نام كتاب : تفسير الميزان جلد 3  
نام نويسنده : علامه طباطبايي رحمه الله عليه

فهرست مطالب:  
سوره آل عمران ، آيات 6 - 1  
اشاره به آهنگ كلى سوره مباركه آل عمران و زمان و موقعيتنزول آن  
(تنزيل ) بر تدريج نزولدلالت دارد  
وجه اين كه قرآن كريم درباره وحى ، تعبيرانزال و تنزيل (فرود آمدن ) را بكار برده است  
معناى كلمه (تورات ) و (انجيل )  
معناى (فرقان ) و موارد استعمال آن در قرآن مجيد  
شادى و غم ، رنج و راحت دائر مدار طرز فكر آدمى است  
سعادت و شقاوت روحى و جسمى ، و اينكه افراد بى خدا در هرحال پريشانروز هستند  
سعادت و شقاوت از ديدگاه اسلام  
كيفر كافران ، از حكم قضاوقدر و مشيت الهى خارج نيست  
روايتى متضمن محاجه و مباحثه رسول خدا (ص ) با سران نصاراى نجران  
روايتى درباره خلقت جنين و سرنوشت او...  
توضيح روايت  
منظور از محكم بودن بعضى آيات قرآن و متشابه بودن بعضى ديگر  
معناى اينكه آيات محكمه (ام الكتاب ) هستند  
آيات مشابه نيز، پس از آنكه با آيات محكمه تبيين شدند، محكمه مى شوند  
(محاكمات ) آيات متضمن اصول مسلمه قرآنى است و (متشابهات ) آيات متضمن فروعاست  
ثابت نبودن و احيانا متغير بودن احكام اجتماعى و فروعى ، موجب تشبه مى گردد  
بررسى معناى (تاءويل ) در آيات قرآنى و اقوالى كه در اين باره گفته شده است  
سه نكته كه از توضيحات درباره معناى (تاءويل ) به دست آمده است  
علم به تاءويل كتاب مختص به خداى تعالى است  
موضع (راسخون در علم ) در برابر آيات متشابه ، ايمان به آنها و توقف در مقامعمل است  
دعاى راسخون در علم : (ربنّا لا تزغ قلوبنا...)  
مقدّمه  
1 محكم و متشابه (گفتار)  
نقلاقوال مختلفى كه درباره مراد از محكم و متشابه گفته شده و نقد و ردّ آنها  
كلام راغب اصفهانى در بيان مراد از محكم و متشابه و اقسامى كه براى محكم و متشابهقائل است  
دو اشكال بر قول راغب

*(70/1)*

پيروى آيات متشابه منشاء بدعتها و انحرافهاى بعد ازرسول خدا(ص ) و مبداء فتنه ها و محنت ها بوده است  
2- ام الكتاب بودن آيات محكم چه معنا دارد؟  
3- تاءويل چه معنا دارد؟  
دو دليل (اجمالى و تفصيلى ) بر سستى اقوالى كه درباره مراد ازتاءويل گفته شده است  
4 - آيا كسى جز خدا تاءويل قرآن را مى داند؟  
اختلاف در اين مساءله از ابتدا تواءم با خلط و اشتباه بوده و ادله طرفين قاصر استاثبات مدعاى آنها است  
انحصار علم به تاءويل در خداى سبحان ، منافاتى با اعطاء آن علم به بعضى افرادندارد  
تاءويل قرآن عبارتست از حقايق خارجى كه آيات قرآنى مستند به آن حقائق است  
بيان آنكه در ماوراى قرآنى كه در دست ما است امرى هست كه به منزله روح از جسد وممثل از مثل است  
(مطهرين ) از بندگان خدا با قرآنى كه در كتاب مكنون و لوح محفوظ است تماس دارند(لا يمسه الا المطهرون )  
(مطهرين ) همان (راسخين ) در علم هستند  
5 چرا كتاب خدا مشتمل بر متشابه است ؟  
بررسى سه جوابى كه به پرسش فوق داده شده وقابل بررسى است  
بيان آنچه در پاسخ به سؤ ال بالا شايسته گفتن است با توجه به پنج امر  
هدف از خلقت انسان ، تشريع دين و سپس تطهير الهى است و همه افراد انسان به اينكمال نمى رسند  
راه رسيدن به هدف فوق شناسندن انسان به خود او است (از طريق تربيت علمى و عملى )  
اساس هدايت اسلام بر علم و معرفت است نه تقليد كوركورانه  
امرى كه باعث شده است بيانات قرآن كريم جنبه(مثل ) به خود بگيرد  
بيان اينكه جنبه مثل داشتن ، مستلزم وجود تشابه است (ضرورت وجود متشابهات )  
ده نكته كه از مباحث و مطالب گذشته روشن شد  
مراتب مختلف قرآن از نظر معنا و اينكه هر معنايى خصوص به مرتبه اى از فهم و دركاست  
اثر متقابل علم و عمل در يكديگر  
مردم بر حسب مراتب قرب و بعدشان از خداى تعالى مراتب مختلفى از علم وعمل دارند  
رواياتى در معناى (محكم و متشابه )  
روايتى درباره (راسخين در علم )

*(70/2)*

روايتى در وصف قرآن و اينكه قرآن ظاهرى و باطنى دارد  
انواع انطباق كليات قرآن بر مصادق  
مراد از هفت حرف در روايتى كه مى گويند: قرآن بر هفت حرفنازل گشته است  
منظور از تفسير به راءى كه از آن نهى شده است  
ده قول كه درباره مراد از تفسير به راءى گفته شده است  
توضيح مراد از (تفسير به راءى ) با شرحى در مورد تفاوت و اختلاف عمده بين كلامخدا و كلام بشرى  
تفسير به راءى موجب ناهماهنگى و تنافى آيات قرآن مى شود  
مراد از (زدن بعض از قرآن به بعض ديگر) در روايتى كه از آن نهى شده است  
دور شدن از علم اوصياء رسول اللّه (ص )، باعث روى آوردن به تفسير به راءى شد  
نهى از (تكلم به راءى ) و (قول به غير علم ) و (ضرب بعض به بعض )،نهى از استمداد از غير قرآن براى فهم قرآن است  
پاسخ به اين توهم كه هر تفسيرى كه از كلمات صحابه و تابعين خارج باشد، تفسيربه راءى است  
شاءن پيامبر (ص ) فقط تعليم كتاب و تسهيل فهم كلام الهى است  
راه به سوى فهم قرآن بروى كسى بسته نيست  
قرآن بر معانى خود دلالت دارد و اهل بيت (ع ) ما را به طريق اين دلالت و اغراض و مقاصدقرآن راهنمايى مى كنند  
رفع تناقض بين دو دسته روايات  
آيات 18 - 10 آل عمران  
بيان آيات  
آهنگ و غرض كلى اين آيات و ارتباط آنها با آياتقبل  
ديدگاه انسان مادى به مال و اولاد  
وجه مقدم ساختن (اموال ) بر (اولاد) در آيه شريفه  
تكذيب كنندگان (از كفار) منشاء اصلى آتش هستند و ديگران به آتش آنها مى سوزند  
معناى (شديد العقاب ) بودن خداى سبحان  
آيه شريفه (قد كان لكم ) ناظر بر واقعه بدر است كه در آن با نصرت الهى مؤ منينظفر يافتند  
معناى آيه شريفه در نتيجه  
بيان وجوه و احتمالاتى كه درباره مرجع ضميرها در آيه شريفه گفته شده است  
معناى بصير و بصيرت در معارف الهى  
اموال و لذائذ اين دنيا وسائل در مقدّمه نيل به چيزى است كه نزد خدا است و خود مستقلا هدفنيستند  
چه كسى دنيا و متاع دنيوى را در نظر انسان زينت مى دهد؟

*(70/3)*

دو گونه بودن جلوه گرى دنيا در نظر مردم  
فساد نظريه بعضى از مفسرين كه گفته اند حقايق و طبايع مستند به خدا است ، پس حبمال و لذايذ دنيوى  
بخث در اين سوره از طبيعت امتها است  
فساد گفته مفسرى ديگر  
منشاء اشتباه اين مفسران ، غفلت از وجود ارتباط بين تمام اجزاى اين عالم مى باشد.  
در اين عالم نه فقط اعيان خارجى ، بلكه اوصاف وافعال نيز با هم مرتبط و وابسته هستند  
كون و فساد در غير اعمال و در اعمال سعادت آور، بلاواسطه مستند به خدا است ولى دراعمال شقاوت بار باواسطه  
چيزى كه دانشمندان را از بحث پيرامون جبر و اختيار بازداشته است  
چهار نكته راجع به آيه كريمه (زين للناس حب الشهوات )  
معناى تزئين حب براى مردم  
اصناف مردم از لحاظ دلبستگى به اقسام شهوات  
لذائذ و نعمتهاى دنيا در آخرت هم است با اين تفاوت كه نعمتهاى آخرت خالى از قبح وفساد است  
توضيحى درباره (رضوان من اللّه )  
علت تقابل رضوان با شهوات انسانى در آيه شريفه  
چرا لذائذ اخروى مختص به مؤ من است  
تقرير يك اشكال : لذائذ دنيوى براى بقاى انسان و حفظنسل او است ، در آخرت كه دار بقاء است  
جواب به اشكال فوق  
خلود و جاودانگى انسان در آخرت به معناى ابطال وجود او نيست ، بلكه ادامه وجود دنيوىاو است  
انسان علاوه بر نقص و كمال طبيعى ، نقص و كمالى نيز دارد كه به اختيار واعمال او بسته است  
تخلص از عذاب نعمتى افزون بر مغفرت است  
پنج خصلت براى متقين  
چرا خداوند در اين آيه اقامه شهادت مى كند  
توضيحى درباره رابطه بين عادل بودن خداى سبحان و شهادت او به وحدانيت خودش  
وجه اينكه ملائكه و صاحبان علم هم در كنار خدا شهادت مى دهند  
نقش و معناى (قائما بالقسط) در آيه شريفه  
پاسخ به سخن بعضى از مفسرين كه گفته اند مراد از شهادت دادن خدا، شهادت قولىنيست  
شهادت خداوند دعواى مشركين را باطل مى كند  
نتيجه معناى آيه : نفى شريك براى خداوند است

*(70/4)*

علت تكرار (لا اله الا هو) و ختم آيه به دو نامه (عزيز) و (حكيم )  
بحث روايتى  
بالاترين لذتها در دنيا و آخرت كدام است ؟  
آيات 25 - 19 آل عمران  
مراد از (ان الدين عند اللّه الاسلام )  
اختلاف اهل كتاب ناشى از غرور و ستمگرى آنها بود  
دين واحد است و بعد از آن هيچ حجتى نيست  
چند نكته كه از جمله : (فان تولوا فانما اليك البلاغ ...) استفاده مى شود  
چگونه اهل كتاب فريب خدعه هاى نفس خويش را خوردند؟  
ملكات نفسانى عمل را در نظر انسان زينت مى دهند  
بحث روايتى  
سوره آل عمران ، آيات 27 - 26  
معناى كلمه (ملك ) و اقسام آن  
(مالك الملك ) و (مليك الملوك ) بودن خداىعزوجل  
ملك و مُلك اعتبارى نيز درباره خدا صادق است  
سه مطلب درباره (قل الهم مالك الملك ...)  
ملك ، چه حق و چه باطل از ناحيه خداى تعالى است  
معناى (عزت ) و (ذلت ) و بيان اينكه عزت فقط از آن خدا از ناحيه او است  
معناى (خير) و بيان اينكه اين كلمه افعلتفضيل نيست  
خير در قرآن اسم خدا نيست بلكه صفت خدا است  
جمله (بيدك الخير) دلالت دارد بر اينكه خير منحصر در خداى تعالى است  
خير و شر تكوينى و خير و شر تشريعى  
مراد از بيرون آوردن زنده از مرده و مرده از زنده  
چهار مقابله لطيف در دو آيه شريفه  
رزق از نظر قرآن به چه معنا است ؟  
آنچه انسان در راه حرام مورد بهره بردارى قرار مى دهد رزق خدا نيست  
رزق همه موجودات به اذن خدا است  
هر چه رزق است خير و مخلوق است و هر چه مخلوق است رزق و خير است  
رزقى كه خداى سبحان مى دهد عطيه اى است بدون عوض ، و در برابر حقى نيست  
تقسيم رزق به دو قسم : عام و خاص  
رزق ، چيزى است كه مورد انتفاع مرزوق واقع شود و ربطى به زيادى و كمىمال ندارد  
بحث روايتى  
آيا ملك و حكومت بنى اميه را خدا به آنان داد؟  
اشتباه بنى اميه در فهم آيه ملك  
دو روايت به معناى (تخرج الحى من الميت و تخرج ميت من الحى )  
رواياتى در باره (رزق ) و اينكه روزى هر كس مقدر است  
بحث علمى

*(70/5)*

ضرورى بودن نظام حكومت در اجتماع  
تحول بشر در تغيير حكومت سلطنتى به حكومت جمهورى  
نقش مهم انبيا(ع ) در اصلاح و رفع نواقص نظامهاى حكومتى  
انبياء و مبارزه با خودكامگان زمان  
حكومت و ولايت در آيات قرآن كريم  
هدف اولياى دين از معارضه با استكبار جلوگيرى از فساد است  
بحث فلسفى (در مورد استناد امور اعتباريه به خداى سبحان )  
آيات 32 - 28 آل عمران  
معناى جمله (مؤ منان كافران را اولياى خود نگيرند)  
تضاد دو صفت كفر و ايمان به دارندگان آنها سرايت مى كند  
مراد از كلمه (دون ) در جمله (من دون المؤ منين )  
جمله اى كه دلالت بر جواز و مشروعيت (تقيه ) مى كند  
تهديد و تحزير شديد به كسانى كه كافران را ولى و دوست مى گيرند  
خداوند هميشه عالم است نه فقط روز قيامت  
سخنى درباره (حب ) و (دوست داشتن خدا) درذيل جمله : (ان كنتم تحبون اللّه ...)  
حب چيست و چه آثارى دارد؟  
لازمه دوست داشتن خدا، قبول دين او و اطاعت و تسليم در برابر او است  
معناى آيه (ان كنتم تحبون اللّه ...)  
مغفرت الهى و در نتيجه ، افاضه رحمت الهى ، اثر نزديكى خدا به بنده است  
چهار نكته كه از آيات كريمه گذشته استفاده شد  
بحث روايتى  
چند روايت درباره حب خدا  
سوره آل عمران ، آيات 34 و 33  
معناى اصطفاء (برگزيدن ) آدم و نوح و آل ابراهيم وآل عمران ، بر عالميان  
معناى كلمه (آل ) و بيان مراد از (آل ابراهيم وآل عمران )  
مراد از آل ابراهيم معصومين از ذريه ايشان است  
بحث روايتى  
سوره آل عمران ، آيات 41 - 35  
معناى سخن مادر مريم : (نذرت لك ما فى بطنى محررا)  
اعتقاد مادر مريم به حمل خود از روى جزم بود  
معناى جمله (و ليس الذكر كالانثى )  
وجه تسميه (مريم )  
(قبول حسن ) به معناى تقبل يعنى قبول با رضايت درونى است  
معناى (محراب )  
رزقى كه همواره نزد مريم بوده رزق معمولى و عادى نبوده است  
شباهت بسيار بين عيسى و يحيى (على نبينا و آله و عليهما السلام )  
عيسى و يحيى در كلام خداوند سبحان

*(70/6)*

استفهام زكريا در جمله (انى يكون لى غلام ؟) بمنظور استبعاد نبوده است  
استفهام يحيى نظير سؤ ال حضرت ابراهيم است  
در خواست نشانه و علامت كردن زكريا براى چه بوده است ؟  
تصرف شيطان در نفوس انبياء (ع ) محال است  
طرح يك سؤ ال و پاسخ به آن  
سخنى پيرامون الهامات غيبى و خواطر شيطانى  
بخشى از تكلم كه مخصوص خداوند است  
بحث روايتى (در ذيل آيات مربوط به مادر مريم و زكريا و...)  
سخنان بعضى از مفسرين در انكار اين روايات و پاسخ به او  
بحث روايتى (راجع به الهامات و خواطر)  
سوره آل عمران ، آيات 60 - 42  
منظور از اصطفا (برگزيدن ) و تطهير مريم سلام اللّه عليها  
وجه اينكه قضاياى مربوط به مريم عليها السلام از اخبار غيبى شمرده شده است  
وجه تعبير به (ملائكه ) در جمله (اذ قالت الملائكة ...)  
گفتار معصومين در تفسير (كلمه )  
معناى (كلمه خدا) و مراد از (كلمه ) در جمله : (يبشرك بكلمة منه ...)  
وجه تسميه عيسى به مريم (عليهما السلام ) به (مسيح )  
يهود و كلمه (مسيح )  
معناى كلمه (عيسى )  
اقوالى كه درباره سخن گفتن عيسى (ع ) با مردم در سن كهولت ، گفته شده است  
مراد از (تورات ) (انجيل ) در قرآن كريم  
بعثت حضرت عيسى (ع ) عموميت داشته ، هر چند رسالت او به سوى بنىاسرائيل بوده است  
معجزات عيسى (ع ) مستند به اذن خدا بوده است و عيسى (ع ) در صدور آن آيات استقلالىنداشته است  
معجزات حضرت عيسى (ع ) در خارج ، از آن جناب صادر مى شده است  
جمله (مصدقا لما بين يدى من التورية ...) براى اينكه عيسى (ع ) تورات موجود درزندگى خود را قبول داشته است دلالت نمى كند  
عملى كه عيسى (ع ) براى باز شناختن مؤ منين به خود وتشكل دادن به آنها انجام داد  
قيد (الى اللّه ) در آيه به چه جهتى آمده است ؟  
مراد از ايمان در جمله (قال الحواريون نحن انصار اللّه آمنا باللّه ...) ايمان بعد ازايمان است  
راه عبادت كوتاهترين راه به سوى خداى سبحان است

*(70/7)*

معناى (توفى ) و تفاوت مورد استعمال اين كلمه با كلمه (موت )  
توّفى حضرت عيسى به معناى گرفتن آن حضرت از دست يهود است  
منظور از (رفع عيسى به سوى خدا) و (تطهير او از كافران )  
مراد از تفوق پيروان عيسى (ع ) بر كافران تا روز قيامت  
مقصود از تفّوق حجت تفوق از نظر مقبوليت نيست  
تبعيت از نياكان سبب مى شود كه مراد عموم يهود و مطلق نصارا باشد  
وعده نيكو به پيروان حقيقى (قولى و عملى ) عيسى (ع )  
دو حجت و دليل بر نفى الوهيت عيسى (ع ) در تمثيل او به آدم (ع )  
جمله (الحق من ربك ) از بديع ترين بيانات قرآنى است  
بحث روايتى (در ذيل آيات كريمه گذشته )  
رواياتى درباره برترين زنان عالم : (فاطمه (س ) مريم ، خديجه و آسيه )  
اثبات سيادت اثبات عالى ترين مراتب اصطفاء است  
اخبار غيب حضرت عيسى (ع ) معجزه قابل قبول براى مردم بود  
روايتى درباره آنچه در شريعت عيسى (ع ) آمده بود  
روايت درباره به دار آويختن حضرت عيسى (ع )  
روايتى در مورد كيفيت بالا بردن عيسى (ع ) به آسمان  
روايتى از امام رضا (ع ) درباره قضيه حضرت عيسى (ع )  
بحث روايتى ديگر در معناى محدث  
فرق ميان نبى ، رسول و محدث  
على (ع ) محدث بود  
مطالبى پيرامون (وحى ) و واژه (محدث )  
تشخيص القائات رحمانى از شيطانى مستند به تاءييد الهى است و خارج از معيارهاىمعمولى تشخيص است  
توضيح اينكه : (محدث صوت فرشته را مى شنود ولى فرشته را نمى بيند)  
سوره آل عمران آيات 63 61  
پاسخ به اين توهم كه آيه مباهله نمى تواند در شاءن على و فاطمه و حسنين (ع )نازل شده باشد  
اهل بيت پيامبر(صلوات اللّه عليهم ) در دعوى و دعوترسول اللّه شريك بودند و اين از بزرگترين مناقب است  
در قضيه مباهله ، رسول خدا (ص ) اهل بيت خود را به عنوان نمونه هائى از مؤ منين همراه نبرد بلكه به عنوان شركاء خود  
جواب به يك اشكال ديگر بر اينكه همراهى بارسول خدا (ص ) در مباهله ، فضيلت و منقبت است

*(70/8)*

تبليغ و دعوت ، عين نبوت و بعثت نيست و لازمه شركت در دعوى و دعوت پيامبر (ص )شريك بودن در نبوت آن جناب نيست  
بحث روايتى (رواياتى درباره : محاجه پيامبر (ص ) با نصاراى نجران ...)  
گفتگوى امام كاظم (ع ) و رشيد درباره (ذرّيه )  
پاسخ امام رضا (ع ) از سؤ ال ماءمون عباسى  
مضمون روايات شيعه در خصوص همراهان پيامبر(ص ) در مباهله  
روايتى از صحاح اهل سنت در مناقب اميرالمؤ منين (ع )  
دو روايت از (حيلة الاوليا) ابو نعيم اصفهانى  
سه روايت از (دارالمنثور) از جلال الدين سيوطى  
مباهله ، مخصوص داستان نصاراى نجران نبوده ورسول اللّه (ص ) در مقام مباهله با يزيد نيز آمده بود  
سخن يكى از مفسرين در مقام رد انطباق (انفس ) و (نساء) و (ابناء) در آيه مباهله با على و فاطمه و حسنين (عليهم السلام)  
كلام مبتنى بر تعصب كلامى بى پايه و باطل است  
بررسى و رد گفته هاى تعصب آميز و مغرضانه آن مفسر  
مقصود ما بيان مصداق است نه معناى لفظ!  
اساتيد بلاغت و بيان به اين آيه استناد كرده اند  
توضيحى درباره استعمال جمع و اراده يك نفر (نساء) واستعمال جمع و اراده دو نفر (انفس و ابنا) در آيه مباهله  
رد اين توهم كه آيه مباهله ناظر بر اجتماع و ملاعنه دو فريقاهل حق و اهل باطل مى باشد  
رد اين توهم كه يقين پيامبر و مؤ منين نسبت به مساءله مسلم است  
وجه متعين وجه دوم است  
رد آخرين بخش كلام اين مفسر كج انديش  
روايت شاذّ است و مفسرين همگى از آن اعراض كرده اند  
سوره آل عمران ، آيات 78 - 64  
معناى (كلمه سواء) و مراد از دعوت اهل كتاب به كلمه سواء  
دعوت به كلمه سواء، دعوت به سير بر اساس كلمه توحيد و نفى بغى و فساد مىباشد  
نفى بغى و فساد در گفتگوهاى بين پيامبران و قوم آنان  
ويژگيهاى دين فطرى  
افراد انسان ، ابعاض و اجزاى يك حقيقت هستند و خضوع وتذلل يك فرد در برابر فرد ديگر، با فطرت انسانى مخالف است

*(70/9)*

محاجه بى جا و جاهلانه يهود و نصارا بر سر انتساب ابراهيم (ع ) به يهوديت ونصرانيت  
دو محاجه اهل كتاب كدام است  
دين ، داراى مراتب و مراحلى بوده است و هر يك از انبياء (ع ) به منزله بكى از آنمراحل بوده اند  
اسلام حضرت ابراهيم چگونه است ؟  
نزديكترين مردم به ابراهيم (ع ) پيروان او و پيامبر اكرم (ص ) و مؤ منين بدويند  
اشاره به توحيد افعالى ، در بيان معناى اينكه :اهل كتاب جز خودشان كسى را گمراه نمى كنند  
كفر به آيات خدا غير كفر به خدا است و اهل كتاب در لسان قرآن كافر به آيات خدا هستندنه كافر به خدا  
معناى سخن اهل كتاب كه به يكديگر مى گفتند: (به آنچه در آغاز روز بر مؤ منين نازل گشته ايمان آورديم و ...)  
سخن ديگر مفسرين در خصوص اين آيه  
جواب خداى تعالى به سخنان يهود در قضيه تغيير قبله مسلمين از بيت المقدس به كعبه  
جمله (اولا يعلمون ) جواب خدا به يهوديان نيست  
اقوال مختلف مفسرين در معناى مختلف اين آيه  
معناى (فضلخدا) و بيان جوابى به يهود كه جمله (انالفضضل بيد اللّه ) متضمن آن است  
اعتقاد بى اساس يهوديان به اينكه تافته جدا بافته هستند (ليس علينا فى الاميينسبيل )  
منشاء اين اعتقاد باطل يهود  
چرا در اين آيه نام اهل كتاب تكرار شده و به آوردن ضمير اكتفا نشده است ؟  
قنطار و دينار كنايه از بسيار و كم است  
شرط كرامت الهيه و تقرب به خداى وفاى به عهد و تقوا است نه نژاد و دودمان است  
آثار محبت خدا، و خصالى كه خداى تعالى بر آن شكنندگان عهد خدا و سوگند به خداذكر فرموده است  
دروغ بستن يهود به خداى سبحان  
بحث روايتى  
رواياتى در ذيل آيه شريفه (يا اهلالكتاب تعالوا الى كلمة سواء...) و شاءن نزول آن  
نامه پيامبر براى پادشاهان عصر خود  
برسى نامه پيامبر براى اسقف نجران  
دو روايت از تفسير (الدرالمنثور) سيوطى  
حكايت هجرت مسلمانان در صدر اسلام به حبشه  
نجاشى مهاجرين را فرا مى خواند

*(70/10)*

داستان گفتگو بين نجاشى و مسلمانان مهاجر در حضور مشركين مكه وشاءن نزول آيه (ان اولى الناس بابراهيم ...)  
حديثى از امام صادق (ع ) و بيان آن  
نزديكترين مردم به ابراهيم و پيامبر اسلام (ص ) وآل محمد عليهم السلام ، پيروان آنانند  
دو روايت از كافى و امالى  
سوره آل عمران ، آيات 80 - 79  
بيان آيه شريفه (ما كان لبشر...) كه متضمن پاكى ساحت مسيح (ع ) از عقايد خرافىنصارا نسبت به او مى باشد  
حاصل معناى آيه (و ما كان ليشر...)  
معناى (عبادا لى ) و فرق بين عبد و عبيد  
معناى ماده (درس ) و مراد از آن در (بما كنتم تدرسون )  
علت دو اختلافى كه در سياق دو آيه وجود دارد  
1 - داستان عيسى و مادرش (عليهماالسلام ) در قرآن چگونه است  
كلام حضرت عيسى در كودكى نسبت به برنانه نبوتش براعتاستهلال بود  
حضرت عيسى (ع ) و شريعت تازه او  
2- شخصيت عيسى (عليه السلام ) و مقامش در درگاه خدا  
3 - عيسى چه مى گفت ؟ و درباره اش چه مى گفتند؟  
اعتقاد خرافى به تفديه عيسى عليه السلام بااعتقاد به اينكه آن حضرت از شفيعان روز جزا است فرق دارد  
آيات شريفه اى كه عقايد باطل مسيحيان درباره مسيح (ع ) را بيان مى كنند  
مساءله پدر و پسر بودن خدا و مسيح در انجيلهاى موجود  
كلماتى از انجيل در در مورد پدرى و پسرى كه نمى توان آنها را بر تشريفحمل كرد  
حاصل و نتيجه گفتار مسيحيان (اقنومهاى سه گانه )  
4- احتجاج قرآن بر ضد مذهب تثليث  
احتجاج اول : استدلال به عدم امكان فرزند داشتن خداىمتعال  
سه دليل عقلى بر محال بودن توليد مثل براى خدا  
چهار برهان در آيه شريفه (بديع السموات و الارض )  
احتجاج دوم : اثبات اينكه شخص عيسى بن مريم (ع ) پسر خدا و شريك او در الوهيت نيست  
خوردن طعام دلالت بر احتياج و ماديت مى كند لذا با الوهيت منافات دارد  
مسيح انسان بوده داراى صفات و احوال و افعال بشرى  
عبادت كردن مسيح خود اولين دليل بر نفى الوهيت اوست

*(70/11)*

5 - مسيح يكى از شفيعان نزد خدا است ، نه خونبهاى گنهكاران  
تقدير و توضيح اعتقاد مسيحيان به تفديه عيسى عليه السلام  
مساءله دار و فدا اساس دعوت مسيحيان  
ده اشكال بر اين اعتقاد باطل  
دومين اشكال  
سومين اشكال بر گفتار نصارا  
اشكال چهارم  
اشكال پنجم بر گفتار مسيحيان  
اتصاف خداوند به جسم و اوصاف جسمانى در كتاب نصارا  
اشكال ششم بر گفتار مسيحيان  
اشكال هفتم  
اشكال هشتم  
لازمه اعتقاد به تفديه عيسى عليه السلام جهل به معناى حقيقى گناه و خطا و نفهميدنچگونگى ارتياط گناه با عقاب است  
لازمه قول به هلاكت دائمى فرزندان آدم و انحصار راه نجات آنان در فدا شدن عيسى (ع )،لغو و عبث بودن تشريع تمام اديان است  
سخنى به طرفدارى بولس و پاسخ آن  
قرآن كريم نيز مؤ يد اين حكم عقلى است  
اشكال دهم بر سخن مسيحيان  
در سلطنت حقيقيه خداوند كه تبديل و تبدلى در آن راه ندارد، فديه واقع شدن عقلامحال است  
نفى فديه در آيات قرآنى  
شفاعت غير از فديه است و قرآن كريم شفاعت را در مورد عيسى (ع ) اثبات كرده است  
6 - اين آراء از كجا منشاگرفته ؟  
اولين كسى كه در مكه مردم را به بت پرستى دعوت كرد  
7 - كتابى كه اهل كتاب خود را منسوب به آن مى دانند چيست ؟ و چگونه كتابى است ؟  
بحث تاريخى  
1 - سرگذشت تورات فعلى :  
سند كتاب تورات تا پنجاه سال قطع شده است !  
2 - داستان مسيح و انجيل  
انجيلهاى چهارگانه  
3 انجيل لوقا  
4 انجيل يوحنّا  
بى اعتبارى انجيلهاى چهارگانه از لحاظ سند ومجهول الحال بودن آنها  
عدم اعتبار كتب مسيحيت باعبث شده است بعضى منكر وجود خارجى عيسى و بعضى معتقد بهوجود دو عيسى شوند  
امور ديگرى كه موجب ترديد درباره انجيلهاى مسيحيت مى شوند  
ظهور دعوت مسيحيت بعد از خود عيسى عليه السلام بوده است  
سهم بزرگ جوامعى مانند روم هند، چين و ... كه مسيحيت در آنها گسترش يافته ، دراعتقاد به تثليت و ظهور لاهوت در ناسوت

*(70/12)*

به جهت عجز از دعوت بر اساس مبانى عقلى و عقلائى ، مبلغين مسحيت اساس دعوت خود رابر مكاشفه و رهبانيت قرار دارد  
علت موفقيت دعوت به مسيحيت ، در امپراتورى روم  
بطلان و فساد مبناى دعوت مسيحى ، موجب درگيرى و مشاجره بين مدارس مسيحى و سپس مراقبت كليسا و تفتيش عقايد  
اجمالى از سير تاريخى مسحيت و پيدايش انشعابات و مذاهب مختلف مسيحى  
انشعاب مسيحيت به سه شعبه كاتوليك ، ارتدوكس ، پروتستانت  
اتهامات و دروغ پردازى هاى كليسا درباره مسلمين در زمان جنگهاى صليبى و حتى پس از آن  
افول كليسا و رشد الحاد و بى دينى ، در اثر تعليمات غلط مسيحيت  
گفتار دو تن از اساتيد علوم دينى درباره نهضت دينى در آمريكا  
بحث روايتى (رواياتى كه درباره شاءن نزول آيه كريمه : (ما كان لبشر...) )  
سوره آل عمران ، آيات 85 - 81  
مراد از ميثاق در: (و اذ اخذ اللّه ميثاق النبيين ...)  
وجه ديگر در آيه كه جواب شرط باشد  
مناقشه در سخن بعضى از مفسرين در معناى آيه  
تسليم تكوينى تمامى اهل آسمانها و زمين در برابر اللّه تعالى  
بحث روايتى (در ذيل آيات گذشته )  
روايتى از الدرالمنثور (و من يبتغ غير الاسلام دينا  
سوره آل عمران ، آيات 91 - 86  
هدايت يافتن كافرانى كه كفرشان ناشى از عناد و دشمنى با حق است ،محال مى باشد  
توبه كافرانى كه بعد از ايمان كفر ورزيده و بر كفر خود افزودندقبول نمى شود  
بحث روايتى (رواياتى راجع به شاءن نزول آيات گذشته )  
نقل داستان به روايتى ديگر  
سوره آل عمران ، آيات 95 - 92  
(بر) به معناى توسع در خير است و اعم از خير اعتقادى و عملى مى باشد (لن تنالواالبر حتى ...)  
انفاق مال مورد علاقه از اركان (بر) است و مجاهدت در انفاقمال بيشتر و دشوارتر است  
شبهه اى كه مسيحيان در مساءله (نسخ ) القاء مى كردند و پاسخ به آنها در آيه :(كل طعام كان حلا...)  
حاصل شبهه اى كه يهود به مؤ منين القاء مى كردند  
برسى گفتار ديگر مفسرين در خصوص اين آيه شريفه

*(70/13)*

ظلم ، قبل از روشن شدن حقيقت براى ظالم ، محقق نمى شود  
بحث روايتى (روايتى درباره حرام نمودن اسرائيل گوشت شتر را بر خود)  
سوره آل عمران ، آيات 97 - 96  
پاسخ به شبهه اى ديگر كه يهود در مورد تغيير قبله و نسخ القاء مى كردند در آيه :(ان اول بيت وضع للنّاس ...)  
معناى (مبارك بودن ) و (هدايت بودن ) بيت اللّه الحرام  
حج اولين بار در زمان ابراهيم عليه السلام تشريع شد  
كعبه ، هدايت به سوى سعادت دنيا و آخرت است و هدايت آن فراگير مى باشد  
آيات بيناتى كه در بيت اللّه است (فيه آيات بينات )  
استخدام دو جانبه يك كلام ، از عجايب لطايف قرآن كريم است  
توجه به آهنگ آيه كه مرددّ بين انشاء و اخبار است  
(آيت ) اعم از معجزه و خارق العاده است و مقام ابراهيم و امنيت داخلين به بيت و وجوب حجالبيت بهترين آيات مى باشند  
جمله : (من دخل كان آمنا) درصدد بيان حكم تشريعى است نه اخبار از يك خاصيّتتكوينى  
بحث روايتى (رواياتى درباره : كعبه ، دحوالاءرض ، اولين بيت مبارك بودن بيت اللّه ،حج و...)  
دو روايت در زمينه توسعه مسجدالحرام در زمان بنى عباس  
رواياتى از معصومين در وجوب حج  
بحث تاريخى (پيرامون بناى كعبه و چند بار تجديد بناى آن )  
شكل كعبه  
جامه كعبه  
مقام و منزلت كعبه  
توليت كعبه  
سوره آل عمران آيات 101 - 98  
بيان ارتباط اين آيات با آيات سابق مربوط به يهود  
سوره آل عمران ، آيات 110 - 102  
(حق التقوى ) غرض و مقصد نهايى است و دستور (فاتقوا اللّه ما استطعم ) راهرسيدن به آن هدف را نشان مى دهد  
مراد از اعتصام همگانى به (حبل اللّه ) در (واعتصموابحبل اللّه جميعا...)  
داءب و رسم قرآن بر ذكر علل و اسباب تعليماتش مى باشد و از اطاعت و تقليدكوركورانه و بدون دليل نهى مى كند  
چكيده سخن  
وجه اينكه خداوند اعتصام به حبل اللّه و عدم تفرق را نعمت خوانده است  
امر به معروف و نهى از منكر، از لوازم و واجبات اجتماع معتصم بهحبل اللّه است

*(70/14)*

امر به معروف و نهى از منكر اگر واجب باشد واجب كفايى است  
نهى از تفرقه و اختلاف در آراء و عقايد  
علت تاءكيد فراوان قرآن كريم به دعوت به اتحاد و نهى از اختلاف  
مالكيت خداى تعالى دليل است كه او ظالم نيست  
آيه شريفه حال سابقين اولين از مهاجر و انصار مى ستايد  
بحث روايتى (رواياتى درباره : (حق تقاته )(حبل اللّه )، فرقه ناجيه و امت واحده  
رواياتى كه دلالت دارند بر اينكه حبل اللّه همان قرآن است  
حديث ثقلين خبر متواتر مورد اتفاق است  
روايات هفتادودو فرقه  
آنچه در امتهاى گذشته بوده نظيرش در اين امت نيز خواهد بود  
طرد بعضى از اصحاب پيامبر در قيامت از ناحيه خدا  
سه روايت درباره (كنتم خير امة ...)  
سوره آل عمران ، آيات 120 - 111  
مراد از اينكه بر اهل كتاب ذلت زده شده : (ضربت عليهم الذلة )  
كلام بعضى از مفسرين : آيه در مقام تشريع نيست  
معناى (امت قائمة ) و اشاره به فرق بين (سرعت ) و (عجله )  
(خيرات ) مفيد استغراق است به معناى مطلقاعمال صالح  
عمل فاسد، اثر فاسد در پى دارد

*(70/15)*

next page  
fehrest page  
سوره آل عمران  
سوره آل عمران ، آيات 6 - 1  
سوره آل عمران در مدينه نازل شده ، و مشتمل است بر دويست آيه  
بسم اللّه الرحمن الرحيم الم (1) اللّه لا اله الا هو الحى القيوم (2) نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه و انزل التورية و الانجيل (3) من قبل هدى للناس و انزل الفرقان ان الذين كفروا بآيات اللّه لهم عذاب شديد و اللّه عزيز ذو انتقام (4) ان اللّه لا يخفى عليه شى ء فى الارض و لا فى السماء (5) هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم (6)  
ترجمه آيات  
بنام خداى رحمان رحيم ، الف - لام - ميم . اللّه كه هيچ معبود بحقى جز او نيست حى و قيوم است و وجود تمام عالم به وجود او بستگى دارد (2).  
او كتاب را به حق بر تو نازل كرد، در حالى كه آن كتاب تصديق كننده كتب پيشين بود و نيز تورات و انجيل را قبل از قرآن به منظور هدايت مردم و سپس فرقان را نازل كرد (3).  
محققا كسانى كه به آيات خدا كفر ورزيدند، عذابى شديد دارند و خدا مقتدرى است داراى انتقام (4).  
محققا هيچ چيز در زمين و آسمان بر خدا پوشيده نيست (5).  
او كسى است كه شما انسانها را در رحم ها به هر طور كه بخواهد صورتگرى مى كند، معبودى به جز او نيست كه عزيز و حكيم است (6).  
اشاره به آهنگ كلى سوره مباركه آل عمران و زمان و موقعيت نزول آن  
بيان آيات  
سوره آل عمران ، اين مقصود را دنبال مى كند كه مؤ منين را به توحيد كلمه بخواند، تشويقشان كند تا هر چه زودتر يك پارچه شوند، و خود را براى مقابله با دشمنان يعنى يهود و نصارا و مشركين آماده سازند، بايد در مقابل ناملايماتى كه مى بينند صبر كنند، زيرا موقعيتى بس خطرناك دارند، چون دشمنان مشغول جمع آورى نيرو هستند و در خاموش كردن نور خدا با دست و دهان خود يكدل و يك جهت شده اند.

*(71/1)*

اين احتمال خيلى به ذهن نزديك مى رسد كه سوره آل عمران همه اش يكباره نازل شده باشد، براى اينكه آياتش كه دويست آيه است ظهورى روشن در بهم پيوستگى و انسجام دارد، و از اول تا به آخر متناسب با هم است ، و پيداست كه همه اغراض آنها بهم مربوط است .  
و به همين جهت اين احتمال از هر احتمالى ديگر بنظر قوى تر مى آيد، كه بگوئيم اين سوره وقتى به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله وسلم ) نازل شده كه تا حدودى دعوتش جا افتاده بود براى اينكه در بين آياتش ، هم سخنى از جنگ احد، و واقعه مباهله و نفرين كردن با نصاراى نجران ، و يادى از كار يهود ديده مى شود و هم تحريكى نسبت به مشركين است . و نيز مسلمانان را به صبر مى خواند، و دستور مى دهد تا يكديگر را به صبر سفارش كنند، و دست به دست يكديگر داده وحدتى تشكيل دهند.  
و همه اينها مويد اين معنا است كه سوره مورد بحث ، در روزگارى نازل شده كه مسلمانان ، مبتلا به دفاع از حوزه دين بودند، دفاعى كه براى آن ، همه قوا و اركان خود را بسيج كرده بودند.  
از يك طرف در اثر فتنه جوئيهاى يهود و نصارا در داخل جمعيت خود، با درگيريها و فتنه و آشوبها روبرو بودند، فتنه هائى كه تشكل آنان را سست مى كرد، بايد براى خاموش كردن آشوبهاى آنان قسمت عمده اى از وقت خود را صرف احتجاج و بگو مگوى با آنان كنند، و از سوى ديگر با مشركين درگير بودند، و بايد با آنها بجنگند، و هميشه در حال آماده باش بوده و لحظه اى امنيت نداشته باشند، چون در آن ايام اسلام در حال انتشار بوده و آوزاه اش همه جا را پر كرده بود، و مردم دنيا چه يهودش و چه مسيحيش و چه مشركش ‍ همه عليه اسلام قيام كرده بودند. از پشت سر اين سه طايفه دو امپراطورى بزرگ آنروز دنيا يعنى روم و ايران و غيره نيز چنگ و دندان نشان مى دادند.

*(71/2)*

خداى سبحان در اين سوره از حقايق و معارفى كه بشر را به سوى آنها هدايت فرموده آن مقدارى را كه باعث دلگرمى مؤ منين است يادآور مى شود تا مؤ منين ، هم دلخوش شوند و هم آلودگى شبهات و وساوس شيطانى و تسويلات اهل كتاب از دلهاشان زايل شود، و هم برايشان روشن گردد كه خداى تعالى هرگز از تدبير ملك خود غافل نبوده ، و خلق او را عاجز نكرده اند، و اگر دين خود را تشريع نموده و جمعى از بندگانش را بسوى آن دين هدايت نموده ، همه بر طبق طريقه و عادت جاريه و سنت دائمى خود بوده ، و آن سنت عبارت است از سنت علل و اسباب پس مؤ من و كافر هم طبق همين سنت علل و اسباب زندگى مى كنند، يك روز دنيا به كام كافر و روزى ديگر به كام مؤ من است چون دنيا ميدان امتحان است ، و امروز روز عمل و فردا روز جزا است .  
اللّه لا اله الا هو الحى القيوم  
بحث پيرامون اين آيه ، در تفسير آيه الكرسى گذشت ، و حاصل بحث در آنجا اين شد كه اين آيه مى خواهد بفهماند كه قيام خداى تعالى به ايجاد و تدبير عالم قيامى اتم است . پس نظام موجودات از هر جهت تحت قيمومت خداى تعالى است ، هم نظامى كه در اعيان آنها است ، و هم نظامى كه در آثار آنها برقرار است آنهم نه تنها قيمومت در تاءثير، نظير قيمومتى كه اسباب طبيعى فاقد شعور در مسببات دارند، بلكه قيمومتى با حيات كه مستلزم علم و قدرت است .  
پس علم الهى نافذ در همه زواياى عالم است ، و هيچ چيز از عالم براى خدا پنهان نيست . قدرت او هم بر همه عالم مسلط است ، در هيچ گوشه عالم چيزى واقع نمى شود مگر آنچه او وقوعش را خواسته ، و اذن داده باشد.  
و به همين جهت دنبال اين جمله بعد از دو آيه فرموده : (ان اللّه لا يخفى عليه شى ء فى الارض و لا فى السماء، هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء...).

*(71/3)*

و با در نظر گرفتن اينكه شش آيه اول سوره ، جنبه دورنما براى اين سوره دارد، و آنچه در اين سوره به تفصيل آمده در اين شش آيه به اجمال آمده - و با در نظر گرفتن غرض سوره كه قبلا گفتيم - مى فهميم كه : آيه مورد بحث ، مطالب شش آيه بلكه سراسر سوره را با بيانى كلى آغاز مى كند، بيانى كه غرض سوره ، از همان استنتاج مى شود، همچنانكه از دو آيه اخير يعنى آيه : (ان اللّه لا يخفى عليه ...) و آيه (هوالذى يصوركم ...) استنتاج مى شود.  
بنابراين از اين شش آيه ، آن قسمتى كه دورنماى سوره است دو آيه وسط است كه مى فرمايد: (نزل عليك الكتاب - تا جمله - عزيز ذو انتقام ).  
و بنابراين برگشت معناى آيه به اين مى شود كه فرموده باشد بر مؤ منين واجب است متذكر شوند به اينكه آن خدايى كه به وى ايمان آورده اند، خدايى است واحد در الوهيت . و قائم برخلقت و تدبير عالم ، آن هم قيامى با حيات ، پس او هرگز در ملكش مغلوب نمى شود، و چيزى بدون مشيت و اذن او واقع نمى شود.  
مؤ منين وقتى متذكر اين معانى بشوند آن وقت يقين مى كنند كه هم او اين كتاب را كه هادى به سوى حق و فارق و مميز ميان حق و باطل است نازل كرده ، و نيز مى فهمند كه خداى تعالى در فرستادن اين كتاب و هدايت خلق به سوى حق و جدا سازى حق از باطل همان روشى را جارى ساخته كه در عالم اسباب و ظرف اختيار جارى ساخته است .  
پس هركس به اختيار خود ايمان آورد به پاداش عمل خود مى رسد، و هركس هم كفر بورزد او نيز به كيفر رفتار خود خواهد رسيد، براى اينكه خداى سبحان ، عزيز و داراى انتقام است .  
اما عزيز است : براى اينكه او خدايى است كه هيچ معبودى و حاكمى جز او نيست ، تا در اين جهات حكمى براند، و خدا را در حكمش مقهور خود سازد.  
و اما اينكه داراى انتقام است : براى اينكه ، اولا امور بندگان بر او پوشيده نيست ، و ثانيا هيچ مخلوقى نمى تواند در عمل خود و كفرش ‍ از تحت اراده و مشيت او خارج شود.

*(71/4)*

(تنزيل ) بر تدريج نزولدلالت دارد  
نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه  
در سابق گفتيم : كلمه (تنزيل ) بر تدريج دلالت دارد، همچنان كه كلمه (انزال ) بر نزول يكپارچه دلالت مى كند.  
ممكن است شما به گفته ما خرده گرفته و بگوييد: همه جا كلمه (تنزيل ) به معناى نزول تدريجى نيست ، به شهادت اينكه در آيه :(لو لا نزل عليه القرآن جمله واحده ) مى بينيم كه مشركين صريحا اعتراض مى كنند كه چرا قرآن يكپارچه بر آنجناب نازل نشده ، پس تنزيل در اين آيه به معناى نزول دفعى است ، نه تدريجى . و در آيه : (ان ينزل علينا مائده ) كه حواريين عيسى (عليه السلام ) از آنجناب تقاضا مى كنند تا مائده اى از آسمان برايشان فرستاده شود نيز به اين معنا است ، چون معلوم است نزول مائده دفعى بوده نه تدريجى ، و در آيه شريفه (لو لا نزل عليه آيه ) كه كلمه (تنزيل ) در نزول دفعى يك آيه استعمال شده از اين جهت بوده كه يك آيه اگر نازل شود دفعتا مى شود نه به تدريج ، و اگر در آيه (قل ان اللّه قادر على ان ينزل آيه ) كلمه (تنزيل ) ظهور در نزول دفعى دارد نه تدريجى ، باز به خاطر اين است كه پاسخ از سؤ ال جمله قبلى است كه مى گفتند: (لو لا نزل عليه آيه ).  
و به همين جهت بعضى از مفسرين گفته اند: بهتر آنست كه بگوئيم معناى (نزل عليك الكتاب ) انزال بعد از انزال و به عبارت ديگر انزال دفعى است تا اين اشكال وارد نشود.  
ليكن ما در پاسخ مى گوييم : اينكه گفتيم تنزيل به معناى نزول تدريجى است ، لازمه اش اين نيست كه بين نزول يك آيه و آيه ديگر زمان قابل توجهى فاصله شده باشد.

*(71/5)*

توضيح اينكه : هر مركبى را از چند جزء تركيب يافته در نظر بگيريم ، وجودش يك نسبت به مجموع و كل اجزا دارد، و يك نسبت به وجود تك تك اجزاى خود، اگر نسبتى را كه به كل اجزا دارد در نظر بگيريم موجود واحدى خواهد بود، موجودى كه نه تدريج مى پذيرد و نه تقسيم ، و اگر نسبتى را كه وجود آن با وجود تك تك اجزايش دارد در نظر بگيريم البته يك چيز، چند چيز خواهد بود، و تدريج هم مى پذيرد، همچنان كه مى بينيم قرآن كريم فرود آمدن باران را هم به (انزال ) تعبير كرده و هم به (تنزيل )، چنانكه فرموده : (انزل من السماء ماء)، و هم فرموده : (و هو الذى ينزل الغيث ).  
در تعبير اول نسبت وجود باران با سراسر اجزاى آن در نظر گرفته شده و در نتيجه يك امر اعتبار شده ، و در تعبير دوم نسبت وجود باران با اجزاى آن كه يكى پس از ديگرى فرود مى آيد در نظر گرفته شده ، و قهرا يك امر تدريجى اعتبار شده است .  
پس منظور از نازل شدن (تدريجى ) قرآن ، اين نيست كه بين نزول يك جزء و جزء ديگر، زمانى طولانى فاصله شده باشد و آياتى كه به عنوان نقض و اشكال ذكر شد، گفتار ما را نقض نمى كند، براى اينكه منظور از نزول قرآن (جملة واحدة ) در آيه 32 سوره فرقان اين است كه خوب بود اجزاى قرآن بدون وقفه ، و پشت سرهم نازل شود، چنان كه آيات يك واقعه ، پشت سر هم نازل مى شده ، بدون اينكه فاصله زيادى ميان آنها افتاده باشد و اين نوع نزول هم نزول تدريجى است .  
پس آيه نامبرده گفتار ما را نقض نمى كند و همچنين ساير آياتى كه به عنوان نقض ذكر كردند، هيچيك نقض نيست (داستان مائده نيز ناقض نيست ، براى اينكه نزول آن هم به تدريج است ، اول بايد سفره را انداخت بعد نان و سپس خورش را در آن نهاد (مترجم )) و با اين بيان ، جواب از بقيه آياتى كه ذكر شده بود روشن مى شود.

*(71/6)*

و اما اينكه بعضى براى دفع نقض نامبرده گفته اند كه : بهتر آنست بگوييم معناى (نزل عليك الكتاب ) انزال بعد از انزال و به عبارت ديگر انزال دفعى است علاوه بر اينكه صرف استحسانى است كه به هيچ وجه نبايد در استعمال لغت ها راه يابد، نقض هاى نامبرده را جواب نمى گويد، براى اينكه انزال بعد از انزال نيز تنزيل است ، يعنى نزول تدريجى است ، و بايد از آن به تنزيل تعبير كرد پس اين سؤ ال باقى است كه چرا فرمود: (لو لا نزل عليه القرآن جملة واحده ) و يا فرمود: (ان ينزل علينا مائدة ) و يا (لو لا نزل عليه ...).  
وجه اين كه قرآن كريم درباره وحى ، تعبيرانزال و تنزيل (فرود آمدن ) را بكار برده است  
و امااين سؤ ال كه اصلا چرا قرآن كريم وحى را به تنزيل و انزال كه لازمه معنايش فرود آمدن از مكانى والا و يا مقامى والا است تعبير فرموده ؟ جوابش اين است كه وقتى مقام خداى تعالى بلندترين مقام باشد و آيات قرآنى و يا اوامر و نواهى از آن مقام بسوى بندگان صادر مى شود قهرا مقام بندگان مقامى پايين تر خواهد بود، كه دستورات الهى در آن مقام مستقر مى شود و خداى تعالى مقام خود را بلند و درجات خود را رفيع خوانده ، فرموده : (انه على حكيم ).  
و نيز قرآن كريم را نازل از ناحيه خود خوانده و فرموده : (و لما جاءهم كتاب من عند اللّه مصدق لما معهم ).  
پس به اين دو اعتبار، يعنى بلندى مقام خدا، و پستى مقام عبوديت ، صحيح است كه آمدن قرآن از آن مقام به اين مقام را نزول خواند.  
و به عبارت ديگر، استقرار وحى در قلب شريف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را نازل شدن وحى از خدا به آن حضرت دانست . چون خداى تعالى در آيه : (انه على حكيم ) مقام خود را مقامى والا و بلند خوانده ، البته در آيه : (و لما جاءهم كتاب من عند اللّه مصدق لما معهم ) استقرار وحى در قلب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را به آمدن كتاب هم تعبير كرده است .

*(71/7)*

و اما اينكه در آيه مورد بحث فرمود: (بالحق ) مفسرين در معناى آن گفته اند: بطور كلى حق و صدق عبارت است از خبر مطابق با واقع ، با اين تفاوت كه چنين خبرى را از آن جهت كه در مقابلش واقعيتى خارجى و ثابت ، وجود دارد حق گويند، و از اين جهت كه خود خبر مطابق با آن واقعيت خارجى است صدق مى نامند.  
بنابراين اطلاق كلمه (حق ) كه به معناى اعيان خارجى و امور واقعى است بر خداى تعالى و گفتن اينكه (خدا حق است ) و نيز اطلاقش بر حقايق خارجيه و گفتن اينكه (موجودات خارجى حق هستند) از اين بابت است كه خبر دادن از خدا و از حقايق خارجيه خبرى است مطابق با واقع ، و به هر حال مراد از (حق ) در آيه شريفه ، امر ثابت است ، امرى است كه بطلان نمى پذيرد.  
و ظاهرا حرف (با) در كلمه (بالحق ) مصاحبت را مى رساند، و آيه چنين معنا مى دهد كه : خداى تعالى كتاب را بر تو نازل كرد نازل كردنى همراه با حق ، به طورى كه حق از آن جدا نخواهد بود، و همراه بودنش با حق باعث مى شود كه نه بعدها بطلان عارضش ‍ بشود، و نه در حين نزول آميخته با بطلان باشد. پس اين كتاب از اينكه روزى بطلان بر او چيره گردد ايمن است ، پس در جمله (نزل عليك الكتاب بالحق ) استعاره به كنايه بكار رفته البته مفسرين در معناى حرف (با) وجوهى ديگر ذكر كرده اند كه خالى از اشكال نيست .  
و اما اينكه فرمود: (مصدقا) تصديق از ماده صدق است ، وقتى گفته مى شود من گفتار فلانى را تصديق كردم ، معنايش اين است كه با آن معامله صدق نمودم و اعتراف دارم كه او راست مى گويد، و همچنين وقتى گفته مى شود: فلان گفتار را تصديق دارم معنايش اين است كه به راستى و درستى آن اعتراف كردم .  
و مراد از جمله : (لما بين يديه ) كتب آسمانى حاضر در عصر نزول قرآن يعنى تورات و انجيل است ، چنانكه در سوره مائده آيه 48 صريحا بيان كرده كه مراد از اين جمله ، تورات و انجيل است كه در هر دو هدايت است .

*(71/8)*

و اين آيه شريفه خالى از دلالت بر اين معنا نيست كه تورات و انجيلى كه آن روز در دست يهود و نصارا بوده ، همه اش تحريف شده نبوده بلكه پاره اى از مطالب آن همان تورات و انجيل واقعى بوده ، كه بر موسى و عيسى (عليهماالسلام ) نازل شده ، اما همه آنها آياتى كه از طرف خدا نازل شده باشد نبوده ، بلكه دستخوش سقط و تحريف شده است .  
و اين نيز مسلم است كه تورات و انجيل زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) همين تورات و انجيل چهارگانه (مرقس ، يوحنا، متى و لوقا) زمان ما بوده است .  
پس قرآن كريم اين تورات و اناجيل را فى الجمله نه صد در صد قبول دارد، و نيز به وقوع تحريف ، و دست خوردگى آن شهادت داده مى فرمايد: (و لقد اخذ اللّه ميثاق بنى اسرائيل - تا آنجا كه مى فرمايد: و جعلنا قلوبهم قاسيه يحرفون الكلم عن مواضعه ، و نسوا حظا مما ذكروا به - تا آنجا كه مى فرمايد و من الذين قالوا انا نصارى ، اخذنا ميثاقهم ، فنسوا حظا مما ذكروا به ...) كه ترجمه اش در همين سوره مى آيد و در سه جا از اين آيه از وقوع تحريف و سقط در تورات و انجيل خبر داده است .  
معناى كلمه (تورات ) و (انجيل )  
و انزل التورية و الانجيل من قبل هدى للناس  
كلمه تورات لغتى است كه در زبان عبرانى به معناى شريعت در زبان عربى است ، و كلمه (انجيل ) به قول بعضى ، يونانى و بقول بعضى ديگر در اصل فارسى بوده ، و به معناى بشارت است و ما ان شاء اللّه در سوره مائده آن جا كه مى فرمايد: (انا انزلنا التورايه فيها هدى و نور...) بحث مفصلى در باره اين دو كتاب خواهيم كرد.  
قرآن كريم اصرار دارد كه هميشه از كتاب عيسى به لفظ انجيل تعبير كند نه اناجيل ، و نيز اصرار دارد آن يك انجيل را نازل از ناحيه خدا بداند، و با در نظر گرفتن اينكه انجيل ها متعدد هستند، و از آنها آنچه قبل از قرآن و در عصر نزول آن در دست مردم موجود بوده چهار عدد بوده 1 - لوقا 2 - مرقس ، 3 - متى ، 4 - يوحنا.

*(71/9)*

معلوم مى شود از اينها آن انجيلى كه از ناحيه خداى تعالى نازل شده يكى بوده باقى انجيل ها كتاب آسمانى نبوده ، يعنى همه انجيل هاى موجود دست خورده و تحريف شده اند، و بهر حال ذكر تورات و انجيل در آيه مورد بحث يعنى در اول سوره ، خالى از نوعى تعريض و كنايه به يهود و نصارا نيست ، تعريض و طعنه به اعمالى كه كردند، و به سخنانى كه در مورد تولد عيسى و نبوت و به آسمان رفتنش زدند.  
معناى (فرقان ) و موارد استعمال آن در قرآن مجيد  
و انزل الفرقان  
كلمه فرقان بطورى كه در صحاح آمده به معناى چيزى است . كه ميان حق و باطل جدائى بيندازد، ولى دلالت ماده اين كلمه اعم است يعنى دلالت بر صرف جدا سازى دارد، چه جدا سازى حق از باطل و چه جدا سازى نخود از كشمش مثلا، و يا هر جدا سازى ديگر، همچنان كه مى بينيم در قرآن كريم در مورد جدا سازى مردم استعمال شده آنجا كه فرموده : (يوم الفرقان يوم التقى الجمعان ).  
و نيز فرموده : (يجعل لكم فرقانا).  
چيزى كه هست مطلوب از اين جدا سازى در درگاه خداى تعالى حتما امرى است كه به هدايت برگشت كند، و درباره آن باشد، و جدا سازى مربوط به اين مساءله حتما همان جدا سازى بين حق و باطل خواهد بود حق و باطل در عقايد و در معارف ، و نيز تعيين اينكه بنده خدا چه وظايفى دارد، و چه چيزهايى جزء وظايف او نيست .  
در نتيجه معناى جمله مورد بحث ، با مطلق معارف الهيه منطبق مى شود، چه معارف اصلى و چه فرعى ، چه آنهايى كه در كتابش بيان شده و چه آنهايى كه به زبان انبيايش جارى گشته ، و لذا مى بينيم در آيه : (و لقد آتينا موسى و هرون الفرقان ) همه آنچه را كه بر موسى و هارون نازل كرده فرقان ناميده است .  
و نيز در آيه : (و اذ آتينا موسى الكتاب و الفرقان ) غير از كتاب تورات ساير دستورات نازله بر موسى (عليه السلام ) را نيز فرقان خوانده است .

*(71/10)*

و در آيه : (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا) فرموده : بلند مرتبه است آن خدايى كه فرقان را بر بنده اش نازل كرد تا براى همه عالميان نذير باشد.  
و اين فرقان از نظر معنا، با ميزان منطبق است ، چون در آيه : (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس ‍ بالقسط) بجاى كتاب و فرقان كتاب و ميزان را ذكر كرده است .  
و نيز اين آيه در معناى آيه : (كان الناس امة واحده فبعث اللّه النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بال حق ليحكم بين الناس ‍ فيما اختلفوا فيه ) است .  
پس ميزان مثل فرقان عبارت است از دينى كه ميان مردم بحق و عدالت حكم مى كند، در عين حال معارف و وظايف بندگى را هم در برداشته است (و خدا داناتر است ).  
ولى بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از فرقان ، تنها قرآن است . بعضى ديگر گفته اند: فرقان هر دليلى است كه ميان حق و باطل جدايى مى اندازد.  
بعضى ديگر گفته اند: مراد، حجت قاطعى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عليه كسانى اقامه مى كرد كه با آن حضرت بر سر عيسى (عليه السلام ) احتجاج و مشاجره مى كردند، ليكن بهترين وجه همان است كه ما ذكر كرديم .  
ان الذين كفروا بايات اللّه ،... ذوانتقام  
كلمه (انتقام ) بطوريكه گفته اند به معناى مجازات بدكاران بر طبق بدكارى آنان است ، و لازمه اين معنا آن نيست كه حتما غرض داغ دل گرفتن هم در بين باشد، چون داغ دل گرفتن از لوازم انتقامهاى معمول در بين ما است ، نه از لوازم معناى لغوى اين كلمه ، چون بدى بدكاران در ميان ما انسان ها باعث منقصت و ضررى براى ما مى شود و ما با مجازات بدكار، مى خواهيم قلب خود را التيام دهيم ، و اگر نمى توانيم ضررى را كه بدكار متوجه ما كرده جبران كنيم ، لااقل داغ دلى از وى بگيريم .

*(71/11)*

و اما خداى عزوجل ساحتش عزيزتر و مقدس تر از آن است كه از اعمال بندگان بد كارش متضرر شود، و يا العياذ باللّه نقصى بر او وارد آيد، ليكن وعده داده - و وعده او حق است - كه بزودى در ميان بندگانش به حق قضاوت كند، و اعمال آنان را جزا دهد، اگر خير است خير و اگر شر است شر، چنانك ه فرمود: (و اللّه يقضى بالحق ).  
و نيز فرمود: (ليجزى الذين اساوا بما عملوا و يجزى الذين احسنوا بالحسنى ) و چگونه چنين نباشد،  
با اينكه عزيز على الاطلاق است ، ساحت او منيع تر از آن است كه حرمتش هتك شود. ديگران هم گفته اند، كه كلمه عزيز در اصل به معناى امتناع است .  
ان الذين كفروا بايات اللّه لهم عذاب شديد....  
اين آيه از آن جهت كه مطلق است يعنى معين نكرده است كه مقصود از عذاب شديد چيست ، آيا عذاب دنيا است يا آخرت ، ممكن است شامل عذاب دنيوى هم بشود. و اين خود يكى از حقايق قرآنى است كه چه بسا مفسرين از آن غافل مانده ، و آنطور كه بايد پيرامون آن بحث نكرده اند، و اين بى توجهى ، علتى جز اين نداشته كه ما چيزى را عذاب نمى شماريم ، مگر وقتى كه جسم ما را به درد آورد، و متاءلم سازد و يا نقص و يا فسادى در نعمت هاى مادى ما پديد آورد. مثلا مال ما را از بين ببرد، و يا يكى از عزيزان ما را بميراند، يا بدن ما را مريض كند، با اينكه آنچه قرآن در تعليمات خود از عذاب اراده كرده غير اين است .  
گفتارى در اينكه : كلمه عذاب در اصطلاح قرآن به چه معنا است  
شادى و غم ، رنج و راحت دائر مدار طرز فكر آدمى است  
حال ببينيم از آيات قرآنى ، درباره عذاب ، چه معنايى را استفاده مى كنيم ؟ قرآن كريم زندگانى كسانى را كه پروردگار خود را فراموش ‍ كرده اند هر قدر هم زندگى بسيار وسيعى داشته باشند زندگانى بسيار تنگ و سختى مى داند و مى فرمايد: (و من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا).

*(71/12)*

و باز قرآن كريم مال و اولاد را كه در نظر ما نعمت گوارا مى آيد، عذاب خوانده ، مى فرمايد: (و لا تعجبك اموالهم و اولادهم ، انما يريد اللّه ان يعذبهم بها، فى الدنيا و تزهق انفسهم و هم كافرون ).  
و حقيقت امر همانطور كه بيان اجمالى آن در تفسير آيه : (و قلنا يا آدم اسكن انت و زوجك الجنة ) گذشت ، اين است كه مسرت و اندوه و شادى و غم و رغبت و نفرت و رنج و راحت آدمى داير مدار طرز فكر آدمى در مساءله سعادت و شقاوت است .  
اين اولا، و در ثانى سعادت و شقاوت و آن عناوين ديگرى كه همان معنا را مى رساند، به اختلاف موردش مختلف مى شود، سعادت و شقاوت روح ، امرى است و سعادت و شقاوت جسم ، امرى ديگر، و همچنين سعادت و شقاوت انسان ، امرى است و سعادت و شقاوت حيوان امرى ديگر، و به همين مقياس .  
سعادت و شقاوت روحى و جسمى ، و اينكه افراد بى خدا در هرحال پريشانروز هستند  
و انسان دنياپرست و مادى كه هنوز متخلق به اخلاق خدايى نشده و با ادب الهى بار نيامده تنها و تنها كاميابى هاى مادى را سعادت مى داند، و كمترين اعتنايى به سعادت روح و كاميابى هاى معنوى ندارد.

*(71/13)*

قهرا چنين كسى هرچه زور دارد در اين مصرف مى كند كه مال بيشتر و فرزندان (دغلكارتر) و جاه و مقام منيع تر و سلطه و قدرت بيشترى به دست آورد و در آغاز، راه به دست آوردن خالص و بى دردسر آنها را، آرزو مى كند، و اين خيال را در سر مى پروراند كه اين امور، تنعم و لذت خالص است . مادام كه به دست نياورده اينطور خيال مى كند و از نداشتن آن حسرت مى خورد، ولى وقتى بدست مى آورد مى بيند: نه ، آنطور هم كه خيال مى كرده نيست ، اگر يك لذت در آن هست هزار الم و ناراحتى هم همراه دارد، براى اينكه آن طور كه مى پنداشت كامل به تمام معنا نيست بلكه نواقصى دارد، و رفع همان نواقص ، گرفتاريها دارد، و اسبابى مى خواهد، در اينجا بشدت ، دل به آن اسباب مى بندد، ولى وقتى به سراغ اسباب مى رود متوجه مى شود كه آنها هم هيچكاره هستند،در نتيجه يك حسرت ديگر هم از اين بابت بر دلش مى نشيند. آرى او مسبب الاسباب را نيافته و به وى دل نبسته تا همواره و در هر حال دلى آرام ، و در برابر هر مصيبتى تسليتى در داخل جان خود داشته باشد، لذا در برخورد با هر سببى حسرتى ديگر بر دلش مى نشيند.  
پس افراد مادى و بى خبر از خداى لايزال ، در حسرت بسر مى برند، تا چيزى را ندارند از نداشتن آن حسرت مى خورند، و وقتى به آن دست مى يابند باز متاسف گشته و از آن اعراض نموده چيزى بهتر از آن را مى جويند، تا بلكه با به دست آوردن آن عطش درونى خود را تسكين دهند، حال افراد مادى ، در دو حال (دارايى و ندارى ) چنين است .  
سعادت و شقاوت از ديدگاه اسلام  
و اما قرآن كريم انسان را موجودى مركب از روحى جاودانى ، و بدنى مادى و متغير مى داند، انسان از نظر قرآن همواره با چنين وصفى قرار دارد،تا بسوى پروردگار خود برگردد، در آن موقع است كه خلود و جاودانگى آدمى شروع مى شود و ديگر دچار زوال (و دگرگونگى ) نمى گردد.

*(71/14)*

پس ، از نعمتهاى دنيا بعضى مانند علم ، تنها مايه سعادت روح آدمى است ، و بعضى مانند مال و فرزندى كه او را از ياد خدا باز ندارد، مايه سعادت روح و جسم او خواهد بود، آنهم چه سعادت بزرگى .  
و همچنين بعضى از حوادث كه مايه محروميت و نقص جسم آدمى است ، ولى براى روح جاودانه او سعادت است ، مانند شهادت در راه خدا، و انفاق مال و ساير امكانات در اين راه ، كه اين نيز از سعادت آدمى است ، همچون تحمل نوشيدن دواى تلخ است كه دقايقى آدمى را ناراحت مى كند ولى مدت طولانى مزاجش را سالم مى سازد.  
و اما آنچه كه خوش آيند جسم و مضر به روح آدمى است ، مايه شقاوت آدمى و عذاب او است ، و قرآن كريم اينگونه اعمال را كه تنها لذت جسمانى دارد، متاعى قليل خوانده ، كه نبايد به آن اعتنا كرد. و در اين باره فرموده است : (لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد، متاع قليل ثم ماويهم جهنم و بئس المهاد).  
و همچنين هر چيزى كه مضر به روح و جسم ، هر دو است ، قرآن آنرا نيز عذاب خوانده همچنان كه خود ماديين هم آنرا عذاب مى شمارند.  
اما قرآن آنرا از جهتى ، و ماديين از نظرى ديگر عذاب مى دانند. قرآن آنرا از اين نظر عذاب مى داند كه مايه ناراحتى روح است ، و ماديين از اين نظر عذاب مى دانند كه مايه بدبختى و ناراحتى بدن است ، نظير انواع عذابهايى كه بر امتهاى گذشته نازل شده .  
و قرآن در اين باره مى فرمايد: (الم تر كيف فعل ربك بعاد؟ ارم ذات العماد، التى لم يخلق مثلها فى البلاد، و ثمود الذين جابوا الصخر بالواد، و فرعون ذى الاوتاد، الذين طغوا فى البلاد، فاكثروا فيها الفساد، فصب عليهم ربك سوط عذاب ، ان ربك لبا لمرصاد).

*(71/15)*

سعادت و شقاوت موجودات با شعور، بستگى به شعور و اراده آنها دارد چون ما يك امرى را كه در نظر ديگران لذيذ است ولى ما لذت آنرا احساس نمى كنيم ، سعادت خود نمى دانيم ، همچنانكه امرى را كه براى ديگران الم انگيز است ولى ما از آن احساس الم و ناراحتى نمى كنيم ، شقاوت نمى شماريم .  
از همينجا روشن مى شود، روشى كه قرآن در مساءله سعادت و شقاوت طى كرده غير از آن روشى است كه ماديين پيش گرفته اند، و انسان فرو رفته در ماديات هم اگر بخواهد زندگيش گوارا شود بايد از مكتبى پيروى كند كه سعادت حقيقى را سعادت بداند، و شقاوت حقيقى را شقاوت بداند، چون قرآن آنچه واقعا سعادت است سعادت مى داند، و آنچه براستى شقاوت است شقاوت مى خواند.  
قرآن به پيروان خود تلقين مى كند كه دل ، به غير خدا نبندند، و به آنان اين باور را مى دهد كه تنها مالكى كه مالك حقيقى هر چيز است خدا است ، هيچ چيزى جز بوسيله خدا روى پاى خود نمى ايستد، (چنين كسى اگر دوا مى خورد دواى خدا را مى خورد، و اگر غذا مى خورد غذاى او را مى خورد، براى دوا و غذا و هيچ چيز استقلال در تاءثير قائل نيست (مترجم ) و نيز چنين كسى هيچ هدفى را جز براى او دنبال نمى كند.  
و چنين انسانى در دنيا چيزى بجز سعادت براى خود نمى بيند، آنچه مى بيند يا سعادت روح و جسم او هر دو است ، و يا تنها سعادت روح او است ، و غير اين دو چيز را عذاب و دردسر مى داند، بخلاف انسان دل بسته به ماديات و هواى نفس كه چنين فردى چه بسا خيال كند آن اموال و ثروتى كه براى خود جمع آورى كرده مايه خير و سعادت او است ، ولى به زودى بر خبط و گمراهى خود واقف مى شود، و همان سعادت خيالى تبديل به شقاوت يقينى مى شود چنانكه خداوند فرموده : (فذرهم يخوضوا و يلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذى يوعدون ).  
و نيز فرموده : (لقد كنت فى غفله من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد).

*(71/16)*

و نيز فرموده : فاعرض عن من تولى عن ذكرنا، و لم يرد الا الحيوة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم ).  
علاوه بر اينكه در هيچ جاى دنيا و نزد هيچ يك از دنياپرستان مادى ، نعمتى كه لذت خالص باشد وجود ندارد، بلكه اگر از نعمتى لذتى مى برند همان لذت توام با غم واندوه است ،  
غم و اندوهى كه خوشى آنان را تيره و تار مى سازد.  
از اينجا روشن مى شود كه درك و طرز فكرى كه در انسانهاى موحد و مخصوصا در اهل قرآن است غير درك و طرز فكرى است كه ديگران دارند، با اينكه هر دو طايفه از يك نوع هستند، يعنى هر دو انسانند، البته بين دو نقطه نهايى اين دو طرز تفكر مراتب بسيارى هست ، كه صاحبان آن اهل ايمان هستند اما طايفه ديگر بخاطر نرسيدن به كمال تربيت و تعليم الهى ، كم و زياد و يا زيادتر گرفتار انحراف فكرى مى شوند.  
اين بود آنچه ما مى توانستيم از كلام خداى تعالى درباره مساءله عذاب استفاده كنيم ، ليكن در عين اينكه گفتيم كلمه عذاب در اصطلاح قرآن به معناى عذاب روحى تنها و يا روحى و جسمى است ، چنان هم نيست كه از استعمال اين كلمه در مورد ناملايمات جسمانى فقط، امتناع بورزد، و آنرا عذاب نداند، بلكه اين كلمه را در آن مورد نيز بكار برده ، از آن جمله ، از ايوب حكايت كرده كه گفت : (انى مسنى الشيطان بنصب و عذاب ).  
و نيز فرموده : (و اذ انجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ...) كه عذابهاى فرعون به بنى اسرائيل را از طرف خدا امتحان و از طرف فرعون و فى نفسه عذاب خوانده و نفرموده آنچه از ناحيه فرعون به شما بنى اسرائيل رسيد عذاب خدا بود  
ان اللّه لا يخفى عليه شى ء فى الارض و لا فى السماء

*(71/17)*

در آيه قبلى ، عذاب كفار و منكرين آيات خدا را، اين چنين تعليل كرد: (زيرا خدا عزيز و داراى انتقام است ) و ليكن چون اين تعليل احتياج به ضميمه اى داشت كه به وسيله آن مطلب تمام شود زيرا ممكن است كسى عزيز و داراى انتقام باشد ليكن كفر بعضى از كفاربرايش پنهان مانده باشد، و در اثر بى خبرى از آن ، كفار نامبرده را عذاب نكند به همين جهت و براى اينكه بفهماند هيچ چيزى بر خدا پوشيده نيست ، جمله مورد بحث را اضافه كرد، و فهماند كه به همان جهت كه عزيز است چيزى بر او پوشيده نيست ، نه از محسوسات و نه از معنويات غايب از حس .  
ممكن هم هست مراد از جمله : (شى ء فى الارض و لا فى السماء) اعمال بدنى و قلبى باشد، بهمان توجيهى كه در آيه شريفه : (للّه ما فى السموات و الارض و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به اللّه گذشت .  
كيفر كافران ، از حكم قضاوقدر و مشيت الهى خارج نيست  
هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء  
كلمه (تصوير) به معناى انداختن عكس چيزى يا كسى است ، ولى كلمه (صورت ) اعم از آنست و شامل تمامى چيزهاى سايه دار و بى سايه مى شود.  
و كلمه (ارحام ) جمع رحم است ، و رحم زنان همانجايى است كه نطفه و جنين در آنجا قرار مى گيرد.  
اين آيه شريفه در معناى بالا بردن مطلب دو آيه قبل است ، چون آن دو آيه مى گفتند: خدا كسانى را كه به آياتش كفر بورزند عذاب مى كند، براى اينكه عزيز و منتقم است ، و براى اينكه به اسرار و علتها آگاه است ، پس او در كارش به هيچ وجه شكست نمى خورد.

*(71/18)*

در اين آيه مى فرمايد: بلكه مطلب از اين هم مهمتر است ، و آن كس كه به آيات خدا كفر مى ورزد، خوارتر و پست تر از آنست كه با استقلال خودش و بدون اينكه خداى سبحان هيچ دخالتى داشته باشد بتواند به آيات خدا كفر بورزد، و در اين كار به قدرت خود متكى باشد بدون اينكه خدا در اين باره اذنى داده باشد تا در نتيجه او بر خدا غالب آمده باشد، و نظام عالم را كه زيباترين نظام است بر هم بزند، و نيز بتواند اراده خود را بر اراده خدا تحميل كند، بلكه اگر هم به آيات خدا كفر مى ورزد، باز به خاطر اين است كه خدا به او چنين اذنى داده است يعنى خداى سبحان امورى را تنظيم كرده و آن امور تنظيم شده كه همان عالم دنيا است ، طورى تنظيم شده كه نتيجه اش پديد آمدن موجوداتى داراى اختيار و به نام انسان باشد، تا زمينه آزمايش و امتحان ، فراهم گردد، و هركس بخواهد به اختيار خود ايمان آورد، و هركس خواست به اختيار خودش كفر بورزد، پس هر دو طايفه هر چه بخواهند وقتى مى خواهند كه خداى رب العالمين هم خواسته باشد.  
بنابراين هيچ كفرى و ايمانى و هيچ سرنوشت ديگرى نيست مگر آنكه با تقدير الهى است ، و خلاصه حساب و كتابى دارد، و اين خداى تعالى است كه اشيا را طورى رديف كرده كه هر چيزى بتواند به هدفى كه با اعمالش آن را دنبال مى كند برسد، نخست آن هدف را به صورت خاص خودش يا به صورتى كه راه رسيدن به آن برايش فراهم شده تصور بكند، و سپس با تلاش پى گيرش به آن هدف برسد.  
پس خداى سبحان يگانه كسى است كه همواره غالب بر امر خود، و قاهر در اراده خود، و مسلط بر خلق خويش است .

*(71/19)*

انسانهاى گمراه خيال مى كنند كه هر چه مى كنند تنها به اراده خود مى كنند، و هر تصرفى را كه در هر چيز مى كنند تنها بخواست خود مى كنند، و اين خودشان هستند كه با اعمال خويش نظام متصل و به هم پيوسته خلقت را بر هم مى زنند، و به گمان خود از قضا و قدر الهى پيشى مى گيرند، غافل از اينكه خود اين نيز، قدر الهى است .  
مراد از جمله : (يصوركم فى الارحام كيف يشاء) هم همين است ، يعنى مى خواهد بفرمايد: خداى سبحان اجزاى وجود شما را در آغاز خلقت به نحوى قرار داده كه در آخر هر مسيرى شما را به آنچه مى خواهيد برساند، و خواستن شما به مقدار اذن او دخالت دارد، نه اينكه علت حتمى رسيدن به هدف باشد.  
و اگر فقط تقدير جارى در انسان را ذكر كرد، (نه تقدير عمومى كه در سراسر عالم جارى است ) براى اين بوده كه آن تقدير عمومى را فقط بر مورد انسان تطبيق دهد، و نيز براى اين بود تا همانطور كه در سابق نيز اشاره كرديم كنايه و تعريضى بر مسيحيان باشد، كه گفتند مسيح ، خدا است ، خواست تا درآخر آيات مورد بحث ، حق مطلب در مورد مسيح را بيان كند، چون نصارا نمى توانند اين معنا را انكار كنند كه مسيح هم مانند ساير انسانها در رحم مادر خود تكون يافته ، و قبول دارند كه آن حضرت خودش ، خود را خلق نكرده .

*(71/20)*

در اوايل آيات مورد بحث در جمله : (نزل عليك ) خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) كرد، و در آخر اين آيه در جمله (يصوركم ) خطاب را متوجه عموم مردم نمود، و اين عموميت دادن به كلام آنهم بعد از خصوص بودن آن براى اين است كه دلالت كند بر اينكه ايمان مؤ منين هم مانند كفر كافران از حكم قضا و قدر الهى خارج نيست ، تا دلهاى مؤ منان از شنيدن اين مطلب خرسند گشته ، از اينكه مشمول رحمت خدا و موهبت الهيه او قرار گرفته و موفق به ايمان شده اند خوشحال گردند، و از شنيدن مساءله قدر و مساءله انتقام گيرى خدا از كفار دلهايشان از اين اندوه كه چرا كفار كفر مى ورزند، تسلى پيدا كند، و بفهمند كه همين كفر كفار هم چوب خدا است .  
لا اله الا هو العزيز الحكيم  
در اين جمله به همان مطلبى برگشت شده كه گفتار در اين آيات با آن مطلب آغاز شده بود، و آن مساءله توحيد بود و اين جمله جنبه خلاصه گيرى از آن مطلب است ، تا آنرا تاكيد كرده باشد. چون مسايل ذكر شده در اين آيات ، يعنى : هدايت خلق بعد از ايجاد آنها، و مساءله انزال كتاب و فرقان ، و مساءله متقن بودن تدبير الهى در عذاب كردن كفار، امورى است كه بناچار بايد مستند به اله و معبودى باشد تا آن امور را تدبير كند، و از آنجا كه هيچ معبودى به جز خداى تعالى وجود ندارد، پس تنها اوست كه مردم را به سوى حق هدايت مى كند، و بناچار همواست كه كتاب و فرقان نازل مى كند،  
و همواست كه كفار را با بلاهاى آسمانى و زمينى خود عذاب مى نمايد، و آن خدا اگر هدايت مى كند، و يا كتاب مى فرستد، و يا گروهى را عذاب مى كند، از روى حكمت و عزتش مى باشد.  
بحث روايتى  
روايتى متضمن محاجه و مباحثه رسول خدا (ص ) با سران نصاراى نجران

*(71/21)*

در مجمع البيان ، از كلبى و محمد بن اسحاق و ربيع بن انس روايت كرده كه گفته اند: اوايل اين سوره تا حدود هشتاد و چند آيه در مورد هيات اعزامى از نجران نازل شده ، كه شصت نفر سواره بودند، و نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمدند، در حالى كه چهارده نفرشان از اشراف ، و در بين آن چهارده نفر سه نفر پيشوا وجود داشت .  
يكى به نام (عاقب ) كه امير آن قوم و طرف مشورتشان بود، وى كسى بود كه بدون رايش هيچ كارى انجام نمى دادند. و نامش عبد المسيح بود.  
دومى مردى ثروتمند بنام (ايهم ) سيد و بزرگ قوم بود، كه با پول او اين سفر را كرده بودند.  
سومى مردى بنام (حارثه بن علقمه ) كشيش و عالم دينى آنان و امام و مدرس مدارس آنان بود، و در ميان قوم نجران شرافت و احترام خاصى داشت ، كتب دينى را او به ايشان درس مى داد، و پادشاهان روم ، او را به رياست دينى برگزيده و پاس حرمتش ‍ مى داشتند، و به احترام او كليساها بنا نهاده بودند، چون مردى فاضل و مجتهد در دين بود.  
اين هيات با داشتن چنين مردانى در مدينه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) وارد شده ، و داخل مسجد آنجناب گشتند در حالى كه آن حضرت نماز عصر را خوانده بود، هيات اعزامى همه ، لباس رسمى كشيش ها در تن داشتند، جبه هايى قيمتى و رداهايى زيبا.  
بعضى از صحابه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) همين كه اين هيات را ديدند گفتند: ما تاكنون مردانى به اين وقار نديده بوديم ، اتفاقا وقتى وارد مسجد شدند هنگ ام نمازشان بود، طبق مراسم خود ناقوسى نواخته و برخاستند و در مسجد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به نماز ايستادند.  
صحابه عرض كردند: يا رسول اللّه اينها دارند در مسجد تو نماز مى خوانند!!.

*(71/22)*

حضرت فرمود: رهاشان كنيد و كارى به كارشان نداشته باشيد، آنان نمازشان را به طرف مشرق خواندند، پس از آن (ايهم ) و (عاقب )با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) صحبت كردند. حضرت به ايشان فرمود: (بايد كه اسلام آوريد).  
عرض كردند ما كه قبل از تو اسلام آورده ايم .  
فرمود: شما دروغ مى گوييد، و تسليم دين خدا نيستيد، براى اينكه شما براى خدا فرزند قائل هستيد، و صليب را مى پرستيد، و گوشت خوك مى خوريد.  
گفتند پس اگر مسيح پسر خدا نيست پدرش كيست ؟ و آنگاه همگى با آن حضرت بگو مگو راه انداختند.  
رسول خدا به (ايهم ) و (عاقب ) فرمود: مگر شما نمى دانيد كه هيچ فرزندى نيست مگر اينكه به پدرش شبيه است ، و مگر اين عقيده شما نيست ؟.  
عرض كردند: چرا همينطور است . فرمود: مگر شما معتقد نيستيد كه پروردگار ما زنده است و مرگ ندارد، و نيز مگر معتقد نيستيد كه عيسى موجودى فانى است و دستخوش مرگ مى شود؟.  
گفتند چرا همينطور است .  
فرمود: مگر شما معتقد نيستيد كه پروردگار ما قيم بر هر چيز است ، و هر موجودى را او حفظ مى كند، و روزى مى دهد؟ گفتند: بله همينطور است ، فرمود: آيا عيسى هيچ يك از اين صفات را دارد، آيا او هم قيم موجودات است ، و حى لا يموت است ، و حافظ و رازق عالم است ؟.  
گفتند: نه فرمود: پس او نمى تواند معبود باشد. و آيا شما معتقد نيستيد كه هيچ چيزى در آسمانها و زمين بر خدا پوشيده نيست ؟.  
گفتند: چرا همينطور معتقديم .  
فرمود: حال بگوييد ببينيم عيسى هم همين علم را دارد، يا آن مقدارى را از علم دارد كه خدا به او داده گفتند: نه ، عيسى چنان علمى ندارد.  
فرمود: بله عيسى نمى تواند چنان علمى را داشته باشد، چون مخلوق است ، يك روزى اصلا وجود نداشت ، و روزى ديگرى خدا او را در رحم مادرش آنطور كه خودش مى خواست صورتگرى كرد، او غذا مى خورد و آب مى نوشيد و فضولات بدن از او دفع مى شد، و خداى سبحان اينطور نيست .

*(71/23)*

گفتند: بله همينطور است ، فرمود: آيا شما معتقد نيستيد كه عيسى روزگارى در شكم مادر بود،  
و مادرش او را مانند ساير مادران حمل مى كرد، و پس از مدتى وضع حمل نمود، همانطور كه ساير زنان فرزند خود را مى زايند و فرزند خود را شير و غذا داد، همانطور كه هر مادرى فرزند خود را غذا مى دهد، و بعد از آنكه از شير گرفته شد خودش غذا مى خورد، و آب مى نوشيد و فضولاتش دفع مى شد؟.  
گفتند: بله همينطور بود، فرمود: پس چگونه چنين انسانى ، چنان موجودى مى شود كه شما معتقد هستيد؟ مسيحيان از جواب عاجز ماندند: و خداى عزوجل آيات سوره آل عمران از اول تا هشتاد و چند آيه را در اين باره نازل كرد.  
مؤ لف : اين معنا را سيوطى در الدرالمنثور از ابى اسحاق ، و ابن جرير و ابن منذر، از محمد بن جعفر بن زبير، و از ابن اسحاق از محمد بن سهل بن ابى امامه نقل كرده و اما اصل قصه را ما بزودى نقل خواهيم كرد، ليكن نازل شدن آيات اول سوره آل عمران درباره اين قصه گويا اجتهادى از صحابه بوده ، و ما قبلا هم گفتيم كه از سبك آيات سوره پيدا است كه يكباره نازل شده .  
از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت شده كه فرمود: شقى آنكسى است كه در شكم مادرش شقى شده باشد، و سعيد كسى است كه در شكم مادرش سعيد شده باشد.  
روايتى درباره خلقت جنين و سرنوشت او...

*(71/24)*

و در كافى از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : خداى تعالى هر وقت اراده كند نطفه اى را كه قبلا در صلب آدم بوده و از او پيمان گرفته ، بيافريند، و آنچه در ازل در صلب آدم براى آن نطفه نوشته است به مرحله ظهور برساند، مرد را تحريك مى كند تا به جماع بپردازد و به رحم زن وحى مى كند كه خود را براى فرو رفتن نطفه در درونت باز كن ، تا قضا و قدر نافذ من در تو تحقق يابد، رحم دهانه خود را باز مى كند، و نطفه به رحم مى رسد، و چهل روز در رحم تردد مى كند، و مى چرخد تا به صورت (علقه ) در آيد، چهل روز هم به اين صورت مى ماند، بعد (مضغه ) مى شود، و پس از چهل روز گوشتى مى شود كه لابلاى آن رگهايى چون تورى بافته شده پيدا مى شود، آنگاه خداى تعالى دو فرشته كه كارشان خلقت است و در رحم زنان هر چه را خدا بخواهد خلق مى كنند، مى فرستد، تا از راه دهان زن وارد شكم او شوند، و خود را به رحم زن كه روح قديم انتقال يافته از پشت پدران و رحم زنان در آنجا است برسانند، و روح حيات و بقا را به اذن خدا در آن گوشت بدمند، و برايش سوراخ گوش و چشم و نيز دست و پا و جوارح و اعضاى بيرونى و درونى يك انسان را درست كنند.  
آنگاه خداى عزوجل به آن دو فرشته وحى مى فرستد و دستور مى دهد كه قضا و قدرى كه من براى اين كودك معين كرده ام و امرى كه در باره اش صادر نموده ام بنويسيد، و در عين حال جا براى بدا يعنى تغيير آن قضا و قدرها و امرها برايم بگذاريد.  
مى پرسند: پروردگارا ما نمى دانيم چه قضا و قدرى براى او معين كرده اى ، خودت بفرما تا ما بنويسيم ؟.

*(71/25)*

خداى تعالى مى فرمايد: سر خود را بلند كنيد و به سر مادرش نگاه كنيد، چون نگاه مى كنند لوحى مى بينند كه به پيشانى مادر كودك آويزان است ، و در آن چيزهايى نوشته شده ، از آن جمله صورت و زينت و اجل و ميثاق و سعادت يا شقاوت كودك و تمامى خصوصيات او است . يكى از آن دو فرشته آن لوح را مى خواند، و ديگرى براى كودك مى نويسد. و در هر يك از آن خصوصيات ، بدا را براى خدا شرط مى كند، يعنى جاى تغيير و تبديل را براى خدا مى گذارد. آنگاه نوشته خود را مهر نموده و بين دو چشم كودك جاى مى دهند، و سپس در شكم مادر او را سر پا نگه داشته بعد رها مى كنند.  
بسيار مى شود كه كودك مى لغزد و پشت و رو مى شود، و اين تنها در مورد افراد طغيان گر و يا سركش است .  
و چون هنگام ولادت كودك مى رسد چه در مورد كودك تام الخلقه و چه كودكى كه خلقتش تمام نيست به رحم وحى مى كند كه دهانه خود را باز كن تا مخلوق من بزمين بيفتد، و مقدرات من در مورد او تحقق يابد، كه اينك هنگام بيرون شدنش رسيده ، پس رحم دهانه خود را باز مى كند، و در آن هنگام كودك زير و رو شده پاهايش بالا و سرش پايين شكم مادر قرار مى گيرد، تا هم مادر آسانتر بزايد، و هر فرزند آسانتر پا به دنيا بگذارد.  
آنگاه خداى عزوجل فرشته اى را كه نامش زاجر است مى فرستد تا كودك را زجرى دهد، و از آن زجر به اضطراب و فزع در آيد و اگر باز هم به دنيا نيامد بار ديگر او را زجر مى دهد تا به فزع و اضطراب در آمده از شكم مادر به زمين بيفتد، در حالى كه از آن زجر مشغول گريه باشد.  
توضيح روايت  
مؤ لف : اينكه امام فرمود: (وقتى خدا بخواهد نطفه را خلق كند) منظورش اين است : وقتى كه خدا بخواهد نطفه را انسانى تام الخلقه كند.

*(71/26)*

و اينكه فرمود: (آن انسانى كه در ازل از او ميثاق گرفته شده ) اشاره است به مطلبى كه بيانش به زودى مى آيد، و خلاصه اش اين است كه انسان قبل از اينكه در اين خلقت و به دنيا آمدن حالات و صفاتى پيدا كند، هم خودش و هم حالاتش قبل از دنيا در عالم رحم وجود داشته و احوال دنيائيش مطابق حالاتى است كه در آن عالم داشته ، و آن عالم همان عالمى است كه در لسان اخبار بعالم (ذر) و عالم (ميثاق ) تعبير شده است .  
آنچه كه در عالم ميثاق سپرده به ناچار در اين عالم دنيوى محقق مى شود، و همچنين آنچه در اين عالم موجود شده چيزى است كه در عالم ميثاق داده ، بدون اين كه كمترين تغيير و تبديلى پيش بيايد، پس آنچه در عالم (ذر) تقدير شده ، قضائى است حتمى و بهمين جهت امام (عليه السلام ) در آغاز كلام ميان اين گونه انسانها و انسانهايى كه مشمول بدا مى شوند ترديد انداخت درباره دسته اول فرمود خلقتشان تمام مى شود. درباره دسته دوم فرمود خلقتشان تمام نشده سقط مى شوند، معلوم مى شود دسته اول دستخوش بدا نمى شوند، و (جمله آنرا در رحم قرار مى دهد) عطف است بر جمله : (نطفه را خلق كند).  
و اينكه فرمود، (تا از راه دهان زن وارد شكم او شوند) بعيد نيست كه كلام امام نباشد، بلكه گفتارى باشد كه راوى از پيش خود به روايت اضافه كرده ، مويد اين احتمال اين است كه اگر كلام امام بود بايد فرموده باشد (يقتحمان فى بطن المراه من فمها) نه اينكه دوباره كلمه (مراءة ) را تكرار كند، و بفرمايد (يقتحمان فى بطن المراءة من فم المراءة ). پس معلوم مى شود كلمه (من فم المراءة ) جزء كلام امام نيست .  
next page  
fehrest page

*(71/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
و به فرض كه جمله نامبرده هم ، كلام امام (عليه السلام ) باشد، حديث دليل بر اين مى شود كه داخل شدن فرشتگان در رحم زنان از باب داخل شدن جسمى در جسم ديگر نيست براى اينكه از دهان زن هيچ راهى به رحم او وجود ندارد، تنهاراهى كه به رحم زن وجود دارد مجراى تناسلى اوست .  
بله راههاى ديگرى هست و آن عبارتست از رگهايى كه خون حيض از آنها به داخل رحم وارد مى شود، كه داخل شدن از اين مجارى آسانتر از آن نيست كه فرشته از ديواره رحم وارد آن شود پس معلوم مى شود كه اين داخل شدن غير از داخل شدن جسمى در جسم ديگر است ، و داخل شدن از دهان زن علتى ديگر دارد، نه گشادى راه و سهولت عمل ، و اين معنا بسيار روشن است .  
و اينكه فرمود: (روح قديم انتقال يافته از پشت پدران و رحم مادران در آنجاست ...) گويا منظور از اين روح قديم روح نباتى است كه مبداء تغذى و نمو هر جاندار است .  
و اينكه فرمود: (و روح حيات و بقا را در آن بدمند) ظاهرا ضمير (در آن ) به روح قديم بر مى گردد، پس معناى عبارت اين مى شود كه (دو فرشته روح ) (حيات ) و (بقا) را در روح نباتى بدمند، و بفرض هم كه ضمير مثلا به كلمه (مضغه ) برگردد قهرا به كلمه (مضغه زنده به روح نباتى ) بر مى گردد. و در (مضغه زنده به روح نباتى )، مى دمند.  
و به هر حال ، كلام امام (عليه السلام ) به ما مى فهماند كه نفخ روح انسانى ، براى روح نباتى يكنوع تكامل و ترقى است ، و همان روح نباتى است كه وقتى رشد مى كند قوت و شدت يافته ، مبدل به روح انسانى مى شود، (و اين همان حقيقتى است كه حركت جوهريه اقتضاى آن را دارد (مترجم )).

*(72/1)*

با اين بيان روشن مى شود كه انتقال روح قديمه ، از اصلاب مردان و ارحام زنان چه معنا دارد، و معلوم مى شود كه روح به وجهى متحد الوجود با بدن يعنى با نطفه است ، البته نطفه به ضميمه خون هاى حيض كه به تدريج جزء آن مى شود و مضغه و خون حيض هر دو با بدن پدر و مادر متحد است ، و پدر و مادر با نطفه اتحاد دارند، و اين اتحاد طرفين همواره ادامه دارد پس مى توان گفت آنچه در اين عالم بر وجود انسان عارض مى شود فى الجمله و تا حدى در وجود پدران و مادران معين شده بوده ، و فهرست كتاب هستى انسان ، از پيش در كتاب هستى پدران و مادران نوشته شده .  
با اين بيان ، معناى كلام امام بهتر معلوم مى شود كه فرمود: (خداى عزوجل مى فرمايد سر خود بلند كنيد و به سر مادرش بنگريد) و اگر در اين عبارت پدر را شركت نداد، و نفرمود به سر پدر و مادرش بنگريد، براى اين بود كه قضا و قدرى كه نطفه از ناحيه پدر دارد با جدا شدنش از پدر منقطع شده ، هر چه بوده (چه خوب و چه بد) گذشته ، ديگر نوشتن ندارد، آنچه كه فعلا يعنى در شكم مادر، اتصال و بستگى به آن دارد قضا و قدر مادر است ، اين است كه فعلا همين بايد در پيشانى كودك نوشته شود و لذا فرمود: (چون نگاه مى كنند لوحى مى بينند كه به پيشانى مادر كودك آويزان است ).  
و اگر لوح را آويزان بر پيشانى مادر دانست براى اين است كه پيشانى محل اجتماع حواس آدمى و طليعه سيماى اوست ، ملائكه به پيشانى مادر نگاه مى كنند و آن لوح را مى خوانند و مى بينند كه در آن ، صورت كودك و زيبايى او و مدت زندگيش و ميثاقش و اينكه آيا سعيد است يا شقى ،  
و نيز ساير خصوصيات وجوديش نوشته شده يكى از آن دو فرشته آن سرنوشت را مى خواند، و ديگرى در پيشانى كودك مى نويسد، پس نسبت اين دو فرشته هم چيزى نظير نسبت فاعل با قابل است .

*(72/2)*

و اينكه فرمود: (و در هر يك از آن خصوصيات ، بدا را براى خدا شرط مى كنند...) جهتش اين است كه صورتى كه جنين در رحم دارد مشتمل بر تمامى علل حوادث آينده او نيست ، چون صورت هر چند مبداء تمامى احوال و حوادث و جرياناتى هست كه بعدها در مورد اين كودك رخ مى دهد، و ليكن تنها مبداء آنها نيست بلكه مبادى ديگرى نيز دارد، و آن مبادى عبارتند از امور و حوادثى كه خارج از وجود كودك است و در حوادث وى دخالت دارند، و بدين جهت است كه آن حوادثى كه حتمى الوقوع نيست در معرض بداء است .  
اين را هم بايد دانست كه اگر در اين روايت ، جزئيات مساءله ولادت را به تحريك خداى سبحان و وحى او به رحم و فرستادن دو فرشته (خلاق ) و فرشته (زاجر) و امورى از اين قبيل دانسته ، مناف اتى با اين معنا ندارد كه اين امور و مخصوصا اصل ولادت مستند به عواملى طبيعى باشد، براى اينكه اين دو قسم از عوامل يعنى عوامل (معنوى ) و عوامل (مادى ) در عرض هم قرار ندارند، تا بگوئى ولادت و جزئياتش يا مستند به آن است و يا به اين ، و نمى شود مستند به هر دو باشد، بلكه در طول هم قرار دارند، نه اين آنرا باطل مى كند و نه آن اين را، و نه هر دو يكديگر را، و نه علت ولادت ، چيزى است كه مركب از هر دو عامل باشد، بلكه هر يك در مرتبه خود علت تامه است جداى از ديگرى .

*(72/3)*

و معلوم است كسى كه خداى عزوجل او را ماءمور كرده تا مردم را به سوى سعادت معنويشان هدايت و به سوى رضايت او رهنمون باشد - يعنى سلسله جليله انبيا (عليهم السلام ) بادر نظر داشتن اينكه طريق هدايت طريق باطن است - چنين كسانى وظيفه دارند در تمامى بيانات خود با مردم به زبانى سخن بگويند كه ايشان را به سوى باطن راه ببرد، و مقام پروردگارشان را بيادشان بيندازد، و آن زبان همين است كه ملائكه خدا را واسطه بين خدا و حوادث قرار داده ، حوادث عالم را مستند به اعمال ملائكه كرده ، سعادت بشر را مستند به تاءييد ملائكه ، و شقاوت او را مستند به شياطين و وسوسه هاى آنها كنند، و از سوى ديگر همه حوادث را (چه خوبش را و چه بدش را) مستند به خدا كنند، البته با زبانى كه لايق ساحت قدس او و حضرت ربوبيتش باشد، تا از اين طرز گفتار نتيجه بگيرند كه هدايت و ربح چيست ، و ضلالت و خسران كدام است .  
و سخن كوتاه آنكه : از آن طرز بيان نتيجه بگيرند كه هدايت دنيا در آخرت به چه شكلى مجسم مى شود،  
و چه ربحى مى دهد و ضلالت در آن عالم چه شكلى دارد، و چه خسرانى ببار مى آورد، و در عين اينكه با اين زبان سخن مى گويند مساءله اسباب طبيعى را هم مهمل و هيچكاره ندانند، و حق آنها را هم ادا كنند، چون عوامل طبيعى نيز يكى از اركان حيات انسان است ، و اصولا اساسى است كه حيات دنيا مستند به آن است ، و انسان بايد اطلاعاتى از آن عوامل داشته باشد و متوجه آنها بشود همچنان كه بايد از عوامل معنوى نيز سر در آورد، تا بطور كامل ، خود را بشناسد، و در نتيجه به پروردگار خود هم معرفت پيدا كند.  
سوره آل عمران ، آيات 97

*(72/4)*

هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمت هن ام الكتاب و اخر متشبهت فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشبه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاءويله و ما يعلم تاءويله الا اللّه و الراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا و ما يذكر الا اولوا الالباب (7) ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا و هب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب (8) ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان اللّه لا يخلف الميعاد (9).  
ترجمه آيات  
و او كسى است كه كتاب را بر تو نازل كرد، بعضى از آيات آن ، آيات محكم است كه اصل كتابند، و بعضى ديگر آيات متشابهند، اما آن كسانى كه در دلهايشان انحراف است تنها آيات متشابه را پيروى مى كنند تا به اين وسيله فتنه به پا كنند و به همين منظور آن آيات را به دلخواه خود تاءويل مى كنند، در حالى كه تاءويل آن را نمى دانند مگر خدا و راسخين در علم ، مى گويند به همه قرآن ايمان داريم كه همه اش از ناحيه پروردگار ما است و به جز خردمندان از آن آيات پند نمى گيرند (7).  
پروردگارا، دلهاى ما را بعد از آنكه هدايت كردى منحرف مساز و از ناحيه خود رحمتى به ما عطا كن كه تنها تو بخشنده اى (8).  
پروردگارا، تو در روزى كه شكى در آمدنش نيست مردم را يكجا جمع خواهى كرد، آرى خدا خلف وع ده نمى كند (9).  
بيان آيات  
منظور از محكم بودن بعضى آيات قرآن و متشابه بودن بعضى ديگر  
هو الذى انزل عليك الكتاب

*(72/5)*

خداى تعالى در اين آيه فرستادن كتاب بر خاتم الانبيا (صلى اللّه عليه و آله ) را انزال خوانده ، نه تنزيل و با در نظر داشتن اينكه بارها گفته ايم : انزال به معناى فرو فرستادن يكپارچه است ، و تنزيل فرو فرستادن تدريجى ، مى گوييم : علت اين تعبير اين بوده كه مقصود، بيان پاره اى از اوصاف و خواص مجموع كتاب نازل است نه اوصاف اجزاى آن ، و يكى از اوصاف مجموع كتاب اين است كه اين كتاب مشتمل است بر آيات محكم و آيات متشابه ، كه برگشت قسمت دوم (متشابهات ) به قسمت اول (محكمات ) است ، و به وسيله آنها، آيات متشابه شرح و تبيين مى شود، پس كتاب از اين نظر چيز واحدى تصور شده ، نه چيزى كه داراى اجزايى متعدد و بسيار است ، و در چنين مقامى مناسب آن است كه از فرو فرستادن آن با انزال تعبير شود نه تنزيل .  
منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات  
ماده (حا - كاف - ميم ) ماده اى است كه در همه مشتقاتش اين معنا خوابيده كه مثلا فلان چيز كه محكم است ، بدين جهت محكم است كه فساد در آن رخنه نمى كند، و چيزى آنرا پاره پاره نساخته و كار آن را مختل نمى سازد، و همچنين احكام ، و تحكيم ، و حكم - به معناى داورى - و نيز حكمت ، - به معناى معرفت تام و علم جازم و نافع - و همچنين حكمت بضم حا - به معناى افسار اسب - كه در همه اين مشتقات معنايى از نفوذ ناپذيرى و محكم بودن ساختمان ، خوابيده ، بعضى از دانشمندان گفته اند كه : ماده مورد بحث ، دلالت دارد بر دو چيز: نفوذناپذيرى و منعى كه توام با اصلاح باشد.

*(72/6)*

و در آيه مورد بحث ، من ظور از احكام محكمات ، صراحت و اتقان اين آيات است ، و مى خواهد بفرمايد آيات محكم مانند آيات متشابه هيچ تشابهى در آنها نيست ، و خواننده بدون ترديد و اشتباه به معنايش پى مى برد، نه اينكه (العياذ باللّه ( معنايش اين باشد كه بعضى از آيات قرآن معنادار است ، و بعضى ديگر سست و بى معنا است چون خداى عزوجل در سوره هود آيه اول تمامى آيات قرآن را محكم و متقن خوانده ، و فرموده : (كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير).  
چيزى كه هست از آنجائى كه دنبال جمله احكمت (آياته ) فرموده : (ثم فصلت )، مى فهميم كه مراد از احكام ، حالى است از حالات تمامى آيات كتاب ، مى خواهد بفرمايد قرآن كريم قبل از نزول ، امرى واحد بوده ، و هنوز دستخوش تجزى و تبعض نشده بود، در آن موقع آياتش متعدد نبود (و وقتى قرار شد نازل شود يعنى در خور فهم بشر گردد داراى آيات و اجزا شد (مترجم )، پس ‍ كلمه احكام در آيه سوره هود وصف تمامى كتاب است ، و در آيه مورد بحث وصف بعضى از آيات نسبت به بعضى ديگر است چون معناى بعضى از آيات قرآن روشن است ، و تشابهى در آنها نيست و بعضى ديگر اينطور نيست .  
به عبارت ساده تر، از آنجايى كه در آيه مورد بحث ، آيات قرآن را به دو قسمت محكم و مت شابه تقسيم كرده مى فهميم منظور از احكام در اين آيه ، غير از احكام در آيه سوره هود است ، و همچنين منظور از تشابه در آيه مورد بحث غير از آن تشابهى است كه درسوره زمر تمامى قرآن را متصف به آن دانسته ، و فرموده : (كتابا متشابها مثانى ).  
معناى اينكه آيات محكمه (ام الكتاب ) هستند

*(72/7)*

حال ببينيم معناى (ام الكتاب ) چيست ؟ و چرا آيات محكم را (ام الكتاب ) خوانده ؟ كلمه (ام ) به حسب اصل لغت به معناى مرجعى است كه چيزى و يا چيزهايى بدان رجوع مى كنند، و آيات محكم را نيز از همين جهت (ام الكتاب ) خوانده كه مرجع آيات متشابه است ، پس معلوم مى شود بعضى از آيات قرآن ، يعنى متشابهات آن ، به بعضى ديگر، يعنى آيات محكم ، رجوع دارند، و از همينجا روشن مى شود كه اضافه كلمه (ام ) بر كلمه (الكتاب )، اضافه لاميه ، نظير اضافه (ام ) بر كلمه (الاطفال مادر كودكان ) نيست ، بلكه به معناى (من از) است ، نظير اضافه در (نساء القوم ) و (قدماء الفقهاء) و امثال آن است .  
و بنابراين قرآن كريم مشتمل بر آياتى است كه مادر و مرجع آيات ديگر است ، و اگر كلمه (ام ) را مفرد آورده ، با اينكه آيات محكم متعدد است و جا داشت كلمه نامبرده را به صيغه جمع يعنى (امهات ) بياورد، و بفرمايد: (هن امهات الكتاب )، براى اين بود كه بفرمايد: آيات محكم در بين خود هيچ اختلافى ندارند بطورى كه گوئى يكى هستند.  
آيات مشابه نيز، پس از آنكه با آيات محكمه تبيين شدند، محكمه مى شوند  
نكته ديگر اين كه : در آيه شريفه ، كلمه (محكمات ) در مقابل (اخر متشابهات ) قرار گرفته ، پس معلوم مى شود، همان طور كه گفتيم آيات قرآن دو قسمند، آن دسته كه محكم است متشابه نيست ، و آنكه متشابه است محكم نيست و تشابه به معناى توافق چند چيز مختلف و اتحاد آنها در پاره اى از اوصاف و كيفيات است ، و از سوى ديگر قرآن را چنين توصيف كرده كه كتابى متشابه و مثانى است ، بطورى كه پوست بدن مردم خدا ترس ، از شنيدن آن جمع مى شود، و فرموده :

*(72/8)*

(كتابا متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ...) ومنظور از اين تشابه غير از آن تشابه است ، منظور از اين آنست كه آيات اين كتاب (چه محكمش و چه متشابهش ) از اين نظر كه يك اسلوب بى نظير دارند، و همه آنها در بيان حقايق و حكمت ها و هدايت به سوى حق صريح و اسلوبى متقن دارند، متشابه و نظير هم هستند، و منظور از تشابه در آيه مورد بحث ، (بدليل اين كه ، در مقابل محكم قرار گرفته ، و نيز به قرينه اين كه ، فرموده بيماردلان تنها آيات متشابه را گرفته ، جار و جنجال بپا مى كنند، و مى خواهند آنها را به دلخواه خود تاءويل نمايند (مترجم )) اين است كه آيات متشابه طورى است كه مقصود از آن براى فهم شنونده روشن نيست ، و چنان نيست كه شنونده به مجرد شنيدن آن ، مراد از آنرا درك كند، بلكه در اين كه منظور، فلان معنا است يا آن معناى ديگر ترديد مى كند، و ترديدش بر طرف نمى شود تا آن كه به آيات محكم رجوع نموده و به كمك آنها معناى آيات متشابه را مشخص كند، و در نتيجه همان آيات متشابه نيز محكم شود، پس آيات محكم به خودى خود محكم است ، و آيات متشابه به وسيله آيات محكم ، محكم مى شود.  
مثلا آيه شريفه : (الرحمن على العرش استوى ) آيه متشابه است ، چون معلوم نيست منظور از برقرار شدن خدا بر عرش چيست ؟ شنونده در اولين لحظه كه آنرا مى شنود در معنايش ترديد مى كند، ولى وقتى مراجعه به آيه : (ليس كمثله شى ء) مى كند مى فهمد كه قرار گرفتن خدا مانند قرار گرفتن ساير موجودات نيست و منظور از كلمه (استوا برقرار شدن ) تسلط بر ملك و احاطه بر خلق است ، نه روى تخت نشستن ، و بر مكانى تكيه دادن ، كه كار موجودات جسمانى است ، و چنين چيزى از خداى سبحان محال است .

*(72/9)*

و باز نظير آيه شريفه : (الى ربها ناظرة ) كه وقتى شنونده آن را مى شنود، بلافاصله به ذهنش خطور مى كند كه خدا هم ، مانند اجسام ديدنى است ، و وقتى به آيه : (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار) مراجعه مى كند آن وقت مى فهمد كه منظور از (نظر كردن ) تماشا كردن با چشم مادى نيست .  
و همچنين وقتى آيه نسخ شده را با آيه ناسخ مقايسه مى كند آنوقت مى فهمد كه عمر اولى در اصل كوتاه بوده ، و حكمش محدود به حدى از زمان بوده و بعد از آن زمان ، كه همان زمان نزول آيه ناسخ باشد، حكمش از اعتبار مى افتد، و همچنين مثالهائى نظير اين سه مثل .  
پس اين بود آن معنايى كه از دو كلمه (محكم ) و (متشابه ) به ذهن مى رسد، و فهم ساده ، آنرا از مجموع آيه مورد بحث مى فهمد، چون اگر فرض كنيم كه حتى تمامى آيات قرآنى متشابه است ، آيه مورد بحث ، بطور قطع آيه ايست محكم كه حتى ساده ترين فهم ها هم آنرا مى فهمد.  
و اگر فرض كنيم كه اين آيه از آيات متشابه است آنوقت تمامى آيات قرآن متشابه مى شود، ديگر جا ندارد كه آيات را به دو قسم ، محكم و متشابه تقسيم كند، و بفرمايد: (هن ام الكتاب و اخر متشابهات ) و ديگر جمله : (هن ام الكتاب ) دردى را دوا نخواهد كرد، براى اين كه فرض كرديم خودش هم متشابه است .  
و نيز، ديگر آيه شريفه : (كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا و نذيرا) معناى صحيحى نخواهد داشت .  
و نيز احتجاج خداى عزوجل در آيه شريفه : (افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)، عليه آنهايى كه در آيات قرآن تدبر نمى كنند احتجاجى صحيح نمى بود.  
و همچنين آيات ديگر كه قرآن را (هدايت )، (نور)، (تبيان )، (بيان )، (مبين )، (ذكر) و امثال آن توصيف كرده ، معناى صحيحى نخواهد داشت .  
(محاكمات ) آيات متضمن اصول مسلمه قرآنى است و (متشابهات ) آيات متضمن فروعاست

*(72/10)*

علاوه بر اينكه هركس آيات قرآن را از اول تا آخر مورد دقت قرار دهد، هيچ شكى نمى كند در اينكه حتى يك آيه از آن ، بدون مدلول و معنا (بطورى كه خواننده هيچ معنايى از آن نفهمد) وجود ندارد، بلكه تمامى آيات آن ، ناطق به مدلول خود هست ، حال يا مانند آيات محكم ناطق به يك مدلول و معنا است ، بطورى كه هيچ عارف به كلامى در آن شك نمى كند و يا مانند آيات متشابه كه بين چند معنا مشتبه است و باصراحت مى دانيم كه يكى از آن معانى مراد است .  
چيزى كه هست اين است كه خواننده در اينكه كداميك از آن معانى مقصود است شك و ترديد مى كند، و مى دانيم آن معناى واحدى كه مقصود خداى تعالى است ، لابد بيگانه از اصول مسلمه در قرآن ، از قبيل :  
(وجود صانع ) و (يگانگى او)، (بعثت انبيا) (تشريع احكام )، (معاد) و... نيست ، بلكه موافق با آن اصول است ، و آن اصول هم همان معنا را نتيجه مى دهد، و در فرض مساءله ، مرجع ما همان اصول است ، كه بايد به وسيله آن ها آن معناى حق را از ميان ساير معانى معين كنيم .  
پس قرآن خودش مفسر خويش است و بعضى از آياتش اصل و مرجع براى بعضى ديگر است .  
و آنگاه اگر اهل نظر بعد از توجه به اين مطالب به آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات ) برخورد كند، ديگر هيچ شكى نمى كند در اينكه مراد از كلمه (محكمات ) آياتى است كه متضمن اصول مسلمه اى از قرآن است و مراد از كلمه (متشابهات ) آياتى است كه معانى آنها به وسيله آيات دسته قبل روشن مى گردد.  
ثابت نبودن و احيانا متغير بودن احكام اجتماعى و فروعى ، موجب تشبه مى گردد

*(72/11)*

خواهى گفت : كسى در رجوع فروع به اصول ، حرفى ندارد، البته همه مى دانيم وقتى اصول متفرقه اى در قرآن هست ، و در مقابل فروعى هم در قرآن متفرق است ، اين فروع بايد به آن اصول برگردد، ليكن اين باعث نمى شود كه فروع (متشابه ) ناميده شود، و شما بايد توضيح دهيد كه چرا قرآن آنها را متشابه خوانده است ؟.  
در پاسخ مى گوئيم به يكى از دو جهت ، چون معارفى كه قرآن كريم بر بشر عرضه كرده دو قسم است .  
بعضى از آنها درباره ماوراى طبيعت است كه خارج از حس مادى است ، و فهم مردم عادى وقتى به آنها برمى خورد دچار اشتباه مى شود، و نمى تواند معنائى غير مادى براى آنها تصور كند، مثل آيه : (ان ربك لبالمرصاد) و (آيه و جاء ربك ) كه در برخورد با آنها به خاطر انسى كه فهم او با ماديات دارد، از كمين كردن خدا و آمدنش همان معنايى را درك مى كند كه از آمدن و كمين كردن يك جاندار مى فهمد، ولى وقتى به آياتى كه درباره اصول معارف اسلام است ، مراجعه مى كند از اين اشتباه در مى آيد.  
و اين جريان در تمامى معارف و ابحاث غير مادى و غايب از حس هست و اختصاصى به معارف قرآن ندارد.  
معارف ساير كتب آسمانى ، البته آن معارف عاليه اى كه دستخوش تحريف نشده ، و همچنين مباحث الهى كه در فلسفه عنوان مى شود همينطور است ، و قرآن كريم به همين جريان اشاره نموده مى فرمايد: (انزل من السماء ماء فسالت اوديه بقدرها).  
و نيز مى فرمايد: (انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ، وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ).

*(72/12)*

قسم دوم ، آياتى است مربوط به قوانين اجتماعى و احكام فرعى ، و چون مصالح اجتماعى كه احكام دينى بر اساس آن تشريع مى شود وضع ثابتى ندارد، و احيانا متغير مى شود، و از سوى ديگر قرآن هم به تدريج نازل شده قهرا آيات مربوط به قوانين اجتماعى و احكام فرعى دستخوش تشابه و ناسازگارى مى شوند، وقتى به آيات محكم رجوع شد آن آيات ، اين آيات را تفسير نموده ، تشابه را از بين مى برد، آيات محكم تشابه آيات متشابه را، و آيات ناسخ تشابه آيات منسوخ را از بين مى برد.  
فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاءويله  
كلمه (زيغ ) به معناى انحراف از استقامت (راست بودن ) است ، كه لازمه اش اضطراب قلب و پريشانى خاطر است . به قرينه اينكه در مقابلش رسوخ در علم قرار گرفته ، كه درباره اثرش مى فرمايد: دارندگان آن اضطراب ندارند و با اطمينان خاطر مى گويند همه آيات قرآن ، چه محكم و چه متشابه آن ، از طرف پروردگار ما است ، و اما آنهائى كه زيغ و انحراف قلب دارند، مضطرب هستند، و دنبال آيات متشابه را مى گيرند، تا از پيش خود آن را تاءويل نموده فساد راه بيندازند و كسانى كه دچار چنين زيغ و انحرافى نيستند همواره از خدا مى خواهند: كه خدايا قلب ما را بعد از هدايت منحرف مساز. (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا).  
از اينجا روشن مى شود كه مراد از پيروى از آيات متشابه ، پيروى عملى است ، نه پيروى ايمانى ، و پيروى عملى از متشابه هم وقتى مذموم است كه بدون رجوع به محكم باشد چون پيروى آن بعد از رجوع به محكم ، ديگر پيروى متشابه نيست بلكه پيروى محكم و عملى صحيح است نه مذموم .  
و منظور از (ابتغاء الفتنه ) اين است كه متشابه را دنبال كنند، و بخواهند به اين وسيله مردم را گمراه كنند، چون كلمه : (فتنه ) با كلمه (اضلال ) معنايى نزديك بهم دارند.

*(72/13)*

خداى تعالى نتيجه خطرناكترى براى اين عمل شيطانى ذكر كرده ، و آن دست يابى به تاءويل قرآن ، و به اصطلاح امروز فلسفه احكام حلال و حرام است مى خواهند از اين راه ، خود را از پيروى محكمات دين بى نياز نموده و در آخر دين خدا را از اصل منسوخ و متروك كنند.  
بررسى معناى (تاءويل ) در آيات قرآنى و اقوالى كه در اين باره گفته شده است  
كلمه (تاءويل ) از ماده (اول ) است و اين ماده به معناى رجوع است ، كه وقتى به باب تفعيل مى رود معناى برگرداندن را مى دهد، پس تاءويل متشابه به معناى برگرداندن آن به يك مرجع و ماخذ است ، و تاءويل قرآن به معناى ماخذى است كه معارف قرآن از آنجا گرفته مى شود.  
خداى تعالى كلمه (تاءويل ) را در چند مورد در كلام مجيدش آورده ، از آن جمله فرموده : (و لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم ، هدى و رحمه لقوم يومنون ، هل ينظرون الا تاءويله يوم ياتى تاءويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ) يعنى در آنچه خبر مى دادند و مى گفتند: مولاى حقيقى ما خدا است ، بر حق بودند، و آنچه بغير خدا مى پرستيديم باطل بود، و نيز اعتراف خواهند كرد كه نبوت ، حق بود و دين خدا حق بود، و مساءله بعثت از قبور حق بود.  
و خلاصه كلام اين است كه در آن روز حقيقت همه آن معارفى كه انبيا آورده اند ظاهر مى شود.  
از اين بيان فساد اين گفتار روشن مى شود كه بعضى گفته اند: (تاءويل در آيه مورد بحث به معناى حقايق خارجيه است كه خبر صحيح با آن مطابق باشد، مانند امورى كه در روز قيامت رخ مى دهد، كه اخبار انبيا و رسل و كتب آسمانى مطابق با آنها و آنها مطابق (به فتح با) با اينها است ).

*(72/14)*

وجه فسادش اين است كه اگر معناى تاءويل اين باشد، تنها آياتى تاءويل خواهد داشت كه درباره صفات خدا و بعضى از افعال او و پاره اى از حوادث قيامت باشد، و اما آيات مربوط به احكام و تشريع ، اينها از آنجا كه همه از باب انشا يعنى امر و نهى است ، ديگر مطابق و غير مطابق ندارد، تا مطابقتش با حوادث قيامت تاءويل خوانده شود.  
و همچنين است آيات ارشادى كه بشر را به فضايل اخلاقى امر، و از رذايل اخلاقى نهى مى كند، چون تاءويل اين گونه آيات و فلسفه احكامش همراه خودش هست ، و نيز آياتى كه قصص انبيا و امتهاى گذشته را شرح مى دهند كه تاءويل آنها به اين معنائى كه براى تاءويل گفته اند، در سابق گذشته و ديگر در قيامت تاءويل ندارد، علاوه بر اين كه در آيه شريفه ، كلمه (تاءويل ) را اضافه به همه كتاب كرده ، نه به يك قسم خاصى از آياتش  
و نظير آيه مورد بحث ، آيه شريفه (و ما كان هذا القرآن ان يفترى ... ام يقولون افتراه ... بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياتهم تاءويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبه الظالمين ). است ، بطورى كه ملاحظه مى فرماييد تمامى قرآن را داراى تاءويل مى داند، چون مى فرمايد: (با اينكه هنوز تاءويل قرآن نيامده ).  
و به همين جهت است كه بعضى از مفسرين گفته اند: تاءويل عبارت است از امر عينى خارجى كه گفتار تاءويل دار بر آن امر خارجى اتكا دارد، و معلوم است كه اين امر خارجى در هر موردى معناى خاص به خود را دارد مثلا تاءويل در مورد اخبار عبارت است از همان چيزى كه از آن خبر داده شده ، و حادثه اى كه در خارج واقع شده ، مانند قصص انبيا و امتهاى گذشته ، و يا واقع مى شود، مانند آياتى كه از صفات خدا و اسماى او و عده هايش و همه حوادثى كه در قيامت رخ مى دهد.

*(72/15)*

و تاءويل در مورد انشاء (يعنى امر و نهى و امثال آن ) عبارت است از مصلحتى كه آمر را واداشته تا براى به دست آوردن آن مصلحت ، امر كند، و مفسده اى كه براى جلوگيرى از آن ، نهى نمايد، مثلا تاءويل در آيه : (و اوفوا الكيل اذا كلتم و زنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير و احسن تاويلا) همين است كه با برقرارى وزن عادلانه در هر كالاى كشيدنى و پيمان كردنى ، امر اجتماع بشرى ، استقامت يابد.  
اين بود آن معنائى كه اين گروه از مفسرين براى  
تاءويل همه قرآن كردند، و ليكن اين معنا با ظاهر آيه سازگار نيست ، چون اولا، ظاهر آن اين است كه تاءويل امرى است خارجى و اثرى است عينى كه مترتب مى شود بر عمل خارجى مسلمانان كه همان ايفاى كيل و اقامه وزن باشد، نه امر تشريعى ، كه جمله (و اوفوا الكيل اذا كلتم و زنوا)... متضمن آن است .  
پس تاءويل امرى است خارجى كه مرجع و مال امر خارجى ديگر است ، نه مرجع و مال كلام خدا، بنابراين توصيف آيات كتاب خدا به اين كه اين كلام تاءويل دارد، چون حكايت مى كند از معانى خارجى ، توصيف آيات نيست ، بلكه توصيف متعلق آيات است ، در انشائيات قرآن كه عمل مسلمين باشد و در اخبارياتش كه معانى خارجيه است .  
و ثانيا، گو اين كه تاءويل مرجعى است كه صاحب تاءويل به آن بازگشت دارد اما بازگشت دراينجا به معناى خاصى است ، و هر بازگشتى تاءويل نيست ، مثلا كارمند يك اداره درامور ادارى به رئيس مراجعه مى كند ولى اين مراجعه را تاءويل نمى گويند.  
پس تاءويل مراجعه خاصى است ، نه مطلق مراجعه ، به دليل اين كه در آيات زير در مورد مراجعه خاص استعمال شده ، خضر به موسى (عليهماالسلام ) مى فرمايد: (سانبئك بتاءويل ما لم تستطع عليه صبرا).

*(72/16)*

و نيز مى فرمايد: (ذلك تاءويل ما لم تسطع عليه صبرا) و آنچه خضر به موسى خبر داد صورت و عنوان كارهايى بود كه در مورد كشتى و ديوار و پسر بچه انجام داد، موسى (عليه السلام ) از آن صورتها و عناوين بى خبر بود، و به جاى آن صورتها و عناوينى ديگر تصور كرده بود، عناوينى كه با عقلش وفق نمى داد، و وادارش مى كرد با بى طاقتى هر چه بيشتر اعتراض كند، كه قرآن كريم اعتراض هايش را به ترتيب در سوره كهف آيه 71 و آيه 77 و آيه 74 حكايت كرده است .  
صورتى كه موسى (عليه السلام ) از سوراخ كردن كشتى تصور كرده بود اين بود كه خضر مى خواهد اهل كشتى را غرق كند، پرسيد: (اخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شيئا امرا).  
و صورتى كه از چيدن ديوار تصور كرده بود اين بود كه مى خواهد مزدى بگيرد، و به اصطلاح سور و ساتى فراهم كند، و وقتى ديد مزد نگرفت پرسيد: (لو شئت لتخذت عليه اجرا).  
و صورتى كه از كشتن آن پسر بچه تصور كرده بود اين بود كه وى مردى آدم كش است ، و از اين عمل لذت مى برد، لذا پرسيد: (اقتلت نفسا زكيه بغير نفس ؟ لقد جئت شيئا نكرا).  
و تاءويلى كه خضر براى كارهاى خود ذكر كرد اين بود كه گفت : (اما السفينه فكانت لمساكين يعملون فى البحر فاردت ان اعيبها و كان وراءهم ملك ياخذ كل سفينه غصبا، و اما الغلام فكان ابواه مؤ منين فخشينا ان يرهقهما طغيانا و كفرا، فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوه و اقرب رحما، و اما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينه و كان تحته كنز لهما، و كان ابوهما صالحا فاراد ربك ان يبلغا اشدهما و يستخرجا كنزهما رحمة من ربك ).  
و منظورش از تاءويل در اين آيات همانطور كه ملاحظه مى كنيد برگشت هر كارى به صورت و عنوان واقعى خويش است همانطور كه زدن كودك به تاديب بر مى گردد، و زدن رگ و خون گرفتن به غرض معالجه بر مى گردد.  
ولى در جمله : (زيد آمد) نمى توان گفت كه تاءويل آن آمدن زيد در خارج است .

*(72/17)*

قريب به همين معنا، تاءويلهايى است كه در چند جاى داستان يوسف آمده .  
يكجا فرموده : (اذ قال يوسف لابيه يا ابت انى رايت احد عشر كوكبا، و الشمس و القمر رايتهم لى ساجدين ) و در جاى ديگر فرموده : (و رفع ابويه على العرش و خروا له سجدا و قال يا ابت هذا تاءويل روياى من قبل ، قد جعلها ربى حقا).  
در آغاز داستان از يوسف (عليه السلام ) حكايت مى كند كه به پدر بزر گوارش گفت : (پدر جان در خواب يازده ستاره و خورشيد و ماه را مى بينم كه دارند برايم سجده مى كنند) و در آخر داستان حكايت مى كند كه : (پدر و مادرش را بر تخت سلطنت جاى داد، پدر و مادر و برادران در برابرش سجده كردند، آنوقت به پدرش گفت : پدر جان اين بود تاءويل آن خوابى كه من قبلا ديده بودم ، پروردگارم آن رويا را صادق و محقق ساخت ).  
كه در اين مورد سجده كردن والدين و برادران يوسف براى او تاءويل رويايش خوانده شده ، و اين رجوع از قبيل رجوع مثال به ممثل است .  
در جاى ديگر درباره روياى پادشاه مصر و تعبير يوسف (عليه السلام ) مى فرمايد:  
(و قال الملك انى ارى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و اخر يابسات يا ايها الملا افتونى فى روياى ان كنتم للرويا تعبرون ، قالوا اضغاث احلام و ما نحن بتاءويل الاحلام بعالمين ، و قال الذى نجا منهما و ادكر بعد امه انا انبئكم بتاءويله ، فارسلون ، يوسف ايها الصديق افتنا فى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف ، و سبع سنبلات خضر و اخر يابسات لعلى ارجع الى الناس لعلهم يعلمون ، قال تزرعون سبع سنين دابا فما حصدتم فذروه فى سنبله الا قليلا مما تاكلون ...).  
و در جاى ديگر همين داستان را در نقل روياى آن دو زندانى مى فرمايد:

*(72/18)*

(و دخل معه السجن فتيان ، قال احدهما انى ارينى اعصر خمرا، و قال الاخر انى ارينى احمل فوق راسى خبزا، تاكل الطير منه ، نبئنا بتاءويل ه انا نريك من المحسنين ... يا صاحبى السجن اما احدكما فيسقى ربه خمرا، و اما الاخر فيصلب فتاكل الطير من راسه ، قضى الامر الذى فيه تستفتيان ).  
و در جاى ديگر خطاب به يوسف مى فرمايد: (و يعلمك من تاءويل الاحاديث ).  
و نيز مى فرمايد: (و لنعلمه من تاءويل الاحاديث ).  
باز در جاى ديگر از يوسف نقل فرموده كه در مناجاتش با خداى تعالى گفت : (و علمتنى من تاءويل الاحاديث ).  
پس ملاحظه كرديد كه در تمامى اين موارد از داستان يوسف كلمه (تاءويل ) در حوادثى استعمال شده كه سرانجام رويا به آن حوادث منجر مى شود، و آنچه صاحب رويا در خواب مى بيند صورت و مثالى از آن حوادث است ، پس نسبتى كه ميان آن حوادث و ميان روياها هست همان نسبتى است كه ميان صورت و معنا است ، صورتى كه ، معنا به آن صورت جلوه مى كند.  
و به عبارت ديگر نسبتى است كه ميان حقيقت مجسم شده با مثال آن حقيقت است همچنان كه در آياتى كه از داستان موسى و خضر (عليه الس لام ) نقل كرديم جريان از اين قرار بود و در آيه شريفه : (و اوفوا الكيل اذا كلتم ... و احسن تاويلا) نيز از همين باب است .  
از دقت در آيات قيامت به دست مى آيد كه در آن آيات نيز جريان بدين منوال است ، و لفظ تاءويل در آن آيات هم همين معنارا مى دهد، مثلا در آيه : (بل كذبوا بما لم يحيطوابعلمه و لما ياتهم تاءويله ...)

*(72/19)*

و نيز در آيه : (هل ينظرون الا تاءويله يوم ياتى تاءويله ...) منظور از آمدن تاءويل مجسم شدن حقايق است ، چون امثال آيه : (لقد كنت فى غفله من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) كاملا دلالت مى كند بر اينكه مشاهده وقوع آنچه انبيا و كتب آسمانى از وقوعش در قيامت خبر مى دادند از سنخ مشاهده با چشم سر و خلاصه مشاهده حسى و دنيايى نيست ، همچنان كه اصل وقوع قيامت و جزئيات نظام آن عالم از سنخ وقوع حوادث دنيايى و نظامى كه ما در دنيا با آن آشنا هستيم نيست ، هم وقوعش طورى ديگر است ، و هم نظام حاكم در آن نظامى ديگر، و ان شاء اللّه بزودى بيان بيشترى در اين باره خواهد آمد.  
پس رجوع و برگشت خبرهاى كتاب به حوادثى كه در قيامت ظهور مى كند از قبيل رجوع خبرهاى معمولى به حوادث آينده دنيائى نيست ، رجوع در آنجا هم غير رجوع در اينجاست . پس از آنچه گذشت سه نكته روشن گرديد:  
سه نكته كه از توضيحات درباره معناى (تاءويل ) به دست آمده است  
اول اينكه : تاءويل داشتن آيه اى از آيات كه معناى آن برگشت كند به آن تاءويل ، غير از اين است كه آيه اى متشابه باشد و به آيه محكمى برگشت داده شود.  
دوم اينكه : تاءويل اختصاص به آيات متشابه ندارد بلكه تمامى آيات قرآن تاءويل دارد، پس همانطور كه آيات متشابه تاءويل دارد، آيات محكم نيز تاءويل دارد.  
سوم اينكه : تاءويل از مفاهيمى كه معنا و مدلول لفظى دارند نيست ، بلكه از امور خارجى و عينى است ، و اگر گفته مى شود كه آيات قرآن تاءويل دارد در حقيقت وصف تاءويل ، صفت خود آيات نيست ، بلكه صفت متعلق آنها است ، كه اعمال انسانها و يا چيز ديگر است .

*(72/20)*

و اما اينكه گاهى كلمه (تاءويل ) در معناى (مخالف ظاهر لفظ) استعمال مى شود، يك استعمال نوظهور است ، كه بعد از نزول قرآن پيدا شده ، و هيچ دليلى نداريم بر اين كه منظور قرآن مجيد هم از (تاءويل ) اين باشد، و وقتى مى فرمايد (وابتغاء تاءويله ) بگوييم منظورش از تاءويل معناى مخالف ظاهر كلمه است ، همچنان كه هيچ دليلى نداريم بر اين كه آن معناى ديگرى كه براى تاءويل كرده اند درست باشد، بلكه بيشتر آن معانى كه به زودى آنها را نقل مى كنيم معناهايى بدون دليل است .  
علم به تاءويل كتاب مختص به خداى تعالى است  
و ما يعلم تاءويله الا اللّه  
از ظاهر كلام برمى آيد كه ضمير (تاءويله تاءويلش ) تنها به متشابه برمى گردد، براى اينكه نزديك ترين مرجع است ، و هيشه ضمير به نزديك ترين مرجع برمى گردد (وقتى مى گوييم زيد به منزل ما آمد و به دنبالش عمرو هم آمد و گفت ... معنايش اين است كه عمرو گفت ، چون عمرو به ضميرى كه در كلمه گفت خوابيده نزديك تر است (مترجم )).  
همچنان كه ظاهر كلمه (تاءويل ) در جمله (ابتغاء تاءويله ) نيز همين است ، قبلا توجه فرموديد كه صرف برگشتن ضمير ب ه كلمه (متشابه ) مستلزم اين نيست كه تاءويل هم تنها از آن متشابه باشد، و آيات محكمات تاءويل نداشته باشند، ممكن هم هست كه ضمير (تاءويله ) را بكلمه (كتاب ) برگردانيم ، همچنان كه ضمير در جمله : (ما تشابه منه ) به همه كتاب برمى گردد.  
جمله مورد بحث ، افاده حصر مى كند، چون مى فرمايد: تاءويل كتاب را به جز خدا كسى نمى داند، و ظاهر اين حصر اين است كه علم به تاءويل تنها نزد خدا است .

*(72/21)*

و اما جمله : (و الراسخون فى العلم ) عطف به آن نيست ، تا معنا چنين شود: (تاءويلش را نمى داند مگر خدا و راسخون در علم )، بلكه جمله اى از نو و در حقيقت فراز دوم جمله : (فاما الذين فى قلوبهم زيغ ) است ، و معناى دو جمله اين است كه مردم نسبت به كتاب خدا دو گروه هستند، گروهى از آنها كه بيمار دلند آيات متشابه آن را دنبال مى كنند، و بعضى ديگر وقتى به آيات متشابه برمى خورند مى گويند: ما به همه قرآن ايمان داريم ، چون همه اش از ناحيه پروردگار ما آمده ، و اينگونه اختلاف كردن مردم به خاطر اختلاف دلهاى ايشان است .  
دسته اول دلهاشان مبتلا به انحراف است ، و دسته دوم ، علم در دلهاشان رسوخ كرده .  
علاوه بر اينكه اگر واو مذكور عاطفه باشد، و مراد اين باشد كه تنها خدا و راسخين در علم تاءويل كتاب را مى دانند در اين صورت يكى از راسخين در علم رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) محسوب مى شود چون آن حضرت افضل همه اين طايفه است ، و چگونه ممكن است قرآن كريم بر قلب مباركش نازل بشود، و او آيات متشابهش را نفهمد، و بگويد (چه بفهمم و چه نفهمم به همه ايمان دارم ، چون همه اش از ناحيه خدا است ).  
و از سوى ديگر يكى از عادت هاى قرآن اين است كه وقتى مى خواهد امت اسلام و يا جماعتى را كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم در بين آنها است توصيف كند، نخست به صورت خاص ، آن حضرت را ذكر كرده و سپس ساير افرادرا جداگانه بيان مى كند تا رعايت شرافت و عظمت او را كرده باشد، و بعد از ذكرآن جناب آنگاه نام امت و يا آن جماعت را مى برد مانند اين آيه كه مى فرمايد: (آمن الرسول بما انزل اليه من ربه و المومنون ) و آيه : (ثم انزل اللّه سكينته على رسوله و على المؤ منين ) و آيه : (لكن الرسول و الذين آمنوا معه و آيه : و هذا النبى و الذين آمنوا معه ).

*(72/22)*

و آيات ديگر از اين قبيل هست كه قبل از ذكر نام امت ، نام آن جناب را ذكر مى كند. و با اين حال اگر مراد از جمله : (و الراسخون فى العلم ) اين باشد كه راسخون در علم به تاءويل قرآن دانا هستند - و با در نظر گرفتن اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بطور قطع يكى از آنان است - جا داشت همانطور كه گفتيم بفرمايد: (و ما يعلم تاءويله الا اللّه و رسوله و الراسخون فى العلم ) چون گفتيم عادت قرآن بر اين است كه هر جا بخواهد مطلبى مشترك ميان امت و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را ذكر كند نام رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) را جداگانه ذكر مى كند و اينجا ذكر نكرده ، اگر چه ممكن است كسى در پاسخ ما بگويد: از آنجا كه صدر آيه كه مى فرمايد: (هو الذى انزل عليك الكتاب ...) دلالت داشت بر اينكه آن جناب عالم به كتاب هست ، ديگر حاجت نبوده دوباره نام آن حضرت را به خصوص ذكر كند.  
پس تا اينجا معلوم شد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) جزء راسخين در علم - كه بعضى آيات را مى فهمند و بعضى را نمى فهمند - نيست ، در نتيجه ظاهر آيه اين مى شود كه علم به تاءويل منحصرا از آن خداى تعالى است ، و اين انحصار منافات با استثناى آنجناب ندارد، همچنان كه آياتى از قرآن علم غيب را منحصر در خداى تعالى مى كند، و در عين حال در آيه : (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول ) بعضى از رسولان را استثنا مى نمايد.  
در اين آيه نيز منافات ندارد كه بفرمايد راسخين در علم مى گويند: (چه آيه اى را بفهميم و چه نفهميم به همه قرآن ايمان داريم .)

*(72/23)*

و در آيات ديگر بفرمايد: همين راسخين در علم كه چنين سخنى دارند به تاءويل قرآن دانا هستند، براى اينكه آيه مورد بحث شاءنى از شؤ ون راسخين در علم را بيان مى كند، و آن اين است كه همين دانايان به تاءويل با اينكه عالم به حقيقت قرآن و تاءويل آياتش هستند، مع ذلك اگر احيانا در جايى دچار شبهه شدند توقف مى كنند، زيرا بر خلاف آنهايى كه در دل انحراف دارند، اينان در مقابل خداى تعالى تسليم هستند.  
موضع (راسخون در علم ) در برابر آيات متشابه ، ايمان به آنها و توقف در مقامعمل است  
و الراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا  
كلمه (رسوخ ) به معناى ثبوت و استحكام است ، و اين كه راسخين در علم را، مقابل آنهايى قرار داده كه در دل انحراف و كژى دارند، و نيز اين كه راسخين در علم را چنين معرفى كرده كه مى گويند (همه قرآن ازناحيه پروردگارمان است )، دلالت مى كند بر تماميت تعريف آنان ، و مى فهماند كه راسخين در علم آنچنان علمى به خدا و آياتش دارند كه آميخته با ذره اى شك و شبهه نيست در نتيجه علمى كه به محكمات دارند هرگز دستخوش تزلزل نمى شود، و به آن محكمات ايمان دارند، و عمل هم مى كنند، و چون به آيه اى از آيات متشابه بر ميخورند، آن تشابه نيز اضطراب و تزلزلى در علم راسخشان پديد نمى آورد، بلكه به آن نيز ايمان دارند، و در عمل كردن به آن توقف و احتياط مى كنند.

*(72/24)*

و در اين كه فرمود: (مى گويند همه اش از ناحيه پروردگارمان است )، هم دليل ، ذكر شده و هم نتيجه ، چون از ناحيه خدا بودن محكم و متشابه باعث مى شود كه به هر دو قسمت ايمان داشته باششد، و روشن بودن آيات محكم باعث مى شود كه به آن عمل هم بكنند، و روشن نبودن متشابه باعث مى شود كه تنها در مرحله عمل توقف كنند، نه اين كه آن را رد كنند، چون ايمان دارند كه آن نيز از ناحيه خدا است ، چيزى كه هست جايز نيست به آن عمل كنند براى اينكه عمل به آن مخالفت با آيات محكم است ، و اين عينا همان ارجاع متشابه به محكم است .  
پس جمله : (كل من عند ربنا) به منزله دليل براى هر دو معنا است ، هم براى ايمان آوردن به تمام قرآن ، و هم براى عمل كردن به محكم و توقف نمودن در متشابه ، و به عبارت ديگر، هم دليل است براى ايمان و عمل در محكم ، و هم دليل است بر ايمان داشتن به تنهايى نسبت به متشابه و ارجاع آن به محكم .  
و ما يذكر الا اولوا الالباب .  
منظور از تذكر اين است كه انسان به دليل چيزى پى ببرد، تا هر جا آن دليل را ديد آن چيز را نتيجه بگيرد، و چون جمله : (كل من عند ربنا) همانطور كه گفتيم استدلالى بود از راسخين در علم و انتقالى بود به آن چيزى كه عملشان بر آن دلالت مى كرد، لذا خداى تعالى آن را تذكر ناميد، و ايشان را به اين تذكر بستود.  
كلمه (الباب ) جمع لب (بضمه لام و تشديد باء) است ، و لب به معناى عقل صاف و خالص از شوائب است .  
و خداى تعالى در مواردى در كلام مجيدش ، صاحبان چنين عقلى را ستوده ، و فرموده : (و الذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها و انابوا الى اللّه لهم البشرى فبشر عباد، الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ، اولئك الذين هديهم اللّه و اولئك هم اولوا الالباب ).

*(72/25)*

و نيز فرموده : (ان فى خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لايات لاولى الالباب ، الذين يذكرون اللّه قياما و قعودا و على جنوبهم ). كه در آيه اول ايشان را به اجتناب از پرستش طاغوت ، و برگشت بسوى خدا و شنيدن هر سخن ، و عمل كردن به بهترين آن ، ستوده و مى فرمايد اينان هستند كه خدا هدايت شان كرده ، و آنها صاحبان عقل هستند.  
و در آيه دوم فرمود: در خلقت آسمانها و زمين و اختلاف شب و روز براى صاحبان لب نشانه هائى است ، همان كسانى كه خدا را ايستاده و نشسته و به پهلو ياد مى كنند، و اين ياد كردن در هر حال ، و لوازم آن كه همان تذلل و خشوع باشد، همان انابه اى است كه موجب تذكر آنان به آيات خدا و انتقالشان به معارف حقه است ، همچنان كه مى بينيم يكجا فرمود: (و ما يتذكر الا من ينيب ).  
و جاى ديگر مى فرمايد: (و ما يذكر الا اولوا الالباب ).  
پس معلوم مى شود اولوا الالباب همان كسانى هستند كه انابه دارند.  
دعاى راسخون در علم : (ربنّا لا تزغ قلوبنا...)  
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا و هب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب .  
اين درخواست يكى از آثار رسوخ و ثبات آنان در علم است ، كه چون خدا را آنطور كه بايد شناختند يقين كردند كه از ناحيه خود مالك هيچ چيز نيستند، و مالكيت ، منحصر در خداى عزوجل است ، و چون چنين ايمانى دارند در هر حال اين ترس را دارند كه خدا دلهايشان را بعد از رسوخ علم منحرف سازد، لذا به پروردگار خود پناه مى برند و درخواست مى كنند كه پروردگارا دلهاى ما را بعد از آنكه هدايتمان كردى منحرف مساز، و از ناحيه خود رحمتى به ما ببخشاى ، تا نعمت رسوخ در علم براى ما باقى بماند، و ما را در سير بر صراط مستقيم هدايت ، كمك كند، و در سلوك در مراتب قرب ، يارمان باشد.

*(72/26)*

ممكن است بپرسيد چرا بعد از اين درخواست (پروردگارا دلهاى ما را منحرف مساز)، درخواست رحمت كردند؟ جوابش اين است كه منحرف نكردن دلها مستلزم آن نيست كه رسوخ در علم را هميشه داشته باشند، زيرا ممكن است دلهايشان را منحرف نكند، ولى علم را از دلهايشان بگيرد، و در نتيجه افرادى باشند پا در هوا، نه علمى داشته باشند تا سعادت يابند، و نه انحرافى تا كه داراى شقاوت گردند، بلكه در حال جهل وهمواره بمانند، در حالى كه احتياج ضرورى و مبرم به علم داشته باشند، (مانند بيشتر ملل مستضعف دنياى امروز كه در اثر نفوذ استعمار در فرهنگ و اقتصادشان نمى توانند قد علم نموده ، به استقلال فرهنگى حوائج خود را برطرف سازند (مترجم )).  
علاوه بر اين كه احتياج اين طايفه تنها بقاى رسوخ و نفوذ در علم نيست ، بلكه آنان در طريقى قدم برمى دارند كه به انواعى از رحمت نيازمندند، انواعى كه جز خدا كسى نه ، از آنها اطلاع دارد و نه مى تواند بشمارد، خود آنان هم آنطور كه بايد اطلاع ندارند، و ليكن بطور اجمال مى دانند كه بقايشان در اين حالت ، يعنى حالت رسوخ در علم شرايط بيشمارى دارد، كه حصول آنها به دست خداى تعالى است و دليل بر اين گفتار ما دنباله كلام خود آنان است ، كه مى گويند: (ربنا انك جامع الناس ليوم لاريب فيه ...) چون در گفتار قبليشان يعنى همين آيه مورد بحث نخست به خدا پناه بردند از اين كه انحراف و زيغ وارد در دلهايشان شود، و در نتيجه رسوخ در علم رااز دلهايشان بربايد.

*(72/27)*

سپس در جمله (وهب لنا من لدنك رحمه انك انت الوهاب )، درخواست ريزش رحمت او را مى كردند تا حيات قلوبشان ادامه يابد، و اگر كلمه (رحمت ) را نكرده و بدون الف و لام آوردند، و آنگاه آن را به وصف (من لدنك ) توصيف نمودند، براى اين بود كه گفتيم : خود آنان هم بطور مفصل اطلاعى از آن شرايط ندارند، و نمى دانند كه آن رحمت چه طور بايد باشد، تنها اين را مى دانند كه اگر رحمتى از پروردگارشان شامل حالشان نشود، و اگر آن رحمت از ناحيه خداى عزوجل نباشد، هيچ يك از حوائجشان برآورده نگشته ، و هيچ امرى از ايشان به سامان نمى رسد.  
و اگر در پناه بردن ، تنها به خدا پناه بردند، و در درخواست رحمت هم تنها رحمت اورا درخواست كردند، براى اين بود كه چنين افرادى ايمان دارند به اين كه تمامى ملك صرفا از آن خدا است ، و اسباب ظاهرى هيچ چيزشان از خودشان نيست .  
ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ، ان اللّه لا يخلف الميعاد  
اين سخن از راسخين در علم به منزله تعليلى است كه علت سؤ ال رحمت خود را بيان مى كنند، چون علم دارند به اينكه اقامه نظام خلقت و دعوتهاى دينى و تلاش انسان در مسير وجودش همه مقدمه است براى جمع شدن در روز قيامت ، روزى كه هيچ چيزى به جز رحمت خدا به درد نمى خورد، و جز رحمت او ياورى نيست .  
چنانكه خداى سبحان فرموده : (ان يوم الفصل ميقاتهم اجمعين ، يوم لا يغنى مولى عن مولى شيئا، و لا هم ينصرون ، الا من رحم اللّه ).  
و به همين جهت بود كه راسخين در علم ، رحمت پروردگار خود را درخواست نموده ، تعيين و تشخيص نوع آن را به خود خدا واگذار كردند، تا رحمتى را شامل حال آنان كند كه برايشان سودمند باشد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(72/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
و در كلام خود روز قيامت را به اين صفت توصيف كردند كه روزى است كه در وقوع آن شكى نيست ، تا به اين وسيله ، كمال اهتمام خود و اصرار در سؤ ال را موجه سازند، و همين توصيف شاءن راهم با جمله : (ان اللّه لا يخلف الميعاد) تعليل كردند، براى اين كه گفتيم كه : اين گفتار سخن راسخين در علم است ، و علم به چيزى در دلى رسوخ نمى كند و ريشه دار نمى شود، مگر اين كه علم به علت آن نيز رسوخ كند، و علت شك نداشتن آنان در وقوع روز قيامت اين است كه خدا به وقوع آن وعده داده ، و به همين جهت وقتى گفتند: (ليوم لا ريب فيه ) دنبالش گفتند: (براى اين كه خدا خلف وعده نمى كند).  
نظير اين وجه در كلام ديگرشان هم آمده است ، و آن اين است كه وقتى گفتند: (وهب لنا من لدنك رحمة ) دنبالش علت آن را ذكر كردند كه (انك انت الوهاب ) پس وهاب بودن خدا موجب مى شود كه آنان درخواست رحمت كنند و اگر علاوه بر كاف خطاب (انك ) كلمه (انت ) را هم آوردند، براى اين بود كه خبر (ان ) را منحصر كنند، و در نتيجه جمله : (من لدنك ) را تعليل كنند و بگويند اگر از توكه از ناحيه خودت رحمتى به ما ارزانى بدارى ، براى اين بود كه ما به جز تو وهاب و بخشنده اى سراغ نداريم .  
و باز نظير اين وجه در گفتار ديگرشان جريان مى يابد كه بعد از آن كه گفتند: (ربنا لا تزغ قلوبنا) چيزى گفتند كه به منزله علت آن درخواست است ، و آن اين بود كه گفتند: (بعد اذ هديتنا) كه معناى مجموع اين دو جمله چنين مى شود: (پروردگارا قلوب ما را مبتلا به زيغ و انحراف مفرما، آخر تو ما را هدايت كرده اى ).  
و همچنين در جمله : (آمنا به ) كه دنبالش گفتند: (كل من عند ربنا) و اين دو جمله نيز از همين قبيل است ، و معناى مجموعش ‍ اين است كه (راسخين در علم مى گويند ما به آن ايمان داريم براى اين كه همه قرآن از ناحيه پروردگار ما است ).

*(73/1)*

پس اين طايفه مردمى هستند كه به پروردگار خود ايمان آورده ، و بر ايمان خود استوارى به خرج دادند، در نتيجه خداى سبحان هم هدايتشان كرد، و عقولشان را تكميل فرمود، ونتيجه كمال عقلشان ، اين شد كه سخنى جز با داشتن علم ، نگويند، و عملى جز با علم به صحت آن ، انجام ندهند، و به همين جهت خداى عزوجل ايشان را راسخين در علم ناميد و به كنيه (اولوا الالباب ) ياد كرد.  
خواننده گرامى اگر در تعريفهائى كه خداى تعالى از اولوا الالباب نموده دقت فرمايد، خواهد ديد كه درست همان كسانى هستند كه نشانيهاى آنان در آيات زير آمده : (و الذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها و انابوا الى اللّه ، لهم البشرى ، فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ، اولئك الذين هديهم اللّه و اولئك هم اولوا الالباب ). كه در اين آيات ايشان را بداشتن چند نشانى تعريف كرده : اول داشتن ايمان ، دوم پيروى از بهترين سخن ، سوم انابه و رجوع به خداى سبحان ، و اگر به آيه مورد بحث مراجعه كنى خواهى ديد كه در آن راسخين در علم را هم به همين اوصاف توصيف فرموده است .  
حال ببينيم التفات از ضمير خطاب به غايب در آيه ، چه نكته اى را مى رساند؟ و چرا راسخين در علم كه خدا را مخاطب قرار داده و مى گفتند: (پروردگارا تو مردم را در روزى كه شكى در آن نيست جمع خواهى كرد)در آخر آيه خداى تعالى را غايب فرض نموده و گفتند: (خدا خلف وعده نمى كند)؟.  
جهتش اين است كه وعده نامبرده اختصاص به راسخين در علم ندارد، بلكه هم براى آنان وعده است و هم براى ديگران ، و بدين جهت مناسب بود كه به جاى (ربنا) (و نسبت دادن رب بخصوص خود) كلمه (اللّه ) را بياورند، چون الوهيت حكمى عام دارد، كه شامل همه چيز مى شود.  
بحثى تفصيلى پيرامون محكم و متشابه و تاءويل  
مقدّمه

*(73/2)*

آنچه تاكنون درباره معناى (محكم ) و (متشابه ) و نيز در معناى كلمه (تاءويل ) گفتيم مطالبى بود كه دقت در كلام خداى سبحان آن را مى فهماند و نيز روايات وارده از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) كه بزودى ((ان شاء اللّه ) از نظر خواننده خواهد گذشت آن را مى رساند. حال ببينيم مفسرين در معناى اين سه عنوان چه گفته اند سخنان مفسرين در اين باره بسيار مختلف است ، و شيوع و گسترش اين اختلاف به انحرافشان كشانيده است .  
اگر سر نخ اين اختلافات را جستجو كنيم سر از صدر اسلام و مفسرين از صحابه و تابعين در مى آوريم ، و تا آنجا كه ما اطلاع داريم كم تر تفسيرى پيدا مى شود كه حتى با بيانى كه ما ذكر كرديم نزديك باشد، تا چه رسد به اين كه كاملا مطابق با آن باشد.  
و علت عمده اين انحراف آن است كه بحث در (محكم و متشابه ) را با بحث در پيرامون معناى (تاءويل ) خلط كرده اند، و اين باعث شده است كه اختلاف عجيبى در انعقاد اصل مساءله و كيفيت بحث و نتيجه گيرى از آن راه بيفتد.  
اينك ما در طى چند فصل درباره هر يك از اين دو مساءله بطور مفصل بحث مى كنيم ، و اقوال را بعد از آن كه بقدر امكان مشخص ‍ كنيم كه مربوط به كدام يك از دو مساءله است نقل نموده و آنچه حق مطلب است اختيار مى كنيم .  
1 محكم و متشابه (گفتار)  
1 - گفتار در مساءله محكم و متشابه  
كلمه (محكم ) اسم مفعول از باب افعال (احكام ) است . و كلمه (متشابه ) اسم فاعل از باب تفاعل (تشابه ) است ، و (احكام و تشابه )از الفاظى است كه معنايش در لغت روشن است ، خداى تعالى يكجا همه قرآن را محكم خوانده و فرموده : (كتاب احكمت آياته ) و جاى ديگر همه اش را متشابه خوانده ، و فرموده : (كتابا متشابها مثانى ).

*(73/3)*

منظور از احكام آن اين است كه تمامى آن داراى نظمى متقن و بيانى قاطع و محكم است ، و منظور از تشابه آن اين است كه همه آياتش از نظر نظم و بيان و داشتن نهايت درجه اتقان و نداشتن هيچ نقطه ضعف شبيه به هم هستند.  
و چون به حكم آن دو آيه همه قرآن محكم و همه اش متشابه است لذا در آيه مورد بحث ما كه آيات را بدو قسم محكم و متشابه تقسيم كرده ، و فرموده بعضى از آياتش محكم و بعضى متشابه است ، مى فهميم منظور از اين محكم و متشابه غير آن محكم و متشابه است .  
نقلاقوال مختلفى كه درباره مراد از محكم و متشابه گفته شده و نقد و ردّ آنها  
پس جا دارد در معناى محكم و متشابه ، در اين آيه بحث شود تا ببينيم منظور از آن چيست ؟ و كدام دسته از آيات به اين معنا محكم و كدام به اين معنا متشابه است ، و در معناى آن مفسرين متجاوز از ده قول دارند.  
اول اينكه : منظور از آيات محكم همان چند آيه سوره انعام است ، كه مى فرمايد: (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ان لا تشركوا به شيئا... لعلكم تتقون ) و در آن عده اى از واجبات و محرمات الهى را نام مى برد و منظور از آيات متشابه آياتى است كه امر آن بر يهود مشتبه شده ، و آن عبارت است از رمزهايى كه در آغاز بعضى از سوره هاى قرآن قرار گرفته مانند (الف - لام - ميم ) (الف - لام - را) (حا - ميم ) و امثال آن ، كه يهود آنها را با حساب جمل محاسبه كردند تا از اين راه مدت عمر و بقاى امت اسلام را در آورند، و حسابشان درست از آب در نيامد، در نتيجه دچار اشتباه شدند.  
اين معنايى است كه در ميان صحابه به ابن عباس نسبت داده شده و نادرستى آنهم روشن است ، براى اين كه گفتارى است بدون دليل و به فرض هم كه دليل داشته باشد آيات محكم منحصر در سه آيه سوره انعام نيست ، بلكه بغير از حروف مقطعه اول سوره ها شامل همه قرآن مى گردد.

*(73/4)*

و ليكن حق مطلب اين است كه نسبت دادن چنين معنائى به ابن عباس صحيح نيست ، آنچه از ابن عباس نقل شده اين است كه گفته اين آيات سه گانه از محكمات است ، نه اين كه آيات محكم قرآن همين سه آيه است ، اينكه آن روايت :  
در الدرالمنثور آمده كه سعيد بن منصور، و ابن ابى حاتم ، و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) و ابن مردويه ، از عبداللّه بن قيس ‍ روايت كرده اند كه گفته : من از ابن عباس شنيدم كه در تفسير آيه : (منه آيات محكمات ) گفت : سه آيه ازآخر سوره انعام كه با جمله : (قل تعالوا) آغاز مى شود از آيات محكم قرآن است .  
مويد اين حديث روايت ديگرى است كه باز از او نقل شده ، كه در تفسير آيه مورد بحث گفته : آيه : (قل تعالوا... لعلكم تتقون ) و نيز آيه : (و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه ... كان للاوابين غفورا) از اين قبيل آيات است .  
پس اين دو روايت شاهدند بر اينكه منظور ابن عباس اين بوده كه سه آيه آخرانعام را مثل بياورد براى آيات محكم ، نه اينكه آيات محكم را منحصر در آن سه آيه كند:  
دوم عكس تفسير اول است ، و آن اين است كه آيات محكم عبارت است از حروف مقطعه در اوايل بعضى از سوره ها، و آيات متشابه بقيه قرآن است .  
اين تفسير را به ابى فاخته نسبت داده اند، كه در تفسير آيه : (هن ام الكتاب ) گفته : ام الكتاب ، عبارت است از فواتح سور، كه قرآن از آنها استخراج شده ، يعنى سوره بقره از (الف ، لام ، ميم ) استخراج شده ، و در سوره آل عمران از (الف ، لام ، ميم اللّه لا اله الا هو الحى القيوم ) استخراج شده .  
از سعيد بن جبير نقل شده كه نظير اين معنا را براى (ام الكتاب ) كرده ، و گفته : اصل كتاب اين حروف هستند، چون در همه كتابها وجود دارند.

*(73/5)*

اين بود گفتار سعيد بن جبير، و از اينجا مى فهميم كه ابن عباس و سعيد بن جبير نظرشان درباره رموز اول سوره ها اين بوده كه خداى تعالى خواسته است بفرمايد: (قرآن از همين حروفى تشكيل شده كه خود شما با آن سخن مى گوييد، و اگرنمى پذيريد كه كلام خدا است آيه اى مثل آن بياوريد.  
اين يكى از وجوهى است كه در معناى حروف مقطعه ذكر كرده اند و ليكن علاوه بر اين كه هيچ دليلى بر اين وجه نيست ، اين اشكال هم بر آن وارد است ، كه با خود آيه شريفه منطبق نيست ، چون بنا براين وجه ، غير از فواتح سور بايد تمامى قرآن متشابه باشد، و خداى تعالى هم در آيه مورد بحث كسانى را كه از متشابهات قرآن پيروى مى كنند مذمت نموده ، و آن را از انحراف قلب دانسته ، نتيجه اين مى شود كه مردم موظف باشند هيچيك از آيات قرآن را پيروى نكنند، با اين كه در تعداد زيادى از آيات ، مردم را به پيروى از قرآن واداشته و ستوده ، و بلكه آن را از واجب ترين واجبات شمرده ، مانند آيه (واتبعوا النور الذى انزل معه ) و آيات ديگر.  
سوم ، اينكه گفته اند: (متشابه ) آن آياتى است كه نسبت به معناى خود ابهام داشته باشد، كه اصطلاحا آن را مجمل نيز مى خوانند، و محكم در مقابل آن همان مبين است .  
اين وجه نيز درست نيست براى اين كه خصوصياتى كه در آيه شريفه براى محكم و متشابه ذكر شده با مجمل و مبين تطبيق نمى كند.

*(73/6)*

توضيح اين كه اجمال عبارت است از اين كه لفظ كه معنايش چند جهت دارد، طورى ادا شود كه شنونده نفهمد مقصود گوينده كدام جهت معنا است ، و همين باعث سرگردانى مخاطب و يا شنونده شود، و نتواند مراد گوينده را تشخيص دهد، و بناى اهل زبان در ظرف تفهيم و تفهم بر اين قرار گرفته كه از اينگونه الفاظ پيروى نكنند، و هر لفظى كه چنين وضعى را دارد جزء الفاظ بى معنا بحساب آورند، و بنا را بر اين گذاشته اند كه گوينده ، شنونده و مخاطب را مواخذه نكند كه چرا گفته مرا هيچ گرفتى ؟ و به فرض هم كه مواخذه كند، بگويند لفظ تو مجمل بود، و ما هر چه در ساير كلمات تو جستجو كرديم تا شايد قرينه اى پيدا كنيم كه لفظ نامبرده را براى ما روشن كند نيافتيم .  
اين وضعى است كه لفظ مجمل با مبين دارد، و اگر منظور از محكم و متشابه عينا همين مجمل و مبين مى بود: بايد آيات متشابه - البته بعد از رد به آيات محكم - پيروى شود، نه خود آيات محكم ، همانطور كه در مجمل و مبين سرانجام و بعد از رفع اجمال به لفظ (مجمل ) عمل مى شود نه (مبين )، و پيروى متشابه امرى است كه ذوق و قريحه تكلم و تفاهم به آن اجازه نمى دهد، و هيچ اهل زبانى اقدام به آن نمى كند، حال چه اهل زيغ باشد و چه راسخ در علم ، و باز در چنين فرضى نبايد قرآن كريم ، پيرو متشابه را بيماردل بخواند، و مذمت كند.  
چهارم : اينكه گفته اند: متشابه عبارت است از آياتى كه نسخ شده (منسوخ ) كه بايد به آن ايمان داشت ، ولى عمل نكرد. و محكمات آياتى است كه ناسخند يعنى هم بايد به آنها ايمان داشت و هم عمل كرد.  
اين تفسير را به ابن عباس و ابن مسعود و گروهى از صحابه نسبت داده اند، و به همين جهت بوده كه ابن عباس خود را از عالمان به تاءويل مى پنداشته است .

*(73/7)*

و اين تفسير درست نيست ، زيرا در صورتى كه درست باشد هيچ دلالتى ندارد بر اين كه متشابهات قرآن ، منحصرا آيات نسخ شده است ، چون خصوصياتى كه خداى تعالى در اين آيه براى پيروى متشابه آورده كه يكى از آنها فتنه جويى و يكى ديگر تاءويل يابى است ، در بسيارى از آيات غير منسوخه نيز هست ، مانند آياتى كه از صفات و افعال خدا سخن مى گويد، علاوه بر اين كه اگر اين تفسير درست باشد لازمه اش اين مى شود كه آيات قرآن دو قسم محكم و متشابه نباشد، بلكه ب ين آن دو واسطه اى هم باشد، كه نه محكم است و نه متشابه ، مانند همان آيات صفات و افعال كه نه ناسخند و نه منسوخ .  
از اين هم كه بگذريم در كلامى كه از ابن عباس نقل شده قرائنى هست كه دلالت مى كند بر اينكه نظريه او درباره محكم و متشابه اعم از ناسخ و منسوخ است ، و بر غير آن دو نيز تطبيق مى كند، و ابن عباس ، ناسخ و منسوخ را به عنوان مثال ذكر كرده است ، اينك روايت ابن عباس .  
در كتاب الدرالمنثور آمده است كه ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، از طريق على ، از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : محكمات عبارت هستند از ناسخ قرآن ، و حلال و حرامش ، و حدود و فرائضش ، و آنچه كه بايد بدان ايمان داشت . و متشابه قرآن عبارت است از آيات منسوخ قرآن ، و مقدم و موخر و امثال و اقسامش ، و آنچه كه بايد بدان ايمان آورد، ولى نبايد بدان عمل نمود. - يعنى آيات منسوخ قرآن اين بود نظريه ابن عباس .  
پنجم اينكه محكمات قرآن ، آن معارفى است كه دليلى واضح دارد، مانند آيات مربوط به توحيد و قدرت و حكمت خدا، و آيات متشابه عبارت است از آياتى كه قبول و فهم معارف آن نيازمند به تاءمل و تدبر است .

*(73/8)*

اين وجه نيز درست نيست ، براى اين كه اگر مراد از واضح بودن دليل اين است كه مضمون آيه دليل عقلى واضحى داشته باشد يا بديهى باشد و يا نزديك به بديهى ، و منظور از احتياج داشتن دليل به تدبر و تاءمل ، اين است كه مضمون آيه دليل عقلى بديهى و يا نزديك به بديهى نداشته باشد، لازمه اش اين مى شود كه آيات احكام و واجبات و امثال آن نيز از آيات متشابه باشد، براى اين كه هيچ يك از احكام قرآن دليل عقلى واضحى ندارد.  
در نتيجه بايد اين گونه آيات پيروى نشود، و پيروى آنها مذموم باشد، با اين كه پيروى همه آيات و مخصوصا آيات احكام واجب است ، و اگر مراد از وضوح دليل ، اين باشد كه دليلى واضح از خود كتاب داشته باشد، و مراد از احتياجش به تدبر، اين باشد كه دليلى واضح از خود كتاب نداشته باشد. همه آيات قرآن كريم از اين جهت يكسانند، و چگونه نباشد با اينكه كتابى است متشابه مثانى ، و نورى است مبين ، و لازمه آن ، اين است كه تمامى آيات قرآن محكم باشد، و به كلى متشابهى در آن نباشد، و اين خلاف فرض و بر خلاف نص قرآن است . ششم اينكه : محكم ، عبارت است از آياتى كه به خاطر وجود دليل روشن و حتى دليل غير روشن بتوان به مضمون آن علم پيدا كرد، و متشابه ، آن آياتى است كه راه علم به آن نباشد، مانند آيات مربوط به زمان قيام قيامت و امثال آن .  
اين وجه نيز درست نيست ، براى اينكه محكم و متشابه بودن ، دو صفت براى آيات قرآن است ، بدان جهت كه آيه است ، و يا بدان جهت كه دليل بر يكى از معارف الهيه است ، و آنچه آيه اى از آيات كتاب بر آن دلالت دارد چيزى نيست كه مردم از خود آيه و يا بضميمه آيات ديگر نتوانند و يا نبايد بفهمند و چگونه ممكن است خداى تعالى از آن آيه معنايى در نظر داشته باشد، ولى لفظ آيه بر آن معنا دلالت نداشته باشد؟.

*(73/9)*

با اينكه خداى تعالى كتابش را هدايت و نور و مبين خوانده و در آيه : (تنزيل من الرحمن الرحيم ، كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ، بشيرا و نذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ) فرموده : اين كتاب در معرض فهم كفار نيز هست ، تا چه رسد به فهم مؤ منين ، و نيز فرموده : (افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا).  
پس هر مطلبى كه آيه اى از آيات قرآن متعرض آن است درخور فهم مردم است ، نه اينكه فهميدنش ممتنع و اطلاع به مفهومش محال باشد، و اما آن معارفى كه دركش خارج از فهم بشر است از قبيل زمان وقوع قيامت و ساير حقايقى كه در پس پرده غيب است ، هيچ آيه اى از قرآن متعرض آن نشده ، تا آن آيه را متشابه بخوانيم ، علاوه بر اين كه صاحب اين قول ما بين معناى (متشابه ) و معناى (تاءويل ) خلط كرده است ، همچنان كه قبلا هم گفتيم كه بعضى از اين اقوال ميان اين دو معنا خلط كرده اند.  
قول هفتم گفتار بعضى ديگر است كه گفته اند: منظور از آيات محكمات آيات احكام ، و منظور از متشابهات آيات ديگر است ، كه با يكديگر سازش ندارند اين قول را به مجاهد و غير او نسبت داده اند.  
اين قول نيز درست نيست ، براى اين كه اگر منظور از ناسازگارى آيات متشابه ، معنايى است كه حتى شامل مواردى چون : تخصيص به وسيله مخصص ، و تقييد به وسيله مقيد (بكسره ياء) و ساير قراين مقالى و مقامى مى شود پس آيات احكام نيز همين تشابه و ناسازگارى را دارد زيرا در آن آيات نيز عام و خاص ، مطلق و مقيد هست ، و اگر منظور از آن ، ابهام آيه است بطورى كه مراد و مدلول آن به خاطر كثرت محتملاتش معلوم نباشد، نه خود آيه ناطق به معنايش باشد، و نه بوسيله آيات ديگر بشود معنايش را معين كرد، بايد بگوييم غير از آيات احكام هر چه هست متشابه است .

*(73/10)*

و نتيجه آن سخن اين مى شود كه : مسلمانان به هيچ يك از آيات مربوط به معارف قرآنى علم نيابند، چون فرض كرديم در اين دسته از آيات ، كه بيانگر معارف قرآنند - نه بيانگر احكام شرع - هيچ آيه محكمى وجود ندارد، تا آيات متشابه آن را به محكمش ارجاع دهيم ، و معناى متشابهش را روشن سازيم .  
قول هشتم اين است كه آيات محكم آيه هايى است كه تنها يك تاءويل داشته باشد، و آيات متشابه آياتى است كه چند وجه از تاءويل را تحمل بكند. اين وجه را به شافعى نسبت داده اند، و گويا منظور گوينده آن ، اين باشد كه آيات محكم ، آياتى است كه هر يك از آنها تنها در يك معنا ظهور داشته باشند، مانند آياتى كه يا صريح و نص در معناى خود هستند، و يا ظهور قوى اى در آن دارند، و متشابه ، آيه اى است كه نه نص در مدلول و مراد خود باشد، و نه ظهور قوى اى در آن داشته باشد.  
و اين وجه نيز درست نيست ، براى اين كه در اين وجه ، كارى صورت نگرفته ، تنها كلمه (محكم ) را با كلمه (لفظ داراى يك معنا)، و كلمه ((متشابه ) را با كلمه (لفظ داراى چند پهلو) تبديل كرده ، علاوه بر اين كه در اين وجه ، تاءويل را به معناى تفسير گرفته ، كه عبارت است از معناى مراد به لفظ، و خواننده توجه فرمود كه اين خطا است ، چرا كه اگر تاءويل و تفسير به يك معنا مى بود، ديگر جهت نداشت كه علم به تاءويل را مختص به خدا و يا به خدا و راسخين در علم كند، براى اين كه آيات قرآن يكديگر را تفسير مى كنند، و مؤ من و كافر و راسخين در علم و اهل زيغ همه در فهم آيات قرآن به كمك و تفسير آيات ديگر يكسان هستند. نهم اينكه گفته اند: محكم عبارت از آياتى در قصص انبيا و امت هاى ايشان است كه محكم و مفصل باشد، و متشابه از همين دسته آيات آن آياتى است كه الفاظى مشتبه دارند، چون يك داستان را در چند سوره تكرار كرده ، و لازمه اين وجه آنست كه بگوييم تقسيم آيات قرآن به محكم و متشابه مخصوص آيات قصص است .

*(73/11)*

و اين درست نيست ، براى اين كه هيچ دليلى بر اين اختصاص نيست ، علاوه بر اين كه يكى از خاصيت هايى كه قرآن براى محكم و متشابه ذكر كرده اين بود كه در پيروى محكم هدايت ، و در پيروى متشابه فتنه جويى و تاءويل خواهى است ، و اين خاصيت با آيات قصص تطبيق ندارد، چون مخصوص آنها نيست ، بلكه در غير قصص نيز هست ، و نيز مخصوص قصه هايى نيست كه در قرآن تكرار شده ، بلكه در آياتى هم كه يك بار قصه اى را نقل مى كند، مانند آيات مربوط به جعل و قرار دادن خليفه در زمين نيز جريان دارد.  
دهم اينكه گفته اند: متشابه آن آياتى است كه محتاج به بيان باشد، و محكم آن است كه محتاج به بيان نباشد. اين وجه را به امام احمد بن حنبل نسبت داده اند.  
اين نيز اشكال دارد، براى اينكه تمامى آيات احكام احتياج به بيان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دارد، با اينكه قطعا متشابه نيست ، كه بيانش مكرر گذشت ، و همچنين آيات نسخ شده بطور مسلم از متشابهات است ، كه بيانش گذشت ، با اين كه احتياجى به بيان ندارد، چون چيزى نظير ساير آيات احكام است .  
يازدهم اين است كه گفته اند: محكم آن آياتى است كه هم بايد بدان ايمان داشته باشند، و هم به آن عمل كنند، و متشابه آن آياتى است كه تنها بايد به آن ايمان داشته باشند ولى عمل نكنند.  
اين وجه را به ابن تيميه نسبت داده اند، و شايد منظور او از دسته اول انشاآت قرآن ، و از دومى اخبار قرآن باشد، همچنان كه بعضى ديگر همين احتمال را از گفتار ابن تيميه داده اند، و گرنه اين صورت ، وجه يازدهم نمى شود، چون با چند وجه از وجوه گذشته منطبق است .

*(73/12)*

و اگر منظور همان باشد كه احتمال داديم اين اشكال متوجه آن است كه لازمه متشابه بودن غير آيات احكام اين است كه مردم نتوانند به هيچيك از معارف الهى در غير احكام ، علم بهم رسانند، چون در معارف عمل نيست ، و نيز در اين آيات آيه اى محكم نباشد تا آيات متشابه را به آن برگردانند، و به وسيله آن رفع تشابه كنند، اين از يك سو، و از سوى ديگر آيات نسخ شده همه انشاآتند، با اينكه قطعا از محكمات نيستند.  
ولى مثل اين كه منظور صاحب اين قول از ايمان و عمل به محكم ، و ايمان بدون عمل به متشابه ، همان معنايى باشد كه لفظ آيه مورد بحث بر آن دلالت دارد، چنانكه درباره متشابهات مى فرمايد: (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ).  
و نيز مى فرمايد: (و الراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)، چيزى كه هست از آنجايى كه ايمان و عمل داشتن نسبت به محكمات ، و تنها ايمان داشتن نسبت به متشابهات فرع اين است كه ما قبلا تشخيص داده باشيم كدام آيه محكم و كدام متشابه است ، پس وجه نامبرده و معرفى محكم به آن آياتى كه بايد مسلمانان هم به آن ايمان داشته باشند، و هم عمل كنند، و معرفى متشابه به آن آياتى كه تنها بايد به آن ايمان بياورند، هيچ دردى را دوا نمى كند.  
دوازدهم اين است كه گفته اند: متشابهات قرآن خصوص آياتى است كه صفات خاصه اى را بيان مى كند، چه صفات خاصه خدا مانند (عليم )، (قدير)،(حكيم ) و (خبير)، و چه صفات خاصه انبيا مانند آيه : (و كلمته القيها الى مريم و روح منه ) كه درباره اوصاف عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) است ، و آيات ديگر كه شبيه اين باشد.  
اين قول را نيز به ابن تيميه نسبت داده اند.  
اشكال ى كه متوجه اين وجه است ، اين است كه : اولا قبول نداريم كه همه آيات مربوط به صفات خاصه خدا و انبيا، از متشابهات هستند، و در ثانى به فرض هم كه آن را قبول كنيم دليلى بر چنين انحصار نداريم .

*(73/13)*

و بطورى كه از سخنان طولانى ابن تيميه برمى آيد وى دو كلمه محكم و متشابه را به معناى لغويش معنا كرده ، يعنى محكم را به كلمه اى كه دلالتى محكم دارد، و متشابه را به كلمه اى كه چند معنا در آن محتمل است تعبير و تعريف كرده و گفته است ، اين دو معنا امرى نسبى است ، چه بسا مى شود كه يك آيه از نظر جمعيتى متشابه است ، چون مردمى عامى هستند، و نمى توانند با بحث و گفتگو معناى واقعى آنرا بدست آوردند. در نتيجه درباره آن آيه احتمالها مى ده ند، ولى همين آيه براى جمعى ديگر محكم است ، چون قدرت بحث و فحص را دارند، و اين معنا در آيات صفات روشن تر به چشم مى خورد، چون غالب مردم درباره اين گونه صفات و اين گونه آيات دچار اشتباه مى شوند، چون فهمشان قاصر از اين است كه تا بام عالم حس بپرواز درآمده و در ماوراى عالم حس جولان كند، بناچار آنچه از صفات كه خداى تعالى براى خود اثبات كرده با صفات مشابه آن كه در خودشان سراغ دارند قياس مى كنند، و دچار گمراهى مى شوند.  
مثلا خدا براى خود علم و قدرت و سمع و بصر و رضا و غضب و يد و عين و امثال اينها اثبات نموده ، گمان مى كنند كه اين صفات در خداى تعالى هم از مقوله صفات خودشان امورى مادى ، و يا مستلزم جسمانيت است ، و يا آنها را شوخى و غير حقيقى فرض مى كنند، و از همين راه فتنه ها بپا مى شود، و بدعت ها ظهور مى كند، و مذاهب درست مى شود!.

*(73/14)*

پس محكم و متشابه همانطور كه گفتيم دو معناى نسبى است ، محكم كه براى بعضى محكم است براى بعضى ديگر مت شابه است ، و متشابه كه براى بعضى متشابه است ، براى بعضى ديگر محكم است ، آنچه كه علم بدان براى هيچ كس ممكن نيست تاءويل متشابهات ، يعنى علم بحقيقت معانى آنهاست ، كه امثال آيات صفات بر آنها دلالت دارد، درست است كه ما از عبارت : (ان اللّه على كل شى ء قدير) و يا عبارت (ان اللّه بكل شى ء عليم ) و امثال آن معناهائى مى فهميم ، و ليكن حقيقت علم و قدرت و ساير صفات خدا و كيفيت افعال خاصه به خدا را نمى فهميم ، و تاءويل متشابهات هم همين است كه جز خدا كسى آن را نمى داند.  
اين بود خلاصه گفتار ابن تيميه و ما ان شاء اللّه بزودى در بحثى كه پيرامون تاءويل خواهيم داشت متعرض اشكالات گفته وى خواهيم شد.  
سيزدهم اين است كه بعضى گفته اند: محكم آن آياتى است كه عقل در درك آن راه دارد، و متشابه آن است كه چنين نباشد.  
اين وجه نيز درست نيست ، براى اين كه سخنى است بدون دليل ، و آيات قرآنى هر چند به اين دو قسم تقسيم مى شوند، ولى صرف اين كه بعضى از آيات قرآن آنطور، و بعضى ديگر اين طور هستند دليل نمى شود بر اين كه محكم ، آيات قسم اول ، و متشابه آيات قسم دوم باشد، چون خصوصياتى كه در آيه مورد بحث براى محكم و متشابه ذكر شده ، با اين وجه آنطور كه بايد تطبيق نمى شود، علاوه بر اين ، وجه نامبرده بوسيله آيات احكام نقض مى شود، براى اين كه اين آيات بطور قطع جزء آيات محكم قرآن است ، در حالى كه عقل هيچ راهى به حقيقت مفاد آن ندارد، و بنابر وجه نامبرده بايد جزء متشابهات شمرده شود.  
چهاردهم اين است كه بعضى گفته اند: محكم عبارت است از آياتى كه ظاهرش منظور باشد، و متشابه آن است كه ظاهرش منظور نباشد.

*(73/15)*

اين وجهى است كه در بين دانشمندان اخير اسلامى شيوع يافته ، و اصطلاحى هم كه همين دانشمندان در معناى (تاءويل ) دارند مبتنى بر همين معنايى است كه براى (محكم و متشابه ) كرده اند، چون در معناى (تاءويل ) گفته اند: عب ارت است از معنايى كه مخالف با ظاهر كلام باشد، و گويا مراد آن كسى هم كه گفته : محكم آيه اى است كه تاءويلش تنزيلش باشد، و متشابه آيه اى است كه به جز تاءويل معنايى از آن فهميده نشود، همين وجه چهاردهم است .  
و اين وجه هم درست نيست ، زيرا صرف اصطلاحى است ، و اوصافى كه در آيه  
براى محكم و متشابه نام برده شده بهيچ وجه با آن تطبيق نمى كند، براى اين كه متشابه بدين جهت متشابه است كه مراد و مدلول آن مشخص نيست ، و منظور از تاءويل آن معناى مراد از متشابه نيست ، تا متشابه به اين نشانى متميز از محكم شود، كه تاءويل دارد، و محكم تاءويل ندارد. بلكه همانطور كه قبلا بيان كرديم مراد از تاءويل در آيه شريفه ، امرى است كه شامل تمامى آيات قرآنى مى شود، چه محكمش و چه متشابهش .  
علاوه بر اينكه در قرآن هيچ آيه اى نداريم كه معناى ظاهرى آن منظور نباشد، و خلاف ظاهر آن مراد باشد، و اگر هم آيه اى باشد كه معناى غير ظاهرى آن مراد باشد به خاطر آيات محكم ديگرى است كه آنرا برخلاف ظاهرش برگردانده است .  
چون آيات قرآن يكديگر را تفسير مى كنند، و معلوم است كه معنايى كه قرائن متصل و يا منفصل ك لام ، به لفظ مى دهند، معناى خلاف ظاهر نيست ، آنهم در كلامى كه خود صاحب كلام تصريح كرده باشد به اين كه رسم من در كلام آن است كه اجزاى كلامم را به هم مربوط و متصل كنم ، به طورى كه يكى مفسر ديگرى ، و شاهد بر آن باشد، و خواننده با كمى تدبرو دقت بتواند هر اختلاف و منافاتى را كه به ظاهر به چشم مى خورد از بين ببرد، و فرموده باشد: (افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا).

*(73/16)*

پانزدهم وجهى است كه از (اصم ) حكايت شده ، و آن اين است كه : (محكم ) آن آياتى است كه همه در تاءويلش اجماع و اتفاق داشته باشند، و (متشابه ) آن است كه تاءويلش مورد اختلاف باشد.  
گويا منظور (اصم ) از اتفاق و اختلاف اين است كه مدلول آيه طورى باشد كه در اولى (محكم ) نظرها مختلف نباشد، و در دومى (متشابه ) مختلف باشد.  
اين وجه نيز درست نيست ، براى اينكه لازمه اش متشابه بودن تمامى قرآن است ، چون هيچ آيه اى در قرآن نيست كه از هر جهت مورد اتفاق مفسرين بوده و از هيچ جهتى در آن اختلاف نباشد، بلكه يا در لفظ آن اختلاف هست ، و يا در معنايش ، و يا اين كه ظهور دارد يا نه ، و يا در جهات ديگر حتى بعضى از مفسرين به استناد آيه (كتابا متشابها) گفته اند: همه قرآن متشابه است ، و غفلت كرده اند از اين كه وقتى مى تواند بگويد همه قرآن متشابه است كه آيه (كتابا متشابها) محكم باشد، و جمعى ديگر معتقدند كه ظاهر كتاب حجت نيست ، يعنى ظهور ندارد.  
شانزدهم اين است كه گفته اند: متشابه از قرآن ، آن آياتى است كه تف سيرش به تفسير آيه اى ديگر مشتبه شده باشد، و فهم آن به خاطر همين اشتباه مشكل شده باشد، حال چه اين كه اشكال از جهت لفظ باشد، يا از جهت معنا اين وجه را راغب ذكر كرده است .  
كلام راغب اصفهانى در بيان مراد از محكم و متشابه و اقسامى كه براى محكم و متشابهقائل است  
راغب اصفهانى در مفردات خود گفته : آيات متشابه از قرآن كريم ، آن آياتى است كه تفسيرش به خاطر شباهت به تفسير آيه اى ديگر، مشكل شده باشد، حال يا از جهت لفظ، و يا از حيث معنا، و بدين جهت است كه فقها گفته اند: آيه متشابه آن آيه اى است كه ظاهرش ‍ از مراد و معنايش حكايت نكند.

*(73/17)*

و حقيقت اين سخن اين است كه آيات قرآن از نظر اعتبار بعضى از آنها بوسيله بعضى ديگر سه قسم هستند: يكى محكم على الاطلاق است ، و دوم متشابه على الاطلاق ، و سوم آياتى است كه از جهتى محكم و از جهتى ديگر متشابه است .  
پس متشابه فى الجمله سه قسم است : اول متشابه از جهت لفظ فقط، دوم متشابه از جهت معنا فقط، و سوم متشابه از هر دو جهت ، و آن كه تنها از جهت لفظ، متشابه است ، دو قسم است 1 - آنكه مفردات آن متشابه است ، يا به خاطر اين كه لفظى است ناآشنا و غير ماءنوس مانند كلمه (اب ) و كلمه (يزفون )، و يا به خاطر اين كه لفظى است داراى چند معنا، مانند لفظ (يد) و لفظ (عين )، 2 - آن متشابهى است كه جملات و تركيبات آن تشابه دارد.  
قسم دوم نيز سه نوع است .  
1 - آنكه تشابهش از اين جهت ناشى شده باشد كه كلامى است مختصر و بدون توضيح ، مانند آيه : (و ان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء).  
2 - آنكه تشابهش به خاطر بسط و گستردگى كلام باشد، مانند آيه (ليس كمثله شى ء)، كه اگر فرموده بود: (ليس مثله شى ء)، معنا براى شنونده روشن تر مى شد، چون يك حرف اضافه شده ، جمله براى شنونده متشابه شده .  
3 - آنكه تشابهش از ناحيه نظم كلام باشد، مانند آيه : (انزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا قيما) كه تقدير آن (انزل على عبده الكتاب قيما، و لم يجعل له عوجا) است .  
و نيز آيه : (و لو لا رجال مومنون ... لو تزيلوا) كه نظم آن طورى است كه مايه تشابه آن شده .  
و متشابه از جهت معنا، آياتى است كه متعرض صفات خدا و صفات روز قيامت است ، زيرا تصور اينگونه صفات براى ما ميسور و ممكن نيست ، چون در نفوس ما تنها صورت چيزهايى نقش مى بندد كه به وسيله يكى از حواس ظاهرى براى ما محسوس باشد، و يا حداقل از جنس محسوسات باشد، و صفات خدا و خصوصيات قيامت هيچيك از اين دو قسم نيست .  
و متشابه از جهت لفظ و معنا، پنج قسم است :

*(73/18)*

1 - آنكه تشابهش از جهت مقدار و كميت باشد. مانند جملاتى كه عموم و خصوصش معلوم نباشد، مثلا فرموده : (اقتلوا المشركين )، و نمى دانيم منظور عموم مشركين است ، و يا مشركين مخصوص ؟.  
2 - آنكه تشابه آن به خاطر نا معلوم بودن كيفيتش باشد، مثلا فرموده : (فانكحوا ما طاب لكم ) و ما نمى دانيم اين نكاح واجب است يا مستحب .  
3 - آنكه تشابهش از جهت زمان باشد به اين معنا كه احتمال دهيم آيه نسخ شده باشد، و عمر حكمى كه در آن است سرآمده باشد، و احتمال دهيم كه نسخ نشده باشد، مانند آيه : (اتقوا اللّه حق تقاته ) كه تقواى كامل را واجب مى كند با اينكه آيه (واتقوا اللّه ما استطعتم ) تقوا را بقدر توانايى واجب كرده است .  
4 - آنكه تشابهش از جهت مكان و يا امورى باشد كه آيه در شاءن آن امور نازل شده باشد، مانند آيه : (و ليس البربان تاتوا البيوت من ظهورها)، كه در آيه معين نشده مقصود از پشت خانه كجا است ، و مانند آيه (انما النسى ء زياده فى الكفر) كه تشخيص معناى (نسى ء)، براى كسى كه عادت عرب جاهليت را نمى داند، مشكل است .  
5 - آنكه تشابهش از جهت شروطى باشد كه در صحت و فساد عمل دخالت دارند، مانند شروط نماز و نكاح .  
با در نظر گرفتن اين مطالب معلوم مى شود هيچ يك از وجوهى كه مفسرين در معناى متشابه ذكر كرده اند خالى از اين وجوه و تقسيم ها نيست ، حتى آنكه گفته (متشابه ) عبارت است از حروف مقطعه ، و يا قتاده كه گفته است متشابه عبارت است از منسوخ ، و (محكم ) عبارت است ، از ناسخ ، و يا اصم كه گفته : (محكم ) آياتى است كه در تفسيرش اتفاق نظر باشد، و (متشابه ) آيات مورد اختلاف است .  
و از سوى ديگر مى توان تمامى انحا و اقسام متشابه را در سه قسمت خلاصه كرد: اول ، متشابهى است كه اطلاع بر تاءويلش براى كسى جز خدا ممكن نيست ، مانند وقت قيامت ، و روزى كه ظهور مى كند، و كيفيت آن و امثال اينها...

*(73/19)*

دوم ، متشابهى است كه پى بردن به تاءويل و معرفت آن براى انسانها ممكن است ، مانند الفاظ غريب و نامانوس ، و احكام مغلق و دقيق .  
سوم ، متشابهى است مردد بين دو قسم قبلى ، هم احتمال دهيم همه انسانها مى توانند به حقيقت معناى آن آگاه شوند، و هم احتمال دهيم مختص به راسخين در علم است ، و ديگران دسترسى به آن ندارند.  
و اين قسم سوم همان است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در دعاى خود درباره على (عليه السلام ) به آن اشاره نموده و عرضه مى دارد: (اللّهم فقهه فى الدين و علمه التاءويل ) (بار الها او را در دين فقيه ساز و تاءويلش بياموز)، و نظير آنرا درباره ابن عباس فرموده است ، اين بود گفتار راغب در معناى محكم و متشابه ، و گفتار وى عمومى ترين گفتار در اين بحث است ، كه در آن بين عده اى از اقوال گذشته را جمع كرده است .  
دو اشكال بر قول راغب  
ولى دو اشكال بگفته وى وارد است :  
اول اينكه : وسعت و عموميتى كه وى به دامنه معناى متشابه داده تا شامل شبهات لفظى از قبيل غرابت لفظ و اغلاق تركيب و عموم و خصوص و امثال آن بشود با ظاهر آيه شريفه نمى سازد، براى اينكه آيه شريفه آيات محكمه را مرجعى دانسته براى بيانگرى آيات متشابه ، و معلوم است كه غرابت لفظ و امثال آن با مراجعه به آيات محكمه از بين نمى رود و روشنى دلالت محكمات ربطى به غرابت الفاظ متشابه ندارد، بلكه براى گره گشايى اينگونه الفاظ مرجع ديگرى هست ، كه بايد به آنجا مراجعه بشود و آن عبارت است از علم لغت .

*(73/20)*

و نيز آيه مورد بحث يكى از نشانه هاى متشابهات را اين دانسته كه اگر كسى آنرا پيروى كند فقط به منظور فتنه انگيزى پيروى كرده ، و جز اين هيچ انگيره ديگرى نمى تواند داشته باشد، و ما مى دانيم كه پيروى عام بدون مراجعه به خاص ، و پيروى مطلق بدون مراجعه به مقيد، و همچنين پيروى لفظ غريب بدون مراجعه به كتابهاى لغت ، عملى است مخالف با طريقه اهل هر زبان ، و قريحه هيچ اهل زبانى اجازه چنين كارى را نمى دهد، و اگر كسى چنين كند همه اهل زبان او را تخطئه مى كنند، پس او نمى تواند منشا فتنه در بين آنان بشود زيرا اهل لسان با او همكارى نخواهند كرد.  
پس از همينجا مى فهميم كه منظور از متشابه ، الفاظ غريب ، و آن مثالهايى كه وى آورده ، نيست .  
اشكال دوم اين است كه وى متشابه را سه قسم كرد، اول آنكه فهمش براى عموم ممكن است ، و دوم آنكه فهم آن براى احدى ممكن نيست ، و سوم آنكه فهمش براى بعضى ممكن و براى بعضى غير ممكن است ، و از اين تقسيم چنين برمى آيد كه وى تاءويل را مختص ‍ به متشابه مى داند، در حالى كه خواننده بياد دارد كه گفتيم همه قرآن تاءويل دارد.

*(73/21)*

اين بود اقوال مفسرين و نظريه هايى كه از ايشان در معناى محكم و متشابه و تشخيص موارد آن دو از نظر خواننده گذشت و خواننده به اشكالاتى كه بر اين اقوال وارد بود توجه فرمود و نيز متوجه شد كه آنچه از آيه شريفه به روشنى ظاهر مى شود. خلاف همه اين اقوال است ، چون آيه در معناى متشابه اين ظهور را دارد كه متشابه ، آن آيه اى است كه اولا دلالت بر معنا داشته باشد، و ثانيا معنايى را كه مى رساند محل شك و ترديد باشد، نه لفظ آيه ، تا از راه قواعد و طرق معمول در نزد اهل زبان ترديدى كه از ناحيه لفظ ايجاد شده برطرف شود، مثلا اگر لفظ عام است به مخصصش ارجاع دهد، يا اگر مطلق است به مقيدش برگرداند، و يا به نحوى ديگر لفظ را روشن و بدون ترديد سازد بلكه همانطور كه گفتيم آيه شريفه موردبحث آن را متشابه مى داند كه معنايش مردد و ناسازگار با آيات ديگر باشد. و آياتى كه محكم و بدون ترديد است ، معناى آيات متشابه را بيان مى كند.  
و معلوم است كه هيچ آيه اى چنين وضعى ندارد، مگر وقتى كه براى فهم مردم عامى و ساده معنايى مالوف و ماءنوس داشته باشد، معنايى كه اينگونه ذهن هاى ساده فورا تصديقش كند، و يا تاءويلى كه برايش مى كنند در نظر مردم كم اطلاع و ضعيف الادراك نزديك تر به ذهن باشد.  
پيروى آيات متشابه منشاء بدعتها و انحرافهاى بعد ازرسول خدا(ص ) و مبداء فتنه ها و محنت ها بوده است

*(73/22)*

و شما خواننده محترم اگر از بدعت ها و مذاهب و اهواى باطل و فاسدى كه فرقه هايى از مسلمانان را منحرف نموده آمارگيرى كنى ، و مذاهبى را كه بعد از رحلت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در اسلام - چه درباره معارف اصولى اسلام باشد و چه درباره فروع احكام آن - پديد آمده ، مورد دقت قرار دهى خواهى ديد كه اكثر اين انحرافها به خاطر پيروى آيات متشابه قرآن و تاءويلهايى بوده كه از پيش خود و بدون مدرك براى اينگونه آيات كرده اند، تاءويلهايى كه خدا از آن بيزار است .  
يك فرقه به خاطر تمسك به آيات متشابه قائل شدند كه خداى تعالى جسم دارد، دسته ديگر قائل به جبر شدند، گروهى به تفويض ‍ گراييدند، جمعى قائل شدند كه انبيا معصوم نيستند، و از آنان نيز گناه سر مى زند، طايفه اى بمنظور منزه داشتن خدا گفتند او اصلا صفت ندارد، و دسته ششمى معتقد شدند صفاتى كه در قرآن براى خدا آمده عين صفاتى است كه در انسان است ، حتى در زايد بر ذات بودن ، و گروههايى ديگر به انحرافهايى ديگر مبتلا گشتند، كه همه اينها بخاطر آن بود كه آيات متشابه را به آيات محكم برنگرداندند، تا اين محكمات بر آيات مت شابه حاكم باشد.  
و همچنين درباره احكام دين طايفه اى گفتند: اين احكام تشريع شده تا طريقه اى باشد براى اينكه بندگان به خدا واصل شوند پس اگر براى وصول به خدا راهى نزديك تر پيدا شد بايد آن راه را پيمود، براى اينكه مقصود تنها و تنها وصول به حق است ، حال از هر راهى كه باشد، دسته اى ديگر گفتند: اصلا تكليف به واجبات و ترك محرمات ، براى رسيدن به كمال است ، و معنا ندارد با رسيدن انسان به حق و كمال باز هم تكليف باقى بماند.

*(73/23)*

با اينكه ما مى دانيم در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) احكام و فرائض و حدود و ساير سياستهاى اسلامى به اعتبار خود باقى بود، و كسى از مسلمانان به اين بهانه كه به حق واصل شده و يا به كمال رسيده از آن مستثنا نبوده است ، و اين شانه خالى كردنها كه بعد از رحلت آن حضرت آغاز شده ، دوره به دوره احكام اسلام را از درجه اعتبار ساقط و روز بروز به دست حكومتهاى باصطلاح اسلامى ناقص گردانيده ، و هيچ حكمى باطل و هيچ حدى ساقط نشد مگر آنكه باطل كنندگان و ساقط كنندگان آن ، همين را بهانه كردند كه : دين تشريع نشده مگر براى صلاح دنيا و اصلاح حال بشر، و اين حكمى كه ما درمقابل حكم شرع ، تشريع كرده ايم براى اصلاح بشر امروز بيشتر مؤ ثر است .  
در آخر، كار اين دست اندازى ها به جايى رسيد كه بعضى گفتند: تنها غرض از شرايع دين ، اصلاح دنيا به وسيله اجراى آن است ، و چون دنياى امروز سياست دينى را نمى پذيرد و نمى تواند هضم كند، نيازمند وضع قوانين ديگرى است ، كه تمدن امروز آنرا بپسندد، و اجرايش كند.  
از اين بالاتر كار به جايى رسيد كه بگويند اصولا منظور از برنامه هاى دينى و عمل به آن ، اين است كه دلها پاك شود، و بسوى فكر و اراده صالح هدايت گردد، و امروز كه دلها به وسيله تربيت اجتماعى بسوى خدمت به خلق هدايت شده ديگر احتياجى به پاك شدن بوسيله امثال وضو و غسل و نماز و روزه ندارد.  
حال اگر خواننده عزيز در اين سخنان و امثال آن - كه از حد شمارش بيرون است - دقت نموده ، آنگاه در جمله (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه وابتغاء تاءويله ...) تاءمل كند، هيچ شكى در درستى گفتار ما برايش باقى نمى ماند، و بطور قطع حكم مى كند به اينكه تمامى فتنه ها و محنت ها كه گريبان اسلام و مسلمين را گرفته ، منشاى بجز پيروى متشابه و تاءويل كردن قرآن ندارد.

*(73/24)*

و همين (البته خدا داناتر است ) سبب شده است كه خداى تعالى اين چنين در اين باب سخت گيرى را تشديد نموده در نهى از پيروى متشابه بمنظور فتنه جويى و تاءويل و الحاد در آيات خدا وبدون علم در آيات خدا سخن گفتن و راه شيطان را پيروى نمودن ، مبالغه نمايد، چون رسم قرآن چنين است . كه در مورد گناهانى مبالغه كند كه ارتكاب آن گناهان اثر فورى در هدم و از بين بردن اركان دين دارد، و بنيه دين و نيروى آن را تحليل مى برد، همچنان كه مى بينيم در مورد دوستى با كفار و نيز امر به دوستى اهل بيت پيامبر، و در خانه نشستن زنان پيامبر، و نهى از معامله ربا، و امر به اتحاد كلمه در دين ، و امثال اين تشديد فرموده است .  
حال بايد ديد علاج دلهائى كه منحرف هستند و همواره دوست مى دارند فتنه جويى كنند چيست ؟.  
بايد دانست منشا اين بيمارى ميل به دنيا و اعتماد كردن به آن و دلدادگى به زندگى آن است و اين آلودگى را از دلها نمى شويد مگر ياد روز حساب ، همچنان كه خداى تعالى اين معنا را در جاى ديگر تذكر داده و مى فرمايد: (ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل اللّه ان الذين يضلون عن سبيل اللّه لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ).  
و باز به همين جهت است كه مى بينم راسخين در علم از تاءويل كردن آيات خدا به صورتى كه مخالف رضاى او باشد خوددارى مى كنند و در خاتمه گفتار خود به اين معنا اشاره نموده و عرضه مى دارند: (ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان اللّه لا يخلف الميعاد).  
2- ام الكتاب بودن آيات محكم چه معنا دارد؟

*(73/25)*

جمعى از مفسرين گفته اند (ام الكتاب ) بودن (محكمات ) به اين معنا است كه (محكمات ) اصل در كتاب است ، و قواعد دين و اركان آن مبتنى بر آن اصل است ، كه بايد به آن ايمان آورد، و عمل كرد، ودين هم عبارت است از همين دو اصل اعتقاد و عمل ، بخلاف آيات متشابه كه چون مقصود از آنها معلوم نيست ، و مدلول آنها متشابه و متزلزل است ، نمى شود به آنها عمل كرد، بلكه تنها بايد نسبت به آنها ايمان آورد.  
و خواننده عزيز توجه نمود كه اين توجيه ، لازمه بعضى از اقوال گذشته است ، يكى از آنها قولى بود كه متشابه رااز اين جهت متشابه مى دانست كه مشتمل بر تاءويلى است كه دسترسى به فهم آن نيست .  
يكى ديگر، آن قولى بود كه متشابه را از اين جهت متشابه مى دانست كه در ابتدا مشتبه است ، و الفاظش چند پهلو است ، ولى چنان نيست كه معنايش تا حدودى و يا كاملا فهميده نشود، بلكه با رجوع به عقل يا لغت يا طريقه عقلايى به فهم آن دسترسى هست ، و موقعى كه بررسى نشده بايد بدان ايمان داشت ، و عجولانه انكارش نكرد.  
بعضى ديگر گفته اند: (ام الكتاب ) بودن محكمات اين است كه متشابهات را بايد به آنها ارجاع داد، آنگاه در معناى اين ارجاع اختلاف كرده اند.  
ظاهر كلام بعضى از آنان اين است كه مرادش از اين رجوع اين است كه در مورد متشابهات تنها بايد به محكمات عمل نموده ، و نسبت به متشابهات اكتفا به ايمان كرد، همانطور كه نسبت به آياتى كه نسخ شده تنها ايمان داريم كه كلام خدا است ، و حكم موقتش ‍ حكم خدا است ، ولى در مرحله عمل به آيات ناسخ عمل مى كنيم .  
اين قول هم چندان با قول قبلى مغايرت ندارد، و ظاهر كلام بعضى از صاحبان اين قول اين است كه خواسته اند بگويند: (آيات محكم بيانگر آيات متشابه و برطرف كننده تشابه آنها است ).

*(73/26)*

و حق هم همين است چون در معناى جمله (هن ام الكتاب - آنها مادر كتابند) عنايتى زائد بر معناى اصل هست ، و اگر بنا به قول اول معناى كلمه (ام ) همان معناى كلمه (اصل ) بود ممكن بود بفرمايد: (هن اصول الكتاب )، آرى كلمه (ام ) كه در فارسى به معناى مادر است هم ، اين معنا را مى فهماند، كه مادر اصل فرزند است ، و هم اين كه فرزند به مادر رجوع مى كند، چون نشو و نما و اشتقاق فرزند از مادرش بوده و در حقيقت فرزند بعضى از مادر است . پس كلمه (ام الكتاب ) خالى از اين دلالت نيست . كه آيات متشابه هم براى خود مدلول و معنا دارند. اما مدلول آنها زائيده و فرع مدلول آيات محكمات است ، و لازمه اين ، آنست كه محكمات بيانگر مت شابهات باشد.  
علاوه بر اينكه متشابه بدين جهت متشابه است كه مراد و مدلولى نامعين و متشابه دارد، براى اينكه داراى تاءويل است ، چون تاءويل همانطور كه گفتيم در آيات محكم نيز هست ، اختصاصى به متشابه ندارد، و قرآن كريم بعضى آياتش مفسربعضى ديگر است ، پس ‍ متشابه هم قطعا مفسر دارد، و مفسر آن جز آيات محكم نمى تواند باشد.  
مثال اين تفسير، آيه شريفه : (الى ربها ناظرة ) است ، كه آيه اى است متشابه ، زيرا معلوم نيست منظور از نظر كردن مردم به پروردگار خود چيست ، ولى وقتى ارجاع داده شود به آيه : (ليس كمثله شى ء) كه مى فرمايد: خداى را از هيچ جهت نمى توان به چيزى مقايسه كرد، و آيه : (لا تدركه الابصار) معلوم مى شود كه مراد از (نظر كردن ) و (ديدن خدا) از سنخ ديدن محسوسات به وسيله چشم نيست .  
چون خداى تعالى در سوره نجم براى دل هم اثبات ديدن كرده و فرموده : (ما كذب الفواد ما راءى افتمارونه على ما يرى ... لقد راءى من آيات ربه الكبرى )، كه در آيه اول

*(73/27)*

از اين آيات فرموده قلب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در آنچه كه ديد دروغ نگفت ، معلوم مى شود قلب هم ديدنى خاص به خود دارد، نه اينكه منظور فكر باشد، چون فكر مربوط به تصديق و تركيبات ذهنى است ، و رويت مربوط به تك تك اشياى خارجى و عينى است ، معنا ندارد كلمه : رويت را در مورد فكر استعمال كنند.  
پس با اين بيان روشن شد كه اين رويت عبارت است از يك نحوه توجه خاص قلبى ، توجهى غير حسى و مادى ، و غير عقلى و ذهنى .  
اين يك مثال بود براى متشابه ، و ارجاع آن به محكم ، و بر همين قياس است ، ساير متشابهات .  
3- تاءويل چه معنا دارد؟  
next page  
fehrest page  
back page

*(73/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
جمعى از مفسرين تاءويل را به تفسير معنا كرده و گفته اند: هر دو كلمه به يك معنا است و آن عبارت است از آن معنايى كه گوينده از كلام خود در نظر دارد، و چون منظور و مقصود از بعضى آيات ، به روشنى معلوم است ، قهرا مراد از تاءويل در جمله : (و ابتغاء تاءويله ، و ما يعلم تاءويله الا اللّه و الراسخون فى العلم معنا) و مراد از آيه متشابه است . يعنى : معنايى را كه از آيات متشابه مراد است غير از خداى سبحان و يا خدا و راسخين در علم كسى نمى داند.  
گروهى ديگر گفته اند: مراداز تاءويل معنايى است كه مخالف با ظاهر لفظ باشد، و اين معنا از ساير معانى كه براى كلمه تاءويل كرده اند شايع تر است ، بطورى كه گويى اصلا لفظ مذكور، حقيقت درهمين معنا است ، اگر چه در اصل لغت ، به معناى ارجاع يا مرجع بوده است .  
و به ر حال در ميان متاخرين همين معنا شايع شده ، همچنانكه معناى اول در بين مفسرين قد ما معروف بود، چه آنهائى كه مى گفتند: غير از خدا كسى تاءويل قرآن را نمى داند، و چه آنهايى كه مى گفتند: راسخين در علم هم آن را مى دانند، همچنانكه از ابن عباس نقل شده كه مى گفته : من از راسخين در علمم ، و تاءويل قرآن را مى دانم .  
بعضى ديگر گفته اند: تاءويل آيه متشابه يكى از معانى همان آيه است ، كه غير از خدا و يا غير از خدا و راسخين در علم كسى از آن آگاه نيست ، البته اين معنا با ظاهر لفظ مخالفت ندارد.  
در نتيجه برگشت امر به اين است كه آيه متشابه آيه اى است كه چند معنا داشته باشد، بعضى از آن معانى پوشيده تر بوده و ديرتر به ذهن مى آيد، آنچه از همه ، زودتر به ذهن مى آيد همان است كه ظاهر لفظ، آن را مى رساند، و همه مردم آن را مى فهمند، و معانى ديگر كه بعيدتر است معنايى است كه غير از خدا، و يا خدا و راسخين در علم آن را درك نمى كنند.

*(74/1)*

آنگاه مفسرين اختلاف ديگرى كرده اند در اينكه ارتباط آن معانى بعيد و باطنى ، با لفظ چگونه است ، چون بطور مسلم مى دانيم كه همه آن معانى در عرض واحد نمى تواند مراد از لفظ باشد، و گرنه لازم مى آيد كه يك لفظ در چند معنا استعمال شده باشد، و اين به دليلى كه در جاى خودش ذكر كرده اند جايز نيست .  
پس ناگزير بايد اين چند معنا درطول هم قرار داشته باشند، و در طول يكديگر منظور و مقصود باشند، ناگزير گفته اند: اولين معناى باطنى از لوازم ، معناى ظاهر است ، و دومى از لوازم اولى و سومى از لوازم دومى ، و همچنين بعضى ديگر گفته اند: معانى باطنى مترتب بر يكديگرند،به اين معنا كه اراده كردن معناى ظاهرى و معمولى لفظ، هم اراده معناى لفظ است ، و هم اراده معناى باطن آن است .  
مثلا وقتى به پيشخدمتت مى گوئى برايم (آب بياور)، معناى ظاهر كلامت آب بياور است و معناى باطنى آن اين است كه تشنه اى و مى خواهى عطشت را فرو نشانده ، و اين حاجت طبيعى تو را برآورد، و هم كمالى از كمالات وجوديت را تامين كند، و تو در گفتن آب بياور همه اين معانى را اراده كرده اى ، بدون اين كه لفظ را در چهار معنا استعمال كرده باشى ، و چهار چيز خواسته باشى ، و چهار فرمان صادر كرده باشى .  
در اينجا قول چهارمى نيز هست ، و آن اين است كه تاءويل از جنس معانى الفاظ نيست ، بلكه امرى عينى است ، كه الفاظ گوينده بر آن اعتماد دارد، حال اگر كلام ، حكمى انشائى باشد، مثلا امر و يا نهى باشد، تاءويلش عبارت از مصلحتى است كه باعث انشاى حكم و تشريع آن شده ، پس تاءويل آيه : (اقيموا الصلوة ) مثلا آن حالت نورانى خارجى است كه در روح نمازگزار در خارج پيدا مى گردد، و او را از فحشا و منكر دور مى كند.

*(74/2)*

و اگر كلام خبر باشد و خبر از حوادث گذشته بدهد، تاءويلش خود آن حوادث واقعه در زمان گذشته است ، نظير آياتى كه سرگذشت انبياى گذشته و امتهاى آنان را بيان مى كند، و اگر از حوادث زمان نزول و يا بعد از آن خبر دهد آن خبرى كه مى دهد سه جور است :  
يا راجع به امورى است كه با حواس ظاهرى درك مى شود و يا از امورى است كه با عقل درك مى گردد كه تاءويل اينگونه آيات نيز همان حوادثى است كه در خارج واقع شده ، و يا واقع مى شود، نظير آيه : (و فيكم سماعون لهم )، و آيه شريفه : (غلبت الروم فى ادنى الارض و هم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين ).  
و يا راجع به امور غيبى وآينده است كه آن امور را در دنيا و با حواس دنيائى نمى توان درك كرد، و حتى حقيقت آن را با عقل هم نمى توان شناخت ، نظير امور مربوط به روز قيامت ، يعنى تاريخ وقوع آن ، و كيفيت زنده شدن اموات ، و سؤ ال و حساب و پخش ‍ نامه هاى عمل و امثال آن .  
و يا راجع به امورى است كه اصلا از سنخ زمان نبوده و از حد ادراك عقول خارج است ، مانند صفات و افعال خداى تعالى ، كه تاءويل آن خود حقايق خارجيه است ، و فرق ميان اين قسم از آيات (كه حال صفات و افعال خدا، و ملحقات آن يعنى احوال قيامت و امثال آن را بيان مى كند) با ساير اقسام ، اين است كه اقسام ديگر امورى بودند كه علم به تاءويل آنها براى ما انسانها ممكن بود ولى قسم اخير چنين نيست ، يعنى هيچكس بجز خدا حقيقت تاءويل آنها را نمى داند، بله مگر راسخين در علم كه اگر خدا ايشان را به آن امور آگاه بسازد مى توانند عالم بدانها بشوند، آنهم بقدر وسع عقل و توانائى شان .  
و اما حقيقت آن امور كه تاءويل حقيقى هم همان است ، امورى است كه خدا علم بدان را به خود اختصاص داده است .

*(74/3)*

اين چهار وجهى كه ازنظر شما گذشت ، آراء و مذاهبى بود كه مفسرين در معناى تاءويل ذكر كرده اند، البته اقوال ديگرى نيز در اين ميان وجود دارد كه در حقيقت از شاخه هاى همان قول اول است ، هر چند كه قائلين به آن از قبول وجه اول وحشت داشته اند.  
از آن جمله هفت قول زير است :  
اول اينكه : (تفسير)، عمومى تر از (تاءويل ) است و استعمال كلمه تفسير بيشتر در الفاظ و مفردات آن ، و كلمه تاءويل بيشتر در معانى و جمله ها بكار مى رود و نيز كلمه تاءويل بيشتر در مورد كتابهاى آسمانى استعمال مى شود، ولى كلمه (تفسير) هم در آن مورد و هم در ساير موارد استعمال مى شود  
دوم اينكه : گفته اند (تفسير)، به معناى بيان معناى لفظى است كه بيشتر از يك وجه در آن محتمل نباشد، و (تاءويل ) به معناى تشخيص يك معنا از چند معنايى است كه درلفظ با همه آنها مى سازد و استنباط آن به وسيله دليل است .  
سوم اينكه : گفته اند (تفسير)، عبارت است از بيان معناى قطعى يك عبارت و يا يك لفظ، و (تاءويل ) ترجيح يكى از چند معنايى است كه در آن محتمل است ، البته ترجيحى كه يقين آور نباشد، اين وجه قريب به همان وجه قبلى است .  
چهارم اينكه : (تفسير)، بيان دليل مراد، و (تاءويل ) بيان حقيقت مراد است ، مثلا در آيه : (ان ربك لبالمرصاد)، تفسيرش اين است كه بگوئيم كلمه (مرصاد) از ماده (را - صاد - دال ) است ، و به معناى پاييدن و مراقب بودن است ، و تاءويلش اين است كه بگوئيم آيه شريفه مى خواهد مردم را از سهل انگارى و غفلت از امر خدا برحذر بدارد.  
پنجم اينكه : (تفسير)، بيان معناى ظاهراز لفظ است ، و (تاءويل ) بيان معناى مشكل است .  
ششم اينكه : (تفسير)، به دست آوردن معناى آيه است به وسيله روايت ، و (تاءويل ) به دست آوردن آن است از راه تدبر و درايت .

*(74/4)*

هفتم اينكه : (تفسير)، جنبه عمل و پيروى دارد، و (تاءويل ) تنها به درد استنباط و نظر مى خورد، اين اقوال هفتگانه در حقيقت از شعب قول اول از چهار قولى است كه قبلا نقل كرديم ، و اشكالى كه متوجه آن بود متوجه همه اينها نيز هست  
دو دليل (اجمالى و تفصيلى ) بر سستى اقوالى كه درباره مراد ازتاءويل گفته شده است  
و بهر حال به دو دليل ، نه به آن چهار قول مى توان تكيه كرد و نه به اين هفت قولى كه از آنها منشعب مى شود.  
يكى دليل اجمالى است ، كه اشكالى است متوجه همه آن وجوه ، و دومى تفصيلى .  
اما اجمالى كه خواننده عزيز توجه نمود: مراد از تاءويل آيات قرآن مفهومى نيست كه آيه بر آن دلالت دارد، چه اينكه آن مفهوم مطابق ظاهر باشد، و چه مخالف آن ، بلكه تاءويل از قبيل امور خارجى است ، البته نه هر امر خارجى تا توهم شود كه مصداق خارجى يك آيه هم تاءويل آن آيه است ، بلكه امر خارجى مخصوصى كه نسبت آن به كلام نسبت ممثل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد.  
كه وجه اول لوازم غلطى دارد، كه كمترين آن اين است كه بايد ملتزم شويم كه بعضى از آيات قرآنى آياتى باشد كه فهم عامه مردم به درك تاءويل يعنى تفسير آن نرسد، و نتواند مدلول و معناى لفظى آنها را بفهمد. و نمى توانيم به چنين چيزى ملتزم شويم ، چون خود قرآن گوياى اين مطلب است كه به منظور فهم همه مردم نازل شده ، و صاحب اين قول هيچ چاره اى جز اين ندارد كه بگويد در قرآن تنها حروف مقطعه اول بعضى سوره ها متشابه است .

*(74/5)*

چون تنها آنها است كه عموم مردم معنايش را نمى فهمند، تازه اگر به همين معنا هم ملتزم شود باز اشكال ديگرى بر او وارد است ، و آن اين است كه دليلى بر چنين توجيه ندارد، و صرف اينكه كلمه (تاءويل ) مانند كلمه (تفسير) مشتمل بر معناى رجوع است ، دليل نمى شود بر اين كه اين دو كلمه به يك معنا است ، ما مى دانيم كه كلمه (ام ) نيز مشتمل بر معناى رجوع هست و مادر، مرجع فرزندان هست ولى تاءويل فرزندان نيست ، كلمه (رئيس ) مشتمل بر معناى رجوع هست و مرئوس به رئيس مراجعه مى كند، ولى رئيس تاءويل مرئوس نيست .  
علاوه بر اين گفتار، فتنه جوئى اى كه در آيه شريفه صفت مخصوص متشابه ذكر شده در غير حروف مقطعه هست ، نه در آنها، بيشتر فتنه هايى كه در اسلام پديد آمده از ناحيه پيروى آيات متشابه يعنى از ناحيه پيروى علل احكام و آيات مربوط به صفات خدا و امثال آن پديد آمده است .  
اشكال قول دوم : اين است كه لازمه آن وجود آياتى است در قرآن كه خلاف معناى ظاهرى آن اراده شده باشد، و باعث معارضه آنها با آيات محكمات و در نتيجه ، پ ديد آمدن فتنه در دين باشد، و برگشت اين سخن به اين است كه در بين آيات قرآن اختلافى هست ، كه برطرف نمى شود مگر آنكه از ظاهر بعضى از آنها چشم پوشيد، و آنها را بر خلاف ظاهرشان بر معنايى حمل كرد كه فهم عامه مردم از درك آن عاجز باشد.

*(74/6)*

و اين سخن احتجاجى را كه در آيه : (افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) است ، باطل مى كنند، زيرا اين آيه دلالت دارد بر اينكه در قرآن هيچ اختلافى نيست ، و اگر معناى اختلاف نداشتن اين باشد كه هر جا به ظاهر اختلافى ديديد آن را بر خلاف آنچه ظاهر كلام دلالت دارد حمل كنيد، به معنايى كه غير از خداى سبحان ، كسى آنرا از ظاهر كلام نفهمد، حجيت آيه از بين مى رود چون اختلاف نداشتن به اين معنا اختصاص به قرآن ندارد، بلكه هر كتابى را هر چند هم صفحه به صفحه اش با هم نسازد و حتى سراپا دروغ باشد مى شود با حمل بر خلاف ظاهر، رفع اختلاف از آن كرد، و ديگر اختلاف نداشتن قرآن به اين معنا هيچ دلالتى ندارد بر اينكه اين كتاب از ناحيه خداست و هيچ بشرى نمى تواند چنين كتابى درست كند. بلكه درست كردن چنين كتابى براى هركسى ممكن است .  
پس اختلاف نداشتن به اين معنا، يعنى رفع اختلاف از كتابى به وسيله حمل بر خلاف ظاهر، نمى تواند دليل باشد كه اين كتاب از ناحيه كسى است كه مانند انسانها هر دم بر سر يك مزاج نيست ، و دچار تناقض در آراء و سهو و نسيان و خطا و تكامل تدريجى در مرور زمان نمى شود، در حالى كه آيه نامبرده مى خواست همين را بگويد، و بفرمايد نبودن اختلاف در قرآن دليل است بر اينكه خداى عزوجل فرستنده آن است .  
پس آيه شريفه با لسان استدلال و احتجاجى كه دارد صريح است در اينكه قرآن در معرض ف هم عامه مردم است ، و عموم مى توانند پيرامون آياتش بحث و تاءمل و تدبر كنند، وهيچ آيه اى در آن نيست كه معنايى از آن منظور باشد كه بر خلاف ظاهر يك كلام عربى است و يا جنبه معما گويى و لغز سرايى داشته باشد.

*(74/7)*

و اما قول سوم : كه نادرستى آن براى اين است كه هر چند آيات قرآن داراى معانى مترتب بر يكديگر است ، معانيى كه بعضى ما فوق بعض ديگر است ، و بجز كسى كه از نعمت تدبر محروم است نمى تواند آنرا انكار كند، و ليكن بايد دانست كه همه آن معانى - و مخصوصا آن معانى كه از لوازم معناى تحت اللفظى است معانى الفاظ قرآن هستند، چيزى كه هست مراتب مختلفى كه در فهم و ذكاء و هوش و كم هوشى شنونده است ، باعث مى شود كه همه مردم ، همه آن معانى را نفهمند، و اين چه ربطى به معناى تاءويل دارد؟ تاءويلى كه قرآن چنين معرفيش كرده كه به جز خدا و راسخين در علم كسى آن را نمى فهمد، رسوخ در علم كه از آثار طهارت و تقواى نفس است ، ربطى و تاءثيرى در تيز فهمى و كند فهمى درمسائل عاليه و معارف دقيقه ندارد گرچه در فهم معارف طاهره الهيه تاءثير دارد، اما بطور دوران و عليت ، يعنى هر جا و در هركس طهارت نفس بود، آن معارف دقيقه نيز در آنجا باشد، و هر دلى كه چنين طهارت را نداشت محال باشد آن معارف را بفهمد، و ظاهر آيه نامبرده درباره تاءويل همين است ، كه جز نفوس طاهره كسى راهى بفهميدن آن ندارد.  
و اما قول چهارم : اين اشكال بر آن وارد است هر چند صاحب اين وجه در بعضى از سخنانش راه صحيحى رفته ، ولى در قسمت ديگر آن خطا رفته است ، او هر چند درست گفته كه تاءويل اختصاصى به آيات متشابه ندارد، بلكه تمامى قرآن تاءويل دارد، و تاءويل هم از سنخ  
مدلول لفظى نيست ، بلكه امر خارجى است ، كه مبناى كلام قرار مى گيرد ليكن در اين نظريه خطا رفته كه هر امر خارجى را مرتبط به مضمون كلام دانسته ، حتى مصاديق و تك تك اخبارى را كه از حوادث گذشته و آينده خبر مى دهد مصداق تاءويل شمرده ، و نيز خطا رفته كه متشابه را منحصر در آيات مربوط به صفات خداى تعالى ، و در آيات مربوط به قيامت دانسته است .

*(74/8)*

توضيح اينكه بنا به گفته وى مراد از تاءويل در جمله : (و ابتغاء تاءويله ...) يا تاءويل قرآن است ، و ضمير (ها) در آن به كتاب برمى گردد، كه در اين صورت جمله : (و ما يعلم تاءويله الا اللّه ) با آن نمى سازد، براى اين كه بسيارى از تاءويلهاى قرآن از قبيل تاويلات قصص و بلكه احكام و نيز تاءويل آيات اخلاق ، تاءويلهايى است كه ممكن است غير خداى تعالى و هم غير راسخين در علم ، و حتى بيماردلان نيزاز آن آگاه بشوند، چون حوادثى كه آيات قصص از آن خبر مى دهد چيزى نيست كه دركش مختص به خدا و راسخين در علم باشد، بلكه همه مردم در درك آن شريك هستند، و همچنين حقايق خلقى و مصالحى كه از عمل به احكام عبادات و معاملات و ساير امور تشريع شده ، ناشى مى گردد.  
و اگر مراد از تاءويل در آيه شريفه ، تاءويل خصوص متشابه باشد، در اين صورت حصر مستفاد از جمله : (و ما يعلم تاءويله الا اللّه ) درست مى شود، و مى فهماند كه غير از خداى تعالى و راسخين در علم مثلا كسى را نمى رسد كه دنبال تاءويل متشابهات قرآن را بگيرد، براى اينكه منجر به فتنه و گمراهى مردم مى شود، ولى منحصر كردن صاحب اين قول ، آيات متشابه را در آيات مربوطه به صفات خدا و اوصاف قيامت درست نيست ، چون همانطور كه پى گيرى اين آيات منجر به فتنه و ضلالت مى شود، پى گيرى ساير آيات متشابه نيز چنين است .  
گفتن اينكه بطور كلى آيات متشابه بايد از زندگى مسلمين حذف شود مثل اين مى ماند كه كسى بگويد (همچنانكه گفته اند) منظور از اصل دين و تشريع احكام اين است كه اجتماع انسانى صالح گردد، و در نتيجه ، اجتماعى زنده ، تشكيل شود و چون غرض اين است ، اگر فرض كنيم كه صلاح حال مجتمع با پيروى از احكامى ديگر غير احكام دينى تامين مى شود، بايد احكام دينى لغو گردد، چون در اين فرض و در اين زمان ديگر احكام دينى به درد اصلاح جامعه نمى خورد، بلكه صلاح مجتمع در پيروى احكام ديگر است .

*(74/9)*

و يا مثل اين مى ماند كه كسى بگويد (همچنانكه گفته اند) مراد از كراماتى كه در قرآن از انبيا نقل شده - از قبيل يد بيضاء، و نفس ‍ عيسى ، و امثال آن امور عادى است - كه با عباراتى تعبير شده كه ظاهرش معجزه و كرامت را مى رساند، و منظور آن اين بوده كه دلهاى عوام  
را به دست آورد، و از اين راه دلهاى آنان را مجذوب ، و قلوبشان را در برابر قرآن شيفته كند، و خلاصه امور عادى را به زبانى تعبيركند كه عوام خيال كنند انبيا كارهايى خارق العاده و شكننده قوانين طبيعت داشته اند.  
و از اينگونه سخنان در مذاهبى نوظهور كه در اسلام پيدا شده ، بسيار ديده مى شود، و همه آنها بدون شك يكى از انحاى تاءويل در قرآن به منظور فتنه بپا كردن است ، پس ديگر صاحب قول سوم نبايد متشابه را منحصر در آيات صفات و آيات قيامت كند. خواننده عزيز بعد از توجه به اشكالاتى كه در اقوال سابق الذكر بود، متوجه مى شود كه حق مطلب در تفسير تاءويل اين است كه بگوئيم : تاءويل حقيقتى است واقعى كه بيانات قرآنى چه احكامش ، و چه مواعظش ، و چه حكمتهايش مستند به آن است ، چنين حقيقتى در باطن تمامى آيات قرآنى هست ، چه محكمش و چه متشابهش .  
و نيز بگوئيم كه اين حقيقت از قبيل مفاهيمى كه از الفاظ به ذهن مى رسد نيست ، بلكه امورعينى است كه از بلندى مقام ممكن نيست در چار ديوارى شبكه الفاظ قرار گيرد، و اگر خداى تعالى آنها را در قالب الفاظ و آيات كلامش در آورده در حقيقت از باب (چونكه با كودك سر و كارت فتاد) است ، خواسته است ذهن بشر را بگوشه اى و روزنه اى از آن حقايق نزديك سازد.  
در حقيقت ، كلام او به منزله مثلهايى است كه براى نزديك كردن ذهن شنونده به مقصد گوينده زده مى شود، تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن گردد.

*(74/10)*

همچنانكه خود قرآن فرموده : (و الكتاب المبين ، انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ، و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم )، و در آيات ديگر قرآن كريم تصريحات و اشاراتى در اين معنا هست .  
علاوه بر اين كه خواننده در بيان قبلى ت وجه فرموده ، كه قرآن كريم لفظ تاءويل را به طورى كه شمرده اند در شانزده مورد استعمال كرده و همه موارد در همين معنايى است كه ما گفتيم .  
4 - آيا كسى جز خدا تاءويل قرآن را مى داند؟  
اين مساءله هم مانند مساءله قبلى از موارد اختلاف شديد بين مفسرين است ، و منشا  
اختلاف تفسيرهاى مختلفى است كه درباره جمله : (و الراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) كرده اند.  
بعضى گفته اند (واو) در اول جمله ، عاطفه است ، كه نتيجه اش چنين مى شود كه تاءويل متشابهات را، هم خدا مى داند و هم راسخين در علم .  
اين راءى بعضى از قدما و همه مفسرين شافعى مذهب و بيشتر مفسرين شيعه است .  
عده اى ديگر گفته اند: (واو) مذكور، استينافى است ، كه جمله را از نو شروع مى كند، و مربوط بما قبل نيست ، و نتيجه اين نظريه آن است كه تاءويل متشابهات را تنها خدا بداند، و راسخين در علم با اينكه آن را نمى دانند به همه قرآن ايمان دارند، و اين نظريه بيشتر قدما و همه حنفى مذهبان از اهل سنت است .  
طايفه اول به چند وجه بر مسلك خود استدلال كرده اند، و رواياتى را بر گفتار خود شاهد آورده اند.  
طايفه دوم نيز به وجوهى و رواياتى استدلال كرده اند، آن رواياتى كه مى گويد علم تاءويل متشابهات از علومى است كه خدا به خودش ‍ اختصاص داده ، و اين دو طايفه قرنها اختلاف خود را ادامه داده اند، و ادله يكديگر را با دليل مخالفش باطل ساخته اند.  
اختلاف در اين مساءله از ابتدا تواءم با خلط و اشتباه بوده و ادله طرفين قاصر استاثبات مدعاى آنها است

*(74/11)*

آنچه لازم است كه يك دانشمند اهل تحقيق در اين مقام مورد توجه قرار دهد اينست كه اين مساءله از همان ابتدا كه مورد اختلاف قرار گرفته ، خالى از خلط و اشتباه نبوده ، يعنى بين مساءله رجوع متشابه به محكم (و يا به عبارت ديگر، بين مراد از متشابه ،) و مساءله تاءويل ، خلط شده است . همان طور كه اين مطلب از ملاحظه موضوع بحثى كه عنوان كرديم و محل نزاع و مورد اختلاف را ذكر نموديم ، نيز، روشن مى شود. (آنچه طايفه اول براى راسخين در علم اثبات مى كنند غير آن چيزى است كه طايفه دوم انكارش ‍ مى كنند، طايفه اول مى گويند راسخين در علم با ارجاع متشابهات به محكمات مى توانند معناى متشابهات را بفهمند، و طايفه دوم مى گويند علم به متشابهات از علومى است كه خدا به خودش اختصاص داده ، نه آن ، منكر گفته اين است ، و نه اين منكر گفته او (مترجم ))).  
و به همين جهت ما متعرض نقل ادله طرفين نشديم زيرا فايده اى در نقل آنها و اثبات و نفى شان نبود.  
و اما روايات طرفين بدان جهت كه مخالف ظاهر كتاب است دردى را براى هيچ يك دوا نمى كند، براى اينكه رواياتى كه علم به تاءويل را براى راسخين در علم اثبات مى كند منظورش از تاءويل ، معنايى است مرادف با لفظ متشابه ، و ما، در قرآن هيچ جايى تاءويل به اين  
معنا نداريم ، مانند روا يتى كه از طرق اهل سنت نقل شده از يكسو مى گويد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دعا كرد به ابن عباس ، و عرضه داشت پروردگارا او را فقيه در دين كن ، و علم تاءويلش بياموز. و نيز مى گويد ابن عباس خودش در حديثى ديگر گفته : من از راسخين در علمم ، و من تاءويل قرآن را مى دانم .

*(74/12)*

و از سوى ديگر روايتى ديگر مى گويد ابن عباس گفت : محكمات عبارتند از آيات ناسخه ، و متشابهات عبارتند از آيات منسوخه ، كه از مجموع آن دو دسته روايات برمى آيد كه ابن عباس معناى آيات محكمه را تاءويل آيات متشابهه مى دانسته ، و اين همان است كه گفتيم تاءويل به اين معنا در قرآن نداريم ، و منظور قرآن از تاءويل چنين معنايى نيست .  
اما رواياتى كه طايفه دوم به آن استدلال كرده اند (يعنى رواياتى كه دلالت دارد بر اينكه غير خدا كسى تاءويل متشابهات را نمى داند) مانند رواياتى كه مى گويد ابى بن كعب و ابن عباس آيه مورد بحث را به اين صورت قرائت مى كرده اند: (و ما يعلم تاءويله الا اللّه و يقول الراسخون فى العلم آمنا به )، و نيز رواياتى كه مى گويد: ابن مسعود آيه را به صورت (و ان تاءويله الا عند اللّه و الراسخون فى العلم يقولون آمنا به ) قرائت كرده ، هيچ يك ازاين روايات چيزى را اثبات نمى كند، بدين دليل كه .  
اولا: اين دو قرائت حجيت ندارد.  
ثانيا: نهايت درجه دلالت آنها همين است كه آيه دلالت ندارد كه راسخين در علم نيز عالم به تاءويل باشند، و دلالت نداشتن ، غير از دلالت داشتن بر عدم علم است ، كه طايفه دوم ادعايش را مى كنند، زيرا ممكن است دليل ديگرى پيدا شود ودلالت بر آن بكند.  
و باز نظير روايتى كه در كتاب الدرالمنثور از طبرانى نقل شده آن هم از ابى مالك اشعرى نقل كرده كه : از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شنيده ، كه فرمود: من بر امتم نمى ترسم مگر از سه خطر:  
اول اينكه : مالشان زياد شود، در نتيجه به يكديگر حسد ورزند، و به جان هم بيفتند.  
دوم اينكه : دست به كار علم قرآن شوند، آنوقت همانها كه ايمان به قرآن دارند در صدد

*(74/13)*

برآيند كه تاءويل آن را بفهمند در حالى كه تاءويل آنرا كسى جز خدا نمى داند، و راسخين در علم مى گويند: (ما به قرآن ايمان داريم ، همه اش از ناحيه پروردگار ما است ، و كسى به جز خردمندان متذكر نمى شود).  
سوم اينكه : علمشان زياد شود، و بكلى از علم قرآن دست بردارند، و اعتنائى به آن نكنند.  
و اين حديث به فرضى كه دلالت داشته باشد كه غير خدا كسى علم به تاءويل ندارد، دلالت دارد بر نفى آن از مطلق مومن ، نه تنها از خصوص راسخين در علم ، و اين مقدار دلالت ، به درد طايفه دوم نمى خورد.  
و باز نظير رواياتى كه دلالت دارد بر وجوب پيروى آيات محكم و ايمان به آيات متشابه ، و دلالت نداشتن اين دسته از روايات بر مدعاى نامبردگان ، جاى ترديد نيست .  
و نيز مانند روايتى كه تفسير آلوسى از ابن جرير از ابن عباس (و بدون ذكر آخر سند) نقل كرده ، كه او گفته آيات قرآن كريم چهار دسته است .  
اول آنچه مربوط است به حلالها.  
دوم آيات مربوط به آنچه حرام است ، كه هيچ مسلمانى در ندانستن اين آيات معذور نيست .  
سوم آياتى كه راجع به معارف است ، و علما آن را تفسير مى كنند.  
چهارم آيات متشابه كه كسى به جز خدا معناى آنرا نمى فهمد، و هركس علم آن را ادعا كند دروغگو است .  
و اين حديث علاوه بر اينكه نام راويان آخر سندش ذكر نشده ، معارض با رواياتى است كه از خود ابن عباس نقل شده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در باره اش دعا كرد، و خود او ادعاى علم به تاءويل نمود، و مخالف با ظاهر قرآن كريم است ، چون ظاهر قرآن اين است كه تاءويل غير از معنايى است كه از متشابه منظور است (و بيانش گذشت ).

*(74/14)*

پس آنچه بايد گفته شود همان است كه گفتيم ، قرآن كريم علم به تاءويل را براى غير خدا ممكن مى داند، اما خصوص آيه مورد بحث دلالتى بر آن ندارد، و ما بايد در اين دو جهت بحث كنيم ، اما جهت دوم كه گفتيم خصوص آيه مورد بحث دلالتى ندارد بر اينكه غير خدا هم مى تواند از تاءويل قرآن آگاه شود، بيانش اين است كه آيه شريفه به قرينه صدر و ذيلش و به قرينه آيات بعدش تنها در صدد تقسيم آيات قرآن به دو قسم محكم و متشابه است ، و نيز در صدد تقسيم مردم است به دو قسم :  
يكى آنهائى كه ايمان به قرآن دارند، و قرآن را برنامه زندگى خود مى دانند، هر چه از آياتش را فهميدند عمل مى كنند، و علم آنچه را نفهميدند به خدا وا گذار مى كنند.  
طايفه دوم بيماردلان و منحرفينى هستند كه كارى به هدايت قرآن ندارند، فقط آن را وسيله قال و قيل و فتنه انگيزى قرار مى دهند، كه قهرا بيشتر به آيات متشابه آن دست انداخته جنجال بپا مى كنند.  
پس منظور آيه شريفه در ذكر (راسخين در علم )، اين است كه حال آنان و طريقه ايشان را بيان نموده و در ازاى آن مدحشان كند، و در مقابل ، بيماردلان را مذمت نمايد، زائد بر اين مقدار، خارج از مقصود اوليه آيه است ، و هر وجهى كه ذكر كرده اند تا اينكه به گردن آيه بگذارند كه مى خواهد راسخين در علم را هم شريك خدا كند، و بگويد آنان نيز مى توانند علم به تاءويل داشته باشند، وجوهى است ناتمام كه بيانش گذشت ،  
انحصار علم به تاءويل در خداى سبحان ، منافاتى با اعطاء آن علم به بعضى افرادندارد  
پس باقى مى ماند انحصارى كه از جمله : (و ما يعلم ) استفاده مى شود، كه هيچ چيزى نمى تواند ناقض آن شود، نه اين كه و او را عاطفه بگيريم ، و نه كلمه (الا) و نه هيچ چيز ديگر، پس آنچه اين آيه بر آن دلالت دارد اين است كه علم به تاءويل منحصر در خدا و مختص به او است .

*(74/15)*

ليكن اين انحصار منافات ندارد با اين كه دليل ديگرى جداى از آيه مورد بحث ، دلالت كند بر اينكه خداى تعالى اين علم را كه مختص ‍ به خودش است به بعضى از افراد داده ، همچنان كه در نظاير اين علم هم آياتى داريم كه دلالت دارد بر اينكه مختص به خداست و در عين حال آياتى داريم كه مى گويد خدا اين علم را به غير خودش نيز داده ، مانند علم به غيب كه از يكسو مى فرمايد: (قل لا يعلم من فى السموات و الارض الغيب الا اللّه ).  
و نيز مى فرمايد: (انما الغيب للّه ) و مى فرمايد: (و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو) كه همه اينها دلالت دارند بر اينكه تنها خداى تعالى علم غيب مى داند، و از سوى ديگر مى فرمايد: (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول )،  
و در اين كلام خود، علم غيب را براى غير خود نيز اثبات كرده ، و آن غير، عبارت است از رسولى كه صلاحيت علم غيب را داشته باشد، و براى اين معنا نظاير ديگرى در قرآن هست (مثلا گرفتن جان مردگان را، از يكسو منحصر در خدا مى كند، و از سوى ديگر به ملائكه نسبت مى دهد (مترجم )) .  
و اما جهت اول - كه گفتيم قرآن كريم علم تاءويل را تا حدودى براى غير خدا هم اثبات كرده است ، بيانش اين است كه آيات مربوط به تاءويل همانطور كه خاطرنشان كرديم دلالت دارد بر اينكه تاءويل عبارت است از امر خارجى ، كه نسبتش به مدلول آيه نسبت ممثل به مثل است .

*(74/16)*

پس امور خارجى نامبرده هر چند مدلول آيه نيستند، به اين معنا كه لفظ آيه دلالت بر آن امر خارجى ندارد، و ليكن از آن حكايت مى كند و آن امور محفوظ در الفاظ هستند، و آيات به نوعى از آن امور حكايت مى كند، نظير مثل معروف كه گفته اند: در تابستان شير را فاسد كردى و اين را به كسى مى گويند كه اسباب و مقدمات امرى را قبل از رسيدن وقت آن از دست داده باشد، چيزى كه از لفظ اين مثل استفاده مى شود اين است كه زنى در تابستان كارى كرده كه خودش يا حيوانش در زمستان شير ندهد، و اين مضمون با مواردى كه براى آن مثال مى زنيم تطبيق نمى كند، و در اين موارد هر چند شيرى و تابستانى در كار نيست ولى در عين حال وضع شنونده را در ذهن او ممثل و مجسم مى كند.  
تاءويل قرآن عبارتست از حقايق خارجى كه آيات قرآنى مستند به آن حقائق است  
مساءله تاءويل هم از همين باب است ، حقيقت خارجيه كه منشا تشريع حكمى از احكام و يا بيان معرفتى از معارف الهيه است ، و يا منشا وقوع حوادثى است كه قصص قرآنى آنرا حكايت مى كند، هر چند امرى نيست كه لفظ آن تشريع ، و آن بيان و آن قصص بطور مطابقه بر آن دلالت كند، ليكن همين كه آن حكم و بيان و حادثه از آن حقيقت خارجيه منشا گرفته ، و در واقع اثر آن حقيقت را به نوعى حكايت مى كند مى گوييم : فلان حقيقت خارجيه تاءويل فلان آيه است ، همچنان كه وقتى كارفرمايى به كارگرش مى گويد: (آب بيار)، معناى تحت اللفظى اين كلمه اين نيست كه من براى حفظ و بقاى وجودم ناگزير بودم بدل ما يتحلل را به جهاز هاضمه خود برسانم ، و بعد از خوردن آن تشنه شدم ، اما همه اين معانى در باطن جمله مذكور خوابيده ، و تاءويل آن بشمار مى رود.

*(74/17)*

پس تاءويل جمله : (آب بياور، يا آبم بده ) حقيقتى است خارجى در طبيعت انسانى كه منشاش كمال آدمى در هستى و در بقا است ، و در نتيجه اگر اين حقيقت خارجيه به حقيقتى ديگر تبديل شود، مثلا كارفرما به خاطر اين كه غذا نخورده ، احساس عطش در خود نكند، و در عوض احساس گرسنگى بكند، قهرا حكم (آبم بده ) مبدل مى شود به حكم (غذا برايم بياور).  
و همچنين فعلى كه در جامعه اى از جوامع ، پسنديده بشمار مى رود، و فعل ديگرى كه فاحش و زشت شمرده مى شود مردم را به اولى وادار، و از دومى نهى مى كنند، اين امر و نهى ناشى از اين است كه اولى را بحسب آداب و رسوم خود كه در جوامع مختلف اختلاف دارد - خوب ، و دومى را بد مى دانند، كه اين تشخيص خوب و بد هم مستند به مجموعه اى دست به دست هم داده از علل زمانى و عوامل مكانى و سوابق عادات و رسومى است كه به وراثت از نياكان در ذهن آنان نقش بسته و اهل هر منطقه از تكرار مشاهده عملى از اعمال ، آن عمل در نظرش عملى عادى شده است .  
پس همين علت كه موتلف و مركب از اجزايى است و دست به دست هم داده است ، عبارت است از تاءويل انجام آن عمل پسنديده و ترك آن عمل ناپسند، و معلوم است كه اين علت عين خود آن عمل نيست ، ليكن به وسيله عمل و يا ترك نامبرده حكايت مى شود، و فعل يا ترك متضمن آن و حافظ آن است .  
پس هر چيزى كه تاءويل دارد چه حكم باشد و چه قصه و يا حادثه ، وقتى تاءويلش (و يا علت بوجود آمدنش ، و يا منشاش ) تغيير كرد، خود آن چيز هم قهرا تغيير مى كند.

*(74/18)*

بهمين جهت است كه مى بينيد خداى تعالى در آيه شريفه : (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ، ابتغاء الفتنه و ابتغاء تاءويله ، و ما يعلم تاءويله الا اللّه ) بعد از آنكه مساءله بيماردلان منحرف را ذكر مى كند، كه به منظور فتنه انگيزى از آيات متشابه معنايى را مورداستناد خود قرار مى دهند كه مراد آن آيات نيست ، اين معنا را خاطر نشان مى سازد كه اين طايفه جستجوى تاءويلى مى كنند كه تاءويل آيه متشابه نيست ، چون اگر آن تاءويلى كه مورد استناد خود قرار مى دهند تاءويل حقيقى آيه متشابه باشد، پيروى آن تاءويل هم پيروى حق و غير مذموم خواهد بود، و در اين صورت معنايى هم كه محكم بر آن دلالت مى كند و با اين دلالت مراد متشابه را معين مى نمايد مبدل مى شود به معنايى كه مراد متشابه نيست ، ولى اينان از متشابه ، آنرا فهميده و پيروى نموده اند.  
پس تااينجا روشن شد كه تاءويل قرآن عبارتست از (حقايقى خارجى ، كه آيات قرآن  
در معارفش و شرايعش و ساير بياناتش مستند به آن حقايق است ، بطورى كه اگر آن حقايق دگرگون شود، آن معارف هم كه در مضامين آيات است دگرگون مى شود).  
بيان آنكه در ماوراى قرآنى كه در دست ما است امرى هست كه به منزله روح از جسد وممثل از مثل است

*(74/19)*

و خواننده گرامى اگر دقت كافى به عمل آورد خواهد ديد كه آيه شريفه مورد بحث كمال انطباق را با آيه شريفه (و الكتاب المبين ، انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ، و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ) دارد، براى اينكه اين آيه نيز مى فهماند كه قرآن نازل شده بر ما، (پيش از نزول ) و انسان فهم شدنش نزد خدا، امرى اعلى و بلند مرتبه تر از آن بوده كه عقول بشر قدرت فهم آنرا داشته ب اشد، و يا دچار تجزى و جزء جزء شدن باشد، ليكن خداى تعالى به خاطر عنايتى كه به بندگانش داشته آنرا كتاب خواندنى كرده ، و به لباس ‍ عربيتش در آورده تا بشر آنچه را كه تاكنون در ام الكتاب بود و بدان دسترسى نداشت درك كند، و آنچه را كه باز هم در ام الكتاب است و باز هم نمى تواند بفهمد علمش را به خدا رد كند، واين ام الكتاب همان است كه آيه شريفه : (يمحوا اللّه ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ) متذكر گرديده است .  
و همچنين آيه شريفه (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ)، آنرا خاطرنشان مى سازد.  
و نيز آيه شريفه : (كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) بطور اجمال بر مضمون مفصل آيه مورد بحث دلالت مى كند، و به حكم هر دو آيه ، منظور از احكام (بكسره همره ) كتاب خدا، اين است كه اين كتاب كه در عالم ما انسانها كتابى مشتمل بر سوره ها و آيه ها و الفاظ و حروف است ، نزد خدا امرى يك پارچه است نه سوره اى و فصلى دارد، و نه آيه اى ، و در مقابل كلمه (احكام ) كلمه تفصيل است ، كه معنايش همان سوره سوره شدن ، و آيه آيه گشتن ، و بر پيامبر اسلام نازل شدن است .  
باز دليل ديگرى كه بر مرتبه دوم قرآن يعنى مرتبه تفصيل آن دلالت مى كند و مى رساند كه مرتبه اولش هم مستند به مرتبه دوم آن است آيه شريفه (و قرآنا فرقناه لتقراه على الناس على مكث و نزلناه تنزيلا)

*(74/20)*

است ، كه مى فهماند قرآن كريم نزد خدا متجزى به آيات نبوده ، بلكه يكپارچه بوده ، بعدا آيه آيه شده ، و بتدريج نازل گرديده است .  
و منظور اين نيست كه قرآن نزد خداى تعالى قبلا به همين صورتى كه فعلا بين دو جلد قرار دارد نوشته شده بود، و آيات و سوره هايش مرتب شده بود، بعدا بتدريج بر رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) نازل شد، تا بتدريج بر مردمش بخواند، همانطور كه يك معلم روزى يك صفحه و يك فصل از يك كتابرا با رعايت استعداد دانش آموز براى او مى خواند.  
چون فرق است بين اين كه يك آموزگار كتابى را قسمت قسمت به دانش آموز القا كند، و بين اين كه قرآن قسمت قسمت بر رسول اكرم (صلى اللّه عليه و آله ) نازل شده باشد زيرا نازل شدن هر قسمت از آيات ، منوط بر وقوع حادثه اى مناسب با آن قسمت است .و در مساءله دانش آموز و آموزگار چنين چيزى نيست ، اسباب خارجى دخالتى در درس روز بروز آنان ندارد، و به همين جهت ممكن است همه قسمت ها را كه در زمانهاى مختلف بايد تدريس شود يكجا جمع نموده ، و در يك زمان همه را به يك دانش آموز پر استعداد درس داد، ولى ممكن نيست امثال آيه : (فاعف عنهم و اصفح ) را با آيه (قاتلوا الذين يلونكم من الكفار)، كه يكى دستور عفو مى دهد، و ديگرى دستور جنگ ، يك مرتبه بر آن جناب نازل شود و همچنين آيات مربوط به وقايع ، مانند آيه : (قد سمع اللّه قول التى تجادلك فى زوجها). و آيه : (خذ من اموالهم صدقه ) و از اين قبيل آيات يكمرتبه نازل شود.  
پس ما نمى توانيم نزول قرآن را از قبيل يكجا درس دادن همه كتاب به يك شاگرد نابغه قياس نموده ، دخالت اسباب نزول و زمان آنرا نديده گرفته ، بگوئيم : قرآن يكبار در اول بعثت ، و يا آخر عمر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) يكپارچه نازل شده ، و يك بار هم قسمت قسمت ، پس كلمه (قرآن ) در آيه : (و قرآنا فرقناه ) غير قرآن معهود ما است ، كه به معناى آياتى تاليف شده است .

*(74/21)*

و سخن كوتاه اين كه از آيات شريفه اى كه گذشت چنين فهميده مى شود كه در  
ماوراى اين قرآن كه آنرا مى خوانيم و مطالعه مى كنيم و تفسيرش را مى فهميم امرى ديگر هست ، كه به منزله روح از جسد، و ممثل از مثل است ، و آن امر همان است كه خداى تعالى كتاب حكيمش ناميده ، و تمام معارف قرآن ، و مضامين آن متكى بر آن است ، امرى است كه از سنخ الفاظ نيست .  
و مانند الفاظ، جمله جمله و قسمت قسمت نيست ، و حتى از سنخ معانى الفاظ هم نيست ، و همين امر بعينه آن تاءويلى است كه اوصافش در آيات متعرض تاءويل آمده ،  
(مطهرين ) از بندگان خدا با قرآنى كه در كتاب مكنون و لوح محفوظ است تماس دارند(لا يمسه الا المطهرون )  
و با اين بيان حقيقت معناى تاءويل روشن گشته ، معلوم مى شود علت اينكه فهم هاى عادى و نفوس غير مطهره دسترسى به آن ندارد چيست .  
خداى تعالى همين معنا را در كتاب مجيدش خاطر نشان نموده ، مى فرمايد: (انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون ، لا يمسه الا المطهرون ).  
هيچ شبهه اى در اين نيست كه آيه شريفه ظهور روشنى دارد در اينكه مطهرين از بندگان خدا با قرآنى كه در كتاب مكنون و لوح محفوظ است تماس دارند، لوحى كه محفوظ از تغيير است ، و يكى از انحاء تغيير اين است كه دستخوش دخل و تصرفهاى اذهان بشر گردد، وارد در ذهن ها شده ، از آن صادر شود، و منظور از مس هم همين است .  
واين نيز معلوم است كه اين كتاب مكنون همان ام الكتاب است ، كه آيه : (يمحوا اللّه ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ) بدان اشاره مى كند، و باز همان كتابى است كه آيه شريفه : (و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ) نام آنرا مى برد.  
و اين مطهرين مردمى هستند كه طهارت بر دلهاى آنان وارد شده و كسى جز خدا اين طهارت را به آنان نداده است چون خدا هر جا سخن از اين دلها كرده طهارتش را بخودش نسبت داده است .

*(74/22)*

مثلا يكجا فرموده : (انما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطه ركم تطهيرا).  
و جايى ديگر فرموده : (و لكن يريد ليطهركم ) و در قرآن كريم هيچ موردى سخن از طهارت معنوى نرفته مگر آنكه به خدا و يا به اذن خدايش نسبت داده ، و طهارت نامبرده جز زوال پليدى از قلب نيست و قلب هم جز همان نيرويى كه ادراك و اراده مى كند چيزى نمى تواند باشد.  
(مطهرين ) همان (راسخين ) در علم هستند  
در نتيجه طهارت قلب عبارت مى شود از طهارت نفس آدمى در اعتقاد و اراده اش ، و زايل شدن پليدى در اين دو جهت ، يعنى جهت اعتقاد و اراده و برگشت آن به اين است كه قلب در آنچه كه از معارف حقه درك مى كند ثبات داشته باشد، و دستخوش تمايلات سوء نگردد، يعنى دچار شك نشود. بين حق و باطل نوسان نكند، و نيز علاوه بر ثباتش در مرحله درك و اعتقاد، در مرحله عمل هم كه لازمه علم است بر حق ثبات داشته و به سوى هواى نفس متمايل نگردد، و ميثاق علم را نقض نكند، و اين همان رسوخ در علم است .  
چون خداى سبحان راسخين در علم را جز اين توصيف نكرده ، كه راه يافته گانى ثابت بر علم و ايمان خويشند، و دلهايشان از راه حق به سوى ابتغاء فتنه منحرف ن مى شود، پس معلوم شد اين مطهرين همان راسخين در علمند.  
و ليكن در عين حال نبايد نتيجه اى را كه اين بيان دست مى دهد اشتباه گرفت ، چون آن مقدارى كه با اين ثابت مى شود همين است كه مطهرين ، علم به تاءويل دارند، و لازمه تطهيرشان اين است كه در علمشان راسخ باشند، چون تطهير دلهاشان مستند به خدا است ، و خدا هم هرگز مغلوب هيچ چيز واقع نمى شود.

*(74/23)*

لازمه تطهيرشان اين است نه اينكه بگوييم راسخين در علم بدان جهت كه راسخ در علمند داناى به تاءويل ند، و رسوخ در علم سبب علم به تاءويل است ، چون اين معنا را بگردن آيه نمى توان گذاشت ، بلكه ، چه بسا از سياق آيه بفهميم كه راسخين در علم جاهل به تاءويلند، چون مى گويند: (آمنا به كل من عند ربنا) يعنى ما به قرآن ايمان داريم همه اش از نزد پروردگار ما است چه بفهميم و چه نفهميم ، علاوه بر اينكه ما مى بينيم قرآن كريم مردانى از اهل كتاب را به صفت رسوخ در علم ، و شكر در برابر ايمان و عمل صالح توصيف كرده ، فرموده : (لكن الراسخون فى العلم منهم و المومنون يومنون بما انزل اليك ، و ما انزل من قبلك ) و با اين كلام خود اثبات نكرده كه در نتيجه رسوخ در علم داناى به تاءويل هم هستند.  
و همچنين آيه شريفه اى كه مى فرمايد: (لا يمسه الا المطهرون ) اثبات نمى كند كه مطهرون همه تاءويل كتاب را مى دانند و هيچ تاءويلى براى آنان مجهول نيست ، و در هيچوقت به آن جاهل نيستند بلكه از اين معانى ساكت است ، تنها اثبات مى كند كه فى الجمله تماسى با كتاب يعنى با لوح محفوظ دارند اما چند و چون آن احتياج بدليل جداگانه دارد.  
5 چرا كتاب خدا مشتمل بر متشابه است ؟  
5 - چرا كتاب خدا مشتمل بر متشابه است ؟

*(74/24)*

يكى از اعتراضاتى كه بر قرآن كريم وارد كرده اند، اين است كه قرآن مشتمل است بر آياتى مت شابه ، با اينكه شما مسلمين ادعا داريد كه تكاليف خلق تا روز قيامت در قرآن هست ، و نيز مى گوييد: قرآن قول فصل است ، يعنى كلامى است كه حق و باطل را از يكديگر جدا مى سازد، در حالى كه ما مى بينيم هم مذاهب باطل به آيات آن تمسك مى جويند و هم آن مذهبى كه در واقع حق است ، و اين نيست مگر به خاطر تشابه بعضى از آيات آن ، و اين قابل انكار نيست ، كه اگر همه آياتش روشن و واضح بود و اين متشابه ات را نداشت قطعا غرضى كه از فرستادن قرآن منظور بود، بهتر و زودتر به دست مى آمد، و ماده اختلاف و انحرافى نمى ماند، و اگر هم اختلافى مى شد زودتر آنرا قطع مى كرد.  
بعضى از مفسرين از اين ايراد به وجوهى پاسخ داده اند، كه بعضى از آن پاسخ ها بسيار سست و بى پايه است ، مثل اينكه گفته اند: وجود متشابهات در قرآن ، باعث مى شود كه مسلمين در بدست آوردن حق و جستجوى آن رنج بيشترى برده ، و در نتيجه اجر بيشترى بدست آورند.  
و يا گفته اند اگر همه قرآن صريح و روشن بود و مذهب حق را واضح و آشكار معرفى مى كرد دارندگان ساير مذاهب (بخاطر تعصبى كه نسبت به مذهب خود دارند) از قرآن متنفر شده ، و اصلا توجهى به آن نمى كردند تا ببينند چه مى گويد. و هر گاه كه مشتمل بر سخنانى متشابه و دو پهلو گرديده ، باعث شده كه مخالفين به طمع اينكه آن آيات را دليل مذهب خود بگيرند نزديك ، بيايند، و در قرآن غور و بررسى كنند، و در نتيجه بفهمند كه مذهب خودشان باطل است ، و به مذهب حق پى ببرند.  
و يا گفته اند قرآن در صورت در بر داشتن آيات متشابه ، باعث مى شود كه نيروى فكرى مسلمين در اثر دقت در مطالب آن ، ورزيده شود و بتدريج از ظلمت تقل يد در آمده و به نور تفكر و اجتهاد برسند، و اين معنا در تمام شؤ ون زندگى برايشان عادت شود كه همواره نيروى عقل خود را به كار اندازند.

*(74/25)*

و يا گفته اند قرآن با دارا بودن آيات متشابه ، باعث شده است كه مسلمين از راههاى مختلفى به تاءويل دست يابند، و به همين منظور در فنون مختلف علمى از قبيل علم (لغت ) (صرف )، (نحو) و (اصول فقه ) متخصص گردند.  
بررسى سه جوابى كه به پرسش فوق داده شده وقابل بررسى است  
اينها پاسخهاى بيهوده اى است كه به اشكال ذكر شده ، داده اند، كه با كمترين نظر و دقت ، بيهودگى آن براى هركسى روشن مى شود، و آنچه كه شايستگى براى ايراد و بحث دارد جوابهاى سه گانه زير است :  
اول اينكه : كسى بگويد: خداى تعالى قرآن را مشتمل بر متشابهات كرد تا دلهاى مؤ منين را بيازمايد، و درجات تسليم آنان را معين سازد، و معلوم شود چه كسى تسليم گفتار خدا و مؤ من به گفته او است ، چه اينكه گفته او را بفهمد يا نفهمد، و چه كسى تنها تسليم آياتى است كه برايش قابل درك است ، زيرا اگر همه آيات قرآن صريح و روشن بود ايمان آوردن به آن جنبه خضوع در برابر خدا و تسليم در برابر رسولان خدا نمى داشت .  
ولى اين پاسخ درستى نيست ، براى اينكه خضوع يك نوع انفعال و تاثر قلبى است ، كه در فرد ضعيف ، آنجا كه در برابر فرد قوى قرار مى گيرد پيدا مى شود، و انسان در برابر چيزى خاضع مى شود كه يا به عظمت آن پى برده باشد، و يا عظمت آن ، درك او را عاجز ساخته باشد، نظير قدرت و عظمت غير متناهيه خداى سبحان ، و ساير صفاتش ، كه وقتى عقل با آنها روبرو مى شود عقب نشينى مى كند، زيرا احساس مى كند كه از احاطه به آنها عاجز است .  
و اما چيزهايى كه عقل آدمى اصلا آنها را درك نمى كند، و تنها باعث فريب خوردن آنان مى شود، يعنى باعث مى شود كه خيال كنند آنها را مى فهمند برخورد با اينگونه امور خضوع آور نيست ، و خضوع درآنها معنا ندارد، مانند آيات متشابهى كه عقل در فهم آن سرگردان است ، و خيال مى كند آنرا مى فهمد در حالى كه نمى فهمد.

*(74/26)*

وجه دوم اينكه : گفته اند قرآن بدين جهت در بر دارنده آيات متشابه است كه تا عقل را به بحث و تفحص وا دارد و به اين وسيله عقلها ورزيده و زنده گردند، بديهى است كه اگر سر و كار عقول تنها با مطالب روشن باشد، و عامل فكر در آن مطالب بكار نيفتد، عقل مهمل و مهمل تر گشته و در آخر بوته مرده اى مى شود، و حال آنكه عقل عزيزترين قواى انسانى است ، كه بايد باورزش دادن تربيتش ‍ كرد.  
اين وجه هم چنگى به دل نمى زند براى اينكه خداى تعالى آنقدر آيات آفاقى (در طبيعت ) و انفسى (در بدن انسان ) خلق كرده كه اگر انسانهاى امروز و فردا و ميليونها سال ديگر در آن دقت كنند به آخرين اسرارش نمى رسند.  
و در كلام مجيدش هم به تفكر در آن آيات امر فرموده ، هم امر اجمالى كه فرموده (در آيات آفاق و انفس فكر كنيد)، و هم بطور تفصيل كه در مواردى خلقت آسمانها و زمين و كوهها و درختان و جنبندگان و انسان و اختلاف زبانهاى انسانها و الوان آنان را خاطرنشان ساخته است .  
و نيز سفارش فرموده تا در زمين سير نموده در احوال گذشتگان تفكر نمايند، و در آياتى بسيار تعقل و تفكر را ستوده ، و علم را مدح كرده ، پس ديگر احتياج نبود كه با مغلق گويى و آوردن متشابهات عقول را به تفكر وا دارد، و در عوض فهم و عقل مردم را دچار گمراهى سازد، و در نتيجه فهم ها و افكار بلغزد، و مذاهب مختلفى درست شود.  
وجه سوم اينكه : گفته اند انبيا (عليهم السلام ) مبعوث شده اند براى همه مردم ، و در بين مردم همه رقم افراد وجود دارد، هم انسان باهوش ، و هم كودن ، هم عالم و هم جاهل .

*(74/27)*

ازسوى ديگر همه معارف در قياس با فهم مردم يكسان نيستند، و بعضى از معارف است كه نمى شود آنرا با عبارتى روشن ادا كرد بطورى كه همه كس آنرا بفهمد، در امثال اين معارف بهتر آن است طورى ادا شود كه تنها خواص از مردم آنرا از راه كنايه وتعريض ‍ بفهمند، و بقيه مردم ماءمور شوند كه آن معارف را نفهميده بپذيرند، و به آن ايمان آورده ، علم آنرا به خدا واگذار كنند.  
اين وجه نيز درست نيست ، براى اينكه كتاب خدا همانطور كه آيات متشابه دارد، محكمات نيز دارد، محكماتى كه بايد معناى متشابهات را از آنها خواست و لازمه اين مطلب آنست كه در متشابهات مطلبى زايد بر آنچه محكمات از آنها در مى آورد نبوده باشد، آنوقت اين سؤ ال بى پاسخ مى ماند، كه پس چرا در كلام خدا آياتى متشابه گنجانده شده ، وقتى معانى آنها درمحكمات بوده ، ديگر چه حاجت به متشابهات بود؟.  
منشا اشتباه صاحبان اين قول اين است كه معانى را دو نوع متباين فرض كرده اند، يكى آن معانى كه در خور فهم مخاطبين از عامه و خاصه و تيزهوش و كودن است ، كه مدلول آيات محكمات است .  
دوم آن معانى كه سنخش طورى است كه جز خواص ، آن معانى را درك نمى كنند،  
زيرا معارفى است بس بلند، و حكمتهايى است بسيار دقيق ، و نتيجه اين اشتباه و خلط اين است كه آيات متشابه رجوعى به محكمات نداشته باشد، با اينكه در سابق اثبات كرديم كه اين بر خلاف صريح آياتى است كه دلالت مى كند بر اينكه آيات قرآن يكديگر را تفسير مى كنند، و همچنين ادله ديگر.  
بيان آنچه در پاسخ به سؤ ال بالا شايسته گفتن است با توجه به پنج امر  
next page  
fehrest page  
back page

*(74/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
پس آنچه كه شايسته گفتن است اين است كه وجود متشابه در بين آيات قرآن ضرورى است ، و ناشى از وجود تاءويل به معنايى كه كرديم و مفسر بودن آيات نسبت به يكديگر است ، و اگر بخواهيم اين معنا را روشن تر بيان كنيم ، و شما خواننده محترم هم بهتر دريابى ، بايد در جهات مختلفى كه قرآن در آن جهات بياناتى دارد بيشتر بايستيم و امورى را كه قرآن كريم اساس معارف خود را بر آن پايه ها نهاده ، و عرض نهايى را كه از آن معارف داشته ، در نظر بگيريم ، و آن پنج امر است .  
اول اينكه : خداى سبحان در كتاب مجيدش فرموده : اين كتاب تاءويلى دارد كه معارف و احكام و قوانين وساير محتويات آن دائر مدار آن تاءويل است ، و اين تاءويلى كه تمامى آن بيانات متوجه آن است امرى است كه فهم مردم معمولى چه تيزهوش و چه كودن از درك آن عاجز است ، و كسى نمى تواند آنرا دريابد، بجز نفوس پاكى كه خداى عزوجل پليدى را از آنها دور كرده است ، و تنها اينگونه نفوس مى توانند به تاءويل قرآن دست يابند، و اين نقطه نهايى آن هدفى است كه خداى عزوجل براى انسان در نظر گرفته ، خدائى كه دعاى بشر را مستجاب نموده ، اگر بخواهند در ناحيه علم ، به علم كتابش هدايتشان كند دعايشان را مى پذيرد، كتابى كه بيانگر هر حقيقتى است ، و كليد اين استجابت همان تطهير الهى است ، همچنان كه خودش فرمود: (ما يريد اللّه ليجعل عليكم من حرج ، و لكن يريد ليطهركم ).  
هدف از خلقت انسان ، تشريع دين و سپس تطهير الهى است و همه افراد انسان به اينكمال نمى رسند  
و در اين فرمايش خود اعلام كرد كه نقطه نهايى هدف از خلقت انسانها همان تشريع دين ، و بدنبالش تطهير الهى است .

*(75/1)*

و اين كمال انسانى مانند ساير كمالات كه خدا و عقل به سوى آن دعوت مى كنند چيزى نيست كه تمامى افر اد به آن برسند، و جز افرادى مخصوص به آن دست نمى يابند هر چند كه از همه بشر دعوت شده تا بسوى آن حركت كنند، پس تربيت يافتن به تربيت دينى تنها در افرادى مخصوص به نتيجه مى رسد، و آنان را به درجه كامل از طهارت نفس مى رساند، و مابقى را به بعضى از آن درجات مى رساند كه البته بر حسب اختلاف مردم در استعداد، آن درجات نيز مختلف است .  
راه رسيدن به هدف فوق شناسندن انسان به خود او است (از طريق تربيت علمى و عملى )  
مساءله طهارت نفس عينا مانند داشتن تقوا در مرحله عمل است ، كه خداى تعالى تمامى افراد بشر را به آن دعوت كرده ، و فرموده : (اتقوا اللّه حق تقاته ) و ليكن حق تقوا كه همان كمال آن و نهايت درجه آنست ، جز در افرادى معدود حاصل نمى شود، و آنچه در مابقى مردم حاصل مى شود درجات پائين تر از آن حد است ، (الامثل فالامثل )، همه اينها به خاطر اختلافى است كه مردم در فهم و طبيعت خود دارند، و اين مختص مساءله طهارت نفس وتقوا نيست ، بلكه تمامى كمالهاى اجتماعى از حيث تربيت ، و دعوت همينطور است ، آن كسى كه بنيانگذار يك اجتماع است تمامى افراد را به بالاترين درجه هر كمالى دعوت مى كند، و مى خواهد كه مثلا در علم ، در صنعت ، در ثروت ، در آسايش ، و ساير كمالات مادى و معنوى به نهايت درجه آن برسند؟ ولى آيا مى رسند؟ نه بلكه تنها بعضى از افراد جامعه به آن مى رسند، و ما بقى بر حسب استعدادهاى مختلف به درجات پائين تر آن دست مى يابند، و در حقيقت امثال اين غايات ، كمالاتى است كه جامعه به سوى آن دعوت مى شود، نه تك تك افراد، به طورى كه هيچ فردى از آن تخلف نداشته باشد.

*(75/2)*

دوم اينكه : قرآن قاطعانه اعلام مى دارد كه تنها راه رسيدن انسانها به اين هدف اين است كه نفس انسان را به انسان بشناسانند، و به اين منظور او را در ناحيه علم و عمل تربيت كنند.  
در ناحيه علم به اين قسم كه حقايق مربوط به او را از مبداء گرفته تا معاد به او تعليم دهند، تا هم حقائق عالم ، و هم نفس خودرا، كه مرتبط با حقايق و واقعيات عالم است بشناسد و در اين صورت شناختى حقيقى نسبت به نفس خود مى يابد.  
و اما در ناحيه عمل به اين قسم كه قوانين صالح اجتماعى را بر او تحميل كنند تا شؤ ون زندگى اجتماعيش صالح گردد، و مفاسد زندگى اجتماعى ، او را از برخوردارى از علم و عرفان باز ندارد، و بعد از تحميل آن قوانين يك عده تكاليف عبادى بر او تحميل كنند، كه در اثر تكرار و مواظبت بر عمل به آن ، نفسش و سويداى دلش متوجه مبداء و معاد شود، و به عالم معنا و طهارت نزديك و مشرف گردد، و از آلودگى به ماديات و پليديهاى آن پاك شود.  
خواننده عزيز، اگر در آيه شريفه : (اليه يصعد الكلم الطيب ، و العمل الصالح يرفعه ) دقت كند، و آنچه از آن فهميد با بيانى كه ما در آيه : (و لكن يريد ليطهركم )  
داشتيم ، و همچنين با آيه : (عليكم انفسكم ، لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ) و آيه : (يرفع اللّه الذين آمنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات ) و آياتى ديگر كه نظير اين آيات است ، ضميمه كند، آنوقت غرض الهى از تشريع دين و هدايت انسان به سوى خود و راهى كه به اين منظور پيش گرفته ، برايش روشن مى شود.

*(75/3)*

از اين بيان يك نتيجه مهم به دست مى آيد، و آن اين است كه : (قوانين اجتماعى اسلام در حقيقت مقدمه است براى تكاليف عبادى ، و خود آنها مقصود اصلى نيستند، و تكاليف عبادى هم مقصود بالاصل نيست ، بلكه آن نيز مقدمه براى معرفت خدا و آيات او است ). در نتيجه كمترين اخلال يا تحريف يا تغيير در احكام اجتماعى اسلام باعث فساد احكام ، و عبوديت آن ، و فساد نامبرده نيز باعث اختلال معرفت خواهد بود.  
استنتاج اين نتيجه از آن بيان بسيار روشن است ، تجربه هم صحت اين نتيجه را ثابت مى كند، براى اينكه چهارده قرن از صدر اسلام مى گذرد، و ديديم كه فساد از چه راهى در شؤ ون دين اسلام پيدا شد، و از كجا آغاز شد.  
اگر كمى دقت بفرمائيد خواهيد ديد كه هر فسادى پيدا شده ، ريشه اش انحراف از احكام اجتماعى اسلام بوده ، (وقتى امت اسلام از در خانه آنكسى كه بايد به حكم خدا و تصريح رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) زمامدارشان باشد، به در خانه ديگران منحرف شدند، از همان زمان بتدريج در احكام عملى اسلام دست اندازى ، و در آخر در معارف و عقايد اسلام نيز دسيسه شد (مترجم ))، تا آنجا كه معارف اسلام از همه جاى زندگى بشر بيرون رفت .  
و ما قبلا متذكر شديم كه فتنه هائى كه در اسلام پيدا شد، از ناحيه پيروى متشابهات و تاءويل خواهى آن بود، و اين عمل انحرافى تا عصر حاضر ادامه يافته است .  
اساس هدايت اسلام بر علم و معرفت است نه تقليد كوركورانه

*(75/4)*

سوم اينكه : اساس هدايت اسلام (در مقابل ساير هدايتشها) بر اساس علم و معرفت است ، نه تقليد كور كورانه . دين خدا مى خواهد تا جائى كه افراد بشر ظرفيت و استعداد دارند علم را در دلهايشان متمركز كند، چون همانطور كه در گفتار قبلى گفتيم غرض دين ، معرفت است ، و اين غرض حاصل نمى شود مگر از راه علم ، و چگونه اينطور نباشد؟ با اينكه در ميان كتب وحى هيچ كتابى ، و در بين اديان آسمانى هيچ دينى نيست كه مثل قرآن و اسلام مردم را  
به سوى تحصيل علم تحريك و تشويق كرده باشد.  
امرى كه باعث شده است بيانات قرآن كريم جنبه(مثل ) به خود بگيرد  
و همين اساس باعث شده است كه قرآن كريم ، اولا: حقايقى از معارف را بيان نموده ، و در ثانى : احكام عمليه اى را هم كه تشريع كرده همه را به آن معارف مرتبط سازد، و به عبارت ديگر نخست انسان را به خود او چنين معرفى نموده ، كه موجودى است كه خدا او را به دست قدرت خود خلق كرده ، و در خلق كردنش و بقايش ملائكه و ساير مخلوقات خود را واسطه قرار داده ، و براى خلقت و بقاى او آسمان و زمين و گياهان و حيوانات و مكان و زمان و هزاران شرايط ديگر را پديد آورده است .  
و نيز به او بفهماند كه خواه ناخواه به سوى معاد و ميعاد رهسپار است و همه تلاشش به سوى پروردگار است ، و سرانجام خداى را ديدار خواهد كرد، و خدا سزاى اعمالش را مى دهد، يا به سوى بهشت و يا به سوى آتشش راه مى نمايد، اين يك عده از معارف كتاب خدا است كه مربوط به عقايد است .  
آن گاه به انسان مى فهماند اعمالى كه او را به سعادت بهشت مى رساند چگونه اعمالى است ، و آن اعمالى كه او را به شقاوت آتش ‍ دچار مى كند چيست ؟.  
يعنى برايش احكام عبادى و قوانين اجتماعى را شرح مى دهد، اين هم يك عده ديگر از معارف كتاب خدا است .

*(75/5)*

طايفه ديگر بياناتى است كه براى بشر شرح مى دهد، كه اين احكام و قوانين اجتماعى كه گفتيم تو را به سعادت مى رساند مرتبط به طايفه اول است ، و به منظور سعادت بشر تشريع شده ، چون دستوراتى است كه مشتمل بر خير دنيايى و آخرتى بشر است ، اين هم طايفه سوم .  
آنگاه اين معنا به خوبى برايت روشن مى گردد كه طايفه دوم به منزله مقدمه است براى طايفه اول ، و طايفه اول به منزله نتيجه است براى طايفه دوم ، و طايفه سوم به منزله رابطى است كه دو طايفه اول را به هم مربوط مى سازد و دلالت آيات قرآن بر اين سه طايفه واضح است احتياج ندارد كه ما آنها را دسته بندى كنيم .  
چهارم اينكه فهم عامه بشر بيشتر با محسوسات سر و كار دارد و لذا نمى تواند ما فوق محسوسات را به آسانى درك كند، و مرغ فكر خود را تا بام طبيعت پرواز دهد.  
افراد انگشت شمارى هم كه از راه رياضتهاى علمى توانسته اند فهم خود را ترقى داده به ادراك معانى و كليات قواعد و قوانين موفق شوند وضعشان به خاطر اختلاف وسائل اين توفيق ، مختلف است و به همين جهت فهم آنان در درك معانى خارج از حس و محسوسات ، بشدت مختلف شده است و اين اختلاف از نظر مراتب ، دامنه عريضى دارد كه احدى نمى تواند  
اين اختلاف را انكار كند.

*(75/6)*

اين نيز قابل انكار نيست كه هر معنا از معانى كه به انسان القا شود، تنها و تنها از راه معلومات ذهنى او صورت مى گيرد، (مانند معلوماتى كه در خلال زندگيش كسب نموده )، حال اگر معلومات ذهنى او همه از قماش محسوسات باشد، و ذهن او تنها با محسوسات ماءنوس ‍ باشد، ما نيز مى توانيم مساءله معنوى خود را، از طريق محسوسات به او القا كنيم ، و تازه اين القا به مقدار كشش فكريش در محسوسات امكان پذير است ، مثلا لذت نكاح را براى كودكى كه كشش فكريش به اين امر محسوس نرسيده به شيرينى عسل يا حلوا ممثل كنيم ، و اگر فكرش به معانى كلى هم مى رسد همين لذت نكاح را به آن معانى كليه ، و به قدرى كه فكرش ظرفيت دارد ممثل مى سازيم .  
پس دسته اول ، معانى را هم با بيان حسى درك مى كنند، و هم با بيان عقلى ، ولى دسته دوم تنها با بيان حسى مى توانند معانى را درك نمايند.  
و از آنجائى كه هدايت دينى اختصاص به يك طايفه و دو طايفه ندارد، و بايد تمامى مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند، و نيز از آنجائى كه قرآن مشتمل بر تاءويل بود، لذا اين سه خصوصيت باعث شد بيانات قرآن كريم جنبه مثل به خود بگيرد.  
به اين معنا كه ، قرآن كريم آنچه از معانى كه معروف و شناخته شده ذهن مردم است گرفته ، معارفى را كه براى مردم شناخته شده نيست درقالب آن معانى در مى آورد، تا مردم آن معارف را بفهمند، نظير اينكه خود ما مردم ، اجناس خود را با سنگ و كيلو و مثقال مى سنجيم ، با اينكه هيچ مناسبتى بين انگور و آهن نيست ، نه شكل آهن را دارد، و نه حجم آنرا، ولى همينكه از نظر سنگينى مناسبتى بين آندو هست آنرا با اين مى سنجيم .

*(75/7)*

آيات قرآنى كه در سابق به آن استشهاد كرديم ، و يكى از آنها آيه : (انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ، و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ) بود، هر چند اين نكته را صريحا بيان نكرده ، و به كنايه و اشاره برگذار نموده ، و ليكن به اين اشاره اكتفا نكرده و آنرا با يك مثلى كه براى حق و باطل زده بيان فرموده است :  
(انزل من السماء ماء، فسالت اودية بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا، و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حليه او متاع زبد مثله ، كذلك يضرب اللّه الحقّ و الباطل ، فاما الزبد فيذهب جفاء، و اماما ينفع الناس فيمكث فى الارض كذلك يضرب اللّه الامثال .  
و با اين آيه شريفه خاطرنشان كرده : كه حكم اين مثل در همه افعال خدا جارى است ، همانطور كه در گفته هايش جارى است .  
پس فعل خدا هم مانند گفتارش حق است ، و منظورش از گفتار و كردار، خود حق است ، چيزى كه هست هم در گفتارش و هم در كردارش امورى همراه است كه مقصود اصلى نيستند، و سودى هم ندارند، و اتفاقا اين امور چشم گيرتر از خود حق است ، ولى دوامى ندارد، و بزودى باطل و زايل مى شود، و تنها حق باقى مى ماند، كه براى مردم سودمند است ، مگر آنكه آن حق هم معارض با حقى مهم تر و سودمندتر شود، كه در اين فرض حق مهم تر حق كوچك تر را با طل مى كند و اين در گفتار خدا نظير آيه متشابه است ، كه متضمن معنايى است حق و مقصود بالاصاله ، ولى با كلماتى ادا شده كه آن كلمات معناى ديگرى را به ذهن مى آورد معنايى باطل كه مقصود بالاصالة نيست ، و با مراجعه به آيات محكم قرآن ، معناى باطل از بين مى رود، و آنچه حق است محقق مى شود: (ليحق الحق و يبطل الباطل و لو كره المجرمون )، و اين دو پهلو سخن گفتن قرآن براى آن است كه حق را محقق و باطل را زايل سازد.

*(75/8)*

گفتار ما درباره افعال خدا نيز همين گفتارى است كه درباره كلام خداگفتيم ، (خداى عزوجل كارهايى مى كند كه ظاهر آن مقصود اصلى نيست ، مقصود غير ظاهر است ، ولى چيزى نمى گذرد كه آن ظاهر از بين مى رود، و واقع و باطن عمل آشكار مى شود (مترجم )).  
و كوتاه سخن اينكه آنچه از آيه شريفه استفاده مى شود اين است كه معارف حقة الهيه مثل آبى است كه خدا از آسمان مى فرستد و اين آب فى نفسه تنها آب است و بس ، نه كميت آن منظور است ، و نه كيفيت ، و ليكن اختلاف در ظرفيت زمينى است كه اين آب بر آن مى بارد، هر زمينى مقدارى معين مى گيرد يكى كمتر و يكى بيشتر، و اين اندازه ها امورى است  
كه در خود سر زمين است ، اصول معارف و احكام عمل دين و مصالح آن احكام كه در سابق ذكر شد نيز همينطور است ، در آنجا گفتيم اين مصالح روابطى است كه احكام را با معارف حقه مرتبط مى كند، اين حكم خود آن مصالح است ، با قطع نظر از بيان لفظى ، و اما همين مصالح وقتى به صورت حكم و در قالب لفظ در مى آيد چه بسا همراه با زوائدى باشد، كه به منزله كف سيل است ، و مثل آن كف ، ظهور و بروزى و جلوه اى دارد، اما چيزى نمى گذرد كه از بين مى رود، و آنچه حاكى از مصالح است باقى مى ماند، نظير احكامى كه قرار است در آينده نسخ شود، كه ظاهر عبارتش و آيه اى كه متضمن آن حكم است اقتضا مى كند كه حكم نامبرده هميشگى باشد، و ليكن آيه ناسخ كه حكمى ديگر مى آورد ظهور آن آيه را باطل مى كند، و مى فهماند كه حكم منسوخ مصلحتش تا امروز بود، واز اين به بعد حكمى ديگر داراى مصلحت است .

*(75/9)*

اين نسبت به خود آن معارف و واقعيت آنها بود، با قطع نظر از ورودش در وادى الفاظ. و اما از حيث ورودش در ظرف الفاظ و دلالت آنها، ديگر آن بيرنگى و بى قيدى واقعى را ندارد، همچنان كه آن باران بى قيد و رنگ و بى كميت و كيفيت وقتى وارد در وادى هاى زمين شد، بى قيدى خود را از دست داده ، هر وادى بقدر ظرفيتش از آن گرفته ، سيل هاى كوچك و بزرگ و بزرگتر راه مى اندازد، سيلهائى كه هم اندازه هايش مختلف است ، و هم شكلش معارفهم وقتى در وادى الفاظ در آمد، به شكل و اندازه قالب هاى لفظى در مى آيد، و اين شكل و اندازه ها هر چند منظور صاحب كلام هست ، اما در عين حال مى توان گفت همه منظور او نيست ، بلكه در حقيقت مثال و قالبى است كه معنايى مطلق و بى رنگ و شكل را تمثيل مى كند، مشتى است از آن خروار و نمونه اى است از آن بسيار.  
در نتيجه همين الفاظ وقتى از ذهن هاى افراد مختلف عبور مى كند، هر ذهنى از آن الفاظ چيزهاى مى فهمد، كه عينا مانند كف سيل ، مقصود اصلى نيست .  
چون ذهن ها به خاطر معلوماتى كه در طول عمر كسب كرده و با آن انس گرفته در معانى الفاظ دخل و تصرف مى كند، و بيشتر اين تصرف ها در معناهائى است كه براى صاحب ذهن ماءنوس و مالوف نبوده ، مانند معارف اعتقاديه ، و مصالح احكام ، و ملاكات آنها، كه بيانش گذشت .  
و اما در احكام و قوانين اجتماعى از آنجائى كه ذهن با آنها ماءنوس است ، در آنها دخل و تصرفى نمى كند، مگر اينكه باز بخواهد از ملاك ها و دلائل آنها سر درآورد، از همين جا روشن مى شود كه متشابهات قرآن آياتى است كه مشتمل بر ملاكات احكام ، و متعرض ‍ اصول عقايد است ، نه آياتى كه صرفا احكام و قوانين دينى را بيان مى كند، و نامى از ملاكات و علل آنها نمى برد.  
بيان اينكه جنبه مثل داشتن ، مستلزم وجود تشابه است (ضرورت وجود متشابهات )

*(75/10)*

پنجم اينكه از بيان سابق ما اين به دست آمد كه بيانات لفظى قرآن ، مثلهائى است براى معارف حقة الهيه ، و خداى تعالى براى اينكه آن معارف را بيان كند، آنها را تا سطع افكار عامه مردم تنزل داده ، و چاره اى هم جز اين نيست ، چون عامه مردم جز حسيات را درك نمى كنند، ناگزير معانى كليه را هم بايد در قالب حسيات و جسمانيات به خورد آنان داد.  
و از سوى ديگر دو محذور بزرگ در اين ميان پيش مى آيد يعنى در جايى كه سر و كار گوينده با كودك است ، اگر بخواهد زبان كودكى بگشايد، و مطابق فهم او سخن بگويد، يكى از دو محذور هست ، براى اينكه شنونده يا به ظاهر كلام گوينده اكتفا نموده و تنها همان جنبه محسوس آن را مى گيرد، در اين صورت غرض گوينده حاصل نمى شود. چون غرض گوينده اين بود كه شنونده از مثال به ممثل منتقل شود، نمى خواست صرفا خبرى داده باشد، و اگر شنونده به ظاهر كلام اكتفا نكرده ، و بخواهد خصوصيات ظاهر كلام را كه در اصل معنا دخالتى ندارند رها نموده ، به معانى مجرده منتقل شود، ترس اين هست كه عين مقصود او را نفهمد، بلكه يا زيادتر و يا كمتر آنرا بفهمد.  
مثلا وقتى گوينده اى بشنونده خود مى گويد: شاهنامه آخرش خوش است ، و يا مى گويد آفرين شبروان در صبح است ، و يا به گفته (صخر) تمثل جسته مى گويد:  
اهم بامر الحزم لا استطيعه  
وقد حيل بين العير و النزوان  
شنونده اش با سابقه ذهنى اى كه با اين مثلها و با معناى ممثل آن دارد (اگر داشته باشد) مثل را از همه خصوصياتى كه همراه دارد لخت و مجرد مى كند، و مى فهمد كه منظور گوينده اين است كه حسن تاءثير هر عملى بعد از فراغت از آن عمل و پيدا شدن آثارش معلوم مى شود، نه در حين سرگرمى بعمل ، چون در حين عمل و تحمل مشقت آن ، قدر و اندازه عمل خود را تشخيص نمى دهد.

*(75/11)*

و همچنين در معنائى كه شعر (صخر) آنرا ممثل مى سازد، و اما اگر سابقه ذهنى از معناى ممثل نداشته باشد، و به الفاظ شعر و مثل اكتفا كند پى به معناى ممثل نبرده ، خيال مى كند شنونده دارد به او خبرى را مى دهد، و بر فرضى هم كه تنها به الفاظ اكتفا نكند، باز آنطور كه بايد نمى تواند تشخيص دهد كه چه مقدار مثل را تجريد كند، يعنى تا چه اندازه  
خصوصيات مثل را طر ح نموده ، و چه مقدارش را براى فهم مقصود محفوظ بدارد.  
گوينده هيچ راه گريزى ازاين دو محذور ندارد، مگر اينكه معانياى را كه مى خواهد ممثل و مجسم كند در بين مثلهايى مختلف متفرق نموده ، در قالب هايى متنوع در آورد، تا خود آن قالب ها مفسر و بيانگر خود شود، و بعضى بعض ديگر را توضيح دهد، در نتيجه شنونده بتواند با معارضه انداختن بين قالب ها:  
اولا: بفهمد كه بيانات و قالب ها همه مثلهائى است كه در ماوراى خود حقايقى ممثل دارد، و منظور و مراد گوينده منحصر در آنچه از لفظ محسوس مى شود نيست .  
ثانيا: بعد از آنكه فهميد عبارات و قالب ها مثلهائى براى معانى است ، بفهمد چه مقدار از خصوصيات ظاهر كلام را بايد طرد كند، و چه مقدارش را محفوظ بدارد، و اين نكته را از ظاهر كلام بفهمد، به اين معنا كه كلام طورى باشد كه روشن سازد كه فلان خصوصيت كه در آن جمله ديگر است ، منظور نيست ، و آن جمله بفهماند فلان خصوصيت در اين ، زيادى است .

*(75/12)*

گوينده علاوه بر اين ، بايد مطالبى را كه در گفتارش مبهم و دقيق است با ايراد داستانهاى متعدد و مثلهاى بسيار و متنوع روشن سازد و اين امرى است كه در تمامى لسانها و همه لغات دائر است ، و اختصاص به يك قوم و يك زبان و دو زبان و يك لغت و دو لغت ندارد، چون اين قريحه هر انسانى است كه وقتى احتياج وادارش به سخن گفتن مى كند، و باز احتياج پيدا مى كند بعضى از خصوصيات را كه در يك قصه غلط انداز و موهم خلاف مقصود است نفى كند، همين خصوصيت را در قصه اى ديگر و يا مثلى ديگر نفى مى كند.  
ده نكته كه از مباحث و مطالب گذشته روشن شد  
پس تا اينجا روشن شد كه قرآن كريم هم مانند هر كلامى ديگر بايد مشتمل بر آيات متشابه باشد، و بايد تشابهى را كه بحكم ضرورت در يك آيه هست در آيه اى ديگر از آيات محكمات ، آن تشابه را بر طرف سازد، پس با اين بيان پاسخ از اشكالى كه به قرآن متوجه كرده اند (كه چرا مشتمل بر متشابهات است ؟ و اينكه تشابه مخل بر فرض هدايت و بيانگرى است ) بخوبى داده شد، و از همه مطالبى كه تاكنون خاطرنشان كرديم ، و بحث هاى طولانى كه تاكنون ايراد نموديم ، چند نكته روشن گرديد.  
1 - آيات قرآنى دو قسم است ، يكى محكمات ، و ديگرى متشابهات آنكه مشتمل بر مدلولى متشابه است ، جزء آيات متشابه ، و آنكه هيچ تشابهى در مدلولش نيست ، محكم است .  
2 - تمام قرآن چه محكمش و چه متشابهش تاءويل دارد، و اينكه تاءويل از قبيل مفاهيم لفظى نيست ، بلكه از امورى است حقيقى و خارجى ، كه نسبتش به معارف و مقاصد بيان شده بالفظ، نسبت ممثل است به مثال و اينكه تمامى معارف قرآنى مثلهائى است كه براى تاءويل نزد خدا زده شده است .  
3 - فهم و درك تاءويل براى مطهرين يعنى راسخين در علم امكان دارد.

*(75/13)*

4 - بيانات قرآنى مثلهايى است كه براى معارف و مقاصد آن زده شده ، و اين غير از نكته دوم است ، در نكته دوم مى گفتيم معارف قرآن مثلهايى است براى تاءويل ، و در اينجا مى گوييم بيانات قرآنى مثلهايى است براى معارف آن .  
5 - واجب است قرآن مشتمل بر كلماتى متشابه باشد، و چاره اى جز آن نيست ، همچنان كه لازم است آيات محكم نيز داشته باشد.  
6 - محكمات قرآن ام الكتابند، كه متشابهات را بايد بدانها ارجاع داد، و بيانش را از آنها خواست .  
7 - محكم بودن و متشابه بودن ، دو وصف نسبى است ، يعنى ممكن است يك آيه براى عامه مردم متشابه باشد و براى خواص ‍ محكم ، و نيز ممكن است به خاطر اختلاف جهات ، مختلف شود، يعنى ممكن است آيه اى از آيات قرآنى از يك جهت محكم ، و از جهت ديگر متشابه باشد، و در نتيجه نسبت به آيه اى محكم و نسبت به آيه ديگر متشابه باشد و ما در قرآن متشابه به تمام معنا و بطور مطلق نداريم ، هر چند كه اگر هم مى داشتيم محذورى و اشكالى پيش نمى آمد.  
8 - واجب بود آيات قرآن طورى نازل مى شد كه يكديگر را تفسير كنند (همچنان كه همينطور نازل شده است (مترجم )).  
مراتب مختلف قرآن از نظر معنا و اينكه هر معنايى خصوص به مرتبه اى از فهم و دركاست  
9 - قرآن از نظر معنا مراتب مختلفى دارد، مراتبى طولى كه مترتب و وابسته بر يكديگر است ، و همه آن معانى در عرض واحد قرار ندارند تا كسى بگويد اين مستلزم آنست كه يك لفظ در بيشتر از يك معنا استعمال شده باشد، و استعمال لفظ در بيشتر از يك معنا صحيح نيست ، و يا كسى ديگر بگويد اين نظير عموم ، مجاز مى شود، و يا از باب لوازم متعدد براى ملزوم واحد است ، نه ، بلكه همه آن معانى ، معانى مطابقى است ، كه لفظ آيات بطور دلالت مطابقى بر آن دلالت دارد، چيزى كه هست هر معنايى مخصوص به افق و مرتبه اى از فهم و درك است .

*(75/14)*

توضيح اينكه : خداى تبارك و تعالى فرموده : (اتقوا اللّه حق تقاته ) و در اين آيه خبر داده است از اينكه تقوا كه عبارت است از: خويشتن دارى از هر عمل زشتى كه خدا از  
آن نهى كرده ، و انجام هر عمل نيكى كه خدا بدان امر نموده ، داراى مراتبى است . مرتبه اى دارد كه نامش مرتبه حق تقوا است ، و از اين تعبير فهميده مى شود كه تقوا مراتبى پائين تر از اين هم دارد، پس تقوا كه به وجهى همان عمل صالح است ، مراتب و درجاتى دارد كه بعضى فوق بعض ديگر است .  
و نيز فرموده : (افمن اتبع رضوان اللّه كمن باء بسخط من اللّه و ماويه جهنم و بئس المصير، هم درجات عند اللّه ، و اللّه بصير بما يعملون ).  
بطورى كه ملاحظه مى كنيد در اين آيه بيان كرده كه مردم چه صالح و چه طالح ، همگى درجات و مراتبى دارند، دليل اينكه گفتيم مراد درجات اعمال است جمله آخر آيه است ، كه مى فرمايد: خدا به آنچه مى كنيد بينا است .  
نظير اين آيه كه از نظر خواننده گذشت آيه شريفه : (و لكل درجات مما عملوا و ليوفيهم اعمالهم و هم لا يظلمون است )، و باز آيه شريفه : (و لكل درجات مما عملوا و ما ربك بغافل عما يعملون است )، و آيات كريمه قرآنى در اين معنا بسيار است ، و در بين آنها آياتى است كه دلالت مى كند بر اين كه درجات بهشت و دركات دوزخ هم ، بر حسب مراتب اعمال و درجات آن است .  
اثر متقابل علم و عمل در يكديگر

*(75/15)*

اين هم معلوم است كه عمل از هر نوعى كه باشد بر خاسته از علم است ، كه آن نيز از اعتقاد مناسب قلبى منشا مى گيرد، خداى تعالى هم عليه كفر يهود، و فساد باطن مشركين ، و نفاق منافقين از مسلمانان ، و نيز بر ايمان عده اى از انبيا و مؤ منين به اعمال آنان استدلال كرده و چون آيات مربوطه به اين است دلال بسيار زياد است سخن را با ذكر آنها طول نمى دهيم ، و خلاصه اش را مى گوييم كه از اين آيات بر مى آيد: عمل هر چه باشد ناشى از علمى است كه مناسب آن است ، و عمل ظاهرى بر آن علم باطنى دلالت مى كند و همانطور كه علم در عمل اثر مى گذارد، عمل هم در علم اثر متقابل دارد، و باعث پيدايش آن مى شود، و يا اگر موجود باشد باعث ريشه دار شدن آن در نفس مى گردد، همچنان كه قرآن كريم فرموده : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، و ان اللّه لمع المحسنين ).  
و نيز فرموده : (و اعبد ربك حتى ياتيك اليقين ).  
و نيز فرموده : (ثم كان عاقبه الذين اساوا السوآى ان كذبوا بايات اللّه و كانوا بها يستهزون .  
و نيز فرموده : (فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا اللّه ما وعدوه ، و بما كانوا يكذبون ).  
و آيات قرآنى در اين معنا نيز بسيار است ، كه همه دلالت مى كند بر اينكه : عمل چه صالح باشد و چه طالح ، آثارى در دل دارد، صالحش معارف مناسب را در دل ايجاد مى كند، و طالحش جهالتها را كه همان علوم مخالفه با حق است .  
و نيز فرموده : (اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه ).

*(75/16)*

و اين آيه شريفه در باب عمل صالح و علم نافع ، كلامى است جامع ، كه مى فهماند كار هر كلام نيكو يعنى هر اعتقاد حق ، اين است كه به سوى خداى عزوجل صعود كند، و صاحبش را به خدا نزديك بسازد، و كار عمل صالح هم اين است اين اعتقاد و علم حق را در بالا رفتن كمك كند، و معلوم است كه بالا رفتن علم اين است كه لحظه به لحظه از جهل و شك و ترديد، خالص گشته و توجه نفس ‍ بدان ، كامل گردد، و قلب توجه خود را بين علم و چيزهاى ديگر تقسيم نكند، (زيرا اين تقسيم همان شرك مطلق است ). پس هر قدر خلوص آدمى از شك و از خطوات شيطان كاملتر شود، صعود و ارتفاع علم شديدتر و سريع تر مى شود.  
لفظ آيه هم خالى از دلالت بر اين معنا نيست ، براى اينكه از بالا رفتن كلمه طيب ، تعبير به صعود كرده ، و از بالا بردن عمل تعبير به رفع نموده ، اولى در مقابل نزول بكار مى رود، و دومى در مقابل نهادن . صعود و ارتفاع دو وصفند و هر چيزى كه از پائين به بالا حركت مى كند به اين دو، توصيف مى شود زيرا چنين متحركى همواره نسبتى با دو نقطه آغاز و انجام حركتش دارد، وقتى حركت شروع شد نسبت به نقطه آغاز صاعد و رافع است ، و در برگشتن به آن نقطه ، نازل و فرود آينده مى باشد.  
پس زمانى تعبير به صعود مى كنيم كه بخواهيم بگوييم فلان كس قصد دارد به فلان نقطه از بلندى برسد، و يا نزديك شود، و زمانى تعبير به رفع مى كنيم كه بخواهيم بگوييم از نقطه پايين جدا و از آن دور شد.  
پس عمل صالح ، انسان را از دلبستگى به دنيا دور مى كند، و نفس آدمى را سر گرم به زخارف دنيا ننموده و او را به پراكندگى افكار و معلوماتى متفرق وفانى مبتلا نمى سازد و هر چه رفع و ارتفاع بيشتر باشد، قهرا صعود و تكامل عقائد حق نيز بيشتر و معرفت آدمى از آلودگى اوهام و شكوك خالص تر مى شود.  
مردم بر حسب مراتب قرب و بعدشان از خداى تعالى مراتب مختلفى از علم وعمل دارند

*(75/17)*

اين نيز معلوم است كه همانطور كه گفتيم عمل صالح داراى مراتب و درجاتى است .  
پس هر درجه از عمل صالح به تناسب وصفى كه دارد (كلم طيب ) را بالا برده ، علوم و معارف حقه الهيه را صعود مى دهد، همچنانكه عمل غير صالح به هر مقدار از زشتى كه دارد انسان را پست نموده ، علوم و معارفش را با جهل و شك و نابسامانى آميخته تر مى كند، و ما در تفسير آيه شريفه : (اهدنا الصراط المستقيم ) مطالبى در اين باره بيان نموديم .  
پس معلوم شد كه مردم بر حسب مراتب قرب و بعدشان از خداى تعالى مراتب مختلفى از علم و عمل دارند، و لازمه اختلاف اين مراتب اين است كه آنچه اهل يك مرتبه ، تلقى مى كند و مى پذيرد، غير آن چيزى باشد كه اهل مرتبه ديگر تلقى مى كند، يا بالاتر از آن است و يا پائين تر.  
خداى سبحان هم بندگان خود را به اصنافى گوناگون تقسيم كرده ، و هر صنفى را داراى علم و معرفتى مى داند، كه در صنف ديگر نيست .  
طايفه اى را (مخلصين ) معرفى نموده ، علم واقعى به اوصاف پروردگارشان را مختص آنان مى داند، و مى فرمايد: (سبحان اللّه عما يصفون الا عباد اللّه المخلصين ).  
و نيز علم و معرفت هايى ديگر به ايشان نسبت مى دهند كه ان شاء اللّه بيانش مى آيد.  
طايفه اى ديگر را به نام (موقنين ) ناميده ، و مشاهده ملكوت آسمان ها و زمين را خاص آنان دانسته ، مى فرمايد: (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض ، و ليكون من الموقنين ).  
طايفه اى را به عنوان (منيبين ) معرفى كرده ، و تذكر را مخصوص آنان دانسته مى فرمايد: (و ما يتذكر الا من ينيب ).

*(75/18)*

طايفه اى را (عالمين ) خوانده و تعقل مثلهاى قرآن را به آنان مختص كرده ، مى فرمايد: (و تلك الامثال نضربها للناس ، و ما يعقلها الا العالمون ). و گويا منظور از عالمان همان اولو الالباب و متدبرين است چون در آيه : (افلا يتدبرون القرآن ؟ و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) مى فرمايد: (چرا در قرآن تدبر نمى كنند، اگر اين قرآن از ناحيه غير خداى تعالى بود هر آينه در آن اختلافى بسيار مى يافتند) و نيز در آيه : (افلا يتدبرون القرآن ؟ ام على قلوب اقفالها) مردم را توبيخ نموده مى فرمايد: (چرا در قرآن تدبر نمى كنند؟ مگر بر در دلهايشان قفل زده شده ؟) و برگشت مضمون اين سه آيه شريفه به يك معنا است ، و آن معنا عبارت است از علم به متشابه قرآن ، و اينكه چگونه آنرا به محكم قرآن برگردانند.  
طايفه ديگر (مطهرين )اند، كه خداى تعالى ايشان را مخصوص به علم تاءويل كتاب كرده و فرموده : (انه لقرآن كريم ، فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون ).  
طايفه اى ديگر را عنوان (اولياى خدا) داده ، كسانى هستند كه واله و شيدا در عشق خدايند، و از خصايص ايشان اين موهبت است كه به هيچ چيزى جز خداى سبحان توجهى ندارند و بهمين جهت جز از خدا نمى ترسند و به خاطر هيچ چيز اندوهگين نمى گردند، در باره  
آنان فرموده : (الا انّ اولياء اللّه لا خوف عليهم و لا هم يحزنون ).  
و نيز طايفه اى را بنام (متقربين ) طايفه اى بنام (مجتبين ) عده اى را بنام (صديقين ) جمعى را (صالحين ) گروهى را (مؤ منين ) ناميده و براى هر طايفه اى مرتبه اى از علم و ادراك قائل شده ، كه به زودى در محلهاى مناسب ازاين مختصات بحث خواهيم كرد.  
و نيز در مقابل عناوين پسنديده و مقامات بلندى كه ذكر شد، عناوين ناستوده و مقامات پستى را براى طوايفى ذكر نموده ، و براى هر طايفه اى مختصاتى از علم و معرفت را شمرده است .

*(75/19)*

طايفه اى را (كافرين ) گروهى را (منافقين ) جمعى را (فاسقين ) عده اى را (ظالمين ) و امثال اين ناميده ، و نشانه هايى از سوء فهم و پستى ادراك نسبت به آيات خدا و معارف حقه او اثبات كرده كه به منظور اختصار فعلا از شرح آنها صرفنظر نموده ، ان شاء اللّه در طول كتاب در خلال بحثهايى كه پيش مى آيد متعرض آنها مى شويم .  
10 - اينكه قرآن كريم از حيث انطباق معارف و آياتش بر مصاديق و بيان حال مصاديقش دامنه اى وسيع دارد، پس هيچ آيه اى از قرآن اختصاص به مورد نزولش ندارد، بلكه با هر موردى كه با مورد نزولش متحد باشد، و همان ملاك را داشته باشد جريان مى يابد، عينا مانند مثلهايى است كه اختصاص به اولين موردش ندارد، بلكه از آن تجاوز كرده شامل همه موارد مناسب با آن مورد نيز مى شود و اين معنا همان اصطلاح معروف (جرى ) است ، كه در اوايل اين كتاب درباره اش سخن رفت .  
بحث روايتى  
رواياتى در معناى (محكم و متشابه )  
در تفسير عياشى است كه شخصى از امام صادق (عليه السلام ) از محكم و متشابه پرسيد، حضرتش فرمودند محكم ، آياتى است كه مورد عمل قرار م ى گيرد، و متشابه آن آياتى است كه مفهومش براى كسى كه معنايش را نمى فهمد مشتبه است .  
مؤ لف : در اين حديث اشاره اى است به اين كه متشابه آن نيست كه به هيچ وجه نتوان معنايش را فهميد بلكه فهميدن معناى آن نيز ممكن است .

*(75/20)*

و نيز در همان كتاب است كه آن جناب فرمود: قرآن مشتمل بر آيات محكم و متشابه است ، اما محكم : علاوه بر اينكه بايد بدان ايمان داشت ، عمل به آن نيز ممكن است ، و بايد آنرا مدرك احكام دين قرار داد، و اما متشابه : تنها بايد بدان ايمان داشت و نبايد به آن عمل كرد، منظور از جمله : (و اما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه و ابتغاء تاءويله ، و ما يعلم تاءويله الا اللّه و الراسخون فى العلم ، يقولون آمنا به كل من عند ربنا) همين است و راسخون در علم ، آل محمد (صلى اللّه عليه و آله ) اند.  
مؤ لف : به زودى گفتارى در معناى اين جمله كه فرمود: (راسخون در علم ، آل محمد (صلى اللّه عليه و آله ) اند) خواهد آمد ان شاء اللّه .  
و نيز در همان كتاب از مسعدة بن صدقه روايت آمده كه گفت : از امام صادق عليه السلام از ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه پرسيدم .  
فرمود: (ناسخ ) آيه اى است كه حكمى ثابت آورده ، كه هميشه بايد به آن عمل شود، و (منسوخ ) آن آيه اى است كه حكمى آورده باشد كه مدتى به آن عمل مى شده ولى بعدا به وسيله آيه اى ديگر نسخ شده است ، و متشابه آن آيه اى است كه معنايش براى كسى كه آنرا نمى فهمد مشتبه است .  
و در روايتى ديگر فرمود: (ناسخ ) ثابت ، و (منسوخ ) آنست كه گذشته باشد، و (محكم ) آنست كه بتوان بدان عمل نمود، و (متشابه ) آن آياتى است كه با يكديگر تشابه داشته باشند.  
و در كافى از امام باقر عليه السلام روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: بهمين جهت آيات منسوخه از متشابهات است .  
و در كتاب عيون ، از حضرت رضا عليه السلام روايت آورده كه فرمود: كسى كه متشابه را به محكم قرآن بر گرداند، بسوى صراط مستقيم هدايت شده ، آنگاه فرمود: در اخبار ما نيز مانند قرآن ، محكم و متشابه هست ، بايد كه شما متشابهات آنرا به محكماتش ‍ برگردانيد، و  
زنهار متشابهات را پيروى مكنيد كه گمراه مى شويد.

*(75/21)*

مؤ لف : اين اخبار بطورى كه ملاحظه مى كنيد در تفسير متشابه معنايى نزديك بهم دارند، و همه گفتار قبلى ما را تاءييد مى كند، كه گفتيم تشابه ، قبل از رفع ابهام است ، و چنان نيست كه به هيچ وجه نشود آنرا برطرف كرد، بلكه با ارجاع متشابه به محكم و با تفسير محكم از آن ، تشابهش برطرف مى شود.  
و اما اينكه منسوخات هم از متشابهات باشد، وجه آن نيز همين است ، چون تشابه آيه منسوخ ، همانطور كه گذشت از اين جهت است كه از ظاهرش بر مى آيد كه حكمى را كه بيان مى كند هميشگى است ، ولى آيه ناسخ آن را تفسير نموده و مى فهماند كه حكم مزبور هميشگى نبوده است .  
و اما اينكه در خبر عيون آمده كه فرمود: (اخبار ما نيز مانند قرآن محكم و متشابه دارد) مطلبى است كه روايات بسيار زيادى از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) آنرا مى رساند، اعتبار عقلى هم مساعد آن است ، براى اينكه اخبار، چيزى جز آنچه در قرآن كريم است ندارد، و جز آنچه را كه قرآن متعرض آن است بيان نمى كند.  
در سابق هم گفتيم كه تشابه از اوصاف معناى لفظ است ، و آن عبارت از اين است كه لفظ معنائى داشته باشد، كه هم با مقصود گوينده منطبق باشد، و هم با غير آن ، و تشابه از اوصاف خود لفظ نيست ، و نظير غرابت و اجمال نيست كه مربوط به ابهام در لفظ باشد و نيز مربوط به ابهام در مجموع لفظ و معنا نيست .  
و بعبارت ديگر اگر بعضى از آيات قرآن متشابه است ، بدين جهت متشابه است كه بياناتش بمنزله مثلهايى نسبت به معارف حقة الهيه است ، و اين معنا عينا در اخبار هم هست ، يعنى در اخبار نيز رواياتى (متشابه ) و رواياتى ديگر (محكم ) است . و از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله وسلم ) هم نقل شده كه فرمود: (ما گروه انبيا با مردم بقدر عقولشان سخن مى گوئيم ).  
روايتى درباره (راسخين در علم )

*(75/22)*

و در تفسير عياشى از جعفر بن محمد از پدرش امام باقر (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: مردى از امير المؤ منين (عليه السلام ) خواهش كرد كه آيا ممكن است پروردگار ما را، برايمان توصيف كنى ، تا هم محبتمان به او زياد شود، و هم معرفتمان ؟ اميرالمؤ منين با حالتى  
خشمگين به خطبه ايستاد، و در ضمن ايراد خطبه براى عموم حضار رو به آن شخص كرد، و فرمود: اى بنده خدا بر تو باد به آنچه كه قرآن تو را به صفات خدا دلالت مى كند، و آنچه كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) (كه در اين باب مقدم بر تو است ) از معرفت خدا به تو پيشنهاد مى كند، و آنچه را كه در اين وادى از نور هدايت او روشن شده پيروى كن كه هدايت او نعمت و حكمتى است كه در اختيار تو قرار گرفته ، پس همين مقدار را بگير، و شكرش را به جاى آر، و در آنچه شيطان بتو تكليف مى كند كه خود قرآن علم آن را بر تو واجب نكرده ، و در سنت رسول و ائمه هدى (عليهم السلام ) هم درباره آن چيزى وارد نشده ، فريب شيطان را مخور، و علم آنرا به خود خدا واگذار، و عظمت خدا را (كه از قياس و وهم و عقل بشر بيرون است ) با مقياس فهم خود مسنج .  
و بدان اى بنده خدا كه راسخين در علم آنهايى هستند كه خداى تعالى از اينكه متعرض امور ماوراى پرده غيب شوند بى نيازشان كرده ، به تمامى معارفى كه از حيطه علمشان بيرون است ، و تفسيرش را نمى دانند اقرار دارند، و مى گويند: (آمنا به كل من عند ربنا) خداى تعالى آنانرا با اين فضيلت ستوده كه به جز خود از رسيدن به تفسيرى كه در حيطه علمشان نيست اعتراف دارند، و در آن گونه معارف تعمق و غور نمى كنند، و خداى تعالى اين ترك تعمق را از آنان ستوده ، و نامش را رسوخ در علم نهاده است ، پس تو نيز به همين مقدار اكتفا كن ، و در اين مقام نباش كه اقيانوس عظمت خدا را با عقل خود اندازه گيرى كنى و از هالكين شوى .

*(75/23)*

مؤ لف : جمله (اى بنده خدا راسخين در علم چنين و چنانند)، ظهور در اين دارد كه آن جناب حرف (واو) در جمله : (و الراسخون فى العلم يقولون ) را (واو است ينافى ) گرفته ، نه عاطفه ، همچنان كه ما نيز از آيه همين معنا را استفاده كرديم ، و مقتضاى استينافى بودن واو اين است كه راسخين در علم ، به تاءويل متشابهات ، عالم نيستند، گرچه چنين امكانى برايشان هست ، و آيه شريفه اين امكان را نفى نمى كند.  
در نتيجه اگر دليل و بيان ديگرى پيدا شود، و دلالت كند بر اينكه راسخين در علم داناى به تاءويل متشابهاتند، با آيه مورد بحث منافاتى نخواهد داشت ، همچنان كه ظاهر روايات ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) (كه به زودى خواهد آمد) همين است . و جمله : (آنهايى هستند كه خداى تعالى از اينكه متعرض امور ماوراى پرده غيب شوند بى نيازشان كرده )، خبر براى جمله  
راسخين در علم ، مى باشد و خلاصه مى خواهد بفرمايد كه راسخين در علم چنين كسانى هستند.  
اين كلام ظاهر در اين است كه مى خواهد شنونده را تشويق و ترغيب كند به اينكه او نيز چنين باشد، و طريقه راسخين در علم را پيش ‍ بگيرد، و نسبت به آنچه نمى داند اعتراف (به جهل خود) كند، تا او نيز از راسخين در عل م شود، و اين خود دليل بر اين است كه آنجناب راسخين در علم را به كسى تفسير كرده كه نسبت به آنچه مى داند پايبند است و نسبت به آنچه نمى داند اعتراف مى كند، و متعرض آنچه كه از حيطه علم او خارج است نمى شود.  
و مراد از امور ماوراى پرده غيب ، معانى پوشيده از فهم عامه است ، كه خدا از (آيات متشابهات ) اراده كرده ، و به همين جهت امير المؤ منين جمله نامبرده را با عبارت ديگرى تكرار كرده و فرمود: (بعجز خود از رسيدن به تفسيرى كه در حيطه علمشان نيست اعتراف دارند) و نفرمود: (از رسيدن به تاءويلى كه ...) دقت بفرماييد.

*(75/24)*

و در كافى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: (ماييم راسخين در علم ، و ما تاءويل قرآن را مى دانيم ).  
مؤ لف : اين روايت اشعار دارد كه جمله : (و الراسخون فى العلم ) عطف بر مستثنا است ، ولى اين مفهوم ابتدايى با در نظر گرفتن بيانى كه كرديم ، و روايتى كه گذشت از بين مى رود، و خيلى هم بعيد نيست كه مراد از تاءويل در اين حديث همان معنائى باشد كه از متشابه ، منظور نظر خداى تعالى است ، چون اين معنا از تاءويل تعبير ديگرى از تفسير متشابه است ، و در صدر اسلام معنائى متداول ، در بين مردم بوده است .  
و اما اينكه فرمود (مائيم راسخين در علم ...) در روايت عياشى از امام صادق (عليه السلام ) هم آمده بود كه (راسخين در علم همانا آل محمدند) و از نظر خوانندگان گذشت ، و روايات ديگرى هم كه در اين باب آمده همه از باب تطبيق كلى بر مصداق است ، همچنانكه روايات قبلى و رواياتى كه مى آيد نيز شاهد بر اين معنا هستند.  
و در كافى هم از هشام بن حكم روايت كرده كه گفت : امام ابو الحسن موسى بن جعفر (عليه الس لام ) فرموده :)... تا آنجا كه فرمود: اى هشام خداى تعالى از قومى صالح حكايت كرده كه گفتند: (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا، و هب لنا من لدنك رحمة ، انك انت الوهاب )  
و اين قوم فهميده بودند كه گاه مى شود دلها از راه منحرف گشته و نور فطرى خود را از دست بدهند، و كور و هلاك گردند.

*(75/25)*

اى هشام به درستى كه از خدا نمى ترسد مگر كسى كه دلش از ناحيه خدا عقال و مهار شده باشد، و كسى كه عقلش خدائى (و فهمش ‍ از ناحيه او مهار) نشده باشد، قلب او بر هيچ معرفتى منعقد نشده ، و ثابت نمى گردد، و آن چيزى كه معرفت بدان يافته حقيقتش را دريافت نكرده ، و نمى بيند، و احدى نيست كه چنين قلب و معرفتى داشته باشد، مگر كسى كه قولش مصدق فعلش ، و باطنش موافق با ظاهرش باشد، براى اينكه خداى عزوجل عقل خفى و باطن را جز به وسيله ظاهر آدمى بر ملا نمى كند، اين ظاهر آدمى است كه بر مقدار عقل او دلالت مى كند، و از آن خبر مى دهد.  
مؤ لف : اينكه فرمود: (بدرستى كه از خدا نمى ترسد، مگر كسى كه دلش از ناحيه خدا عقال و مهار شده باشد) در معناى اين آيه شريفه است كه مى فرمايد: (انما يخشى اللّه من عباده العلموا).  
و اينكه فرمود: (و كسى كه عقلش خدائى نباشد)، بهترين بيان است براى معناى رسوخ در علم ، براى اينكه هر مطلبى مادام كه بطور حقيقت و آنطور كه بايد، تعقل نشود درك آن خالى از احتمالات مخالف نيست ، وقتى جلو احتمالات بكلى مسدود مى شود كه آنطور كه بايد تعقل شود، و گرنه قلب آدمى در اعتراف به آن همواره مضطرب است ، ولى اگر تعقل آن تمام و كامل باشد، و در نتيجه احتمال خلاف در كار نيايد، در مرحله عمل هم ديگر خلاف آنرا پيروى نمى كند، در نتيجه آنچه در قلب دارد همان خواهد بود كه به صورت عمل ظاهرى او جلوه مى كند، و آنچه مى گويد همان است كه در قلب دارد.  
و اينكه فرموده : (احدى اين چنين نيست ...) خواسته است علامت رسوخ در علم را بيان كند.  
و در كتاب درالمنثور آمده است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم ، و طبرانى از انس ، و ابى امامه ، و وائله بن اسقف و ابى الدرداء روايت آورده اند، كه شخصى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )

*(75/26)*

از راسخين در علم سؤ ال كرد، حضرت فرمود: (كسانى هستند كه به سوگند خود پاى بندند، و زبانى راستگو و قلبى مستقيم و استوار دارند، و نيز كسانى هستند كه عفت شكم و شهوت دارند، اينگونه افراد از راسخين در علمند).  
مؤ لف : ممكن است اين حديث را بنحوى توجيه كرد كه برگشتش به همان معناى حديث سابق شود.  
و در كافى از امام باقر (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود: (راسخين در علم كسانى هستند كه علمشان دچار اختلاف نمى شود).  
مؤ لف : اين حديث درست منطبق با آيه است ، براى اينكه در آيه ، (رسوخ در علم ) در مقابل كسانى قرار گرفته كه در دلهايشان زيغ و انحراف هست ، و قهرا رسوخ در علم عبارت از همين مى شود كه علم دستخوش اختلاف و ترديد نگردد.  
و در (درالمنثور) است كه ابن ابى شيبه ، و احمد، و ترمذى ، و ابن جرير، و طبرانى ، و ابن مردويه ، از ام سلمه روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در دعاهايش بسيار مى گفت (: (اللّهم مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك ) روزى به ايشان عرض كردم : يا رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) مگر دلها زير و رو مى شوند؟ فرمود: (بله ، خداى تعالى هيچ فردى از بنى آدم را نيافريده ، مگر آنكه دلش بين دو انگشت از انگشتان خدا قرار دارد، اگر او بخواهد دل استوار مى شود، و گرنه دچار زيغ و انحراف مى گردد (تا آخر حديث )).  
مؤ لف : اين معنا به چند طريق از عده اى از صحابه آنحضرت از قبيل جابر، و نواس بن شمعان ، و عبد اللّه بن عمر، و ابى هريره نقل شده ، و مشهور در اين باب مطلبى است كه در حديث نواس آمده ، كه فرمود: (قلب آدميزاد بين دو انگشت از انگشتان رحمان قرار دارد، (بطورى كه يادم مى آيد) شريف رضى حديث را به اين عبارت در كتاب (مجازات النبويه ) نقل كرده است .

*(75/27)*

و از على (عليه السلام ) سؤ ال كردند: آيا از وحى چيزى نزد شما هست ؟ فرمود: (نه ، به آن خدا كه دانه را مى شكافد و خلايق مى آفريند سوگند، بعد از وحى موهبتى كه هست اين است كه خداى تعالى به هركس از بندگانش كه بخواهد فهم در قرآنش را مى دهد).  
مؤ لف : اين حديث از احاديث برجسته است ، و كمترين چيزى را كه مى رساند اين است كه معارف صادره از مقام علمى آنجناب كه عقول را مدهوش و متحير كرده همه اش از قرآن گرفته شده است .  
روايتى در وصف قرآن و اينكه قرآن ظاهرى و باطنى دارد  
و در كافى از امام صادق از پدرش و از اجداد گراميش (عليهم السلام ) از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت شده كه فرمود: (ايها الناس شما در خانه اى هدنه قرار داريد و در مسير مسافرتى هستيد، مسافرتى بس سريع ، و چگونه چنين نباشد، با اينكه شب و روز و خورشيد و ماه را مى بينيد كه هر تازه اى را كهنه مى كنند، و هر دورى را نزديك مى سازند، و هر آنچه را قبلا وعده اش داده شده محقق مى سازند. پس براى اين سفر دور توشه فراهم كنيد راوى مى گويد: در اين هنگام مقداد بن اسود برخاست و عرضه داشت : يا رسول اللّه خانه هدنه چه معنا دارد؟ فرمود: خانه اى كه بمحض رسيدن به آن بايد از آن كوچ كرد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(75/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
پس هر گاه در زندگى دچار فتنه هايى شديد، كه چون شب تاريك پيش پاى زندگيتان را ظلمانى كرد، بر شما باد تمسك به قرآن ، كه بدرگاه خدا شفيعى است كه شفاعتش پذيرفته مى شود، گفتار بهت آورى است منطقى ، كتابى است كه هركس آنرا پيش رو قرار دهد، و بر طبق راهنمائى هاى او قدم بردارد، اين قرآن وى را بسوى بهشت راه مى نمايد، و كسى كه آنرا پشت سر بيندازد، باز همين قرآن از پشت سر او را بطرف دوزخ مى راند، و قرآن دليلى است كه به بهترين راه دلالت مى كند، كتابى است كه در آن حق از باطل جدا شده ، و از معارف حقه آنچه قبلا در عقل با نقل بدون بيان بوده بيان گشته ، و آنچه نبوده آورده شده ، قرآن فاصل و جدا ساز حق از باطل است ، نه شوخى ، كتابى است داراى ظاهرى و باطنى ، ظاهرش حكم ، و باطنش علم است ، ظاهرش بسيار زيبا و باطنش عميق است ، حدودى دارد، و حدودش نيز داراى حدودى است ، عجايب آن شمردنى و غرائبش كهنه شدنى نيست .  
در قرآن چراغهائى از هدايت ، و منارى از حكمت است ، براى هر نكته سنج عارف ، راهنماى معرفت است ، پس هر صاحب بصيرت را سزد كه براى درك معارف آن چشم بصيرت خود باز كند،  
و نكته سنجى را به نهايت رساند نجات دهنده هركسى است كه عملى نكوهيده داشته باشد و رهائى بخش هركسى است كه هيچ راه نجاتى ندارد. آرى تفكر، حيات قلب هر شخص آگاه و انديشمندى است مانند نورى كه در تاريكى راه گشاى انسان است پس بر شما باد به اخلاص داشتن و كم كردن توقع و انتظار.  
مؤ لف : اين روايت را عياشى هم در تفسير خود آورده ، البته نه تا آخر، بلكه تا جمله : (پس هر صاحب بصيرت را سزد كه براى درك ...).

*(76/1)*

و نيز در كافى و تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آمده كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نقل كرده اند كه فرمود: قرآن ، هدايتى است از تاريكى و ضلالت و روشنگر وادى جهالت و جبران كننده لغزشها، و از بين برنده تاريكى ها و سدى است در برابر هلاكت ها و آگاهى دهنده اى از كجروى ها و بيان كننده فتنه ها. و رساننده انسان ها از دنيا (در مسيرى مستقيم ) به سوى آخرت .  
و در قرآن كمال دين شما است ، و احدى نيست كه از قرآن رو برگرداند، مگر اينكه به سوى آتش برگردانيده شود.  
مؤ لف : روايات در اين مضامين از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و ائمه اهل بيت آنجناب (عليهم السلام ) بسيار زياد است .  
و در تفسير عياشى از فضيل بن يسار روايت شده كه گفت : من از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) از معناى اين روايت سؤ ال كردم ، فرمود: (هيچ آيه اى در قرآن نيست مگر آنكه ظاهرى و باطنى دارد، و هيچ حرفى نيست مگر آنكه حد و مرزى دارد، و براى هر حدى سرآغاز و مطلعى است ).  
پرسيدم : منظور رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از ظاهر و باطن قرآن چيست ؟ فرمود: (منظور از ظاهر قرآن الفاظ نازل شده آنست ، و منظور از باطن قرآن معانى الفاظ است ، كه در مورد خبرهاى قرآن بعضى از آن معانى رخ داده ، و بعضى بعدا رخ مى دهد، وقرآن با گردش و جريان خورشيد و ماه جريان دارد، در هر چرخى كه آنها مى زنند، وحوادثى مى آورند،  
پيش گفته اى از قرآن محقق مى شود، همچنانكه خداى تعالى در اين مورد فرموده : (و ما يعلم تاءويله الا اللّه و الراسخون فى العلم ) و آن مائيم كه تاءويل قرآن را مى دانيم .  
مؤ لف : اين روايتى كه در ضمن حديث بالا از تفسير عياشى از فضيل بن يسار نقل كرديم ، همان مطلبى را افاده مى كند كه اهل سنت از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با عباراتى مختلف نقل كرده اند و دو تا از آن عبارات را تفسير صافى نقل كرده است .

*(76/2)*

يكى اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله وسلم ) فرمود: (قرآن ظاهر و باطنى و حدى و مطلعى دارد)، و در جمله دوم فرمود: (قرآن ظاهر و باطنى دارد، باطنش هم باطنى دارد تا هفت باطن ).  
و اينكه فرمود: (بعضى از آن معانى رخ داده و بعضى بعدا رخ مى دهد) ظهور در اين دارد كه ضمير در آن به قرآن برگردد، از اين جهت كه مشتمل بر تنزيل و تاءويل است .  
انواع انطباق كليات قرآن بر مصادق  
و بنابراين جمله (و قرآن با گردش خورشيد و ماه جريان دارد) نيز شامل تنزيل و تاءويل هر دو مى شود، و در مورد تنزيل با مساءله (جرى ) (كه در لسان اخبار اصطلاحى است براى تطبيق كليات قرآن با مصاديقى كه پيش مى آيد) منطبق مى شود نظير انطباقى كه آيه شريفه : (ياايها الذين آمنوا اتقوا اللّه و كونوا مع الصادقين ) بر همه طوائف مؤ منين دارد، چه مؤ منين در عصر نزول آيه ، و چه آنها كه در اعصار بعد مى آيند، كه اين خود نوعى از انطباق است و نوع ديگرش كه دقيق تر از آنست ، انطباق آيات جهاد بر جهاد نفس ، و انطباق آيات منافقين بر فاسقان از مؤ منين است .  
و نوع سوم آن ، كه باز از نوع دوم دقيق تر است انطباق آيات منافقين و آيات مربوط به گنه كاران ، بر اهل مراقبت و اهل ذكر و حضور قلب است ، كه اگر احيانا در مراقبت و ذكر و حضورشان كوتاهى و يا سهل انگارى كنند در حقيقت نوعى نفاق و گناه مرتكب شده اند.  
و نوع چهارم كه از همه انواع انطباق دقيق تر است ، انطباق همان آيات منافقين و مذنبين است بر اهل مراقبت و ذكر و حضور، در قصور ذاتيشان از اداى حق ربوبيت .  
در اينجا دو نكته روشن شد يكى اينكه معانى قرآن كريم داراى مراتبى است كه بر حسب اختلاف مراتب و مقامات صاحبان آن معانى اش مختلف مى شود، و لذا مى بينيم دانشمندان اهل بحث ، از مقامات اهل ايمان و ولايت و از معانى اين عناوين مراتبى ذكر  
كرده اند كه از آنچه ما ذكر كرديم نيز دقيق تر است .

*(76/3)*

دوم اينكه ظاهر و باطن دو امر نسبى است ، به اين معنا كه هر ظاهرى نسبت به ظاهر خودش باطن ، و نسبت به باطن خود ظاهر است ، همچنان كه روايت زير نيز اين معنا را خاطر نشان مى سازد.  
در تفسير عياشى از جابر از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه وى گفت : از آنجناب از تفسير آياتى مى پرسيدم ، و آنجناب پاسخ مى داد، و وقتى دوباره از تفسير همان آيات مى پرسيدم پاسخى ديگر مى داد، عرضه داشتم : فدايت شوم شما در روزهاى قبل از اين سؤ ال من جوابى ديگر داده بوديد و امروز طورى ديگر جواب داديد، فرمود: (اى جابر براى قرآن بطنى است ، و براى بطنش نيز بطنى ديگر است ، همچنانكه براى آن ظاهرى است ، و براى ظاهرش نيز ظاهرى ديگر).  
اى جابر، (هيچ علمى از علم تفسير قرآن ، از عقول مردم دورتر نيست . چون يك آيه قرآن ممكن است اولش درباره چيزى و وسطش درباره چيز ديگر، و آخرش درباره چيز سومى باشد، با اينكه يك كلام است ، و اول و وسط و آخرش متصل به هم است ، در عين حال بر چند وجه گردانده مى شود).  
و باز در همان تفسير از همان جناب ، روايت آورده كه در حديثى فرمود: (اگر بنا بود آيه اى كه درباره مردمى نازل شده با مردان آن مردم از بين برود، چيزى از قرآن باقى نمى ماند، و ليكن قرآن طورى است كه اولش (يعنى عصر نزولش ) و آخرش (يعنى اعصار بعدش ) تا زمانى كه آسمان و زمين برجاست را يك جور شامل مى شود، و براى هر قومى آيه اى است كه تلاوتش مى كنند، حال يا آيه از خير آنان خبر مى دهد و يا از شرشان ).  
و در معانى الاخبار از حمران بن اعين روايت آمده كه گفت : من از امام باقر (عليه السلام ) از ظهر و بطن قرآن پرسيدم ، فرمود: (منظور از ظاهر قرآن كسانى هستند كه قرآن درباره آنان نازل شده ، و منظور از بطن آن آيندگانى هستند كه عمل همان كسان را انجام مى دهند، و قرآن شامل آنان مى شود).

*(76/4)*

و در تفسير صافى از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: (هيچ آيه اى نيست  
مگر آنكه چهار معنا دارد، يكى ظاهر، دوم با طن ، سوم حد، چهارم مطلع ، ظاهر قرآن همان الفاظى است كه تلاوت مى شود، و باطنش فهم ، و حدش احكام حلال و حرام ، و مطلعش آن چيزى است كه خداى تعالى به وسيله آيه از بنده اش خواسته است ).  
مؤ لف : منظور از الفاظى كه تلاوت مى شود معناى ظاهرى الفاظ است ، براى اينكه امام (عليه السلام ) در مقام شمردن چهار معنا است ، و تلفظ كه كار زبان است جزء معانى نيست .  
در نتيجه منظور از فهم هم كه امام باطن را به آن معنا كرده معناى باطنى آن ظاهر است ، و منظور از احكام حلال و حرام كه كلمه حد را به آن معنا كرده ظاهر معارف دينى است ، كه همه كس آنرا مى فهمد، البته اين ظاهر در يك مرتبه نيست ، بلكه براى عامه مردم مرتبه اى دارد، و براى خواص مراتبى عالى تر، و در مقابل مطلع كه مرتبه عاليه از معارف است ، ممكن هم هست بگوييم حد و مطلع كه در كلام امام معناى سوم و چهارم قرار دارند، و دو امر نسبى هستند، همچنان كه دو معناى اول يعنى ظاهر و باطن هم گفتيم دو امر نسبى اند، پس هر مرتبه بالاتر، نسبت به پائين تر مطلع است ، و همچنين هر مرتبه پائين تر نسبت به بالاتر حد است .  
و كلمه (مطلع ) با ضمه ميم و تشديد طا و فتحه لام اسم مكان از اطلاع است (و معناى محل اطلاع را مى دهد) ممكن هم هست آنرا با فتحه ميم و سكون طا و فتحه لام تلفظ كنيم ، كه در اين صورت اسم مكان از طلوع مى شود، (و معناى محل طلوع را مى دهد) كه بفرموده امام (عليه السلام ) منظور خداى تعالى از بنده اش همين است .  
و درباره اين امور چهارگانه در حديث نبوى معروف ، چنين آمده : (به درستى كه قرآن بر هفت لهجه نازل شده و براى هر آيه اش ‍ ظاهرى و باطنى و حدى مطلع (و در روايتى ديگر) و حدى و مطلعى است ).

*(76/5)*

و اگر روايت اول را كه فرمود: و حدى مطلع است در نظر بگيريم ، معنايش اين مى شود كه هر يك از ظاهر و باطن آن (كه خود حدى هستند) مطلعى هست كه خواننده مشرف به آن مى شود.  
البته اين معناى ظاهر آن حديث است ، و ممكن است حديث ديگر را هم كه فرمود: (و حدى و مطلعى ) است به همين معنا برگشت داد و گفت معنايش اين است كه براى هر يك از ظاهر و باطن قرآن حدى است كه خود آن ظاهر و باطن است ، و مطلعى است كه منتها اليه حد و مشرف به تاءويل است ، ولى اين معنا ظاهرا با آن روايتى كه از على (عليه السلام ) نقل كرديم نمى سازد.  
چون در آن آمده بود (هيچ آيه اى نيست مگر آن كه چهار معنا دارد...) مگر اينكه بگوئيم مراد آن جناب اين است كه چهار اعتبار دارد، هر چند كه بعضى از آن اعتبارات از نظر معنا به بعضى ديگر برگشت كند.  
و بنا بر اين از معانى اين امور چهارگانه اين به دست آمد، كه ظهر قرآن عبارت است از معناى ظاهرى آن ، كه در ابتدا بنظر مى رسد، و بطن قرآن آن معنائى است كه در زير پوشش معناى ظاهرى نهان است ، حال چه اينكه يك معنا باشد، و يا معانى بسيار باشد، چه اينكه با معناى ظاهرى نزديك باشد، و چه اينكه دور باشد، و بين آن ظاهر و اين معناى دور معانى ديگرى واسطه باشد، و حد قرآن عبارتست از خود معنا به معناى ظاهرى و باطنى ، و مطلع قرآن عبارت است از معنائى كه حد از آن طلوع مى ك ند، و آن باطن متصل به حد است (دقت فرمائيد).  
مراد از هفت حرف در روايتى كه مى گويند: قرآن بر هفت حرفنازل گشته است  
و در حديثى كه از طرق شيعه و سنى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نقل شده آمده كه قرآن بر هفت حرف نازل شده .

*(76/6)*

مؤ لف : اين حديث هر چند با مختصر اختلافى در الفاظش نقل شده ، و ليكن معناى آن در احاديث بسيارى آمده ، كه معانى همه آنها نزديك به يكديگرند، و راويان شيعه و سنى آنها را نقل كرده اند، و مفسرين در معناى آنها به شدت اختلاف كرده اند، بطورى كه شايد عدد اقوال در آنها به چهل قول برسد، چيزى كه مشكل را آسان مى سازد اين است كه در خود اين احاديث تفسيرى براى هفت حرف آمده ، كه اعتماد ما هم به همان تفسير است .  
از آن جمله در بعضى از آن اخبار آمده كه : (قرآن مشتمل بر هفت حرف نازل شده ، اول امر، دوم نهى ، سوم ترغيب ، چهارم تهديد، پنجم جدل ، ششم داستان ، و هفتم مثل ) و در بعضى ديگر اينطور آمده : (1 - نهى ، 2 - امر، 3 - ح لال ، 4 - حرام ، 5 - محكم ، 6 - متشابه ، 7 - امثال ).  
و از على (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود: (قرآن بر هفت قسم نازل شده و هر قسم آن كافى و شفا دهنده است ، و آن هفت قسم عبارت است از: امر، نهى ، ترغيب ، تهديد، جدل ، مثل و داستانها).  
پس به حكم اين روايات بايد هفت حرف را تنها حمل كنيم بر هفت نوع خطاب و  
بيان ، و بگوييم : با اينكه همه آيات قرآن يك هدف را دنبال مى كند و آن ، دعوت سوى خدا و صراط مستقيم او است ، اين هدف واحد را با هفت قسم بيان دنبال مى كند، ممكن هم هست از اين روايت استفاده كنيم كه اصول معارف الهيه منحصر در امثال است ، چون بقيه يعنى : امر، نهى ، ترغيب ، ترهيب ، جدل ، و قصص ، معارف الهيه نيستند، بلكه معارف الهيه راجع به مبداء و معاد را براى بشر ممثل مى سازند.  
بحث روايتى  
منظور از تفسير به راءى كه از آن نهى شده است  
ديگر در تفسير صافى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت كرده كه فرمود: (هركس قرآن را به راءى خودش تفسير كند خدا مجلسى از آتش برايش فراهم كند).

*(76/7)*

مؤ لف : اين معنا را هم شيعه نقل كرده و هم سنى ، و در معناى اين حديث احاديثى ديگر نيز از آن جناب و از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نقل شده .  
از آن جمله در كتاب منيه المريد از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آيه ) روايت كرده كه فرمود: (هركس درباره قرآن بدون علم چيزى بگويد خدا جايگاه او را آتش قرار دهد).  
مؤ لف : اين روايت را ابو داود هم در سنن خود نقل كرده .  
و نيز در همان كتاب از آنجناب روايت آورده كه فرمود: (كسى كه درباره قرآن بدون علم ، چيزى بگويد روز قيامت با افسار و دهنه اى از آتش ، لگام شده مى آيد).  
و باز در همان كتاب از آنجناب روايت كرده كه فرمود: (كسى كه درباره قرآن به راءى خود سخن گويد، و درست هم گفته باشد، باز به خطا رفته است ).  
مؤ لف : اين روايت را ابو داوود و ترمذى و نسائى هم آورده اند.  
و باز در همان كتاب از آنجناب آمده كه فرمود: (از مهمترين خطرى كه من مى ترسم متوجه امتم شود، و بعد از من ايشان را گمراه كند، اين است كه قرآن را بر غير مواضعش تطبيق دهند  
و در تفسير عياشى از ابى بصير، از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود، (كسى كه قرآن را به راءى خود تفسير كند، اگر هم تصادفا تفسيرش درست از آب در آيد اجر نمى برد، و اگر به خطا رود از آسمان دورتر خواهد شد)، (يعنى دوريش از خدا بيش از دوريش از آسمان خواهد بود).  
و در همان كتاب از يعقوب بن يزيد از ياسر از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: (راى دادن درباره كتاب خدا كفر است ).  
مؤ لف : در اين معنا رواياتى ديگر نيز در كتابهاى كمال الدين و توحيد و تفسير عياشى و غير آنها وارد شده است .

*(76/8)*

و اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: (هركس قرآن را باخود تفسير كند...)، منظور از راءى اعتقادى است كه در اثر اجتهاد به دست مى آيد، گاهى هم كلمه (راى ) بر سخنى اطلاق مى شود كه ناشى از هواى نفس و استحسان باشد، و بهر حال از آنجا كه كلمه نامبرده در حديث اضافه بر ضمير (ها) شده ، فهميده مى شود كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نخواسته است مسلمانان را در تفسير قرآن از مطلق اجتهاد نهى كند، تا لازمه اش اين باشد كه مردم را در تفسير قرآن ماءمور به پيروى روايات وارده از خودو از ائمه اهل بيتش (عليهم السلام ) كرده باشد، آنطور كه اهل حديث خيال كرده اند. علاوه بر اينكه اگر منظور آن جناب چنين چيزى بوده باشد روايت نامبرده با آيات بسيارى كه قرآن را عربى مبين مى خواند، و يا به تدبر در آن امر مى كند، و همچنين با روايات بسيارى كه دستور مى دهد هر روايتى را بايد عرضه به قرآن كرد، منافات خواهد داشت .  
بلكه خواسته است از خود سرى در تفسير نهى كند، چون گفتيم كلمه (راى ) را بر ضمير(ها) اضافه كرده ، و اين اضافه اختصاص و انفراد و استقلال را مى رساند.  
پس خواسته است بفرمايد مفسر نبايد در تفسير آيات قرآنى به اسبابى كه براى فهم كلام عربى در دست دارد اكتفا نموده ، كلام خدا را با كلام مردم مقايسه كند، براى اينكه كلام خدا با كلام بشرى فرق دارد.

*(76/9)*

ما وقتى يك جمله كلام بشرى را مى شنويم از هر گوينده اى كه باشد بدون درنگ قواعد معمولى ادبيات را درباره آن اعمال نموده كشف مى كنيم كه منظور گوينده چه بوده ، و همان معنا را به گردن آن كلام و گوينده اش مى گذاريم ، و حكم مى كنيم كه فلانى چنين و چنان گفته ، همچنان كه اين روش را در محاكم قضائى و اقرارها و شهادتها و ساير جريانات آنجا معمول مى داريم ، بايد هم معمول بداريم ، براى اينكه كلام آدمى بر اساس همين قواعد عربى بيان مى شود، هر گوينده اى به اتكاى آن قواعد سخن مى گويد، و مى داند كه شنونده اش نيز آن قواعد را اعمال مى كند، و تك تك كلمات و جملات را بر مصاديق حقيقى و مجازى كه علم لغت در اختيارش ‍ گذاشته تطبيق مى دهد.  
و اما بيان قرآنى به بيانى كه در بحث هاى قبلى گذشت بر اين مجرا جريان ندارد، بلكه كلامى است كه الفاظش در عين اينكه از يكديگر جدايند به يكديگر متصل هم هستند، به اين معنا كه هر يك بيانگر ديگرى ، و به فرموده على (عليه السلام ) شاهد بر مراد ديگرى است .  
پس نبايد به مدلول يك آيه و آنچه از بكار بردن قواعد عربيت مى فهميم اكتفا نموده ، بدون اينكه ساير آيات مناسب با آنرا مورد دقت و اجتهاد قرار دهيم به معنائى كه از آن يك آيه به دست مى آيد تمسك كنيم ، همچنان كه آيه شريفه : (افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) به همين معنا اشاره نموده و مى فرمايد تمامى آيات قرآن بهم پيوستگى دارند، كه بيانش در بحثى كه پيرامون اعجاز قرآن داشتيم و نيز در خلال بحث هاى ديگر گذشت .

*(76/10)*

بنابر آنچه گفته شد تفسير به راءى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از آن نهى فرموده عبارت است از طريقه اى كه بخواهند با آن طريقه رموز قرآن را كشف كنند، و خلاصه نهى از طريقه كشف است ، نه از مكشوف ، و بعبارتى ديگر از اين نهى فرمود كه بخواهند كلام او را مانند كلام غير او بفهمند، هر چند كه اين قسم فهميدن گاهى هم درست از آب درآيد، شاهد بر اينكه مراد آن جناب اين است ، روايت ديگرى است كه در آن فرمود: (كسى كه در قرآن به راءى خود سخن گويد، و درست هم بگويد باز خطا كرده ) و معلوم است كه حكم به خطا كردن حتى در مورد صحيح بودن جز بدين جهت نيست كه طريقه ، طريقه درستى نيست ، و منظور از خطا كردن خطاى در طريقه است ، نه در خود آن مطلب ، و همچنين حديث عياشى كه در آن فرمود: (اگر هم سخن درست بگويد اجر نمى برد).  
مويد اين معنا وضع موجود در عصر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است ، چون در آن ايام قرآن كريم هنوز تاليف و جمع آورى نشده بود، آيات و سوره هاى آن در دست مردم متفرق بود، و به همين جهت نمى توانستند تك تك آيات را تفسير كنند، چون خطر وقوع در خلاف منظور، در كار بود.  
ده قول كه درباره مراد از تفسير به راءى گفته شده است

*(76/11)*

و حاصل سخن اين شد كه آنچه از آن نهى شده اين است كه ، كسى خود را در تفسير قرآن مستقل بداند، و به فهم خود اعتماد كند، و به غير خود مراجعه نكند. و لازمه اين روايات اين است كه مفسر همواره از غير خودش استمداد جسته و به ديگران نيز مراجعه كند، و آن ديگران لابد يا عبارتست از (ساير آيات قرآن )، و يا عبارت است از (احاديث وارده در سنت )، شق دوم نمى تواند باشد، براى اين كه مراجعه به سنت با دستور قرآن و حتى با دستور خود سنت كه فرموده همواره به كتاب خدا رجوع كنيد، و اخبار را بر آن عرضه كنيد، منافات دارد، پس باقى نمى ماند مگر شق اول ، يعنى خود قرآن كريم كه در تفسير يك يك آيات بايد به خود قرآن مراجعه نمود. با اين بيان ، حال سخنانى كه درباره حديث بالا يعنى حديث تفسير به راءى زده اند روشن مى شود، چون در معناى اين حديث ، اقوال مختلف شده است ، و در اين جا براى آگاهى خواننده ده قول را نقل مى كنيم .  
اول : منظور از تفسير به راءى تفسير كسى است كه اطلاعى از علوم مقدماتى ندارد. چون وقتى مى توان آيات قرآنى را تفسير كرد كه علوم ديگرى كه به قول سيوطى در (اتقان ) پانزده علم است ، فرا گرفته باشيم ، وى گفته آن پانزده علم عبارتند از:  
1 - نحو، 2 - صرف ، 3 - اشتقاق ، 4 - معانى ، 5 - بيان ، 6 - بديع ، 7 - قرائت ، 8 - اصول دين ، 9 - اصول فقه ،10 - اسباب نزول ، 11 - قصص ، 12 - ناسخ و منسوخ ، 13 - فقه ، 14 - آگاهى و احاطه به خصوص احاديثى كه مجملات و مبهمات قرآن را بيان مى كند، 15 - علم موهبت ، و منظور سيوطى از علم موهبت آن علمى است كه حديث نبوى زير بدان اشاره نموده و مى فرمايد: (من عمل بما علم ، ورثه اللّه علم ما لم يعلم ).  
دوم اينكه : گفته اند مراد اين حديث پرداختن به تفسير آيات متشابه است ، چون تفسير آن آيات را كسى بجز خدا نمى داند.

*(76/12)*

سوم اينكه : گفته اند منظور از آن ، تفسيرى است كه يك مطلب فاسد زير بناى آن باشد، باينكه مذهبى فاسد را اصل و تفسير قرآن را تابع آن قرار داده ،بهر طريقى كه باشد هر چند نادرست و ضعيف ، آيات را بر آن مذهب حمل كند، (خلاصه اينكه نخواهد بفهمد قرآن چه مى گويد، بلكه بخواهد بگويد قرآن هم سخن مرا مى گويد (مترجم )).  
چهارم اينكه : بطور قطع بگويد مراد خداى تعالى از فلان آيه اين است ، بدون اينكه دليلى در دست داشته باشد.  
پنجم اينكه : منظور از تفسير به راءى تفسير به هر معناى دلخواهى است كه سليقه و هواى نفس خود مفسر آنرا بپسندد.  
اين پنج وجه را سيوطى در كتاب اتقان از ابن النقيب نقل كرده ، و ما بدنبال آن وجوهى ديگر را مى آوريم و آن اين است :  
ششم اينكه : گفته اند: منظور از تفسير به راءى اين است كه درباره آيات مشكل قرآن چيزى بگوئيم و معنايى بكنيم كه در مذاهب صحابه و تابعين سابقه نداشته باشد. چنين عملى متعرض خشم خدا شدن است .  
هفتم اينكه : گفته اند: منظور از تفسير به راءى اين است كه درباره معناى آيه اى از قرآن چيزى بگوييم كه بدانيم حق بر خلاف آن است (اين دو وجه را ((ابن الانبارى ) نقل كرده است ).  
هشتم اينكه : مراد از تفسير به راى ، بدون علم درباره قرآن سخن گفتن است ، و خلاصه تفسير به راءى اين است كه درباره آيه اى از آيات قرآن از پيش خود معنايى كنيم ، بدون اينكه يقين و اطمينان داشته باشيم به اينكه اين معنا حق است ، يا خلاف آن .  
نهم اينكه : تفسير به راى ، تمسك به ظاهر قرآن است ، صاحبان اين قول كسانى هستند كه معتقدند آيات قرآن ظهور ندارد، بلكه در مورد هر آيه بايد رواياتى را پيروى كرد كه از معصوم رسيده ، و در مدلول خود صريح باشد، بنابراين در حقيقت از قول قرآن كريم پيروى نشده ، بلكه از احاديث پيروى شده ، و در حقيقت تنها معصومين (عليهم السلام ) هستند كه حق تفسير كردن قرآن را دارند.

*(76/13)*

دهم اينكه : تفسيربه راءى عبارت است از تمسك به ظاهر قرآن ، صاحبان اين مسلك معتقدند به اينكه آيات قرآن ظهور دارد، و ليكن ظهور آنرا ما نمى فهميم ، بلكه تنها معصوم (عليه السلام ) مى فهمد.  
اين بود وجوه ده گانه اى كه در معناى تفسير به راءى ذكر كرده اند و چه بسا بتوان بعضى از آنها را به بعضى ديگر ارجاع داد، و به هر حال هيچيك از اين وجوه دليلى به همراه ندارند. بديهى است كه بطلان بعضى از آنها خود به خود روشن است ، و بعضى ديگر با در نظر گرفتن مباحث قبلى ، بطلانش روشن مى گردد، و ما با تكرار آن مباحث سخن را طول نمى دهيم .  
و كوتاه سخن ، اينكه آنچه از آيات و روايات به دست مى آيد مثل آيه : (افلا يتدبرون القرآن ) و آيه : (الذين جعلوا القرآن عضين ) و آيه : (ان الذين يلحدون فى آياتنا لا يخفون علينا افمن يلقى فى النار خير ام من ياتى آمنا يوم القيمة ) و آيه (يحرفون الكلم عن مواضعه ) و آيه : (و لا تقف ما ليس لك به علم ) و آياتى ديگر هم كه آنرا تاءييد مى كند، اين است كه نهى در روايات ، مربوط به طريقه تفسير است ، نه اصل تفسير، مى خواهد بفرمايد كلام خدا را به طريقى كه كلام خلق تفسير مى شود تفسير نبايد كرد.  
وجه تاءييد آياتى كه نقل شد اين است كه از آيه 82 سوره نساء بر مى آيد كه بين كلام خدا و كلام مخلوقات فرق است ، و به همين جهت در آيه 91 سوره حجر كسانى را كه قرآن را پاره پاره مى كنند، و در سوره حم سجده آيه 40 كسانى را كه در آيات خدا الحاد مى ورزند، و در آيه 46 سوره نساء كسانى را كه آيات خدا را تحريف مى كنند، و در آيه 36سوره اسراء اشخاصى را كه پيروى بدون علم مى كنند، مذمت فرموده است .

*(76/14)*

معلوم مى شود كلام خدا با ساير كلام ها فرق دارد، اين نيز معلوم است كه فرق بين آن دو در نحوه استعمال الفاظ، و چيدن جملات ، و به كار بردن فنون ادبى ، و صناعات لفظى ، نيست ، (براى اينكه قرآن هم ، كلامى است عربى ، كه همه آنچه در ساير كلمات عربى رعايت مى شود در آن نيز رعايت شده ، و در خود قرآن آمده كه (و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ، ليبين لهم ).  
و نيز آمده : (و هذا لسان عربى مبين ).  
و نيز آمده : (انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ).  
بلكه اختلا ف بين آن دو از جهت مراد و مصداق است ، مصداقى كه مفهوم كلى كلام بر آن منطبق است ،  
توضيح مراد از (تفسير به راءى ) با شرحى در مورد تفاوت و اختلاف عمده بين كلامخدا و كلام بشرى  
توضيح اينكه ما انسانها به خاطر ارتباطى كه با عالم طبيعت داريم ، و در عالم ماده پديد آمده و در آن زندگى مى كنيم و در آخر هم در آن مى ميريم ، ذهنمان ماءنوس با ماديات شده ، از هر معنائى ، مفهوم مادى آنرا مى فهميم ، و هر مفهومى را بامصداق جسمانيش منطبق مى سازيم ، مثلا وقتى از يك نفر مثل خود كلامى بشنويم ، كلامى كه حكايت از حال امرى مى كند بعد از آنكه معناى كلام را فهميديم ، آنرا بر مصداقى حمل و منطبق مى كنيم كه معهود ذهن ما، و نظام حاكم در آن است ، چون مى دانيم گوينده كلام غير اين مصداق را در نظر نگرفته ، چون او هم انسانى است مثل ما، و خودش هم از چنين كلامى غير آنچه ما فهميديم نمى فهمد، و غير آنرا هم نمى فهماند، و درنتيجه همين نظام ، نظامى است كه حاكم در مصداق است ، و همين (نظام حاكم در مصداق )، در مفهوم هم جارى است ، چه بسا مى شود كه به مفهوم كلى استثنا مى زند، و يا مفهوم يك حكم جزئى را تعميم مى دهد، يا به هر نحوى ديگر، در مفهوم دخل و تصرف مى كند كه ما اين تصرفات را، (تصرف قرائن عقليه غير لفظيه ) مى ناميم .

*(76/15)*

مثال اين تصرفات اينكه وقتى مى شنويم شخصى عزيز و بزرگ و ثروتمند مى گويد: (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه ). نخست معناى مفردات كلامش را مى فهميم ، سپس مفهوم مجموع كلام آنرا هم مى فهميم ، آنگاه در مرحله تطبيق كلى بر مصداق حكم مى كنيم كه حتما اين شخص هزاران انبار در قلعه هائى محكم دارد، كه مالامال از اشيا و كالا است ، چون هركس انبار و خزينه درست مى كند براى همين منظور درست مى كند، و نيز حكم مى كنيم به اينكه آن اشيا و كالاها عبارتست از طلا، و نقره ، و اثاث خانه ، و زيور آلات ، و سلاحهاى جنگى ، چون چنين چيزهائى را در انبارها و خزينه ها حفظ مى كنند. و هيچ بنظر ما نمى رسد كه آن اشيا، زمين و آسمان و خشكى و دريا و ستارگان و انسانها باشند، چون هر چند اينها نيز اشياء هستند: و كلمه (ان من شى ء) شامل آنها هم مى شود، و ليكن اينها انبار كردنى نيستند، و روى هم انباشته نمى شوند، و به همين جهت حكم مى كنيم به اينكه منظور گوينده از كلمه شى ء همه چيز نيست .  
بلكه بعض افراد (شى ء) است ، نه مطلق شى ء، و غير محصور آن ، و همچنين حكم ميكنيم به اينكه منظورش از (خزائن ) اندكى از بسيار است .  
پس در اين مثال ، نظام موجود در مصداق باعث شد دامنه گسترده كلمه (شى ء) و نيز كلمه (خزائن ) بطور عجيبى برچيده شود.  
آنگاه وقتى مى شنويم كه خداى تعالى هم چنين كلامى را بر رسول گراميش نازل كرده ، و فرموده : (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه ) اگر ذهن ما از آن سطح پائين و معمولى و ساده اش بالاتر نيايد، عينا همان تفسيرى كه براى آن كلام بشرى كرديم ، براى اين كلام الهى خواهيم كرد، با اينكه هيچ علمى و دليلى بر تفسير خود نداريم ، تنها مدرك مان اين است كه ما از چنين عبارتى چنين معنايى مى فهميم .

*(76/16)*

و اما اگر كمى ذهن خود را از آن سطح پائين ترقى دهيم ، و بفهميم كه خداى تعالى تنها مال را خزينه نمى كند، و مخصوصا وقتى ببينيم كه دنبال آن جمله مى فرمايد: (و ما ننزله الا بقدر معلوم ) و نيز مى فرمايد: (و ما انزل اللّه من السماء من رزق فاحيا به الارض بعد موتها) حكم خواهيم كرد بر اينكه مراد از كلمه (شى ء) رزق ، يعنى آب و نان است ، و مراد از نازل كردن آب و نان ، نازل كردن باران است ، چون فهم ما از عبارت (نازل شدن از آسمان ) چيزى به جز باران نمى فهمد.  
در نتيجه خزينه شدن همه چيز نزد خدا و سپس نازل شدن آن به اندازه هاى معين در نظر ما كنايه از انباشته شدن آب در آسمان ، و سپس نازل شدن آن به زمين براى آماده شدن موارد غذائى خواهد بود.  
اين تفسير هم مثل تفسير اول تفسير به راى ، و بدون علم است ، چون هيچ سندى بر طبق آن نيست ، تنهادليل ما اين است كه ما چيزى بجز باران سراغ نداريم كه از آسمان نازل شود.  
پس دليل ما بر اين تفسير، عدم علم است ، نه علم به عدم ، و اينكه چيزى به جز باران نازل شدنى نيست .  
باز اگر سطح فكر را بالاتر ببريم و بخواهيم به هيچ وجه درباره قرآن سخن بدون علم نگوئيم ، و اطلاق كلام قرآنى را بدون علم بر هيچ مصداقى حمل ننموده ، بلكه به اطلاقش باقى بگذاريم ، و مثلا در مورد همين آيه اى كه به عنوان مثال آورديم بگوئيم : اين آيه در مقام بيان مساءله خلقت است ،

*(76/17)*

چيزى كه هست چون مى دانيم موجودات يكى پس از ديگرى خلق مى شوند، فرزندان انسان و حيوان بعد از پدران و مادران : و تخم گياهان بعد از گياهان ، و درختان موجود مى گردند، همه و همه در زمين موجود مى شوند، و از آسمان نازل نمى گردند، حكم مى كنيم كه جمله : (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه ...) كنايه است از اينكه موجودات در موجود شدن مطيع اراده خدايند، و اراده خدا بمنزله مخزنى است كه تمامى كائنات و آفريده ها در آن مخزونند، و از آنها تنها موجودى هستى مى پذيرد كه مشيت خدا بر موجود شدن آن تعلق گرفته باشد.  
ولى اين تفسير هم بطورى كه ملاحظه مى كنيد تفسير به راءى است ، و نظرى است كه ما مى دهيم ، و هيچ دليل و سندى بر آن نداريم ، به جز همان كه گفتيم موجودات زمينى از آسمان نمى افتند، چون به نظر ما نزول ، همان افتادن از بالا به پائين است ، و ما از نزول هاى ديگر آگاهى نداريم .  
و اگر در كلماتى كه خداى تعالى در كتاب مجيدش در معرفى اسما، صفات ، افعال خود، فرشتگان ، كتب ، رسولان ، قيامت و متعلقات قيامتش ، آورده دقت نموده ، و نيز در حكمت احكامش و ملاكات آنها تاءمل كنيم آن وقت بخوبى خواهيم ديد كه آنچه ما در تفسير آن كلمات با به كار بردن قرائن عقليه اظهار مى داشتيم همه اش از قبيل تفسير به راءى و پيروى غير علم ، و تحريف كلام از مواضعش بود.

*(76/18)*

در فصل پنجم از بحث پيرامون محكم و متشابه نيز گفتيم كه بيانات قرآنى بالنسبه به معارف الهيه همان جنبه اى را دارد، كه امثال با ممثلات دارند، و اين بيانات قرآنى در آياتى متفرق شده ، و در قالب هاى مختلفى ريخته شده ، تا نكات دقيقى كه ممكن است در هر يك از آن آيات نهفته باشد، به وسيله آيات ديگر تبيين شود، و به همين جهت بعضى از آيات قرآنى شاهد بعضى ديگر است ، و يكى مفسر ديگر است ، و اگر جز اين بود امر معارف الهيه در حقايقش مختل مى ماند، و ممكن نبود كه يك مفسر در تفسير يك آيه گرفتار قول بغير علم نشود، كه بيانش گذشت .  
از اينجا روشن مى شود كه تفسير به راءى به بيانى كه كرديم خالى از قول بدون علم نيست ، همچنانكه در حديث ديگرى كه گذشت بجاى (من فسر القرآن برايه ) آمده بود:  
(من قال فى القرآن بغير علم فليتبوا مقعده من النار).  
تفسير به راءى موجب ناهماهنگى و تنافى آيات قرآن مى شود  
بنابراين از همينجا اين معنا نيز روشن مى شود كه تفسير به راءى باعث ظهور تنافى در بين آيات قرآن مى شود.  
چون ترتيب معنوى كه بين مفاهيم و معانى آنها موجود است به هم مى خورد و در نتيجه يك آيه قرآن در جائى غير از آنجا كه دارد واقع مى شود، و نيز يك كلمه آن در غير آنجائى كه دارد قرار مى گيرد، و لازمه اين آن است كه بعضى از آيات قرآن و يا بيشتر آن به معناى خلاف ظاهرش تاءويل شود.  
همانطور كه ديديم جبرى مسلكان آياتى را كه ظهور در اختيار انسانها دارد تاءويل كردند، و در مقابل آنان مفوضه هم آياتى را كه ظهور در قدر و محدود بودن اختيار آدميان دارد تاءويل نمودند.

*(76/19)*

اين كار منحصر در جبرى مذهبان ، و مفوضه نيست . بلكه غالب مذاهب اسلامى گرفتار تاءويل در آيات قرآنى شدند، و هر آيه اى را كه موافق با نظرشان نبود تاءويل كردند، و اگر كسى از ايشان مى پرسيد: آخر آيه اى كه شما تاءويلش كرديد ظهور در غير اين معنا دارد، در پاسخ مى گفتند كه قرائن عقلى هم براى خود قرينه اى است كه بايد به حكم آن از ظاهر يك كلام صرف نظر نموده و آنرا بر معناى خلاف ظاهرش حمل كرد، و اين همان تاءويل است كه قرآن از آن نام برده است .  
سخن كوتاه اينكه تفسير به راءى باعث مى شود ترتيب آيات خدا از بين رفته و در هم و بر هم شود و هر يك منظور و مقصود آن ديگرى را نفى كند، و در نهايت مقصود هر دو از بين برود، چون به حكم خود قرآن در قرآن هيچ اختلافى نيست ، و اگر اختلافى در بين آيات پيدا شود تنها و تنها بخاطر اختلال نظم آنها، و در نتيجه اختلاف مقاصد آنها است .  
و اين همان است كه در بعضى از روايات از آن به عبارت ضرب بعضى قرآن به بعض ديگر تعبير شده ، مانند روايات زير.  
در كافى ، و در تفسير عياشى از امام صادق از پدر بزرگوارش (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود:  
هيچ كس بعضى از قرآن را به بعضى ديگرش نمى زند مگر آنكه كافر مى شود.  
در (معانى ) و (محاسن ) با اسناد، و در (تفسير عياشى ) از حضرت صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه : هيچكس نيست كه بعض از قرآن را به بعض ديگر زند جز آنكه كافر شود.  
صدوق (عليه الرحمه ) مى گويد: من از ابن الوليد از معناى اين حديث پرسيدم ، او گفت : زدن بعضى از قرآن به بعضى ديگر اين است كه وقتى از تو تفسير آيه اى را مى پرسند به تفسيرى كه مربوط به آيه اى ديگر است پاسخش گوئى .  
مراد از (زدن بعض از قرآن به بعض ديگر) در روايتى كه از آن نهى شده است

*(76/20)*

مؤ لف : پاسخ ابن الوليد به مرحوم صدوق كمى ابهام دارد، و دو پهلو است ، چون ممكن است مقصودش آن روشى بوده باشد كه در بين اهل علم معمول است ، كه در مناظرات خود يك آيه را به جنگ با آيه اى ديگر مى اندازند، و با تمسك به يكى ، آن ديگرى را تاءويل مى كنند، و هم ممكن است مقصودش اين بوده باشد كه ، كسى بخواهد معناى يك آيه را از آيات ديگر استفاده كند، و خلاصه آيات ديگر را شاهد بر آيه مورد نظرش قرار دهد.  
اگر منظور ابن الوليد معناى اول باشد درست است ، و ضرب بعض قرآن به بعض ديگر است و اگر معناى دوم مقصود باشد، سخن باطلى گفته و دو روايت نامبرده آنرا دفع مى كنند.  
و در تفسير نعمانى آمده كه به سندى كه به اسماعيل بن جابر دارد از او نقل كرده كه گفت : من از ابا عبداللّه جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) شنيدم كه مى فرمود: (خداى تبارك و تعالى محمد (صلى اللّه عليه و آله ) را فرستاد، و به وسيله او انبيا را ختم نمود، پس ديگر بعد از او پيغمبرى نخواهد آمد، و كتابى بر او نازل كرد، و به وسيله آن كتاب كتب آسمانى را ختم نمود، و ديگر كتابى نخواهد آمد، و در آن كتاب اشيائى را حلال و چيزهائى را حرام كرد).  
پس حلال محمد حلال است تا روز قيامت ، و حرام او حرام است تا روز قيامت ، در آن كتاب شرع شما و خبر امت هاى قبل از شما و بعد از شما است ، و رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله ) اين كتاب را علم اوصيايش قرار داد، علمى كه همواره در آنان باقى است ، ولى مردم (اهل سنت ) آنان را ترك نمودند.  
با اينكه اوصياى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شاهدان بر اهل هر زمانند، آرى مردم

*(76/21)*

از اين حضرات رو گردانيده و غير آنان را پيروى كردند، و بطور خالص اطاعتشان نموده ، كار را به جائى رساندند كه يك فرد شيعه و كسى كه نسبت به واليان حقيقى يعنى همان اوصياى پيغمبر، اظهار ولايت مى كرد، و علوم ايشان را طلب مى نمود، دشمن خود مى شمردند، و مصداق اين آيه شدند كه مى فرمايد: (فنسوا حظا مما ذكروا به ، و لا تزال تطلع على خائنه منهم ).  
دور شدن از علم اوصياء رسول اللّه (ص )، باعث روى آوردن به تفسير به راءى شد  
براى اينكه اينان در اثر دور شدن از علم اوصيا، خودسرانه به تفسير قرآن پرداختند، و پاره اى از قرآن را به پاره اى ديگر زدند، به آيه اى كه نسخ شده تمسك كردند به خيال اينكه ناسخ است ، به آيه اى متشابه تمسك كردند، به گمان اينكه آيه اى محكم است ، به آيه اى كه مخصوص به موردى معين است براى اثبات مطلبى عام استدلال كردن ، به خيال اينكه آن آيه عام است ، و به اول يك آيه احتجاج كردند، و علت تاءويل آنرا رها نمودند، و هيچ توجهى به آغاز و انجام آيه ننموده ، موارد و مصادرش را نشناختند، چون نخواستند به اهل قرآن رجوع نمايند، در نتيجه هم گمراه شدند و هم گمراه كردند.

*(76/22)*

و شما (كه خداوند رحمتتان كند) متوجه باشيد، كسى كه از كتاب خدا ناسخ را از منسوخ ، و خاص را از عام ، و محكم را از متشابه ، و احكام جايز را از احكام حتمى ، و مكى را از مدنى ، تشخيص نمى دهد و از اسباب نزول آيات ، و كلمات و جملات مبهم قرآن و علمى كه در مساءله قضا و قدر در آن هست ، و آگاهى از آنچه بايد تقديم و يا تاخير داشت بى بهره است ، و آيات روشن را از عميق ، و ظاهر را از باطن ، و ابتدا را از انتها، و سؤ ال را از جواب ، و قطع را از وصل ، و مستثنا را از مستثنا منه ، تميز نمى دهد و آنچه صفت است براى حوادث گذشته ، از آنچه صفت براى بعد است فرق نمى گذارد، موكد را با مفصل ، و عزيمت را با رخصت ، و مواضع واجبات و احكام رامخلوط مى كند، حلال را به جاى حرام مى گيرد (حرامى كه ملحدين در آن هلاك شدند) ونمى داند فلان جمله مربوط به ما قبل و يا ما بعد است ، و ياربطى به قبل و بعد ندارد، چنين كسى عالم به قرآن و اصلا اهل قرآن نيست .  
و هر جا و هر وقت كسى را ديديد كه مدعى چنين معرفتى است بدانيد كه مدعى اى بى دليل و كاذبى حيله گر است ، كه مى خواهد بر خدا و رسولش افترا ببندد و ماءواى او جهنم است كه بدترين سرانجام است .

*(76/23)*

در نهج البلاغه و احتجاج آمده كه امام امير المؤ منين على (عليه السلام ) فرمود: (روزگارى خواهد آمد كه مردم در اثر مداخله بى جا در آيات قرآن ، و مراجعه نكردن به خاندان وحى كارشان به جائى مى رسد كه ) مساءله اى به يكى از قضات اسلام عرضه مى شود و در آن مساءله به راءى خود حكمى مى كند، و سپس عين همين مساءله در نوبتى ديگر به قاضى ديگر عرضه مى شود و اين قاضى حكمى بر خلاف حكم قاضى اول مى نمايد، آنگاه قضات در مورد آن مساءله اختلاف نموده ، و وقتى آن كسى كه اين قضات را به قضاوت نصب كرده همگى را احضار نموده ، راءى آنان را مى پرسد و با اينكه مى فهمد آراى آنها مختلف است ، همه آن آرا را تصويب مى كند، با اى نكه يك خدا دارند، و پيامبرشان و كتابشان يكى است !.  
آيا خداى سبحان دستورشان داده به اينكه اختلاف كنند، و آيا در اين اختلاف خدا را اطاعت مى كنند؟ و يا خدا از آن نهيشان كرده ؟ و نافرمانى او مى كنند؟ و يا دين اسلام در هنگام نزولش ناقص بوده ؟ خدا، ايشان را به كمك طلبيده تا دين ناقص او را تكميل كنند؟ و يا شركاى خدايند و به خود اين حق را مى دهند كه هر چه بگويند، خدا به گفتار آنان رضايت دهد؟ و يا دين اسلام در هنگام نزولش ‍ كامل بوده ولى رسول اسلام در ابلاغ آن كوتاهى كرده است ؟ كدام يك از اين بهانه ها را مى توانند داشته باشند؟ با اينكه خداى سبحان مى فرمايد: (ما فرطنا فى الكتاب من شى ء و فيه تبيان كل شى ء) و نيز فرموده : كه آيات اين كتاب بعضى مصداق بعضى ديگر است ، و در آن هيچ اختلافى نيست ، (و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) و نيز قرآن ظاهرى زيبا و معجره آسا، و باطنى عميق دارد، اعجوبه اى است كه عجائبش بشمار نمى آيد، و غرائبش تمام شدنى نيست ، و هيچ ظلمتى جز به وسيله آن برطرف نمى شود.

*(76/24)*

مؤ لف : بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد اين روايت صراحتا اعلام مى دارد كه هر نظريه دينى بايد منتهى به قرآن گردد، و اينكه فرمود: (و فيه تبيان كل شى ء) نقل به معناى آيه اى است از قرآن .  
و در الدرالمنثور است كه ابن سعد، و ابن الضريس ، (در كتاب فضائلش ) و ابن مردويه ، از عمرو بن شعيب ، از پدرش ، از جدش ، روايت آورده اند كه گفت : روزى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با شدت خشم نزد مردمى رفت كه داشتند خودسرانه قرآن را تفسير مى كردند، فرمود: (امتهاى قبل از شما هم بخاطر همين روشى كه شما پيش گرفته ايد گمراه شدند، آنها هم در اثر زدن بعضى از كتاب را به بعضى ديگر، هلاك شدند، خداى تعالى كتاب را نازل نكرده كه شمابه خاطر بعضى از آن بعضى ديگر را تكذيب كنيد، بلكه نازل كرد تا بعضى مصدق بعض ديگر باشد پس هر چه از قرآن فهميديد همان را بگوئيد، و هر چه را نفهميديد علمش را به عالمش واگذاريد).  
باز در همان كتاب از (احمد) بطريق ديگر از (عمرو بن شعيب ) از پدرش ، از جدش روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شنيد قومى در آيات قرآنى با يكديگر مجادله مى كنند، فرمود: (كسانى كه پيش از شما بودند بواسطه همين گفتگوها هلاك شدند، زيرا پاره اى از كتاب الهى را به پاره ديگر زدند، كتاب خدا نازل شده كه بعضى تصديق بعض ديگر را كند، شما به پاره اى از آن ، پاره ديگر را تكذيب نكنيد، آنچه مى دانيد بگوئيد، و آنچه را كه به آن جاهليد علمش را به دانايش واگذار كنيد).  
نهى از (تكلم به راءى ) و (قول به غير علم ) و (ضرب بعض به بعض )،نهى از استمداد از غير قرآن براى فهم قرآن است

*(76/25)*

مؤ لف : اين روايات بطورى كه ملاحظه كرديد عبارت (ضرب القرآن بعضه ببعض ) را در مقابل (تصديق بعض القرآن بعضا) قرار داده ، معلوم مى شود منظور از (ضرب القرآن ) اين است كه كسى بين مقاماتى كه معانى آيات دارند خلط كند و در ترتيبى كه بين مقاصد هست اخلال وارد آورد، مثلا محكم را متشابه و متشابه را محكم بداند، و يا خطاهايى از اين قبيل مرتكب شود.  
پس تكلم به راءى پيرامون قرآن ، و قول به غير علم كه در روايات گذشته بود، و (ضرب بعض القرآن ببعض ) كه در اين روايات آمد، همه مى خواهند يك چيز را بفهمانند، و آن اين است كه براى درك معناى قرآن از غير قرآن استمداد نجوييد.  
حال اگر بپرسى چگونه منظور از روايات نامبرده نهى از مراجعه به غير قرآن در فهم قرآن است ؟، با اينكه هيچ شكى نيست كه اولا قرآن براى فهميدن مردم نازل شده ، به شهادت اينكه فرمود: (انا انزلنا عليك الكتاب للناس ) و نيز فرموده : (هذا بيان للناس ) و از اين قبيل آيات بسيار است ،  
ترجمه الم يزان ج : 3 ص : 130  
و هيچ شكى نيست در اينكه مبين اين قرآن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است . همچنان كه فرمود: (و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ) و آن جناب اين كار را براى صحابه انجام داد، وتابعين هم از صحابه گرفتند، آنچه صحابه و تابعين از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) براى ما نقل كرده اند بيانى است نبوى كه به حكم قرآن نمى توان به آن بى اعتنائى نموده ناديده اش گرفت .

*(76/26)*

و اما آنچه صحابه و تابعين پيرامون قرآن گفته اند بدون اينكه به آن جنابش استناد دهند، هر چند حكم اخبار نبوى را ندارد، و چون آن احاديث حجت نيست ، اما اين قدر هست كه قلب بدان سكونت مى يابد، براى اينكه آن چه براى ما در باب تفسير آيات مى گويند، يا بدون سند از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به گوششان خورده ، و يا ذوق سليمى كه از بيان و تعليم آن جناب برايشان حاصل شده به سوى آن تفسير هدايتشان كرده ، و همچنين آنچه كه شاگردان تابعين و علماى اعصار بعد در باب تفسير گفته اند.  
و چگونه مى توان گفت معانى قرآن بر اين اشخاص مخفى مانده ، با اينكه هم به عربيت آشنا و مسلط بودند، و هم سعى داشتند آنرا از مصدر رسالت بگيرند، و هم به شهادت تاريخ نهايت جهد خود را در فقه دين مبذول مى داشتند، و تاريخ نمونه هايى از تلاش آنانرا ضبط كرده است .  
از همينجا روشن مى شود كه عدول از طريقه و سنت آنان و خروج از جماعتشان و تفسير كردن آيه اى از آيات قرآن را به تفسيرى كه در كلمات آنان ديده نمى شود بدعت در دين است ، و نبايد چنين تفسيرى را اعتنا كرد، و اگر درباره آيه اى از آيات چيزى از آنان بدست نيامد، بايد از تفسير آن سكوت كرد، و آن آيه را نفهميده باقى گذاشت .  
هر چند كه اقوال و آرائى كه از آنان به يادگار مانده براى هركس كه بخواهد قرآن را بفهمد كافى است ، چون كلمات آنان بالغ بر هزاران روايت را تشكيل داده ، و تنها سيوطى آن روايات را هفده هزار حديث دانسته ، كه يا از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نقل شده ، و يا از صحابه ، و يا از تابعين .  
پاسخ به اين توهم كه هر تفسيرى كه از كلمات صحابه و تابعين خارج باشد، تفسيربه راءى است  
در پاسخ از اين سؤ ال مى گوئيم ما در سابق هم گفتيم كه آيات قرآن عموم افراد بشر از كافر و مؤ من از آنان كه عصر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را درك كردند و آنان را كه درك

*(76/27)*

نكردند دعوت مى كند به اينكه پيرامون قرآن تعقل و تاءمل كنند، در بين آن آيات ، خصوصا آيه : (افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) دلالت روشنى دارد بر اينكه معارف قرآن معارفى است كه هر دانشمندى با تدبر و بحث پيرامون آن مى تواند آنرا درك كند، و اختلافى كه در ابتدا و به ظاهر در آيات آن مى بيند برطرف سازد، و با اينكه اين آيه در مقام تحدى و بيان اعجاز قرآن است ، معنا ندارد در چنين مقامى فهم قرآن را مشروط به فهم صحابه و شاگردان ايشان بدانيم ، حتى معنا ندارد كه در چنين مقامى آنرا مشروط به بيان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بدانيم .  
چون آنچه اين آيه شريفه بيان نموده يا معنايى است موافق با ظاهر آيه كه خود الفاظ آيه ، آن معنا را مى فهماند، هر چند كه احتياج به تدبر و بحث داشته باشد، و يا معنايى است كه ظاهر آيه نامبرده آنرا نمى رساند.  
خلاصه كلام ، اينكه مى فرمايد: (چرا در قرآن تدبر نمى كنيد) منظورش معنايى است خلاف ظاهر اين عبارت ، چنين سخنى مناسب مقام تحدى نيست ، و حجت با آن تمام نمى شود، و اين بسيار روشن است .  
بله ، البته جزئيات احكام چيزى نيست كه هركس بتواند مستقلا و بدون مراجعه به بيانات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آنرا از قرآن كريم استخراج كند، همچنانكه خود قرآن هم مردم را به آن جناب ارجاع داده ، و فرموده : (ما اتيكم الرسول فخذوه و ما نهيكم عنه فانتهوا) و در اين معنا آياتى ديگر نيز هست ، و همچنين جزئيات قصص و معارفى از قبيل مساءله معاد.  
شاءن پيامبر (ص ) فقط تعليم كتاب و تسهيل فهم كلام الهى است

*(76/28)*

و از همينجا روشن مى شود كه شاءن پيامبر در اين مقام تنها و تنها تعليم كتاب است ، و تعليم عبارت از هدايت معلمى خبير نسبت به ذهن متعلم است ، و كارش اين است كه ذهن متعلم را به آن معارفى كه دستيابى به آن برايش دشوار است ارشاد كند، و نمى توان گفت تعليم عبارت از ارشاد به فهم مطالبى است كه بدون تعليم ، فهميدنش محال باشد، براى اينكه تعليم آسان كردن راه و نزديك كردن مقصد است ، نه ايجاد كردن راه ، و آفريدن مقصد، معلم در تعليم خود مى خواهد مطالب را جورى دسته بندى شده تحويل شاگرد دهد كه ذهن او آسانتر آنرا دريابد، و با آن ماءنوس شود، و براى درك آنها در مشقت دسته بندى كردن و نظم و ترتيب دادن قرار نگرفته ،  
عمرش و موهبت استعدادش هدر نرفته ، و احيانا به خطا نيفتد.  
و اين آن حقيقتى است كه امثال آيه : (و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ) و آيه : (و يعلمهم الكتاب و الحكمه ) بر آن دلالت دارد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(76/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
به حكم اين آيات رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) تنها چيزى از كتاب را به بشر تعليم مى داده و برايشان بيان مى كرده كه خود كتاب بر آن دلالت مى كند، و خداى سبحان خواسته است با كلام خود آن را به بشر بفهماند، و دست يابى بر آن براى بشر ممكن است ، نه چيزهائى راكه بشر راهى به سوى فهم آنها ندارد، و ممكن نيست آن معانى را از كلام خداى تعال ى استفاده كند، چنين چيزى با امثال آيه : (كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ). و آيه : (و هذا لسان عربى مبين ) سازگارى ندارد، براى اينكه اولى قرآن را كتابى معرفى كرده كه آياتش روشن است ، و براى قومى نازل شده كه مى دانند، و دومى آنرا زبانى عربى آشكار معرفى نموده است .  
علاوه بر اينكه اخبار متواتره اى از آن جناب رسيده كه امت را توصيه مى كند به تمسك به قرآن ، و اخذ به آن ، و اينكه هر روايتى از آنجناب به دستشان رسيد عرضه بر قرآنش كنند، اگر با قرآن مطابق بود به آن عمل كنند، و گرنه به ديوارش بزنند، و اين توصيه ها وقتى معنا دارد كه تمامى مضامين احاديث نبوى را بتوان از قرآن كريم در آورد، و گرنه اگر بنا باشد استفاده آنها منوط به بيانى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باشد دور لازم مى آيد، (يعنى لازم مى آيد كه فهم قرآن منوط به بيانات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باشد، و فهم بيانات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم منوط به فهم قرآن باشد، كه اصطلاحا اين را دور و محال مى دانند (مترجم )).  
علاوه بر اينكه احاديثى كه از طرق صحابه از رسول خدا نقل شده در بين خود آنها اختلاف ، و بلكه در بين احاديثى كه از يكى از صحابه نقل شده اختلاف هست ، و اين بر هيچ حديث شناس متتبع پوشيده نيست .

*(77/1)*

ممكن است در حل اشكال بگوييد مسلمانان مى توانند از بين اقوالى كه صحابه در معناى يك آيه دارند قولى را اختيار كنند كه مخالف اجماع نباشد، ليكن اين سخن مردود است ، براى اينكه خود صحابه اين راه را، راه حل ندانسته و به اين روش عمل نكرده اند، و وقتى  
از يكى از ايشان تفسير آيه اى سؤ ال مى شده بدون پروا از مساءله اجماع ، تفسيرى مى كرده كه مخالف تفسير ساير صحابه بوده است ، آنوقت چطور بگوئيم ديگران از مخالفت اجماع پرهيز نموده ، و تنها نظريه اى بدهند كه در اقوال صحابه وجود داشته باشد، با اينكه قول صحابه هيچ فرقى با ساير اقوال ندارد، و بر ساير امت حجت نيست ، و چنان نيست كه مخالفت با قول يك صحابى بر ساير اصحاب حلال و بر ديگر مردم حرام باشد.  
علاوه بر اينكه اكتفا كردن به اقوال مفسرين صدر اسلام ، و تجاوز نكردن از آن ، در فهم معانى آيات قرآن باعث مى شود كه علم در سير خود متوقف شود، و آزادى در تفكر از مسلمين سلب گردد، همچنان كه ديديم (در اثر سانسور شدن بحث از ناحيه بعضى خلفا) مسلمانان صدر اول ، نظريه قابل توجهى در اين باب از خود بروز ندادند، و به جز كلماتى ساده و خالى از دقت و تعمق از ايشان به يادگار نمانده ، در حالى كه قرآن به حكم آيه : (و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء) مشتمل بر دقائقى از معارف است .  
و اما اينكه بعيد شمردند كه معانى قرآن بر صحابه پوشيده مانده باشد، با اينكه مردمى فهميده و كوشاى در فهم بوده اند استبعادى است نابجا، به دليل همان اختلافى كه در اقوال آنان در معانى بسيارى از آيات هست ، و اختلاف و تناقض جز با پوشيده ماندن حق و مشتبه شدن راه حق و راه باطل ، تصور ندارد.  
راه به سوى فهم قرآن بروى كسى بسته نيست

*(77/2)*

پس حق مطلب اين است كه : راه به سوى فهم قرآن به روى كسى بسته نيست ، و خود بيان الهى و ذكر حكيم بهترين راه براى فهم خودش مى باشد، به اين معنا كه قرآن كريم در بيانگرى مقاصدش احتياج به هيچ راهى ديگر ندارد، پس چگونه تصور مى شود كتابى كه خداى تعالى آنرا هدايت و نور معرفى كرده و (تبيان كل شى ء) خوانده ، محتاج به هادى و رهنمائى ديگر باشد، و با نور غير خودش روشن ، و با غير خودش مبين گردد.  
باز ممكن است بگوئيد كه : از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به نقل صحيح رسيده است كه در آخرين خطبه اى كه ايراد كرد فرمود: (انى تارك فيكم الثقلين ، الثقل الاكبر و الثقل الاصغر، فاما الاكبر فكتاب ربى ، و اما الاصغر فعترتى اهل بيتى ، فاحفظونى فيهما، فلن تضلوا ما تمسكتم بهما).  
و اين سخن را شيعه و سنى به طرق متواتره از جمعيتى بسيار از صحابه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از آن جناب نقل كرده اند، كه علماى حديث عده آن صحابه را تا سى و پنج نفر شمرده اند، و در بعضى از اين طرق عبارت (لن يفترقا حتى يردا على الحوض ) نيز آمده ، و اين حديث دلالت دارد براينكه قول اهل بيت (عليهم السلام ) حجت است .  
پس هر چه درباره قرآن گفته باشند حجت و واجب الاتباع است ، و بايد در معناى قرآن تنها به گفته آنان اكتفا كرد، و گرنه لازم مى آيد كه اهل بيت با قرآن نباشند، و از آن جدا محسوب شوند.  
قرآن بر معانى خود دلالت دارد و اهل بيت (ع ) ما را به طريق اين دلالت و اغراض و مقاصدقرآن راهنمايى مى كنند

*(77/3)*

در پاسخ مى گوئيم : عين آن معنائى كه ما قبلا براى پيروى از بيان رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) كرديم در اين حديث شريف جارى است ، و اين حديث نمى خواهد حجيت ظاهر قرآن را باطل نموده و آن را منحصر در ظاهر بيان اهل بيت (عليهم السلام ) كند، چگونه ممكن است چنين چيزى منظور باشد، با اينكه در متن همين حديث فرموده : (قرآن وعترت هرگز از هم جدا نمى شوند). و با اين بيان مى خواهد قرآن و عترت را با هم حجت كند.  
پس اين حديث به ما مى گويد قرآن بر معانى خود دلالت دارد و معارف الهيه را كشف مى كند و اهل بيت (عليهم السلام ) ما را به طريق اين دلالت هدايت نموده ، به سوى اغراض و مقاصد قرآن راهنمائى مى كنند.  
علاوه بر اينكه نظير رواياتى كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در دعوت مردم به اخذ قرآن و تدبر در آن و عرضه احاديث بر آن وارد شده ، رواياتى هم از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) وارد شده است .  
از اينهم كه بگذريم در گروه بسيارى از روايات تفسيرى كه از اين خاندان رسيده طريقه استدلال به آيه اى براى آيه ديگر، و استشهاد به يك معنا بر معناى ديگر به كار رفته ، و اين درست نيست مگر وقتى كه معنا معنايى باشد كه در افق فهم شنونده باشد، و ذهن شنونده بتواند مستقلا آنرا درك كند، چيزى كه هست به او سفارش كنند از فلان طريق معين در اين كلام تدبر كن .  
اضافه بر اينكه در اين بين ، رواياتى از اهل بيت (عليهم السلام ) رسيده كه بطور صريح دلالت بر همين معنا دارد، نظير روايتى كه صاحب محاسن آنرا بسند خود از ابى لبيد بحرانى از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه در ضمن حديثى فرمود: (هركس خيال كند كه

*(77/4)*

كتاب خدا مبهم است هم خودش هلاك شده و هم ديگران را هلاك كرده )، و قريب به اين مضمون باز در محاسن و احتجاج از همان جناب آمده و آن اين است كه فرمود: (وقتى از چيزى برايتان سخن مى گويند و خلاصه وقتى حديثى و يا سخنى از من مى شنويد همان مطلب را از كتاب خدا بپرسيد، (تا آخر حديث )).  
رفع تناقض بين دو دسته روايات  
با اين بيانى كه گذشت بين دو دسته از روايات جمع مى شود، و تناقض ابتدائى آن رفع مى گردد، يكى اين احاديث كه مى گفت فهميدن معارف قرآن و رسيدن به آن از خود قرآن ، امرى است ممكن ، چون معارف قرآنى پوشيده از عقول بشر نيست ، و دوم رواياتى كه خلاف اين را مى رساند، مانند روايتى كه تفسير عياشى آنرا از جابر نقل كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: (قرآن بطنى دارد، و بطن قرآن ظاهرى دارد) آنگاه فرمود: اى جابر هيچ چيزى بقدر قرآن از عقول دور نيست ، براى اينكه آيه هائى هست كه اولش درباره چيزى ، و وسطش درباره چيز ديگر، و آخرش درباره چيزى كه غير از دو مورد اول است نازل شده ، و در عين اينكه كلامى است متصل ، قابل حمل بر چند معنا است )، و اين معنا در عده اى از روايات وارد شده ، مخصوصا جمله : (و هيچ چيز بقدر قرآن از عقول دور نيست ...) از شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم روايت شده ، و از على (عليه السلام ) آمده كه فرمود: (قرآن حمالى است ذو وجوه ، يعنى قابل حمل بر معانى بسيار است (تا آخر حديث )).

*(77/5)*

پس آنچه در باب تفسير سفارش شده اين است كه مردم قرآن را از طريقه خودش تفسير كنند، و آن تفسيرى كه از آن نهى شده تفسير از غير طريق است ، و اين نيز روشن شد كه طريقه صحيح تفسير اين است كه براى روشن شدن معناى يك آيه ، از آيات ديگر استمداد شود، و اين كار را تنها كسى مى تواند بكند كه در اثر ممارست در روايات وارده از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و از ائمه اهل بيت (عليهم السلام )، استاد حديث شده ، و از اين ناحيه ذوقى بدست آورد، چنين كسى مى تواند دست به كار تفسير بزند (و خدا راهنما است ).  
سوره آل عمران ، آيات 18 - 10  
آيات 18 - 10 آل عمران  
ان الذين كفروا لن تغنى عنهم امولهم و لا اولادهم من اللّه شيا و اولئك هم وقود النار (10) كداب آل فرعون و الذين من قبلهم كذبوا باياتنا فاخذهم اللّه بذنوبهم و اللّه شديد العقاب (11) قل للذين كفروا ستغلبون و تحشرون الى جهنم و بئس المهاد (12) قد كان لكم آية فى فئتين التقتا فئة تقتل فى سبيل اللّه و اخرى كافرة يرونهم مثليهم راءى العين و اللّه يؤ يد بنصره من يشاء ان فى ذلك لعبرة لاولى الابصار (13) زين للناس حب الشهوات من النساء و البنين و القناطير المقنطرة من الذهب و الفضة و الخيل المسومة و الانعام و الحرث ذلك متاع الحيوة الدنيا و اللّه عنده حسن الماب (14) قل اونبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها و ازواج مطهرة و رضوان من اللّه و اللّه بصير بالعباد (15) الذين يقولون ربنا اننا اءمنا فاغفر لنا ذنوبنا و قنا عذاب النار (16) الصابرين و الصادقين و القانتين و المنفقين و المستغفرين بالاسحار (17) شهد اللّه انه لا اله الا هو و الملئكة و اولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم (18).  
ترجمه آيات  
آنانكه كافر شدند بطور محقق بدانند كه اموال و اولادشان به هيچ

*(77/6)*

بى نيازشان نمى كند و ايشان آرى هم ايشانند كه آتش افروز دوزخند (10).  
ايشان عادتى نظير عادت آل فرعون و امتهاى قبل از ايشان دارند كه آيات خدا را تكذيب كردند، و خدا به جرم گناهانشان آنان را بگرفت و خدا شديد العقاب است (11).  
به كسانى كه كافر شدند بگو بزودى شكست خواهيد خورد و به سوى جهنم محشور مى شويد كه بد جايگاهى است (12).  
شما اگر اهل عبرت بوديد در همان برخوردى كه دو طايفه مؤ من و كافر داشتند برايتان آيتى و عبرتى بود، يك طايفه در راه خدا مى جنگيدند و طايفه ديگر كافر بودند، كفار مؤ منين را دو برابر ديدند و همين باعث شكستشان شد، خدا هر كه را بخواهد به نصرت خود يارى مى كند و در اين عبرتى است براى صاحبان بصيرت (13).  
علاقه به شهوات يعنى زنان و فرزندان و گنجينه هاى پر از طلا و نقره و اسبان نشان دار و چارپايان و مزرعه ها علاقه اى است كه به وسوسه شيطان بيش از آن مقدار كه لازم است در دل مردم سر مى كشد با اينكه همه اينها وسيله زندگى موقت دنيا است ، و سرانجام نيك نزد خدا است (14).  
به اين دلدادگان بگو آيا مى خواهيد شما را به بهتر از اينجا خبر دهم ؟ كسانى كه از خدا پروا داشته باشند نزد پروردگارشان بهشت هائى دارند كه از زير سايه آن نهرها جارى است و ايشان در آن ، زندگى جاودانه و همسرانى پاك داشته و خدا از آنان خشنود است و او به بندگان بينا است (15).  
بندگانى كه مى گويند: پروردگارا ما ايمان آورديم پس گناهانمان را بيامرز و از عذاب آتش محفوظمان بدار (16).  
بندگانى كه خويشتن دار و راستگو و اهل عبادت و انفاقگر و استغفار كنندگان در سحرگاهانند (17).  
خدا خود شاهد است بر اينكه معبودى جز او نيست ، ملائكه و صاحبان علم نيز شهادت مى دهند به يگانگى او و اينكه او همواره به عدل قيام دارد، معبودى جز او كه عزيز و حكيم است وجود ندارد (18).  
بيان آيات

*(77/7)*

در سابق گفتيم : مسلمانان در روزهائى كه اين سوره نازل مى شد، مبتلا به توطئه گرى هاى منافقينى بودند كه در داخل جماعتشان رخنه كرده ب ودند، يك عده ساده لوح هم وجود داشتند كه آنچه را منافقين و يا دشمنان اسلام به منظور واژگونه كردن امور و تباه ساختن دعوت اسلام شايع مى كردند باور نموده و دچار وسوسه مى شدند.  
اين گرفتاريهاى مسلمين از داخل بود، گرفتاريهائى هم از خارج داشتند، و آن اين بود كه همه دنيا كه يا مشرك بودند، و يا يهود، و يا نصارا، عليه دعوت اسلام قيام كرده بودند و  
براى خاموش كردن نور دين ، و ابطال دعوت مسلمين ، و بى اثر كردن تلاشهاى آنان دست به دست هم داده ، به هر وسيله ممكن (قلما و قدما) تمسك مى كردند، و گفتيم كه غرض اين سوره دعوت مسلمين است به توحيد كلمه ، و صبر، و ثبات ، تا از اين راه امورشان اصلاح شود، و فسادهائى كه در داخل اجتماعشان هست ، و هجوم هايى كه از خارج به ايشان مى شود، رفع گردد.  
آهنگ و غرض كلى اين آيات و ارتباط آنها با آياتقبل  
آيات قبل ، از آنجا كه مى فرمود: (هو الذى انزل عليك الكتاب ... ان اللّه لا يخلف الميعاد) اشاره اى بود به منافقين ، و آنهائى كه دلهايشان مبتلا به زيغ و انحراف بود، و مسلمانان را دعوت مى كرد به اينكه در آنچه از معارف دينى درك كرده اند ثبات قدم به خرج دهند.  
و در آنچه هم درك نكرده اند و بر ايشان مشتبه است ايمان و تسليم داشته باشند، هر چند كه كنه و حقيقت آنرا نفهميده باشند، و خاطر نشان مى ساخت كه هر فتنه اى گريبان مسلمين را بگيرد و نظام سعادتشان را مختل سازد از ناحيه پيروى متشابهات ، و تاءويل كردن آيات خدا است ، كه اگر چنين كنند دينى كه براى هدايت آنان نازل شده ، همان دين ، وسيله ضلالت و بدبختيشان مى شود، و اجتماعشان مبدل به افتراق شده و نظامشان مختل مى گردد.

*(77/8)*

و اما در اين آيات به بيان حال مشركين و كفار پرداخته و مى فرمايد: بزودى شكست خواهند خورد و نمى توانند خداى را به ستوه بياورند، و در طغيان خود پيروز نمى شوند. آنگاه علت اين معنا را ذكر نموده و مى فرمايد: (علت ضلالت آنان و مشتبه شدن امر بر ايشان اين است كه لذائذ دنيا در نظرشان جلوه كرده ، و چنين خيال كرده اند كه مال و اولادى كه نصيبشان شده مى تواند از خداى سبحان بى نيازشان سازد، و در اين پندارشان سخت اشتباه نمودند، زيرا خداى سبحان غالب بر امر خويش است ، و اگر مال و اولاد و نظائر اينها مى توانست كسى را ذره اى و لحظه اى بى نياز از خدا سازد، فرعونيان و امتهاى ستمگر صاحب شوكت و قدرت ، آنان را بى نياز مى ساخت ولى خدا گريبان آنان را به جرم گناهانشان بگرفت ، و هلاكشان كرد، اين ياغيان نيز همان سرنوشت را در پى خواهند داشت ، و بزودى گرفتار خواهند شد.  
پس بر مؤ منين واجب است كه از خدا بترسند، و از اينگونه لذائذ مادى پروا داشته باشند، تا به اين وسيله به سعادت دنيا و ثواب آخرت و رضوان پروردگارشان نائل آيند).  
بنابراين بيان ، آيات مورد بحث همانطور كه از مضامينش پيداست متعرض حال كفار است ، همچنان كه آيات بعد از اين چند آيه ، متعرض حال اهل كتاب از يهود و نصارا است ، كه بزودى بيانش مى آيد ان شاء اللّه .  
ديدگاه انسان مادى به مال و اولاد  
ان الذين كفروا لن تغنى عنهم اموالهم و لا اولادهم من اللّه شيئا  
وقتى گفته مى شود: (اغنى عنه ماله من فلان )، معنايش اين است كه مالى كه در دست دارد او را از فلانى بى نياز كرده ، ديگر احتياجى به او ندارد.  
آدمى در آغاز خلقتش و از همان روزهايى كه پشت و روى دست خود را تشخيص مى دهد خود را محتاج موجودات خارج از وجود خود احساس مى كند.

*(77/9)*

اين اولين علم فطرى انسان است به اينكه : محتاج صانع مدبرى است كه پديدش آورده و امورش را تدبير مى كند، ليكن وقتى كمى بزرگتر شد، و خود را در وسط اسباب زندگى محصور ديد، ابتدائى ترين حاجتى را كه احساس مى كند احتياج به كمال بدنى ، و رشد خويش است . احساس مى كند كه براى بقا و رشد بدنيش نيازمند به غذا و فرزند است و ساير كمالات حيوانى را در مرحله بعد مى شناسد و نفسش او را به آنها واقف مى سازد، و آن كمالات عبارت است از چيرهائى كه خيال ، آنها را در نظرش كمال معرفى مى كند، در حالى كه كمال نيست ، مانند: زخارف و ثروتهاى دنيا، لباس زيبا، خانه زيبا، زن زيبا، و...  
در اين هنگام است كه (طلب غذا مبدل به طلب مال ) مى شود، چون به خيال او مال مشكل گشاى همه گرفتاريهاى زندگى است ، زيرا عادتا و غالبا به وسيله مال مشكلات حل مى شود، در نتيجه همين انسانى كه ضامن سعادت خود را غذا و فرزند مى دانست ، حالا اين ضمانت را در مال و اولاد مى داند، و تدريجا دل بر خواسته هاى نفسانى مى بندد، و همه هم و غم خود را صرف در اسباب مى كند، و در آخر، قلبش به كلى تسليم اسباب مى شود، و آنها را مستقل در سببيت مى پندارد، كه معلوم است وقتى چنين باورى در دل آمد ياد خدا از دل بيرون مى رود، و همين جهل باعث هلاكت او مى گردد، چرا كه اين جهل روى آيات خدا را مى پوشاند و صاحبش كافر و منكر آيات خدا شده ، امر بر او مشتبه مى شود؟ چون رب واقعى او، خدائى است كه بجز او معبودى نيست ، خدائى كه حى و قيوم است ، و موجودات در هيچ حالى از او بى نياز نيستند. و هيچ چيزى او را از خدا بى نياز نمى كند، ولى او رب خود را مال و اولاد مى داند.  
وجه مقدم ساختن (اموال ) بر (اولاد) در آيه شريفه

*(77/10)*

با اين بيان روشن گرديد كه چرا در آيه مورد بحث اموال را جلوتر از اولاد ذكر كرد، چون گفتيم اعتماد و دلبستگى آدمى به مال كه ريشه اش احتياج به غذا است قبل از دلبستگى به اولاد است ، و يك انسان مدتها احتياج به غذا را احساس مى كند، و آنرا مى شناسد، در حالى كه از احتياجش به اولاد بى خبر است ، هر چند كه گاهى علاقه او به اولاد، شدت يافته و مال را فداى اولاد مى كند.  
در آيه شريفه اختصار گويى شده ، آنهم نوعى اختصار گوئى كه شبيه به دفع توهم است ، تقدير آيه چنين است : (ان الذين كفروا و كذبوا باياتنا، و زعموا ان اموالهم و اولادهم تغنيهم من اللّه ) آنهائى كه كافر شدند و آيات ما را تكذيب كردند و پنداشتند كه اموال و اولادشان از خدا بى نيازشان مى كند چه اشتباه ى كردند زيرا هيچ چيز در هيچوقت آنها را از خداى سبحان بى نياز نمى كند. اين معنا را آيه بعدى روشن مى سازد.  
تكذيب كنندگان (از كفار) منشاء اصلى آتش هستند و ديگران به آتش آنها مى سوزند  
و اولئك هم وقود النار.  
كلمه (وقود) به معناى هر چيزى است كه با آن آتش را برافروخته و شعله ور سازند، و اين آيه شريفه شبيه آيه : (و اتقوا النار التى وقودها الناس و الحجارة ) و آيه : (انكم و ما تعبدون من دون اللّه حصب جهنم ) است ، چون در آيه مورد بحث مى فرمايد انسان آتش افروز دوزخ است ، و در دومى مى فرمايد انسان و سنگ وسيله افروخته شدن دوزخ است ، و در سومى مى فرمايد شما و هر چه به جز خدا مى پرستيد هيزم دوزخيد، و ما در ذيل آيه 24 سوره بقره در سابق اين معنا را تا حدودى بيان كرديم .

*(77/11)*

و اگر در آيه مورد بحث مطلب را در قالب جمله اسميه آورد، و اين جمله اسميه را با اسم اشاره آغاز كرد، آنهم اشاره اى كه مخصوص راه دور است ، و نيز اگر بين مبتدا و خبر ضمير فصل (هم ) را قرار داد، و كلمه (وقود) را به كلمه (نار) اضافه كرد، و نفرمود: (اولئك هم و قود) همه اينها براى اين بود كه انحصار را برساند، و لازمه اين حصر اين است كه تكذيب كنندگان از كفار، اصل در عذاب ، و افروخته شدن آتشند، و ديگران به آتش آنان مى سوزند.  
مويد اين نكته آيه اى است كه در سوره انفال بيان مى شود، و در آن مى فرمايد (ليميز اللّه الخبيث من الطيب ، و يجعل الخبيث بعضه على بعض ).  
كداب آل فرعون و الذين من قبلهم ...  
كلمه (داءب ) بطورى كه اهل لغت گفته اند به معناى روش دائمى است ، و در جاى ديگر قرآن اين كلمه در مورد حركت دائمى خورشيد و ماه به كار رفته ، فرموده : (و سخر لكم الشمس و القمر دائبين ) و از همين جهت عادت هميشگى را هم داءب مى گويند، چون  
عادت هم سيره اى است مستمر، و منظور در آيه مورد بحث هم همين معنا است .  
جمله : (كداب ...) متعلق است به جمله اى تقديرى ، كه جمله : (لن تغنى عنهم ) بر آن دلالت مى كند، و جمله (كذبوا باياتنا) منظور از (داءب ) راتفسير مى كند.  
اين جمله در واقع حال است براى داءب و تقدير كلام همانطور كه قبلا هم اشاره كرديم چنين است : (ان الذين كفروا كذبوا باياتنا، و استمروا عليها دائبين ، فزعموا ان فى اموالهم و اولادهم غنى لهم من اللّه ، كداب آل فرعون و من قبلهم ، و قد كذبوا باياتنا).  
و در جمله : (فاخذهم اللّه بذنوبهم ) از ظاهر حرف (باء) سببيت استفاده مى شود چون وقتى گفته مى شود: (من او را به گناهش ‍ مواخذه كردم ) معنايش اين است كه به سبب گناهش مواخذه كردم .

*(77/12)*

اين ظاهر حرف (باء) است و ليكن مقتضاى مقابله اى كه بين دو آيه شده است ، و حال كفار عهد رسول را با كفار آل فرعون و قبل از ايشان مقايسه كرده ، اين است كه حرف نامبرده به معناى وسيله باشد، چون قبل از آيه مورد بحث كفار را وسيله بر افروختن آتش ‍ دوزخ خوانده و فرموده بود اينان وقود آتشند، و جانشان شعله ور مى شود و با شعله ور شدن جانها معذب مى شوند، همچنان آل فرعون و كفار قبل از ايشان كه آنان نيز به گناهان خود گرفتار شدند، و عذابى كه گريبان آنان را گرفت عين همان گناهانى بود كه مرتكب شده بودند، و مكرى كه كردند، خود آن مكر عذاب جانشان شد و ظلم خودشان عايدشان گرديد، همچنان كه قرآن كريم فرمود: (و لا يحيق المكر السيى ء الا باهله ).  
و نيز فرموده : (و ما ظلمونا و لكن كانوا انفسهم يظلمون ).  
معناى (شديد العقاب ) بودن خداى سبحان  
از اينجا روشن مى گردد كه شديد العقاب بودن خدا به چه معنا است ، چون روشن شد كه عقاب خدا چنان نيست كه از يك جهت معينى به انسان روى بياورد و در محل معينى گريبان آدمى را بگيرد، و مانند عقاب غير خدا به شرايط مخصوصى متوجه آدمى بشود، مثلا از بالاى سر و يا از پائين و يا در بعضى اماكن به انسان برسد، و انسان بتواند از آن محل يا از آن  
ناحيه دور گردد، و پا به فرار گذاشته خود را از گزند آن عقاب حفظ كند، بلكه عقاب خدا آدمى را به عمل خود آدمى و به گناهش ‍ مى گيرد، و چون گناه در باطن آدمى و در ظاهرش هست و از او جدا شدنى نيست ، عقاب خدا هم از او جدا شدنى نيست ، و در نتيجه خود انسان وقود و آتش افروز دوزخ مى شود، و به عبارت ديگر آتش از نهاد خود او مشتعل مى گردد و با اين فرض ديگر فرار و قرار معنا ندارد، ديگر نه خلاصى تصور دارد، و نه تخفيف ، به همين جهت است كه خدا خود را شديد العقاب خوانده است .

*(77/13)*

و در جمله : (كذبوا باياتنا فاخذهم اللّه ) دو بار التفات به كار رفته ، اول التفاتى از غيبت به حضور، و دوم التفاتى از حضور به غيبت . توضيح اينكه : در آيه قبل خداى تعالى غايب فرض شده بود و مى فرمود مال و اولادشان نمى تواند آنان را از خدا بى نياز كند.  
و در جمله مورد بحث خداى تعالى متكلم فرض شده ، مى فرمايد: (به آيات ما تكذيب كردند)، و بار دوم خداى تعالى كه در اين جمله حاضر و متكلم فرض شده غايب فرض مى شود، چون مى فرمايد: (پس خدا ايشان را بگرفت ).  
حال بايد ديد نكته اين دو التفات چيست ؟.  
نكته التفات اول اين است كه با حاضر شدن خداهم ذهن شنونده نشاط پيدا مى كند، و هم خبر را به درست بودن نزديك مى گرداند، زيرا مثل اين مى ماند كه گوينده اى بگويد: (فلانى بد دهن و فحاش و بد برخورد است ، و من گرفتار معاشرت با او شده ام ، زنهار كه از همنشينى با او بپرهيزى ) كه در اين عبارت جمله : (و من گرفتار معاشرت با او شده ام ) خبر را تصحيح مى كند و صدق آنرا اثبات مى نمايد، چون خبر را مستند به ديدن و مشاهده خود مى كند كه خود نوعى شهادت است .  
بنابراين معناى آيه شريفه اين مى شود كه : (آل فرعون عادتشان عادت همين كفار بود، و مثل اينان آيات را تكذيب مى كردند، و اين مطلب جاى هيچ شكى نيست ، براى اينكه ما خود رفتار آل فرعون را مشاهده كرديم و به خاطر همينكه ديديم آيات ما را تكذيب مى كنند، هلاكشان كرديم ).

*(77/14)*

و اما التفات دوم كه در جمله : (فاخذهم اللّه ) بكار رفته ، و دوباره خداى تعالى غايب به حساب آمده ، نكته اش اين است كه خواسته بعد از به دست آوردن مقصود دوباره به اصل كلام برگردد، و علاوه بر اين ، حكم را به مقام الوهيت كه قائم به همه شؤ ون عالم ، و مهيمن بر هر كوچك و بزرگى است ارجاع دهد، و به همين منظور لفظ جلاله (اللّه ) را دوباره تكرار نموده و فرمود: (و اللّه شديد العقاب ) و نفرمود: (و هو شديد العقاب )، تا دلالت كند  
بر اينكه كفر كفار و تكذيبشان در حقيقت منازعه با كسى است كه داراى جلال الوهيت بوده و هلاك كردن گنهكاران برايش آسان است ، و كافر درگير با خداى شديد العقاب است .  
قل للذين كفروا ستغلبون و تحشرون ... .  
كلمه (حشر) به معناى بيرون كردن و كوچ دادن قومى از قرارگاهشان به زور و جبر است ، و اين كلمه در مورد كوچ دادن يك نفر استعمال نمى شود. در قرآن كريم همه جا در مورد جماعت آمده كه از آن جمله فرموده : (و حشرناهم فلم نغادر منهم احدا).  
كلمه (مهاد) به معناى فرش و بستر است ، و از ظاهر سياق بر مى آيد كه مراد از جمله (الذين كفروا) مشركين هستند همچنان كه ظاهر جمله : (ان الذين كفروا لن تغنى عنهم ...) (كه در آيه قبلى بود) نيز مشركين است ، نه يهوديان ، و اين نظريه بهتر مى تواند دو آيه را به هم متصل كند، چون آيه مورد بحث مى فرمايد ما بر آنان غالب آمديم ، و همه را به سوى دوزخ كوچ داديم ، و در آيه قبلى علت اين كيفر را بيان مى كرد، و مى فرمود: اين كفار گردن كشى كردند، و به اموال و اولاد خود تعزر و استكبار نمودند.  
قد كان لكم آيه فى فئتين التقتا

*(77/15)*

از ظاهر سياق چنين بر مى آيد كه خطاب در (لكم براى شما) متوجه همان كفار است ، و اين آيه در حقيقت تتمه كلام رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله ) است ، كه مى فرمود به زودى شكست مى خوريد (ستغلبون و تحشرون ...) ممكن هم هست بگوئيم خطاب نامبرده به مؤ منين است ، و مى خواهد ايشان را به تفكر و عبرت گيرى دعوت كند، تا بفهمند خدا در جنگ بدر، چه منتى بر آنان نهاد، و چگونه با نصرت خود تاءييدشان كرد: آنهم آن تاءييد عجيب ، كه در ديدگان آنان تصرف نمود.  
وبنابراين ، كلام مورد بحث مشتمل بر نوعى التفات است ، براى اينكه خطاب را تنها متوجه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرده بود، و در اينجا متوجه آن جناب و مؤ منين كرده ، ليكن همانطور كه ملاحظه فرموديد توجيه اول مناسب تر است .  
آيه شريفه (قد كان لكم ) ناظر بر واقعه بدر است كه در آن با نصرت الهى مؤ منينظفر يافتند  
و اين آيه بدان جهت كه داستان رزم بين دو گروه را ذكر مى كند، و خاطرنشان مى سازد كه خدا گروهى را كه در راه او قتال مى كردند يارى فرمود، گو اينكه نام صاحبان قصه رانبرده ، اما آيه شريفه ، قابل انطباق بر واقعه بدر است ، و سوره مورد بحث هم ب عد از واقعه بدر بلكه بعد از واقعه احد نازل شده است .  
از اين هم كه بگذريم ظاهر آيه اين است كه اين داستان براى ذهن مخاطبين معلوم بوده ، و مخاطبين ، واقعه را به ياد داشته اند، براى اينكه مى فرمايد: (قد كان لكم )، كه تقريبا معنايش (مگر يادتان نيست كه چنين و چنان شد) است .  
از طرف ديگر، قرآن كريم به جز در داستان جنگ بدر در هيچ واقعه اى مساءله تصرف خدا در چشم جنگجويان را ذكر نكرده ، و آنچه را درباره قصه بدر آورده ، آيه زير است كه مى فرمايد: (و اذيريكموهم اذ التقيتم فى اعينكم قليلا، و يقللكم فى اعينهم ليقضى اللّه امرا كان مفعولا، و الى اللّه ترجع الامور).

*(77/16)*

گو اينكه اين تصرف به تقليل بود، نه تكثير و زياد نشاندادن و ليكن بعيد نيست كه قضيه بدين قرار بوده باشد، كه در جنگ بدر مؤ منين را در ديدگان مشركين اندك نشان داد، تا با جراءت به مؤ منين حمله ور شوند، و از ترس ، پشت به جنگ نكنند، و بعد از آنكه جنگ در گرفت ، مؤ منين در نظر مشركين بسيار زياد جلوه گر شوند تا از ترس پا به فرار گذاشته و شكست بخورند.  
و به هر حال آنچه مسلم است در آيه مورد بحث بر روى تكثير و زياد جلوه دادن ، تكيه شده ، حال اگر فرض كنيم كه خطاب در آيه متوجه مشركين است ، جز با داستان بدر منطبق نمى شود، علاوه بر اين ، قرائت آيه شريفه به صورت (ترونهم ) با (تاء خطاب ) مويد ديگرى براى بيان ما است .  
معناى آيه شريفه در نتيجه  
در نتيجه معناى آيه اين مى شود كه (هان اى مشركين ! اگر مردمى صاحب بصيرت باشيد، براى بيدار شدن و عبرت گرفتنتان كافى است ، كه بفهميد همواره غلبه با حق است ، و خدا با يارى خود هر كه را بخواهد تاءييد نموده و پيروز مى گرداند).  
پس پيروزى با خداست ، نه با مال و اولاد، و مؤ منين اگر در جنگ بدر پيروز شدند، با مال و اولاد نبود، براى اينكه مردمى اندك و فقير و ذليل بودند، و نفراتشان به يك سوم كفار نمى رسيد، و نيروى اندكشان قابل قياس با نيروى چند برابر كفار نبود، چرا كه كفار قريب به هزار نفر جنگجو بودند، همه داراى سلاح و مركب از اسب و شتر اموال و امكاناتى بى اندازه داشتند، ولى مسلمانان سيصد و سيزده نفر بودند، و همه آنان بيش از شش زره و هشت شمشير و دو اسب نداشتند.

*(77/17)*

با اين حال خداى تعالى ايشان رابر مشركين غلبه داد، و جمعيتى اندك و ضعيف را بر جمعيتى بسيار و نيرومند پيروز كرد، و عامل اين پيروزى آن بود كه مسلمانان را در چشم مشركين دو برابر نشان داد، علاوه بر آن ، فرشتگان را به كمك ايشان فرستاد، در نتيجه آن اسباب ظاهرى كه كفار مايه برترى خود مى دانستند سودى به حالشان نكرد، نه آن اموال ياريشان داد ونه اولاد و نه بسيارى جمعيت ، و نه نيروى مالى و جنگى .  
خداى تعالى عين مساءله مورد بحث را، يعنى مساءله عادت آل فرعون و امتهاى قبل از ايشان در تكذيب آيات خدا و هلاك شدنشان را در سوره انفال (آنجا كه داستان جنگ بدر را مى آورد) دو نوب ت ذكر مى كند.  
و اينكه ملاحظه مى شود در موعظت كفار قريش ، ايشان را به ياد جنگ بدر مى اندازد، اشاره است به اينكه : مراد از غلبه كه آيات قبلى از آن سخن مى گفت غلبه جنگى ، يعنى كشتن و نابود كردن است . پس مى توان گفت كه آيات قصه بدر، تهديد به قتل نيز هست .  
فئه تقاتل فى سبيل اللّه و اخرى كافره ...  
مقتضاى مقابله اين بود كه در مقابل گروهى كه در راه خدا قتال مى كنند بفرمايد: (و اخرى تقاتل فى سبيل الشيطان )، و يا (فى سبيل الطاغوت ) و يا عبارتى نظير آن ، ولى اينطور نفرمود، بلكه فرمود: (و اخرى كافره ) و اين بدان جهت است كه زمينه كلام مقايسه بين دو سبيل و راه نبود، تا در مقابل سبيل خدا سبيل طاغوت و يا شيطان را قرار دهد، بلكه زمينه بيان اين معنا بود كه (كسى از خدا بى نياز نيست و سرانجام پيروزى از آن او است )، پس در حقيقت ، مقابله بين ايمان به خدا و جهاد در راه او، و بين كفر به خداى تعالى است .  
بيان وجوه و احتمالاتى كه درباره مرجع ضميرها در آيه شريفه گفته شده است

*(77/18)*

و از ظاهر سياق چنين برمى آيد كه هر دو ضمير جمع ، در كلمه (يرونهم )و كلمه (مثليهم ) به كلمه (فئة ) در جمله (فئة تقاتل ) بر مى گردد، و معنايش اين است كه گروه كافر مؤ منين را دو برابر مى ديدند، عدد مؤ منين را كه سيصد و سيزده نفر بود، ششصد و بيست و شش نفر مى ديدند.  
بعضى ها ممكن است احتمال دهند كه مرجع ضمير اول ، غير از مرجع ضمير دوم بوده ، و معنا چنين باشد. (كه كفار مؤ منين را دو برابر خودشان ديدند)، ولى اين احتمال ، احتمالى است كه از ظاهر الفاظ آيه به دور است .  
و چه بسا احتمال داده شود كه هر دو ضمير به فئة كافرة برگردد، و معنا چنين باشد كه (كفار خود را دو برابر آنچه كه بودند ديدند)، اگر هزار نفر بودند خود را دو هزار نفر ديدند، و لازمه اين احتمال اين است كه در نسبت ، مؤ منين بسيار اندك به نظرشان برسد، يعنى اگر  
جمعيت مؤ منين يك سوم جمعيت كفار بوده ، به نظر كفار يك ششم ايشان در آيند آنانكه اين احتمال را داده اند منظورشان اين است كه آيه مورد بحث با آيه 44 سوره انفال منطبق شود، چون در آنجا فرموده : (اذ يريكموهم اذا التقيتم فى اعينكم قليلا و يقللكم فى اعينهم ) يعنى خدا كفار را در آن روز كه با آنها برخورديد، آنان را در چشم شما و شمارا در چشم ايشان اندك جلوه داد و اين آيه با آيه مورد بحث منافات دارد، چون ظاهرش اين است كه كفار مؤ منين را دو برابر خود مى ديدند، ناگزير بايد با تصرف در مرجع ضمائر، آيه را اينطور معنا كنيم كه كفار خود را دو برابر خود ديدند.  
بعضى از مفسرين از اين توجيه جواب داده اند كه تصرف در مرجع ضمائر باعث مى شود كه كلام خدا دستخوش اشتباه و ابهام شود، و ابهام و اشتباه لايق به كلام خدا كه بليغ ترين كلمات است نيست . و اگر مى خواست چنين چيزى را بفهماند مى توانست بفرمايد: (يرون انفسهم مثليهم خود را دو بر آنچه بودند ديدند)، و يا عبارتى نظير اين را بياورد.

*(77/19)*

و اما اينكه گفته شده است كه : (براى رفع منافات بين دو آيه بايد دست به چنين توجيهى زد).  
جوابش اين است كه : بين دو آيه منافاتى نيست ، چون وقتى منافات محقق مى شود كه هر دو آيه در يك مقام سخن گفته باشند، و هيچ دليلى بر اين نيست چون ممكن است خداى تعالى در ابتداء، برخورد، هر يك از دو طايفه را در نظر طايفه ديگر اندك جلوه داده باشد، تا دلهايشان محكم شده جراتشان زياد شود، و همين كه شمشير در يكديگر نهادند، و آتش جنگ در بينشان شعله ور شد، كفار مؤ منين را دو برابر آنچه بودند ببينند، و از ترس پا به فرار بگذارند، و شكست بخورند، و اين اختلاف ، نظير اختلافى است كه بين دو آيه : (لا يسئل عن ذنبه انس و لا جان ) و آيه : (و قفوهم انهم مسئولون ) است ، كه اولى مى فرمايد انسانها از گناهانشان پرسش ‍ نمى شوند، و دومى مى فرمايد پرسش مى شوند. و اين آيات به خاطر اختلاف مقامى كه دارند با هم منافات ندارند.  
مفسرين درباره مرجع دو ضمير در (يرون ) و (مثليهم ) احتمالات ديگرى ذكر كرده اند، ولى همه آنها در اينكه خلاف ظاهر آيه هستند، مشتركند. و به همين جهت از ذكر آن احتمالات صرف نظر كرديم (و خدا دانا است ).  
و اللّه يويد بنصره من يشاء ان فى ذلك لعبره لاولى الابصار .

*(77/20)*

كلمه (تاءييد) كه مصدر (يويد) است از ماده (ايد) است ، كه به معناى قوت است ، و مراد از كلمه (ابصار) به قولى همان چشم ظاهرى است ، چون در آيه شريفه سخن از تصرف در چشم ها بود، و به قول بعضى ديگر، مراد از آن ، بصيرت هاى قلبى است ، چون عبرت گرفتن كار بصيرت است ، نه كار چشم و به هر حال فرق چندانى ندارد، براى اينكه خداى تعالى در كلامش كسانى را كه از عبرت ها عبرت نمى گيرند كور ناميده است . و نيز فرموده وظيفه چشم اين است كه هم ببيند و هم حق را از باطل تميز دهد، و معلوم است كه در اين گونه تعبيرات ، ادعائى به كار رفته ، و آن اين است كه : دين حقى كه من شما انسانها را به سوى آن مى خوانم آنقدر ظاهر و روشن است كه گوئى محسوس و ملموس است ، به طورى كه چشم ظاهرى هم بايد آنرا درك كند.  
معناى بصير و بصيرت در معارف الهى  
بنابراين كلمه (بصر) و كلمه (بصيرت ) در مورد معارف الهى به نوعى از استعاره ، يك معنا را مى دهد. و نهايت درجه ظهور و روشنى آن معارف را مى رساند، و آيات كريمه قرآن در اين باب بسيار زياد است ، و آيه اى كه از همه بهتر به گفته ما دلالت دارد آيه شريفه : (فانها لا تعمى الابصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور) است ، كه به ما مى فهماند ديدگان در دلها قرار دارند، نه در سرها، و نيز آيه شريفه (و لهم اعين لا يبصرون بها) است كه با لحن شگفت انگيزى ، مى فرمايد: (ايشان ديدگانى دارند كه با آن نمى بينند) و باز آيه شريفه : (و جعل على بصره غشاوة ) و آياتى ديگر از اين قبيل است .  
پس مراد از كلمه (ابصار) در آيه مورد بحث ، همان ديدگان ظاهرى است ، اما با اين ادعا كه چشم عبرت بين ، همين چشم ظاهرى است ، و در نتيجه تعبير آيه شريفه از باب استعاره به كنايه است ، حال چرا اينطوركرد؟ بدين جهت بود ك ه بفهماند معنا آنقدر

*(77/21)*

روشن است كه مى توان آنرا ديد و لمس كرد، و خصوصيت مورد، كه سخن از تصرف در چشمها دارد لطف اين كنايه را بيشتر مى سازد.  
و از ظاهر جمله : (ان فى ذلك ...) بر مى آيد كه تتمه كلامى است كه خداى تعالى خطاب به پيامبر گراميش كرده ، نه اينكه تتمه كلام رسول خدا كه جمله : (بگو كسانى كه كفر ورزيدند چنين و چنان ) باشد، به دليل كاف خطاب در (ذلك ) كه متوجه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است ، و اينكه در اين كلمه خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرد اشاره است به اينكه سايرين فهمشان اندك ، و دلهاشان از عبرت گرفتن از اين عبرت ها كور است .  
زين للناس حب الشهوات  
اين آيه و آيه بعديش به منزله بيان و شرح حقيقت حال مطلب قبلى است ، كه مى فرمود: (ان الذين كفروا لن تغنى عنهم اموالهم و لا اولادهم من اللّه شيئا...)، چون از اين آيه بر مى آيد كفار معتقد بوده اند كه مى توانند با اموال و اولاد، از خدا بى نياز شوند، و آيه شريفه بيان مى كند كه علت اين پندار فريب خوردن آنان در برابر تمايلات و لذائذ مادى است ، علت اين است كه از امور آخرت منقطع شده ، و رو به دنيا آوردند، از امور بسيار مهم بريده به امور مجازى پرداختند، امر بر آنان مشتبه شد و نفهميدند كه لذائذ مادى ، همه وسيله و متاع زندگى موقت در دنيا، و زندگى است ، كه خود مقدمه است ، براى رسيدن به آنچه نزد خدا است و آن عبارت است از حسن ماب و عاقبت نيكو.  
اموال و لذائذ اين دنيا وسائل در مقدّمه نيل به چيزى است كه نزد خدا است و خود مستقلا هدفنيستند

*(77/22)*

نه تنها اين كفار در علاقمندى به دنيا مبتكر و اولين علاقمند به آن نيستند، بلكه اين شيفتگى از ناحيه ديگرى ناشى شده است ، و اين خدا است كه دلهاى ايشان را تسخير كرده ، و علاقه به اين امور مادى را غريره آن نموده ، تا زندگى دنيائى و زمينى آنان تامين شود، چون اگر غريره حب دنيا در انسان ، گذارده نشده بود، زندگى او در اين كره خاكى دوام نمى يافت ، كسى به دنبال توليد مثل نمى رفت ، و نسل بشر قطع مى شد، و حال آنكه خداى سبحان مقدر كرده كه بشر تا مدتى معين در زمين زندگى كند، چون در روز اول خلقت بشر به پدر بشر يعنى حضرت آدم فرمود: (و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ).  
و اگر چنين مقدر كرده كه علاقمند و دوستدار دنيا باشند براى اين بوده كه دنيا را وسيله زندگى آخرت خود كنند، واز متاع اين زندگى چيزهائى را كه به درد آن زندگيشان مى خورد برگيرند.  
و خلاصه مطلب اينكه تقدير كرد تا به عنوان وسيله بدان بنگرند، نه به نظر استقلالى ، و به عبارت ديگر زندگى دنيا را وسيله زندگى آخرت قرار دهند، نه اينكه آن را هدف پنداشته و ماوراى آن را فراموش كنند، و يا راه را مقصد گرفته ، در عين اينكه مشغول رفتن به سوى پروردگار خويشند رفتن را مقصد بپندارند، همچنان كه قرآن كريم فرموده : (انا جعلنا ما على الارض زينه لها لنبلوهم ايهم احسن عملا، و انا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا).

*(77/23)*

چيزى كه هست اين بى خبران غفلت زده ، اين وسائل ظاهرى الهى را كه مقدمات و وسائلى براى بدست آوردن رضوان اللّه هستند، امورى مستقل پنداشتند، و محبوب بالذات شمرده ، خيال كردند كه اين امور مادى مى تواند ايشان را از خداى سبحان بى نياز سازد، و به همين جهت دنيائى كه خلق شده تا نعمت و وسيله تقرب و پاداش اخروى آنان باشد، بر ايشان نقمت و عذاب شد، همچنان كه قرآن كريم فرمود: (انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء، فاختلط به نبات الارض ، مما ياكل الناس و الانعام ، حتى اذا اخذت الارض زخرفها، و ازينت ، و ظن اهلها انهم قادرون عليها، آتيها امرنا ليلا او نهارا، فجعلناها حصيدا، كان لم تغن بالامس ) - تا آنجا كه فرمود: (و يوم نحشرهم جميعا، ثم نقول للذين اشركوا مكانكم ، انتم و شركائكم ، فزيلنا بينهم ) - تا آنجا كه فرمود: (و ردوا الى اللّه موليهم الحق ، و ضل عنهم ما كانوا يفترون ).  
كه اين آيات به مساءله حيات دنيا اشاره نموده و مى فرمايد امر حيات و زينت زندگى به  
دست خداى تعالى است ، و به جز او هيچ ولى اى ندارد، و ليكن آدمى زاد به خاطر فريب زندگى ظاهرى از باطن آن كه همان آخرت است غافل مانده و مى پندارد كه امر زندگى به دست خود او است ، و او مى تواند امر زندگى را تدبير و تنظيم نمايد، به همين خاطر براى خود شركائى از قبيل اصنام ، و بتهائى نظير مال و اولاد و امثال آن اتخاذ مى كند، و خداى تعالى او را بر اشتباه و خطايش واقف مى سازد.  
روزى كه اين زينت ظاهرى دنيا از بين مى رود، و روابطى كه بين او و اصنام بود قطع مى گردد، در آنروز آدمى آنچه را شريك خدا مى پنداشت گم مى كند و آنچه را در زندگى خود مؤ ثر خيال مى كرد بى اثر مى يابد، و معنا و حقيقت علم و عملش را برايش روشن مى سازد، اين است معناى اينكه فرمود (به سوى خدا، (مولاى حقيقيشان ) برمى گردند).  
چه كسى دنيا و متاع دنيوى را در نظر انسان زينت مى دهد؟

*(77/24)*

حال بايد ديد كه چرا خود خداى تعالى ، دنيا و آنچه در آن است را در نظر انسان زينت مى دهد؟ و آيا او است كه انسانها را با اين گول زنك ، گول مى زند؟ حاشا بر ساحت مقدس او كه انسان را به خلاف واقع بيفكند، و به او چنين وانمود كند كه عوامل دنيائى مستقل در تاءثيرند، و زينت دنيا هدف غائى بشر است .  
آرى ساحت رب عليم و حكيم والاتر از آن است كه امور خلق خود را بگونه اى اداره كند كه منتهى به غايتى صالح و شايسته نگردد، چگونه چنين چيزى امكان دارد؟ با اينكه خودش فرمود: (ان اللّه بالغ امره )  
و نيز فرموده : (و اللّه غالب على امره ) بلكه اگر بنا باشد اين گول و فريب را مستند به كسى بدانيم ، بايد بگوئيم كه مستند به شيطان است ، همچنان كه خود خداى تعالى فرمود (و زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ).  
و نيزفرمود: (و اذ زين لهم الشيطان اعمالهم ) كه هر دو آيه اين فريبكاريها را به شيطان نسبت مى دهد.  
بله اين مقدار را مى توان مستند به خدا كرد كه خدا اجازه چنين فتنه گريهائى را به شيطان داده ، تا (هم خود او به كمال شقاوت خود برسد) و هم مساءله آزمايش بندگان تكميل گردد، و زمينه تربيت بشر فراهم شود، همچنان كه فرمود: (احسب الناس ان يتركوا ان  
يقولوا آمنا و هم لا يفتنون ؟ و لقد فتنا الذين من قبلهم ، فليعلمن اللّه الذين صدقوا، و ليعلمن الكاذبين ، ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا، ساء ما يحكمون ).  
آيه شريفه : (كذلك زينا لكل امه عملهم ) را هم مى توان بر همين اذن حمل نمود، هر چند ممكن هم هست به معنائى كه ما در سابق در ذيل آيه : (انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا) بيان كرديم حمل نمود.  
دو گونه بودن جلوه گرى دنيا در نظر مردم

*(77/25)*

و بهر حال تزيين و جلوه گرى دنيا در نظر مردم دو جور تصور مى شود، يكى براى اينكه بنده خدا باين وسيله يعنى به وسيله دنيا به آخرت برسد، و خشنودى خداى را در مواقف مختلف زندگى و با اعمالى گوناگون و به كار بردن مال و جاه و اولاد و جان به دست آورد. و اين خود سلوكى است الهى و پسنديده ، كه خداى تعالى اين گونه مشاطه گريها را به خودش نسبت داده ، و در آيه هفتم سوره كهف بيان شريفش گذشت .  
و نيز در آيه : (قل من حرم زينة اللّه التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق ) مى فرمايد: (بگو چه كسى زينت دنيائى را كه خدا براى بندگانش درست كرده و نيز رزق پاكيزه را حرام نموده است ؟).  
قسم ديگر جلوه گرى دنيا در نظر خلق زينت گرى دنيا است به اين منظور كه دلها شيفته دنيا شده ، و متوجه آن و غافل از ماوراى آن شود، و از ذكر خدا بى خبر گردد، اين قسم جلوه گرى تصرفى است شيطانى و مذموم كه خداى سبحان آنرا به شيطان نسبت داده ، و بندگان خود را از آن برحذر داشته ، و همچنان كه گذشت فرموده : (و زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ).  
و نيز از قول شيطان حكايت فرموده كه عرضه داشت : (رب بما اغويتنى لازينن لهم فى الارض ، و لاغوينهم اجمعين .  
و نيز فرموده : (زين لهم سوء اعمالهم ) و آياتى ديگر نظير اينها.  
اين قسم جلوه گرى هم گاهى و از جهتى به خدا نسبت داده مى شود، البته در طول نسبتى كه به شيطان دارد. و اين بدان جهت است كه شيطان و هر سببى از اسباب خير و يا شر آنچه عمل مى كند و هر دخل و تصرفى كه در ملك خدا دارد به اذن خود او است ، تا اراده خدا و مشيت او نافذ شود، و با نفوذ امر او، امر صنع و ايجاد منتظم گردد، و در نتيجه رستگاران با اراده و اختيار خود رستگار شوند، و مجرمين هم با سوء اختيار خود از رستگاران ، ممتاز و جدا گردند.

*(77/26)*

فساد نظريه بعضى از مفسرين كه گفته اند حقايق و طبايع مستند به خدا است ، پس حبمال و لذايذ دنيوى مستند به خداى تعالى است  
با بيانى كه گذشت روشن شد كه مراد از فاعل جلوه گرى كه در آيه : (زين للناس حب الشهوات ...) نامش برده نشده ، خداى سبحان نيست . براى اينكه هر چند علاقه به شهوات نسبتى به خدا دارد اما با اين تفاوت كه علاقه صحيح و صالح به طور استقلال ، و علاقه مذموم و غافل كننده بطور اذن به او مربوط مى شود الا اينكه در آيه شريفه به خاطر اشتمالش بر علاقه هائى كه يقينا منسوب به خدا نيست و بيانش مى آيد، ناگزير رعايت ادب قرآن اقتضا مى كند كه اين جلوه گرى را به غير خدا (چون شيطان و يا نفس ) نسبت دهيم .  
درستى سخن بعضى از مفسرين كه فاعل جلوه گرى را شيطان دانسته اند از اينجا روشن مى شود، براى اينكه حب شهوات امر مذمومى و ناپسندى است و خدا آنرا در نظرها زينت نمى دهد، و همچنين حب كثرت مال كه آن نيز امرى است مذموم آنچه مستند به خدا است همان حسن الماب و جنات است ، كه در آخر اين آيه و آيه بعديش به خدا نسبت داده شده است .  
با اين بيان فساد نظريه بعضى از مفسرين روشن مى شود كه گفته اند: از آنجا كه زمينه سخن در اين آيه شريفه بيان طبيعت بشر است به هيچ وجه نمى توان حب ناشى از اين طبيعت و هر چيز ديگرى را كه از آن ناشى مى شود به شيطان نسبت داد، تنها امورى از قبيل (وسوسه ) كه عملى زشت را در نظر زيبا جلوه مى دهد مى توان به شيطان نسبت داد.  
سپس همين مفسر گفته : (به همين جهت قرآن كريم تنها تزيين اعمال را به شيطان نسبت مى دهد، و مى فرمايد: ( و اذ زين لهم الشيطان اعمالهم )).  
و نيز مى فرمايد: ( و زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون ) و اما حقايق و طبايع اشيا، مستند به او نمى شود بلكه تنها مستند به خالق حكيمى است كه شريكى ندارد، همچنانكه خداى عزوجل فرموده : (انا جعلنا ما على الارض زينه لها لنبلوهم ايهم احسن عملا).

*(77/27)*

و نيز فرموده : (كذلك زينا لكل امة عملهم ) كه در همه اين موارد سخن از امتها است ، كه در حقيقت سخن از طبايع جامعه ها است اين بود گفتار آن مفسر.  
next page  
fehrest page  
back page

*(77/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
وجه فساد گفتارش اين است كه هر چند استناد داشتن حقايق و طبايع اشيا به خالق حكيم و بى شريك سخن درستى است ، و ليكن اينكه گفته است در آيه شريفه سخن از طبيعت بشرى و انگيزه هاى آنست ، اشتباه كرده ، براى اينكه توجه فرموديد كه گفتيم اين سوره در مقام بيان اين نكته است كه خداى سبحان ، قيوم بر تمامى شؤ ون خلايق ، و بر تدبير آنها، و ايمان و كفر، و اطاعت و عصيان آنها است خلايق را خلق نموده و بسوى سعادتشان هدايت فرمود، و كسانى كه در دين او نفاق ورزيدند، و يا به آيات او كافر شدند، و يا با ايجاد اختلاف در كتاب آسمانى بغى و فساد كردند، و خلاصه تمام كسانى كه شيطان را اطاعت و هواى نفس را پيروى نمودند، نتوانستند خدا را بستوه آورده ، و بر او غالب شوند و قيوميت او را تباه كنند، بلكه همچنان تمام عالم در تحت قيمومت و قدرت تدبير اويند و او است كه امر خلق را به واسطه قانون عليت ، تدبير مى كند، تا راه براى اجراى سنت امتحان باز شود پس همانطور كه او خالق طبايع موجودات و قواى آنها است ، خالق تمايلات و افعال آنها نيز هست ، او است كه همه موجودات و مخصوصا انسان را به سوى جوار قرب و كرامت خود براه انداخته ، و اين راه را برايش گشوده ،و همو است كه به ابليس اذن داده و از وسوسه كردن مردم جلوگيريش نكرده ، و انسانها را هم از پيروى وسوسه هاى او مانع نشده ، هم انسان را و هم دشمن او را آزاد گذاشته ، تا امر امتحان تمام شود، و معلوم گردد كه چه كسانى ايمان دارند، و از همين طبقه گواهانى بگيرد، (تا فردا ديگران نگويند نمى توانستيم ايمان آوريم ).  
اين نكته را هم بايد بگوييم كه اگر در سوره مورد بحث اين مساءله را عنوان كرد براى اين بود كه دلهاى مؤ منين خرسند شود چون در روزهايى كه اين سوره نازل مى شد، مسلمانان

*(78/1)*

سخت در عسرت به سر مى برند، از داخل گرفتار نفاق منافقين و جهل جاهلان بودند (جاهلان بيمار دلى كه همواره طبل وارونه مى زدند، و امر را بر آنان تباه مى ساختند، و در اطاعت خدا و رسولش كوتاهى مى كردند) و از خارج از يك سو گرفتار دشوارى دعوت دينى بودند، و از ديگر سو كفار عرب هر روز از يك طرف عليه اين دعوت توطئه مى كردند، و از يك سو اهل كتاب و مخصوصا يهوديان دست از دشمنى بر نمى داشتند، و از سوى ديگر كفار روم و عجم با قدرت و لشگر خود چنگ و دندان نشان مى دادند، و همه اين كفار و حتى مسلمانانى كه راه كفار را مى رفتند، امر بر ايشان مشتبه شده بود، چون به دنيا و زخارف آن ركون و اعتماد كردند، و مقدمه را به جاى غايت و هدف گرفتند با اينكه هدف در بعد از دنيا و در ماوراى طبيعت است .  
بخث در اين سوره از طبيعت امتها است  
پس اين سوره همانطور كه ملاحظه مى فرمائيد از طبيعت امتها، بحث مى كند ليكن نه در چارچوب طبايع ، بلكه به نحوى وسيع ، كه شامل همه جهات خلقت و تكوين خلق ، و همه توابع و لواحق خلقت آنان در مسير حياتشان بشود، مثلا شامل خصلتها و اعمالى كه باعث سعادت و يا مايه شقاوت آنان است نيز بگردد.  
با اين بيان وسيع و كلى روشن شد كه تمام انسانها در تحت قيمومت او قرار دارند و او در قدرتش مقهور نمى شود، و در امر خود از هيچ عاملى شكست نمى خورد، نه در دنيا و نه در آخرت . اما در دنيا براى اينكه هر عاملى كه عملى را مى كند به اذن او است ، و براى امتحان است ، و اما در آخرت كه آخرت هم دار جزا است ، اگر عمل خير باشد جزا خير و اگر شر باشد جزا هم شر است .

*(78/2)*

و همچنين آيات مورد بحث كه از جمله : (ان الذين كفروا لن تغنى عنهم اموالهم و لا اولادهم ) آغاز مى شود تا نه آيه بعد، در مقام بيان اين نكته است كه كفار هر چند آيات خدا را تكذيب كردند،و نعمتى را كه خدا به آنان انعام كرده بود تا به وسيله آن به رضوان و جنت خدا برسند كفران نمودند، و بر همان نعمتها اعتماد نموده و خود را از پروردگار خود بى نياز دانستند و نيز مقام پروردگارشان را فراموش نمودند، و ليكن نمى توانند با اين عمل خود، خداى را عاجز سازند و بر او غلبه كنند، بزودى خدا ايشان را به همان اعمالشان دچار كرده و بندگان مؤ من خود را عليه آنان تقويت و تاءييد نموده به دست مؤ منين نابودشان مى كند، و نيز به زودى در جهنم محشورشان مى سازد، كه بدترين بستر است .  
اين كفار در ركون و اعتماد به چيزى كه جز متاعى براى حيات دنيا نيست سخت اشتباه كردند. زيرا از سرانجام نيكى كه نزد خدا است غفلت ورزيدند.  
پس آيات مورد بحث هم مانند همه سوره از طبيعت سخن مى گويد ليكن طبيعت  
كفار، آنهم به نحوى وسيع كه شامل اعمال صالح و ناصالح نيز بشود.  
از اين هم كه بگذريم خصوص آيه اى كه مفسر نامبرده براى اثبات نظريه خود به آن استشهاد كرده ، خواسته است بگويد: (آيه : (كذلك زينا لكل امه عملهم ) دلالت دارد بر اينكه حقايق مستند به خدا است . و تنها زينت اعمال است كه مستند به شيطان مى شود) نه تنها دلالتى بر گفته او ندارد، بلكه از قرائنى كه همراه آيه است برمى آيد كه خلاف آنرا افاده مى كند، (براى اينكه مى فرمايد عمل امتها را (چه بد باشد و چه خوب ) در نظرشان زينت داديم ).  
اينك به همه آيه توجه فرمائيد: (و لا تسبوا الذين يدعون من دون اللّه ، فيسبوا اللّه عدوا بغير علم ، كذلك زينا لكل امة عملهم ، ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون ). كه به وضوح دلالت دارد بر اينكه منظور از اعمال ، اعمال زشت امتها است .  
فساد گفته مفسرى ديگر

*(78/3)*

و نيز از بيان ما فساد گفتار آن مفسر ديگر روشن مى شود كه گفته است زينت دادن دو جور است ، يكى پسنديده و ديگرى ناپسند، اعمال هم دو جورند، يكى نيك و ديگرى زشت ، و از مساءله تزيين تنها تزيين اعمال نيك ، كار خدا است ، و بقيه كار شيطان است .  
براى اينكه هر چند اين حرف به وجهى درست است ، و ليكن به طور كلى صحيح نيست ، وجه صحيحش در خصوص نسبت مستقيم است ، كه از آن به كلمه (بالفعل ) و امثال آن تعبير مى كنيم ، و مى گوئيم خداى تعالى به طور مستقيم و بالفعل تنها عمل جميل و پسنديده مى كند، و به آن امر مى نمايد، و هرگز امر به زشتى و فحشا نمى كند، و اما به طور غير مستقيم و بواسطه كه از آن به كلمه (اذن ) و امثال آن تعبير مى كنيم ، تمامى كارها (چه خوب و چه بد) مستند به او است ، چون اگر نباشد ربوبيت و خالقيت و مالكيت او نسبت به كل جهان تمام نمى شود و نيز نمى شود على الاطلاق او را بى شريك دانست ، (براى اينكه بنابراين فرض ، تنها در كارهاى نيك ، بى شريك است ، نه به طور مطلق )، در حالى كه قرآن كريم پر است از آياتى كه همه چيز را به خدا نسبت داده ، از آن جمله مى فرمايد: (يضل من يشاء) يعنى به دست خود او و به كيفر نافرمانى هايش ).  
و نيز مى فرمايد: (ازاغ اللّه قلوبهم ) يعنى وقتى عمل راواژگونه كردند، خداوند هم دلهايشان را واژگونه مى كند).  
و نيز مى فرمايد: (اللّه يستهزء بهم ، و يمدهم فى طغيانهم ).  
و نيز مى فرمايد: (امرنا مترفيها ففسقوا). و آياتى ديگر از اين قبيل .  
منشاء اشتباه اين مفسران ، غفلت از وجود ارتباط بين تمام اجزاى اين عالم مى باشد.

*(78/4)*

و اين مفسرين اشتباهشان تنها از اين جا ناشى شده كه در مساءله روابط اشيا و آثار و افعال آنها آنطور كه بايد بحث نكرده اند، در نتيجه خيال كرده اند هر يك از امور كه در اين عالم پديد مى آيد امرى مستقل الوجود از ديگران است ، و ذاتش هيچ ارتباطى به موجودات پيرامونش ، و يا به مجموع موجودات عالم ندارد، نه به آن دسته كه قبل از او بودند، و نه به آنها كه بعد از او خواهند آمد.  
نتيجه اين اشتباه اين شده كه هر حادثه را كه در حقيقت نتيجه اسباب و علل ، و مقتضاى اثرى است كه خداى تعالى به آنها داده ، تنها به علت و فاعل ما فوق او نسبت دهند، و بگويند فلان عمل كار فلان علت ، و آن ديگر كار آن علت است ، و هيچ ارتباطى بين اين اعمال نيست ، و هيچ رابطه اى بين اثر اين علت با ساير علل نيست و ساير علل هيچ نقش و سهمى در پديد آمدن و بقاى آن ندارند. و خلاصه هر حادثه اى پديد آمده ، سبب خودش مى باشد، اگر ستارگانى در گردشند، و درياهائى در موجند، و كشتى هائى بر آبها در حركتند، و اگر زمينى هست كه موجوداتى را بر دوش خود گرفته ، و اگر گياهانى مى رويند، و حيواناتى مى جنبند، و انسانهائى زندگى مى كنند، و تلاش مى كنند نه رابطه اى روحى و معنوى بين آنها هست ، و نه وحدتى جسمى از ماده و قوه در بين آنها وجود دارد.  
و معلوم است چنين پندارى مستلزم يك پندار ديگر است ، و آن اين است ، كه نظير همين بى ارتباطى و جدائى را بين عناوين اعمال و صور افعال يعنى صورت خوب و بد خيال كنند، و چنين پندارند كه خوب و بد و شقاوت و سعادت ، و هدايت ، و ضلالت ، و اطاعت و معصيت ، و احسان و اضرار، و عدل و ظلم ، و امثال اين عناوين هيچ ارتباطى بهم ندارند، و تحقق و وجودشان به هم پيوسته نيست .  
و غفلت كرده اند از اينكه اين عالم ، با همه اعيان موجودات و انواع مخلوقات كه در آن است ، تمامى اجزايش به هم مرتبط است ، جزئى از همين عالم است كه مبدل به جزئى ديگر

*(78/5)*

مى شود، روزى انسان است و روزى ديگر گياه ، و روزى ديگر خاك بى جان است ، روزى در حال جمع است ، و روزى در حال تفريق ، روزى زنده است و روزى ديگر مرده ، آن روز كه زنده است زندگى او عينا مرگ موجوداتى ديگر است ، روزى نو است و روزى كهنه اما آنروز كه نو است تازگى او عينا فساد اجزائى كهنه و قديم است .  
همچنين حوادثى كه پديد مى آيد مانند حلقه هاى زنجير به هم پيوسته است ، هر فرضى كه درباره يك حادثه بكنى در اوضاع حوادث مقارن آن اثر مى گذارد، و حتى در قديم ترين حوادث مفروض جهان مؤ ثر است ، عينا مانند يك سلسله زنجيرى كه اگر يك حلقه آنرا به طرف خود بكشى تمام حلقه ها را به طرف خود كشيده اى ، در حالى كه هزاران حلقه است ، و تو يكى را كشيده اى ، پس كمترين تغيير و دگرگونى كه در يك ذره از ذرات اين عالم فرض كنى ، باعث مى شود سراسر عالم وضعى ديگر به خود بگيرد، هر چند كه ما آنرا نبينيم و احساس نكنيم .  
پس صرف نداشتن علم دليل بر نبودن نيست ، اين قاعده اى است كه از قديم الايام زير بناى بحث هاى علمى بوده ، و امروز هم علوم طبيعى و رياضى آنرا به طور كامل روشن ساخته است .  
قرآن كريم قرنها قبل از اينكه ما نخست كتب فلسفه و طبيعى و رياضى ديگران را بخوانيم ، و سپس خودمان مستقلا در آنها بحث كنيم آنرا با بهترين بيان خاطرنشان ساخته ، مى فرمايد نظام جارى در سراسر عالم بهم پيوسته و متصل است ، بين نظام جارى در آسمانها و نظام جارى در زمين ارتباط هست ، و هر يك به سود ديگرى جريان دارد، و همه در تحقق دادن به غرض خلقت دست در دست هم دارند، و قدر الهى در همه آنها نافذ است ، و همه را به سوى معاد سوق مى دهد، كه (ان الى ربك المنتهى ).  
در اين عالم نه فقط اعيان خارجى ، بلكه اوصاف وافعال نيز با هم مرتبط و وابسته هستند

*(78/6)*

اين ارتباط تنها در اعيان موجودات و حوادث جارى در آنها برقرارنيست ، بلكه اوصاف افعال و عناوين اعمال هم با يكديگر مرتبطند مانند ارتباطى كه امور متناقض با هم دارند.  
آرى اگر فرض شود يكى از دو نقيض ، وجود نداشته باشد امر طرف ديگر درست نمى شود، همچنان كه اين معنا را در مساءله صنع و ايجاد به چشم احساس مى كنيم ، مى بينيم كه پديد آمدن و تكون يك موجود، مستلزم فساد موجود ديگر است ، تا سابقى نباشد، لاحقى نمى آيد.  
در اعمال هم تا يكى از دو طرف مقابل نباشد طرف ديگر تحقق نمى يابد، وقتى اين طرف آثار مطلوب خود را در اجتماع طبيعى انسان بروز مى دهد، كه طرف ديگرى مقابل خود داشته باشد، و همچنين در اجتماع الهى انسان كه همان دين حق باشد، تا باطلى نباشد حق جلوه اى ندارد، اگر اطاعت خدا مثلا خوبست و حسن دارد، براى اين است كه معصيت بد است ، و اگر كار نيك باعث ثواب است ، براى اين است كه كار بد باعث عقوبت است ، و اگر ثواب و پاداش براى ثوابكار لذت بخش است ، براى اين است كه عقاب برايش دردآور است ، و اگر به طور كلى لذت ، محبوب است ، براى اين است كه درد مبغوض و مايه بدبختى است ، و سعادت عبارت است از حالت و وضعى كه وجود موجود براى رسيدن به آن وضع ، خلق شده ، و شقاوت عبارت است از حالت و وضعى كه موجود به آن حالت پشت كرده و رو به حالت قبلى مى گذارد، و اگر اين حر كت (از شقاوت به سعادت ) در وجود موجود نبود وجود موجود باطل مى شد.

*(78/7)*

پس اطاعت ، و سپس حسنه ، و در مرحله سوم ثواب ، و در مرحله چهارم لذت ، و در مرحله آخر سعادت ، درست در مقابل معصيت و بدى ، و سپس عقوبت ، و در مرحله چهارم درد و آنگاه شقاوت قرار دارد، و هر يك از اين نامبرده ها، وقتى ظهور و جلوه پيدا مى كند كه طرف مقابلش دچار خفا شده باشد و وقتى زنده مى شود كه طرف مقابلش مرده باشد، همچنانكه مى بينيم هركس مردم را به دسته اول دعوت مى كند، از دسته دوم برحذر مى دارد، و زنهار مى دهد، و اصلا غير از اين ممكن نيست ، همچنان كه اگر كسى مردم را به لذائذ مادى فرا بخواند، دعوتش را با بدگوئى از خلاف آن انجام مى دهد، و غير از اين ممكن نيست .  
كون و فساد در غير اعمال و در اعمال سعادت آور، بلاواسطه مستند به خدا است ولى دراعمال شقاوت بار باواسطه مستند به او است  
پس از آنچه گفتيم روشن شد كه حكمت اقتضا مى كند اين عالم همانطور كه مشتمل بر صلاح است مشتمل بر فساد هم باشد، يا همانطور كه مشتمل بر اطاعت است مشتمل بر معصيت هم باشد، همچنان كه مى بينيم خداى تعالى همين را در نظام صنع و خلقش ‍ تقدير كرده است .  
چيزى كه هست كون و فساد در غير اعمال مستقيما مستند به خداى سبحان است ، چون كار خلقت و تدبير تنها بدست او است ، و شريكى ندارد، و همچنين اعمال سعادت آور، و آنچه مثل آن است بدون واسطه مستند به او است ، چون تنها مساءله هدايت او مايه سعادت است ، بر خلاف اعمال شقاوت آور، و آنچه از آن قبيل است ، نظير وسوسه شيطان ، و مسلط كردن هواى نفس بر انسان ، و حكومت دادن ستمكاران بر مردم ، و امثال اينها كه با واسطه مستند به خدا است ، و آن واسطه عبارت است از ترك هدايت ، و گمراه كردن و خوار نمودن ، و بيچاره كردن ،

*(78/8)*

و امثال آن ، و اين واسطه ها همان است كه از آن به اذن تعبير مى كنيم ، و مى گوئيم خداى تعالى به شيطان اذن داد تا با وسوسه ها و تسويلات خود دلهاى مؤ منين را منحرف كند، و انسان پيرو هواى نفس را از پيرويش منع نكرد، و بين ظالم و ظلمش حايل نشد، براى اينكه اساس سعادت و شقاوت بر پايه اختيار است .  
پس هركس به سعادت رسيد، با اختيار خود رسيد، و هركس شقى شد با اختيار خود شد، و اگر اين نبود حجت (نه عليه بندگان ، و نه عليه خدا، تمام نمى شد)، و سنت امتحان و برملا سازى واقعيت هاى بندگان ، جارى نمى گرديد.  
چيزى كه دانشمندان را از بحث پيرامون جبر و اختيار بازداشته است  
تنها چيزى كه دانشمندان را از آزادى در بحث پيرامون اين مباحث باز داشته ، وحشتى بوده كه از نتايج وخيم آن (البته به زعم خود آنان ) بوده ، مثلا جبرى مسلكان از آنان ، پنداشتند كه اگر بگويند موجودات با يكديگر ارتباط و اسباب عالم در يكديگر تاءثير دارند، خود به خود اعتراف كرده اند به اينكه پس خدا هيچكاره است ، و قدرت مطلقه او را بر تصرف در مصنوعاتش سلب كرده اند.  
و مفوضه از آنان ، پنداشتند كه اگر اين مطلب را بپذيرند، و مخصوصا در مرحله اعمال ارتباط آنهارا با يكديگر به اراده و قدرت خدا نسبت دهند خود به خود به مساءله جبر گردن نهاده و مصنوع خدا يعنى انسان را هيچكاره دانسته اند، با اينكه مسلكشان تفويض است ، و با بطلان اختيار مساءله ثواب و عقاب و تكليف و تشريع دين باطل مى شود.  
با اينكه هر دو طايفه مى توانستند دست از اين وحشت برداشته ، با كلام خدا كه مى فرمايد: (و اللّه غالب على امره ).

*(78/9)*

و نيز مى فرمايد: (الا له الخلق و الامر) و (ان للّه ما فى السموات و الارض ) انس بگيرند، (و جبرى مسلك از افراط خود، و تفويضى از تفريط خود برگشته ، بفهمند كه قبول وجود ارتباط بين اشيا و اعمال ، هيچ محذورى به بار نمى آورد، نه خدا را هيچكاره مى كند، و نه انسانها را) علاوه بر اينكه اين آيات وآيات مشابه آن در اين باب برهانى ارائه مى دهد، و ما در بحثى كه پيرامون آيه شريفه : (ان اللّه لا يستحيى ان يضرب مثلا) شد پاره اى مطالب مربوط به اينجا را گذرانديم .  
چهار نكته راجع به آيه كريمه (زين للناس حب الشهوات )  
حال به گفتارى كه در تفسير آيه مورد بحث داشتيم برگشته و نكاتى را متذكر مى شويم :  
نكته اول : از ظاهر جمله : (زين للناس حب الشهوات ) بر مى آيد كه فاعل زينت گرى ، غير از خداى تعالى است يعنى يا شيطان است ، و يا نفس ، دليل گفته ما دو نكته است ، اول اينكه مقام آيه مقام مذمت كفار به اين رفتار انحرافى است ، كه به لذائذ مادى از مال و اولاد اعتماد نموده ، و به خاطر اينكه شيطان اين انحراف را در نظرشان جلوه داد خود را از خدا بى نياز دانستند، و در مثل چنين مقامى زينتى تناسب دارد كه باعث غفلت از خدا باشد، و چنين زينت گرى لايق به ساحت مقدس خدا نيست .  
نكته دوم : اينكه اگر اين زينت گرى كار خداى تعالى باشد قهرا مراد از آن همان ميل غريزى است كه انسان به اين لذائذ مادى دارد، و اگر مراد اين بود، جا داشت تعبير فرمايد: (زين للانسان حب الشهوات ) و يا بفرمايد: (زين لبنى آدم ) و امثال اين تعبيرات ، همچنان كه در مواردى كه سخن از غرائز رفته اينگونه تعبير آورده ، مثلا فرموده : (لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ، ثم رددناه اسفل سافلين ).  
و نيز فرموده : (و لقد كرمنا بنى آدم ، و حملناهم ف ى البر و البحر...).

*(78/10)*

و اما لفظ (ناس ) مناسب چنين مقامى نيست ، زيرا عرب اين كلمه را بيشتر در مواردى استعمال مى كند كه مى خواهد امتيازها را لغو كند، و يا كسى را تحقير نموده و پستى فكر او را برساند، به موارد استعمال زير توجه فرمائيد:  
(فابى اكثر الناس الا كفورا)، (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى )، و آياتى ديگر نظير اينها.  
نكته سوم : اينكه امورى كه خداى تعالى به عنوان نمونه و مصداق براى اين شهوات بر شمرده ، با مساءله تزيين فطرى نمى سازد، زيرا اگر منظور اين بود جا داشت به جاى كلمه (نساء زنان ) تعبيرى آورد كه معناى مطلق زوجيت را برساند و نيز به جاى لفظ (بنين ) كلمه اولاد را آورده باشد و به جاى لفظ (قناطير مقنطرة ) لفظ (اموال ) را بياد بياورد، براى اينكه علاقه فطرى و طبيعى به همسر همانطور كه در مردان نسبت به زنان هست ، در زنان نيز نسبت به مردان همين علاقه وجود دارد، و همچنين علاقه غريزى كه در انسان نسبت به فرزندان هست ، نسبت به مطلق اولاد و مطلق اموال است ، نه خصوص پسران ، و خصوص (قناطير).  
و به همين جهت آن مفسرى كه فاعل تزيين را خدا دانسته ناچار شده است بگويد: مراد از حب نساء علاقه به مطلق همسر است ، تا شامل علاقه زن به شوهرش نيز بشود، و مراد از بنين ، مطلق فرزند است ، تا شامل دختران نيز بشود، و مراد از قناطير، مطلق مال است ، و گفته : اگر خداى تعالى از خصوص نساء و بنين و قناطير نام برده ،براى اين است كه اينها افراد قوى و شناخته شده تر مصداقند، و آنگاه در توجيه اين گفته اش خود را سخت به زحمت انداخته است .

*(78/11)*

نكته چهارم : اينكه نسبت داشتن تزيين به خداى سبحان با آخر آيه كه مى فرمايد: (ذلك متاع الحيوة الدنيا و اللّه عنده حسن المآب ، قل انبئكم بخير من ذلكم ...) نمى سازد، براى اينكه ظاهر اين كلام اين است كه مى خواهد مردم را از شهوات دنيائى منصرف كند، و نفوس بشر را متوجه ثواب ها و بهشت و همسران و رضوانى كند كه نزد خدا برايشان آماده است ، و منصرف كردن مردم از زندگى دنيا صحيح نيست ، چون دنيا مقدمه آخرت است ، و منصرف كردن مردم از مقدمه و در عين حال دعوت آنان به ذى المقدمه ، تناقض ‍ روشنى است ، و بلكه ابطال هر دو امر يعنى هم دنيا و هم آخرت است ، و مثل كسى مى ماند كه مى خواهد سير بشود و از خوردن خوددارى مى كند.  
حال اگر بگوئى آيه شريفه : (زين للناس حب الشهوات ...) معنائى را افاده مى كند كه خلاصه آنرا اين آيه شريفه مى رساند: (قل من حرم زينه اللّه التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة ).  
و لازمه انطباق معناى آن آيه و اين آيه اين است كه بگوئيم : در آن آيه نيز فاعل تزيين ، خداست همچنان كه در اين آيه فاعل تزيين ، خدا است .  
در پاسخ مى گوئيم : كه خير، آن آيه با اين آيه منطبق نيست ، و نظام آن آيه فرق دارد، زيرا آيه مورد بحث ، در مقام مذمت شهواتى است كه محبوب مردم است ، و مردم را از ياد خدا منصرف نموده و مشغول مى سازد، و نمى گذارد آدمى به ياد لذائذى كه نزد خدا دارد بيفتد، و مى خواهد مردم را در اعراض از آن شهوات تحريك و تشويق كند، و متوجه لذائذى كه نزد خداى سبحان است بسازد،

*(78/12)*

به خلاف آيه دوم كه مقامش مقام بيان اين نكته است كه لذائذى كه در اين دنيا بين مؤ منين و كفار مشترك است ، در سراى ديگر، مخصوص مؤ منين خواهد بود، و به همين جهت است كه مى بينيم لفظ (ناس ) در آيه مورد بحث ، در اين آيه مبدل به لفظ (عباد) شد، و نيز (زينت ) در آن آيه ، در اين آيه (رزق طيب ) ناميده شد.  
باز اگر بگوئى تزيين در آيه مورد بحث معلق بر (حب الشهوات ) شده ، نه بر خود شهوات ، و معلوم است كه تزيين حب در نظر انسان و مجذوب شدن دل آدمى در برابر اين حب ، امرى طبيعى و خاصيتى ذاتى است ، در نتيجه برگشت معناى تزيين حب براى انسان به اين مى شود كه خدا حب را در دل آدميان مؤ ثر قرار داده ، و يا ساده تر بگوييم ، آيه مى خواهد بفرمايد: كه خدا اين حب را در دل انسانها خلق كرده ، و معلوم است كه خلقت تنها كار خدا است و لا غير، پس فاعل تزيين در آيه شريفه خداى تعالى است .  
در پاسخ مى گوئيم لازمه آن قرائنى كه ما ذكر كرديم اين است كه مراد از تزيين حب ، اين باشد كه خداوند اين حب را طورى قرار داده كه انسانها را به سوى خود جذب كند، و آنان را از غير خودش باز دارد، چون زينت دادن امرى مطلوب و جالب است ، كه با غير خودش ضميمه مى شود و انسان را به سوى آن غير، جلب مى كند، (مثلا خانه اى ساده كه جلب نظر مشترى را نمى كند زينت مى كنند، تا به تبع آن زينت ، خانه هم جلب توجه كند (مترجم )) و يا زنى كه قيافه جالبى ندارد خود را زينت مى كند، تا به تبع آن زينت ، خودش هم زيبا شود، و مرد را به سوى خود بكشاند، پس در حقيقت مقصود اصلى همان امور زينت آور است ، و زن از اين مقصد استفاده مى كند.  
معناى تزئين حب براى مردم  
خلاصه اينكه ، برگشت معناى تزيين حب براى مردم به اين است كه حب را در نظر آنان طورى قرار دهد كه باعث شيدائى و دلربائى آنان شود، و در اشتغال به آن حريص سازد.

*(78/13)*

اين است معناى تزيين حب ، نه اصل تاءثير آن ، همچنانكه ظاهر از معناى (فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا) نيز همين است ، چون مى فرمايد: بعد از آنان خلقى آمدند كه نماز را ضايع گذاردند، و شهوات را پيروى كردند، و به زودى (كيفر) گمراهى را خواهند يافت .  
و مويد اين معنا گفتارى است كه درباره شمردن نمونه هاى زينت از نظر خواننده خواهد گذشت كه چرا از نمونه هاى زينت ، نساء و بنين و قناطير را شمرد؟ علاوه بر اينكه چه بسا بتوان گفت معناى لفظ شهوات خالى از شيفتگى و دلدادگى و حرص نيست ، هر چند كه كلمه نامبرده به معناى مشتهيات است .  
من النساء و البنين و القناطير المقنطرة من الذهب و الفضه ... كلمه (نساء) جمعى  
است كه مفردى از لفظ خود ندارد، و كلمه (بنين ) جمع كلمه (ابن ) است كه به معناى نر، از فرزندان آدمى است ، كه در فارسى به كلمه (پسر) ترجمه مى شود، حال چه پسر بدون واسطه ، و چه با واسطه ، كه فارسيان از آنان به كلمه (نوه )، (نتيجه )، (نبيره ) تعبير مى كنند.  
و كلمه (قناطير) جمع قنطار است ، و اين كلمه كلمه اى است جامد، يعنى چيزى از آن مشتق نمى شود، و به معناى مقدار طلائى است كه در يك پوست گاو بگنجد، و يا به معناى پوستى پر از طلا است .

*(78/14)*

كلمه (مقنطره ) اسم مفعولى است مشتق از همين كلمه جامد، و اين رسم عرب است كه در الفاظ جامد معنائى اعتبار مى كنند كه با در نظر گرفتن آن معنا لفظ جامد، معنائى مصدرى كسب مى كند، آنگاه از همان معناى مصدرى كلمه اى ديگر مشتق مى سازند، نظير كلمه (باقل )، و (تامر)، و (عطار)، كه از كلمات (بقل ) (سبزيجات ) و (تمر) (خرما) و (عطر) اشتقاق يافته است و به معناى فروشنده بقل ، و تمر، و عطر است ، و فائده اين اشتقاق آن است كه شخص و يا چيزى را به وصفى كه از جامد گرفته مى شود توصيف كنند، و معناى كلمه را براى او اثبات نمايند و اشاره كنند به اينكه شخص و يا چيز نامبرده واجد معناى آن كلمه هست ، و چنان نيست كه هيچ رابطه اى با آن نداشته باشد، همچنان كه مى گويند: (دنانير مدنرة ) و (دواوين مدونه )، و يا گفته مى شود: (حجاب محجوب ) و (ستر مستور).  
كلمه (خيل ) به معناى اسبان است ، و كلمه (مسومه ) كه از ماده (سين )، و (واو)، (ميم ) گرفته شده ، به معناى چريدن حيوان است ، گفته مى شود: (سامت الابل ) يعنى شتر براه افتاده تا برود و در صحرا بچرد، و اين گونه حيوانات را كه علف از خانه نمى خواهند (سائمه ) مى گويند، ممكن هم هست بگوئيم از باب (سمت الابل فى المرعى ) باشد، يعنى شتر را در چراگاه داغ زد، و نشانه كرد.  
در نتيجه (خيل مسومه ) يا به معناى اسبانى است كه آزادانه در مرتع مى چرند، و يا اسبان داغدار و نشاندار است . و كلمه (انعام ) جمع كلمه (نعم ) به فتحه نون و عين است ، كه به معناى شتر و گاو و گوسفند است ، به خلاف كلمه (بهائم ) كه هم نامبرده ها را شامل مى شود، و هم غير آنها را، البته غير وحشى ها و مرغان و حشرات و كلمه حرث به معناى زرع است ، ليكن افاده معناى كسب هم مى كند، و حرث عبارت است از تربيت نبات ، و يا نبات تربيت شده ، براى بهره گيرى از منافع آنها در زندگى .  
اصناف مردم از لحاظ دلبستگى به اقسام شهوات

*(78/15)*

آيه شريفه بنايش بر شمردن حب شهوات و افاده اين معنا كه حب شهوات طبق امور مورد علاقه انسان ، تكثير پيدا مى كند نيست ، و نمى خواهد بفرمايد: انسان به حسب طبع ، متمايل به همسر، و دوستدار اولاد، و اموال است ، تا مفسرين اشكال كنند كه چرا از انسان به كلمه (ناس )، و از اولاد به كلمه (بنين ) واز مال به عبارت قناطير مقنطرة تعبير كرد؟ آنگاه در توجيه اين تعبيرها خود را به زحمت اندازند همچنانكه انداخته اند.  
بلكه بنايش بر اين است كه بفرمايد: مردم در شيفتگى به مشتهيات دنيا يك جور نيستند، بلكه چند گروهند، بعضى از شهوت پرستان هيچ هم و هدفى ندارند مگر عشق ورزيدن به زنان ، و دل دادن به آنان ، و تقرب و انس و همنشينى با آنان ، و همين دلدادگى وجوهى از فساد و نافرمانى خداى سبحان را به دنبال دارد، نظير آوازه خوانى ، و موزيك نوازى ، و ميگسارى ، و امور ديگرى مثل اينها، معمولا اين حركات زشت مختص به مردان است ، و در زنان چنين وضعى پيش نمى آيد، مگر بسيار نادر.  
بعضى ديگر دوستدار فرزند پسرند، چون تكاثر را دوست مى دارند، و مى خواهند با داشتن پسران زياد نيرومندتر از ديگران باشند، و غالبا اينگونه افراد در ميان باديه نشينان زياد يافت مى شوند، و نيز اينگونه علاقه ها نوعا مختص به پسران است ، نه دختران .  
بعضى ديگر از مردم دلباخته مالند، و بيشتر همتشان اين است كه كيسه ها را از پول پر كنند، و انبارها را از كالا انباشته نمايند.  
ظهور و پيدايش اين قسم جنون هم بيشتر در جمع نقدينه يعنى طلا و نقره است ، و يا چيزى كه بعدها به صورت نقدينه در آيد، مانند اثاث و كالاهاى تجارتى و غيره ، و نيز اينگونه علاقه ها غالبا در بين اهل شهر زياد است ، نه در صحرانشينان .

*(78/16)*

و در نظر بعضى ديگر، خيل مسومه و اسبان تيزتك محبوب تر از ساير امور مادى است ، نظير سواركاران كه با اسب عشق مى ورزند، بعضى هم علاقه شديدى به گاو و گوسفند، و بعضى به كشت و زرع دارند، البته ممكن است كه بعضى از افراد به دو تا و يا بيشتر از آنچه كه شمرده شد علاقمند باشند.  
اين بود اقسام شهواتى كه مردم در علاقه به آنها به چند صنف هستند، هر يك ، يكى از آنها را هدف اصلى زندگى و بقيه اهداف زندگى را فرع آن قرار مى دهند، و در مردم كمتر يافت مى شود (و يا اصلا يافت نمى شود) كسى كه علاقه اش به همه اشيا و چيزهاى نامبرده مساوى باشد و همه را به طور مساوى دوست بدارد، و همه برايش هدف اصلى باشند.  
و اما لذائذى از قبيل جاه و مقام و صدارت ، همه امور و همى هستند كه به قصد ثانوى مورد علاقه قرار مى گيرند، و التذاذ به آنها، التذاذ شهوانى شمرده نمى شود، بلكه التذاذى است و همى و خيالى ، از اين گذشته اگر آيه شريفه نامى از اينگونه لذائذ نبرده براى اين است كه در مقام شمردن تمامى شهوات نبوده است .  
از اينجا اين نظريه تاءييد مى شود همانطور كه قبلا هم اشاره بدان شد كه مراد از حب شهوات ، علاقه معمولى نيست ، پس دلدادگى و مرحله شديد حب است ، (كه خود نوعى جنون است و به همين جهت به شيطان نسبت داده شده )، و اگر مراد، اصل علاقمندى كه امرى است فطرى ، مى بود به شيطان نسبتش نمى داد، چون علاقه معمولى و فطرى را خداوند در دل همه نهاده است .  
ذلك متاع الحيوه الدنيا...

*(78/17)*

يعنى اين شهواتى كه شمرديم امورى است كه در زندگى دنيا (يعنى نزديكترين زندگى براى انسان نسبت به جهان آخرت ) وسيله اقامه حيات است ، و زندگى دنيا (نزديكتر) و همچنين متاع و وسيله اقامه آن امرى است فانى ، و از بين رفتنى ، نه خود دنيا مى ماند، و نه متاع آن ، نه آن عاقبتى باقى و صالح دارد و نه اين ، آن زندگى كه بقا دارد و شايسته است كه آن را زندگى بناميم ، زندگى آخرت است كه نزد خدا است ، ((و اللّه عنده حسن الماب )).  
قل ءانبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات ...  
اين آيه شريفه در مقام بيان جمله : (و اللّه عنده حسن الماب ) است و به جاى شهواتى كه در آيه قبل شمرد، در اينجا يك چيز را مقابل آنها قرار داده ، و آن كلمه (خير) است ، و اين بدان جهت است كه نعمت هاى آخرتى همه خوبى ها را دارد، هم باقى است و هم اينكه زيبائى و لذتش حقيقى است ، هم بطلان در آن راه ندارد، امورى است هم جنس شهوات دنيا (اگر در دنيا همسرانند در آخرت هم حوران بهشتى هستند، و اگر در دنيا اموال و اولاد و خوردنى ها هست آنجا هم غلمان و باغها و اقسام ميوه ها هست (مترجم )).  
لذائذ و نعمتهاى دنيا در آخرت هم است با اين تفاوت كه نعمتهاى آخرت خالى از قبح وفساد است  
خلاصه خواص آنچه در دنيا هست در آخرت هم هست ، با اين تفاوت كه نعمت هاى آخرت خالى از قبح و فساد است ، و آدمى را از آنچه برايش بهتر و واجب تر است ، باز نمى دارد. در اين آيه با اينكه نام بهشت را برد (و بهشت مشتمل بر همه لذائذ هست ) و در عين حال نام ازواج مطهره را اختصاص به ذكر داد، براى اين كه مساءله هم خوابى و جماع در نظر انسان لذيذترين لذائذ حسى است ، و باز به همين جهت است كه در آيه قبلى نام زنان را جلوتر از بنين و قناطير مقنطره ذكر كرد.

*(78/18)*

اما كلمه (رضوان ) به كسره را و هم به ضمه آن به معناى رضا و خشنودى است ، و آن حالتى است كه در نفس آدمى هنگام برخورد با چيزى كه ملايم طبع او است پيدا مى شود، و نفس از پذيرفتن آن امتناع نمى ورزد، و در صدد دفع آن بر نمى آيد، در مقابل اين حالت ، حالت سخط و خشم است كه در هنگام برخورد با ناملايمات ، در نفس پيدا مى شود و نفس در صدد دفع آن بر مى آيد.  
توضيحى درباره (رضوان من اللّه )  
در قرآن كريم مساءله رضاى خداى سبحان مكرر آمده ، و بايد دانست كه رضايت خدا همانطور كه بالنسبه به فعل بندگانش در باب اطاعت تصور دارد، همچنين در غير باب اطاعت از قبيل اوصاف و احوال و غيره تصور دارد، (همان طور كه مى گوئيم نماز باعث رضاى خدا است ، همچنين مى گوئيم تواضع و رقت قلب باعث خشنودى او است (مترجم )).  
چيزى كه هست بيشتر مواردى كه در قرآن كلمه رضاى خدا آمده ، (اگر نگوئيم همه مواردش ) از قبيل رضايت به اطاعت است ، و به همين جهت است كه در آيات زير رضاى خدا را با رضاى بنده ، مقابل هم قرار داده . رضايت خدا از بنده اش به خاطر اطاعت او است ، و رضايت بنده از خدا به خاطر پاداشى است كه به او مى دهد، و يا به خاطر حكمى است كه به نفع او صادر مى كند.  
(رضى اللّه عنهم و رضوا عنه ).  
(يا ايتها النفس المطمئنه ارجعى الى ربك راضية مرضية ).  
(و السابقون الاولون من المهاجرين و الانصار، و الذين اتبعوهم باحسان ، رضى اللّه عنهم و رضوا عنه ، و اعد لهم جنات ...).  
اينكه در اين مقام يعنى مقام شمردن آنچه براى انسان خير است ، و مطابق با امور مورد علاقه زندگى دنيائى او است مساءله رضايت خدا را شمرده ، دلالت دارد بر اينكه خود رضوان نيز از خواسته هاى انسانى ، و يا مستلزم امرى است كه آن امر اين چنين است ، و به همين جهت بوده كه در اين آيه آنرا در مقابل جنات و ازواج ذكر كرده است .

*(78/19)*

در آيه : (فضلا من ربهم و رضوانا) آن را در مقابل فضل ، و نيز در آيه : (و مغفرة من اللّه و رضوان ) در مقابل مغفرت ، و در آيه : (برحمة منه و رضوان ) در مقابل رحمت ذكر فرمود.  
و چه بسا با تدبر و دقت در معناى آنچه كه ما گفتيم ، و دقت در آيه : (رضى اللّه عنهم ...) و آيه : (راضيه مرضيه ...) بتوان نكته اى را كه آيه مورد بحث مبهم گذاشته ، كشف نمود، براى اينكه در آيات نام برده رضايت را به خود آنان زده ، فرموده (خدا از ايشان راضى است ) و رضايت از شخص ، غير رضايت از فعل شخص است .  
در نتيجه برگشت معنا به اين مى شود كه خداى تعالى ايشان را در آنچه مى خواهند از خود نمى راند، نتيجه اين هم همان معنائى مى شود كه آيه : (لهم ما يشاون فيها ايشان در بهشت هر چه بخواهند در اختيار دارند) آنرا افاده مى كند، پس در رضوان خدا از انسان ، مشيت مطلقه انسان وجود دارد.  
علت تقابل رضوان با شهوات انسانى در آيه شريفه  
از اينجا روشن مى شود اينكه رضوان در اين آيه را در مقابل شهواتى قرار داده ، كه در آيه قبل نام برده بود، براى اين است كه بفهماند انسان دنيا پرست اگر دنيا و مخصوصا مال دنيا را جمع مى كند، براى اين است كه به خيال خود مشيت مطلقه را به دست آورد، ساده تر بگويم براى اين جمع مى كند كه هر كارى خواست بتواند بكند، و قدرتش تا دورترين آرزوهايش توسعه يابد، ولى امر بر او مشتبه شده ، و نفهميده كه چنين قدرتى و چنين مشيت مطلقه اى جز با رضايت خدا تامين نمى شود، خدائى كه زمام هر چيز به دست او است .  
و اللّه بصير بالعباد

*(78/20)*

بعد از آنكه از اين آيه و آيه قبليش به دست آمد كه خدا در دو سرا يعنى هم در دنيا و هم در آخرت وعده نعمت هائى را داده كه مايه تنعم و لذت او است ، و نيز از آنجائى كه اين نعمت ها چه خوردنى هايش و چه نوشيدنى ها و همسران و ملك و ساير لذائذش هم دنيوى دارد و هم اخروى ، با اين تفاوت كه آنچه دنيائى است مشترك بين كافر و مؤ من است ، و اما اخرويش مختص به مؤ منين است .  
چرا لذائذ اخروى مختص به مؤ من است  
جاى اين سؤ ال در ذهن باز مى شود كه : چه فرقى است بين دنيا و آخرت كه لذائذ دنيوى مشترك ، و لذائذ اخروى مختص باشد؟ و يا بگو چه مصلحتى ايجاب كرده كه نعمت هاى اخروى مختص به مؤ من باشد؟ و چون جاى چنين سؤ الى بوده ، در آخر آيه مورد بحث فرمود:  
(و خدا به وضع بندگانش بصير است )، و معنايش اين است كه اين فرقى كه خداى تعالى بين مؤ من و كافر گذاشته بر اساس عبث و بيهوده كارى نبوده ، چون خدا بزرگتر از آن است كه كارى گزاف و بيهوده كند، بلكه در خود اين دو طايفه از مردم چيزى هست كه اين تفاوت را باعث شده ، و خدا بصير و بينا به بندگان خويش است و دليل اين تفاوت را مى داند، و آن عبارت است از وجود تقوا در مومن ، و نبود آن در كافر.  
در آيه بعدى اين تقوا را به بيانى معرفى كرده كه با آيه مورد بحث متصل و مربوط باشد، و آن اين است كه فرموده : (الذين يقولون ربنا...) تا آخر دو آيه ، كه خلاصه اين معرفى چنين است كه مؤ منين فقر و حاجت خود را نزد پروردگارشان اظهار مى دارند، و خود را از او بى نياز نمى دانند، و نه تنها به زبان اظهار مى دارند، بلكه صدق گفتار خود را با عمل صالح خود اثبات مى كنند، به خلاف كفار كه خود را از پروردگار خود بى نياز مى پندارند و پيروى شهوات دنيا زندگى آخرت و عاقبت امرشان را از يادشان برده است .

*(78/21)*

تقرير يك اشكال : لذائذ دنيوى براى بقاى انسان و حفظنسل او است ، در آخرت كه دار بقاء است ، چه حاجتى اين گونه لذائذ هست  
يكى از لطيف ترين نكاتى كه از دو آيه مورد بحث ، يعنى آيه : (ذلك متاع الحيوة الدنيا، و اللّه عنده حسن المآب )، و آيه : (قل ءانبئكم بخير من ذلكم ...)، و آياتى كه شبيه به اينها است ، نظير آيه : (قل من حرم زينه اللّه التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق ؟ قل هى للذين آمنوا فى الحيوة الدنيا، خالصه يوم القيمه كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون ) استفاده مى شود، پاسخ از اشكالى است كه بسيارى از دانشمندان بر ظاهر آيات راجع به توصيف نعمت هاى بهشت وارد دانسته اند.  
و آن اشكال اين است كه : (تمامى لذائذ دنيوى براى بقا و حفظ نسل است ، و آخرت كه دار بقا است ، چه حاجت به اين گونه لذائذ دارد)؟ توضيح اينكه اگر در احوال وجود موجودات محسوس در اين عالم دقت كنيم ، هيچ شكى براى ما نمى ماند، در اينكه افعالى كه از اين موجودات سر مى زند، همه ناشى و فرع بر قوا و ادواتى است كه هر موجودى مجهز به آن است ، و بحث از اهداف و غايات هستى هم اين معنا را تاءييد مى كند، و به ثبوت مى رساند كه هيچ چيز در عالم به طور اتفاق و يا گزاف و يا عبث خلق نشده است .  
يكى از موجودات اين عالم ، انسان است كه مى بينيم از سر تا پايش دستگاههائى دقيق و جهازى حيرت انگيز از دقت است ، با يك جهازش مساءله تغذيه او تامين مى شود، كه همه مى دانيم غذا خوردن آدمى بيهوده نيست ، بلكه براى پر كردن خلاى است كه در اثر تحليل بدن پديد مى آيد، ناگزير غذا مى خورد، تا باقى بماند.

*(78/22)*

يكى ديگر از آن جهازات ، جهاز تناسل است ، در مردان به شكلى و در زنان به شكلى ديگر، و هر يك قوائى فعاله دارند، قوائى كه هر يك مترتب بر ديگرى است ، و اين دو جنس مخالف با كشش و كوشش به يكديگر مى رسند. تا نوع بشر باقى بماند، در نباتات و حيوانات هم مساءله نظير وضعى است كه انسانها دارند.  
از سوى ديگر مى بينيم عالم خلقت براى اينكه موجودات را به راهى كه مى خواهد بيندازد و آنها را مسخر خود كند، و مخصوصا در تسخير جانداران يعنى حيوان و انسان ، لذائذى در افعال آنها و قواى فعاله آنها قرار داده ، تا به خاطر رسيدن به آن لذائذ او را به سوى عمل روانه كند، و او خودش نمى داند چرا اين قدر براى خوردن و عمل زناشوئى مى دود، خيال مى كند هدف لذت بردن او است ، در حالى كه با اين لذت و اين گول زنك ، او را كوك كرده اند، تا خلقت به هدف خود كه بقاى شخص و نوع انسان است برسد.  
و مسلما اگر خلقت انسان و غذا و شهوت جنسى اين رابطه يعنى لذت گيرى را در آدمى ننهاده بود هيچ انسانى به دنبال آن نمى رفت ، نه براى تحصيل غذا اين همه تلاش مى كرد، و نه براى عمل جنسى آن همه مشقات را مى پذيرفت ، و هر چه مثلا به او مى گفتند اگر غذا نخورى باقى نمى مانى ، و اگر جماع نكنى جنس بشر باقى نمى ماند، زير بار نمى رفت ، و در نتيجه غرض خلقت باطل مى شد، و ليكن خداى تعالى لذت غذا، و لذت جماع را در او به وديعت نهاد، تا آرامش خود را در به دست آوردن آن دو بداند، و تا غذا و شهوت جنسى را به دست نياورد آرام نگيرد، و براى به دست آوردنش هر مشقت و مصيبت و بلائى را به جان بخرد، و نه تنها به جان بخرد، بلكه در جمع آورى مال و ساير شهوات به ديگران فخر هم بفروشد و خلاصه او به مشتى گول زنك دلخوش باشد، و نظام خلقت به هدف خود برسد.

*(78/23)*

پس معلوم شد كه منظور خداى تعالى از اين تدبير غير از اين نبوده ، كه فرد و نسل بشر باقى بماند، فرد، با غذا خوردنش ، و نسل ، با جماع كردنش . اين غرض خلقت ، و اما براى خود انسان باقى نمى ماند مگر خيال .  
خوب ، وقتى معلوم شد كه اين لذائذ دنيوى مقصود اصلى در خلقت نيست ، بلكه براى غرضى محدود و زماندار است ، اشكال بالا متوجه مى شود كه در قيامت وجود اين لذائذ چه معنا دارد، با اينكه بقاى آن زندگى نه بستگى به خوردن دارد، و نه به جماع .  
باز تكرار مى كنيم كه لذت خوردن و نوشيدن و همه لذائذ مربوط به تغذى براى حفظ بدن از آفت تحليل رفتن و از فساد تركيب آن يعنى مردن است ، و لذت جماع و همه لذائذ مربوط به آن كه امورى بسيار است براى توليد مثل و حفظ نوع از فنا و اضمحلال مى باشد.  
پس اگر براى انسان وجودى فرض كنيم كه عدم و فنا در دنبالش نيست ، و حياتى فرض كنيم كه از هر شر و مكروهى مامون است ، ديگر چه فايده اى مى توان در وجود قواى بدنى يك انسان آخرتى تصور كرد؟ و چه ثمره اى در داشتن جهاز هاضمه ، و تنفس ، و تناسل ، و مثانه ، طحال ، و كبد و امثال آن مى تواند باشد؟ با اينكه گفتيم همه اين جهازها براى بقا تا زمانى محدود است ، نه براى بقاى جاودانى و ابدى .  
جواب به اشكال فوق  
و اما جواب از اين اشكال اين است كه (خداى سبحان آنچه از لذائذ دنيا و نعمت هاى مربوط به آن لذائذ را خلق كرده كه انسانها را مجذوب خود كند، و در نتيجه به سوى زندگى در دنيا و متعلقات آن كشيده شوند، همچنان كه در كلام مجيدش فرمود(: انا جعلنا ما على الارض زينه لها).  
و نيز فرموده : (المال و البنون زينه الحيوة الدنيا).  
و نيز فرموده : (تبتغون عرض الحيوة الدنيا).  
و نيز در آيه اى كه مى بينيد و جامع ترين آيه نسبت به فرض ما است فرموده : (و لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهره الحيوة الدنيا، لنفتنهم فيه ، و رزق ربك خير و ابقى .

*(78/24)*

و نيز فرموده : (و ما اوتيتم من شى ء فمتاع الحيوة الدنيا، و زينتها، و ما عند اللّه خير و ابقى ، افلا تعقلون ) و آياتى ديگر از اين قبيل كه همه اين نكته را بيان مى كنند  
كه نعمت هاى موجود در دنيا و لذائذ مربوط به هر يك از آنها امورى است مقصود للغير، نه مقصود بالذات ، وسيله هائى است براى زندگى محدود دنيا، كه از چند روزه دنيا تجاوز نمى كند، و اگر مساءله زندگى مطرح نبود اين نعمت ها نه خلق مى شد و نه ارزشى داشت ، حقيقت امر همين است .  
و ليكن اين را هم بايد دانست كه آنچه از هستى انسان باقى مى ماند همين وجودى است كه چند صباحى در دنيا زندگى كرده ، با دگرگونى ها و تحولاتش مسيرى را از نقص به كمال طى نموده ، و اين قسمت از وجود انسان همان روحى است كه از بدن منشا گرفته و بر بدن حكم مى راند.  
بدنى كه عبارت است از مجموع اجزائى كه از عناصر روى زمين درست شده ، و نيز قواى فعاله اى كه در بدن است ، به طورى كه اگر فرض كنيم غذا و شهوت (و يا علاقه جذب عناصر زمين به سوى بدن ) نمى بود، وجود انسان هم دوام نمى يافت . پس فرض نبود غذا و ساير شهوات ، فرض نبود انسان است ، نه فرض استمرار نيافتن وجودش ، (دقت بفرمائيد).  
خلود و جاودانگى انسان در آخرت به معناى ابطال وجود او نيست ، بلكه ادامه وجود دنيوىاو است  
پس انسان در حقيقت همان موجودى است كه با زاد و ولد منشعب مى شود، مى خورد و مى نوشد، و ازدواج مى كند و در همه چيز تصرف نموده ، مى گيرد، مى دهد، حس مى كند، خيال مى كند، تعقل مى نمايد، خرسند و مسرور و شادمان مى شود، و هر ملائمى را به خود جلب مى كند، خودى كه عبارت است از مجموع اينها كه گفتيم ، مجموعى كه بعضى از آنها مقدمه بعضى ديگر است ، و انسان بين مقدمه و ذى المقدمه حركتى دورى دارد، چيزى كه بر حسب طبيعت مقدمه كمال او بود، با دخالت شعور و اختيارش كمال حقيقتش ‍ مى شود.

*(78/25)*

و وقتى خدا او را از دار فانى دنيا به دار بقا منتقل كرد، و خلود و جاودانگى برايش نوشت ، حال يا خلود در عذاب ، و يا در نعمت و ثواب اين انتقال و خلود، ابطال وجود او نمى تواند باشد بلكه اثبات وجود دنيائى او است ، هر چه بود حالا هم همان است ، با اين تفاوت كه در دنيا معرض دگرگونى و زوال بود، ولى در آخرت دگرگونى ندارد، هر چه هست هميشه همان خواهد بود، قهرا يا هميشه به نعمت هائى از سنخ نعمت هاى دنيا (منهاى زوال و تغيير) متنعم ، و يا به نقمت ها و مصائبى از سنخ عذابهاى دنيا (ولى منهاى زوال و تغيير) معذب خواهد بود، و چون نعمت هاى دنيا عبارت بود از شهوت جنسى ، و لذت طعام ، و شراب ، و لباس ، و مسكن ، و همنشين و مسرت و شادى و امثال اينها، در آخرت هم قهرا همين ها خواهد بود.  
پس انسان آخرت هم همان انسان دنيا است ، مايحتاج آخرتش هم همان مايحتاج دنيا است ، آنچه در دنيا وسيله است كمالش بوده همان در آخرت هم وسيله استكمال او است ، مطالب و مقاصدش هم همان مطالب و مقاصد است ،  
تنها فرقى كه بين دنيا و آخرت است مساءله بقا و زوال است .  
اين آن چيزى است كه از كلام خداى سبحان ظاهر مى شود، كه در بيان حقيقت بنيه و ساختمان انسان مى فرمايد: (و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفه فى قرار مكين ثم خلقنا النطفه علقه ، فخلقنا العلقه مضغة ، فخلقنا المضغة ، عظاما، فكسونا العظام لحما، ثم انشاناه خلقا آخر، فتبارك اللّه حسن الخالقين ، ثم انكم بعد ذلك لميتون ، ثم انكم يوم القيمه تبعثون ).

*(78/26)*

توجه كنيد به جمله اول آيه و همه فقرات آن كه تعبير به (خلقت ) كرده ، و خلقت عبارت است از تركيب ، (نظير پديد آوردن بنا از تركيب سنگ و آجر و غيره )، و باز توجه كنيد به جمله : (و در آخر او را خلقى ديگر كرديم )، كه به خوبى دلالت مى كند بر اينكه خلقت مادى بدن مبدل مى شود به خلقت موجودى مجرد، و باز توجه كنيد به جمله (و سپس همين شما در روز قيامت مبعوث خواهيد شد) كه به طور مسلم مخاطب به اين خطاب ، همان انسانى است كه خلقتى ديگر شده .  
و نيز مى فرمايد: (قال فيها تحيون ، و فيها تموتون ، و منها تخرجون )، كه از آن بر مى آيد حيات انسان ، حياتى است زمينى ، كه از زمين و نعمت هايش تركيب شده ، و ما در تفسير آيه : (كان الناس امه واحده ...) پاره اى مطالب در اين باره بيان كرديم .  
و از سوى ديگر خداى سبحان درباره اين نعمت هاى زمينى فرموده : (ذلك متاع الحيوة الدنيا).  
و نيز فرموده : (و ما الحيوة الدنيا فى الاخره الا متاع ) و در اين دو آيه خود زندگى دنيا را وسيله زندگى آخرت و متاع آن ناميده ،  
متاعى كه صاحبش از آن متمتع مى شود، و اين خود بديع ترين بيان در اين باب است ، بابى است كه از آن هزارها باب باز مى شود، و در عين حال مصدق كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است كه فرموده : (كما تعيشون تموتون ، و كما تموتون تبعثون ).  
انسان علاوه بر نقص و كمال طبيعى ، نقص و كمالى نيز دارد كه به اختيار واعمال او بسته است  
و كوتاه سخن اينكه زندگى دنيا عبارت است از وجود دنيوى انسان ، به ضميمه آنچه از خوبيها و بديها كه كسب كرده ، و آنچه كه به نظر خودش خيبت و خسران است . در نتيجه در آخرت يا لذائذى كه كسب كرده به او مى دهند، و يا از آن محرومش مى كنند. و يا به نعمتهاى بهشت برخوردارش مى سازند، و يا به عذاب آتش گرفتارش مى كنند.

*(78/27)*

و به عبارتى روشن تر، آدمى در بقايش به حسب طبيعت ، سعادت و شقاوتى دارد، هم بقاى شخصيتش و هم بقاى نوعش ، و اين سعادت و شقاوت منوط به فعل طبيعى او، يعنى اكل و شرب و نكاح او است ، و همين فعل طبيعى به وسيله لذائذى كه در آن قرار داده اند آرايش و مشاطه گرى شده ، لذائذى كه جنبه مقدميت دارد. اين به حسب طبيعت آدمى و خارج از اختيار او است .  
و اما وقتى مى خواهد با فعل اختيارى خود طلب كمال كند، و شعور و اراده خود را به كار بيندازد، موجودى مى شود كه ديگر كمالش ‍ منحصر در لذائذ طبيعى نيست ، بلكه همان چيزى است كه با شعور و اراده خود انتخاب كرده است .  
پس آنچه خارج از شعور و مشيت او است (از قبيل خوشگلى و خوش لباسى ، و بلندى و خوش صورتى ، و خوش خطى ، و سفيدى ، و لذت بخشى غذا، و خانه ، و همسرش و امثال اينها) كمال او شمرده نمى شود، هر چند كه نوعى كمال طبيعى هست ، و همچنين عكس آن نقص خود او شمرده نمى شود، هر چند كه نقص طبيعى هست ، همچنان كه خود را مى بينيم كه از تصور لذائذ لذت مى بريم ، هر چند كه در خارج وجود نداشته باشد.  
مثلا مريض با اينكه بهبودى ندارد اما از تصور بهبودى لذت مى برد، پس همين لذائذ مقدمى است كه كمال حقيقى انسان مى شود، هر چند كه از نظر طبيعت ، كمال مقدمى است حال اگر خداى سبحان اين انسان را بقايى جاودانه بدهد، سعادتش همان لذائذى است كه در دنيا مى خواست ، و شقاوتش همان چيزهائى است كه در دنيا نمى خواست ، حال چه لذت به حسب طبيعت ، و خلاصه لذت مقدمى باشد، و چه لذت حقيقى و اصلى باشد، چون اين بديهى است كه خير هر شخص و يا قوه مدركه و داراى اراده عبارت است از چيزهائى كه علم بدان دارد، و آن را مى خواهد، و شر او عبارت است از چيزى كه آن را مى شناسد ولى نمى خواهد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(78/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
پس به دست آمد كه سعادت انسان در آخرت به همين است كه به آنچه از لذائذ كه در دنيا مى خواست برسد، چه خوردنيش ، و چه نوشيدنش ، و چه لذائذ جنسيش ، و چه لذائذى كه در دنيا به تصورش نمى رسيد، و در عقلش نمى گنجيد، و در آخرت عقلش به آن دست مى يابد، و رسيدن به اين لذائذ همان بهشت است ، و شقاوتش به نرسيدن به آنها است ، كه همان آتش است ، همچنان كه خداى تعالى فرموده : (لهم ما يشاون فيها، و لدينا مزيد).  
(الذين يقولون ربنا اننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا و قنا عذاب النار)  
اين آيه شريفه توصيف متقين است ، كه در آيه : (للذين اتقوا) سخن از ايشان رفت ، و ايشان را اينطور توصيف مى كند كه مى گويند: (ربنا) و در اين كلمه با ذكر ربوبيت خدا اظهار عبوديت نموده ، از او كه پرورش دهنده ايشان است مى خواهند به حالشان رحم كند، و حاجت شان را برآورد (اننا آمنا...).  
در اين جمله منظورشان اين نيست كه بر خدا منت نهند، كه ما به تو ايمان آورده ايم ، چون بفرموده خدا در آيه : (بل اللّه يمن عليكم ان هديكم للايمان ) همه منت ها را خدا بر ما دارد، كه به سوى ايمان هدايتمان كرد، بلكه منظورشان اين است كه از خدا بخواهند وعده اى كه به بندگانش داده كه (و امنوا به يغفر لكم ) به وى ايمان آوريد تا شما را بيامرزد در حق آنان منجز و عملى سازد، و به همين جهت جمله ، (فاغفر لنا ذنوبنا...) را با آوردن حرف (فا) بر سر آن متفرع بر گفتار قبلى خود كردند، و در اينكه گفتار خود را با حرف (ان ) تاكيد كردند، براى اين بود كه بر صدق و ثباتشان در ايمان دلالت كند.  
تخلص از عذاب نعمتى افزون بر مغفرت است  
در اينجا سؤ الى پيش مى آيد، و آن اين است كه ، چرا بعد از جمله : (فاغفر لنا ذنوبنا) جمله : (و قنا عذاب النار) را اضافه كردند؟ با اينكه بعد از مغفرت ديگر آتشى نمى ماند؟.

*(79/1)*

جواب اين است كه : خير، مغفرت مستلزم تخلص از عذاب نيست به اين معنا كه نگهدارى از عذاب آتش هم فضلى جداگانه از ناحيه خدا است ، كه به هر يك از بندگانش بخواهد مى دهد.  
و يا به نعيم بهشت متنعم مى كند.  
براى اينكه ايمان به خدا و اطاعت از او، بنده را طلبكار از خدا نمى كند، تا خدا به عنوان پرداخت حق ، او را از عذاب آتش پناه دهد، و يا به نعمت بهشت برساند، زيرا ايمان و اطاعت هم يكى از نعمت هائى است كه خدا به بنده اش داده ، و بلكه بزرگترين نعمت او است ، و بنده از ناحيه خودش چيزى را مالك نيست ، و حقى بر خدا ندارد، مگر آن حقى را كه خود خدا به عهده خود گرفته ، و يكى از آن حقوق همين است كه اگر ايمان آوردند، ايشان را بيامرزد، و يكى ديگر اينكه از عذاب محفوظشان بدارد، همچنان كه فرموده : (و امنوا به يغفر لكم من ذنوبكم و يجركم من عذاب اليم ).  
چه بسا از بعضى از آيات استفاده شود كه نگهدارى از عذاب آتش ، همان مغفرت و جنت باشد، نه چيز ديگر، مانند آيه : (هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم ، تومنون باللّه و رسوله ، و تجاهدون فى سبيل اللّه ، باموالكم و انفسكم ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون ، يغفر لكم ذنوبكم ، و يدخلكم جنات تجرى من تحتها الانهار، و مساكن طيبه فى جنات عدن ).  
چون در دو آيه اخير آنچه را در آيه اول به اجمال گذرانده بود، تفصيل مى دهد، در آيه اول به طور اجمال فرموده بود: (آيا شما را به تجارتى راهنمايى كنم كه چنين و چنان ...) و در دو آيه بعدش بيان مى كند: كه سود آن تجارت چيست ، و اين خود معنائى دقيق است كه به زودى در موردى مناسب ان شاء اللّه شرحش مى دهيم .  
پنج خصلت براى متقين  
الصابرين و الصادقين ...  
در اين آيه ايشان را به داشتن پنج خصلت ممتاز توصيف كرده ، كه تقواى هيچ متقى خالى از آنها نيست .

*(79/2)*

1 - صبر، و اين كه اين صفت اول ذكر شده به خاطر اين است كه مقدم بر خصلت هاى ديگر است ، البته از آنجائى كه در آيه ، صبر را مطلق آورده ، شامل همه صبرهاى ديگر هم مى شود: (صبر بر اطاعت )، (صبر بر ترك معصيت )، (صبر بر مصيبت ).  
2 - صدق و صدق هر چند حقيقتش به حسب تحليل عبارت است از مطابق بودن ظاهر گفتار و كردار آدمى با باطنش ، و ليكن اگر كلمه نامبرده را به اين معنا بگيريم شامل تمامى فضائل مى شود، ديگر حاجت نبود صابرين و قانتين و آن ديگر صفات را ذكركند، پس ‍ قطعا اين معناى تحليلى منظور نبوده ، در نتيجه بايد گفت كه مراد از آن همان راستگوئى است و بس (و خدا داناتر است ).  
و كلمه (قنوت ) به معناى خضوع براى خداى سبحان است ، كه شامل عبادات و اقسام اطاعت ها مى شود، و كلمه (انفاق ) كه (منفقين ) اسم فاعل از آن است ، عبارت است از دادن مال به كسى كه مستحق آن است .  
منظور از كلمه : (استغفار) در سحرها نماز شب و استغفار در آن است ، و روايات وارده ، استغفار در اسحار را به نماز شب ، و استغفار در قنوت آخرينش كه همان يك ركعت (وتر) است تفسير نموده اند.  
خداى تعالى در سوره مزمل ، آيه 19 و سوره دهر آيه 29 بعد از يادآورى قيام در شب و تهجد و عبادت در آن استغفار را، راه انسانها به سوى پروردگارشان خوانده ، و فرموده : (ان هذه تذكره ، فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا).  
شهد اللّه انه لا اله الا هو، و الملائكه ، و اولوا العلم قائما بالقسط

*(79/3)*

كلمه (شهادت ) در اصل به معناى معاينه يعنى به چشم خود ديدن ، و يا به گوش خود شنيدن ، و يا با ساير حواس خود حس كردن بوده است ، ولى در اداى شهادت نيز استعمال شده ، مثلا درباره كسى كه در محضر قاضى مى گويد (من ديدم كه فلانى آن ديگرى را زد، و يا شنيدم كه چنين گفت ، و امثال اينها) مى گويند در محضر قاضى شهادت داد، و به تدريج در اثر كثرت استعمال در هر دو معنا، مشترك در هر دو معنا شد، به طورى كه اگر قرينه اى در كلام نباشد، شنونده از گوينده مى پرسد: منظورت از شهادت ، تحمل آن است ، و يا اداى آن ، و اين بدان عنايت است كه هر دو يك غرض را ايفا مى كنند، چون آن كسى كه شهادت را تحمل مى كند، براى ادا تحمل مى كند.  
ساده تر بگويم : اگر ديده ها و شنيده هاى خود را حفظ مى كند، براى اين حفظ مى كند كه حق و واقع در اثر نزاع ، يا اعمال قدرت ، و يا فراموشى و يا در خفا واقع شدن واقعه ، دچار بطلان نگردد،  
پس به اين عنايت ، تحمل شهادت و اداى آن هر دو شهادت است ، يعنى هر دو حق را حفظ و اقامه مى كنند، و قسط و عدالت را به پا مى دارند.  
چرا خداوند در اين آيه اقامه شهادت مى كند  
و از آنجائى كه آيات قبل ، يعنى از جمله : (ان الذين كفروا لن تغنى عنهم ...) تا جمله : (و المستغفرين بالاسحار) در مقام بيان اين نكته بود كه خداى سبحان شريك در عبادت ندارد، و چيزى از او بى نياز نيست ، و آنچه را كه انسانها بى نياز كننده از خدايش ‍ مى پندارند، و به همين خيال باطل به آن اعتماد مى كنند، چيزى به جز گول زنك ، و وسيله زندگى دنيا، و وسيله به دست آوردن مايه زندگى آخرت نيست ، و به جز از راه تقوا نمى توان زندگى دنيا را مايه حيات آخرت كرد، به عبارت ديگر مى فرمود:

*(79/4)*

اين نعمت هائى كه انسان تمايل به آن دارد و مشترك ميان مؤ من و كافر است ، در آخرت مختص به مؤ من است ، لذا در آيه مورد بحث اقامه شهادت كرد بر اينكه آنچه در اين آيات فرموده همه حق است ، و نبايد در آن ترديد كرد.  
و با اينكه شاهد خود خداى عزاسمه است ، شهادت داد بر اينكه او معبودى است كه جز او معبودى نيست ، و چون به غير او معبودى نيست ، پس احدى نيست كه جاى او را بگيرد، و خلق را از او بى نياز كند، نه مال ، نه فرزند، و نه هيچ يك ، از زينت هاى ديگر دنيا، و نه هيچ سببى از اسباب ، براى اينكه اگر يكى ازاين نامبردگان چنين خاصيتى داشته باشد، و بتواند ما را از خدا بى نياز سازد، قهرا در مقابل خداى تعالى معبود ديگرى خواهد بود، و يا اگر خود، معبودى نباشد قطعا به معبود ديگرى تكيه خواهد داشت ، و آيه شريفه با جمله : (لا اله الا هو) اين معنا را نفى كرد.  
خداى تعالى در حالى اين شهادت را مى دهد كه در فعلش قائم به قسط، و در خلقش حاكم به عدل است ، چون امر عالم را از راه خلقت اسباب قبل از مسببات و برقرار كردن روابط بين اين دو سلسله تدبير كرده ، و همه را در راه بازگشت به سوى خودش قرار داده ، تا با تلاش و تكامل و پشت سر هم به سويش برگردند و در مسير اين هدف نعمت هائى قرار داده ، تا انسان هم در مسيرش ، و هم در هدفش يعنى در دنيايش و هم در آخرتش از آن نعمت ها استفاده كند، البته در دنيا براى آخرتش استفاده كند، نه اينكه در دنيا بر آنها ركون و اعتماد نموده ، بر سر آن نعمتها از سير باز ايستد، پس خدائى به اين معنا شهادت مى دهد كه خود شاهدى عادل است .  
يكى از لطائف اين آيه آن است كه ، عدالت خدا بر عدالت او و بر يگانگيش در الوهيت ، شهادت مى دهد و معنايش اين است كه عدالت او خودش بنفسه ثابت است ، و وحدانيت او را هم اثبات مى كند.  
توضيحى درباره رابطه بين عادل بودن خداى سبحان و شهادت او به وحدانيت خودش

*(79/5)*

توضيح اينكه : ما انسانها اگر عدالت را در شاهد، معتبر مى دانيم براى اين است كه شاهد همواره ملازم بر صراط مستقيم و صراط فطرت باشد، به دو سوى انحرافى (افراط) و (تفريط) منحرف نشود، و فعل خود را كه همان شهادت است در غير موضع به كار نبرد، و در نتيجه شهادتش خالى از دروغ و زور باشد، پس ملازم صدق بودن ، و بر طبق فطرت راه پيمودن باعث عدالت آدمى مى شود، پس خود نظام حاكم بر عالم و نظامى كه در بين اجزاى عالم است ، و همه فعل خدايند، محض عدالت است .  
تكرار مى كنيم وقتى رفتار ما بر طبق نظام فطرت ، ما را عادل مى كند، خود نظام كه همان فعل خدا است عين عدالت است ، و اگر احيانا به حوادثى بر مى خوريم كه خوش آيند ما نيست ، و يا بر خلاف ميل و طمع ما است ، و به دنبالش اعتراض سر داده ، در مورد آن حادثه مناقشه مى كنيم ، حقيقتش اين است كه ما در اعتراض و مناقشه خود چيزهايى مى گوئيم كه از عقل ما تراوش مى كند، و يا غرائز ما متمايل به آن است ، و معلوم است كه حكم عقل ما، و تمايل غرائز ما نيز از نظام عالم گرفته شده ، ولى وقتى به بحث مى پردازيم ، و به سبب حادثه پى مى بريم ، شبهه ما زائل مى شود، و اگر نتوانيم به سبب حادثه پى ببريم ، حداقل به جهل خود پى مى بريم ، پس آنچه در دست ما است (جهل به سبب ) است ، نه (علم به نبود سبب )، پس نظام جهان هستى (كه عين فعل خداى سبحان است )، عين عدالت است (دقت فرمائيد).  
و اگر در اين ميان معبودى باشد كه جاى خدا را پر كند، و ما را در موردى از خدا بى نياز سازد، قطعا نظام عالم نمى توانست عادل به طور مطلق باشد، بلكه نظام هر اله بالنسبه به خودش ، و در دايره قضا و علمش عادل بود.

*(79/6)*

و كوتاه سخن اينكه خداى سبحان كه شاهدى است عادل ، شهادت مى دهد بر اينكه معبودى جز او نيست ، اين شهادت را همانطور كه گفتيم با فعل خودش كه همان نظام عالم است ادا مى كند، و به طورى كه از ظاهر آيه مورد بحث برمى آيد با قول خودش هم ادا كرده ، و فرموده : (شهد اللّه انه لا اله الا هو).  
پس آيه مورد بحث در مشتمل بودنش بر، شهادت خدا بر يكتائى خود، نظير آيه شريفه زير است ، كه مى فرمايد: (لكن اللّه يشهد بما انزل اليك ، انزله بعلمه ، و الملائكة يشهدون ، و كفى باللّه شهيدا.  
وجه اينكه ملائكه و صاحبان علم هم در كنار خدا شهادت مى دهند  
و اما اينكه در آيه مورد بحث فرموده : (ملائكه هم شهادت مى دهند بر اينكه معبودى جز خدا نيست ،  
توجيهش اين است كه خداى تعالى در آيات مكى كه قبل از اين آيات نازل شده ، خبر داده به اينكه فرشتگان ، بندگان محترم خدايند، و او را در آنچه دستور مى دهد نافرمانى نمى كنند، و هر چه مى كنند به امر او است او را تسبيح نموده و در تسبيح خود شهادت مى دهند به اينكه معبودى جز او نيست .  
اينك آن آيات : (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون ) و (الملائكه يسبحون بحمد ربهم ).  
در آيه مورد بحث مى فرمايد: (صاحبان علم شهادت مى دهند به اينكه جز او معبودى نيست )، براى اينكه هر صاحب علمى از آيات آفاقى و انفسى خدا، يكتائى خدا را به يقين درك مى كند، زيرا اين آيات تمام مشاعرشان را پر مى كند، و در عقول آنان رسوخ مى نمايد.  
از آنچه گفته شد چند نكته روشن گرديد:

*(79/7)*

اول اينكه : مراد از شهادت به طورى كه از ظاهر آيه شريفه بر مى آيد شهادت (قولى ) است نه (عملى )، هر چند كه شهادت عملى خدا بر يكتائى و عدالتش نيز در جاى خود صحيح و حق است ، چون عالم وجود با نظام واحدش شهادت مى دهد بر اينكه معبودى واحد دارد، و با تمامى جزء جزء وجودش كه همان اعيان موجودات است شهادت مى دهد كه اگر معبودى غير از او بود نظامى چنين متصل و به هم پيوسته نمى داشت .  
نقش و معناى (قائما بالقسط) در آيه شريفه  
دوم اينكه : جمله : (قائما بالقسط) حال از فاعل (شهد اللّه ) يعنى حال از (اللّه ) است ، و عامل در اين حال هم جمله (شهد) است .  
و به عبارتى روشن تر اينكه (قيام خدا به قسط) آن چيزى نيست كه خدا و ملائكه و اولوا العلم بر آن شهادت داده اند، بلكه چگونگى و حالت شهادت دادن خدا را مى رساند و معنايش اين است كه خدا در حالى كه قائم به قسط است شهادت مى دهد بر اينكه معبودى به جز او نيست ، و ملائكه و اولوا العلم هم همين شهادت را مى دهند، دليل ما بر اين معنا ظاهر آيه است كه بين جمله : (لا اله الا هو) و جمله : (قائما بالقسط) جدائى انداخته ، و بين دو جمله ، كلمات (والملائكه و اولوا العلم ) را آورده ، و اگر مساءله قيام به قسطهم از اجزاى شهادت بود جا داشت كه بفرمايد، (شهد اللّه انه لا اله الا هو، قائما بالقسط و الملائكه ...).  
از اينجا روشن مى شود اينكه جمعى از مفسرين در تفسير آيه ، شهادت را شهادت عملى ،  
و قيام به قسط را هم جزء شهادت گرفته اند، اينان از دو جهت خطا رفته اند، خواننده مى تواند با مراجعه بدانچه گفته اند به اين اشكال متوجه شود.

*(79/8)*

و از اين اشكال بدتر، اشكال بر مفسرى است كه گفته : حمل شهادت ، بر شهادت قولى ، مستلزم آن است كه مساءله توحيد را مستند به (نقل ) بدانيم نه (عقل )، آنوقت ناگزيريم براى اثبات حجت و اعتبار نقل ، مساءله وحى را اثبات كنيم ، زيرا اين شهادت را قرآن داده و تا اثبات نكنيم كه قرآن وحى است ، اين دليل نقلى اعتبار نمى يابد، و اين خود بيانى است دورى .  
و به خاطر همين اشكال بعضى از مفسرين گفته اند: منظور از شهادت دادن خدا يك معناى استعاره اى و ادعائى است ، به اين معنا كه ادعا شود تمامى آنچه خدا خلق كرده ، با وحدت حاجت و نظام متصل خود دلالت مى كند بر وحدت صانعش ، و اين دلالت خود نوعى سخن گفتن است ، و خدا با چنين نظامى به يكتائى خود شهادت مى دهد، و با همين ادعا ملائكه هم با اطاعتشان ، و اولوا العلم از افراد انسان هم با مشاهداتشان ، آيات و نشانه هاى يك تائى خدا را در حقيقت بر وحدانيت او شهادت مى دهند.  
پاسخ به سخن بعضى از مفسرين كه گفته اند مراد از شهادت دادن خدا، شهادت قولىنيست

*(79/9)*

جواب از اين سخنان اين است كه اينان در سخن خود خلط و مغالطه كرده اند، چون اينكه دانشمندان گفته اند دليل نقلى قابل اعتماد نيست ، در خصوص مواردى است كه عقل و يا حس ناقل در آن راه داشته باشد، (در اين صورت است كه شنونده به آن اعتماد نمى كند، زيرا احتمال مى دهد عقل و يا حس ناقل خطا رفته باشد)، و مخصوصا در مسائلى كه تنها علم راهگشا است به چنين دليلى اعتماد نمى شود، اما اگر فرض كرديم يك دليل نقلى افاده علم كرد، علمى كه دليل عقلى هم همان را افاده مى كند، و يا علمى قوى تر از علم عقلى مى آورد، در آن صورت دليل عقلى هم مانند نقلى معتبر و يا از آن معتبرتر خواهد بود، همچنان كه مى بينيم همه مردم دليل (نقلى متواتر) را از دليل عقلى معتبرتر مى شمارند، و مضمون آنرا از مضمونى كه برهان عقلى بر آن اقامه شده باشد صادق تر و روشن تر مى دانند، هر چند كه مقدمات آن برهان نظرى ، يقينى باشد، و نتيجه اى يقينى هم بدهد.  
پس اگر شاهدى را فرض كنيم كه احتمال دروغگوئى در او نمى رود، و برهان صريح افاده كرد كه ممكن نيست خلاف واقع نيز بگويد، شهادت چنين شاهدى همان يقين را مى آورد، كه يك برهان يقينى مى آورد، و خداى سبحان چنين شاهدى است ، چون او كسى است كه نقص و باطل در او راه ندارد، و در حق او دروغگوئى تصور نمى شود، پس شهادت او بر وحدانيت خودش شهادتى است حق ، همچنان كه خبر دادنش از شهادت ملائكه و اولوا العلم شهادت آنان را به طور يقين اثبات مى كند،  
پس اينكه گفتند: (شهادت مورد نظر آيه ، شهادت كلامى نيست ، زيرا اگر باشد چنين و چنان مى شود)، مغالطه اى بيش نيست .  
شهادت خداوند دعواى مشركين را باطل مى كند

*(79/10)*

علاوه بر اينكه مشركين كه اين شهادت عليه آنان است ، اگر اصنام و ارباب اصنامى به عنوان شريك خدا اثبات مى كردند، به عنوان شفيع در درگاه خدا، و وسائطى بين او و خلقش اثبات مى كردند، همچنان كه قرآن از ايشان حكايت كرده كه گفتند: (ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى )، و حتى آنهائى هم كه به شرك خفى براى خدا شريك مى گيرند، مثلا در نماز وروزه خود هواى نفس ، و يا اطاعت ما فوق ، و يا مال ، و اولاد، را هم دخالت مى دهند، در حقيقت به سببى كه خدا آنرا سبب قرار داده تمسك مى كنند، و وقتى به آن سبب دست مى يابند آنرا سببى مستقل در تاءثير مى پندارند، و خلاصه سخن اينكه هر شريكى كه براى خدا مى پندارند زبان حالشان در اين شريك گرفتن اين است كه (ما اينها را عبادت مى كنيم ) نه اينكه واقعا شريكند و وقتى خداى تعالى شهادت داد كه او براى خود شريكى نگرفته ، دعوپى مشركين باطل مى شود، كه عين همين بيان ما را، آيه شريفه زير آورده كه مى فرمايد: (قل اتنبئون اللّه بما لا يعلم فى السموات و لا فى الارض ). زيرا همين كه خداى تعالى بفرمايد: من هيچ شريكى براى خود سراغ ندارم ، دعوى مدعيان شرك ، خود به خود باطل مى شود، چون ثابت شده كه هيچ چيزى در آسمانهاو زمين بر خدا پوشيده نيست . و در حقيقت اين شهادت خدا نيز مانند ساير اخبار، خبرى است كه از مصدر ربوبى و عظمت خدا صادر شده ، مثل اين خبر كه مى فرمايد: (سبحانه و تعالى عما يشركون ). و امثال اين آيات كه خبرى است از ناحيه خدا، چيزى كه هست در اين خبر انطباق معناى شهادت بر آن نيز ملاحظه شده ، چون خبرى است كه در مورد دعوى آمده ، و آورنده آن قائم به قسط است ، و شهادت هم چيزى به جز خبرعادل ، در مورد دعوى نيست .

*(79/11)*

پس اگر در آيه تعبير به شهادت را آورده ، تفنن دركلام است ، در نتيجه برگشت معناى آيه به اين است كه اگر در عالم هستى اربابى غير خدا مؤ ثر در خلقت و تدبير بود، و شركا و يا شفيعانى وجود داشت ، خداى تعالى او را مى شناخت ، و به وجودش شهادت مى داد، ولى او خبر داده كه براى خود هيچ شريكى سراغ ندارد.  
نتيجه معناى آيه : نفى شريك براى خداوند است  
پس معلوم مى شود هيچ شريكى بر اى او نيست ، و نيز اگر چنين شريكى وجود مى داشت ملائكه هم او را مى شناختند، و به وجود او اعتراف مى كردند، چون ملائكه واسطه هاى خدا و خلقند امر خدا را در خلقت و تدبير اجرا مى كنند، ولى ملائكه شهادت به نبودن شريك داده ، پس شريكى براى خدا نيست ، و نيز اگر شريكى مى بود اولوا العلم به وجود او آگاه مى شدند، و شهادت مى دادند، ولى مى بينيم كه ايشان هم در اثر مشاهده آيات آفاقى و انفسى شهادت داده اند به اينكه براى خدا هيچ شريكى نيست .  
پس كلام در آيه مورد بحث به اين مى ماند كه بگوييم : (اگر در فلان كشور غير از فلان پادشاه كه او را مى شناسيم پادشاهى ديگر مؤ ثر در شؤ ون مملكتى و اداره امور آن وجود مى داشت ، پادشاه معروف هم او را مى شناخت ، چون محال است در يك كشور دو تا پادشاه حكومت بكنند، و از وجود يكديگر هيچ اطلاعى نداشته باشند، و نيز اگر وجود مى داشت قوه مجريه مملكت يعنى وزرا كه واسطه بين تخت سلطنت و مركز فرماندهى و بين افراد رعيتند خبردار مى شدند، براى اينكه وزرا حامل پيامها و اوامر سلطان ، و مجرى احكام اويند و قهرا در بين احكامى كه در دست دارند احكامى هم از پادشاه دوم مى ديدند، و نيز اگر پادشاهى ديگر وجود مى داشت عقلاى مملكت كه فرمانبران اوامر و پيمانهاى سلطان هستند، و در مملكت سلطان زندگى مى كنند، قطعا از وجود پادشاه دوم خبردار مى شدند، و ليكن نه خود پادشاه از وجود پادشاه دوم اطلاع دارد، نه وزرا، و نه عقلاى مملكت ).

*(79/12)*

لا اله الا هو العزيز الحكيم  
اين جمله نظير جمله معترضه اى است كه به منظور احقاق حقى كه در وسط كلام پيش آمده ذكر گرديده ، تا آن حق فوت نشود، پس ‍ جمله نامبرده مقصود اصلى نيست ، و اما آن حقى كه پيش آمده عبارت است از حق تعظيم خدا، چون يكى از ادب ها كه همواره كلام خداى تعالى رعايتش مى كند اين است كه هر جا نامى از خدا برده مى شود، و موردى است كه شنونده از صفات افعال خدا چيزى تصور مى كند كه لايق به ساحت مقدس او نيست ، بلافاصله در همانجا آن تصور را دفع مى كند، نظير آيه شريفه : (قالوا اتخذ اللّه ولدا سبحانه )، كه چون سخن از فرزند گرفتن خدا بود، قبل از هر چيز كلمه (سبحانه ) را آورد، و به وجهى نظير آيه : (و قالت اليهود يداللّه مغلولة ، غلت ايديهم )، بعد از نقل سخن يهود كه گفتند دست خدا بسته است ، بلافاصله فرمود: (بسته باد دست آنان ).  
علت تكرار (لا اله الا هو) و ختم آيه به دو نامه (عزيز) و (حكيم )  
كوتاه سخن اينكه آيه مورد بحث از آنجا كه اولش مشتمل بر شهادت خدا و ملائكه و اولوا العلم بر نفى شريك بود، جاى آن بود كه ناقل اين شهادت كه خود خداست ، و نيز شنونده آن ، خدا را از داشتن شريك منزه بدارد، و بگويد: (لا اله الا هو) نظير آنكه در داستان تمت به عايشه فرمود:  
(و لو لا اذ سمعتموه ، قلتم ما يكون لنا ان نتكلم بهذا، سبحانك هذا بهتان عظيم ).  
چون خدا اين حق را به گردن مسلمانان داشت وقتى بهتانى مى شنوند و مى خواهند متهم را تبرئه كنند نخست خدا را منزه بدارند، لذا گلايه فرموده كه چرا قبل از تبرئه عايشه ، خدا را منزه نداشتيد، با اينكه خدا سزاوارترين كس است كه تنزيهش را واجب بدانند.

*(79/13)*

پس زمينه جمله : (لا اله الا هو العزيز الحكيم ) زمينه ثناخوانى بر خداى تعالى است ، تا حق تعظيم او به دست آيد، و به همين جهت جمله رابا دو نام (عزيز) و (حكيم ) تمام كرد، و اگر نتيجه اى از مساءله شهادت بود، جا داشت جمله را با دو وصف (واحد) و (قائم ) به قسط تمام كند، پس خواسته است بفرمايد:  
درجائى كه سخن از شهادت خدا بر يگانگيش مى رود، سزاوارترين ثناى بر او، باز همان يگانگى او است ، چون او يگانه در عزت است ، يعنى ساحتش مانع از آن است كه با وجود شريكى در الوهيت ، ذلت شريك داشتن را بپذيرد، و نيز او يگانه در حكمت است و ساحتش مانع از آن است كه اغيار، امر او را در خلق و تدبير، نقض كنند و يا نظامى را كه او در عالم برقرار نموده به تباهى كشانند.  
پس آنچه گذشت جواب از اين سؤ ال بود كه چرا جمله (لا اله الا هو) تكرار شده و اينكه به چه مناسبت آيه شريفه به دو نام (عزيز) و (حكيم ) ختم گرديده معلوم شد (و خدا دانا است ).  
بحث روايتى

*(79/14)*

در مجمع البيان ذيل آيه : (قل للذين كفروا ستغلبون ...) آمده است كه محمد بن اسحاق از رجال خود نقل كرده كه وقتى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در جنگ بدر با كفار قريش برخورد نمود، و فاتحانه به مدينه برگشت ، يهوديان مدينه را در بازار قينقاع جمع كرد، و فرمود: (اى گروه يهود! برحذر باشيد، از اينكه خداوند شما را به همان سرنوشتى دچار كند كه قريش را در بدر دچار كرد، و قبل از آنكه بر سرتان بيايد آنچه بر سر آنان آمد اسلام را بپذيريد، چون شما مى دانيد كه من پيامبرى مرسلم ، و نشانه هاى نبوت مرا در كتب خود ديده ايد)، يهوديان گفتند: (اى محمد اگر در جنگ بدر بر قريش فايق شدى مغرور مشو، زيرا با مردمى روبرو شدى كه از آداب جنگ چيزى نمى دانستند، نتيجتا تو بر آنان غلبه كردى ، و اما اگر روزى ما با تو به قتال برخيزيم آنوقت خواهى فهميد كه ما مرد كارزاريم )، به دنبال اين جريان آيه بالا نازل شد.  
مؤ لف : اين روايت را درالمنثور هم از ابن اسحاق ، و ابن جرير، و بيهقى در كتاب (دلائل )، از ابن عباس آورده اند، و قريب به اين مضمون را قمى در تفسير خود نقل كرده و ليكن خواننده گرامى توجه فرمود كه سياق آيات مورد بحث ، با اين نظريه كه درباره يهود نازل شده باشد آنطور كه بايد نمى سازد، و مناسب تر با سياق اين است كه بگوئيم ، اين آيات بعد از جنگ احد نازل شده (و خدا داناتر است ).  
بالاترين لذتها در دنيا و آخرت كدام است ؟  
و در كافى ، و تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه امام صادق (عليه السلام ) فرمود: مردم در دنيا و آخرت از هيچ لذتى بهره نمى برند، كه لذيذتر از زنان باشد، و اين كلام خداست ، آنجا كه مى فرمايد: (زين للناس حب الشهوات من النساء و البنين ...) آنگاه فرمود: (اهل بهشت هم از هيچ لذتى به قدر لذت نكاح لذت نمى برند، نه خوردنى ها و نه نوشيدنيها).

*(79/15)*

مؤ لف : امام (عليه السلام ) اين معنا را از ترتيبى كه در آيه شريفه است استفاده كرده ، چون در آيه حب زنان را مقدم و جلوتر از ساير لذائذ ذكر كرده ، و آنگاه اين شهوات را متاع دنيا خوانده ، و فرمود: كه شهوات بهشت بهتر از شهوات دنيا است .  
و منظور امام (عليه السلام ) از اينكه لذت نكاح را بالاترين لذائذ معرفى نموده ، و لذيذترين لذائذ را منحصر در آن كرده ، انحصار نسبى بوده ، خواسته است بفرمايد:  
لذت نكاح نسبت به لذات ساير شهوات بدنى بزرگترين لذت است و اما غير اين سنخ لذات ، خارج از مورد كلام آنحضرت است و شامل لذت بردن آدمى از نعمت هستى خود، و يا لذتى كه يكى از اولياى خدا از تقرب به خدا، و مشاهده آيات كبراى او، و لطائف رضوان او و اكرام او، و ساير لذائذى از اين قبيل ، نمى شود، براهين علمى هم قائم است بر اينكه عظيم ترين لذائذ، لذت هر موجودى است از وجود خودش ، و براهين علمى ديگرى اقامه شده است بر اينكه : (التذاذ هر موجودى به وجود پروردگارش ، عظيم تر است از التذاذى كه از هستى خود مى برد).  
و در اين ميان روايات ديگرى هست كه دلالت دارد بر اينكه التذاذ بنده از حضور و قرب خدا، در نظرش از هر لذت ديگرى بزرگتر است .  
در كتاب كافى از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: على بن الحسين (عليهماالسلام ) مى فرمود: يك آيه از قرآن ، كشته شدن و سرعت مرگ در ما (اهل بيت ) را برايم گوارا مى سازد و آن آيه : (اولم يروا انا ناتى الارض ننقصها من اطرافها) است ، كه مراد از نقص اطراف ، مرگ علما است ، و از آن برمى آيد كه خداى تعالى هر وقت نظرى به زمين بيفكند، اهل دنيا و ماده پرستان را با مرگ علما عذاب ، و علما را با بردن به درگاه خود به عاليترين لذات متنعم مى سازد، و به زودى رواياتى در موارد مناسب در طول اين كتاب از نظر خواننده خواهد گذشت .

*(79/16)*

در مجمع البيان در ذيل جمله : (القناطير المقنطره ) از امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمودند (كلمه (قنطار) به معناى پوستى از گاو است كه پر از طلا كرده باشند).  
و در تفسير قمى از امام (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: (منظور از (خيل مسومه ) اسبان چريده چاق است ).  
در كتاب فقيه و كتاب خصال از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده اند كه فرمود هركس در نماز وترش كه آخرين ركعت نماز شب است ، هفتاد بار در حال ايستاده بگويد:  
(استغفر اللّه و اتوب اليه ) و تا يكسال اين عمل را ادامه دهد خداى تعالى او را در درگاه خود از مصاديق (مستغفرين بالاسحار) به حساب آورده و آمرزش خداى تعالى برايش حتمى خواهد شد.  
مؤ لف : اين معنا در رواياتى ديگر از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) آمده و يكى از سنن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است كه از آن جناب ترك نمى شده است ، و قريب به همين معنا در (درالمنثور) از ابن جرير، از جعفر بن محمد، نقل شده ، كه فرمود: هركس ‍ پاسى از شب نماز بگزارد، و در آخر شب هفتاد بار استغفار كند، از مستغفرين نوشته مى شود، و اينكه در روايات بالا آمده بود: (از مصاديق مستغفرين بالاسحار محسوب مى شود) از قرآن كريم استفاده شده ، در آنجا از مستغفرين حكايت كرده كه مى گويند (فاغفر لنا ذنوبنا...) از اينكه اين كلام را از ايشان حكايت مى كند، و آنرا رد نمى نمايد استفاده مى شود كه دعايشان مستجاب است .  
آيات 25 - 19 آل عمران

*(79/17)*

ان الدين عند اللّه الاسلام و ما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم و من يكفر بايات اللّه فان اللّه سريع الحساب (19) فان حاجوك فقل اسلمت وجهى للّه و من اتبعن و قل للذين اوتوا الكتاب و الامين ءاسلمتم فان اسلموا فقد اهتدوا و ان تولوا فانما عليك البلاغ و اللّه بصير بالعباد(20) ان الذين يكفرون بايات اللّه و يقتلون النبين بغير حق و يقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب اليم (21) اولئك الذين حبطت اعملاهم فى الدنيا و الاخره و ما لهم من ناصرين (22) الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب اللّه ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم و هم معرضون (23) ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات و غرهم فى دينهم ما كانوا يفترون (24) فكيف اذا جمعناهم ليوم لاريب فيه و وفيت كل نفس ما كسبت و هم لا يظلمون (25)  
ترجمه آيات  
همانا دين نزد خدا تنها اسلام است ، و اهل كتاب در آن اختلاف نكردند مگر بعد از آنكه به حقانيت آن يقين داشتند و خصومتى كه در بين خود داشتند وادار به اختلاف كفر بورزد بايد بداند كه خدا سريع الحساب است (19).  
حال اگر همينها بر سر دين با تو بگو مگو كردند بگو من و پيروانم سراسر وجودمان را تسليم خدا كرديم و به اهل كتاب و مشركين بى كتاب يك كلمه بگو اسلام مى آوريد يا نه ؟ اگر اسلام آوردند راه سعادت خود را يافته اند و اگر نياوردند تو وظيفه خودت را انجام داده اى چون بيش از ابلاغ ، وظيفه اى ندارى و خدا بيناى به (اعمال ) بندگان است (20).  
به كسانى كه به آيات خدا كفر مى ورزند و پيامبران را به ناحق مى كشند و افرادى را كه به عدالت وادارشان مى كنند به قتل مى رسانند، بشارت به عذابى دردناك بده (21).  
اينان همانهايند كه اعمال خيرى هم كه دارند هم در دنيا بى نتيجه مى ماند و هم در آخرت و از انواع ياوران ، هيچ نوع ياورى ندارند (22).

*(79/18)*

مگر نديدى كسانى را (علماى اهل كتاب را) كه مختصر اطلاعى از كتاب آسمانى خود دارند، چگونه مردم را به كتاب خدا مى خواندند تا در بين آنان حكومت كند اما خودشان از كتاب خدا روى گردانده و زير بار نرفتند (23).  
و اين بدان جهت بود كه مى پنداشتند: آتش دوزخ به آنان نمى رسد مگر چند روزى معدود و افتراهائى كه خودشان در دين خود تراشيده بودند مغرورشان ساخت (24).  
پس چه حالى خواهند داشت روزى كه هيچ شكى در آمدنش نيست ، زمانى كه همه آنان را جمع مى كنيم و هر انسانى بدانچه كرده بدون كم و زياد مى رسد و به احدى ستم نمى شود (25).  
بيان آيات  
اين آيات در بيان حال اهل كتاب است كه آخرين طوائف سه گانه اى است كه گفتيم در اين سوره به شرح حال آنان مى پردازد، و مقصود مهم و اصلى از ذكر طوائف نامبرده ، همين طايفه است ، و قسمت عمده اين سوره درباره همين طايفه يعنى يهود و نصارا نازل شده ، و يا بالاخره به ايشان مربوط مى شود.  
ان الدين عند اللّه الاسلام ...  
در سابق معناى اسلام از نظر لغت بيان شد، و گويا همان معناى لغوى در اينجا مراد باشد، به قرينه اينكه اختلاف اهل كتاب را نقل مى كند، كه بعد از علم به حقانيت اسلام و تنها به خاطر دشمنى اى كه با يكديگر داشتند آنرا نپذيرفتند.  
مراد از (ان الدين عند اللّه الاسلام )  
در نتيجه معناى جمله مورد بحث چنين مى شود كه : (دين نزد خداى سبحان يكى است و اختلافى در آن نيست و بندگان خود را امر نكرده مگر به پيروى از همان دين و بر انبياى خود هيچ كتابى نازل ننموده مگر درباره همان دين ،  
و هيچ آيت و معجره اى به پا نكرده مگر براى همان دين كه آن دين عبارت است از اسلام ، يعنى تسليم حق شدن ، و بعقيده هاى حق معتقد گشتن ، و اعمال حق انجام دادن ) و به عبارتى ديگر: (آن دين واحد عبارت است از تسليم شدن در برابر بيانى كه از مقام ربوبى در مورد عقائد و اعمال و يا در مورد معارف و احكام صادر مى شود).

*(79/19)*

و اين بيان هر چند به طورى كه در قرآن حكايت شده در شرايع رسولان و انبياى او از نظر مقدار و كيفيت مختلف است ، ليكن در عين حال از نظر حقيقت چيزى به جز همان امر واحد نيست ، اختلافى كه در شريعت ها هست از نظر كمال و نقص است ، نه اينكه اختلاف ذاتى و تضاد و تنافى اساسى بين آنها باشد، و معناى جامعى كه در همه آنها هست عبارت است از تسليم شدن به خدا در انجام شرايعش ، و اطاعت او در آنچه كه در هر عصرى با زبان پيامبرش از بندگانش مى خواهد.  
پس دين همين اطاعتى است كه خدا از بندگان خود مى خواهد، و آنرا براى آنان بيان مى كند، و لازمه مطيع خدا بودن اين است كه آدمى آنچه از معارف را كه به تمام معنا برايش روشن و مسلم شده اخذ كند، و در آنچه برايش مشتبه است توقف كند، بدون اينكه كمترين تصرفى از پيش خود در آنها بكند،  
اختلاف اهل كتاب ناشى از غرور و ستمگرى آنها بود  
و اما اختلافى كه اهل كتاب از يهود و نصارا در دين كردند، با اينكه كتاب الهى بر آنان نازل شده ، و خداى تعالى اسلام را برايشان بيان كرده بود، اختلاف ناشى از جهل نبود، و چنان نبود كه حقيقت امر برايشان مجهول بوده باشد، و ندانسته باشند كه دين خدا يكى است .  
بلكه اين معنا را به خوبى مى دانستند و تنها انگيره آنان در اين اختلاف ، حس غرور و ستمگريشان بود، و هيچ عذرى ندارند، و همين خود كفرى است كه به آيات مبين خدا ورزيدند، آياتى كه حقيقت امر را بر ايشان بيان كرد.  
آرى به آيات خدا كفر ورزيدند، نه به خود خدا، چون اهل كتاب خداى تعالى را قبول دارند، و معلوم است كه هركس به آيات خدا كفر بورزد خدا سريع الحساب است ، و به سرعت هم در دنيا و هم در آخرت به حسابش مى رسد، در دنيا گرفتار خزى و ذلت و محروم از سعادت حياتش مى كند، و در آخرت به عذاب دردناك دچارش مى سازد.

*(79/20)*

دليل ما بر اينكه سريع الحساب بودن خدا را مخصوص آخرت نكرديم ، كلام خود خداى تعالى است ، كه بعد از دو آيه مى فرمايد: (اولئك الذين حبطت اعمالهم فى الدنيا و الاخره ، و ما لهم من ناصرين ).  
از آنچه گفته شد دو نكته روشن گرديد: اول اينكه : مراد از نزد خدا بودن دين ، و حضور آن ، حضور تشريفى است ،  
حضور تشريفى است ، به اين معنا كه آنچه از دين نزد خدا است دين واحد است ، كه اختلاف در آن تنها به حسب درجات و استعدادات امتهاى مختلف است ، پس مراد از وحدت ، وحدت تكوينى نيست ، ساده تر بگويم مراد از دين فطريات بشر نيست ، و نمى خواهد بفرمايد دين خدا كه در فطرت بشر به وديعه سپرده شده يكى است .  
نكته دوم اينكه مراد از (آيات اللّه ) در آيه مورد بحث ، آيات وحى و بيانات الهى است كه به انبياى خود القاء مى كند،نه آيات تكوينى كه بر وحدانيت او و معارف ديگرى نظير آن دلالت دارد.  
و اين آيه شريفه اهل كتاب را در برابر بغى و تجاوزهايشان تهديد به انتقام مى كند، همچنان كه آيات قبلى كه مى فرمود: (قل للذين كفروا ستغلبون و تحشرون الى جهنم ...) مشتمل بود بر تهديد مشركين و كفار، و چه بسا همين جهت باعث شده است كه در آيه بعدى اهل كتاب و مشركين را يك جا مورد خطاب قرار داده و با لحنى تهديدآميز بفرمايد: (قل للذين اوتوا الكتاب و الاميين ءاسلمتم ...).  
فان حاجوك فقل اسلمت وجهى للّه و من اتبعن

*(79/21)*

ضمير در كلمه (حاجوك ) به اهل كتاب برمى گردد، و اين به خوبى روشن است ، و مراد از محاجه كردن اهل كتاب ، احتجاج در امر اختلاف است ، به اينكه مثلا بگويند اختلاف ما از غرور و بغى و ستمگرى نيست ، و چنان نيست كه با روشن شدن حق ، در آن اختلاف كنيد، بلكه عقل و فهم ما و اجتهادى كه در به دست آوردن حقايق دين كرده ايم ما را به اين اختلاف كشانيده ، و در همين راهى كه انتخاب كرده ايم تسليم حق تعالى هستيم ، و آنچه هم كه تو اى محمد انتخاب كرده اى و به سوى آن دعوت مى كنى از اين قبيل است ، عقل ما اينطور و عقل تو آنطور حكم كرده ، و هر دو تسليم خدائيم و يا محاجه اى شبيه به اين كنند، دليل ما بر اينكه منظور از محاجه چنين چيزى است ، پاسخى است كه آنجناب ماءمور شده بدهد، و بگويد (اسلمت وجهى للّه )، و در تتمه آيه بگويد: (ءاسلمتم ، براى اينكه در اين دو جمله حجتى آمده كه طرف را به كلى خاموش مى كند، نه اينكه خواسته باشد طفره رفته و اصلا جواب ندهد.  
دين واحد است و بعد از آن هيچ حجتى نيست  
و معنايش با در نظر گرفتن ارتباطى كه به ما قبل خود دارد اين است كه (ان الدين عند اللّه الاسلام ) دين خدا يكى است ، و آنهم اسلام است و كتابهائى كه خدا نازل كرده در آن هيچ اختلافى ندارد، و هيچ عقل سليمى در اين شك نمى كند، و نتيجه اين وحدت دين ، اينست كه هيچ حجتى عليه تو در مسلمانيت وجود ندارد، (فان حاجوك )، حال اگر با تو احتجاج كردند، (فقل اسلمت وجهى للّه و من اتبعن ...).  
و اين است همان دين واحد، و بعد از خود دين ، ديگر هيچ حجتى در امر دين نيست .

*(79/22)*

آنگاه از ايشان بپرس : (ءاسلمتم ) آيا اسلام آورده ايد؟ اگر اسلام آورده باشند، و تسليم شده باشند، كه راه را يافته اند، و قطعا آنچه ما بر تو و بر انبياى قبل از تو نازل كرده ايم را قبول مى كنند، و ديگر نه هيچ حجتى عليه آنان هست و نه بعد از اين ، مخاصمه اى بين شما و ايشان خواهد بود و اگر اسلام نياورند، و از اسلام اعراض كنند، باز هم فائده اى در احتجاج و مخاصمه با ايشان نيست ، سر به سرشان نگذار، براى اينكه سزاوار نيست درباره امر واضح و ضرورى مخاصمه شود، اين مطلب كه دين عبارت است از تسليم خدا شدن چيزى نيست كه بر سر آن بگو مگو شو د، و تو هم به جز ابلاغ ، وظيفه اى ندارى .  
خداى سبحان در اين آيه بين اهل كتاب واميين جمع كرده و فرموده : به اهل كتاب و اميين بگو: آيا تسليم خدا هستيد يا نه ... و اين بدان جهت است كه دين اختصاص به كسى ندارد، چه مشرك و چه اهل كتاب ، همه بايد تسليم خدا باشند.  
و نيز در آيه شريفه ، اسلام را متعلق بر كلمه (وجه ) كرده ، و وجه هر چيزى آن طرفى است كه رو به تو باشد، ممكن هم هست وجه در اينجا به معناى اخص كلمه باشد كه همان چهره آدمى است ، چون چهره و صورت ، محل اجتم اع همه حواس و يا بيشتر آن است ، و اگر چهره انسان تسليم خدا شود، (شنوائى )، (بينائى )، (چشائى )، (بويائى ) و (لامسه ) نيز تسليم شده و در حقيقت همه بدن تسليم شده است ، علاوه بر اينكه تسليم شدن چهره ، دلالت مى كند بر اقبال و خضوع در برابر امر الهى ، و اگر جمله : (و من اتبعن ) را عطف بر ما قبل نمود، با اينكه مى توانست بفرمايد: (اسلمنا ما مسلمانان تسليم امر خدا هستيم ) براى اين بود كه هم احترام رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله ) را حفظ كرده باشد، و هم تابعيت مردم از آن جناب را.  
و قل للذين اوتوا الكتاب و الاميين ءاسلمتم ....

*(79/23)*

منظور از اميين مشركين است ، وعلت نامگذارى مشركين به اميين اين است كه قبلا نام اهل كتاب را برده بود و اهل كتاب مشركين را امى (بى سواد) لقب داده بودند.  
همچنانكه خداى تعالى از ايشان حكايت كرده كه گفتند: (ليس علينا فى الاميين سبيل )، براى ما اهل كتاب تعدى به حقوق ديگران اشكال ندارد و كلمه امى در لغت به معناى كسى است كه نمى تواند بخواند و بنويسد.  
چند نكته كه از جمله : (فان تولوا فانما اليك البلاغ ...) استفاده مى شود  
و در اينكه فرمود: (و ان تولوا فانما عليك البلاغ و اللّه بصير بالعباد) چند نكته هست .  
اول اينكه : از جدال و سر به سر گذاشتن با مشركين نهى مى كند، چون كسى كه منكر امور ضرورى و بديهى است ، بحث با او جدال و لجاج است نه بحث معقول .  
دوم اينكه : مى فهماند حكم كردن و داورى درباره مردم به طور مطلق تنها از آن خداى سبحان است و بس ، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) تنها رسولى است مبلغ و بس ، حاكم و مصيطر بر مردم نيست همچنان كه در جاى ديگر فرمود: (ليس لك من الامر شى ء) و نيز فرموده : (لست عليهم بمصيطر).  
سوم اينكه : تهديدى است براى اهل كتاب و مشركين ، براى اينكه گفتار را با جمله : (و اللّه بصير بالعباد) ختم مى كند، و بعد از آن كه به پيامبرش مى فرمايد تو در امور استقلال ندارى ، گفتن اين كه (خداى بيناى بر بندگان خويش است )، خالى از تهديد نيست .  
همچنان كه آيه زير كه نظير آيه مورد بحث است ، دلالت بر تهديد دارد، مى فرمايد: (قولوا آمنا باللّه ... و نحن له مسلمون ، فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا، و ان تولوا فانما هم فى شقاق ، فسيكفيكهم اللّه ، و هو السميع العليم ). كه درباره اهل كتاب مى فرمايد: اگر از اسلام روى گردانى مى كنند بدان كه در اين رفتارشان اصرار خواهند ورزيد، آنگاه آنان را به بيانى تهديد مى كند كه مايه تسلى خاطر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باشد.

*(79/24)*

پس آيه شريفه هم كه مى فرمايد: (و اگر اعراض كردند بدان كه تو تنها مامور ابلاغ هستى )كنايه از اين است كه ايشان را واگذار به پروردگارشان بكن ، كه او به بندگان خود بينا است ، درباره هركس آن حكمى را اجرا مى كند كه حال او اقتضاى آن حكم را دارد، و استعدادش آن حكم را درخواست مى كند.  
از اينجا روشن مى شود اينكه بعضى از مفسرين گفته اند:  
كه آيه شريفه مورد بحث ،دلالت بر آزادى عقيده دارد، و اينكه مردم در انتخاب دين آزادند (لا اكراه فى الدين )، حرف صحيحى نيست براى اينكه زمينه سخن در آيه شريفه همانطور كه توجه فرموديد زمينه ديگرى است .  
و اگر در جمله : (بصير بالعباد) عبوديت را عنوان كرد و نفرمود: (بصير بهم خدا به ايشان بينا است ) و يا (بصير بالناس خدا به مردم بينا است ) و يا عبارتى نظير اينها براى اين بود كه اشاره كند به اينكه حكمش در مردم نافذ و گذرا است براى اينكه مردم هر چه باشند بندگان او و تربيت شده او هستند چه خودشان قبول داشته و تسليم باشند و چه نباشند.  
ان الذين يكفرون بايات اللّه ...  
كلام در اين آيه هر چند سياقى جديد وابتدائى دارد و ليكن در عين حال خالى از اشاره ، و بلكه خالى از بيان تهديد آخر آيه قبلى نيست ، چون مضمونش با وضع اهل كتاب و مخصوصا يهوديان منطبق است .  
دو جمله (يكفرون )، و (يقتلون ) استمرار را مى رساند و دلالت دارد بر اينكه كفر به آيات خدا آنهم كفر بعد از بيان و به انگيزه بغى و نيز كشتن انبيا كه معلوم است كشتنى است بدون حق و همچنين كشتن آنهائى كه به سوى عدل و قسط دعوت نموده ، از ظلم نهى مى كنند عادت هميشگى ايشان است همچنان كه تاريخ زندگى يهود از بدو پيدايش سرشار از اين جنايات است مى بينيم كه گروه بسيارى از انبيا و عابدان بنى اسرائيل كه ايشان را امر به معروف و نهى از منكر مى كردند به دست خود آنان كشته شدند و همچنين نصارا كه آنها هم كم و بيش اين راه را رفتند.

*(79/25)*

و جمله : (فبشرهم بعذاب اليم ) تصريح به شمول غضب الهى و تهديد به نزول عذاب است ، و منظور از آن تنها عذاب آخرت نيست ، به دليل اينكه دنبالش مى فرمايد: (اولئك الذين حبطت اعمالهم فى الدنيا و الاخره ...) پس در آيه مورد بحث ، هم به عذاب آخرت تهديد شده اند و هم به عذاب دنيا، عذاب آخرتشان عذاب آتش ، و دنيائيشان كشته شدن و آواره گشتن و از بين رفتن اموال و جانهايشان بود، و نيز عذاب ديگرشان اين بود كه خدا دشمنى را در بين آنان تا روز قيامت قرار داد، كه خداى تعالى در كتاب عزيزش ‍ همه اينها را ذكر كرده .  
و اينكه فرمود: (اولئك الذين حبطت اعمالهم فى الدنيا و الاخره ، وما لهم من ناصرين دو نكته را افاده مى كند:  
اول اينكه : اگر انسان كسى را به جرم اينكه امر به معروف و نهى از منكر مى كند به قتل برساند اعمال نيكش همه حبط و بى اجر مى شود.  
دوم اينكه : در روز قيامت مشمول شفاعت نمى گردد.  
الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ...  
اين آيه شريفه مى خواهد بفرمايد: (اهل كتاب از بغى و ايجاد اختلاف در دين دست بر نمى دارند، براى اينكه هر وقت به ايشان پيشنهاد مى شود كه تسليم حكم كتاب خدا شوند، پشت مى كنند و زير بار نمى روند و اين نيست مگر به خاطر اينكه به اين گفتار خود مغرور شده اند، كه مى گفتند: (لن تمسنا النار)، و خلاصه به چيزى مغرور شدند كه هيچ سندى بر آن ندارند، و آنرا به خدا افترا مى بندند.

*(79/26)*

و مراد از كسانى كه نصيبى از كتاب دارند همان اهل كتابند، و اگر نفرمود: (الذين اوتوا الكتاب ...)) و به جاى آن فرمود: (اوتوا نصيبا من الكتاب ،) براى اين بود كه بفهماند آن مقدار اطلاعى كه از كتاب دارند همه معارف كتاب نيست . بلكه مقدارى از آن است ، و اين بدان جهت است كه همه كتاب خدا در دستشان نيست ، كتاب خدائى كه در دست دارند تحريف شده است ، و در آن دخل و تصرف نموده و بيشتر اجزايش را از بين برده بودند، همچنان كه آخر آيه هم كه مى فرمايد: (و غرهم فى دينهم ما كانوا يفترون )، به اين معنا اشاره دارد، و به هر حال مراد اين است كه اهل كتاب از حكم كتاب روى گردانند، به خاطر يك عقيده خرافى كه داشتند، و آنرا به خدا افترا بسته بودند و نتيجه اش اين شده كه به آن عقيده خرافى مغرور شوند، و خود را از كتاب خدا بى نياز بپندارند (خدا داناتر است ).  
ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار...  
معناى آيه روشن است ، و ليكن سؤ الى در آن هست كه چگونه در آيه شريفه فرموده اهل كتاب فريب افتراى خود را خوردند، و بدان مغرور شدند، مگر ممكن است كه انسان فريب گفتار خود را بخورد؟ با علم به اينكه گفتارش دروغ و خدعه و باطل است .  
چگونه اهل كتاب فريب خدعه هاى نفس خويش را خوردند؟  
جواب اين سؤ ال آن است كه صاحبان گفتار غرورانگيز نامبرده ، نياكان ايشان بودند، و فريب خوردگان اخلاف و نسلهاى بعدى آنان ، و اگر در آيه شريفه هر دو را به اهل كتاب نسبت داده ، براى اين بود كه همه آن اسلاف و اخلاف يك امت بودند، و اخلاف ، به اعمال اسلاف راضى بودند.  
علاوه بر اينكه مغرور شدن به غرور خود، آنهم غرور به خاطر يك افتراى باطل ، با علم به اينكه افترا و باطل است ،

*(79/27)*

و اقرار مغرور به اينكه خودم اين افترا را بسته ام ، از اهل كتاب و مخصوصا از يهوديان دور نيست ، براى اينكه اينها همانهايند كه خداى تعالى نظير اينگونه افكار و اعمال و بلكه عجيب تر از آنرا از ايشان حكايت نموده آنجا كه فرموده : (و اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا، و اذا خلى بعضهم الى بعض قالوا اتحدثونهم بما فتح اللّه عليكم ؟ ليحاجوكم به عند ربكم ؟ افلا تعقلون ؟ اولا يعلمون ان اللّه يعلم ما يسرون و ما يعلنون .  
ملكات نفسانى عمل را در نظر انسان زينت مى دهند  
علاوه بر اين ، انسان آنچه مى كند بر طبق آنچه مى داند نيست ، بلكه بر طبق آن ملكات خوبى و بدى است كه در نفسش پديد آمده ، و عمل را در نظرش زينت مى دهد، همچنان كه معتادين به ترياك و هروئين و سيگار و بنگ و حتى آنها كه معتادند به خوردن خاك و امثال آن ، علم به مضر بودن آن دارند، و مى دانند كه اين عمل را نبايد مرتكب شوند، ولى باز هم مرتكب مى شوند به خاطر اينكه هيات و حالتى در نفس آنان پديد آمده كه ايشان را به طرف آن عمل مى كشاند، و مجالى براى تفكرو اجتناب برايشان باقى نمى گذارد، و نظائر اين مثال بسيار زياد است .  
next page  
fehrest page  
back page

*(79/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
اهل كتاب هم از آنجا كه تكبر و ستمگرى و محبت به شهوات در دلهايشان رسوخ نموده ، هر عملى را كه انجام مى دهند بر طبق دعوت نفس است ، در نتيجه افترا بستن به خدا كه عادت و ملكه آنان شده ، همان باعث غرور ايشان گشته ، و چون اين عمل ناپسند را مكرر انجام داده اند، كارشان به جائى رسيده كه در اثر تلقين نسبت به عمل خود ركون و اعتماد پيدا كرده اند علماى روان شناس هم اثبات كرده اند كه تلقين هم ، كار عمل را مى كند، و آثار علم را از خود بروز مى دهد.  
پس افترا كه عملى باطل است ، با تكرار و تلقين ايشان را در دينشان فريب داده ، و از تسليم شدن در برابر خدا و خضوع در برابر حق ، آن حقى كه كتاب خدا مشتمل بر آن است باز داشته ، پس صحيح است بگوئيم اهل كتاب فريب خدعه هاى نفس خويش را خوردند.  
فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ...  
كلمه (كيف ) بر سر چيزى نظير (يصنعون ) در آمده ، كه در كلام نيست ، بلكه در تقدير است ، و كلام مى فهماند كه آن چيست ، و در اين آيه تهديدى است به اهل كتاب ، كه وقتى دعوت مى شوند به پذيرفتن كتابى كه بينشان حكم كند،  
اعراض مى كنند، تهديد به عذابى است كه به شكل وضع دنيائى ايشان است ، در دنيا وقتى دعوت مى شدند به كتاب خدا تسليم نمى شدند و تكبر مى كردند، و نمى خواست ند با همه انسانها پيرو يك كتاب باشند، و يك كتاب همه شاءن را در تحت لواى خود جمع كند، ولى در آخرت ، همه را يكجا جمع مى كنند، و لذا نفرمود: (در روزى كه زنده شان مى كنيم )، و يا (در روزى كه مبعوثشان مى كنيم )، بلكه فرمود: (در روزى كه جمعشان مى كنيم )، آنهم در روزى كه ديگر اعراض بردار نبوده و هيچ شكى در آن نيست ، و خلاصه كلام اينكه از روز قيامت به تعبير نامبرده تعبير كرد تا بفهماند اهل كتاب و كفار نمى توانند خدا را بستوه بياورند.

*(80/1)*

و معناى آيه (خدا داناتر است ) اين است كه كفار وقتى به كتاب خدا دعوت مى شوند تا درباره آنان حكم كند، از در فريب خوردگى از افتراهائى كه خودشان در دين خود زدند، اعراض كردند، و از پذيرفتن حق استكبار نمودند، پس چگونه رفتار مى كنند، وقتى كه ما آنان را براى روزى كه در آن شكى نيست يعنى روز فصل قضا، و روز حكم به حق جمع مى كنيم ، و در آن روز هركسى تمامى آنچه را كه كرده باز خواهد گرفت ، بدون اينكه مردم در باز پس گرفتن اعمالشان ظلمى شوند، و وقتى مطلب بدين قرار است عقلشان حكم مى كند به وجوب پذيرفتن اين دعوت ، و اينكه اعراض نكنند، و از اظهاراتى كه حاكى از اين پندار است كه خدا را بستوه آورده و او را شكست داده اند خوددارى نمايند، براى اينكه قدرت همه اش از خدا است ، و وضعى كه كفار دارند ايام مهلتى و آزمايشى بيش نيست .  
بحث روايتى  
در تفسير عياشى از محمد بن مسلم روايت آورده كه گفت : از امام (عليه السلام ) معناى آيه : (ان الذين عند اللّه الاسلام ) را پرسيدم ، فرمود: يعنى اسلامى كه توام با ايمان باشد.  
و از ابن شهراشوب از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه در معناى آيه : (ان الذين عند اللّه الاسلام ...) فرمود: يعنى تسليم شدن به ولايت على بن ابيطالب (عليه السلام ).

*(80/2)*

مؤ لف : اين معنائى كه امام براى آيه كرده از باب ذكر روشن ترين مصداق است ، و شايد منظور از روايت بالا هم همين باشد، و نيز از آنجناب از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: (اكنون براى اسلام نسبى ذكر مى كنم كه نه احدى قبل از من چنين تعريفى كرده و نه بعد از من ، و آن اين است كه : اسلام عبارت است از تسليم ، و تسليم عبارت است از يقين ، و يقين عبارت است از تصديق ، و تصديق عبارت است از اقرار، و اقرار واقعيتش ادا است ، و ادا، عمل است ، مؤ من دين خود را از پروردگار خود مى گيرد،ايمانش از عملش شناخته مى شود، همچنان كه كافر كفرش ازانكارش هويدا مى گردد، ايها الناس بر شما باد دينتان ، دينتان ، كه گناه در دين بهتر است از كار نيك در بى دينى ، براى اينكه گناه در حال ديندارى آمرزيده مى شود، و كار نيك در بى دينى قبول نمى گردد).  
مؤ لف : اينكه فرمود: اسلام را نسبى ذكر مى كنم كه كسى قبل از من و بعد از من نكرده باشد، منظورش از نسب ذكر كردن تعريف كردن است ، همچنان كه مى بينيم در اخبار، سوره (قل هو اللّه احد) به سوره (نسبت رب ) ناميده شده ، چون اين سوره خدا را تعريف مى كند.  
و اما تعريفى كه امام (عليه السلام ) در روايت در غير فقره اول ، يعنى جمله (اسلام تسليم است ) براى اسلام كرده ، تعريف به لازمه اسلام است ، و اما در فقره اول تعريف (اسلام تسليم است ) تعريف لفظى است ، يعنى لفظ اسلام را به لفظ ديگر تعريف كرده ، كه از آن روشن تر است .  
ممكن هم هست مراد از اسلام معناى اصطلاحى آن باشد، و آن دينى است كه خاتم انبيا محمد (صلى اللّه عليه و آله ) آورده ، و منظور امام (عليه السلام ) اشاره به آيه شريفه : (ان الدين عند اللّه الاسلام )، و منظورش از تسليم ، خضوع و انقياد قلبى و عملى باشد، كه بنابراين احتمال تمامى فقرات حديث تعريف اسلام به لازمه معنا خواهد بود.

*(80/3)*

و معناى حديث اين است كه اين دين كه نامش اسلام است مستلزم خضوع آدمى براى خداى سبحان است ، خضوعى قلبى و عملى ، و اين خضوع مستلزم آن است كه شخص مسلمان خودش و اعمالش را تحت امر و اراده خدا قرار دهد، و اين همان تسليم شدن است ، و تسليم شدن براى خدا اين معنا را به دنبال دارد، و يا مستلزم اين معنا است ، كه شخص مسلمان به خدا يقين پيدا كند، و شك و ترديدش از بين برود، و يقين هم تصديق را به دنبال دارد، و تصديق و يا اظهار صدق دين ، مساءله اقرار را به دنبال مى آورد، و اقرار عبارت است از اذعان و يقين به قرار و استقرار دين ،  
و اينكه دين ثابت است ، و اقرار به ثبوت دين ، معنايش اين است كه دين هرگز متزلزل نمى شود، و از قرارگاهى كه دارد سقوط نمى كند، و اقرار به اين معنا ادا را به دنبال دارد، و ادا هم عمل را.  
و اينكه فرمود: كار نيك در بى دينى پذيرفته نيست ، منظور از پذيرفته نشدن اين است كه در آخرت ثواب ندارد، و يا اين است كه آن اثر نيكى كه عمل نيك و خداپسند بايد در دنيا در سعادت زندگى و در آخرت داشته باشد، و صاحبش را به نعيم بهشت برساند ندارد.  
بنابراين حديث مورد بحث با احاديثى كه مى گويند كفار در مقابل حسناتشان به پاداشى از پاداشهاى دنيائى مى رسند، و نيز با آيه شريفه : (فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره ) كه بطور مطلق مى گويد: هركس نيكى كند اثرش را مى بيند، منافات ندارد.

*(80/4)*

و در مجمع البيان از ابى عبيده جراح روايت آورده كه گفت : به رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) عرضه داشتم كدام يك از مردم در قيامت عذابى سخت تر دارد؟ فرمود: مردى كه پيامبرى را بكشد، و يا مردى را به قتل برساند كه امر به معروف و يا نهى از منكر مى كند، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود: (الذين يقتلون النبيين بغير حق ، و يقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس )، آنگاه فرمود: اى ابا عبيده ! بنى اسرائيل در يك ساعت چهل و سه پيامبر را كشتند، عابدان بنى اسرائيل كه اين را ديدند صد و دوازده نفر از آنان قيام نموده ، كشندگان انبيا را امر به معروف و نهى از منكر كردند، و بنى اسرائيل همه آنانرا تا آخر روز به قتل رساندند، و آيه نامبرده راجع به اين واقعه است .  
مؤ لف : اين معنا در الدرالمنثور هم از ابن جرير، و ابن ابى حاتم از ابى عبيده ، روايت شده است .  
و در الدرالمنثور كه ابن اسحاق ، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : روزى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در بيت المدراس بر جماعتى از يهود در آمد، و ايشان را به سوى خدا دعوت فرمود: نعمان بن عمرو، و حرث بن زيد، پرسيدند اى محمد تو چه دينى دارى ؟ فرمود ملت و كيش ابراهيم ، كه دين او دين من است ، گفتند ابراهيم هم كه يهودى بود، فرمود: تورات خود شما بين ما و شما حاكم باشد، تورات را بياوريد و ببينيد آيا ابراهيم را يهودى مى داند؟  
يهوديان از آوردن تورات امتناع ورزيدند، در اينجا بود كه آيه شريفه : (الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ، يدعون الى كتاب اللّه ، ليحكم بينهم ... و غرهم فى دينهم ما كانوا يفترون نازل گرديد).

*(80/5)*

مؤ لف : بعضى از محدثين روايت كرده اند كه آيه نامبرده در داستان رجم نازل شده كه ان شاء اللّه ذكر اين داستان در تفسير آيه : (يا اهل الكتاب قد جائكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ...) خواهد آمد، و هر دو روايت خبر واحدند، كه قوت و اعتبارى را كه بايد داشته باشند، ندارند.  
سوره آل عمران ، آيات 27 - 26  
قل اللّهم مالك الملك توتى الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شى ء قدير (26) تولج اليل فى النهار و تولج النهار فى اليل و تخرج الحى من الميت و تخرج الميت من الحى و ترزق من تشاء بغير حساب (27).  
ترجمه آيات  
بگو (اى پيامبر) بارالها اى خداى ملك هستى ، به هركس بخواهى ملك و سلطنت مى دهى و از هركس بخواهى مى گيرى و به هركس ‍ بخواهى عزت و اقتدار مى بخشى و هر كه را بخواهى خوار مى كنى ، خدايا هر خير و نيكوئى بدست تو است و تو بر هر چيزى توانائى (و من كه سراپا حاجتم ديگر چه بگويم ) (26).  
تو شب را در روز نهان سازى و روز را در شب فرو مى برى و زنده را از مرده و مرده را از زنده برانگيزى و به هركس بخواهى روزى بى حساب مى دهى (چون كسى از او طلبكار نيست تا بحساب طلبش روزيش دهد) (27).  
بيان آيات  
اين دو آيه خيلى با آيات قبل كه درباره اهل كتاب و مخصوصا يهود بود بى ارتباط نيست ، چون اين دو آيه مشتمل است بر تهديد يهود به عذاب دنيا و آخرت ، و يكى از عذابها همين است كه خدا ملك را از ايشان سلب كرد،  
و ذلت و مسكنت را تا روز قيامت بر آنان حتمى نمود، و نفسشان را قطع كرد، و استقلال در زندگى و سرورى را از ايشان سلب كرد.

*(80/6)*

علاوه بر اينكه غرض اين سوره به بيانى كه در آغاز گذشت اين بود كه بفهماند خدا قائم بر خلق عالم و تدبير آن است ، پس مالك ملك او است ، و او است كه ملك را به هركس بخواهد مى دهد، هر كه را بخواهد عزت مى بخشد، و كوتاه سخن آنكه تنها كسى كه به هركس بخواهد خير دهد مى تواند بدهد او است ، و تنها او است كه ملك و عزت و هر چيز ديگر را از هركس بخواهد مى گيرد، پس ‍ مضمون دو آيه مورد بحث خارج از غرض سوره نيست .  
قل اللّهم مالك الملك  
در اين آيه خداوند رسول گرامى خود را امر مى كند به اينكه به خدائى پناهنده شود كه تمامى خيرها به طور مطلق به دست او است و قدرت مطلقه خاص او است ، تا از اين ادعاهاى موهومى كه در دل منافقين و متمردين از حق (از مشركين و اهل كتاب ) جوانه زده ، و در نتيجه گمراه و هلاك شده اند، نجات يابد، آرى اينان براى خود ملك و عزت فرض كردند، و خود را بى نياز از خدا پنداشتند، و خدا آنجناب و هركس ديگر را امر مى كند به اينكه نفس خود را در معرض افاضه خدا، كه مفوض هر خير و رازق بى حساب هر روزى خوار است قرار دهد.  
معناى كلمه (ملك ) و اقسام آن  
كلمه ملك به كسره ميم معناى معروفى دارد كه معهود ذهن ما انسانها است ، و در اصل آن هيچ شكى نداريم ، تنها چيزى كه در معناى اين كلمه بايد از نظر دور نداشت ، اين است كه ملك دو جور است ، يكى حقيقى و ديگرى مجازى و اعتبارى .  
ملك حقيقى به معناى آن است كه مالك مثلا اگر انسان است بتواند در ملك خود به هر نحوى كه ممكن باشد تصرفى تكوينى كند، يعنى در هستى آن ملك تصرف نمايد، مثل اينكه او مى تواند در ديد چشم خود تصرف نموده يكجا آنرا بكار گيرد، و جائى ديگر از كارش بيندازد، و همچنين در دستش تصرف نموده ، دادوستد بكند، و يا ترك داد و ستد نمايد، و در زبانش و ساير اعضايش ، و در ملك به اين معنا رابطه اى بين مالك و ملك حقيقيش هست ، رابطه اى حقيقى كه به هيچ وجه قابل تغيير نيست .

*(80/7)*

و نيز بنابراين معناى از ملك ، همواره ملك قائم به ملك خواهد بود، هيچ وقت ممكن نيست كه ملك از مالكش جدا و مستقل بشود، (مثلا اگر فلان آقا مرد، زبانش همچنان جداى از او زنده بماند)، بلكه اگر اينگونه ملك از آدمى جدا بشود باطل و نابود مى گردد، مثل چشمى كه از انسانى در آورند، و يا دستى كه از او جدا كنند، ملك خداى تعالى نسبت به عالم از اين قبيل است ، خداى تعالى مالك تمامى اجزاء و شؤ ون عالم است ، پس او مى تواند در همه اجزاى عالم به هر طورى كه بخواهد تصرف نمايد.  
قسم دوم : ملك (بكسره ميم ) ملك اعتبارى و قراردادى است ، و آن عبارت است از اينكه اگر مالك را انسان فرض كنيم ، بتواند در چيزى كه ملك او است تصرفاتى كند، كه عقلا آنراقبول دارند، و خلاصه در چارچوب رابطه اى كه عقلا بين او و ملكش برقرار مى دانند هر قسم تصرفى كه مى خواهد بكند، تا به مقاصد اجتماعى خود نائل شود، و در حقيقت عقلا وقتى چنين ملكيتى را اعتبار كردند كه الگويش را از ملك حقيقى و آثار آن گرفت ند، بعد چيزى شبيه به ملكيت در عالم وجود را در اجتماع برقرار ساختند، تا به اين وسيله از اعيان و كالاهائى كه بدان محتاجند استفاده اى معقول كنند، نظير همان استفاده اى كه مالك حقيقى ، از ملك حقيقى و تكوينيش مى كرد.  
تفاوتى كه بين ملك اعتبارى و ملك حقيقى هست يكى اين است كه ملك حقيقى جز با بطلان قابل تغيير نبود، (نمى شد من چشم خودم را در عين اينكه چشم من است از وجود خود بى نياز سازم ) ولى ملك اعتبارى از آنجائى كه قوامش به وضع و اعتبار است ، قابل تغيير و تحول هست ، ممكن است اين نوع ملك از مالكى به مالك ديگر منتقل شود، مثلا مالك اولى آنرا به دومى بفروشد، و يا ببخشد و يا با ساير اسباب نقل ، منتقل سازد.

*(80/8)*

تا اينجا آنچه گفتيم درباره ملك (بكسره ميم ) بود، اما (ملك ) (به ضمه ميم ) هر چند كه آن نيز از سنخ ملك (به كسره ) است ، الا اينكه در اينجا مالكيت مربوط به چيزهائى است كه جماعتى از مردم آنرا مالكند، چون ملك به معناى پادشاهى است ، و پادشاه مالك چيزهائى است كه در ملك رعيت است ، او مى تواند در آنچه رعيت مالك است تصرف كند، بدون اينكه تصرفش معارض با تصرف رعايا باشد، و يا خواست رعيت معارض و مزاحم با خواستش باشد.  
پس ملك پادشاه ، در حقيقت ملكى است روى ملك ، كه در اصطلاح آنرا ملك طولى مى ناميم ، مانند ملك مولى است نسبت به برده ، و نسبت به آنچه برده اش مالك است ، و به همين جهت ملك (بضمه ميم ) هم آن دو قسم را كه ما در ملك (بكسره ) ذكر كرديم ، خواهد داشت .  
(مالك الملك ) و (مليك الملوك ) بودن خداىعزوجل  
و خداى سبحان هم (مليك ) تمام عالم است ، و هم (مالك ) آن آنهم على الاطلاق ، اما اينكه مالك همه عالم است دليلش اين است كه ربوبيت و قيمومت مطلقه دارد، هيچ موجودى خارج از ربوبيت او نيست ، براى اينكه آنچه تصور شود، خالقش خدا است ، و نيز تمام عا لم از او است .  
پس او مالك همه است ، همچنان كه خودش فرمود: (ذلكم اللّه ربكم خالق كل شى ء لا اله الا هو).  
و نيز فرمود: (له مافى السموات و ما فى الارض آنچه در آسمانها و در زمين است از آن او است ) و آياتى ديگر از اين قبيل كه دلالت دارند بر اينكه هر موجودى كه كلمه چيز بر او صادق باشد مخلوق و مملوك خدا است ، ذاتش قائم به خدا است ، و مستقل از او نيست ، و چيزى نيست كه خدا را از تصرف در آن جلوگيرى كند، اين همان ملك (به كسره لام ) است كه بيانش گذشت .

*(80/9)*

و اما اينكه او مليك و فرمانرواى على الاطلاق است ، دليلش اطلاق مالكيت او نسبت به موجودات است ، براى اينكه خود موجودات ، بعضى مالك بعضى ديگرند مثلا سبب ها مالك مسبب هايند، و هر موجودى مالك قواى فعاله خويش است و قواى فعاله مالك فعل خويش است ، مثلا انسان مالك اعضاى خويش و قواى فعاله خويش از گوش و چشم و غيره است . و اين قوا هم مالك افعال خويشند، و چون خداى سبحان مالك هر چيز است .  
پس همو مالك همه مالك ها و مملوكها نيز هست ، و اين همان معناى مليك است ، پس او مليك على الاطلاق است ، همچنان كه خودش فرمود: (له الملك و له الحمد) و نيز فرموده : (عند مليك مقتدر) و آياتى ديگر كه همه خدا را مليك على الاطلاق معرفى مى كند.  
ملك و مُلك اعتبارى نيز درباره خدا صادق است  
تا اينجا آنچه گفتيم درباره ملك و ملك حقيقى بود، و اما ملك و ملك اعتبارى نيز در مورد خداى تعالى صادق است ، بر اى اينكه هر چيزى مالك هر چه هست خداى تعالى به او داده ، و اگر خودش مالك آن ها نبود نمى توانست تمليك كند، چون در اين فرض ، دهنده چيزى بوده كه مالك آن نبوده و نيز به كسى عطا كرده بوده كه او هم مالك نبود، همچنان كه خودش فرمود: (و آتوهم من مال اللّه الذى آتيكم ).  
و او مليك به ملك اعتبارى هم هست ، و مالك هر چيزى است كه در دست مردم است ،  
براى اينكه او شارع هر قانون است ، و در نتيجه به حكم خودش در آنچه كه ملك مردم است تصرف قانونى مى كند، همچنان كه يك مليك بشرى در آنچه كه در دست رعاياى خود هست تصرف مى كند، و قرآن كريم هم او را مليك مردم خوانده و فرمود: (قل اعوذ برب الناس ملك الناس ) و در اينكه آنچه در اختيار مردم است ، مال خدا است ، و خدا به ايشان داده و فرموده : (و آتيكم من كل ما سالتموه ، و ان تعدوا نعمه اللّه لا تحصوها).

*(80/10)*

و نيز مى فرمايد: (و انفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ). و نيز فرموده : (و ما لكم الا تنفقوا فى سبيل اللّه ، و للّه ميراث السموات و الارض ).  
و باز فرموده : (لمن الملك اليوم للّه الواحد القهار)، بنابراين خداى تعالى آنچه را در دست انسانهاى قبل از ما بود مالك بود، و آنچه در دست ما است ، مالك است ، و بزودى وارث ما نيز خواهد شد.  
سه مطلب درباره (قل الهم مالك الملك ...)  
از دقت در آنچه گذشت روشن مى گردد كه آيه شريفه : (اللّهم مالك الملك ...) داراى اين زمينه است كه اولا بيان كند ملك (بكسره ميم ) خدا نسبت به ملك (بضمه ميم ) را و مالكيتش نسبت به ملك (بضمه ميم ) را كه ملك بر روى ملك (بضمه ميم ) است . در نتيجه او ملك همه ملوك است ، كه ملك را به هر ملكى كه بخواهد مى دهد، همچنان كه فرمود: (ان آتاه اللّه الملك ) و نيز فرمود: (و آتيناهم ملكا عظيما).  
و ثانيا با جلوتر آوردن اسم جلاله (اللّه ) مى خواهد سبب مالك الملك بودن و ملك الملوك بودن خدا را برساند، و آن اين است كه خدا (اللّه است ) كه كبريائيش ما فوق همه بزرگى ها است ، و اين دلالت روشن و واضحى است .  
و ثالثا مى خواهد بفهماند كه مراد از ملك در آيه شريفه (و خدا داناتر است ) اعم است از ملك حقيقى و اعتبارى ، براى اينكه امرى كه در آيه اول آورد، و فرمود: بگو بار الها توئى مالك الملك ،  
(من تشاء، و تنزع الملك ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء) با توضيحى كه خواهد آمد از شؤ ون ملك اعتبارى است ، و آنچه در آيه دوم آمده از شؤ ون ملك حقيقى است ، پس خدا مالك الملك على الاطلاق است ، يعنى هم مالك ملك حقيقى است و هم مالك ملك اعتبارى .  
ملك ، چه حق و چه باطل از ناحيه خداى تعالى است  
توتى الملك من تشاء، و تنزع الملك ممن تشاء

*(80/11)*

كلمه (ملك ) بدان جهت كه در اين آيه ، مطلق آمده ، (و نفرموده ملك حق را به هركس بخواهى مى دهى )، شامل (ملك حق ) و (ملك باطل ) هر دو مى شود، و خلاصه مى فهماند مالكيت آنكس كه در ملكش عدالت مى كند، و هم مالكيت كسى كه در ملكش ‍ جور و ستم روا مى دارد، هر دو از خدا است ، براى اينكه ملك (همانطور كه قبلا يعنى در تفسير آيه : (ان آتاه اللّه الملك ...) بيان كرديم ) خودش فى نفسه موهبتى از مواهب خدا است ، نعمتى است كه مى تواند منشا آثار خيرى در مجتمع انسانى باشد، و به همين جهت است كه مى بينيم خداى تعالى علاقه و دوست داشتن ملك را فطرى و جبلى انسانها كرده است .  
پس ملك حتى آنكه در دست غير اهلش افتاده بدان جهت كه ملك است ، مذموم نيست ، آنچه مذموم است يا به دست گرفتن نااهل است ، مثل ملكى كه شخص ظالم و غاصب از ديگرى غصب كرده ، و يا خود آن هم مذموم نيست ، بلكه سيرت و باطن خبيث او مذموم است ، چون او مى توانست براى خود سيرتى نيكو درست كند، كه البته برگشت اين نيز به همان وجه اول است .  
و به بيانى ديگر مى گوئيم : ملك نسبت به كسى كه اهليت آنرا دارد نعمت است ، و اين نعمت را خداى سبحان در اختيار او نهاده ، و نسبت به آنكه اهليت ندارد نقمت و بدبختى است ، و اين نقمت و عذاب را خدا به گردن او انداخته ، پس به هر حال ملك چه خوبش ‍ و چه بدش از ناحيه خدا است ، و فتنه اى است كه با آن بندگان خود را مى آزمايد.

*(80/12)*

در سابق هم گفتيم كه هر جا خداى سبحان مطلبى را مقيد به مشيت خود كرده ، معنايش اين نيست كه خدا كارهايش را دل بخواهى و جزافى انجام مى دهد، بلكه معنايش اين است كه هر چه مى كند در كمال اختيار مى كند، مجبور به هيچ كارى نيست ، پس در آيه مورد بحث هم معناى كلام اين است كه اگر به كسى ملك مى دهد و يا از كسى مى گيرد، و اگر به كسى عزت مى دهد، و ديگرى را ذليل مى كند، همه را با مشيت خود مى كند، و كسى نيست كه او را مجبور به كارى كند، البته اين هم هست كه آنچه خدا مى كند بر طبق مصلحت است .  
معناى (عزت ) و (ذلت ) و بيان اينكه عزت فقط از آن خدا از ناحيه او است  
و تعز من تشاء و تذل من تشاء  
كلمه (عزت ) به معناى نايابى است ، وقتى مى گويند فلان چيز عزيز الوجود است ، معنايش اين است كه به آسانى نمى توان بدان دست يافت ، و عزيز قوم به معناى كسى است كه شكست دادنش و غلبه كردن بر او آسان نباشد، بخلاف ساير افراد قوم ، كه چنين نيستند، زيرا عزيز قوم در بين قوم خودش مقامى دارد.  
در نتيجه هر نيروئى كه تك تك افراد دارند او داراى همه آنها است ، ولى عكس قضيه چنين نيست ، يعنى تك تك افراد نيروى او را ندارند، اين معناى اصلى كلمه است ، ليكن بعدها در مورد هر چيز دشوارى نيز استعمالش كردند، مثلا گفتند: (عزيز على كذا) يعنى فلان حادثه بر من گران است .  
همچنان كه در قرآن آمده : (عزيز عليه ما عنتم ) و در آخر در مورد هر غلبه اى استعمال شد، مثلا گفتند: (من عزبز) كسى كه غلبه كرد، دار و ندار مغلوب را غارت نمود، در قرآن هم در اين معنا استعمال شده ، آنجا كه فرموده : (و عزنى فى الخطاب ) ولى معناى اصلى كلمه همان است كه گفتيم .

*(80/13)*

در مقابل اين كلمه ، كلمه ذلت است كه در اصل لغت به معناى چيزى است كه دست يابى بدان آسان است ، حال چه دستيابى محقق و چه فرضى ، در قرآن كريم آمده : (ضربت عليهم الذله و المسكنه ) و نيز آمده : (و اخفض لهما جناح الذل ) و نيز فرموده : (اذله على المؤ منين ).  
و عزت يكى از لوازم ملك است ، عزت مطلق هم از لوازم ملك مطلق است ، پس غير خدا هركس سهمى از ملك و عزت داشته باشد خداى تعالى به او ارزانى داشته ، و مليكش كرده است ، و مردم و امتى هم كه سهمى از عزت داشته باشند باز خدا به ايشان داده ، پس عزت تنها و تنها از آن خدا است ، و اگر نزد غير خدا ديده شود از ناحيه خدا است .  
همچنان كه خودش فرمود: (ايبتغون عندهم العزه ، فان العزه للّه جميعا) و نيز فرموده : (و للّه العزه و لرسوله و للمؤ منين ).  
تا اينجا آنچه گفتيم راجع به عزت حقيقى بود، و اما عزت غير حقيقى در حقيقت ذلت است ، به شكل عزت .  
همچنان كه باز قرآن كريم مى فرمايد: (بل الذين كفروا فى عزه و شقاق ) و به همين جهت در دنبال همين آيه فرموده : (كم اهلكنا من قبلهم من قرن ، فنادوا و لات حين مناص ).  
ذلت هم در مقابل عزت احكامى مقابل احكام آن دارد، پس هر چيزى كه غير خدا تصور شود به خودى خود ذليل است ، مگر آنكه خدا عزتش داده باشد.  
معناى (خير) و بيان اينكه اين كلمه افعلتفضيل نيست  
بيدك الخير انك على كل شى ء قدير  
اصل در معناى كلمه (خير) همانا انتخاب است ، و اگر ما چيزى را خير مى ناميم ، بدان جهت است كه آنرا با غير آن مقايسه مى كنيم ، و يكى از آن دو را انتخاب نموده و مى گوئيم اين خير است ، و معلوم است از بين چند چيز ما آنرا انتخاب مى كنيم كه هدف و مقصد ما را تامين كند.

*(80/14)*

پس در حقيقت آنچه خود ما مى خواهيم خير است ، هر چند كه ما آنرا براى چيز ديگرى مى خواهيم ، ولى خير حقيقى همان مقصد ما است ، و آن ديگرى به خاطر مقصد ما خير شده است ، پس خير حقيقى آن چيزى است كه به خاطر خودش مطلوب ما است ، و اگر خيرش مى ناميم چون در مقايسه با چيزهاى ديگر آنرا انتخاب كرديم .  
پس هر چيزى تنها وقتى خير ناميده مى شود كه با چيز ديگرى مقايسه شود، و نسبت به آن چيز مؤ ثر باشد، (و گرنه هر چيزى تنها خودش است ، نه خير است و نه شر).  
پس در معناى كلمه (خير) معناى نسبت به غير هم خوابيده ، و به همين جهت است كه بعضى گفته اند اصل كلمه خير (اخير) بوده ، و ليكن اين حرف صحيح نيست ، و اين كلمه افعل التفضيل نمى باشد،  
اما معنايش با معناى تفضيل انطباق دارد، و چون افعل تفضيل همواره متعلق به غير است ، مثلا گفته مى شود زيد افضل از عمرو است ، يعنى در بين زيد و عمرو زيد بهترين آندو است ، و نيز گفته مى شود (زيد خير من عمرو) زيد بهتر از عمرو است ، و بين زيد و عمرو، زيد خير آندو است ، يعنى بهترين آن دو است .  
و اگر كلمه (خير) مخفف (اخير) بود بايد همه قواعد جارى در افعل تفضيل در آن نيز جريان مى يافت ، يعنى مشتقاتى چون افاضل و فضلى و فضليات از آن نيز اشتقاق مى يافت ، و حال آنكه مشتقات كلمه خير كلمات زير است ، 1 - خيره ، 2 - اخيار، 3 - خيرات .  
همچنان كه مشتقات كلمه (شيخ ) كه بطور مسلم افعل تفضيل نيست ، بر وزن مشتقات كلمه (خير) مى آيد، و گفته مى شود 1 - شيخه 2 - اشياخ 3 - شيخات ، پس مى توان گفت كه كلمه خير (صفت مشبه ) است ، نه (افعل تفضيل ).

*(80/15)*

و از مويدات اين معنا يكى اين است كه كلمه خير در مواردى استعمال مى شود كه معناى افعل تفضيل (بهترى ) را نمى دهد، مانند آيه شريفه : (قل ما عند اللّه خير من اللّهو) كه نمى شود گفت معنايش اين است كه آنچه نزد خداست ، از لهو بهتر است ، براى اينكه در لهو خوبى نيست تا آنچه نزد خداست بهتر باشد، البته بعضى از مفسرين در خصوص اينگونه موارد گفته اند كه معناى تفضيل از كلمه جدا شده ، ولى اين حرف صحيح نيست ، و حق مطلب همان است كه گفتيم كلمه (خير) معناى انتخاب را مى دهد، و اگر مى بينيم كه مقيس عليه آن نيز مشتمل بر مقدارى خوبى هست ، از خصوصيات غالب موارد است ، نه اينكه در همه موارد بايد چنين باشد، به شهادت اينكه ديديم در آيه سوره جمعه چنين نبود.  
خير در قرآن اسم خدا نيست بلكه صفت خدا است  
از آنچه گذشت روشن گرديد كه خداى سبحان خير على الاطلاق است ، براى اينكه او كسى است كه تمامى عالم به او منتهى مى شود، و همه خيرات از او است ، و هر موجودى هدف نهائيش او است ، و ليكن قرآن كريم كلمه (خير) را به عنوان يكى از اسما به خدا اطلاق نمى كند، آنطور كه ساير اسما خدا را بر او اطلاق كرده است ، بلكه هر جا اطلاق كرده به عنوان صفت اطلاق كرده ، مثل آيه زير كه مى فرمايد: (و اللّه خير و ابقى ) و آيه زير كه مى فرمايد: (ءارباب متفرقون خير ام اللّه الواحد القهار).  
بله به عنوان اسم اطلاق كرده ، اما با اضافه به كلمه اى ديگر، مانند (خير الرازقين ). (و هو خير الحاكمين )، (و هو خير الفاصلين )، (و هو خير الناصرين )، و (و اللّه خير الماكرين )، و (و انت خير الفاتحين )، و (و انت خير الغافرين )، و (و انت خير الوارثين )، و ((و انت خير المنزلين )، (و انت خير الراحمين ).

*(80/16)*

و شايد در تمامى اين موارد وجه نام قرار دادن مضاف و مضاف اليه را براى خدا، همان اعتبار معناى انتخاب در ماده خير باشد، و بدين جهت كلمه (خير) به تنهائى را به عنوان اسم بر خدا اطلاق نكرده ، كه ساحت او مقدس تر از آن است كه او با غيرش مقايسه و سپ س انتخاب شود، به خلاف اين كه در حال اضافه و نسبت اسم او، واقع شود و همچنين توصيف كردن خدا به اين كلمه ، هيچ محذورى پيش نمى آورد.  
جمله (بيدك الخير) دلالت دارد بر اينكه خير منحصر در خداى تعالى است  
و جمله مورد بحث يعنى جمله : (بيدك الخير) دلالت دارد بر اينكه خير منحصر در خداى تعالى است ، چون كلمه (بيدك ) خبر، و كلمه (الخير) مبتدا است و خبر وقتى جلوتر از مبتدا بيايد، و مخصوصا وقتى كه مبتدا الف و لام بر سر داشته باشد، حصر را مى رساند، و معناى جمله چنين است ، كه (امر هر خير مطلوبى تنها به دست تو و منتهى به تو است ، و اين توئى كه هر خيرى را عطا مى كنى .  
بنابراين جمله مورد بحث به منزله علت براى مطالب قبل است ، و از قبيل تعليل مطلبى خاص است به علتى عام ، چون خيرى كه خدا مى دهد هم شامل ملك و عزت است ، و هم شامل چيزهائى ديگر و همانطور كه صحيح است دادن ملك و عزت را به خير تعليل كنيم ، گرفتن ملك و عزت را هم مى توان بدان تعليل كرد، زيرا اگر چه ذلت و نداشتن ملك خير نيستند،  
بلكه شرند، و ليكن شر چيزى به جز عدم خير نيست ، پس گرفتن ملك و عزت چيزى به جز ندادن عزت نيست ، پس همين كه همه خيرات به خداى تعالى منتهى مى شود، باعث مى شود كه همه محروميت هاى از خير نيز به نحوى منتهى به او باشد.

*(80/17)*

بله آنچه بايد از ساحت مقدس خداى تعالى دور داشت ، اتصاف به صفتى است كه لايق آن ساحت نباشد، از قبيل نواقصى كه در افعال بندگان است ، و زشتى هائى كه در گناهان است ، مگر همانطور كه در سابق گفتيم به نحوى نسبت دهيم كه لايق آن ساحت مقدس باشد، مثل اينكه بگوئيم خداى تعالى به فلانى به خاطر نافرمانيهايش توفيق اطاعت ندارد، در نتيجه عاصى شد، و يا اسباب فلان عمل واجب را برايش فراهم نكرد، در نتيجه واجب را ترك كرد.  
خير و شر تكوينى و خير و شر تشريعى  
و كوتاه سخن اينكه در عالم ، خير و شرهايى تكوينى هست ،مانند عزت و ذلت و ملك و گرفتن ملك ، و خير تكوينى امرى است وجودى ، كه خداى تعالى آنرا افاضه مى كند، و شر تكوينى عبارت است از عدم افاضه خير، و در اين كه ما اين عدم را هم به خدا نسبت دهيم اشكالى وارد نمى شود، براى اينكه تنها مالك خير او است ، غير او كسى مالك خير نيست . بنابراين اگر چيزى از خير را به كسى افاضه كرد او كرده ، و سپاس نيز مخصوص اوست و اگر افاضه نكرد و يا منع نمود، كسى حقى بر او ندارد و نمى تواند اعتراض ‍ كند كه چرا ندادى ، تا ندادنش ظلم باشد، علاوه بر اينكه دادن و ندادنش هر دو مقرون به مصلحت است ، مصلحتى عمومى كه در نظام جمعى دائر بين اجزاى عالم دخالت دارد.

*(80/18)*

خير و شر ديگرى هست تشريعى وقانونى ، و آن عبارتست از اقسام كارهاى نيك ، و كارهاى زشت افعالى كه از انسان صادر مى شود، و چون مستند به اختيار انسان است ، فعل او بشمار مى رود، و از اين جهت به طور قطع نبايد آنرا به غير خود انسان نسبت داد، و همين استناد باعث خوبى و بدى آن شده است ، چون اگر فرض كنيم انسان از خود اختيارى ندارد كار نيكش تحسين ندارد، و بر كار زشتش ‍ نيز سرزنش نبايد شود، (بلكه آنچه مى كند، نظيرخوبى و بدى گل و خار است )، و نيز بدين لحاظ نبايد عمل انسان را به خدا نسبت داد، مگر به اين مقدار كه بگوئيم عمل نيك هركس به توفيق دادن خدا است ، و عمل بدش به ندادن توفيق است ، كه هر جا و به هركس مصلحت بداند توفيق مى دهد، وبه هركس مصلحت نداند نمى دهد.  
پس روشن گرديد كه خير همه اش به دست خدا است ، و با همين خير و شرها امور عالم را نظام بخشيده ، دنيا را پر از خير و شر و وجدان و حرمان نموده است .  
بعضى از مفسرين گفته اند در جمله : (بيدك الخير) حذف به جهت كوتاه گوئى شده است ، و تقدير آن (بيدك الخير و الشر) است همچنان كه نظير اين حرف را در آيه شريفه :  
(و جعل لكم سرابيل تقى كم الحر) زده ، و گفته اند تقدير آن و (البرد) است .  
و گويا سبب اين بوده كه خواسته اند از مسلك اعتزال فرار كنند، چون معتزليان گفته اند: هيچ شرى به خدا منسوب نيست زيرا خدا كار شر نمى كند، و اين خود جراءت عجيبى است كه در كلام خداى تعالى مرتكب شده اند، براى اين كه هر چند معتزله در اين كه شر را به طور مطلق از خدا سلب ، و نسبت آن را به خدا نفى كرده و گفته اند: شرها نه مستقيما منسوب به خداين دو نه با واسطه ، و ليكن اين تقدير هم كه آقايان گرفته اند سخت عجيب و غريب است ، كه چون بحث از آن و بيان حقيقت امر گذشت ، ديگر تفصيل نمى دهيم .  
ا  
نك على كل شى ء قدير

*(80/19)*

اين جمله مى خواهد جمله (بيدك الخير) را تعليل كند، و بفرمايد بدين جهت خير به دست خدا است كه قدرت او بر هر چيزى مطلقه است و قدرت مطلقه بر هر چيز ايجاب مى كند كه غير از خدا هيچ كس بر هيچ چيز قادر نباشد، مگر به قدرت دادن او، يعنى هركس هر قدرتى دارد خدا به او داده ، و اگر فرض كنيم شخصى به چيزى قادر باشد كه قدرتش مستند به قدرت دادن خداى تعالى نباشد، قهرا مقدور او از اين جهت كه مقدور او است از سعه قدرت خداى تعالى خارج است ، پس ديگر جمله (انك على كل شى ء قدير) درست نمى شود، با اينكه اين جمله صحيح است ، و قدرت خداى تعالى به اين وسعت است ، هر چيزى كه فرض كنيم مقدور او خواهد بود، و نيز هر چيزى كه غير او افاضه كند باز منسوب به او خواهد بود، يعنى خدا آن خير را به دست وى جارى ساخته ، خدا صاحب اصلى آن ، و شخص مفروض واسطه آن است ، پس جنس خير بدون استثنا، همه اش به دست خدا است و بس ، و اين همان حصرى است كه جمله (بيدك الخير) آنرا افاده مى كند.  
تولج الليل فى النهار و تولج النهار فى الليل  
كلمه (تولج ) مضارع از مصدر (ايلاج ) است ، و ايلاج باب افعال از مصدر (ولوج ) است و ولوج به معناى داخل شدن ، و در نتيجه ايلاج به معناى داخل كردن است ، و بطورى كه گفته اند و از ظاهر آيه هم بر مى آيد مراد از داخل كردن شب در روز و داخل كردن روز در شب ، همان اختلافى است كه خود از وضع شب و روز و بلندى و كوتاهى آن به حسب اختلاف عرض جغرافيائى شهرها و اختلاف ميل خورشيد مى بينيم ، و اين در حقيقت داخل شدن روزهاى اول زمستان تا اول تابستان است در شب ، و داخل شدن شب از اول تابستان يعنى بلندترين روز سال تا اول پائيز است در روز، البته همه اين دگرگونيها در بلادى است كه در نيم كره شمالى ، يعنى بالاى خط استوا قرار دارند، و اما در نيم كره جنوبى يعنى نقاط مسكونى زير خط استوا قضيه بعكس است

*(80/20)*

(وقتى در نقاط شمالى روزها كوتاه مى شود در بلاد جنوبى بلند و وقتى در آنجا بلند مى شود در اينجا كوتاه مى گردد).  
پس طول در يك طرف و كوتاهى در طرف ديگر است بنابراين اين خداى تعالى است كه دائما شب را داخل روز، و روز را داخل شب مى كند، اما در خود خط استوا و در دو نقطه قطب شمالى و جنوبى كه شب شش ماه و روز نيز شش ماه است به حسب حس ما چنين است ، و گرنه در حقيقت حكم دگرگونى ، دائمى و عمومى است .  
مراد از بيرون آوردن زنده از مرده و مرده از زنده  
و تخرج الحى من الميت و تخرج الميت من الحى  
منظور از (بيرون كردن زنده از مرده ) و به عكس ، به وجود آوردن از صلب پدر كافر، و بيرون آوردن كافر از صلب مؤ من است ، به دليل اينكه خداى تعالى ايمان را حيات و نورو كفر را مرگ و ظلمت خوانده ، و فرموده : (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس ، كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها).  
البته ممكن نيز هست كه منظور از (مرده ) و (زنده ) اعم از كفر و ايمان باشد، و شامل زنده كردن گياهان مرده ، و حيوانات و حتى زنده كردن زمين مرده نيز بشود، چون كلام خداى تعالى صريح و يا مثل صريح است در اينكه خداوند ميت را مبدل به حى وحى را مبدل به ميت مى كند، چون فرموده : (ثم انشاناه خلقا آخر، فتبارك اللّه احسن الخالقين ، ثم انكم بعد ذلك لميتون ) و آياتى ديگر از اين قبيل .

*(80/21)*

و اما اينكه بعضى از طبيعى دانان گفته اند: هيچ ماده بى حياتى داراى حيات نمى شود، بلكه حيات كه سرانجام منتهى به جرثومه هاى آن مى شود، از يك جرثومه به جرثومه ديگر منتقل مى گردد، بدون اينكه به ماده اى مرده و بى شعور منتهى گردد. علت اين نظريه اش اين است كه وى منكر پديد آمدن حادث است . جوابش هم اين است كه مى بينيم و تجربه هم ثابت كرده كه حيات جارى در يك جرثومه با مردن جرثومه باطل مى شود، پس مبدل شدن حيات به موت ، كاشف از اين است كه بين زنده فلان جرثومه و مرگ آن ارتباطى هست ، كه توضيح بيشتراين معنا، مقامى ديگر لازم دارد.  
و آيه شريفه : (تولج الليل فى النهار...) تصرف خداى تعالى در ملك حقيقى و تكوينى عالم را توص يف مى كند،  
همچنان كه آيه شريفه : (توتى الملك من تشاء...) تصرف او در ملك اعتبارى و قراردادى و توابع آنرا توصيف مى كند.  
چهار مقابله لطيف در دو آيه شريفه  
و در هر يك از دو آيه ، چهار جور تصرف بطور مقابله قرار گرفته ، در اولى دادن و گرفتن ملك آمده ، و در مقابلش در آيه دومى داخل كردن شب در روز و روز در شب ذكر شده و در اولى مساءله دادن و گرفتن عزت آمده ، و در مقابل در آيه دومى بيرون كردن مرده از زنده و زنده از مرده ذكر شده و اين از عجايب لطافت و از لطايف تناسب است كه بر كسى پوشيده نيست ، براى اينكه دادن ملك خود نوعى مسلط كردن بعضى از مردم است بر بقيه مردم ، به اينكه مقدارى بيشتر آزادشان بگذارد، و در نتيجه آزادى بقيه افراد را به همان مقدار محدود كند، و آزادى غريزى آنان را از بين ببرد.

*(80/22)*

همچنان كه ادخال شب در روز مسلط كردن شب بر روز است ، تا شب مقدارى از ساعات روز را جزء خودش كند، و در نتيجه مقدارى از چيزهائى كه روز آنرا آشكار مى كرد، از بين ببرد، و گرفتن ملك عكس اين معنا است ، و همچنين دادن عزت نوعى زنده كردن است ، زيرا كسى كه اسم و رسمى و در نتيجه عزتى نداشته اثر زندگيش هم پيدا نبوده ، وقتى عزت يافت شهرتى پيدا مى كند و اثر وجوديش هويدا مى شود، و اين خود نظير بيرون آوردن زنده از مرده است ، همچنان كه ذلت نظير پديد آوردن مرده از زنده است ، پس در عزت نوعى حيات ، و در ذلت نوعى ممات هست .  
البته وجهى ديگر در آيه هست و آن اين است كه خداى تعالى در كلام خود در آيه : (فمحونا آيه الليل و جعلنا آيه النهار مبصرة ) روز را بيناگر خوانده ، و يكى از مظاهر اين اثبات و محو در مجتمع انسانى ظهور ملك و سلطنت و زوال آن است .  
و نيز علم و قدرت را از آثار حيات دانسته و جهل و عجز را از آثار مرگ جامعه شمرده است ، و فرموده : (اموات غير احياء و ما يشعرون ايان يبعثون ).  
و همچنين عزت را خاص خدا و رسول او و مؤ منين دانسته است ، و در اين باره فرموده : (و للّه العزه و لرسوله و للمؤ منين ) بنابراين در مجتمع انسانى (عزت ) مظهر حيات و (ذلت ) مظهر مرگ است ، و بدين جهت است كه در مقابل مساءله (دادن ) و گرفتن ملك و عزت (در آيه اول ) مساءله داخل كردن شب در روز و روز در شب بيرون كردن زنده از مرده مرده از زنده را (در آ يه دوم ) آورد.  
مقابله ديگرى كه آيه اول و دوم شده اين است كه در آيه اول فرموده بود: (بيدك الخير)، و در آيه دوم در مقابل آن فرمود: (و ترزق من تشاء بغير حساب كه ان شاء اللّه ) بيانش مى آيد.  
و ترزق من تشاء بغير حساب .

*(80/23)*

مقابله اى كه چند سطر قبل متذكر شديم اين نكته را مى فهماند كه جمله (ترزق ...) بيان مطالب قبل ، يعنى دادن ملك و عزت و ايلاج و غيره است ، بنابراين عطفى كه در اين جمله شده عطف بيان و توضيح دهنده ، است ، و در نتيجه از قبيل بيان حكمى خاص به علتى عام است ، همچنان كه جمله (بيدك الخير) هم نسبت به ما قبل خود همينطور بود، و معناى جم له مورد بحث اين است كه متصرف در امور خلق توئى ، چون توئى كه هركس را بخواه ى بدون حساب روزى مى دهى .  
رزق از نظر قرآن به چه معنا است ؟  
معناى رزق روشن و واضح است و آنچه از موارد استعمال آن به دست مى آيد اين است كه در معناى اين كلمه نوعى بخشش و عطا هم خوابيده ، مثلا مى گويند پادشاه به لشگريان رزق مى دهد، كه اين جمله تنها شامل مواد غذائى لشگر مى شود، قرآن كريم هم مى فرمايد: (و على المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف ) كه در اين آيه لباس جزء مصاديق رزق شمرده نشده است .  
اين معناى اصلى و لغوى كلمه بود، ولى بعدها در معناى آن توسعه دادند و هر غذائى را كه به آدمى مى رسد، چه دهنده اش معلوم باشد و چه نباشد رزق خواندند، گويا رزق بخششى است كه به اندازه تلاش و كوشش انسان به او مى رسد هر چند كه عطا كننده آن معلوم نباشد، سپس توسعه ديگرى در معناى آن داده و آنرا شامل هر سودى كه ب ه انسان رسد نموده اند هر چند كه غذا نباشد، و به اين اعتبار همه مزاياى زندگى اعم از مال و جاه و عشيره و ياوران و جمال و علم و غيره را رزق خواندند.  
در قرآن كريم هم به اين اعتبار آياتى وارد شده مانند آيه (ام تسئلهم خرجا فخراج ربك خير، و هو خير الرازقين ).  
و نيز از شعيب حكايت فرموده كه به قوم خود گفت : (يا قوم ارايتم ان كنت على بينه من ربى ، و رزقنى منه رزقا حسنا) كه مراد وى از رزق حسن نبوت و علم بود، و از اين قبيل اند آيات مربوطه ديگر.

*(80/24)*

و آنچه از آيه شريفه : (ان اللّه هو الرزاق ذو القوه المتين ) بر مى آيد البته با در نظر گرفتن اينكه مقام آن ، مقام حصر است اين است كه اولا رزق به طور حقيقت جز به خدا منسوب نمى شود، و هر جا به غير او نسبتش دهند از قبيل نسبت عمل خدا به غير خدا دادن است ، مانند آيه : (و اللّه خير الرازقين ) كه از آن استفاده مى شود رازق بسيار است ، و خدا بهترين آنان است ، و نيز مانند آيه : (و ارزقوهم فيهاو اكسوهم ) همانطور كه مى بينيم ملك و عزت كه مخصوص ذات خدا است ، به غير خدا هم نسبت داده شده ، به اين اعتبار كه غير او هم به اذن و تمليك او، ملك و عزت دارند.  
و ثانيا استفاده مى شود كه آنچه خلق در وجودشان از آن بهره مند مى شوند رزق ايشان و خدا رازق آن رزق است ، دليل بر اين معنا علاوه بر آيات بسيارى كه درباره رزق ، سخن گفته ، آيات زياد ديگرى است كه دلالت دارد بر اينكه خلق و امر و حكم و ملك (به كسره ميم ) و مشيت و تدبير و خير همه خاص خداى عزوجل است .  
آنچه انسان در راه حرام مورد بهره بردارى قرار مى دهد رزق خدا نيست  
و ثالثا بر مى آيد كه آنچه انسان در راه حرام مورد بهره بردارى قرار مى دهد، رزق خدا نيست ، و نبايد وسيله معصيت را به خدا نسبت داد، براى اينكه خود خدا معاصى بندگان را به خود نسبت نداده ، و تشريع عمل زشت را از خود نفى نموده فرمود: (قل ان اللّه لا يامر بالفحشاء، اتقولون على اللّه ما لا تعلمون ).  
و نيز فرموده : (ان اللّه يامر بالعدل و الاحسان - تا آنجا كه مى فرمايد - و ينهى عن الفحشاء و المنكر) و حاشا از خداى سبحان كه از عملى نهى كند، و سپس بدان امر نمايد، و وسيله انجام آنرا براى معصيت كار فراهم فرمايد.

*(80/25)*

هيچ منافاتى بين اين دو مطلب نيست كه از سوئى مثلا طعام و شراب حرام به حسب تشريع رزق نباشد، و از سوى ديگر به حسب تكوين رزق و آفريده خدا باشد، براى اينكه خداى تعالى در تكوين ، تكليفى نفرموده ، (بله اگر فرموده بود خوك خلقت نكنيد، آنگاه خودش خوك خلق مى كرد بين گفتار و كردارش منافات بود، و ليكن هر جا كه خدا مردم رااز رزقى نهى كرده به حسب تشريع ، و هر جا رزق را به خود نسبت داده به حسب تكوين است (مترجم )).  
در اينجا ممكن است سؤ ال شود كه وقتى بيانى از خداى تعالى باعث اشتباه فهم هاى ساده مى شود، چرا از چنين بيانى صرفنظر نمى نمائيد؟ پاسخ اين است كه قرآن براى فهم هاى ساده به تنهائى نازل نشده ، تا به خاطر به اشتباه نيفتادن آنان از بيان معارف حقيقى صرفنظر كند.  
آرى قرآن شفا براى همه دلها است ، كسى از قرآن متضرر نمى شود، مگر خاسران زيانكار همچنان كه فرمود: (و ننزل من القرآن ماهو شفاء و رحمه للمؤ منين و لا يزيد الظالمين الا خسارا).  
رزق همه موجودات به اذن خدا است  
علاوه بر اينكه مى بينيم خداى سبحان در آيات قرآن كريم دادن ملك به امثال نمرودها و فرعون ها و دادن اموال به امثال قارونها را به خدا نسبت داده ، پس اين نيست مگر اينكه همه اين رزقها به اذن خدا است ، خدا اينگونه رزقهاى وسيع را در اختيار نامبردگان قرار مى دهد تا امتحانشان نموده و حجت عليه آنان تمام گشته و زمينه بيچارگى و استدراج آنان و مصالحى نظير اين فراهم آيد، و همه مى دانيم كه اين نسبت ها تشريفى است ، و وقتى نسبت دادن تشريفى به خدا محذورى ندارد، نسبت دادن تكوينى كه مجالى براى حسن و قبح عقلى در آن نيست ، بطريق اولى و روشن تر محذور ندارد.  
و از سوى ديگر مى بينيم كه خداى تعالى هر چيزى را مخلوق خود و نازل شده از خزائن رحمت خود دانسته ،  
اليمزان ج : 3 ص : 217

*(80/26)*

مثلا مى فرمايد: (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ). و از سوى ديگر مى فرمايد: هر چه نزد خدا است خير است : (و ما عند اللّه خير) و ما وقتى اين دو آيه و امثال آنها را به يكديگر ضميمه مى كنيم ، اين معنا را مى فهميم كه هر موجودى در اين عالم به هر چيزى نايل شود، و در طول وجودش از هر چيزى برخوردار گردد، از ناحيه خداى سبحان برخوردار گشته و همان مايه خير او است ، و خدا در اختيارش گذاشته تا از آن بهره مند گردد، همچنان كه آيه شريفه : (الذى احسن كل شى ء خلقه ). نيز به ضميمه آيه : (ذلكم اللّه ربكم خالق كل شى ء لا اله الا هو) به اين نكته اشاره دارد.  
و اما اگر بعضى از مواهب الهى براى بعضى از موجودات مايه ضرر است ، شر بودن و ضرر بودن آن امرى نسبى است ، يعنى تنها براى آن موجود شر و مايه ضرر است ، و براى بقيه موجودات نافع و خير است ، و نيز براى علل و اسبابش در نظام هستى خير است .  
همچنان كه آيه شريفه : (و ما اصابك من سيئه فمن نفسك )، و ما در سابق بحثى در اين باره داشتيم .  
هر چه رزق است خير و مخلوق است و هر چه مخلوق است رزق و خير است  
و كوتاه سخن اينكه آنچه خداى تعالى بر خلق خود افاضه مى فرمايد خير و مايه انتفاع او است ، و به حسب انطباق معنا، رزق او به شمار مى رود، چون رزق چيزى به جز عطيه اى كه مايه انتفاع مرزوق قرار گيرد نمى باشد، و چه بسا كه آيه شريفه و (رزق ربك ) خير هم اشاره به اين معنا باشد.  
از اينجا روشن مى شود كه رزق ، و خير، و خلق ، به حسب بيان قرآن از نظر مصداق امورى متساوى النسبه باشند، يعنى هر چه رزق است ، خير و مخلوق است و هر چه مخلوق است رزق و خير است ، و هر چه خير است مخلوق و رزق است تنها فرقى كه در بين هست اين است كه رزق مرزوق مى خواهد، تا مرزوقى نباشد كه از رزق ارتزاق كند، رزق نيز صادق نيست .

*(80/27)*

پس غذا براى قوه غاذيه رزق است ، چون بدان محتاج است ، و قوه غاذيه براى يك انسان رزق است ،  
چون بدان محتاج است ، و انسان براى پدر و مادرش رزق است چون به او احتياج دارند، و نيز انسانيت براى انسانها نعمت است ، چون انسانهائى فرض مى شود كه فاقد انسانيتند، بدين سبب خداى تعالى فرموده : (الذى اعطى كل شى ء خلقه ).  
اين فرق كلمه رزق با آندو كلمه ديگر بود، فرقى هم خير با دو كلمه ديگر دارد، و آن اين است كه بايد افرادى صاحب اختيار فرض ‍ بشوند، تا از بين چند چيز يكى را كه خير خود تشخيص مى دهند انتخاب كنند.  
پس وقتى مى گوئيم غذا براى قوه غاذيه خير است در حقيقت براى قوه غاذيه احتياج به غذا را فرض كرده ايم ، و سپس او غذاى مورد احتياج خود را از ميان همه غذاها انتخاب مى كند، البته اگر به چند غذا دست يابد، قوه غاذيه هم كه مى گوئيم براى انسان خير و انسان براى او خير است هر دو را محتاج به يكديگر فرض مى كنيم .  
و اما كلمه (خلق ) و كلمه (ايجاد) در تحقق معنايش هيچ چيز ثابت و يا فرضى احتياج ندارد، غذا مثلا مخلوق است ، و خدا آنرا ايجاد كرده ، چه كسى باشد آنرا بخورد و يا نباشد، قوه هاضمه هم مخلوق و خود انسان هم مخلوق است .  
رزقى كه خداى سبحان مى دهد عطيه اى است بدون عوض ، و در برابر حقى نيست  
next page  
fehrest page  
back page

*(80/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
و از آنجا كه هر رزقى و هر چيزى خالص براى خدا است ، پس هر چيزى كه او افاضه كند، و هر رزقى كه او بدهد عطيه اى است بدون عوض ، و بدون اينكه چيزى در مقابلش گرفته باشد، براى اينكه هر چيزى در مقابل بخشش خدا فرض شود خود آن مقابل و عوض ‍ هم از خدا است ، مثلا اگر عبادت را عوض نعمت هاى خدا فرض كنيم ، آن نيز با توفيق خدا و اعضا و جوارحى است كه او براى ما درست كرده ، پس ما حقى بر او پيدا نمى كنيم ، تا آن حق عوض نعمت هاى او قرار گيرد، پس احدى نيست كه حقى بر خدا داشته باشد مگر حقى كه خود خدا بر خود لازم شمرده ، همچنان كه در مورد رزق فرموده : (و ما من دابه فى الارض الا على اللّه رزقها) اين عهده گيرى را كسى بر خدا واجب نكرده ، خود او است كه رزق هر جنبنده اى را به عهده گرفته است ، و نيز فرموده : (فورب السماء و الارض انه لحق مثل ما انكم تنطقون ).  
پس رزق با اينكه بر خدا حق است از آنجا كه حقى است كه خود به عهده گرفته ،  
عطيه اى است از ناحيه او، نه اينكه حقى باشد از مرزوق به عهده او.  
از اينجا روشن مى گردد كه هر انسانى كه با حرام روزى مى خورد، سهمى و رزقى از حلال دارد، براى اين كه ساحت مقدس خداى تعالى منزه از آنست كه رزق انسان را حقى ثابت بر عهده خود بكند، آنگاه از مسير حرام او را روزى دهد، و در عين حال او را از خوردن حرام نهى هم بكند، و در آخرت عقاب هم بفرمايد.  
تقسيم رزق به دو قسم : عام و خاص  
توضيح اين مطلب به بيانى ديگر اين است كه ، رزق همانطور كه گفتيم عطيه اى است الهى ، و چون چنين است پس رزق رحمتى است از خداى بر خلق و همانطور كه رحمت دو قسم است :  
اول : رحمت عمومى كه شامل همه خلق مى شود، چه مؤ من و چه كافر، چه متقى و چه فاجر، چه انسان و چه غير انسان .

*(81/1)*

دوم : رحمت خاصه كه در طريق سعادت انسان صرف مى شود، نظير ايمان و تقوا، و بهشت ، رزق خدا هم دو قسم است : يكى رزق عمومى كه عطيه عامه الهى است ، و تمامى روزى خواران را در بقاى هستى امداد مى كند، و قسم دوم آن رزق خاص است كه در مجراى حلال واقع مى شود.  
و همانطور كه رحمت عمومى خدا و رزق عموميش به حكم آيه : (و خلق كل شى ء فقدره تقديرا) مكتوب و مقدر است ، همچنين رحمت خاصه و رزق خاص او نيز مكتوب و مقدر است ، و همانطور كه هدايت - كه يكى از رحمت هاى خاصه است - مكتوب و مقدر در تشريع است ، و براى هر انسانى (چه مؤ من و چه كافر) نوشته شده و به همين جهت براى همه ارسال رسل و انزال كتب نموده و فرموده :  
(و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ، ما اريد منهم من رزق و ما اريد ان يطعمون ، ان اللّه هو الرزاق ذو القوه المتين ).  
و نيز فرموده : (و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه ) و در نتيجه عبادت كه خود محتاج هدايت خدا است از نظر تشريع مقدر است .  
همچنين رزق خاص يعنى رزق از مجراى حلال هم مقدر است ، همچنان كه قرآن فرمود:  
(قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم ، و حرموا ما رزقهم اللّه ، افتراء على اللّه ، قد ضلوا و ما كانوا مهتدين ).  
و نيز فرموده : (و اللّه فضل بعضكم على بعض فى الرزق ، فما الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكت ايمانهم ، فهم فيه سواء).  
و اين دو آيه بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد داراى اطلاقى قطعى هستند، هم شامل كفار مى شوند، و هم مؤ منين ، هم شامل آن كسانى مى شوند كه رزق از حلال مى خورند، و هم آنان كه از حرام .

*(81/2)*

مطلبى كه در اينجا واجب است بدانيم اين است كه رزق همانطور كه گفتيم به معناى چيزى است كه مورد انتفاع مرزوق قرار بگيرد. قهرا از هر رزقى آن مقدار رزق است كه مورد انتفاع واقع شود، پس اگر كسى مال بسيارى جمع كرده ، كه به غير از اندكى از آن را نمى خورد، در حقيقت رزقش همان مقدارى است كه مى خورد، بقيه آن رزق او نيست مگر از اين جهت كه بخواهد به كسى بدهد، كه از اين جهت رزق است و از جهت خوردن رزق نيست .  
پس وسعت روزى و تنگى آن ربطى به زيادى مال و اندكى آن ندارد، (چه بسيار افراد كه مال بسيار دارند، ولى كم مى خورند و چه بسيار افراد كه به عكس آنانند).  
اين بحث يعنى سخن پيرامون مساءله رزق تتمه اى دارد كه ان شاء اللّه در تفسير آيه : (و ما من دابه فى الارض الا على اللّه رزقها، و يعلم مستقرها و مستودعها، كل فى كتاب مبين ) از نظر خواننده خواهدگذشت .  
رزق ، چيزى است كه مورد انتفاع مرزوق واقع شود و ربطى به زيادى و كمىمال ندارد  
در اينجا به بحثى كه درباره جمله : (و ترزق من تشاء بغير حساب ) داشتيم برگشته مى گوئيم : توصيف رزق به صفت بى حسابى ، از اين بابت است كه رزق از ناحيه خداى تعالى بر طبق حال مرزوق صورت مى گيرد، نه عوضى در آن هست و مرزوق نه طلبى از خدا دارد، و نه استحقاقى نسبت به رزق ، آنچه مرزوقين دارند حاجت ذاتى و يازبانى ايشان است ، كه هم ذاتشان ملك خدا است ،  
ذاتشان ملك خدا است ، و هم حاجت ذاتشان ، و هم احتياجاتى كه به زبان درخواست مى كنند، پس داده خدا در مقابل چيزى از بندگان قرار نمى گيرد، و به همين جهت حسابى در رزق او نيست .

*(81/3)*

بعضى احتمال داده اند اين بى حسابى راجع به اندازه گيرى رزق باشد، و مى خواهند بگويند: رزق خدا نسبت به هركس كه او بخواهد نامحدود است ، ليكن اين معنا با آياتى كه صريحا رزق را مقدر مى داند نمى سازد، نظير آيه : (انا كل شى ء خلقناه بقدر) ما هر چيزى را با اندازه گيرى آفريديم ) و آيه شريفه : (و من يتق اللّه يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ، و من يتوكل على اللّه فهو حسبه ، ان اللّه بالغ امره قد جعل اللّه لكل شى ء قدرا) و هركس از خدا پروا كند، خدا برايش راه نجاتى قرار داده ، از راهى كه خودش پيش بينى نكند روزيش مى دهد، و هر كه بر خدا توكل كند او وى را كافى است ، كه خدا به كار خود مى رسد، و چگونه چنين نباشد با اينكه براى هر چيزى اندازه گيرى دارد).  
پس رزق هر چند از خداى تعالى عطيه اى بدون عوض است ، و ليكن در عين حال اندازه دارد، تا چه اندازه اى را خواسته باشد.  
از دو آيه مورد بحث چند نكته به دست آمد: اول اينكه ملك (به ضمه ميم ) همه اش از خدا است ، همچنان كه ملك (به كسره ميم ) هم ، همه اش از خدا است .  
دوم اينكه : آنچه خير در عالم هست به دست او، و از ناحيه او است .  
و سوم اينكه رزق عطيه اى است از ناحيه خدا بدون اينكه بنده است حقاق آنرا داشته باشد، و رزق خدا عوض حقى باشدكه بنده بر او دارد.  
چهارم اينكه ملك و عزت و هر خير اعتبارى از خيرات اجتماع از قبيل مال و جاه و قوت و شوكت و امثال اينها هر يك به نوبه خود رزقى است كه مرزوق از آن بهره مند مى شود.  
بحث روايتى  
در كافى از عبد الاعلى ، مولاى آل سام از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه گفت :

*(81/4)*

حضور آن جناب عرضه داشتم قرآن كريم مى فرمايد: (قل اللّهم مالك الملك ، توتى الملك من تشاء، و تنزع الملك ممن تشاء) آيا جز اين است كه ملك بنى اميه را خدا به آنان داده ؟ فرمود: اينطور كه تو فكر كرده اى نيست ، خداى عزوجل ملك را به ما داد، ولى بنى اميه از دست ما ربودند، همانطور كه خدا به مردى جامه نو مى دهد، ولى چپاولگرى آنرا از دست وى مى ربايد، همچنان كه نبايد گفت خدا به چپاولگر جامه روزى كرده ، چون جامه مال او نيست ، همينطور نبايد گفت خدا به بنى اميه ملك داده است .  
آيا ملك و حكومت بنى اميه را خدا به آنان داد؟  
مؤ لف : نظير اين روايت را عياشى از داود بن فرقد از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده ، البته منظور امام (عليه السلام ) دادن تشريعى است ، نه تكوينى چون از نظر تكوين ملك بنى اميه را هم خداى تعالى داده ، در سابق هم گفتيم كه دادن ملك دو جور است ، يكى تكوينى يعنى آفريدن ، و در دسترس گذاشتن آن ، به طورى كه انسان صاحب ملك ، قدرتش را در بين مردم گسترش دهد، و در بين آنان نفوذ كلمه و امر مطاع و خواست بى چون و چرا داشته باشد، حال چه به عدالت ، و چه به ظلم .  
همچنان كه خود خدا ملك جابرانه نمرود را هم از خودش دانسته و فرموده : (ان آتيه اللّه الملك ) كه ان شاء اللّه در معناى تكوينى بودن اين عطيه بحث خواهيم كرد.

*(81/5)*

و دوم عطيه تشريعى و آن عبارت است از اينكه خداى تعالى حكم كند به اينكه فلانى بايد حكمران شما باشد، و اطاعتش بر شما واجب است . همچنان كه درباره طالوت چنين حكمى رانده ، و فرموده : (ان اللّه قد بعث لكم طالوت ملكا) و اثر اين ملك و جوب اطاعت مردم از او و ثبوت ولايت او بر مردم است ، كه محققا جز به عدل نمى تواند باشد، و اين مقام خود مقامى است ارجمند، و پسنديده نزد خداى سبحان و آنچه كه بنى اميه داشتند ملك به معناى اول و اثر آن بود، و گويا امر بر راوى حديث مشتبه شده ، و ملك را به معناى اول گرفته و اثرش را اثر ملك به معناى دوم پنداشته ، و خيال كرده حالا كه ملك تكوينى در اختيار بنى اميه قرار گرفته شرعا هم مردم محكوم به اطاعت از ايشانند، لذا امام (عليه السلام ) او را متوجه كرد كه بنى اميه داراى اين ولايت تشريعى نبودند، و ولايت تشريعى خاص ائمه اهل بيت است . و به عبارت ديگر ملكى كه بنى اميه به دست آوردند ملكى بود پسنديده اگر در دست ائمه اهل بيت قرار مى گرفت ، و چون در دست بنى اميه قرار گرفته ملكى است مذموم ، براى اينكه ملكى است غصبى ،  
و دادن چنين ملكى را نبايد به خدا نسبت داد، مگر از باب استدراج و مكر، همچنان كه ملك نمرود و فرعون را هم خدا به ايشان داد تا با آنان مكر كند، و است دراجشان نمايد.  
اشتباه بنى اميه در فهم آيه ملك  
عين اين اشتباه براى خود بنى اميه هم دست داده بود، و آيه را نفهميده بودند، به شهادت اينكه صاحب كتاب ارشاد در داستان خواستن يزيد بن معاويه از عبيد اللّه بن زياد كه سرهاى شهداى كربلا را برايش بفرستد گفته : و سرها را كه سر مقدس حسين (عليه السلام ) هم در بين آنها بود، نزد يزيد گذاشتند.  
يزيد گفت :  
(نفلق هاما من رجال اعزه  
علينا و هم كانوا اعق و اظلما)  
(يعنى از رجالى كه بر ما سرورى داشتند فرقها شكاف تيم ، و آنان نسبت بما عاق تر و ستمگرتر بودند.

*(81/6)*

آنگاه به اهل مجلس خود رو كرد وگفت : اين مرد به من افتخار مى كرد كه پدر من از پدر تو بهتر و مادرم از مادر تو بهتر بود، و جد من از جد تو بهتر و خودم از تو بهترم ، همين سخنان بود كه او رابه كشتن داد.  
اما اينكه مى گفت : پدر من از پدر يزيد بهتر است جوابش اين است كه پدر من با پدر او بر سر خلافت به منازعت برخاست ، و خدا به نفع پدر من و به ضرر پدر او حكم نمود و خلافت را به من داد.  
و اما اينكه مى گفت مادر من از مادر يزيد بهتر بود، قسم به جان خودم اين را درست مى گفت ، چون فاطمه دختر رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله ) بهتر از مادر من بود، و اما اينكه مى گفت : جد من از جد او بهتر است ، اين نيز درست بود، چون كسى كه ايمان به خدا و روز جزا دارد به خود چنين جراتى نمى دهد كه بگويد ابو سفيان بهتر از محمد بود، و اما اينكه مى گفت خود او بهتر از من است گويا اين آيه را نخوانده بود كه خداى تعالى مى فرمايد: (قل اللّهم مالك الملك ...).  
در اينجا زينب دختر على (عليه السلام ) سخن يزيد را به بيانى نظير بيان امام صادق (عليه السلام ) رد نموده بنا به روايت سيد بن طاووس و ديگران در پاسخش به يزيد فرمود:  
اى يزيد گويا از اينكه اقطار زمين و آفاق آسمان را بر ما تنگ گرفتى ، و كار ما بدين جا كشيد كه به اسيريمان ببرند، آنطور كه ساير اسيران را مى برند، به خاطر اين بوده كه ما نزد خدا خوار و تو در درگاه او محترم و آبرومند بوده اى ؟ و خدا به خاطر عظمت مقامى كه تو نزد او داشته اى ما را چنين ، و تو را چنان كرد؟! از اينكه باد به دماغت افكنده اى و اظهار مسرت مى كنى پيدا است كه اين طور پنداشته اى .

*(81/7)*

چون مى بينى دنياو همه اسباب ظاهرى فعلا رام تواند، و گردش امور به كام تو و ملك و سلطنت ما بدون دردسر در دست تو است ، ناگزير از تو مى خواهم لحظه اى سكوت كنى ، و آرام بگيرى تا به تو بفهمانم كه چقدر در اشتباهى مگر به ياد ندارى آن كلام خدا را كه مى فرمايد: (و لا يحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خير لانفسهم ، انما نملى لهم ليزدادوا اثما و لهم عذاب مهين ).  
دو روايت به معناى (تخرج الحى من الميت و تخرج ميت من الحى )  
و در مجمع البيان در تفسير جمله (تخرج الحى من الميت ) آمده : بعضى از مفسرين گفته اند: معناى اين جمله اين است كه بار الها تو انسان مؤ من را از پشت پدرى كافر، و انسانى كافر را از صلب پدرى مؤ من در مى آورى ، آنگاه افزوده است كه اين معنا، هم از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده و هم از امام صادق (عليه السلام ).  
مؤ لف : قريب به اين معنا را صدوق از امام حسن عسكرى (عليه ال سلام ) روايت كرده .  
و در درالمنثور است كه ابن مردويه از طريق ابى عثمان نهدى ، از ابن مسعود، از سلمان از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت كرده كه فرمود: معناى اينكه خداى تعالى زنده را از مرده و مرده را از زنده بيرون مى آورد، اين است كه مؤ من را از كافر و كافر را از مؤ من بيرون مى آورد.  
و در همان كتاب به همين طريق سابق از سلمان فارسى روايت كرده كه گفت :

*(81/8)*

رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود وقتى خداى تعالى آدم را آفريد ذريه ونسل او را بيرون نموده و بصورت يك قبضه به دست قدرت خود گرفت ، و آنگاه فرمود: اينها اهل بهشتند (و لا ابالى )، و مشتى ديگرى گرفت كه در آن همه بديها راآورده بود، و فرمود: اينها اهل آتشند (و لا ابالى )، (بدون اينكه باكى داشته باشم ) آنگاه هر دو طايفه از ذريه را به هم آميخت . و نتيجه اش اين شد كه كافر از مؤ من متولد شود، و مؤ من از كافر، اين است كه قرآن درباره اش مى فرمايد: (تخرج الحى من الميت ، و تخرج الميت من الحى ).  
مؤ لف : اين معنا از عده اى از اصحاب تفسير از سلمان نيز روايت شده ، البته روايتى كه سندش بريده ، و اين روايات از روايات ذر و ميثاق است ، كه ان شاء اللّه بيانش در محلى مناسب خواهد آمد.  
رواياتى در باره (رزق ) و اينكه روزى هر كس مقدر است  
و در كافى از محمد بن يحيى ، از احمد بن محمد، و عده اى از اصحاب ما فرقه اماميه ، از سهل بن زياد، از ابن محبوب ، از ابى حمره ثمالى ، از امام ابى جعفر (باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در حجة الوداع فرمود: آگاه باشيد كه روح الامين به قلبم انداخت كه هيچ انسانى نمى ميرد مگر وقتى كه رزقش را تا حد كمال خورده و ديگر در نزد خدا رزقى نداشته باشد.

*(81/9)*

پس از خدا بترسيد، و در راه به دست آوردن رزق منحرف نشويد، راه صواب را به دست گيريد، و دير رسيدن بهره اى از رزق ، شما را به نافرمانى خدا واندارد، براى اينكه خداى تعالى رزق حلال را بين خلقش تقسيم كرده ، و آنرا بطور حرام تقسيم ننموده ، وخلاصه آنچه را خدا تقسيم كرده رزق حلال است ، نه حرام ، پس هركس از خدا پروا كند، و خويشتن دارى نمايد، رزقش از راه حلال خواهد رسيد، و هركس پرده حرمت خدا را پاره نموده ، و رزقش را از غير راه حلال بگيرد، رزق حلالش را به عنوان قصاص از او خواهند گرفت ، در نتيجه همان مقدارى را كه بايد از حلال مى خورد از حرام خورده ، و نه بيشتر، با اين تفاوت كه حساب آنرا بايد پس ‍ بدهد.  
و در نهج البلاغه است كه : امام (عليه السلام ) فرمود: رزق دو جور است ، رزقى كه آن تو را مى طلبد، و رزقى كه تو آنرا مى طلبى ، آنكه تو را مى طلبد به فرضى كه تو به سراغ آن نروى او به سراغ تو خواهد آمد، پس غم روزى يكساله ات را سربار غم امروزت مساز، براى هر روز غم همان روز كافى است ،  
براى اينكه اگر مدت سال جزء عمر تو نباشد، بيهوده غمش را نخورده اى ، و چرا غم رزقى را بخورى كه مال تو نيست ، و نيز مگر تاكنون چنين چيزى شده كه رزق تو را قبل از اينكه به دست تو برسد ديگرى خورده باشد؟ و يا ديگرى آنرا از چنگ تو ربوده باشد، و يا مگر تاكنون چنين چيزى شده كه آنچه برايت مقدر شده ديرتر از موعد به دستت رسيده باشد؟.  
و در قرب الاسناد است كه ابن طريف ، از ابن علوان ، از جعفر، از پدرش (عليهماالسلام ) روايت كرده كه فرمودند: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: (رزق مانند باران و بعدد آن از آسمان به زمين و براى هر انسانى به مقدارى كه برايش مقدر شده نازل مى شود، و ليكن براى خدا فضل هائى هم هست ، بنابراين از خداى تعالى فضل او را نيز بخواهيد).

*(81/10)*

مؤ لف : روايات در اين معانى بسيار است ، وان شاء اللّه بحث پيرامون اينگونه احاديث در تفسير سوره هود خواهد آمد.  
بحث علمى  
در بعضى از بحث هاى گذشته اين معنا گذشت كه اعتبار اصل ملكيت از اعتبارات ضروريه اى است كه بشر در هيچ حالى از آن بى نياز نيست ، چه در حال فردى و چه در حال جمعى ، و ريشه اين اعتبار ملكيت بالاخره منتهى مى شود به اعتبار اختصاص .  
اين وضع ملك (بكسره ميم ) است ، و اما ملك (بضمه ميم ) كه به معناى سلطنت بر افرادى از انسانها است ، آن نيز از اعتبارات ضرورى است كه انسان از آن بى نياز نيست ، ليكن آن چيزى كه بشر در آغاز بدان نيازمند است ، همانا تشكيل اجتماع است ، اما اجتماع از جهت تاليف و بافت آن از اجزاى بسيار كه هر يك براى خود هدفى و اراده اى غير هدف و خواست ديگران دارد، نه اجتماع از جهت تك تك افراد آن ، براى اينكه تك تك افراد اجتماع خواسته اى متباين و مقاصدى مختلف دارند، افرادبه خاطر همين اختلافهايشان آبشان در يك جوى نمى رود، هر فردى مى خواهد آنچه در دست ديگران است بربايد، و بر سايرين غلبه كند، و بر حدود سايرين تجاوز نموده ، حقوق آنان را هضم كند و در نتيجه هرج و مرج پديد آورد، و اجتماعى را كه به منظور تامين سعادت زندگى تشكيل يافته وسيله بدبختى و هلاكت ساخته و دوا را درد بى درمان كند،  
و معلوم است كه اين خواست ، خواست يك فرد نيست ، همه همين را مى خواهند، و هيچ چاره اى براى رفع اين غائله نيست ، مگر اينكه اجتماع براى خود قوه اى غالب و قاهر فراهم كند تا ساير قوا را تحت الشعاع خود قرار داده و تمام افراد را تحت فرمان خود در آورد.

*(81/11)*

و در نتيجه قواى سركش را كه مى خواهند بر ديگران تجاوز نمايند به حد وسط برگردانيده ، افراد ضعيف را نيز از مرحله ضعف نجات داده ، به حد وسط برساند، و سرانجام تمام قواى جامعه ازنظر قوت و ضعف برابر و نزديك به هم شوند، و آنگاه هر كدام از آن قوا را در جاى خاص خودش قرار داده ، هر صاحب حقى را به حقش برساند.  
و از آنجائى كه انسا نيت در هيچ حالى و حتى در هيچ آنى از فكرديگران خالى نمى شود، و به بيانى كه گذشت هر انسانى همواره مى خواهد انسانهاى ديگر را به خدمت خود بگيرد، تاريخ هيچ اجتماعى را در اعصار گذشته سراغ ندارد كه خالى از مردانى خودكامه و مسلط بر ساير افراد آن جامعه باشد، تا آنجا كه افراد را به قيد بردگى خود كشيده ، جان و مال آنان را تملك كرده باشد بلكه تا آنجا كه وضع جوامع را نشان داده وجود چنين افرادى را بنام ملك (پادشاه ) ضبط كرده است ، و بعضى از فوائد بر وجود چنين افراد خودكامه و سركش مترتب مى شده ، هر چند كه خود آنان و درباريان و ياوران و لشكريانشان نيز افرادى طاغى و متجاوز از حق بودند، ولى اين فايده را داشته اند كه به منظور حفظ سلطنت و ملك خود همه افراد جامعه را در حال ذلت واستضعاف نگه بدارند تا كسى نيروى تجاوز به حقوق ديگران را نداشته باشد.  
چون اگر چنين افرادى در جامعه پيدا شوند امروز به حقوق مردم كوچه و بازار تجاوز مى كنند، و فردا به خود پادشاه ياغى گشته ، ملك و سلطنت را از چنگ او در مى آورند، همانطور كه خود پادشاه نيز سلطنت خود را از ديگران گرفت .  
ضرورى بودن نظام حكومت در اجتماع

*(81/12)*

و كوتاه سخن اينكه جوامع بشرى از ترس اينكه مبادا در اثر تضعيف دولت وقت ، دولت هاى ديگر بر سر آنان بتازند، ناگزير بودند به ظلم و جور دولت خود تن در دهند، و با آن روش ظالمانه خو كنند، و اين خو كردن به ظلم نگذاشت تا بشر به اين راه حل فكر كند، كه اصلا حكومت يك فرد خودكامه بر همه افراد جامعه چرا؟ و چرا حكومت مردم بر مردم را طرح نريزند: بلكه به جاى فكر كردن در اين باره خود را سرگرم كردند به مدح و ثناى همان دولت جائر و ظالم البته اين تا موقعى بود كه ظلم و جور سلطان از حد نگذرد، و كارد به استخوان مردم نرسد، و اما اگر كار به اينجا مى كشيد به تظلم و شكايت مى پرداختند.  
بله چه بسا از اين خودكامگان كه نام پادشاه يا رئيس بر خود نهاده بودند دستخوش هلاكت يا قتل يا سرنوشت هاى شوم ديگرى مى شدند، و آنگاه مردم در اثر نداشتن يك زمامدار احساس فتنه و فساد نموده ، اختلال نظام و وقوع هرج و مرج تهديدشان مى كرده ، ناگزير مى شدند يك گردن كلفت ديگر را روى كار آورند، و زمام امور اجتماع را به دست وى دهند، و باز آن شخص ، پادشاه مى شد، و تعدى و تحميل را از سر مى گرفت .  
اجتماعات بشرى همواره وضعى اين چنين داشت ، تا آنكه از سوء سيرت اين حكومت ها به تنگ آمد، و فهميد، كه طبع حكومت يك فرد بر جامعه همين است ، كه او را خودكام و مستبد مى سازد، بدين جهت ناگزير شد قوانينى در خصوص تعيين وظائف حكومت ها وضع كند، و پادشاهان دنيا را مجبور كرد تا از آن قوانين تبعيت كنند، از آن بعد سلطنت ها به اصطلاح سلطنت مشروطه شد، و مردم در نگهدارى و نظارت بر آن قوانين مراقبت كامل داشتند.  
تحول بشر در تغيير حكومت سلطنتى به حكومت جمهورى

*(81/13)*

يكى از مواد اين قوانين اين بود كه سلطنت را موروثى مى دانست ، كه بعد از آزمايشها ديد اينهم سعادت او را تامين نمى كند، چون ديد وقتى پادشاه بر اريكه سلطنت سوار شد هر قدر هم ظلم و تعدى و بدرفتارى كند نمى تواند او را از سلطنت خلع نمايد، چون به حكم قانونى كه خودش درست كرده سلطنت موروثى است ، لذا در اين قانون هم تجديد نظر نموده ، سلطنت را به رياست جمهور تبديل كرد، در نتيجه ملك دائمى مشروط، مبدل شد به ملك موقت مشروط و چه بسا در اقوام و امتهاى مختلف انواعى از دولتهاى ناشناخته داشته باشند، كه داعى آنها از تشكيل چنان نظامها نيز فرار از مظالمى بوده كه از رژيم هاى قبلى ديده بودند، و چه بسا انواعى ديگر از رژيمها كه فعلا فهم ما آنرا تشخيص نمى دهد ولى در قرون آينده روى كار بيايند.  
ليكن آنچه از تمامى اين تلاشها كه جوامع بشرى در راه اصلاح اين مساءله يعنى چگونگى سپردن زمام جامعه به دست كسى كه امر آنرا تدبير كند، و خواسته اى مختلف و متضاد افراد و گروهها و قواى ناسازگار را متحد سازد، به دست آمده اين است كه بشر نمى تواند خود را از داشتن رژيم و يا مقام سرپرستى بى نياز بداند، به شهادت اينكه تاكنون بى نياز ندانسته و تا آنجا كه تاريخ بشر نشان مى دهد همواره براى خود حكومت و رژيمى درست كرده است ، هر چند كه بر حسب اختلاف امم و مرور ايام ، نامها و شرائط مختلفى داشته است چون پديد آمدن هرج و مرج و اختلال امر زندگى اجتماعى به هر تقدير از لوازم نداشتن رژيم و عدم تمركز اراده ها و هدفهاى مختلف در يك اراده و يك مقام است .  
و اين بحث ، تفصيل همان اشاره اجمالى است كه در آغاز بحث نموده و گفتيم كه ملك از اعتبارات ضروريه زندگى اجتماعى انسانها است .  
و اين اعتبار نظير ساير موضوعات اعتبارى است كه همواره اجتماع بشر در صدد تكميل و اصلاح و رفع نواقص آن و زدودن آثار ناسازگار با سعادت انسانيت آن برآمده است .

*(81/14)*

نقش مهم انبيا(ع ) در اصلاح و رفع نواقص نظامهاى حكومتى  
كه البته مقام نبوت در اين اصلاح سهم كاملترى را داشته ، چون اين مساءله در علم الاجتماع مسلم است كه هر سخن و نظريه اى كه بين عامه و خاصه مردم انتشار يابد، در صورتى كه از غريره خود انسانها سرچشمه گرفته باشد، و قريحه آنرا بپسندد، و نفوس ، منتظر چنين سخن و نظريه اى باشند، اين سخن قوى ترين سبب و عامل براى يكسان كردن تمايلات متفرقه است ، و بهتر از هر عامل ديگر مى تواند جمعيت هاى متشتت و پراكنده را متحد، و يكدست كند، بطورى كه قبض و بسطها يكى شود، اراده ها يكى گردد، و هيچ عاملى و هيچ دشمنى نتواند در برابر آن اتحاد مقاومت كند.  
اين نيز ضرورى و بديهى است كه نبوت از قديم ترين عهد تاريخ ظهورش ، مردم را به سوى عدل مى خوانده و از ظلم منعشان مى كرده ، و به سوى بندگى خدا و تسليم در برابر او تشويق مى نموده ، واز پيروى فراعنه طاغى و مستكبرين قدرت طلب نهى مى كرده ، و اين دعوت از قرون متمادى ، قرنى بعد از قرن ديگر، و در امتى بعد از امت ديگر ادامه داشته ، هر چند كه از نظر وسعت و ضيق دعوت در امتهاى مختلف و زمانهاى متفاوت اختلاف داشته ، و محال است كه مثل چنين عاملى قوى ، قرنهاى متمادى در بين اجتماعات بشرى وجود داشته باشد، و در عين حال هيچ اثرى به جاى نگذارد.  
با اينكه مى بينيم قرآن كريم در اين باره قسمت عمده اى از وحى هائى كه به انبيا (عليهم السلام ) شده ، حكايت نموده ، مثلا از نوح حكايت كرده كه در شكوه به پروردگارش مى گفت : (رب انهم عصونى و اتبعوا من لم يزده ماله و ولده الا خسارا و مكروا مكرا كبارا، و قالوا لا تذرن آلهتكم ).  
و نيز جدال بين آنجناب و بزرگان و قومش را حكايت نموده ، مى فرمايد: (قالوا انومن لك و اتبعك الارذلون ؟ قال و ما علمى بما كانوا يعملون ، ان حسابهم الاعلى ربى لو تشعرون ).

*(81/15)*

و از هود (عليه السلام ) حكايت كرده كه به قوم خود فرمود: (اتبنون بكل ريع آيه تعبثون ، و تتخذون مصانع لعلكم تخلدون ، و اذا بطشتم بطشتم جبارين ).  
و از صالح (عليه السلام ) حكايت كرده كه به قوم خود فرمود: (فاتقوا اللّه و اطيعون ، و لا تطيعوا امر المسرفين ، الذين يفسدون فى الارض و لا يصلحون ).  
انبياء و مبارزه با خودكامگان زمان  
چه كسى مى تواند منكر اين سخن ما باشد، با اينكه موسى (عليه السلام ) (پيامبر اولوا العزم ) را مى بينيم كه در دفاع از بنى اسرائيل به معارضه با فرعون و روش جائرانه او قيام كرده ، و قبل از او ابراهيم (عليه السلام ) را مى بينيم كه به معارضه با نمرود برمى خيزد، و بعد از او عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) و ساير انبيا را مى بينيم كه هر يك عليه خود سران عصر خود قيام نموده و سيره ظالمانه سلاطين و عظماى عصر خود را تقبيح نموده و مردم را از اطاعت مفسدين و پيروى طاغيان برحذر مى داشتند.  
تا اينجا اشاراتى بود كه به سيره انبياى قبل از اسلام نموديم ، و اما پيامبر اسلام و كتاب مقدسش قرآن كريم ، در رابطه به دعوتش به سرپيچى از اطاعت مفسدين ، و نپذيرفتن ذلت و نيز اخبارى كه از عاقبت امر ظلم و فساد و عدوان و طغيان داده بر كسى پوشيده نيست .  
از آن جمله درباره قوم عاد و ثمود و فرعون فرموده : (الم تر كيف فعل ربك بعاد ارم ذات العماد، التى لم يخلق مثلها فى البلاد، و ثمود الذين جابوا الصخر بالواد، و فرعون ذى الاوتاد، الذين طغوا فى البلاد، فاكثروا فيها الفساد، فصب عليهم ربك سوط عذاب ، ان ربك لبالمرصاد).  
واز اين قبيل آيات كه در قرآن كريم بسيار است .  
و اما ملك (بضمه ميم ) كه گففيم آن نيز از اعتباراتى است كه مجتمع انسانى هيچگاه از آن بى نياز نبوده است ،

*(81/16)*

بهترين بيان و كامل ترين آن در اثباتش اين آيه است ، كه بعد از شرح داستان طالوت مى فرمايد: (و لو لا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض ‍ لفسدت الارض و لكن اللّه ذو فضل على العالمين ). كه در سابق گفتيم چگونه اين آيه شريفه به وجهى بر مدعاى ما دلالت مى كند.  
حكومت و ولايت در آيات قرآن كريم  
و در قرآن كريم آيات بسيارى است كه متعرض ملك (بضمه ميم ) يعنى ولايت و وجوب اطاعت والى و مسائلى ديگر مربوط به و لايت شده است ، و آياتى ديگر است كه ملك و ولايت را موهبت و نعمت شمرده ، مثلا مى فرمايد: (و آتيناهم ملكا عظيما) و يا مى فرمايد: (و جعلكم ملوكا، و آتيكم ما لم يوت احدا من العالمين )، و يا فرموده : (و اللّه يوتى ملكه من يشاء) و آياتى ديگر از اين قبيل .  
چيزى كه هست قرآن مساءله سلطنت و حكومت را به شرطى كرامت خوانده كه با تقوا توام باشد، چون در بين تمامى امورى كه ممكن است از مزاياى حيات شمرده شود كرامت را منحصر در تقوا نموده : (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند اللّه اتقيكم ).  
و چون حساب تقوا تنها به دست خدا است ، هيچ كسى نمى تواند با ملاك تقوا بر ديگران بزرگى بفروشد، به همين جهت پس هيچ فخرى براى احدى بر احدى نيست ، براى اينكه اگر كسى بخواهد به امور مادى و دنيوى بر ديگران فخر كند كه امور دنيوى فخر ندارد، و قدر و منزلت تنها از آن دين است ، و اگر بخواهد با امور اخروى فخر بفروشد كه آنهم به دست خداى سبحان است ، و به قول آن شاعر:  
كسى نمى داند در اين بحر عميق  
سنگريره قرب دارد يا عقيق .

*(81/17)*

پس ديگر چيزى كه انسان با آن فخر بفروشد باقى نمى ماند، و انسانى كه داراى نعمت ملك و سلطنت است از نظر يك مسلمان نه تنها افتخارى ندارد، بلكه بارش سنگين تر و زندگيش تلخ تر است ، بله اگر از عهده اين بار سنگين بر آيد و ملازم عدالت و تقوا باشد البته نزد پروردگارش اجرى عظيم تر از ديگران دارد، و خدا ثواب بيشترى به او مى دهد.  
هدف اولياى دين از معارضه با استكبار جلوگيرى از فساد است  
و اين همان سيره صالحه اى است كه اولياى دين ملازم آن بودند، و ما ان شاء اللّه العزيز اين معنا را در بحثى مستقل و جداگانه كه درباره سيره رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) و اهل بيت طاهرينش ايراد خواهيم كرد با رواياتى صحيح اثبات نموده و روشن مى سازيم كه آن حضرات از ملك و سلطنت بيش از جنگ با جبابره چيزى عايدشان نشد، همواره در اين تلاش بودند كه با طغيان طاغيان ، و استكبار آنان معارضه نموده ، نگذارند در زمين فساد راه بيندازند.  
و به همين جهت قرآن مردم را دعوت به اين نكرده كه در مقام تاءسيس سلطنت و تشييد بنيان قيصريت و كسرويت برآيند، بلكه مساءله ملك را شانى از شؤ ون مجتمع انسانى مى داند، و اين وظيفه را به دوش اجتماع نهاده است ، همانطور كه مساءله تعليم و يا تهيه نيرو براى ترساندن كفار را وظيفه عموم دانسته .  
بلكه اصل را تشكيل اجتماع و اتحاد و اتفاق بر دين دانسته ، از تفرقه و دشمنى نهى نموده و فرموده است : (و ان هذا صراطى مستقيما، فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ).  
و نيز فرموده : (قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمه سوا ء بيننا و بينكم الا نعبد الا اللّه ، و لا نشرك به شيئا، و لا يتخذ بعضنا بعضا اربا با من دون اللّه ، فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون ).

*(81/18)*

پس قرآن كريم - به طورى كه ملاحظه مى كنيد مردم را دعوت نمى كند مگر به سوى تسليم خداى يگانه شدن ، و از جوامع تنها آن جامعه را معتبر مى داند كه جامعه اى دينى باشد، و جوامع ديگر كه هر يك شريكى براى خدا قرار مى دهند و در برابر هر قصر مشيدى خضوع نموده ، در برابر هر قيصر و كسرائى سر فرود مى آورند، و براى هر پادشاهى مرز و حدودى جغرافيائى و براى هر طائفه اى وطنى جداگانه قائلند، خرافاتى ديگر از اين قبيل را جزء مقدسات خود مى دانند، طرد نموده ، چنين اجتماعى را از درجه اعتبار ساقط مى داند.  
بحث فلسفى (در مورد استناد امور اعتباريه به خداى سبحان )  
هيچ شكى نيست در اينكه خداى تعالى تنها كسى است كه سلسله عليت جاريه در عالم به او منتهى مى شود و او است كه هر علتى را علت كرده و رابطه بين او و ميان اجزاى عالم و سراپاى آن رابطه عليت است ، و در بحث هاى مربوط به علت و معلول ، اين معنا مسلم و روشن شده كه عليت تنها در هستى ها است ، نيستى ها علت نمى خواهند، به اين معنا كه وجود حقيقى معلول وجودى است كه از علت ترشح شده ، و اما غير وجود حقيقى او و امورى كه چيزى جز اعتبار نيستند، از قبيل ماهيت و ملكيت و امثال آن ، چيزهائى كه از علت ترشح كنند نيستند، و اصلا از سنخ وجود نيستند، تا محتاج علت باشند، و اين مطلب به عكس نقيض منعك س شده ، نتيجه مى دهد كه هر چيزى كه وجود حقيقى ندارد معلول هم نيست ، و چون معلول نيست ، به واجب الوجود هم منتهى نمى شود.  
اينجا است كه مساءله استناد بعضى از امور اعتباريه محض ، به خداى تعالى مشكل مى شود، زيرا قرار شد امور اعتباريه محض اصلا وجود حقيقى نداشته باشند، و وجود و ثبوتشان تنها وجودى اعتبارى و فرضى باشد آرى اينگونه امور از ظرف فرض و اعتبار تجاوز نمى كند، و چيزى كه حقيقتا وجود ندارد چگونه ممكن است به خدايش مستند كرد؟.

*(81/19)*

پس چطور بگوييم خدا امر كرد و نهى فرمود؟ و فلان قانون را وضع كرد، با اينكه امر و نهى و وضع ، همه امور اعتباريه اند؟ و نيز چگونه بگوييم ، خدا مالك و داراى عزت و رزق و غير ذلك است ؟.  
پاسخى كه حل اين مشكل مى كند اين است كه امور نامبرده هر چند از وجود حقيقى سهمى ندارند، و ليكن آثارى دارند كه آن آثار به بيانى كه مكرر گذشت اسامى اين امور را حفظ نموده ، و خود امورى حقيقى اند، كه در حقيقت ، اين آثار منسوب و مستند به خداى تعالى است ، و اين استناد است كه استناد آن امور اعتباريه را به خدا نيز اصلاح مى كند، و مصحح آن مى شود كه بتوانيم امور اعتباريه نامبرده را هم به خدا نسبت دهيم .  
مثلا ملك كه در بين ما اهل اجتماع امرى است اعتبارى و قراردادى ، و در هيچ جاى از معناى آن به وجود حقيقى برنمى خوريم ، بلكه حقيقتش همان موهومى بودن آن است ،  
ما آن را وسيله قرار مى دهيم براى رسيدن به آثار حقيقى و خارجى ، و آثارى كه جز با آن ملك موهوم نمى توانيم بدان دست يابيم ، اگر آن امر موهوم را امرى حقيقى و واقعى فرض نكنيم ، به آن نتائج واقعى نمى رسيم ، و آن آثار خارجى همين است كه به چشم خود مى بينيم ، توانگران به خاطر داشتن آن ملك موهوم به ديگران زور مى گويند، و در ديگران اعمال سطوت و قدرت نموده ، و به حقوق ديگران تجاوز مى كنند، و آنان كه اين ملك موهوم را ندارند، دچارضعف و ذلت مى شوند، و نيز به وسيله همين ملك موهوم است كه مى توانيم هر فردى را در مقامى كه بايد داشته باشد قرار داده ، حق هر صاحب حقى را بدهيم و آثارى ديگر نظير اينها را بر آن امر موهوم مترتب سازيم .

*(81/20)*

ليكن از آنجا كه حقيقت معناى ملك و اسم آن مادام كه آثار خارجيش مترتب است باقى است ، لذا استناد اين آثار خارجيه به علل خارجيش عين استناد ملك به آن علل است ، و همچنين عزت كه همه حرفهائى كه درباره ملك زده شد درباره آن و در آثار خارجيه اش و استناد آن به علل واقعيش جريان دارد، و همچنين در ساير امور اعتباريه از قبيل امر و نهى و حكم و وضع و غير ذلك .  
از اينجا روشن مى گردد كه همه امور اعتباريه به خاطر اينكه آثارش مستند به خداى تعالى است ، خود آنها نيز استنادى به خدا دارند، البته استنادى كه لائق ساحت قدس و عزت او بوده باشد.  
آيات 32 - 28 آل عمران  
لا يتخذ المومنون الكفارين اولياء من دون المؤ منين و من يفعل ذلك فليس من اللّه فى شى ء الا ان تتقوا منهم تقئه و يحذركم اللّه نفسه و الى اللّه المصير (28) قل ان تخفوا ما فى صدوركم او تبدوه يعلمه اللّه و يعلم ما فى السموات و ما فى الارض و اللّه على كل شى ء قدير (29) يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء تود لو ان بينها و بينه امدا بعيدا و يحذركم اللّه نفسه و اللّه رؤ ف بالعباد (30) قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى يحببكم اللّه و يغفر لكم ذنوبكم و اللّه غفور رحيم (31) قل اطيعوا اللّه و الرسول فان تولوا فان اللّه لا يحب الكافرين (32)  
ترجمه آيات  
مؤ منين به هيچ بهانه اى نبايد كفار را ولى و سرپرست خود بگيرند با اينكه در بين خود كسانى را دارند كه سرپرست شوند و هركس ‍ چنين كند ديگر نزد خدا هيچ حرمتى ندارد، مگر اينكه از در تقيه ، سرپرستى كفار را قبول كرده باشند و فراموش نكنند كه در بين كسانى كه ترس آورند خدا نيز هست و بازگشت همه به سوى خدا است (28).  
بگو اگر آنچه در دلها داريد چه پنهان كنيد و چه اظهار نمائيد خدا بدان آگاه است ، و او آنچه را كه در آسمانها و در زمين است مى داند و خدا بر هر چيزى توانا است (29).

*(81/21)*

روزى كه هر نفسى آنچه را در دنيا كرده چه خير و چه شر برابر خود حاضر مى بيند در آن روز  
آرزو مى كند اى كاش بين او و آنچه كرده زمانى طولانى فاصله بود (چون از اعمال خود برحذر است و شما مردمى كه چنين ترسى در پيش داريد بدانيد كه ) خدا هم ترس آور است و از اين رو شما را از خود زنهار مى دهد، كه به بندگانش مهربان است (30).  
بگو اگر خدا را دوست مى داريد (كه بايد هم بدار يد) بايد مرا پيروى كنيد تا خدا هم شما را دوست بدارد و گناهانتان بيامرزد كه خدا آمرزگار و مهربان است (31).  
بگو خدا و رسول را اطاعت كنيد اگر قبول نكردند بدانند كه خدا كافران را دوست نمى دارد (32).  
بيان آيات  
با در نظر داشتن بيانى كه ما در آيات سابق داشتيم ، و گفتيم : مقام آيات مقام تعرض حال اهل كتاب و مشركين ، و تعريض برايشان است ، آيات مورد بحث هم بى ربط با آن مطالب نيست ، پس بين اين آيات و آن آيات ارتباط هست ، در نتيجه مراد از كافرين در اين آيات نيز اعم از اهل كتاب و مشركين است ، و اگر از دوستى و اختلاط روحى با كفارنهى مى كند، از دو طايفه نهى مى كند، و اگر مراد از كفار تنها مشركين باشند، بايد گفت آيات متعرض حال آنان است ، و مردم را دعوت مى كند به اينكه مشركين را رها نموده به حزب خدا متصل شوند، و خدا را دوست بدارند، و رسول او را اطاعت كنند.  
معناى جمله (مؤ منان كافران را اولياى خود نگيرند)  
لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء من دون المؤ منين  
كلمه اوليا جمع كلمه (ولى ) است ، كه از ماده ولايت است ، و ولايت در اصل به معناى مالكيت تدبير امر است ، مثلا ولى صغير يا مجنون يا سفيه ، كسى است كه مالك تدبير امور و اموال آنان باشد، كه خود آنان مالك اموال خويشند، ولى تدبير امر اموالشان به دست وليشان است .

*(81/22)*

اين معناى اصلى كلمه ولايت است ، ولى در مورد حب نيز استعمال شده ، و به تدريج استعمالش زياد شد، و اين بدان مناسبت بود كه غالبا ولايت مستلزم تصرف يك دوست در امور دوست ديگر است ، يك ولى در امور مولى عليه (يعنى كسى كه تحت سرپرستى او است ) دخالت مى كند، تا پاسخگوى علاقه او نسبت به خودش باشد، يك مولى عليه اجازه دخالت در امور خود را به وليش مى دهد، تا بيشتر به او تقرب جويد، اجازه مى دهد چون متاثر از خواست و ساير شؤ ون روحى او است ، پس تصرف محبوب در زندگى محب ، هيچگاه خالى از حب نيست .  
در نتيجه اگر ما كفار را اولياى خود بگيريم خواه ناخواه با آنان امتزاج روحى پيدا  
كرده ايم ، امتزاج روحى هم ما را مى كشاند به اينكه رام آنان شويم ، و از اخلاق و ساير شؤ ون حياتى آنان متاثر گرديم ، (زيرا كه نفس ‍ انسانى خو پذير است )، و آنان مى توانند در اخلاق و رفتار ما دست بيندازند دليل بر اين معنا آيه مورد بحث است ، كه جمله (من دون المؤ منين ) را قيد نهى قرار داده ، و مى فرمايد مؤ منين كفار رااولياى خود نگيرند در حالى كه با ساير مؤ منين دوستى نمى ورزند، كه از اين قيد به خوبى فهميده مى شود كه منظور آيه اين است كه بفرمايد اگر تو مسلمان اجتماعى و به اصطلاح نوع دوست هستى ، بايد حداقل مؤ من و كافر را به اندازه هم دوست بدارى ، واما اينكه كافر را دوست بدارى ، و زمام امور جامعه و زندگى جامعه را به او بسپارى و با مؤ منين هيچ ارتباطى و علاقه اى نداشته باشى ، اين بهترين دليل است كه تو تا كفار سنخيت دارى و از مؤ منين جدا و بريده اى و اين صحيح نيست پس زنهار بايد از دوستى با كفار اجتناب كنى .  
تضاد دو صفت كفر و ايمان به دارندگان آنها سرايت مى كند

*(81/23)*

در آيات كريمه قرآن هم نهى از دوستى با كفار و يهود و نصارا مكرر آمده و ليكن موارد نهى مشتمل بر بيانى است كه معناى اين نهى را تفسير مى كند و كيفيت ولايتى را كه از آن نهى فرموده تعريف مى كند، مانند آيه مورد بحث كه گفتيم مشتمل بر جمله : (من دون المؤ منين ) است ، كه جمله (لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء) را تفسير مى كند.  
و همچنين آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء) كه مشتمل است بر جمله : (بعضهم اولياء بعض )، و آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى و عدوكم اولياء) كه دنبالش آيه : (لا ينهيكم اللّه عن الذين لم يقاتلوكم فى الذين ...) آمده آن را تفسير مى كند.  
و بنابراين آوردن اين اوصاف براى تفسير فرمان (مؤ منين نبايد كافران را اولياى خود بگيرند، و به مؤ منين ديگر اعتنا نكنند) در حقيقت سبب حكم و علت آن را بيان نموده بفهماند دو صفت كفر و ايمان به خاطر تضاد و بينونتى است كه بين آن دو هست ، قهرا همان بينونت و فاصله و تضاد به دارندگان صفت كفر با صفت ايمان نيز سرايت مى كند، در نتيجه آن دو را از نظر معارف و عقائد و اخلاق از هم جدا مى كند، ديگر راه سلوك به سوى خداى تعالى و سايرحياتى آن دو يكى نخواهد بود، نتيجه اين جدائى هم اين مى شود كه ممكن نيست بين آن دو ولايت و پيوستگى برقرار باشد، چون ولايت موجب اتحاد و امتزاج است ، و اين دو صفت كه در اين دو طايفه وجود دارد موجب تفرقه و بينونت است ، و وقتى يك فرد مومن نسبت به كفار ولايت داشته باشد، و اين ولايت قوى هم باشد، خود به خود خواص ايمانش و آثار آن فاسد گشته ، و بتدريج اصل ايمانش هم تباه مى شود.

*(81/24)*

و به همين جهت است كه در دنبال آيه مورد بحث اضافه كرد: (و من يفعل ذلك فليس من اللّه فى شى ء) و سپس اضافه كرد (الا ان تتقوا منهم تقيه )، در جمله اول فرمود كسى كه چنين كند هيچ ارتباطى با حزب خدا ندارد، و در جمله دوم ، مورد تقيه را استثنا كرد، چون تقيه معنايش اين است كه مؤ من از ترس كافر اظهار ولايت براى او مى كند، و حقيقت ولايت را ندارد.  
مراد از كلمه (دون ) در جمله (من دون المؤ منين )  
كلمه (دون ) در جمله : (من دون المؤ منين ) چيزى شبيه ظرف است ، كه معناى (نزد) را مى دهد البته بوئى هم از معناى (فرومايگى و قصور) در آن هست ، و معنا يش اين است كه مؤ منين به جاى مردم با ايمان مردم كفر پيشه را ولى خود نگيرند، كه جايگاه و موقعيت آنان نسبت به مقام و موقعيت مردم با ايمان ، پست و بى مايه است ، چون جاه و مقام مؤ منين بلندتر از مكان كفار است .  
و ظاهرا اصل در معناى كلمه (دون ) همين باشد كه خاطر نشان نموده و گفتيم : (دو چيز در معناى آن هست ، يكى نزديكى ، و ديگرى پستى ).  
پس اينكه عرب مى گويد: (دونك زيد) معنايش اين است كه زيد نزديك تو و در درجه اى پست تر از درجه تو است ، و ليكن كلمه مورد بحث در معناى كلمه غير هم استعمال شده از آن جمله در قرآن كريم آمده : (الهين من دون اللّه ) (و يغفر ما دون ذلك ) البته در آيه دومى هم ممكن است به معناى (غير اين ) باشد، وهم به معناى كوچكتر از اين .  
و همچنين كلمه مورد بحث ما بعنوان اسم فعل استعمال مى شود، مثل اينكه گفتيم : عرب مى گويد: (دونك زيد) يعنى زيد را متوجه باش و از نظر دور مدار، تمامى اين استعمالات از اين باب است كه معناى كلمه با معانى موارد استعمال انطباق دارد، نه اينكه كلمه مورد بحث چند معنا داشته باشد.  
و من يفعل ذلك فليس من اللّه فى شى ء  
منظور از اينكه مى فرمايد: (هركس چنين كند) اين است كه هركس كفار را به

*(81/25)*

جاى مؤ منين اوليا بگيرد، چنين و چنان مى شود، و اگر نامعمل را نبرد و به جاى آن لفظى عام آورد، براى اشاره به اين نكته بوده ، كه گويندهآنقدر از پذيرفتن ولايت كفار نفرت دارد كه نمى خواهد حتى نام آنرا ببرد، همانطور كهخود ما از هر قبيحى ، با كنايه تعبير مى كنيم ، و باز به همين جهت است كه نفرمود: (و منيفعل ذلك من المؤ منين و هركس از مؤ منين چنين كند) چون خواست ساحت مؤ منين را پاك تر ازآن بداند، كه مثل چنين عملى را به آنان نسبت دهد.  
و كلمه (من ) در جمله : (من اللّه ) به معناى ابتدا است ، و در مثل چنين مقامى معناى گروه گرائى را افاده مى كند، و به آيه چنين معنا مى دهد: (و كسى كه چنين كند هيچ ارتباطى با حزب خدا ندارد)، همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (و من يتول اللّه و رسوله و الذين آمنوا، فان حزب اللّه هم الغالبون ).  
و نيز در حكايتى كه از ابراهيم (عليه السلام ) كرده فرموده : (فمن تبعنى فانه منى ) يعنى از حزب من است ، و به هر حال ، پس معناى آيه (و خدا داناتر است ) اين است كه چنين كسى در هيچ حالى و اثرى برقرار در حزب خدا نيست .  
الا ان تتقوا منهم تقية  
كلمه (اتقاء) در اصل از ماده (وقايه از خوف ) گرفته شده و چه بسا از باب استعمال مسبب در مورد سبب به معناى خود خوف هم استعمال شود، و شايد تقيه در مورد آيه نيز از همين قبيل باشد.

*(81/26)*

اين را هم بگوئيم كه استثناى در اين آيه استثناى منقطع است ، يعنى استثنائى است بدون مستثنا منه ، چون آنچه به نظر مى رسد مستثنا منه باشد، در واقع مستثنا منه نيست ، زيرا اظهار محبت دروغى و از ترس ، محبت واقعى نيست ، و همچنين اظهار ساير آثار ولايت اگر دروغى و از ترس باشد ولايت واقعى نيست ، چون خوف و محبت كه مربوط به قلب است ، دو صفت متضادند، كه دو اثر متقابل در قلب دارند، چگونه ممكن است در يك قلب متحد شوند، و در نتيجه استثناى درجمله : (و هركس چنين كند از حزب خدا نيست مگر آنكه توليش از ترس باشد)، استثناى متصل باشد.  
جمله اى كه دلالت بر جواز و مشروعيت (تقيه ) مى كند  
و اين آيه شريفه دلالتى روشن بر جواز تقيه دارد، از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) هم اين استفاده روايت شده ، هم چنان كه آيه اى كه درباره داستان عمار و پدرش ياسر و مادرش سميه نازل شده اين دلالت را دارد، و آيه اين است كه مى فرمايد: (من كفر باللّه من بعد ايمانه ، الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ، و لكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من اللّه ، و لهم عذاب عظيم ).  
و كوتاه سخن اينكه ، كتاب و سنت هر دو بر جواز تقيه بطور اجمال دلالت دارند، اعتبار عقلى هم مويد اين حكم است ، چون دين جز اين نمى خواهد و شارع دين هم جز اين هدفى ندارد كه حق را زنده كند و جان تازه اى بخشد، و بسيار مى شود كه تقيه كردن و بر حسب ظاهر طبق دلخواه دشمن و مخالفين حق عمل كردن مصلحت دين و حيات آن را چنان تامين مى كند كه ترك تقيه آن طور تامين نكند، و اين قابل انكار نيست ، مگر كسى بخواهد منكر واضحات شود، و ما ان شاء اللّه در بحث روايتى كه مى آيد و نيز در تفسير آيه 106 سوره نحل در اين باره باز سخنى خواهيم داشت .  
و يحذركم اللّه نفسه و الى اللّه المصير

*(81/27)*

كلمه (تحذير) كه مصدر فعل (يحذر) است مصدر باب تفعيل است ، و ثلاثى مجرد آن كلمه (حذر) است ، كه به معناى احتراز از امرى ترس آور است ، و در آيه كه مى فرمايد (خدا شما را از خودش برحذر مى دارد)، برحذر داشتن از عذاب او است ، همچنان كه در جاى ديگر فرموده : (ان عذاب ربك كان محذورا)، ونيز پيامبر را از منافقين و از فتنه كافر بر حذر داشته ، مى فرمايد: (هم العدو فاحذرهم ) و نيز مى فرمايد: (و احذرهم ان يفتنوك ) و در آيه مورد بحث و بعد از دو آيه ، مسلمانان دوستدار كفار را از خودش برحذر ساخته ، و وجه آن تنها اين است كه بف هماند خداى سبحان خودش مخوف و واجب الاحتراز است ، و از نافرمانيش بايد دورى كرد، و خلاصه بفهماند بين اين مجرم و بين خداى تعالى چيز مخوفى غير خود خدا نيست ، تا از آن احتراز جويد، يا خود را از خطر او در حصن و قلعه اى متحصن كند.  
بلكه مخوف خود خدا است ، كه هيچ چيزى كه مانع او شود وجود ندارد و نيز بين مجرم و خدا هيچ مايه اميدى كه بتواند شرى از او دفع كند وجود ندارد، نه هيچ صاحب ولايتى ، و نه شفيعى ، بنابراين در آيه شريفه شديدترين تهديد آمده و تكرار آن در يك مقام اين تهديد شديد را زيادتر و شديدتر مى گرداند، و باز با تعقيب جمله مورد بحث با دو جمله ديگر يعنى جمله (و الى اللّه المصير) و جمله (واللّه رؤ ف ) بالعباد كه بيانش خواهد آمد اين شدت را مى افزايد.  
با بيانى ديگر مى توان فهميد كه چرا خداى تعالى دوستدار كفار را از خودش برحذر داشته ، و آن اين است كه از لابلاى اين آيه و ساير آياتى كه از دوستى با غير مؤ منين نهى فرموده ، برمى آيد كه اين قسم دوستى خارج شدن از زى بندگى است ، و مستقيما ترك گفتن ولايت خداى سبحان و داخل شدن در حزب دشمنان او و شركت در توطئه هاى آنان براى افساد امر دين او است .  
تهديد و تحزير شديد به كسانى كه كافران را ولى و دوست مى گيرند  
next page  
fehrest page  
back page

*(81/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
و كوتاه سخن اينكه دوستى با كفار طغيان و افساد نظام دين است ، كه بدترين و خطرناكترين ضرر را براى دين دارد، حتى ضررش از ضرر كفر كفار و شرك مشركين نيز بيشتر است ، زيرا آنكس كه كافر و مشرك است ، دشمنيش براى دين آشكار است ، و به سهولت مى توان خطرش را از حومه دين دفع نموده و از خطرش برحذر بود، و اما مسلمانى كه دعوى صداقت و دوستى با دين مى كند، و در دل دوستدار دشمنان دين است ، و قهرا اين دوستى اخلاق و سنن كفر را در دلش رخنه داده ، چنين كسى و چنين كسانى ندانسته حرمت دين و اهل دين را از بين مى برند، و خود را به هلاكتى دچار مى سازند كه ديگر اميد حيات و بقائى باقى نمى گذارد.  
و سخن كوتاه اينكه اين قسم دوستى طغيان است ، و امر طاغى به دست خود خداى سبحان است ، اين نكته را در اينجا داشته باش تا ببينيم از آيات سوره فجر چه استفاده مى كنيم :  
(الم تركيف فعل ربك بعاد، ارم ذات العماد، التى لم يخلق مثلها فى البلاد و ثمود الذين جابوا الصخر بالواد، و فرعون ذى الاوتاد، الذين طغوا فى البلاد، فاكثروا فيها الفساد، فصب عليهم ربك سوط عذاب ، ان ربك لبالمرصاد). خوب ، از اين آيات استفاده كرديم كه طغيان طاغى ، وى را به كمين گاه خدا  
مى كشاند، كمين گاهى كه غير از خدا در آن نيست ، و تازيانه عذاب را بر سرش فرود مى آورد، و كسى نيست كه مانع او شود.  
از اينجا معلوم مى شود تهديد به تحذير از خود خدا در جمله : (و يحذركم اللّه نفسه ) براى آن است كه دوستى با كفار، از مصاديق طغيان بر خدا به ابطال دين او و افساد شرعيت او است .

*(82/1)*

دليل بر گفتار ما آيه زير است ، كه مى فرمايد: (فاست قم كما امرت و من تاب معك و لا تطغوا انه بماتعملون بصير و لا تركنوا الى الذين ظلموا، فتمسكم النار، و ما لكم من دون اللّه من اولياء، ثم لا تنصرون ) و اين همان آيه اى است كه (بطورى كه در حديث آمده ) رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود اين آيه مرا پير كرد، و دلالتش بر نظر ما از اين باب است كه اين دو آيه - بطورى كه بر هيچ متدبرى پوشيده نيست ، - ظهور دراين دارند كه اعتماد به كفار ستمگر، طغيان است طغيانى كه دنبالش فرا رسيدن آتش حتمى است ، آنهم فرا رسيدنى كه ناصر و دادرسى با آن نيست ، و اين همان انتقام الهى است ، كه به بيان گذشته ما عاصم و بازدارنده اى از آن نيست .  
از اينجا اين نكته هم روشن مى شود كه جمله : (و يحذركم اللّه نفسه ) دلالت دارد بر اينكه تهديد در آن به عذابى حتمى است ، چون از خود خدا تحذير كرده ، و تحذير از خود خدا دلالت دارد كه ديگر حايلى بين او و عذاب وجود ندارد و كسى نمى تواند خدا را با اينكه تهديد به عذاب كرده از عذابش جلوگير شود، پس نتيجه قطعى مى دهد كه عذاب نامبرده واقع شدنى است ، همچنان كه دو آيه سوره هود نيز اين معنا را مى فهماند.  
و اينكه فرمود: (و الى اللّه المصير) دلالت دارد بر اينكه شما از اين عذاب راه گريزى نداريد، و خدا هم از آن صرفنظر نمى كند، و اين خود تهديد در جمله قبلى را تاكيد مى نمايد. و اين آيات يعنى آيه : (لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء) و آيات بعدش از خبرهاى غيبى قرآن كريم است ، كه توضيح آن ان شاء اللّه در سوره مائده مى آيد.  
قل ان تخفوا ما فى صدوركم او تبدوه ، يعلمه اللّه ...  
بگو اگر آنچه در دل داريد چه نهان كنيد و چه اظهار نمائيد خدا آنرا مى داند، اين آيه

*(82/2)*

نظير آيه : (و ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه ، يحاسبكم به اللّه ) است با اين تفاوت كه در آيه مورد بحث ابتدا نهان داشتن را و سپس اظهار كردن را آورده ، و در آيه سوره بقره بعكس ذكر فرموده ، و اين بطورى كه گفته اند بدان جهت است كه آيه مورد بحث فرموده چه آن كنيد و چه اين كنيد خدا آنرا مى داند و در آيه سوره بقره فرموده : (خدا آن را حساب مى كند)، و مناسب تر به حال دانستن اين است كه متعلق به مخفى شود، و مناسب تر به حال حساب كردن اين است كه متعلق به ظاهر و آشكار گردد.  
در آيه شريفه رسول گرامى خود را ماءمور نموده اين حقيقت را ابلاغ كند كه آنچه در نفس دارند چه پنهانش كنند و چه اظهارش ‍ بدارند، خدا آنرا مى داند و خودش آنرا بيان نكرده ، با اينكه در آيات سابق حقايق را خود خدا بيان مى كرد و اين تغيير سياق جز براى اين نبوده كه بفهماند خدا بزرگتر از آن است كه خودش با افرادى كه مى داند در آينده با او مخالفت مى كنند، هم كلام شود، همچنانكه نظير اين تغيير سياق را در جمله (و من يفعل ذلك ...) ديديم . و در جمله : (و يعلم ما فى السموات و الارض ، و اللّه على كل شى ء قدير)  
مشابهتى با آيه سوره بقره هست ، كه در سابق درباره اين مشابهت سخن رفت .  
يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا، و ما عملت من سوء  
از اتصال سياق كلام برمى آيد كه اين آيه تتمه گفتار در آيه قبلى باشد، كه در آن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را ماءمور به ابلاغ كرده بود، و ظرف (يوم ) متعلق به مطلبى تقديرى است ، و تقدير كلام (اذكر يوم تجد...) است ، يعنى بياد آر روزى را كه چنين و چنان مى شود، و يا متعلق به جمله : (يعلمه اللّه و يعلم ...) است ،  
خداوند هميشه عالم است نه فقط روز قيامت

*(82/3)*

خواهى گفت در اين صورت معناى آيه اين مى شود كه خدا در آنروز علم پيدامى كند، و حال آنكه خدا هميشه عالم است ، جواب مى گوئيم اين عيبى ندارد، براى اينكه كلمه روزى كه ظرف است براى علم خدا بدانچه كه ما از احوال قيامت مشاهده مى كنيم ، نه به اصل روز قيامت ، و به عبارتى ديگر كلمه روز ظرف است براى علم خدا بالنسبه به ظهور امر براى ما، نه بالنسبه به تحقق آن از ناحيه خدا همچنانكه آيه زير كه مى فرمايد خدا در قيامت مالك و قادر است منافات ندارد با اينكه در دنيا هم مالك و قادر باشد، چون گفتيم منظور ظهور ملك و قدرت خدا در قيامت است و آيه چنين است : (يوم هم بارزون لا يخفى على اللّه منهم شى ء لمن الملك اليوم للّه الواحد القهار).  
و نيز فرموده : (لا عاصم اليوم من امر اللّه ) يعنى امروز كسى نيست كه شما را از خشم خدا نگهدارد.  
و باز مى فرمايد: (و لو يرى الذين ظلموا اذيرون العذاب ان القوه للّه جميعا).  
و نيز مى فرمايد: (و الامر يومئذ للّه ) با اينكه همه مى دانيم كه ملك و قدرت و قوت و امر تنها در قيامت از آن خدا نيست در دنيا نيز حقيقت ملك و قدرت و امر از آن او است ، و اگر در اين آيات مختص روز قيامت شده ، بدين جهت بوده كه اين حقايق در قيامت براى ما روشن مى شود، بطورى كه ديگر شكى برايمان نمى ماند، (بخلاف دنيا كه ملكيت هاى موهوم نمى گذارد آنطور كه بايد متوجه مالكيت خدا شويم ) پس روشن شد كه اگر ظرف (يوم ) را متعلق بجمله (يعلمه اللّه ) بدانيم مستلزم اين نيست كه خدا را تنها درقيامت ، عالم به سرائر و باطن خوب يابد مردم بدانيد.

*(82/4)*

علاوه بر اينكه كلمه (محضرا) هم بر اين معنا دلالت دارد، زيرا مى توانست بفرمايد: (حاضرا)، ولى احضار كه به معناى حاضر ساختن موجود غايب از انظار است ، بما مى فهماند اعمال نزد خدا محفوظ بوده و خدا در دنيا هم عالم بدان بوده و آنرا محفوظ داشته ، روز قيامت براى صاحبانش اظهار مى دارد، همچنانكه در جاى ديگر فرمود: (و ربك على كل شى ء حفيظ).  
و نيز فرموده : (و عندنا كتاب حفيظ).  
و كلمه (تجد) از ماده وجدان است ، كه ضد فقدان را معنا مى دهد، و كلمه (من ) در جمله : (من خير) و جمله (من سوء) بيانيه است ، و بطورى كه از ظاهر سياق برمى آيد جمله : (ما عملت من سوء...) عطف است بر تجسم اعمال دلالت مى كند، كه بحث درباره آن در سوره بقره گذشت .  
تود لو ان بينها و بينه امدا بعيدا  
ظاهرا اين جمله خبرى است از مبتدائى كه حذف شده ، و آن مبتدا ضميرى است كه به كلمه نفس برمى گردد، و كلمه : (لو) براى تمنى است ، كه در قرآن در موارد بسيارى قبل از حرف (ان ) بفتحه همره استعمال شده ، پس اينكه بعضى گفته اند چنين استعمالى جايز نيست ، و بايد مواردى كه در قرآن آمده به نحوى تاءويل كرد حرف صحيحى نيست .  
و كلمه (امد) معناى فاصله زمانى را افاده مى كند. راغب در مفردات خود گفته كلمه (امد) و كلمه (ابد) معنائى نزديك بهم دارند. با اين فرق كه كلمه (ابد) عبارت است از مدت زمانى كه حدى معين ندارد، و به همين جهت به هيچ قيدى مقيد نمى شود، و گفته نمى شود: (ابد توقف فلانى در اين شهر)، و اما امد، مدتى است كه حد برمى دارد، و ليكن در صورتى كه مطلق ذكر شود حدش براى ما مجهول است ، گاهى هم بطور انحصار و مقيد مى آيد، مثل اينكه بگوئى : (امد توقف زيد در اين شهر) يعنى زمان توقف او.

*(82/5)*

و فرق بين دو كلمه (زمان ) و (اءمد) اينست كه امد همواره به اعتبار هد ف و غايت استعمال مى شود، ولى زمان هم در مبداء به كار مى رود و هم در غايت و نهايت ، و لذا بعضى گفته اند دو كلمه (امد) و (مدى ) معنائى نزديك به هم دارند.  
جمله (تود لو ان بينها و بينه امدا بعيدا) دلالت دارد بر اينكه حاضر شدن عمل زشت باعث ناراحتى نفس مى شود، همچنان كه از راه مقابله فهميده مى شود كه عمل خير باعث مسرت نفس مى گردد، و اگر فرمود صاحب عمل زشت دوست مى دارد كه : اى كاش بين او و آن عمل ، فاصله اى زمانى مى بود، و نفرمود دوست مى دارد كه كاش آن عمل را نكرده بود، براى اين است كه عمل خود را حاضر مى بيند و مى بيند كه خداى تعالى عملش را حفظ كرده ، ديگر هيچ آرزوئى نمى تواند داشته باشد، بجز اينكه بگويد اى كاش در چنين موقعيتى كه سخت ترين احوال است بين من و اين عمل زشت فاصله زيادى بود، واينطور نزدم حاضر نمى شد، همچنانكه به همنشين بد خود نظير اين سخن را مى گويد و خداى تعالى آن را چنين حكايت مى كند، (نقيض له شيطانا فهو له قرين ) تا آنجا كه مى فرمايد: (حتى اذا جاءنا قال يا ليت بينى و بينك بعد المشرقين فبئس القرين ).  
و يحذركم اللّه نفسه ، و اللّه روف بالعباد  
در اينجا دوباره تحذير را ذكر نموده و اين اهميت مطلب را مى رساند و بر كسى پوشيده نيست كه تهديد را به نهايت درجه مى رساند ممكن هم هست تحذير دوم ناظر به عواقب معصيت در آخرت باشد، همچنانكه مورد نظر اين آيه هم همين است ، و تحذير اول ناظر به وبال و آثار سوء دنيائى و يا اعم از دنيائى و آخرتى باشد.

*(82/6)*

و اما اينكه فرمود: (واللّه روف بالعباد) در عين اينكه از رافت و مهر خداى تعالى نسبت به بندگانش حكايت مى كند، و مخصوصا ذكر كلمه (عباد) كه يادآور بندگى و رقيت است و حاكى ديگرى از اين رافت است ، در عين حال دليل ديگرى بر تشديد آن تهديد نيز مى باشد براى اينكه امثال اين تعبيرها در مورد تهديد و تحذير مى فهماند كه تهديد كننده و گوينده آن ، خيرخواه و رؤ وف به شنونده است و جز خير و صلاح او را نمى خواهد، همچنان كه خود ما به كسى كه نسبت به او رؤ وف هستيم مى گوئيم : زنهار، مبادا در فلان كار سر به سر من بگذارى ، چون سوگند خورده ام هركس متعرض من شود مسامحه درباره اش روا ندارم ، جلوتر خبرت كردم چون دوستت دارم .  
در نتيجه برگشت معنا به اين مى شود (و خدا داناتر است ) كه مثلا فرموده باشد خداى تعالى به خاطر راءفت نسبت به بندگان خودش ‍ آنان را قبل از اينكه متعرض امثال اين نافرمانيها شوند، و به وبال آن گرفتار آيند، و بالى كه حتمى و غير قابل تخلف است يعنى نه شفاعتى دفعش مى كند و نه هيچ دافعى ديگر، هشدار مى دهد.  
سخنى درباره (حب ) و (دوست داشتن خدا) درذيل جمله : (ان كنتم تحبون اللّه ...)  
قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى يحببكم اللّه  
در تفسير آيه : (و الذين آمنوا اشد حبا للّه ...)، گفتارى پيرامون مساءله (حب ) داشتيم و گفتيم كه حب نسبت به خداى تعالى معناى حقيقى و واقعى كلمه است ، همانطور كه به غير خداى تعالى تعلق مى گيرد.  
در اينجا اين بحث را اضافه مى كنيم كه : خداى سبحان به طورى كه كلام مجيدش با بانگ رسا اعلام مى دارد و جاى ترديد باقى نمى گذارد، بنده خود را به سوى ايمان و پرستش خالصانه خود، و اجتناب از شرك دعوت مى كند، از آن جمله مى فرمايد: (الا للّه الدين الخالص ).  
و نيز مى فرمايد: (و ما امروا الا ليعبدوا اللّه مخلصين له الدين ) و آياتى ديگر از اين قبيل .

*(82/7)*

در اين هم شكى نيست كه اخلاص در دين وقتى به معناى واقعى كلمه ، محقق مى شود كه شخص عابد همانطور كه هيچ چيزى را اراده نمى كند مگر با حب قلبى و علاقه درونى ، در عبادتش هم چيزى به جز خود خدا نخواهد، تنها معبود و مطلوبش خدا باشد، نه صنم ، و نه هيچ شريك ديگر، و نه هيچ هدفى دنيوى ، بلكه و حتى هيچ هدف اخروى ، يعنى رسيدن به بهشت و خلاصى از آتش و امثال اينها، پس خالص داشتن دين براى خدا به همين است كه در عبادتش محبتى بغير خدا نداشته باشد.  
حب چيست و چه آثارى دارد؟  
حال ببينيم حب چيست ؟ و چه آثارى دارد؟ حب در حقيقت تنها وسيله اى است براى اينكه ميان هر طالبى با مطلوبش رابطه برقرار كند و هر مريدى را به مرادش برساند، و حب اگر مريد را به مراد و طالب را به مطلوب و محب را به محبوب مى رساند، براى اين است كه نقص محب را به وسيله محبوب برطرف سازد تا آنچه را ندارد دارا شود، و كمبودش تمام و كامل گردد.  
پس براى محب هيچ بشارتى بزرگتر از اين نيست كه به او بفهمانند محبوبش دوستش دارد، اينجا است كه دو حب با هم تلاقى مى كنند و از دو سو غنج و دلال رد و بدل مى شود.  
پس انسان اگر غذا را دوست دارد و به سوى آن كشيده مى شود و در صدد تهيه كردنش بر مى آيد، براى اين است كه به وسيله آن نقصى را كه (همان گرسنگى باشد) در خود احساس مى كند برطرف نمايد، و يا اگر عمل زناشوئى را دوست مى دارد و در صدد رسيدن به آن بر مى آيد براى اين است كه نقصى را كه در خود سراغ دارد (كه همان شهوت است ) از خود برطرف نمايد.

*(82/8)*

و همچنين دلش براى ديدن دوستش پر مى زند و اين علاقه باعث مى شود كه بپا خيزد و در صدد ديدار با او برآيد. و به وسيله انس با او، تنگى حوصله خود را جبران كند. و به همين منوال اگر عبد مولاى خود را دوست مى دارد و يا خادم به مخدوم خود علاقه مى ورزد براى اين است كه خود را اسير و گرفتار حق او مى داند، عبد، خود را اسير حقوق مولا،و خادم ، خود را رهين احسان مخدوم مى داند و مى خواهد سنگينى اين حق را از دوش خود بيفكند.  
و اگر شما خوانندگان عزيز ساير موارد علاقه و محبت را يك يك در نظر بگيريد و يا داستانهاى عشاق تاريخ را بخوانيد بدون شك مى بينيد كه با همه اختلافى كه در آنان هست ، در اين مطلب شريك اند، كه مى خواهند با وصل به محبوب ، خلاى را از خود پر كنند.  
پس بنده مخلص كه اخلاص خود را با محبت به خدا اظهار مى دارد، هيچ هدفى جز اين ندارد كه خدا هم او را دوست بدارد، همانطور كه او خدا را دوست مى دارد و خدا براى او باشد همانطور كه او براى خدا است ، اين است حقيقت امر.  
چيزى كه هست خداى سبحان در كلام مجيدش هر حبى را حب نمى شمارد چون حب (كه حقيقتش علقه و رابطه اى است ميان دو چيز)، وقتى حب واقعى است كه با ناموس حب حاكم در عالم وجود، هماهنگ باشد، چون دوست داشتن هر چيز مستلزم دوست داشتن همه متعلقات آنست و باعث مى شود كه انسان در برابر هر چيزى كه در جانب محبوب است تسليم باشد.  
لازمه دوست داشتن خدا، قبول دين او و اطاعت و تسليم در برابر او است  
در مورد دوستى خدا هم همينطور است . خداى سبحان كه خداى واحد است و هر موجودى در تمامى وجوديش به او متكى است ، و همه تلاشش در يافتن وسيله اى به سوى او است ، خدائى كه تمامى خرد و كلان عالم به سوى او باز مى گردد، بايد دوستى و اخلاص با او تواءم با قبول دين او باشد كه همان دين توحيد و طريقه اسلام است .

*(82/9)*

كسى كه خدا را دوست مى دارد بايد به قدر طاقت و كشش ادراك و شعورش از دين او پيروى كند و دين نزد خدا اسلام است و اسلام همان دينى است كه سفراى خدا مردم را به سوى آن مى خوانند و انبيايش و رسولانش به سوى آن دعوت مى كنند و مخصوصا آخرين اديان الهى يعنى دين اسلام كه در آن اخلاصى هست كه ما فوق آن تصور ندارد، دين فطرى است كه خاتم همه شرايع و طرق نبوت است ، و با رحلت خاتم الانبياء (صلى اللّه عليه و آله ) مساءله نبوت ختم گرديد واين نكته اى كه ما تذكر داديم مطلبى است كه هيچ متدبر در قرآن ، در آن مطلب ترديد نمى كند.  
و چگونه ممكن است ترديد كند، با اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) طريقه و راهى را كه پيموده ، راه توحيد و طريقه اخلاص ‍ معرفى نموده است ، چون پروردگارش او را دستور داده كه راه خود را چنين معرفى كند و فرموده : (قل هذه سبيلى ادعوا الى اللّه على بصيره ، انا و من اتبعنى ، و سبحان اللّه و ما انا من المشركين ) كه در اين آيه سبيل خود را  
عبارت دانسته از دعوت به سوى خدا با بصيرت ، و پرستش خالصانه و بدون شرك پس سبيل پيامبر اسلام دعوت و اخلاص و پيروى او در اين دعوت و اخلاص است .  
پس دعوت و اخلاص بالاصاله صفت خود آن جناب و به تبع صفت پيروان او است .  
آنگاه در آيه : (ثم جعلناك على شريعه من الامر فاتبعها) مى فرمايد: شريعتى را كه تشريع كرده تبلور دهنده اين سبيل ، يعنى سبيل دعوت و اخلاص است .  
و نيز در آيه : (فان حاجوك فقل اسلمت وجه ى للّه و من اتبعن ) آن سبيل را براى بار دوم روش تسليم خدا شدن خوانده : و در آيه شريفه : (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ) روش اسلام را به خودش نسبت داده ، و آن را صراط مستقيم خود خوانده است .

*(82/10)*

پس با اين بيان و اين آيات روشن گرديد كه اسلام يعنى شريعتى كه براى پيامبر اسلام تشريع شده ، (و عبارت است از مجموع معارف اصولى و اخلاقى و عملى و سيره آن جناب در زندگى )، همان سبيل اخلاص است ، اخلاص براى خداى سبحان كه زيربنايش حب است پس اسلام دين اخلاص و دين حب است .  
معناى آيه (ان كنتم تحبون اللّه ...)  
و از بيانات طولانى گذشته معناى آيه مورد بحث ما روشن مى گردد، و معلوم مى شود آيه : (قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى يحببكم اللّه )، چه معنائى دارد، پس مراد از آيه (و خدا داناتر است ) اين شد كه اگر مى خواهيد در عبادت خود خالص شويد و عبادت شما بر اساس حب حقيقى باشد، اين شريعت را كه زير بنايش حب است و تبلور دهنده اخلاص و اسلام مى باشد و صراط مستقيم خدا است و سالك خود را با نزديك ترين راه به خدا مى رساند، پيروى كنيد، كه اگر مرا در سبيل و طريقه ام كه چنين وضعى دارد پيروى كنيد، خداى تعالى شما را دوست مى دارد و همين بزرگترين بشارت براى محب است ، در اينجا است كه آنچه را مى خواهيد مى يابيد، و همين است آن هدف واقعى و جدى كه هر محبى در محبتش به دنبال آن است ، اين آن مطلبى است كه آيه شريفه با اطلاقش آنرا افاده مى كند.  
و اما اگر از اطلاقش صرفنظر نموده و وقوعش را بعد از آياتى در نظر بگيريم كه از دوستى با كفار نهى مى كرد و بخواهيم ارتباطش را با آن آيات حفظ كنيم ، و در نظر بگيريم كه در معناى ولايت دوستى بين ولى و متولى برقرار است ، نتيجه مى گيريم كه آيه شريفه مى خواهد

*(82/11)*

بشر را از همين راه ولايت به پيروى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دعوت كند، البته در صورتى كه در دعوى ولايت خدا صادق بوده و به راستى از حزب خدا باشند، مى فرمايد ولايت خدا با پيروى كفار و تابع هوا و هوس هاى آنان شدن ، نمى سازد، ولايت هم كه جز با پيروى معنا ندارد، پس اگر واقعا دوستدار خدايند، بايد پيامبر او را پيروى كنند نه مال و جاه و مطامع و لذاتى را كه نزد كفار است ، در آيه زير كه فرموده :  
(ثم جعلناك على شريعه من الامر، فاتبعها و لا تتبع اهواء الذين لا يعلمون ، انهم لن يغنوا عنك من اللّه شيئا، و ان الظالمين بعضهم اولياء بعض ، و اللّه ولى المتقين ).  
توجه مى كنيد كه چگونه در آيه دوم از معناى اتباع به معناى ولايت منتقل مى شود.  
پس بر كسى كه مدعى ولايت خدا و دوستى او است واجب است كه از رسول او پيروى كند تا اين پيرويش به ولايت خدا و به حب او منتهى شود.  
و اگر در آيه مورد بحث به جاى ولايت خدا حب خدا را آورده ، جهتش اين است كه اساس ، و زير بناى ولايت حب است و اگر تنها به ذكر حب خدا اكتفا نمود و سخنى از (حب ) رسول و ساير دوستان خدا نكرد، براى اين بود كه در حقيقت ولايت و دوستى با رسول خدا و مؤ منين ، به دوستى خدا برگشت مى كند.  
مغفرت الهى و در نتيجه ، افاضه رحمت الهى ، اثر نزديكى خدا به بنده است  
و يغفر لكم ذنوبكم و اللّه غفور رحيم  
رحمت واسعه الهيه و فيوضات صورى و معنوى غير متناهى كه نزد خدا است ، موقوف بر شخص و يا صنفى معين از بندگانش نيست ، و هيچ استثنائى نمى تواند حكم افاضه على الاطلاق خدا را مقيد كند و هيچ چيزى نمى تواند او را ملزم بر امساك و خوددارى از افاضه نمايد، مگر اينكه طرف افاضه استعداد افاضه او را نداشته باشد و يا خودش مانعى را به سوء اختيار خود پديد آورد، و در نتيجه از فيض او محروم شود.

*(82/12)*

و آن مانعى كه مى تواند از فيض الهى جلوگيرى كند گناهان است كه نمى گذارد بنده او از كرامت قرب به او و لوازم قرب (بهشت و آنچه در آن است ) برخوردار گردد، و ازاله اثر گناه از قلب ، و آمرزش و بخشيدن آن تنها كليدى است كه در سعادت را باز مى كند، و آدمى را  
به دار كرامت وارد مى سازد، و بدين جهت است كه دنبال جمله (يحببكم اللّه ) فرمود: (و يغفر لكم ذنوبكم )، چون كلمه حب همانطور كه در سابق گذشت محب را به سوى محبوب جذب مى كند، (و نيز محبوب را به سوى محب مى كشاند).  
پس همانطور كه حب بنده باعث قرب او به خدا گشته و او را خالص براى خدا مى سازد و بندگيش را منحصر در خدا مى كند، محبت خدا به او نيز باعث نزديكى خدا به او مى گردد و در نتيجه حجابهاى بعد و ابرهاى غيبت را از بين مى برد، و حجاب و ابرى به جز گناه نيست .  
پس نزديكى خدا به بنده ، گناهان او را از بين مى برد و مى آمرزد و اما كرامت هاى بعد از مغفرت ، ديگر هيچ بهانه نمى خواهد، بلكه افاضه وجود الهى كافى در آنست كه بيانش در سابق گذشت .  
دقت در آيه شريفه (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) و نيز دقت در آيه : (يحببكم اللّه و يغفر لكم ذنوبكم ) در تاءييد بيان ما كافى است .  
قل اطيعوا اللّه و الرسول

*(82/13)*

در حالى كه آيه قبلى مردم را دعوت مى كرد به پيروى از رسول و پيروى كه معناى لغويش دنبال روى است وقتى فرض دارد كه متبوع در حال رفتن به راهى باشد و تابع دنبال او، آن راه را برود و راهى كه رسول خدا مى رود صراط مستقيم است كه صراط خداست و شريعتى است كه او براى پيغمبرش تشريع كرده و اطاعت آن جناب را در پيمودن آن راه بر مردم واجب ساخته ، با اين حال براى بار دوم در اين آيه نيز معناى پيروى رسول را در قالب عبارت : (اطاعت او كنيد) تكرار فرمود تا اشاره كرده باشد به اينكه سبيل اخلاص كه همان راه رسول است عينا همان مجموع اوامر و نواهى و دعوت و ارشاد او است .  
پس پيروى از رسول و پيمودن راه او، اطاعت خدا و رسول او است در شريعتى كه تشريع شده ، و شايد اينكه نام خدا را با رسول ذكر كرد براى اشاره به اين باشد كه هر دو اطاعت يكى است ، و ذكر رسول با نام خداى سبحان براى اين بود كه سخن در پيروى آن جناب بود.  
از اينجا روشن مى شود اينكه بعضى از مفسرين گفته اند: معناى آيه : (اطيعوا اللّه فى كتابه و الرسول فى سنته ) سخن درستى نيست .  
براى اينكه گفتيم از مقام آيه استفاده مى شود كه گوئى جمله : (اطيعوا اللّه و الرسول ...) بيانگر آيه (قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى ...) است .  
چرا كه آيه شريفه اشعار دارد بر اينكه اطاعت خدا واطاعت رسول يك اطاعت است ، و به همين جهت امر به اطاعت در آيه تكرار نشد، و اگر مورد اطاعت خدا غير مورد اطاعت رسول بود، مناسب بود كه بفرمايد: (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول ) همانطور كه در آيه شريفه : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) بخاطر اقتضاء مقام ، كلمه (اطيعوا) تكرار شده است .  
اين را هم بگوئيم و بگذريم ، كه سخن در آيه شريفه ، از حيث اطلاقش و منطبق بودن اطلاقش بر مورد، نظير همان مطلبى است كه در آيه قبلى بيان شد.  
فان تولوا فان اللّه لا يحب الكافرين

*(82/14)*

در اين آيه شريفه دلالتى هست بر اينكه هركس از دستور (اطيعوا اللّه و الرسول ) سرپيچى كند كافر است ، همچنان كه ساير آياتى هم كه از دوستى كفار نهى مى كند بر اين معنا دلالت دارد و نيز در اين آيه شريفه اشعارى است به اينكه اين آيه چيزى شبيه به بيان ، براى آيه قبلش مى باشد، چون آيه قبلى اثبات دوستى خدا براى مؤ منين مى كرد كه تسليم فرمان اتباع بودند، و اين آيه نيز پس از دستور به اطاعت خدا و رسول مى فرمايد: (خدا كافرين به امر اتباع را دوست نمى دارد)، پس آيه دوم بيانگر آيه اول است . (دقت بفرمائيد)  
چهار نكته كه از آيات كريمه گذشته استفاده شد  
از سخنانى كه پيرامون اين آيات كريمه به ميان آمد، چند نكته به دست آمد:  
اول اينكه : تقيه به طور اجمال و سربسته امرى است مشروع .  
دوم اينكه : مواخذه و عذاب كسى كه كفار را دوست بدارد و نهى خدا از آن را اعتنا نكند، حتمى و قطعى است ، و به هيچ وجه تخلف نمى پذيرد، و جزء قضاهاى حتمى خدا است .  
سوم اينكه : شريعت الهى دستوراتى عملى و اخلاقى و عقيدتى است كه در حقيقت اخلاص للّه را تبلور داده و مجسم مى سازد، همچنان كه اخلاص للّه مجسم شده حب للّه ، و دوستى او است .  
و به عبارتى ديگر دين خدا كه مجموع معارف الهى و دستورات اخلاقى و احكام عملى است ، با همه عرض عريضش جز به اخلاص ‍ فقط، تحليل نمى شود، يعنى اگر آنرا موشكافى كنيم ، مى بينيم كه تنها و تنها به اخلاص منتهى مى شود، و اخلاص همين است كه انسان براى خود و صفاتش (يعنى اخلاقش )، و اعمال ذاتش ، و افعال خود زير بنائى به غير از خداى واحد قهار سراغ نداشته باشد، و اين اخلاص نامبرده را اگر تحليل و موشكافى كنيم جز به حب منتهى نمى شود، اين از جهت تحليل ، و اما از جهت تركيب ، حب نامب رده به اخلاص منتهى مى شود و اخلاص به مجموع احكام شريعت ، همچنان كه دين به يك نظر ديگر به تسليم و تسليم به توحيد منتهى مى گردد.

*(82/15)*

چهارم اينكه : دوستى كفار كفر است ، و مراد از اين كفر، كفر در فروع دين است ، نه در اصول دين ، نظير كفر مانع زكات و تارك صلات و ممكن است كفر چنين افراد، عاقبت كار آنان باشد، و به بيانى كه گذشت و در آينده نيز در سوره مائده ان شاء اللّه مى آيد، از اين نظر باشد كه دوستى كفار سرانجام كار انسان را به كفر مى كشاند.  
بحث روايتى  
در درالمنثور در تفسير آيه : (لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء...) آمده كه ابن اسحاق و ابن جرير و ابن ابى حاتم از ابن عباس ‍ روايت آورده اند كه گفت حجاج بن عمرو هم پيمان قبيله كعب بن اشرف و ابن ابى الحقيق و قيس بن زيد، پنهان از ديگران تصميم گرفته بودند چند نفر از مسلمانان مدينه را از دين خود گمراه سازند.  
رفاعة بن منذر و عبد اللّه بن جبير و سعد بن خثيمه از جريان خبر داشتند به آن چند نفر مسلمان هشدار دادند كه با اين اشخاص ‍ نشست و برخاست نكنيد، اين يهوديان در دل تصميم دارند شما را گمراه كنند و از دين مرتد سازند، ولى مسلمانان اعتنا نكردند، در اين باره بود كه آيه : (لا يتخذ المومنون الكافرين ) تا جمله (واللّه على كل شى ء قدير) نازل گرديد.  
مؤ لف : ظاهرا منظور روايت ، تطبيق يك مصداق بر عموم آيه است براى اين كه در عرف قرآن كلمه (كافرين ) اعم از يهود و نصارا و مشركين است و مسلمانان را بط ور كلى از دوستى  
عموم كفار نهى مى كند و اگر بنا باشد داستان نامبرده سبب نزول باشد، بايد سبب نزول آياتى باشد كه خصوص يهود ونصارا را نام مى برد، نه سبب نزول آيات مورد بحث كه نامى از اهل كتاب نمى برد.

*(82/16)*

و در تفسير صافى در ذيل آيه : (الا ان تتقوا منهم تقيه ...) در كتاب احتجاج از امير المؤ منين (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: خداى تعالى تو را دستور داده تا در دين خودت تقيه كنى ، براى اينكه مى فرمايد: زنهار، زنهار، مبادا خود را به هلاكت افكنى و تقيه اى را كه به تو دستور داده ام ترك نمائى ، زيرا با ترك تقيه سيل خون از خود و برادرانت براه مى اندازى و نعمت هاى خودت و آنان را در معرض زوال قرار داده ، آنان را خوار و ذليل دست دشمنان دين نمايى ، با اينكه خداى تعالى به تو دستور داده كه وسيله عزت آنان را فراهم سازى .  
و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بارها مى فرمود دين ندارد كسى كه تقيه ندارد، و نيز مى فرمود: خداى تعالى خودش فرموده : (الا ان تتقوا منهم تقيه .)  
و در كافى از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: (تقيه در هر چيزى براى آدمى خواه ناخواه پيش مى آيد، و خدا هم به همين جهت آن را حلال فرموده ).  
مؤ لف : اخبار در مشروعيت تقيه از طرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) بسيار زياد است ، و شايد به حد تواتر برسد و خواننده محترم توجه فرمود كه آيه شريفه هم بر آن دلالت دارد، دلالتى كه به هيچ وجه نمى توان آن را انكار نمود.  
چند روايت درباره حب خدا  
و در معانى الاخبار از سعيد بن يسار روايت آمده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) به من فرمود: مگر دين چيزى بجز حب مى تواند باشد؟ خداى عزوجل مى فرمايد: (قل ان كنتم تحبون اللّه ، فاتبعونى يحببكم اللّه ).  
مؤ لف : اين حديث را صاحب كافى از امام باقر (عليه السلام ) و همچنين قمى

*(82/17)*

و عياشى هر يك آن را در تفسير خود از حذاء از آن جناب آورده اند، و نيز عياشى در تفسير خود از بريد و از ربعى كه اينها از آن جناب نقل كرده اند و اين روايت مويد بيانى است كه ما در سابق توضيحش را داديم .  
و در كتاب معانى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداى عزوجل هيچ بنده نافرمانى را دوست نمى دارد آنگاه به اين شعر تمسك جست كه شاعر گفته است :  
(تعصى الاله و انت تظهر حبه  
هذا لعمرى فى الفعال بديع  
لو كان حبك صادقا لاطعته  
ان المحب لمن يحب مطيع )  
يعنى تو در عين اينكه خدا را نافرمانى مى كنى ، اظهار مى دارى كه خدا را دوست دارى و اين عمل به جان خودم در بين اعمال ، عملى نوظهور است ، اگر دوستى تو با خدا صادق و درست بود، او را اطاعت مى كردى همچنان كه هر دوستى دوست خود را اطاعت مى كند .  
و در كافى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در حديثى فرمود: هركس ميل دارد خدا او را دوست بدارد بايد بطاعت خدا عمل كند، و ما را پيروى نمايد، مگر او نشنيده قول خداى عزوجل به پيامبرش را كه فرمود: (قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى يحببكم اللّه و يغفر لكم ذنوبكم ) تا آخر حديث .  
مؤ لف : بزودى در تفسير آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم . ..)، اين معنا را بيان خواهيم كرد ان شاء اللّه ، كه چگونه پيروى ائمه پيروى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است .  
و در درالمنثور است كه عبد بن حميد از حسن روايت آورده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: هركس از سنت من روى بگرداند از من نيست ، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود: (قل ان كنتم تحبون اللّه ، فاتبعونى يحببكم اللّه ...).

*(82/18)*

و نيز در درالمنثور است كه ابن ابى حاتم و ابو نعيم در كتاب حليه و حاكم از عايشه روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) فرمود: شرك ناپيداتر است از صداى حركت ذره بر روى سنگ صاف آنهم در شب ظلمانى و سبك تر و كمترين درجه  
وكسى را دشمن بدارد با اينكه بداند او عادل است ، (ممكن است معناى حديث اين باشد كه كسى را به خاطر شائبه اى از جور كه در او است دوست بدارد و شخصى را به خاطر اينكه تا حدودى عادل است دشمن بدارد) و آيا دين جز حب و بغض در راه خدا چيزى ديگر است ؟ با اينكه خداى عزوجل فرموده : (قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى يحب بكم اللّه )  
و نيز در آن كتاب آمده كه احمد و ابو داود و ترمذى و ابن ماجه و ابن حب ان و حاكم از ابى رافع از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نقل كرده اند كه فرمود: مبادا يكى از شما را مسلط بر اريكه حكمرانى ببينم كه وقتى دستورى از دستورات من از آنچه بدان امر و از آن نهى كرده ام برايش پيش آيد، بگويد: ما اين حرفها سرمان نمى شود، ما تنها از آنچه در كتاب خدا است پيروى مى كنيم .  
سوره آل عمران ، آيات 34 و 33  
ان اللّه اصطفى آدم و نوحا و آل ابرهيم و آل عمرن على العالمين (33) ذرية بعضها من بعض و اللّه سميع عليم (34)  
ترجمه آيات  
خداى تعالى آدم و نوح و آل ابراهيم و آل عمران را بر همه مردم برگزيد (33).  
اينان نسلى هستند كه اول و آخرشان يكى و از يك سنخ است و خدا شنوا و دانا است (34).  
بيان آيات  
از اينجا آيات راجع به قصص عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) و مطالب مربوط به آن قصص خالى از خرافاتى كه به اين قصص ‍ چسبانده اند آغاز مى شود و در اين آيات عليه اهل كتاب احتجاج شده و دو آيه مورد بحث رابط بين آيات قبل با آيات بعد است ، چون آيات قبل هم متعرض حال اهل كتاب بود.  
ان اللّه اصطفى آدم و نوحا...

*(82/19)*

كلمه ((اصطفاء) كه مصدر فعل (اصطفى ) است ، همان طور كه بيانش در ذيل آيه : (لقد اصطفيناه فى الدنيا) گذشت به معناى گرفتن خالص هر چيز، و جدا كردن چيزهائى است كه آن را كدر مى سازد،  
در نتيجه معناى اين كلمه نزديك به معناى كلمه (اختيار) است ، و اگر بخواهيم آن را با يكى از مقامات ولايت تطبيق كنيم ، بامعناى اسلام منطبق است ، چون اسلام عبارت است از اينكه بنده باين مقام رسيده باشد كه خود را تسليم محض امر مولى بداند، و همواره آنچه را كه موجب خشنودى او است انجام دهد.  
و ليكن در آيه مورد بحث نمى توان كلمه اصطفا را به اين معنا كه گفتيم بگيريم ، چون در آيه اصطفاى تنها نيامده ، بلكه (على العالمين ) هم با آن همراه است و اگر منظور از اصطفاى در آيه همان اصطفاى لغوى بود، جا داشت بفرمايد: (ان اللّه اصطفى آدم و نوحا و آل ابراهيم و آل عمران من العالمين ) ولى اگر اينطور مى فرمود اسلام مختص به نامبردگان در آيه مى شد، آن وقت معناى كلام اختلال مى يافت ، ولذا فرمود (اصطفى على العالمين ) و اين نوعى اختيار و برگزيدن آنان در يك يا چند امر است كه ديگران با آنان در اين امور شركت ندارند.  
دليل ما بر آنچه گفتيم اين كه اصطفا همه جا يك معنا نمى دهد، آيه شريفه (يا مريم ان اللّه اصطفاك و طهرك و اصطفاك على نساء العالمين است )، كه دو بار كلمه نامبرده در آن آمده ، و اگر معناى اين كلمه همه جا يكى بود، بايد مى فرمود: (ان اللّه طهرك و اصطفاك على نساء العالمين ).  
معناى اصطفاء (برگزيدن ) آدم و نوح و آل ابراهيم وآل عمران ، بر عالميان  
حال ببينيم معناى اصطفا در نامبردگان در آيه شريفه چيست ؟.  
اما اصطفاى آدم به اين معنا است كه او را اولين مخلوق و پديده از بنى نوع بشر قرار داده ، در زمين جايش داد و در اين باره فرمود: (و اذ قال ربك للملائكه انى جاعل فى الارض خليفه ).

*(82/20)*

و نيز آن جناب اولين كسى است كه باب توبه برايش باز شد، و درباره توبه او فرمود: (ثم اجتبيه ربه فتاب عليه و هدى ) و اولين كسى است كه برايش دين تشريع شد، و در آن باره فرمود: (فاما ياتينكم منى هدى ، فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى ) و اين خصوصيات كه ذكر شد از مختصات حضرت آدم (عليه السلام ) است ، و فضائل بسيار بزرگى است كه كسى چنين فضائلى ندارد.  
و اما نوح ، اولين پيامبر از پنج پيغمبر اولوا العزم است كه كتاب و شريعت برآنان نازل گرديد، كه بيانش در تفسير آيه : (كان الناس امه واحده فبعث اللّه النبيين ) گذشت ، و در حقيقت نوح پدر دوم نوع بشر است ، (چون در داستان طوفان كسى به جز او و خاندانش در روى زمين زنده نماند، و خداى تعالى همين معنا را در آيه اى كه به وى سلام داده بيان نموده و فرموده : (و جعلنا ذريته هم الباقين ، و تركنا عليه فى الاخرين ، سلام على نوح فى العالمين ).  
معناى كلمه (آل ) و بيان مراد از (آل ابراهيم وآل عمران )  
در آيه شريفه ، آل ابراهيم و آل عمران را هم از اصطفا شدگان شمرده ، و كلمه (آل ) به معناى خاص هر چيز است .

*(82/21)*

راغب در مفردات خود گفته : بعضى گفته اند كه كلمه (آل ) قلب شده كلمه (اهل ) است ، براى اينكه همين (آل ) وقتى كوچك مى شود و مى خواهند بگويند فلانى خاندانى كوچك دارد، مى گويند او داراى اهيل است ، چيزى كه هست كلمه (آل ) اين فرق را با كلمه (اهل ) دارد كه كلمه (آل ) همواره به كلمه معرفه ، آنهم معرفه اى كه صاحب شعور باشد اضافه مى شود، و هرگز بر كلمه نكره و بر زمانها و مكانها اضافه نمى شود، گفته مى شود آل فلانى ، ولى هيچ وقت نمى گويند (آل رجل ) (آل مردى )، و نيز نمى گويند: (آل قرن دهم )، و يا (آل همدان ) و همچنين نمى گويند (آل خياط) بلكه هميشه به چيزى كه شريف ترين و برترين فرد در صنف خويش باشد اضافه مى شود، مانند (آل اللّه ) و (آل السلطان ) به خلاف كلمه (اهل ) كه به همه ك لمات نامبرده اضافه مى شود، مختص به يك مورد و دو مورد نيست ، مثلا مى گويند (اهل اللّه )، (اهل الخياط) (اهل قرن دهم )، (اهل همدان ).  
بعضى ديگر گفته اند: كلمه (آل ) در اصل اسم شخص است ، و وقتى بخواهند كوچكش كنند مى شود اويلا، و در مورد چيزهائى كه اختصاص ذاتى به انسان داشته باشد استعمال مى شود يا از راه خويشاوندى نزديك ، و يا از راه موالات و دوستى صميمى .  
پس مراد از آل ابراهيم و آل عمران ، نزديكان خاص از خاندان آن دو جناب است ، و نيز از كسانى كه به آن خانواده ملحق مى شوند، كه بيانش گذشت .  
پس آل ابراهيم بطورى كه از ظاهر كلمه بر مى آيد، عبارتند از پاكان از ذريه آن جناب ،

*(82/22)*

از قبيل : اسحاق و اسرائيل و انبيائى كه از ذريه آن جناب در بنى اسرائيل مبعوث شدند، و نيز اسماعيل و طاهرين از ذريه آنجناب كه سرور همه آنان محمد (صلى اللّه عليه و آله )، و اولياى از ذريه آن جناب است الا اينكه در آيه شريفه تنها نام آل عمران و آل ابراهيم ذكر شده ، معلوم مى شود به آن وسعت استعمال نشده ، چون عمران كه در اين آيه نامش برده شده يا پدر مريم است و يا پدر موسى (عليه السلام ) و بهر تقدير يكى از ذريه ابراهيم است ، و آل ابراهيم هم ذريه او است ، پس با آوردن آل عمران دوباره آل ابراهيم را ذكر كردند دليل بر اين است كه منظور از آل ابراهيم ، بعضى از ايشان است نه همه آنان .  
خداى تعالى هم در ضمن آياتى كه در اين باره دارد فرموده : (ام يحسدون الناس على ما اتيهم اللّه من فضله ، فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب و الحكمه و آتيناهم ملكا عظيما).  
و ما اگر به سياق اين آيه كه از سوره نساء، نقل كرديم رجوع نموده ، آيات قبل و بعدش را در نظر بگيريم ، روشن مى شود كه آيه در مقام انكار و اعتراض بر بنى اسرائيل است و به همين جهت روشن مى شود كه مراد از آل ابراهيم ، بنى اسرائيل يعنى دودمان اسحاق و يعقوب نيست ، چون بنى اسرائيل هم دودمان يعقوبند، در نتيجه از آل ابراهيم تنها معصومين از دودمان اسماعيل باقى مى ماند كه منظور از كلمه (آل ابراهيم )اند، كه پيامبر اسلام و دودمانش از ايشانند.  
علاوه بر اينكه ما به زودى ان شاء اللّه بيان خواهيم كرد كه مراد از كلمه ((ناس ) در آيه سوره نساء، شخص رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) است كه آيه شريفه او را از نظر آل ابراهيم هم شامل است .

*(82/23)*

از اين هم كه بگذريم ذيل آيات مورد بحث كه مى فرمايد: (ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه ، و هذا النبى و الذين آمنوا...) و نيز آيه شريفه : (و اذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت و اسمعيل ، ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم ربنا و اجعلنا مسلمين لك ، و من ذريتنا امه مسلمه لك ، و ارنامناسكنا) - تا آنجا كه عرضه مى دارند: (ربنا و ابعث فيهم رسولا منهم ، يتلو عليهم آياتك ، و يعلمهم الكتاب و الحكمه و يزكيهم ) اشعار بدين معنا دارد.  
مراد از آل ابراهيم معصومين از ذريه ايشان است  
پس معلوم شد كه مراد از كلمه (آل ابراهيم ) طاهرين و معصومين از ذريه آن جناب است ، البته خصوص ذريه اى كه از ناحيه اسماعيل (عليه السلام ) پديد آمده اند، و چون آيه شريفه مورد بحث در مقام حصر نيست ، منافاتى با اصطفاى خود ابراهيم و موسى و ساير انبيا كه طاهرين از ذريه ابراهيمند ندارد.  
در آيه مى فرمايد آدم و نوح و آل ابراهيم و آل عمران را اصطفا كرده ، و نفرموده كه ديگران را اصطفا نكرده ، پس ممكن است بحكم آيات بسيارى از قرآن ، خود ابراهيم و ساير انبيا هم كه از مسير اسحاق پديد آمده اند و قرآن در آياتى بسيار كه حاجت به نقل آنها نيست ناطق به منقبت و علوشان و مقام ايشان است اصطفا شده باشند، چون اثبات شى ء نفى ماعدا نمى كند.  
و نيز منافات ندارد كه در مثل آيه زير بنى اسرائيل را ستوده و فرموده باشد: (و لقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب و الحكم و النبوه ، و رزقناهم من الطيبات ، و فضلناهم على العالمين ) كه همه اين مطالب روشن است .

*(82/24)*

همچنانكه برترى دادن بنى اسرائيل بر عالميان منافات ندارد با برترى دادن طايفه اى ديگر برعالميان و يا برترى دادن ديگران بر بنى اسرائيل ، براى اينكه برترى دادن قوم يا اقوامى مختلف بر اقوامى ديگر تنها مستلزم آنست كه در يك فضيلت دنيوى يا اخروى مقدم بر ساير مردم باشند، و اگر برترى يافتن آنان بر مردم ، منافات داشته باشد با برترى يافتن ديگران ، و نيز اگر برترى يافتن آدم و نوح و آل ابراهيم و آل عمران بر عالميان منافات داشته باشد، با برترى يافتن ديگران ، بايد برترى يافتن خود نامبردگان نيز نسبت بيكديگر منافات داشته باشد، و اين خود روشن است .  
و نيز برترى يافتن نامبردگان منافات ندارد كه در بين خودشان هم تفاوت رتبه و برترى يكى بر ديگرى بوده باشد، همچنانكه در آيه : (و كلا فضلنا على العالمين )، انبيا را بر همه عالميان برترى داده ، و در آيه : (و لقد فضلنا بعض النبيين على بعض ) بعضى از انبيا را بر بعضى ديگر برترى داده است .  
و اما آل عمران ظاهرا مراد از آن دودمان عمران پدر مريم باشد، و كلمه (مريم ابنة عمران ) در قرآن كريم مكرر آمده ، و اما عمران پدر موسى حتى در يك مورد هم ذكر نشده و اگر شده بطورى ذكر نشده كه متعين در پدر موسى باشد، و اين خود مويد همين احتمال است كه مراد از وى عمران پدر مريم (عليهاالسلام ) باشد، و بنابراين مراد از آل عمران عبارت مى شود از مريم و عيسى (عليهماالسلام ) يا آن دو با همسر عمران .  
و امااينكه نصارا قبول ندارند كه پدر مريم نامش عمران بوده ، قبول نداشته باشند، چون قرآن تابع هواهاى ايشان نيست .  
ذريه بعضها من بعض  
كلمه (ذريه ) بطورى كه گفته اند در اصل به معناى فرزندان صغير بوده ، و سپس در مطلق اولاد چه صغير و چه كبير استعمال شده ، و همين معنا در آيه منظور است ، و اين كلمه در آيه شريفه ، منصوب است ، چون عطف بيان مى باشد.

*(82/25)*

و اينكه فرموده : (بعضها من بعض ) دلالت دارد بر اينكه هر بعضى از ايشان را فرض كنيم ، از بعضى ديگر پيدا شده ، و به بعضى ديگر منتهى مى شود، و لازمه اين سخن آن است كه مجموع آنان متشابه الاجزا باشند، و در صفات و حالات از يكديگر جدا نباشند و چون گفتگو از اصطفاى ايشان بود پس مى فهميم كه آنان ذريه اى هستند كه در صفات فضيلت جداى از هم نيستند، همه در آن صفاتى كه باعث اصطفاى بر عالميان مى شود مشتركند، چون در كارهاى خدا گزاف و بيهودگى وجود ندارد، يكى از كارهاى او اصطفائى است كه منشا تمامى خيرات در عالم است .  
و اللّه سميع عليم  
يعنى خدا شنواى سخنان ايشان است ، سخنانى كه از معنويات و باطن ضميرشان خبر مى دهد، و داناى به نيات ايشان است ، بنابر اين جمله مورد بحث به منزله تعليل اصطفاى ايشان است ، و علت اصطفاى آنان را بيان مى كند، همچنان كه جمله (ذريه بعضها من بعض ) به منزله تعليل است ، براى اينكه بيان كند چرا موهبت اصطفا شامل حال اين جماعت شد.  
در نتيجه از آيه شريفه اين معنا بدست مى آيد: كه خداآدم و نوح و آل ابراهيم و آل عمران را بر عالميان برگزيد، و اين گزينش بدين سبب شامل حال همه آنان شد كه همه آنان ذريه اى هستند كه افراد آن شبيه بيكديگرند، و در تسليم بودن دلها و ثبات قدمشان در قول به حق ، مثل هم و از جنس همند، و اگر خداى عز و جل با موهبت اصطفا به ايشان انعام كرد، براى اين بود كه او هم اقوال آنان را مى شنيد و هم داناى به ضمائر ايشان بود.  
بحث روايتى  
در كتاب عيون در حديثى كه گفتگوى حضرت رضا (عليه السلام ) با مامون را حكايت كرده ، آمده كه مامون عرضه داشت : آيا خداى تعالى عترت را بر ساير مردم برترى داده است ؟.

*(82/26)*

حضرت فرمود: (خداى تعالى برترى عترت بر ساير مردم را در آيات محكم كتابش علنى كرده ، مامون پرسيد آن آيات در كجاى قرآن است ؟ حضرت رضا (عليه السلام ) فرمود: در آيه : (ان اللّه اصطفى آدم و نوحا و آل ابراهيم و آل عمران على العالمين ، ذريه بعضها من بعض ) (تا آخر حديث )).  
و در تفسير عياشى ازاحمد بن محمد از حضرت رضا از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: هركس گمان كند كه خدا از كار خلق فارغ شده و ديگر كارى به كار خلق ندارد، به خدا دروغ بسته است براى اينكه مشيت خدا همچنان در خلقش نافذ است ، هر چه را بخواهد اراده كرده ، و هر چه را بخواهد مى كند، براى اينكه قرآن كريم فرموده : (ذرية بعضها من بعض و اللّه سميع عليم ) ذريه از اول تا به آخرش يك سلسله بهم پيوسته است ، اگر (مثلا) شنيديد كه خداى تعالى به عمران وعده فرزندى پسر داد، ولى همسرش مريم را زائيد، نبايد خبر و وعده خدا را تكذيب كنيد، چون اين وعده با تولد عيسى (عليه السلام ) انجاز شد (رواياتى نظير اين روايت در فصل بعدى مى آيد پس نبايد اينگونه وعده هاى پس و پيش شده را دليل بر فراغت خدا گرفت ).  
مؤ لف : در اين روايت هم دلالتى هست بر بيانى كه ما در سابق در معناى جمله (ذريه بعضها من بعض ...) داشتيم .  
و نيز در همان كتاب از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه آن جناب آيه نامبرده را تلاوت كرد و سپس فرمود: ما از آن ذريه هستيم ، و ماييم بقيه آن عترت .  
مؤ لف : اينكه فرمود (ما بقيه آن عترتيم ) منظورش از عترت معناى اصلى و لغوى آن است ، چون اين كلمه در اصل به معناى ريشه و پايه هر چيز است ، پايه اى كه به آن تكيه دارد، و بهمين معنا در مورد فرزندان و اقارب خيلى نزديك به انسان كه در گذشته اند نيز استعمال مى شود.

*(82/27)*

و به عبارت ديگر عترت ، عبارت است از آن عمودى كه در همه خويشاوندان محفوظ است و آن اشتراك در خونى كه چون نخ تسبيح در همه افراد يك دودمان دويده و از اينجا روشن مى شود كه امام (عليه السلام ) از جمله : (ذريه بعضها من بعض ) استفاده كرده كه عمود و اصل و رشته اى در ميان سلسله انبيا و اوليا محفوظ است ، و رشته اى كه از آدم تا نوح تا ابراهيم و آل عمران دويده است .  
next page  
fehrest page  
back page

*(82/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
و از اينجا اين نكته روشن مى گردد كه چرا آدم و نوح را با آل ابراهيم و آل عمران ذكر كرده ، خواسته است اشاره كند به اينكه سلسله نامبرده در مساءله اصطفا همه جا متصل بوده ، و در هيچ نقطه اى قطع نشده است .  
سوره آل عمران ، آيات 41 - 35  
اذ قالت امرات عمران رب انى نذرت لك ما فى بطنى محررا فتقبل منى انك انت السميع العليم (35) فلما وضعتها قالت رب انى وضعتها انثى و اللّه اعلم بما وضعت و ليس الذكر كالانثى و انى سميتها مريم و انى اعيذها بك و ذريتها من الشيطان الرجيم (36) فتقبلها ربها بقبول حسن و انبتها نباتا حسنا و كفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند اللّه ان اللّه يرزق من يشاء بغير حساب (37) هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذريه طيبة انك سميع الدعا (38) فنادته الملائكه و هو قائم يصلى فى المحراب ان اللّه يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة من اللّه و سيدا و حصورا و نبيا من الصالحين (39) قال رب انى يكون لى غلام و قد بلغنى الكبر و امراتى عاقر قال كذلك اللّه يفعل ما يشاء (40) قال رب اجعل لى آية قال آيتك الا تكلم الناس ثلثه ايام الا رمزا و اذكر ربك كثيرا و سبح بالعشى و الابكار (41)  
ترجمه آيات  
بياد آر زمانى را كه همسر عمران گفت پروردگارا من نذر كرده ام كه آنچه در رحم دارم محرر يعنى خالص خدمتكار تو باشد از من قبول كن كه تو، آرى تنها توئى كه شنواى دانايى (35)  
همين كه وضع حمل كرد گفت پروردگارا من او را دختر زاييدم (و خدا از خود او بهتر مى دانست كه چه زاييده ) و معلوم است كه براى خدمتگذارى معبد تو پسر چون دختر نيست و من او را مريم نام نهادم و من او و نسل او را از شيطان رجيم به تو پناه دادم (36).

*(83/1)*

پروردگارش دختر را قبول كرد آنهم به بهترين قبول و او را پرورش داد آنهم بهترين پرورش و زكريا را كفيل او كرد كه هر وقت در محراب او بر او وارد مى شد رزقى مخصوص نزد او مى ديد مى پرسيد: اى مريم اين رزق كذائى از ناحيه چه كسى برايت آورده اند؟ مى گفت اين رزق از ناحيه خدا است آرى خدا به هركس كه بخواهد بى حساب رزق مى دهد (37).  
اينجا بود كه طمع زكريا وادارش كرد و دست به دعا برداشته بپروردگار خود گفت پروردگارا مرا از ناحيه خود فرزندى و نسلى پاك ببخش كه تو شنواى دعائى (38).  
ملائكه (كه گوئى از راهى دور سخن مى گفتند) خطابش كردند و در حالى كه او در محراب نماز مى خواند گفتند خداى تعالى تو را به يحيى مژده مى دهد فرزندى كه تصديق كننده كلمه اى از خدا است (يعنى عيسى ) و سيدى است كه زن نمى گيرد، و پيامبرى است از صالحان (39).  
زكريا گفت چگونه مرا فرزندى خواهد شد با اينكه عمرم به نهايت رسيده و همچنين عمر همسرم علاوه بر اينكه او در جوانى هم نازا بود فرمود: اين چنين خدا هر چه بخواهد مى كند (40).  
عرضه داشت پروردگارا برايم علامتى قرار ده فرمود علامت فرزنددار شدنت اين است كه سه روز با مردم سخن نتوانى گفت مگر باشاره پروردگارت را بسيار يادآور و صبح و شام به تسبيح بپرداز (41).  
بيان آيات  
اذ قالت امرات عمران : رب انى نذرت لك ما فى بطنى محررا، فتقبل منى انك انت السميع العليم ...  
كلمه (نذر) به معناى اين است كه انسان چيزى بر خود واجب كند كه واجب نباشد، و كلمه (تحرير) كه مصدر كلمه اسم مفعول (محرر) است ، به معناى آزاد كردن از قيد و زنجير است ، و به همين جهت آزاد كردن برده را هم تحرير مى گويند، و نيز نوشتن كتاب را هم تحرير مى گويند، چون با اين عمل مفاهيم و آن معانى كه در محفظه ذهن و فكر زندانى است آزاد مى شود، و كلمه (تقبل ) به معناى قبول كردن چيزى است از روى رغبت و رضا، مانند تقبل هديه و تقبل دعا و امثال آن .

*(83/2)*

و اينكه فرمود: (قالت امرات عمران رب انى نذرت لك ما فى بطنى ) دلالت دارد بر اينكه اين مناجات را وقتى كرده كه به فرزندش حامله بوده است ، و حملش از عمران بوده ، و اين مناجات خالى از اشاره به اين نكته نيست كه همسر وى عمران در آن روزها زنده نبوده ،  
و گرنه او حق نداشت فرزند در شكم خود را مستقلا تحرير كند.  
همچنان كه آيه شريفه : (و ما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ) كه سخن از اين دارد كه براى تعيين كفيلى براى مريم قرعه كشى كردند، نيز به بيانى كه در تفسيرش مى آيد دلالت دارد بر اينكه همسر وى در آنروز زنده نبوده .  
معناى سخن مادر مريم : (نذرت لك ما فى بطنى محررا)  
اين نكته هم روشن است كه تحرير فرزند چه به وسيله پدر باشد يا مادر، تحرير از بردگى نيست و دختر عمران برده نبوده ، تا مادرش ‍ او را آزاد كند، پس تحرير در اين آيه آزاد كردن از قيد ولايتى است كه والدين بر فرزند خود دارند، و با داشتن آن ولايت ، او را تربيت مى كنند، و در مقاصد خود بكار مى برند و اطاعتشان بر فرزند واجب است .  
پس با تحرير، فرزند از تسلطى كه پدر و مادر بر او دارند خارج مى شود، ديگر پدر و مادر، او را بخدمت نمى گيرند، و اگر اين تحرير به وسيله نذر و بخاطر خدا انجام شود، معنايش اين مى شود كه اين فرزند در ولايت خدا داخل شود، تنها او را بپرستد و خدمت كند و خدمت خدا كردن به اين است كه در مسجد و كليسا و اماكن مقدسه اى كه مختص عبادت خدا است خدمت كند، در حالى كه اگر اين نذر نبود، فرزند مى بايست پدر و مادر خود را خدمت مى كرد.

*(83/3)*

بعضى هم گفته اند: رسم اين بوده كه پدران و مادران فرزند خود را براى خدا تحرير مى كردند، و بعد از اين تحرير ديگر فرزند خود را در منافع شخصى خود بكار نمى گرفتند، و در حوائج خود استخدام نمى نمودند، بلكه او را در كنيسه مى بردند، تا آنجا را آب و جاروب كند، و خادم آنجا باشد و اين فرزند هم چنان به خدمت خود ادامه مى داد، تا به حد بلوغ مى رسيد، در آن موقع ديگر اختيار با خودش بود، مى توانست به خدمت خود در معبد ادامه دهد، و مى توانست از آنجا بيرون شود.  
و اين آيه دلالت دارد بر اينكه مادر مريم معتقد بوده به اينكه فرزندى كه در شكم دارد پسر است ، نه دختر چون مناجاتى كه با خدا دارد قاطعانه است و در آن شرط نكرده كه اگر فرزندم پسر بود تحرير مى كنيم ، بلكه بطور قطع گفته : (نذرت لك ما فى بطنى محررا) از اينجا معلوم مى شود مطمئن بوده كه فرزندش پسر است .  
بعضى خيال كرده اند كه اگر كلمه (محررا) مذكر آمده براى اين بوده كه حال از كلمه (ما) باشد، ماء موصوله كه مذكر و مونثش ‍ يكسان است و معنايش اينست كه هر چه در شكم من است چه پسر و چه دختر محرر باشد، و اين خيال درست نيست ، زيرا اگر اينطور نذر  
كرده بود، ديگر جا نداشت وقتى كه بچه را آورد، و ديد كه دختر است از در حسرت و تاسف بگويد: (رب انى وضعتها انثى ) خدايا من فرزندم را دختر آوردم ، و نيز جا نداشت دنبال اين جمله بگويد: (و خدا داناتر است به اينكه او چه زاييده ، و پسر مثل دختر نيست )، كه بيانش بزودى مى آيد.  
اعتقاد مادر مريم به حمل خود از روى جزم بود

*(83/4)*

و در حكايتى كه خداى تعالى از كلام جازم مادر مريم كرده فهميده مى شود كه اعتقاد او اعتقادى خرافى ، و يا ناشى از پاره اى نشانه هاى حدسى ، كه با تجربه و امثال آن به ذهن زنان مى رسد نبوده ، چون همه اينها ظن است ، نه علم و اعتقاد، و ظن كجا و اعتقاد حق كجا، از سوى ديگر كلام خدا عز و جل مشتمل بر باطل نيست ، و اگر هم در جائى باطلى را نام برده دنبالش ابطالش را هم آورده .  
همچنان كه در آيه زير علم به پسر يا دختر بودن حمل را بخود منحصر نموده و فرموده : (اللّه يعلم ما تحمل كل انثى و ما تغيض ‍ الارحام ، و ما تزداد)، و نيز درباره همين انحصار فرموده : (عنده علم الساعه ، و ينزل الغيث و يعلم ما فى الارحام ) علم به غيب ديگران را منتهى به وحى خود دانسته .  
و نيز فرموده : (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا، الا من ارتضى ).  
از مجموع اين مطالب فهميده مى شود: آگاهى مادر مريم از پسر بودن حملش حدسى نبود، چون خدا آنرا بطور جزم از وى حكايت كرده ، و اين حكايت خود دليل بر اين است كه اعتقاد وى بوجهى منتهى بوحى بوده ، و به همين جهت وقتى فهميد فرزندش دختر است ، از فرزند پسر مايوس نشد، و براى بار دوم با جزم و قطع عرضه داشت : (و انى اعيذها بك و ذريتها من الشيطان الرجيم ...) و در آن اثبات كرد كه مريم داراى ذريه است ، با اينكه ظاهرا راهى به چنين علمى نداشته است .  
در جمله مورد بحث هر چ ند مفعول كلمه (فتقبل منى ) حذف شده ، و نگفته كه نذر مرا مثلا قبول كن ، و يا آنرا و همه اعمال صالحم را، و يا خودم و فرزند محررم را، و ليكن آيه بعدى كه مى فرمايد:  
(فتقبلها ربها بقبول حسن ) خالى از اشعار و يا دلالت بر آن حذف شده نيست ، مى فهماند كه منظور از آن همان فرزند محرر است .

*(83/5)*

(فلما وضعتها قالت : رب انى وضعتها انثى )، با اينكه مى توانست بفرمايد: (فلما وضعتما فى بطنها) از جمله (آنچه در بطن داشت ) به ضمير تعبير كرد و فرمود: (وقتى آنرا وضع كرد) و اين خود اختصار گوئى لطيفى است ، و معناى جمله اين است كه زمانى كه فرزند خود را كه در شكم داشت بزائيد و معلومش گرديد كه دختر زاييده ، گفت : (پروردگارا من آنرا دختر آوردم )، و اين سخن بظاهر جمله اى است خبرى ، ولى منظور از آن اظهار حسرت و اندوه است ، نه اينكه بخواهد به خدا خبرى داده باشد.  
معناى جمله (و ليس الذكر كالانثى )  
و اللّه اعلم بما وضعت ، و ليس الذكر كالانثى  
اين دو جمله از همسر عمران نيست ، بلكه كلام خداى تعالى است ، كه بعنوان جمله معترضه آورده شده و بعضى در اين باره دو احتمال داده اند، يكى اينكه هر دو جمله كلام مادر مريم همسر عمران باشد، دوم اينكه جمله اولى كلام خدا و دومى كلام همسر عمران باشد، و هيچ يك درست نيست .

*(83/6)*

اما اولى درست نيست ، زيرا پر واضح است كه اگر كلام همسر عمران باشد بايد آيه به اين صورت باشد، كه (خدا بهتر مى داند من چه چيز زائيده ام )، ليكن از آنجا كه گفتيم جمله قبلى (رب انى وضعتها انثى ) در مقام اظهار حسرت و اندوه بود، از ظاهر جمله : (و اللّه اعلم بما وضعت ) استفاده مى شود كه مى خواهد بفرمايد ما مى دانيم كه فرزند او دختر است ، و ليكن با دختر كردن فرزند او خواستيم آرزوى او را به بهترين وجه برآوريم ، وبطريقى برآوريم كه او را خشنودتر سازد، و اگر او مى دانست كه چرا فرزند در شكم او را دختر كرديم هرگز حسرت نمى خورد، و آنطور اندوهناك نمى شد، او نمى دانست كه اگر فرزندش پسر مى شد، اميدش آنطور كه بايد محقق نمى شد، و ممكن نبود نتائجى كه در دختر شدن فرزندش هست ، در پسر شدن آن به دست آيد، براى اينكه نهايت نتيجه اى كه ممكن بود از پسر بودن فرزندش بدست آيد اين بود كه فرزندى چون عيسى از او متولد شود، كه پيامبرى باشد شفا دهنده كور مادر زاد، و بيمار برصى و زنده كننده مردگان ، و ليكن در دختر بودن حملش نتيجه اى ديگر نيز عايد مى شود و آن اين است كه كلمه اللّه تمام مى شود، و پسرى بدون پدر مى زايد، و در نتيجه هم خودش و هم فرزندش آيتى و معجره اى براى اهل عالم مى شوند، پسرى مى زايد كه در گهواره با مردم سخن مى گويد، روحى و كلمه اى از خدا مى شود، فرزندى كه مثلش نزد خدا مثل آدم است ، و از او و از مادرش آن دختر طاهره مباركه آثار و بركات و آيات روشن ديگر بروز مى كند.

*(83/7)*

از اينجا روشن مى شود كه جمله : (و ليس الذكر كالانثى ) نيز نمى تواند كلام همسر عمران باشد، بلكه آن نيز حكايت كلام خداى تعالى است ، و اگر كلام همسر عمران بود جا داشت بفرمايد: (و ليس الانثى كالذكر)، نه اينكه عكس آنرا بفرمايد، و اين بسيار روشن است ، براى اينكه وقتى انسان يك چيز ارجمند و يا مقامى بلند را آرزو دارد، ولى چيزى كمتر از آن يا مقامى پائين تر باو داده مى شود، از در حسرت مى گويد: اين آن نيست كه من در طلبش بودم ، و يا مى گويد آنچه به من دادند مثل آنچه من مى خواستم نبود، و نمى گويد آنچه من آرزو داشتم مثل اينكه به منش دادند نيست ، از همينجا روشن مى شود كه (الف و لام ) در دو كلمه (الذكر) و (الانثى ) تنها الف و لام عهد است .  
ولى بيشتر مفسرين جمله : (و ليس الذكر كالانثى ) را تتمه كلام همسر عمران گرفته ، آنگاه در اينكه چرا نگفت : (و ليس الانثى كالذكر) و توجيه اينكه چرا گفت : (و ليس الذكر كالانثى ) خود را بزحمت انداختند، و زحمتشان بجائى نرسيده ، اگر بخواهى مى توانى به كتب آنان مراجعه كنى .  
و انى سميتها مريم ، و انى اعيذها بك و ذريتها من الشيطان الرجيم  
وجه تسميه (مريم )  
كلمه (مريم ) در لغت آن شهر، بطورى كه گفته اند به معناى زن عابد است ، و نيز زن خدمتكار است ، از همين جا معلوم مى شود كه چرا اين مادر دختر خود را بلافاصله بعد از وضع حمل مريم ناميد، و چرا خداى تعالى اين عمل او را حكايت كرد، خواست تا بعد از نوميدى از زاييدن پسرى كه محرر براى عبادت و خدمت باشد بلا درنگ همين دختر را براى اين كار محرر كند، پس اين كه گفت : (سميتها مريم )، به منزله اين است كه گفته باشد: (من اين دختر را براى تو محرر زاييدم ) دليل بر اينكه جمله نامبرده به منزله صيغه نذر است ، اين است كه خداى سبحان دنبالش اين نذر را قبول نموده و مى فرمايد: (فتقبلها ربها بقبول حسن و انبتها نباتا حسنا...).

*(83/8)*

و اينكه بعد از گفتن آن سخن اضافه كرد كه من او و ذريه او را از شر شيطان رانده شده ، به خدا پناه مى دهم براى اين بود كه او و ذريه اش موفق به عبادت و خدمت كنيسه بشوند تا اسم مريم مطابق با مسمى باشد.  
اگر از ياد نبرده باشيد در سابق در اين باره بحثى كرديم ، كه چرا مريم بدون هيچ قيدى حمل خود را پسر شمرد، عين آن بحث در كلمه (ذريتها) مى آيد چون در اينجا نيز جاى اين سؤ ال هست كه مادر مريم از كجا دانست مريم داراى ذريه خواهد شد، كه در مقام گفتگوى با  
خداى عزوجل اينطور يعنى بطور مطلق گفت : (من ذريه او را چنين ...) با اينكه مادر مريم علم غيب نداشت و آينده يك كودك براى همه غيب است زيرا كه جز خداى سبحان كسى آنرا نمى داند، و در آنجا در پاسخ از اين اشكال گفتيم : او (از جائى خبر داده شده بود) مى دانست كه به زودى از شوهرش عمران صاحب فرزندى پسر، و صالح مى شود و بعد از آنكه حامله شد و همسرش از دنيا رفت شكى نداشت كه حمل در شكمش همان پسرى است كه به او وعده داده اند و بعد از آنكه فرزند را زاييد و فهميد حدسش ‍ خطا رفته ، يقين كرد كه آن پسر موعود را به مريم مى دهند، و او داراى ذريه است .  
به همين جهت نذرش را كه راجع به پسر بود به دختر مبدل كرد و دخترش را مريم (زنى عابده و خادمه كنيسه ) نام نهاد و ذريه او را از شر شيطان رجيم به خدا پناه داد، اين آن چيزى است كه دقت در كلام خدا آنرا به ما مى فهماند.  
فتقبلها ربها بقبول حسن و انبتها نباتا حسنا  
(قبول حسن ) به معناى تقبل يعنى قبول با رضايت درونى است

*(83/9)*

كلمه (قبول ) اگر با قيد (حسن ) در كلام آيد معنايش همان تقبل است ، چون فرق تقبل با قبول اين است كه تقبل به معناى يك نوع قبول است و آن قبول با رضايت درونى است ، پس مى توان گفت معناى جمله مورد بحث اين است كه خداى سبحان فرموده باشد: (فتقبلها ربها تقبلا) و اگر از كلمه (تقبلا) به جمله (بقبول حسن ) تعبير كرد براى اين بود كه بفهماند حسن قبول مقصود اصلى از كلام است ، علاوه بر اينكه تصريح كردن به حسن قبول اظهار حرمت و شرافتى براى مادر مريم است .  
و چون جمله مورد بحث در مقابل جمله (و انى سميتها...) قرار گرفته ، مقتضاى انطباق دو جمله با هم اين است كه جمله مورد بحث ، قبول همان جمله (و انى سميتها...) باشد، و جمله (و انبتها نباتا حسنا) هم قبول و اجابت جمله (و انى اعيذها بك ...) باشد.  
بنابراين منظور از تقبل او به قبولى حسن اين نيست كه با اين قبول همسر عمران به خدا تقرب جويد و در برابر عملى كه كرده به ثواب آخرت برسد، براى اينكه نفرموده : (فتقبل نذرها) بلكه فرموده خود مريم را قبول كرد، پس منظور قبول دختر او است ، بدان جهت كه مريم نام يده شده ، و در راه خدا محرر شده ، در نتيجه برگشت معناى عبارت به همان اصطفا است ، مى خواهد بفرمايد ما او را اصطفا كرديم ، چون در سابق گفتيم معناى اصطفا هم همين است كه شخص اصطفا شده براى خدا به تمام معناى كلمه تسليم باشد، (دقت فر ماييد).  
و مراد از اينكه فرمود: او را به انباتى حسن رويانديم ، اين است كه رشد و پاكيزگى به او و به ذريه او داديم ، و به او و به هر يك از ذريه و شاخه اى كه از تنه درخت وجودى او  
مى رويد حياتى افاضه كرد يم كه آميخته با القاءات شيطان و پليدى و تسويلات و وسوسه هاى او نباشد و خلاصه اينكه حياتى طيب و طاهر به آنان افاضه مى كنيم .

*(83/10)*

و اين دو: يعنى قبول حسن كه گفتيم برگشتش به همان اصطفا است و نبات حسن كه گفتيم برگشتش به طهارت است ، همان اصطفا و طهارتى است كه در ذيل آيات مورد بحث ، به آن اشاره نموده و مى فرمايد: (و اذ قالت الملائكه يا مريم ان اللّه اصطفاك و طهرك ...) و ان شاء اللّه العزيز، در تفسير آن توضيحش خواهد آمد.  
پس روشن شد كه اصطفاى مريم و تطهير وى عبارت است از اينكه دعاى مادرش را مستجاب كرد، همچنان كه اصطفاى وى بر زنان عالم عبارت است از اينكه عيسى (عليه السلام ) از او متولد مى شود و اينكه او و فرزندش آيتى براى عالميان باشد، آيتى كه مصدق كلام خدا باشد كه فرمود: (و ليس الذكر كالانثى ).  
و كفلها زكريا زكريا  
زكريا با قرعه كشى سرپرست مريم شد، چون عده اى درباره تكفل وى با يكديگر نزاع داشتند، و سرانجام به قرعه رضايت دادند و قرعه بنام زكريا در آمد، همچنان كه آيه : (و ما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم و ما كنت لديهم اذ يختصمون ) دارد.  
كلما دخل عليها زكريا المحراب ، وجد عندها رزقا...  
معناى (محراب )  
كلمه (محراب ) به معناى جائى است كه مخصوص عبادت باشد، حال چه در مسجد باشد، و چه در خانه .  
راغب در مفردات مى گويد: (محراب مسجد) را بقول بعضى از اين جهت محراب خوانده اند كه آنجا جاى حرب و ستيز نمودن با دشمن و با هواى نفس است و بعض ديگر گفته اند: بدين جهت محراب خوانده شده كه انسان جا دارد كه در آنجا حريب يعنى بريده از كارهاى دنيا و پراكندگى خاطر باشد.  
بعضى ديگر گفته اند: اصل در اين كلمه ، محراب خانه بوده كه به معناى صدر مجلس و بالاى خانه است و سپس در مسجد استعمالش ‍ كرده صدر مسجد را هم محراب مسجد خواندند.  
بعضى ديگر گفته اند: در اصل لغت ، كلمه (محراب ) نامگذارى شده براى محل عبادت در مسجد، و اين نام مخصوص صدر مجلس در مسجد است ، چيزى كه هست در صدر، ساير مجالس هم استعمال شده ،

*(83/11)*

جائى را هم كه شبيه به محراب مسجد است محراب خوانده اند.  
بنظر مى رسد اين احتمال از ساير احتمالات صحيح تر باشد، براى اينكه قرآن هم آن را در محراب معبدها استعمال كرده ، و فرمود: (يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل ) اين بود گفتار راغب .  
بعضى هم گفته اند كه كلمه (محراب ) فقط در آيه مورد بحث ، به معناى آن محلى است در معبد كه اهل كتاب آنرا مذبح مى گويند. و آن محل عبارت است از اطاق كوچكى در جلو در معبد ساخته شده و با نردبان بدانجا مى روند، نردبانى كه چند پله مختصر دارد و كسى كه در آن اطاق كوچك باشد از مردمى كه در معبدند پنهان است .  
مؤ لف : اطاقهاى كوچك هم كه در اسلام رسم شده ، از مقصوره كليساى مسيحيان تقليد شده است .  
رزقى كه همواره نزد مريم بوده رزق معمولى و عادى نبوده است  
و در اين جمله ، (رزقا) را بدون الف و لام آورده و اين اشاره است به اينكه رزق نامبرده ، طعام معهود در بين مردم نبوده ، همچنانكه بعضى هم گفته اند: هر وقت زكريا به مريم سر مى زد، ميوه زمستانى را در تابستان و ميوه تابستانى را در زمستان نزد او مى ديد.  
مويد اين حكايت اين است كه اگر رزق نامبرده از طعام هاى معمول آن روز و طعام موسمى بود، نكره آمدن (رزقا) اين معنا را مى رساند، كه زكريا هيچوقت اطاق مريم را خالى از طعام نمى ديد بلكه همواره نزد اورزقى را مى يافت ، و در اين صورت زكريا از پاسخ مريم قانع نمى شد، براى اينكه پاسخ مريم اين بود كه اين رزق از ناحيه خداست ، و از ناحيه خدا بودن رزق اختصاص به رزق مريم ندارد، رزق همه مردم از ناحيه خدا است و جا داشت دوباره زكريا بپرسد اين رزقى كه خدا روزيت كرده به وسيله چه كسى به تو رسيده ، چون ممكن است افرادى از مردم كه به معبد آمد و رفت دارند برايش آورده باشند، حال چه اينكه هدف خدائى در نظر داشته باشند و چه هدفى شيطانى .

*(83/12)*

پس از اينكه مى بينيم زكريا از پاسخ مريم قانع شده ، معلوم مى شود رزق نامبرده رزق معمولى نبوده است .  
علاوه بر اين كه دعاى زكريا بعد از پاسخ مريم كه عرضه داشت : (پروردگارا از درگاه  
خودت فرزندى بمن عطا فرما) دلالت دارد بر اينكه يافتن رزق نامبرده در نزد مريم را كرامتى الهى و خارق العاده تشخيص داده و در نتيجه به طمع افتاده كه او هم از خداى تعالى بخواهد فرزندى طيب روزيش كند.  
پس معلوم مى شود رزق نامبرده رزقى بوده است كه بر كرامت خدائى نسبت به مريم دلالت مى كرده ، كه جمله : (يا مريم ...) هم به بيانى كه خواهد آمد بر اين معنا اشعار دارد.  
در اين آيه با اينكه مى توانست بفرمايد: (وجد عندها رزقا و قال يا مريم انى لك هذا...) با نياوردن لفظ (واو) جمله را از وسط پاره كرد، خواست تا بفهماند كه زكريا همه اين حرفها را يكباره به مريم گفت ، و او هم پاسخى داد كه وى را قانع ساخت ، و يقين كرد كه اين طعامها كرامتى است از خدا نسبت به مريم ، در اينجا بود كه او نيز كرامت الهى را طمع كرده ، از حضرتش درخواست فرزندى طيب كرد.  
هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبه ...  
طيب هر چيز، آن فردى است كه براى چيز ديگر سازگار و در برآمدن حاجت آن دخيل و مؤ ثر باشد، مثلا شهر طيب آن شهرى است كه براى زندگى اهلش سازگار، و داراى آب و هوائى ملايم ، و رزقى پاكيره باشد،و كار و كسب و ساير خواسته ها براى اهلش هم فراهم باشد كه خداى تعالى درباره چنين شهرى مى فرمايد: (و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه ).  
همچنين عيش طيب ، و حيات طيب ، آن عيش و حياتى است كه ابعاض و شؤ ون مختلفش با هم سازگار باشد، بطورى كه دل صاحب آن عيش به زندگى گرم و بدون نگرانى باشد، و يكى از مشتقات كلمه (طيب ) بر وزن سيب است كه به معناى عطر پاكيره است ، پس ذريه طيبه آن فرزند صالحى است كه مثلا صفات و افعالش با آرزوئى كه پدرش از يك فرزند داشت مطابق باشد.

*(83/13)*

پس انگيره زكريا از اينكه گفت : (رب هب لى من لدنك ذرية طيبة ) اين بود كه در اين درخواست كرامتى بود كه از خداى تعالى درباره خصوص مريم مشاهده كرد، كرامتى كه دلش را از اميد پر كرده و اختيار را از دستش ربود و وادارش ساخت كه چنين درخواست عظيم و كرامت مهمى را بكند، لذا بايد گفت : منظورش از ذريه طيبه فرزندى بوده كه نزد خدا كرامتى شبيه به كرامت مريم و شخصيتى چون او داشته باشد، و به همين جهت است كه خداى تعالى عين همين درخواست را درباره اش مستجاب نمود، يحيى (عليه السلام ) را باو داد كه  
شبيه ترين انبيا به عيسى (عليه السلام ) است و جامع ترين پيغمبرى است كه همه صفات كمال و كرامتهاى موجود در مريم و عيسى را واجد بود، و بخاطر همين جامعيت فرزند زكريا بود (به بيانى كه خواهد آمد ان شاء اللّه ) خدا او را يحيى ناميد و درباره اش فرمود: (مصدقا بكلمه من اللّه و سيدا و حصورا و نبيا من الصالحين ) و اين صفات نزديكترين صفات است براى انسانى كه شبيه به مريم و فرزندش عيسى (عليه السلام ) باشد.  
فنادته الملائكه و هو قائم يصلى فى المحراب ان اللّه يبشرك بيحيى ...  
ضميرهاى غايب در (نادته )، و در (هو قائم ) و در (يصلى ) و ضمير خطاب در (يبشرك ) همه به كلمه (زكريا) بر مى گردد، و كلمه بشارت كه ريشه كلمه (يبشر) به معناى خبر خوشى است كه شنونده را مسرور سازد.  
و جمله : (ان اللّه يبشرك ) دلالت دارد بر اينكه نامگذارى فرزندش بنام يحيى از ناحيه خداى سبحان است ، همچنان كه آيات ديگرى كه نظير اين آيه است بر اين معنا صراحت دارد، از آن جمله در سوره مريم مى فرمايد: (يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا).  
شباهت بسيار بين عيسى و يحيى (على نبينا و آله و عليهما السلام )

*(83/14)*

و نامگذارى فرزند زكريا قبل از ولادتش و اينكه اين نامگذارى از ناحيه خداى تعالى بوده ، و اينكه نام او از بين همه نام ها (يحيى ) انتخاب شده ، همه مويد بيان قبلى ما است كه گفتيم منظور زكريا از در خواستى كه كرد اين بود كه خدا به وى فرزندى دهد كه شاءن مريم را داشته باشد، مريمى كه او و پسرش عيسى يك آيت بودند، همچنانكه قرآن فرموده : (و جعلناها و ابنها آية للعالمين ).  
نتيجه مى گيريم كه همه آن امتيازها كه در مريم و عيسى رعايت شده بود در يحيى (عليه السلام ) نيز رعايت شده است ، و در عيسى رعايت شد آنچه كه در مريم رعايت شد، پس آنچه كه در يحيى رعايت شده شباهت تام و محاذات كامل با آنچه كه در عيسى رعايت شده است دارد، و اين شباهت تا حد امكان در نظر گرفته شده است ، چيزى كه هست عيسى بطور كامل مقدم بر يحيى است براى اينكه وجود و پديد آمدن او قبل از دعاى پدر يحيى مقدر بوده ،  
و به همين جهت است كه او از پيامبران اولواالعزم و صاحب شريعت و كتاب و غيره شد، چيزى كه هست اين دو پيامبر تا آنجا كه ممكن بوده بيكديگر شبيه شده اند.  
و اگر خواننده عزيز بخواهد گفتار ما را تصديق كند، بايد در آيات زير كه داستان يحيى و عيسى (عليهماالسلام ) را حكايت مى كند دقت فرمايد: درباره يحيى مى فرمايد: (يا زكريا انا نبشرك بغلام ...) تا آنجا كه مى فرمايد - (اى يحيى كتاب را بقوت بگير، و ما در حال كودكى به او حكم داديم ، و محبتى از ناحيه خود و پاكى مخصوصى ارزانيش داشتيم ، كه او مردى پرهيزگار و نيكوكار نسبت به والدين خود بود، و مردى جبار و عصيانگر نبود، و سلام بر او، روزى كه متولد شد و روزى كه مى ميرد و روزى كه زنده و مبعوث مى شود).

*(83/15)*

و درباره عيسى (عليه السلام ) مى فرمايد: (فارسلنا اليها روحنا) تا آنجا كه مى فرمايد: (روح ما به مريم گفت : من بشر نيستم ، بلكه فرستاده پروردگار توام تا بتو فرزندى پاكيره دهم ) - تا آنجا كه مى فرمايد - (روح ما به مريم گفت پروردگارت فرموده : كه اين براى من آسانست كه فرزندى بدون پدر بسازم ، تا او را آيتى براى مردم و رحمتى از ناحيه خود كنم ) - آنگاه مى فرمايد - (مريم به مردم رو نموده اشاره به قنداقه عيسى كرد، كه از خود كودك بپرسيد، گفتند: چگونه با طفلى كه در گهواره است سخن بگوئيم ؟ عيسى به زبان آمد و گفت : من بنده خدايم ، خدا به من كتاب داده و پيامبرم كرده و مرا مبارك در همه احوال ساخته ، و به نماز و دادن زكات مادام كه زنده باشم ، و احسان به مادرم سفارشم فرموده و مرا جبارى شقى قرار نداده ، و سلام بر من روزى كه متولد شدم و روزى كه مى ميرم و روزى كه زنده مبعوث مى شوم ).  
بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد اين دو داستان بسيار بهم شبيه اند آياتى هم كه در سوره مورد بحث درباره يحيى و عيسى آمده ، اگر با هم تطبيق شود نظير آيات سوره مريم است .  
عيسى و يحيى در كلام خداوند سبحان  
و كوتاه سخن اينكه خداى سبحان فرزند زكريا را يحيى ، و فرزند مريم را عيسى ناميد، كه كلمه (يحيى ) به معناى (زنده مى ماند) است و كلمه عيسى هم بطورى كه گفته اند به اين معنا است ، يحيى را كلمه خواند، عيسى را هم كلمه خواند و فرمود (بكلمه منه اسمه المسيح عيسى ) به او حكم داد و در كودكى كتاب آموخت ، به عيسى هم حكم و كتاب داد، او را داراى محبتى خدايى معرفى كرد:

*(83/16)*

عيسى را هم احسانگر به مادر معرفى نمود، او را زكات خواند، عيسى را هم مامور به زكات معرفى نمود، بر او در سه موطن سلام فرستاد، بر عيسى هم فرستاد، اورا سيد، و عيسى را وجيه نزد خدا خواند، او را حصور و پيغمبرى از صالحين معرفى كرد، عيسى را هم همينطور، همه اينها به خاطر آن بود كه خواست دعاى زكريا را كه فرزندى طيب و وليى پسنديده و مرضى در خواست كرده بود مستجاب كند، و همه آن كرامت ها كه در مريم ديده بود را به او نيز مرحمت فرمايد.  
و جمله (مصدقا بكلمه من اللّه ) دلالت دارد بر اينكه يحيى (عليه السلام ) از مبلغين دين عيسى (عليه السلام ) بوده و بنابراين منظور از (كلمه ) همان عيسى مسيح است ، كه در ذيل همين آيات در بشارتى كه به مريم مى دهد عيسى را كلمه خود مى خواند، و كلمه (سيد) به معناى كسى است كه زمامدار امور سواد مردم و جماعت آنان باشد، و امور زندگى و معاش آنان را در دست داشته باشد، و يا حداقل زمام امور مردم در فضيلتى از فضائل پسنديده شان را در دست داشته باشد، اين معناى اصلى كلمه است ، ولى بعدها در مورد هر چيز بزرگتر استعمال شد، و شريف هر قومى را سيد آن قوم ناميدند، و اين از آن جهت بوده كه زمامدارى همواره مستلزم شرافت و احترام است ، حال يا بخاطر حكمرانى در مردم يا ب خاطر داشتن مال بيشتر، و يا به خاطر فضيلتى ديگر.  
و كلمه (حصور) به معناى آن كسى است كه با زنان نمى آميزد، و منظور از اين كلمه در آيه مورد بحث بقرينه سياق آيه اين است كه يحيى (عليه السلام ) بخاطر زهد بسيارش از اينگونه شهوات نفسانى اعراض داشته است .  
قال رب انى يكون لى غلام ؟ و قد بلغنى الكبر، و امراتى عاقر  
استفهام زكريا در جمله (انى يكون لى غلام ؟) بمنظور استبعاد نبوده است

*(83/17)*

اين جمله استفهامى است شگفت انگيز، مى خواهد حقيقت حال را بپرسد نه اينكه بخواهد فرزند دار شدن خود را امرى بعيد بشمارد، چون بعد از آنكه خداى تعالى او را با صراحت بشارت داد، ديگر ممكن نيست شخصى مثل زكريا استبعاد كند، علاوه بر اينكه خود آنجناب همين دو امرى كه در استفهام خود گنجانده و آنرا باعث تعجب شمرده ، در سوره مريم در ضمن در خواستش نيز گنجانده ، و گفته بود: (رب انى وهن العظم منى و اشتعل الراس شيبا، و لم اكن بدعائك رب شقيا و انى خفت الموالى من ورائى ، و كانت امراتى عاقرا، فهب لى من لدنك وليا پروردگارا استخوانم سست و سرم سفيد شده ، ولى هرگز از دعاى تو نوميد نبودم ،  
و من از موالى بعد از خود مى ترسم ، همسرم نازا است ، پس از ناحيه خود وارثى بمن بده ).  
چيزى كه هست مقامى كه سخن زكريا در آن مقام اظهار شده نكته اى ديگر را مى رساند، گويا و وقتى از مشاهده وضع مريم منقلب شده ، بياد فرزند نداشتن خود افتاده ، و غير از درخواست فرزند به ياد هيچ چيز ديگر نبوده ، و در دعاى خود نام آن عاملى را كه سهم زيادى در تاثرش داشته بوده است ، و آن دو چيز است ، يكى پيرى ، و دوم نازائى همسرش ، و بعد از آنكه از ناحيه خدا بشارت يافت كه صاحب فرزند خواهد شد، گويا به خود آمد و حالت انقلابش برطرف شد آنگاه متعجب شد، كه بعد از پيرى ، و از زنى نازا فرزند دار مى شود، خلاصه بشارت الهى وضعش را از ياس و اندوه به تعجبى آميخته با مسرت دگرگون ساخت .  
و اگر بعد از بشارت يافتن به فرزند شروع كرد كه موانع اين كار و چگونگى برطرف شدن آنها را پرسيد، براى اين بود كه خصوصيات افاضه الهى و انعام او را بفهمد و در نتيجه از درك آن لذت ببرد و قدرش را بيشتر بشناسد،  
استفهام يحيى نظير سؤ ال حضرت ابراهيم است

*(83/18)*

نظير همان سؤ الى كه ابراهيم بعد از بشارت فرشتگان به صاحب فرزند شدن نمود و پرسيد: چگونه مرا چنين بشارتى مى دهيد، با اينكه پيرى بر من مسلط شده است ؟ و قرآن كريم داستانش را چنين نقل مى كند:  
(و نبئهم عن ضيف ابراهيم ، اذ دخلوا عليه ، فقالوا: سلاما، قال انا منكم وجلون ، قالوا لا توجل ، انا نبشرك بغلام عليم ، قال ابشرتمونى على ان مسنى الكبر، فبم تبشرون ؟ قالوا بشرناك بالحق ، فلا تكن من القانطين ، قال و من يقنط من رحمة ربه الا الضالون ).  
بطورى كه ملاحظه مى فرماييد در پاسخ ملائكه كه او را از نوميدى برحذر داشتند گفت : سؤ ال من از در نوميدى نبود، چگونه نوميد باشم ، با اينكه من از گمراهان نيستم ، و نوميدى كار گمراهان است ، بلكه از اين جهت است كه وقتى مولاى يك بنده به سوى بنده اش ‍ روى مى آورد، و قرب و انس و كرامت خود را اعلام مى دارد، اين اعلامش باعث انبساط و مسرت و ابتهاج بنده اش مى شود و همواره مى خواهد لطف مولاى خود را به خاطر و به زبان بياورد، گاهى به صورت تعجب ، و گاهى استعجاب و گاهى به صورتهاى ديگر.  
و در اينكه گفت : (و قد بلغنى الكبر) (پيرى مرا در ربوده ) و نگفت : (من پير شده ام و ديگر شهوت جنسى ندارم )  
ادبى را رعايت كرده كه هركسى آنرا مى فهمد، و نيز در اينكه گفت : (و امراتى عاقرا) (و زنم در حالى كه نازا است ) و نگفت : (و امراتى عاقر) (و زنم نازا است )، اشاره كرده است به اينكه همسرم نيز مثل خودم پير است ، در حالى كه نازا هم بوده است .  
قال كذلك اللّه يفعل ما يشاء

*(83/19)*

فاعل فعل (قال ) هر چند خداى سبحان است ، حال يا به مباشرت و يا به وسيله وساطت ملائكه ، آنهم يا از راه وحى و يا به وسيله همان ملائكه اى كه بااو گفتگو مى كردند، الا اينكه از ظاهر عبارت بر مى آيد كه خود خداى تعالى نفرموده : (خدا اين چنين هر كار بخواهد مى كند)، بلكه گوينده آن فرشته اى بوده و اگر بخودش نسبت داده از اين جهت است كه فرشته هم به امر او گفته است ، دليل بر اين كه گوينده فرشته اى بوده اين است كه در داستان مريم (عليهاالسلام ) وقتى مى گويد: (من كه شوهر نرفته ام و هرگز زناكار نبوده ام ) پاسخ فرشته اى كه با او گفتگو مى كرده را اينطور حكايت مى كند: (قال كذلك ، قال ربك هو على هين ، و قد خلقتك من قبل ، و لم تك شيئا).  
و از اين آيه چنين برمى آيد كه اولا زكريا جمله مورد بحث را از همان ناحيه اى مى شنيده كه جملات قبل را استماع كرده و ثانيا كلمه (كذلك ) خبر است براى مبتدائى كه حذف شده ، و تقدير كلام (قال الامر كذلك ) بوده ، يعنى فرشته گفت مطلب همين طور است ، يعنى آن بشارتى كه به تو داديم واقع شدنى است .  
و اين اشاره است به اينكه فرزند دار شدن او از قضا و قدرهاى حتمى است كه هيچ شكى در وقوع آن نيست ، نظير همان پاسخى كه روح در مقابل مريم داد، و خداى تعالى آنرا چنين نقل كرده كه گفت : (كذلك قال ربك هو على هين )، تا آنجا كه گفت - (و كان امرا مقضيا) و ثالثا بر مى آيد كه جمله (اللّه يفعل ما يشاء) كه بدون واو عاطفه آمده ، كلام جداگانه اى است كه مضمون (كذلك ) را تعليل مى كند، و مى رساند اينكه گفتيم : (كذلك ) (مطلب همان است كه گفتيم ) براى اين بود كه خدا هر چه بخواهد مى كند.  
قال رب اجعل لى آيه ، قال آيتك الا تكلم الناس ثلثه ايام الا رمزا...  
در مجمع البيان مى گويد: كلمه (رمز) به معناى اشاره با دو لب است ، و گاهى در  
اشاره به وسيله ابرو و چشم و دست هم استعمال مى شود ولى در اولى بيشتر بكار مى رود.

*(83/20)*

و كلمه (عشى ) به معناى طرف آخر روز است ، و گويا از عشوه گرفته شده كه به معناى غبار و تاريكى عارض بر چشم است و باعث مى شود آدمى نتواند اشيا را ببيند، و به اين مناسبت آن قسمت از زمان را هم كه بطرف تاريكى مى رود عشى ناميدند، و كلمه (ابكار) به معناى طرف ابتداى روز است ، و معناى اصلى و لغوى اين كلمه استعجال و شتاب زدگى بوده است .  
در خواست نشانه و علامت كردن زكريا براى چه بوده است ؟  
در اين آيه شريفه نشانه صاحب فرزند شدن زكريا سخن نگفتن وى معرفى شده ، همچنانكه در داستان مريم نيز نظير آن ، نشانه و علامت شده بود و به مريم دستور دادند كه اگر از مردم كسى را ديدى بگو من براى خداوند، روزه زبان گرفته ام و اين بخاطر شباهتى است كه بين آنجناب يعنى يحيى و عيسى (عليهماالسلام ) بوده است .  
در آيه مورد بحث ، حضرت زكريا (عليه السلام ) از خداى تعالى در خواست علامتى كرده ، چون كلمه (آيه ) به معناى علامتى است كه بر چيزى دلالت كند، و در اينكه آيا منظورش اين بوده كه بفهمد نداى يا زكريا (انا نبشرك بغلام ...) از ناحيه خداى تعالى بوده و يا اينكه از ناحيه شيطان بوده ، خلاصه صدائى كه شنيده صداى فرشته بوده يا شيطان و يا منظور اين بوده كه هر وقت همسرش حامله شد او از سخن گفتن عاجز شود، بين مفسرين اختلاف است .  
وجه دوم تا حدى از سياق آيات و جريان داستان بعيد بنظر مى رسد، و ليكن علت اينكه مفسرين جراءت نكرده اند وجه اول را اختيار كنند، يعنى بگويند منظورش از آن درخواست اين بوده كه بفهمد خطاب نامبرده از ناحيه خدا بوده يا از ناحيه شيطان ، اين بوده كه فكر كرده اند شاءن انبيا عالى تر از آن است كه شيطان در صدد گمراه كردنشان برآيد و آن حضرات بخاطر عصمتى كه دارند صداى فرشته را از صدا و وسوسه شيطان تشخيص مى دهند و ممكن نيست شيطان با فهم آنان بازى كند، و در نتيجه طريق فهم بر آنان مشتبه گردد.

*(83/21)*

و اين گفتار هر چند حق است ، و ليكن بايد دانست كه اگر انبيا (عليهم السلام ) حق و باطل را تشخيص مى دهند و شناختى دارند، شناختشان از ناحيه خدا است نه از ناحيه خودشان ، و به استقلال ذاتشان ، و وقتى اين طور شد چرا جايز نباشد كه زكريا همين شناخت را از خدا بخواهد،  
و بخواهد كه نشانه اى برايش قرار دهد و چه محذورى در آن هست ، بله اگر دعايش مستجاب نشده بود و خدا نشانه اى براى استجابت دعايش قرار نداده بود اشكال بالا بجا و وارد بود.  
تصرف شيطان در نفوس انبياء (ع ) محال است  
علاوه بر اينكه خصوصيت خود آيت و نشانه - كه سخن نگفتن در مدت سه روز باشد - مويد و بلكه دليل بر همين وجه است ، براى اينكه هر چند براى شيطان امكان اين معنا هست كه در جسم انبيا تصرف نموده ، و يا عمل آنان را از رسيدن به نتيجه كه همان ترويج دين است باز بدارد، و نگذارد مردم به ايشان روى آورند، و در نتيجه نيروى دشمنان دين ضعيف گردد.  
و آيات زير هم نمونه اى از اين تصرفات را ذكر نموده ، درباره تصرف شيطان در جسم ايوب (عليه السلام ) مى فرمايد: (و اذكر عبدنا ايوب ، اذ نادى ربه انى مسنى الشيطان بنصب و عذاب ).  
و درباره جلوگيريش از ترويج دين مى فرمايد: (و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته ، فينسخ اللّه ما يلقى الشيطان ثم يحكم اللّه آياته ) يعنى قبل از تو هيچ رسول و نبيى نفرستاديم مگر آنكه هر وقت قرائت كرد، شيطان در قرائت وى دسيسه كرد، در نتيجه خداى تعالى آنچه را شيطان القا كرده بود نسخ نموده ، آنگاه آيات خود را تحكيم مى بخشيد.  
و درباره تصرف شيطان در حافظه انبيا، از همسفر موسى حكايت نموده كه گفت : (فانى نسيت الحوت ، و ما انسانيه الا الشيطان ).

*(83/22)*

ليكن اين دست اندازى هاى شيطان و امثال آن بجز آزار دادن انبيا اثرى ديگر ندارد، و اما دست اندازيش در نفوس انبيا محال است چون انبيا از چنين خطرها معصوم و مصونند كه بيانش در سابق در بحثى كه راجع به عصمت انييا كرديم گذشت .  
حال ببينيم معناى آيتى كه خداى تعالى آنرا نشانه صاحب فرزند شدن زكريا قرار داده چيست ؟.  
از ظاهر آيه : (آيتك الا تكلم الناس ثلثه ايام الا رمزا، و اذكر ربك كثيرا و سبح بالعشى و الابكار) برمى آيد كه آن جناب در آن سه روز قادر به سخن گفتن با كسى نبوده و زبانش از هر سخنى غير از ذكر خدا و تسبيح او بسته بوده است ، و اين تصرفى خاص و آيتى  
است كه بر جان پيامبر و زبان او واقع مى شود و شيطان قادر بر چنين تصرفى در نفوس انبيا نيست ، چون گفتيم انبيا از چنين دستبرد شيطانى مصونند، پس اين ، جز از ناحيه خداى رحمان نمى تواند باشد و آيه شريفه بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد با وجه اول بهتر مى سازد و تناسبى با وجه دوم ندارد.  
طرح يك سؤ ال و پاسخ به آن  
در اينجا ممكن است بپرسى اگر وجه اول درست است ، و درخواست زكريا براى اين بوده كه بفهمد صدائى كه شنيده از ناحيه خدا بوده يا از ناحيه شيطان ، چرا روى سخن خود را متوجه خدا نموده مى گويد: (پروردگارا من چگونه داراى فرزند مى شوم با اينكه بحد پيرى رسيده ام و همسرم زنى نازا بوده است فرمود: اين چنين خدائى هر كارى بخواهد مى كند)، براى اين كه ظاهر اين سخن اين است كه مى دانسته طرف سخنش خدا است ، و جوابى هم كه گرفته از ناحيه خداست ، و اگر در اين باره شكى نداشته ، چرا درخواست نشانى و تشخيص آن را كرده است .

*(83/23)*

در پاسخ مى گوئيم بله مى دانسته و ليكن دانستن مراتب مختلفى دارد، ممكن است اطمينان دا شته كه نداى نامبرده از ناحيه خداى تعالى است ، و در عين حال از كيفيت ولادتى كه مايه تعجبش شده سؤ ال كرده است و همانطور كه گذشت به ندائى ديگر پاسخ داده شده ، به نحوى كه نفس شريفش اطمينان يافته ، و سپس از خداى تعالى آيت و نشانه اى خواسته تا اطمينانش مبدل به يقين شود.  
و از جمله مويدات اين وجه ، جمله : (فنادته الملائكه ...) است ، چون كلمه (ندا) معمولا به معناى صدا زدن از نقطه دور است و به همين جهت به سخن گفتن با صداى بلند نيز اطلاق مى شود، چون سخن گفتن با صداى بلند از نظر ما انسانها، از لوازم دورى گوينده از شنونده است ، نه اينكه معناى لغوى كلمه اين باشد، چون در داستان همين پيامبر يعنى زكريا (عليه السلام ) در مورد سخن گفتن آهسته نيز استعمال شده است .  
قرآن كريم فرموده : (اذ نادى ربه نداء خفيا)، و اين اطلاق به عنايت تذلل زكريا و تواضع وى در قبال تعزز خداى سبحان و ترفع او بوده و در عين حال آن را خفى و نهانى خواند، پس از جمله (فنادته الملائكه ) چنين بر مى آيد كه زكريا فرشته همكلامش را نديده بوده ، و تنها صوت هاتفى را شنيده كه با وى سخن مى گويد.  
يكى از مفسرين گفته است : مراد از اينكه سخن نگفتن را نشانه ولادت يحيى قرار داد،  
اين بوده كه زكريا (عليه السلام ) را نهى كرد كه سه روز با مردم سخن نگويد و تمام اين سه روز را منحصرا بذكر خدا و تسبيح او بپردازد، نه اينكه زبانش از سخن گفتن بسته باشد، و در بيان نظريه خود چنين گفته است .

*(83/24)*

نظريه درست همين است كه بگوييم منظور آنجناب از اينكه درخواست نشانه اى كرد اين بوده كه به مقتضاى طبيعت بشرى دلش ‍ خواسته زمان رسيدن به آن موهبت الهى يعنى ولادت يحيى را بفهمد تا دلش اطمينان پيدا كرده و بتواند به خانواده اش بطور قطع مژده دهد، لذا اول پرسيد چنين چيزى چگونه صورت مى گيرد، با اينكه من مردى پير و همسرم زنى نازا است ؟ و وقتى جوابش را دريافت نمود، از پروردگار خود درخواست نمود تا براى اداى شكر اين نعمت او را به عبادتى مخصوص به خودش هدايت كند، و تمام شدن آن عبادت نشانه رسيدنش به مقصود باشد، خدا هم دستورش داد تا سه روز با مردم سخن نگويد، و از مردم بريده يكسره به ذكر و تسبيح او بپردازد و اگر احتياج پيدا كرد با كسى سخن گويد مطلب خود را با اشاره به او بفهماند، و بنابراين بشارتى كه به خانواده اش داده بعد از سه روز بوده ، اين بود بيان مفسر نامبرده .  
و خواننده عزيز توجه دارد كه در آيه شريفه نه دلالتى بر گفته هاى او وجود دارد و نه حتى اشاره اى و نه جمله در آيه شريفه درخواست عبادتى براى اداى شكر در برابر موهبت الهى ديده مى شود و نه اينكه بعد از سه روز به مقصود رسيده و نه اينكه انتهاى سه روز نشانه است و نه اينكه جمله (الا تكلم ...) ظهورى در نهى تشريعى دارد، و نه اينكه زكريا خواسته به خانواده اش بشارت دهد.  
سخنى پيرامون الهامات غيبى و خواطر شيطانى  
سخنى پيرامون الهامات غيبى و خواطر شيطانى و سخنانى كه از اين دو ناحيه به گوش مى رسد  
در سابق مكرر اين معنا گذشت كه هر لفظى در برابر معنائى وضع شده كه مشتمل بر غرضى است كه از آن معنا منظور است ، از آن جمله دو كلمه (قول ) و (كلام ) است كه اگر صوت خارج از دهان آدمى را كلام و قول مى گويند براى اين است كه معناى مورد نظر صاحب صوت را به شنونده منتقل مى كند.

*(83/25)*

بنابراين هر چيزى كه اين اثر و خاصيت را داشته باشد، يعنى مقصد يكى را به ديگرى منتقل سازد، آن نيز كلام است ، چه صوتى و لفظى باشد و يا اصوات و الفاظى متعدد باشد،  
و چه آنكه اصلا از جنس صوت نباشد، مثلا اشاره و رمز باشد و انسانها در اينكه صوت مفيد فايده تام و كامل را كلام بنامند، هيچ توقف و ترديد ندارند، هر چند آن صوت از دهان بيرون نيايد، و همچنين در ناميدن اشاره هر چند مشتمل بر صوت نباشد.  
قرآن كريم هم مانند همه عقلا معانى و مفاهيمى را كه به دلها القا مى شود كلام خوانده و مى بينيم آنچه از ناحيه شيطان به دلهاى آدميان مى افتد كلام ، قول ، امر، وسوسه ، وحى و وعده خوانده است .  
مثلا در آيه : (و لامرنهم ، فليبتكن آذان الانعام ) القاى شيطان در دل انسانها را، امر خوانده و در آيه (كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر) قول ناميده و در آيه : (يوسوس فى صدور الناس ) وسوسه و در آيه : (يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول ) وحى و نيز در حكايت كلام ابليس يعنى آيه : (ان اللّه وعدكم وعد الحق و وعدتكم ) و در آيه : (الشيطان يعدكم الفقر، و يامركم بالفحشاء، و اللّه يعدكم مغفرة منه و فضلا و اللّه واسع عليم ) وعده شيطان خوانده است .  
و اين معنا واضح است كه اينگونه خطورها كه به دل وارد مى شود و ما آن را به شيطان نسبت داده يكجا مى گوئيم شيطان گفت من به ايشان امر مى كنم و جاى ديگر مى گوييم شيطان گفت يا وعده داد، ويا به اولياى خود وحى كرد و يا وسوسه نموده همه اش قول و كلامى است كه از دهان و با حركت زبان صورت نمى گيرد.

*(83/26)*

و از همينجا به دست مى آيد كه وعده خدا به مغفرت و فضل كه در آيه ديگر در قبال وعده شيطان آمده ، نيز كلام است ، اما كلامى كه به وسيله فرشته صورت مى گيرد و آن نيز مانند وسوسه و كلام شيطان متكى بر زبان و فضاى دهان نيست ، و خداى تعالى در آن آيه وعده به مغفرت و فضل را حكمت خوانده و فرمود (يوتى الحكمه من يشاء و من يوت الحكمه فقد اوتى خيرا كثيرا).  
و نظير آن ، آيه شريفه زير است كه خطور و الهام خدائى را نور خوانده و مى فرمايد: (و يجعل لكم نورا تمشون به ) و آيه شريفه : (هو الذى انزل السكينه فى قلوب المؤ منين ، ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم و للّه جنود السموات و الارض ) است كه بيانش در تفسير كلمه (سكينه ) در آيه (248) سوره بقره گذشت .  
و همچنين آيه : (فمن يرد اللّه ان يهديه ، يشرح صدره للاسلام ، و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد فى السماء، كذلك يجعل اللّه الرجس على الذين لا يومنون ) است كه وسوسه شيطان را رجس خوانده و در آيه (رجز الشيطان ) آنرا رجز ناميده .  
پس از همه اين آيات بر مى آيد كه شيطان و ملائكه با آدمى تكلم مى كنند اما نه با زبان ، بلكه با القاى معانى در دل او.  
بخشى از تكلم كه مخصوص خداوند است  
در اين ميان يك قسم ديگر از تكلم هست كه مخصوص خداى تعالى است ، و در آيه شريفه : (و ما كان لبشر ان يكلمه اللّه الا وحيا، او من وراى ء حجاب ) از آن سخن رفته و آنرا به دو قسم تقسيم كرده ، يكى تكلم از راه وحى كه در اين قسم بين خدا و بنده اش ‍ حجابى نيست و دوم تكلم از وراى حجاب اين بود اقسامى از كلام خدا و كلام ملائكه و شيطانها.  
next page  
fehrest page  
back page

*(83/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
اما كلام خداى سبحان آن قسمش كه به نام وحى خوانده مى شود كلامى است كه براى طرف خطابش بالذات متعين است و محال است كه يك پيامبر وحى را به چيز ديگر اشتباه كند، براى اينكه گفتيم وحى آن قسم از تكلم خدا است كه بين او و بنده مورد خطابش ‍ هيچگونه حجابى نيست ، و اما آن قسم ديگر از تكلم محتاج به روشنگريها و محكم كارى هائى است كه سرانجام منتهى به وحى گردد.  
و اما كلام فرشته و شيطان ، آياتى كه در همين نزديكى ملاحظه كرديد در تشخيص آن دو كافى است ، براى اينكه خطورهاى فرشتگان همواره توام با شرح صدر است ، و آدمى را به سوى مغفرت و فضل خدا مى خواند كه آن دو هم به ملاكهاى دينى بر مى گردد، به چيزى بر مى گردد  
كه مطابق دين مبين خدا است ، دينى كه در كتابش و سنت پيامبرش بيان شده است .  
و خطورهاى شيطانى همواره ملازم با تنگى سينه و بخل نفس است و آدمى را به پيروى هواى نفس مى خواند، و از فقر مى ترساند، و به فحشا امر مى كند، كه همه اينها بالاخره به ملاكهائى بر مى گردد، كه مطابق با كتاب و سنت خدا و پيامبرش نيست ، و با فطرت خود آدمى نيز مخالف است .  
مطلب ديگرى كه تذكرش لازم است اين است كه انبيا و افراد برجسته اى كه پشت سر انبيا هستند بسيار مى شود كه فرشته و يا شيطان را هم مى بينند و هم مى شناسند، همچنان كه قرآن كريم از آدم و ابراهيم و لوط حكايت كرده است ، و اين خود بهترين دليل است بر اينكه آن حضرات احتياجى به نشانه و مميز ندارند و اما در آن مواردى كه صدائى مى شنوند، و صاحب صدا را نمى بينند، البته احتياج به مميز دارند همانطور كه ساير مؤ منين بدان نيازمندند و آن مميز هم همانطور كه گفتيم بايد بالاخره به وحى منتهى گردد و اين معنا واضح است .  
بحث روايتى (در ذيل آيات مربوط به مادر مريم و زكريا و...)

*(84/1)*

در تفسير قمى در ذيل آيه : (اذ قالت امرات عمران ...) از امام صادق (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: خداى تعالى به عمران وحى كرد كه من فرزندى به تو خواهم بخشيد، پسرى تام الخلقه ، و پر بركت كه افراد كور مادر زاد و مبتلا به مرض برص را شفا مى دهد و به اذن خدا مردگان رازنده مى كند و من او را رسولى براى بنى اسرائيل قرار مى دهم .  
عمران اين جريان را با همسرش حنه در ميان گذاشت و حنه همان مادر مريم است ، همين كه مريم را حامله شد پيش خود خيال كرد كه حملش پسر است و وقتى آنرا دختر زاييد عرضه داشت : (پروردگارا من او را دختر آوردم و معلوم است كه پسر چون دختر نيست و دختر نمى تواند پيغمبر شود).  
خداى تعالى در پاسخش مى فرمايد: (خدا بهتر مى داند كه حنه چه زاييده )، و بعد از آنكه عيسى (عليه السلام ) را به مريم داد، معلوم شد آن پسرى كه مژده اش را به عمران داده بودند عيسى بوده ، امروز هم وقتى درباره مردى پيشگوئى هائى مى كنيم منكرش ‍ نشويد، چون ممكن است پيش گوئى ما راجع به فرزند او و يا نوه او باشد.  
مؤ لف : قريب به اين معنا در كافى از آن جناب نقل شده و در تفسير عياشى از امام باقر (عليه السلام ) و نيز در تفسير عياشى در ذيل همين آيه از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: (محرر كسى است كه وقف كنيسه مى شده و از آن بيرون نمى آمده است . حنه وقتى فرزندش را زاييد عرضه داشت : پروردگارا من او را دختر زاييدم و پسر مثل دختر نيست ، دختر حيض مى شود و ناگزير مى گردد تا از مسجد بيرون شود، و محرر نمى تواند از مسجد در آيد).

*(84/2)*

و نيز در همان كتاب از يكى از آندو بزرگوار، حديث آورده كه فرمود: (همسر عمران نذر كرده بود كودكى كه در رحم دارد وقف كنيسه نموده و براى خدمت و عبادت در آنجا بگمارد، و پسر براى اينكار، چون دختر نيست ، آنگاه فرمود مريم رشد كرد و در كنيسه اهل كنيسه را خدمت مى كرد و حوائج آنان را در دسترسشان قرار مى داد، تا آنكه به حد بلوغ رسيد، زكريا دستور داد براى خود حجابى ترتيب دهد و در آن حجاب دور از انظار عابدان به عبادت بپردازد)).  
مؤ لف : اين روايات بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد درست مطابق بيان ما است ، چيزى كه هست از ظاهر آنها برمى آيد كه جمله : (و ليس الذكر كالانثى ) كلام همسر عمران است ، نه كلام خداى تعالى ، كه اگر بخواهيم اين ظاهر را بپذيريم ، بايد اشكال قبلى را كه چرا كلمه (ذكر) را بر كلمه (انثى ) مقدم آورد پاسخ دهيم ، و اين مطلب پاسخى ندارد، چون علاوه بر اشكال گذشته مقتضاى قواعد عربيت هم ، خلاف آن است .  
و نيز اين اشكال باقى مى ماند كه چرا دختر عمران را مريم ناميد با اينكه كلمه (مريم ) به معناى تحرير است ، مگر اينكه بگوييم بين تحرير و خدمتگذارى معبد فرق هست (دقت فرمائيد).  
و از روايت اولى كه مى فرمود: (خداوند به عمران وحى كرد) بر مى آيد كه عمران پيامبرى بوده كه به او وحى مى شده است .  
روايتى هم كه مرحوم مجلسى در بحار از ابى بصير نقل كرده مويد اين دلالت است ، در آن روايت ابا بصير مى گويد: من از ابى جعفر (عليه السلام ) وضع عمران را پرسيدم كه آيا پيامبر بوده يا نه ؟  
فرمود: (بلى پيامبرى مرسل بوده كه خدا او را به سوى قومش روانه كرد. (تا آخر حديث )).  
اين روايت دلالت بر اين معنا هم دارد كه همسر عمران نامش حنه بوده و اين نام معروف است : و در بعضى از روايات آمده كه نامش ‍ مرثار بوده ، و بحث در اين باره براى ما اهميتى ندارد .

*(84/3)*

و در تفسير قمى در ذيل روايت قبلى آمده كه (وقتى مريم بحد بلوغ رسيد به محراب رفت ، و پرده اى پيرامون خود افكند، بطورى كه احدى او را نمى ديد، و تنها زكريا بر او وارد مى شد، و وقتى بر او وارد مى گرديد ميوه هاى تابستانى را در زمستان ، و زمستانى را در تابستان نزد او مى ديد، از او مى پرسيد: (اين ميوه ها از كجا برايت آماده شده ) مى فرمود: از ناحيه خداى تعالى و خداوند به هركس ‍ كه بخواهد روزى بى شمار مى دهد).  
و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: (زكريا از پروردگار خود درخواست فرزند كرد، ملائكه او را به آن سخنان كه در قرآن آمده ندا داد، او دوست داشت بفهمد صدا از ناحيه خدا است يا نه ، خدا به او وحى كرد كه نشانه خدائى بودن آن مژده ، اين است كه سه روز زبانش از سخن بند مى شود، همين كه سه روز فرا رسيد، و نتوانست با احدى تكلم كند فهميد كه مژده قبلى از ناحيه خدا بوده ، چون غير خدا كسى نمى تواند زبان كسى را بند بياورد، اين است معناى كلام خداى تعالى كه مى فرمايد: (رب اجعل لى آيه )).  
مؤ لف : قريب به اين معنارا قمى هم در تفسير خود روايت كرده ، و خواننده محترم توجه فرمود كه سياق آيات هم از اين توجيه امتناع ندارد، بلكه با آن مى سازد.  
سخنان بعضى از مفسرين در انكار اين روايات و پاسخ به او  
ليكن بعضى از مفسرين ، به شدت منكر اين روايات شده و مضامين آنرا (كه يكى (مساءله وحى شدن به عمران ) است ، و ديگرى (وجود ميوه غير موسمى در محراب مريم )، و سوم اين است كه (منظور از درخواست نشانى تشخيص بين خدائى و شيطانى بودن صوت است )) به سختى رد كرده و گفته اند: هيچ راهى براى اثبات اين امور نيست ، نه خداى سبحان آنرا گفته و نه رسول گرامى اش و امورى هم نيست كه عقل راهى به اثبات آن داشته باشد،

*(84/4)*

تاريخ معتبر هم سخنى از آنها به ميان نياورده ، در اين ميان به جز مشتى روايات اسرائيلى و غير اسرائيلى نداريم و احتياجى هم نداريم كه در فهم معانى آيات قرآن به اينگونه وجوه دور از نظر تمسك كنيم .  
ليكن سخنان خود اين مفسر سخنانى بى دليل است و روايات مذكور هر چند خبر واحدند، و خالى از ضعف نيستند و يك اهل بحث ملزم نيست كه حتما به آنها تمسك بجويد و به مضامين آنها احتجاج كند، و ليكن اگر دقت و تدبر در آيات قرآنى مضامين مذكور را به ذهن نزديك كرد، چرا آنها را نپذيريم و از آن روايات آنچه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نقل شده مشتمل بر هيچ مطلب خلاف عقل نيست .  
بله در بعضى از رواياتى كه از قدماى مفسرين نقل شده ، امورى آمده كه با عقل سازش ندارد، مثلا از قتاده و عكرمه روايت كرده اند كه گفته اند: شيطان نزد زكريا آمد و او را در مورد بشارتى كه شنيده بود به شك انداخت و گفت اگر اين بشارت از ناحيه خداى تعالى بود آهسته به تو مى رساند و آنرا پنهان مى كرد، همانطور كه تو با خدا آهسته و نهانى سخن گفتى ، از اين قبيل وسوسه ها كرد و كرد تا او را به شك انداخت ، با اينكه اينگونه سخنان هيچ مجوزى براى پذيرفتنش نيست ، نظير گفتارى كه در انجيل لوقا آمده كه جبرئيل به زكريا گفت : (اينك ديگر زبان بسته شدى و نمى توانى سخن بگويى مگر بعد از مدتى كه مقرر شده واين بدان جهت بود كه تو كلام مرا تصديق نكردى ، كلامى كه بزودى صدقش محقق مى شود) (انجيل لوقا - 1 -20).  
بحث روايتى (راجع به الهامات و خواطر)  
ديگر و در كافى از امام صادق (عليه السلام ) رو ايت كرده كه فرمود: (هيچ قلبى نيست مگر آنكه دو گوش دارد، بر در يك گوش ‍ فرشته اى ارشادگر، و بر در ديگر، شيطانى فتنه گر است .

*(84/5)*

آن صاحب قلب را امر مى كند و اين ديگرى نهى ، شيطان او را به گناهان فرمان مى دهد و ملك از گناه نهيش مى كند و اين همان معنائى است كه خداى عزوجل درباره اش مى فرمايد:  
(عن اليمين و عن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد).  
مؤ لف : در اين معنا روايات بسيارى وجود دارد كه قسمتى از آنها بزودى از نظر خوان ندگان خواهد گذشت ، و اگر در روايات نامبرده آيه شريفه با مساءله : دو فرشته نويسنده حسنات و سيات تطبيق شد، منافاتى با تطبيق روايت مورد بحث ، ندارد كه آيه را بر فرشته و شيطان تطبيق كرده ، براى اينكه آيه شريفه بر بيش از اين دلالت ندارد كه رقيب و عتيدى براى هر انسانى هست و مراقب تمامى سخنان او هستند، و درطرف راست و چپ هركس قرار دارند، و اما اينكه اين رقيب و عتيد هر دو از ملائكه اند و يا يكى ملك و ديگرى شيطان است ، آيه شريفه صراحتى در هيچيك ندارد و بر هر دو احتمال قابل انطباق است .  
و نيز در همان كتاب (كافى ) از زراره روايت آورده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) از معناى (رسول )، (نبى )، (محدث ) سؤ ال كردم ، فرمود: (رسول ) آن كسى است كه فرشته وحى را مى بيند و مى بيند كه دارد رسالت الهى را برايش ‍ مى آورد و مى گويد پروردگارت چنين و چنان دستور داده و رسول با داشتن پست رسالت (نبى ) هم هست ، و اما (نبى ) فرشته اى را كه بر او نازل مى شود نمى بيند، بلكه خبرى كه قرار است بر او نازل گردد به دلش مى افتد و در چنين حالى نظير غشوه و بيهوشى به او دست مى دهد، و در آن حالت خواب مى بيند.  
پرسيدم : از كجا مى فهمد آنچه در خواب ديده حق است ؟ فرمود: خداى تعالى برايش بيان مى كند آنچه كه يقين مى كند كه حق است ، ولى فرشته را نمى بيند (تا آخر حديث ).

*(84/6)*

مؤ لف : اينكه فرمود: (رسول با داشتن رسالت نبى هم هست ) اشاره است به اينكه هر دو صفت ممكن است در شخص جمع شود و ما در سابق در تفسيرى كه ذيل آيه : (كان الناس امه واحده فبعث اللّه ...) داشتيم بحثى پيرامون معناى رسالت و نبوت كرديم .  
و اينكه فرمود: (حالتى شبيه به غشوه و بيهوشى به او دست مى دهد) منظورش تفسير روياى پيامبر است ، مى خواهد بفرمايد: منظور از رويا در پيامبران مشاهده و درك غيب است ، نه رويا به معناى معروفش و جمله : (خداى تعالى برايش بيان مى كند اشاره است به همان معنائى كه در سابق گذشت كه (انبيا به خاطر داشتن عصمت داراى تشخيص هستند كه القاآت ملكى را، از شيطانى تميز مى دهند).  
و در بصائر از بريد از امام باقر و يا امام صادق (عليه السلام ) روايت آمده كه در حديثى درپاسخ بريد كه پرسيده بود فرق بين (رسول )، (نبى ) و محدث چيست ؟ فرموده : (رسول ) آن كسى است كه فرشته خدا برايش ظاهر مى شود و با او سخن مى گويد و (نبى ) آن كسى است كه فرشته را در خواب مى بيند، و چه بسا كه نبوت و رسالت در يك شخص جمع شود و ا ما (محدث ) آن كسى را گويند كه صداى فرشته اى را مى شنود ولى صورت و شكل او را نمى بيند.  
بريد مى گويد عرضه داشتم : خدا اصلاحت كند از كجا مى فهمند كه (اين صوت يا) اين صورت كه در خواب مى بيند حق است ، و صاحب صدا و صورت فرشته است ؟ فرمود: (خداى تعالى توفيق تشخيص آنرا به ايشان داده و خدا با فرستادن كتاب شما قرآن ، ديگر فرستادن كتاب را ختم فرمود و با ارسال پيامبر شما فرستادن پيامبر را ختم كرد (تا آخر حديث )).

*(84/7)*

مؤ لف : اين حديث در همان زمينه است كه حديث قبلى داشت و بيان آن براى تشخيص محدث هم كافى است ، مى فهماند كه محدث هم توفيق تشخيص صاحب صوت را دارد و اينكه در آخر فرمود: (خداى تعالى با فرستادن كتاب شما قرآن ...) اشاره است به همين كه گفتم بيانات قرآن و سنت وافى به همه مطالب است ، و ما ان شاء اللّه در ذيل آيات بعدى بحثى پيرامون محدث خواهيم داشت و الحمد للّه رب العالمين انه هو الموفق و المعين .  
سوره آل عمران ، آيات 60 - 42

*(84/8)*

و اذ قالت الملائكه يا مريم ان اللّه اصطفيك و طهرك و اصطفيك على نساء العالمين (42) يا مريم اقنتى لربك و اسجدى و اركعى مع الركعين (43) ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك و ما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم و ما كنت لديهم اذ يختصمون (44) اذ قالت الملائكه يا مريم ان اللّه يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا و الاخرة و من المقربين (45) و يكلم الناس فى المهد و كهلا و من الصالحين (46) قالت رب انى يكون لى ولد و لم يمسسنى بشر قال كذلك اللّه يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون (47) و يعلمه الكاتب و الحكمة و التورية و الانجيل (48) و رسولا الى بنى اسرئيل انى قد جئتكم بآية من ربكم انى اخلق لكم من الطين كهية الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن اللّه و ابرى الاكمه و الابرص و احى الموتى باذن اللّه و انبئكم بما تاكلون و ما تدخرون فى بيوتكم ان فى ذلك لاية لكم ان كنتم مؤ منين (49) و مصدقا لما بين يدى من التورية و لاحل لكم بعض الذى حرم عليكم و جئتكم بآية من ربكم فاتقوا اللّه و اطيعون (50) ان اللّه ربى و ربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم (51) فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصارى الى اللّه قال الحواريون نحن انصار اللّه آمنا باللّه و اشهد بانا مسلمون (52) ربنا آمنا بما انزلت و اتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشهدين (53) و مكروا و مكر اللّه و اللّه خير الماكرين (54)

*(84/9)*

اذ قال اللّه يا عيسى انى متوفيك و رافعك الى و مطهرك من الذين كفروا و جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمه ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون (55) فاما الذين كفروا فاعذبهم عذابا شديدا فى الدنيا و الاخرة و ما لهم من نصرين (56) و اما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم و اللّه لا يحب الظالمين (57) ذلك نتلوه عليك من الايت و الذكر الحكيم (58) ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون (59) الحق من ربك فلا تكن من الممترين (60)  
ترجمه آيات  
و به ياد آر زمانى را كه ملائكه گفتند: اى مريم : بدان كه خدا تو را براى اهدافى كه دارد انتخاب و ازميان همه زنان عالم برگزيد (42).  
اى مريم براى پروردگارت عبادت و سجده كن وبا ساير ركوع كنندگان ركوع كن (43).  
اين از خبرهاى غيب است كه ما آن را به تو وحى مى كنيم و تو نزد ايشان نبودى هنگامى كه قرعه هاى خود را مى انداختند كه كدام يك سرپرست مريم شوند و تو نزد ايشان نبودى آن زمان كه بگو مگو مى كردند (44).  
زمانى كه فرشتگان گفتند: اى مريم خداى تعالى بشارتت مى دهد به كلمه اى از خودش كه نامش مسيح عيسى بن مريم آبرومندى در دنيا و آخرت از مقربين است (45)  
و بامردم در گهواره و در پيرى سخن مى گويد و از صالحان است (46)  
مريم گفت : پروردگارا از كجا براى من فرزندى خواهد شد با اينكه هيچ بشرى با من تماس نگرفته است ، فرشته گفت : اين چنين خدائى هر چه بخواهد خلق مى كند، او وقتى قضاى امرى را براند، همانا فرمان مى دهد كه باش ، و آن امر وجود مى يابد (47).  
اى مريم خداى ت عالى به عيسى كتاب و حكمت و تورات و انجيل تعليم مى دهد (48)

*(84/10)*

در حالى كه فرستاده اى است به سوى بنى اسرائيل ، و به اين پيام كه من به سوى شما آمدم با معجره اى از ناحيه پروردگارتان ، و آن اين است كه از گل برايتان چيزى به شكل مرغ مى سازم ، سپس در آن مى دمم بلادرنگ و به اذن خدا مرغى مى شود و نيز كور مادر زاد و برص را شفا مى دهم و مرده را به اذن خدا زنده مى كنم ، و بدانچه در خانه هايتان ذخيره كرده ايد خبر مى دهم . و در اين (معجزات ) آيت و نشانه اى است براى شما، اگرباشيد (49).  
و نيز در حالى كه تورات را تصديق دارم و آمده ام تا بعضى از چيزها كه بر شما حرام شده حلال كنم ، و به وسيله آيتى از پروردگارتان آمده ام ، پس از خدا بترسيد و مرا اطاعت كنيد (50)  
و بدانيد كه اللّه پروردگار من و شما است ، پس او را بپرستيد كه اين است صراط مستقيم (51)  
پس همين كه عيسى از آنان احساس كفر كرد گفت : چه كسانى ياوران من در راه خدامى شوند؟ حواريون گفتند: مائيم ياوران خدا، ما به خدا ايمان آورده ايم و گواه باش كه ما مسلمانيم (52).  
پروردگارا، ما بدانچه نازل كرده اى ايمان داريم و رسول را پيروى كرديم ما را در زمره شاهدان بنويس (53).  
و نيرنگ كردند خدا هم نيرنگ كرد، و خدا بهترين نيرنگ كاران است (54)  
و به ياد آر آن زمان را كه خداى تعالى گفت : اى عيسى من تو را خواهم گرفت و به سوى خود بالا خواهم برد و از شركسانى كه كافر شدند پاك خواهم كرد و پيروانت را بر كسانى كه كافر شدند برترى تا قيامت مى دهم آنگاه برگشتتان به سوى من است ، و من - بين شما در آنچه اختلاف مى كنيد حكم خواهم كرد (55)  
اما كسانى كه كافر شدند به عذابى شديد در دنيا و اخرت شكنجه مى كنم و هيچ ياورى نخواهند داشت (56)  
و اما كسانى كه ايمان آورده و اعمال صالح كردند خداى تعالى پاداششان را بطور كامل مى دهد و خدا ستمگران را دوست نمى دارد (57)  
اين مقدار را از آيات و از ذكر حكيم برايت مى خوانيم (58)

*(84/11)*

بطور محقق مثل عيسى نزد خدا نظير مثل آدم است كه خدا از خاكش خلق كرد و سپس فرمان داد باش و او وجود يافت (59)  
تمام حق از ناحيه پروردگار تو است پس زنهار از مرددان مباش . (60)  
بيان آيات  
و اذ قالت الملائكه يا مريم ان اللّه اصطفيك و طهرك  
اين جمله عطف است بر جمله : (اذ قالت امراه عمران ...)، در نتيجه اين آيه مانند آن آيه توضيح و شرح آيه (33 - 34) خواهد بود، كه مى فرمود: ((ان اللّه اصطفى ...).  
و در اين آيه دلالتى هست بر اينكه مريم (عليهاالسلام ) محدثه بوده ، يعنى از كسانى بوده كه ملائكه با او سخن مى گفته اند، و آن جناب سخنان اين هاتفان غيبى را مى شنيده است ، آيه شريفه : (فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) هم با آيات بعدش كه در سوره مريم واقع شده ، بر اين معنا دلالت دارد و ان شاء اللّه به زودى بحثى پيرامون (محدث ) خواهيم داشت .  
در سابق يعنى در تفسير آيه : (فتقبلها ربها بقبول حسن ...) گفتيم : كه اين آيه بيان استجابت دعاى مادر مريم (عليهاالسلام ) است كه گفته بود: (و انى سميتها مريم ، و انى اعيذها بك و ذريتها من الشيطان الرجيم ...) و اينكه سخن ملائكه كه به مريم گفتند: (ان اللّه اصطفاك و طهرك ...)، خبرى است كه به وى داده اند كه تو نزد خدا تا چه حد قدر و منزلت دارى ، بنابراين لازم است خواننده مراجعه اى بدانجا بكند.  
پس (اصطفاء مريم ) همان تقبل او است عبادت خداى را، و تطهيرش عبارت است از مصونيتش به عصمت خداى تعالى از گناهان ، پس آن جناب ، هم اصطفاء شده است و هم معصوم .  
و چه بسا از مفسرين كه گفته اند: منظور از تطهير او بتول شدن او است ، و بتول به معناى زنى است كه حيض نمى بيند و خداى تعالى او را بدين جهت بتول قرار داد كه ناگزير نشود در ايام حيض از كليسا بيرون رود، و اين نظريه عيبى ندارد جز اينكه آنچه به نظر ما رسيد با سياق آيات موافق تر است .

*(84/12)*

منظور از اصطفا (برگزيدن ) و تطهير مريم سلام اللّه عليها  
و اصطفاك على نساء العالمين  
در ذيل آيه : (ان اللّه اصطفى - تا جمله - على العالمين ) گفتيم : كلمه (اصطفاء) اگر با كلمه (على ) متعدى شود معناى تقدم را مى دهد. و اين اصطفا غير اصطفاى مطلق و بدون كلمه (على ) است ، كه معناى تسليم را مى دهد، و بنا به گفتار سابق ، اصطفاى آن جناب بر زنان عالميان به معناى مقدم داشتن آن جناب بر ساير زنان است .  
حال ببينيم اين تقديم از تمامى جهات است يا از بعضى جهات ؟ ظاهر جمله : (اذ قالت الملائكه يا مريم ان اللّه يبشرك ...)) كه بعد از اين آيه است و نيز ظاهر آيه : (و التى احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا و جعلناها و ابنها آيه للعالمين ).  
و باز ظاهر آيه : (و مريم ابنه عمران التى احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا، و صدقت بكلمات ربها، و كتبه ، و كانت من القانتين ). كه از خصائص وجودى مريم  
(عليهاالسلام ) انگشت روى هيچ خصيصه اى به جز ولادت عجيب فرزندش نمى گذارد، اين است كه اصطفا از هر جهت نيست بلكه همان زائيدن كذائيش منظور است .  
و اما غير از كلمه (اصطفاء) كلمات ديگرى كه در آيات مربوطه به آن جناب آمده ،از قبيل : (تطهير) و (تصديق به كلمات خدا و كتب او) و (قنوت ) و (محدثه بودن آن جناب ) همه امورى است كه اختصاصى به آن جناب ندارد، بلكه در ديگر زنان نيز احيانا يافت مى شود، و اما اينكه بعضى گفته اند: مريم (عليهاالسلام ) تنها از زنان هم عصر خود اصطفا شده ، صحيح نيست ، زيرا اطلاق آيه با آن نمى سازد.  
يا مريم اقنتى لربك و اسجدى و اركعى مع الراكعين  
كلمه (قنوت ) كه فعل امر (اقنتى ) مشتق از آن است به طورى كه گفته اند به معناى ملازم طاعت بودن توام با خضوع است و سجده معنائى معروف دارد، و ركوع به معناى منحنى شدن و يا مطلق اظهار ذلت است .

*(84/13)*

در اين آيه خداى تعالى مريم را ندا داده ، و چون ندا مستلزم توجه شخص ندا شده به سوى ندا كننده است ، قهرا هر جا كلمه (ندا) تكرار شود به منزله اين است كه به شخص ندا شده بفهماند من براى تو چند خبر دارم ، خوب به آن اخبار گوش بده و در آيات مورد بحث مى فهماند ما دو خبر برايت آورده ايم : يكى اينكه خداى تعالى تو را با مقام و منزلتى كه نزد او دارى گرامى داشته ، و دوم وظيفه عبوديتى است كه تو بايد ملازم آن باشى ، تا تلافى آن مقام و منزلت بوده باشد، پس اين دستور در عين اينكه دستور به ايفاى وظيفه عبودى است ، دستور به اداى شكر آن مقام و منزلت نيز هست ، در نتيجه برگشت معناى كلام به اين است كه آيه : (يا مريم اقنتى ...) به منزله نتيجه گيرى از آيه : (يا مريم ان اللّه اصطفيك ...) باشد و چنين معنا دهد: حال كه خداى تعالى تو رااصطفاء كرده پس جا دارد قنوت و ركوع و سجده كنى و بعيد نيست كه هر يك از سه خصلت نامبرده در اين آيه ، نتيجه و فرعى باشد براى هر يك از سه خصلتى كه در آيه قبلى ذكر شده ، هر چند كه فرع بودن قنوت براى اصطفا، و سجده براى تطهير، و ركوع براى اصطفاى دوم ، آنطور كه بايد روشن نيست ، بر خواننده عزيز است كه با دقت نظر خود، اين ارتباط و فرعيت را كشف كند.  
ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك  
خداى تعالى اين داستان را جزء اخبار غيبى شمرده ، همانطور كه داستان يوسف (عليه السلام ) را دانسته و فرمود:  
(ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك و ما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم و هم يمكرون )  
وجه اينكه قضاياى مربوط به مريم عليها السلام از اخبار غيبى شمرده شده است

*(84/14)*

و از اين جهت آن را از اخبار غيبى شمرده كه در عصر نزول قرآن اثرى از اين اخبار در دست نبود، زيرا از داستان مريم آنچه در كتب دينى اهل كتاب آمده به هيچ وجه اعتبار نداشت ، براى اينكه اين كتب از دستبرد تحريف دور نمانده بود، همچنان كه بسيارى از جزئيات داستان زكريا (عليه السلام ) كه در قرآن كريم آمده در كتب عهد قديم و جديد وجود ندارد.  
مويد اين وجه جمله بعدى است كه مى فرمايد: (و ما كنت لديهم اذ يلقون ...).  
و نيز ممكن است منشا غيب شمردن اين داستان را بى سوادى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و گروندگان به آن جناب بدانيم ، نه تحريف كتب عهدين ، همچنان كه قرآن كريم در خلال داستان نوح مى فرمايد: (تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت و لا قومك من قبل هذا...) ولى وجه اول با سياق موافق تر است ، براى اينكه اگر وجه دوم صحيح بود بايد مى فرمود: (تو اين داستان را نخوانده اى ) ولى فرموده : تو در هنگام قرعه نزد ايشان نبودى .  
و ما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ...  
منظور از (قلم ) (به فتحه ق و لام ) كه جمع آن (اقلام ) است چوبه تيرى است كه به وسيله آن قرعه مى اندازند، و آن را (سهم تير) نيز مى نامند، پس اينكه فرمود: قلم هاى خود را مى انداختند، معنايش اين است كه قرعه خود را مى انداختند، تا معين كنند كدام يكشان كفيل مريم باشد.  
در اين جمله دلالتى هست بر اينكه بگو مگوئى كه جمله (يختصمون ) آن را حكايت مى كند، بگو مگو و نزاع در تكفل مريم بوده ، همان تكفلى كه در آيه 37 ذكر شده و خلاصه تفصيل همان اجمال است ، و مى فهماند بگو مگويشان به جائى نرسيده در آخر توافق كرده اند در اينكه قرعه بيندازند. و قرعه به نام زكريا در آمده و زكريا عهده دار سرپرستى آن جناب شده .

*(84/15)*

و چه بسا بعضى از مفسرين احتمال داده اند كه اين بگو مگو و قرعه كشى بعد از سپرى شدن دوران جوانى مريم ، و سال ها تكفل زكريا نسبت به وى بوده و گويا زكريا از كفالتش  
عاجز شده و خواسته است كه شانه از زير اين بار خالى كند. و گويا منشا  
اين احتمال اين بوده كه ديده اند قرآن كريم داستان اين قرعه كشى و بگو مگو را بعد از تمام شدن داستان ولادت مريم ، و اصطفاى وى و بعد از آيه 37 آورده كه در آن ، از كفالت زكريا سخن رفته . پس معلوم مى شود كفالت زكريا دو بار بوده : يكى در اوائل ورود مريم به كليسا در ايام كودكيش و ديگرى در بزرگساليش كه زكريا مى خواسته از كفالت مريم شانه خالى كند، و در آخر به حكم قرعه باز عهده دار آن شده است .  
ليكن صرف اينكه در اين سوره دو جا از كفالت سخن رفته ، يكى در آيه 37، و يكى در آيه مورد بحث ، دليل نمى شود كه واقعه دو بار اتفاق افتاده باشد، به شهادت اينكه مى بينيم در سوره يوسف دو بار از توطئه برادران عليه آن جناب خبر داده ، يكى در آيه : 8 و 9 و10 و بار ديگر در آيه : 102 در حاليكه واقعه ، يك واقعه است ، اين كار هيچ عيبى ندارد، زيرا در اينگونه موارد گوينده يا مى خواهد در نوبت اول به بعضى از خصوصيات آن اشاره كند و در نوبت دوم به بعضى ديگر، و يا منظورش اين است كه با تكرار آن ، ادعا و مقصود خود را ثابت نمايد، و اتفاقا در داستان زكريا نكته اول منظور بوده ، و در داستان يوسف نكته دوم .

*(84/16)*

(در اول سوره كه سخن از تكفل زكريا بود، براى اين بود كه اين تكفل و سركشى كردن همه روزه به غرفه مريم زمينه اى شد براى اينكه طمع زكريا (عليه السلام ) تحريك شود، و فكر كند خدائى كه مى تواند از عالم غيب طعامهاى غير موسمى براى مريم بفرستد، چرا نتواند مرا در موسم پيرى فرزند دار كند؟ و در آيه مورد بحث غرض ، شرح داستان تكفل است ، به خلاف سوره يوسف كه در هر دو مورد مى خواهد دعوى خود را اثبات كند، و آن اين بود كه تو از داستان يوسف هيچ آگهى نداشتى ، ما آن را به تو وحى كرديم (مترجم )).  
اذ قالت الملائكه يا مريم ان اللّه يبشرك  
ظاهرا منظور از اين بشارت همان ماجرائى است كه در جاى ديگر حكايت كرده و فرموده : (پس ما روح خود را نزد او فرستاديم و او خود را براى مريم به صورت بشرى تمام عيار مجسم كرد، به طورى كه مريم گفت : من به رحمان پناه مى برم از شر تو، تو اگر مردى با تقوا بودى اينجا نمى آمدى ، روح ما به وى گفت : (قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا...)، پس بشارتى كه در آيه مورد بحث به جمع فرشتگان نسبت داده شده همان بشارت است كه در سوره مريم به شخص روح نسبت داده .  
حال چرا چنين كرده ، بعضى از مفسرين در توجيهش گفته اند: مراد از ملائكه همان جبرئيل است و اگر يك ملك را ملائكه خوانده از باب تعظيم آن يك ملك بوده است ، همچنان كه خود ما در گفتگوهاى خود مى گوئيم : فلانى خيلى جاها رفته و سياحت ها كرده ، كشتى ها سوار شده با اينكه بيش از يك كشتى سوار نشده . و يا مى گوئيم : مردم درباره فلانى چنين و چنان مى گويند با اينكه همه مردم نگفته اند و تنها يك نفر گفته و از اين قبيل تعبيرها معمول است و نظير اين اختلاف تعبير در داستان قبلى زكريا هم آمده ، يك جا فرموده بود: (فنادته الملائكه ملائكه او را ندا دادند) دنبالش فرمود: خدا چنين و چنان مى كند).

*(84/17)*

بعضى ديگر گفته اند: در داستانى كه آيه مورد بحث حكايتش مى كند، يعنى در ندا دادن مريم فرشتگان ديگر با جبرئيل بوده اند.  
وجه تعبير به (ملائكه ) در جمله (اذ قالت الملائكة ...)  
ولى آنچه بعد از تدبر در آيات راجع به ملائكه به دست مى آيد، اين است كه ملائكه همه در يك رديف و يك مقام نيستند، بين آنان از نظر قرب به خداى تعالى تقدم و تاخر هست ، آنكه متاءخر است تابع محض اوامر متقدم است ، بطورى كه افعالش عين فعل متقدم به حساب مى آيد و گفتارش هم عين گفتار او است ، نظير وصفى كه در خودمان مشاهده مى كنيم ، افعال قوا و اعضايمان را فعل خود نيز مى دانيم ، بدون اينكه فعل را دو تا فعل كنيم و مى گوئيم : چشمم او را ديد و گوشم آن را شنيد و اعضاى بدن من چنين و چنان كرد و اين نامه را دست من نوشته ، و اين نقشه را بندهاى انگشتانم كشيده ، و در عين حال مى گوئيم : من او را ديدم و آن را شنيدم و چنين و چنان كردم و اين نامه را نوشته ، اين نقشه را كشيدم .  
همانطور كه عمل اعضاى ما كه تابع ما هستند عمل خود ما نيز هست ، همچنين اعمال و اقوال ملائكه كه تابع فرشته روح عليه السلام اند، عمل و قول خود روح نيز هست ، براى اينكه ملائكه تابع او هستند و هر چه مى كنند به امر او مى كنند و به همين اعتبار است كه مى بينيم خداى تعالى قبض ارواح را كه ملائكه موكل بر ارواح ؟ مباشر آنند عمل خودش و هم عمل آن ملائكه دانسته ، در عين اينكه آن را به فرشتگان مباشر نسبت داده ، و فرموده : (حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا)، و در عين حال آن را به ملك الموت كه فرمانده و متبوع آن فرشتگان است نسبت داده مى فرمايد: (قل يتوفيكم ملك الموت الذى وكل بكم ) و در عين حال همين قبض ارواح را به خودش نسبت داده ، مى فرمايد: (اللّه يتوفى الانفس حين موتها)

*(84/18)*

باز نظير اين جريان را در مساءله وحى مى بينيم كه يك جا آن را به خودش نسبت داده ، مى فرمايد: (انا اوحينا اليك )، و جاى ديگر آن را به روح الامين نسبت داده ، مى فرمايد: (نزل به الروح الامين على قلبك )، در جاى ديگر به ملائكه كرام و صالح منسوب نموده ، مى فرمايد: (كلا انها تذكره ، فمن شاء ذكره ، فى صحف مكرمه ، مرفوعه مطهرة ، بايدى سفرة ، كرام بررة ).  
پس معلوم شد كه بشارت دادن جبرئيل عين بشارت دادن مامورين زير دست او است ، كه جمعى از سادات فرشتگان و مقربين درگاه خدايند، چون قرآن كريم درباره ايشان فرموده : (انه لقول رسول كريم ، ذى قوه عند ذى العرش مكين ، مطاع ثم امين )، و ان شاء اللّه در تفسير سوره فاطر توضيح بيشتر اين بحث خواهد آمد.  
مويد گفتار ما كلام خداى عزوجل است كه در آيه بعدى مى فرمايد: (كذلك اللّه يفعل ما يشاء)، چون از ظاهر آن بر مى آيد كه گوينده آن خداى سبحان است و در عين حال مى بينيم كه همين سخن را در سوره مريم در داستان روح ، به روح نسبت مى دهد، آنجا كه به مريم مى گويد: (انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا)، مريم مى پرسد، كجا مى توانم فرزند دار شوم با اينكه نه بشرى با من تماس گرفته و نه خود زنى زناكار بوده ام ؟ روح در پاسخش مى گويد: (كذلك قال ربك هو على هين ...).  
مطلب ديگر اينكه سخن گفتن ملائكه و روح با مريم دلالت مى كند بر اينكه آن جناب محدثه بوده ، بلكه جمله :  
(فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا)، كه در سوره مريم آيه 17 است و مربوط به همين داستان است ، دلالت دارد كه مريم (عليهاالسلام ) روح را با چشمان خود ديده ، نه اينكه تنها صداى او را شنيده باشد. و ما ان شاء اللّه ادامه اين بحث را در بحث روايتى آينده مى آوريم .  
بكلمه منه اسمه المسيح عيسى بن مريم

*(84/19)*

در تفسير سوره بقره مى فرمود: (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض )، بحث در معناى كلمه خدا گذشت ، و لفظ (كلمه ) و (كلم ) نظير لفظ (تمره ) و (تمر) است ، اولى در هر دو، جنس را مى رساند و دومى از هر دو، در فرد استعمال مى شود، و لفظ كلمه هم بر لفظى اطلاق مى شود كه بر معنائى دلالت كند، (در مقابل لفظ بى معنا و موهوم كه كلمه اش نمى خوانند) و هم بر جمله اطلاق مى گردد، حال چه اينكه آن جمله نظير (زيد قائم است ) كه تمام بوده و سكوت بر آن صحيح باشد، و يا نظير جمله اگر زيد قائم باشد، ناتمام و براى شنونده سؤ ال انگيز باشد، (كه اگر زيد قائم باشد چه مى شود، و يا چه مى كنى )، همه اينها كه گفتيم معناى لغوى كلمه بود و اما به حسب اصطلاحى كه قرآن كريم براى خود دارد و كلمه را به خداى تعالى نسبت مى دهد، معناى آن ، عبارت است از هر چيزى كه اراده خدا را ظاهر كند، (همانطور كه به حسب معناى لغوى كلمه عبارت بود از لفظى كه منظور باطنى گوينده را براى شنونده ظاهر كند) حال چه اينكه كلمه خدا امر تكوينى او باشد و با آن امر چيزى را از كتم عدم به عالم هستى بياورد، و ظاهر سازد و يا كلمه وحى و الهام باشد و براى شخص پيامبر و يا محدث اراده او را ظاهر كند.  
گفتار معصومين در تفسير (كلمه )  
حال ببينيم در آيه مورد بحث (كلمه ) به چه معنا است ؟ بعضى گفته اند: مراد از آن حضرت مسيح (عليه السلام ) است ، به اين اعتبار كه انبياى قبل از مسيح و يا خصوص اسرائيليان از انبياء، مردم را بشارت داده بودند به اينكه به زودى نجات دهنده بنى اسرائيل مى آيد، و صحيح است كه خداى تعالى در چنين مورد بفرمايد: مسيح همان كلمه اى است كه قبلا مى گفتم و نظير اين تعبير را در ظهور موسى (عليه السلام ) آورده و فرموده : (و تمت كلمه ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا)، ليكن اين توجيه درست نيست براى اينكه هر چند با بشارتهاى كتب عهدين مى سازد،

*(84/20)*

ولى با قرآن كريم نمى سازد، چون قرآن كريم قبلا بشارت آمدن عيسى (عليه السلام ) را نداده بود، تا بگوئيم : (كلمه ) در اين آيه به معناى آن بشارتى است كه قبلا داده بود، بلكه قرآن ، عيسى (عليه السلام ) را بشارت آور معرفى نموده ، نه كسى كه مردم از پيش ‍ بشارت آمدنش را شنيده باشند، علاوه بر اينكه سياق جمله : (اسمه المسيح ) با اين توجيه تناسبى ندارد، چون ظاهر اين عبارت اين است كه لفظ (مسيح ) نام خود كلمه است ، و يا به عبارت ديگر كلمه خود عيسى است نه نام ظهور او و يا ظهور كلمه اى كه قبلا به وسيله انبياء وعده اش داده شده بود.  
و چه بسا گفته باشند كه مراد از (كلمه )، عيسى (عليه السلام ) است ، چون عيسى (عليه السلام ) روشنگر تورات براى مردم است ، و مرادى كه خداى تعالى از تورات دارد بيان مى كند، و براى مردم ، آن مطالبى را كه يهوديان در تورات اضافه كرده اند مشخص ‍ مى سازد، و اختلافى را كه در امور دينى دارند برطرف مى سازد، همچنان كه خود آن جناب به حكايت قرآن در خطاب به بنى اسرائيل فرموده : (و لابين لكم بعض الذى تختلفون فيه ) ليكن اين نكته هر چند كه تعبير به كلمه را توجيه مى كند، ولى آيه شريفه از قرينه اى كه مساعد با اين توجيه باشد خالى است .  
و چه بسا گفته باشند كه مراد از (كلمه منه ) خود بشارت است ، مى خواهد به مريم خبر دهد كه به عيسى (عليه السلام ) حامله مى شود و عيسى (عليه السلام ) از او متولد خواهد شد و خلاصه مى خواهد بفرمايد: خداى تعالى به تو بشارت مى دهد به كلمه اى از خود و آن كلمه اين است : بشارت مى دهد تو را به اينكه به زودى بدون اينكه با مردى تماس گرفته باشى عيسى از تو متولد مى شود، اين توجيه نيز درست نيست ، چون در ذيل آيه فرموده : اسم آن كلمه مسيح است و بنابراين توجيه اسم كلمه (مسيح ) نيست بلكه اسمش بشارت است .  
معناى (كلمه خدا) و مراد از (كلمه ) در جمله : (يبشرك بكلمة منه ...)

*(84/21)*

و چه بسا گفته باشند كه مراد از كلمه خود عيسى (عليه السلام ) است ، چون عيسى كلمه ايجاد است ، يعنى مصداق كلمه (كن ) است و اگر خصوص عيسى (عليه السلام ) را كلمه خوانده ، با اينكه هر انسانى و بلكه هر موجودى مصداقى از كلمه (كن ) تكوينى است براى اين بود كه ولادت ساير افراد بر طبق مجراى اسباب عادى و مالوف صورت مى گيرد، نطفه مرد با عمل نكاح به نطفه زن مى رسد و عوامل مقارن با اين عمل دست به كار مى شوند تا فرزند متولد شود و به همين جهت ولادت را مستند به عمل نكاح مى كنند،  
همانطور كه ساير مسببات را به اسبابش مستند مى كنند، و چون انعقاد نطفه عيسى از اين مجرا نبوده و پاره اى از اسباب عاديه و تدريجيه را نداشته ، قهرا هستيش مستند به صرف كلمه تكوين بوده ، بدون اينكه اسباب عاديه در آن دخالت داشته باشد، پس عيسى خود كلمه است و آيه : (و كلمته القيها الى مريم و روح منه ).  
و نيز آخر آيات مورد بحث كه مى فرمايد: (ان مثل عيسى عند اللّه ، كمثل آدم خلقه من تراب ، ثم قال له كن فيكون ) مويد اين معنا است و به نظر ما اين وجه بهترين وجه در تعبير عيسى (عليه السلام ) به كلمه است .  
وجه تسميه عيسى به مريم (عليهما السلام ) به (مسيح )

*(84/22)*

و كلمه (مسيح ) به معناى ممسوح است . و اگر آن جناب را به اين نام ناميدند، به اين مناسبت بوده كه آن جناب ممسوح به يمن و بركت بوده و يا براى اين بوده كه آن جناب ممسوح به تطهير از گناهان بوده و يا با روغن زيتون تبرك شده ممسوح گشته ، چون انبياء روغن زيتون به خود مى ماليدند و يا بدين جهت است كه جبرئيل بال خود را در هنگام ولادت آن جناب بر بدن او ماليده تا از شر شيطان محفوظ باشد و يا براى اين بوده كه آن جناب همواره دست بر سر ايتام مى كشيده و يا براى اين بوده كه دست بر چشم اشخاص نابينا مى كشيده و آنان را بينا مى كرده و يا بدين جهت مسيحش خواندند كه دست بر بدن هيچ بيمارى نمى كشيده مگر آنكه شفا مى يافته ، اينها وجوهى است كه در وجه تسميه عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) به مسيح ذكر كرده اند.  
ليكن آن وجهى كه مى توان بدان اعتماد نمود اين است كه لفظ مسيح در ضمن بشارتى كه جبرئيل به مادرش داده بود آمده ، و قرآن آن بشارت را چنين حكايت نموده : (ان اللّه يبشرك بكلمه منه اسمه المسيح عيسى بن مريم ...)، پس قبل از آنكه آن جناب كورى را بينا كند و يا بيمارى را شفا دهد و اصولا به حكم اين آيه قبل از ولادت ، مسيح ناميده شده بود.  
و كلمه (مسيح ) عربى كلمه (مشيحا)ى عبرى است كه در كتب عهدين عبرى زبان آمده و بطورى كه از آن دو كتاب استفاده مى شود، رسم بنى اسرائيل چنين بوده كه هر پادشاهى تاجگذارى مى كرده ، از جمله مراسم تاجگذارى اين بوده كه كاهنان او را با روغن مقدس مسح مى كردند  
تا سلطنتش مبارك شود و بدين مناسبت پادشاه را مشيحا مى گفتند، كه يا به معناى خود شاه است و يا به معناى مبارك است .  
يهود و كلمه (مسيح )

*(84/23)*

و نيز از كتب بنى اسرائيل استفاده مى شود كه عيسى (عليه السلام ) را از اين جهت مشيحا ناميدند كه در بشارت آمدنش خوانده بودند، او به زودى در بنى اسرائيل ظهور مى كند و او بر ايشان حكم مى راند و منجى ايشان است ، از آن جمله عبارت انجيل لوقا است كه اين معنا از آن به خوبى استفاده مى شود، درآنجا مى گويد: وقتى فرشته مريم در آمد و گفت : سلام براى تو اى كسى كه سرشار از نعمت ربى ، از نعمت مبارك او، و تو در ميان زنان ، زنى مبارك هستى ، مريم وقتى فرشته را ديد معطل ماند كه چه بگويد و اين سلام كه او كرد چه معنا دارد، فرشته گفت : اى مريم مترس كه به نعمتى از ناحيه خدا ظفر يافتى و تو به زودى حامله مى شوى و پسرى ميزائى و نامش را يسوع مى گذارى و اين به زودى مردى عظيم مى شود كه حتى او را پسر خداى على مى خوانند و رب به او كرسى داوود پدرش را خواهد داد و تا ابد بر بيت يعقوب حكمرانى خواهد نمود و ملك او آخر ندارد.  
پس يهوديان از اين بشارت فهميدند كه پيغمبرى كه مژده اش را داده اند حكمرانى خواهد كرد و به همين جهت و به اين بهانه بود كه يهوديان از قبول دعوت و نبوت عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) تعلل ورزيدند، چون در عيسى بن مريم سلطنتى نديدند و تا چندى كه آن جناب در بين ايشان بود به سلطنت نرسيد. و باز به خاطر وجود اين عبارت در آن بشارت بود كه بعضى از علماى نصارا و به تبع آنان بعضى از مفسرين اسلام در مقام توجيه بر آمده و گفته اند: منظور از ملك و سلطنت عيسى (عليه السلام ) ملك معنوى است نه سلطنت ظاهرى و صورى .  
مؤ لف قدس سره : اين توجيه بعيد نيست : از اين جهت در عبارت بشارت ، آن جناب را مسيح يعنى مبارك ناميدند، كه بطور كلى روغن مالى كردن در اعتقاد بنى اسرائيل براى تبرك انجام مى شده . و مويد آن آيه زير است كه مى فرمايد: (قال انى عبد اللّه ، آتانى الكتاب و جعلنى نبيا، و جعلنى مباركا اينما كنت ).  
معناى كلمه (عيسى )

*(84/24)*

و اما كلمه (عيسى ) در اصل (يشوع ) بوده كه هم به معناى مخلص تفسير شده و هم به معناى منجى و در بعضى از اخبار به كلمه (يعيش زنده مى ماند) تفسير شده و اين با نامى  
كه براى فرزند زكريا نهاده ، يعنى نام (يحيى زنده مى ماند) مناسب تر است ، چون قبلا هم گفته بوديم كه بين اين دو پيامبر از هر جهت شباهتى برقرار بوده (شباهت تام )  
در آيه مورد بحث با اينكه خطاب به مريم است در عين حال عيسى (عليه السلام ) را، عيسى بن مريم خوانده و اين براى آن بوده كه توجه دهد به اينكه عيسى بدون پدر خلق شده و به اين صفت شناخته مى شود و نيز به اين كه مريم در اين معجزه شريك او است ، همچنانكه در جمله : (و جعلناها و ابنها آيه للعالمين )، فرموده مريم و عيسى را براى همه عالميان آيت قرار داديم .  
وجيها فى الدنيا و الاخره ، و من المقربين  
(وجاهت ) به معناى مقبوليت است و مقبول بودن عيسى (عليه السلام ) در دنيا روشن است و همچنين در آخرت چون قرآن از آخرت او چنين خبر داده .  
و اما اينكه فرمود: از مقربين است ، معناى كلمه (مقرب ) روشن است ، مى فرمايد: عيسى (عليه السلام ) مقرب نزد خدا است و داخل در صف اولياء است و از جهت تقرب داخل در صف مقربين از ملائكه است ، همچنانكه فرمود: (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا للّه و لا الملائكه المقربون )، و در جاى ديگر قرآن تقريب را معنا كرده و فرموده : (اذا وقعت الواقعه - تا جمله - و كنتم ازواجا ثلثه ...، و السابقون السابقون اولئك المقربون ).  
و به طورى كه ملاحظه مى كنيد از اين آيات بر مى آيد كه منظور از اين تقرب ، تقرب به خداى سبحان است و حقيقت آن اين است كه فردى از انسانها در پيمودن راه برگشت به خدا - آن راهى كه به حكم آيه : (يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه )، و به حكم آيه : (الا الى اللّه تصير الامور)، پيمودنش بر هر انسانى نوشته شده ، از ساير انسانها سبقت بگيرد.

*(84/25)*

و اگر دقت بفرمائيد در اينكه صفت (مقربين ) صفتى است براى افرادى از انسانها و افرادى از ملائكه ، آن وقت خواهى فهميد كه لازم نيست اين صفت اكتسابى باشد تا بگوئى  
ملائكه صفت تقرب را از راه اكتساب و مجاهده با نفس به دست نياورده اند و با اين حال چگونه بعضى از آنان مقرب و بعضى غير مقرب شده اند، چون ممكن است مقام تقرب در ملائكه موهبتى باشد و در انسان از راه عمل و مجاهدت به دست آيد.  
جمله : (وجيها فى الدنيا و الاخرة ) و همچنين جمله هائى كه به آن عطف شده ، يعنى (و من المقربين و يكلم ...)، (و من الصالحين )) و (يكلمه ) و (رسولا)، همه جمله هائى حاليه اند.  
و يكلم الناس فى المهد و كهلا...  
كلمه (مهد) به معناى آن بسترى است كه براى كودك شيرخوار تهيه مى كنند. و كلمه (كهلا) از ماده كهولت يعنى سالخوردگى گرفته شده و به معناى دوران بين جوانى و پيرى است ، دورانى است كه انسان به حد تماميت و قوت مى رسد، و لذا بعضى گفته اند: كهل به كسى گفته مى شود كه جوانيش با پيرى مخلوط شده و چه بسا گفته باشند كهل كسى است كه سنش به سى و چهار سال رسيده باشد.  
و به هر حال جمله مورد بحث مى فهماند كه عيسى (عليه السلام ) تا سن كهولت زنده مى ماند و اين خود بشارت ديگرى است براى مريم .  
اقوالى كه درباره سخن گفتن عيسى (ع ) با مردم در سن كهولت ، گفته شده است

*(84/26)*

و در اينكه قرآن كريم تصريح كرده به اينكه عيسى (عليه السلام ) تا سن كهولت زنده مى ماند، با اينكه انجيل ها دلالت مى كند بر اينكه بيش از سى و سه سال در روى زمين زندگى نكرد، نظرى هست كه جا دارد در آن دقت شود و لذا بعضى گفته اند: سخن گفتن وى با مردم در سن كهولت ، بعد از برگشتنش از آسمان است ، چون آن جناب قبل از آنكه به آسمان صعود كند، به سن كهولت نرسيده بود تا در آن سن با مردم سخن گفته باشد و چه بسا گفته باشند آنچه بعد ازبررسى دقيق در كتب تاريخ به دست مى آيد، اين است كه عيسى (عليه السلام ) بر خلاف آنچه از انجيل ها استفاده مى شود حدود شصت و چهار سال در زمين زندگى كرد.  
آنچه از سياق آيه مورد بحث استفاده مى شود اين است كه مى خواهد به يكى از معجزات آن جناب اشاره كند. و در ضمن افاده آن معنا مى رساند كه وى به سن شيخوخت و پيرى نمى رسد و مدت معاشرت و سخن گفتنش با مردم از طرف ابتدا ايام صباوت ، و از طرف انتها ايام كهولت است . و آنچه از كودك و گهواره و ارتباط آن دو با هم معهود ذهن ما است ، اين است كه كودك را در اوائل عمرش تا چندى كه قنداق مى شود و قبل از اينكه به راه بيفتد يعنى قبل از رسيدن به دو سالگى ، در گهواره مى گذارند و بنا بر اين اگر كسى بگويد: (فلان كودك در گهواره سخن گفت ) اين عبارت نمى رساند كه اين سخن گفتن از باب معجره است ،

*(84/27)*

چون معمولا كودك از يك سال و اندى به تدريج و بطور شكسته مفرداتى از كلمات را مى گويد، ليكن اگر كسى بگويد: (فلان كودك در گهواره با مردم سخن گفت ) از آن بر مى آيد كه با مردم سخنى تمام و با جمله بنديهاى صحيح گفته و مردم به گفته وى اعتنا كرده اند، همانطور كه به كلام شخصى كه به سن كهولت رسيده اعتنا مى كنند و به عبارتى ساده تر جمله مورد بحث مى فرمايد: عيسى در گهواره همانطور با مردم سخن گفت كه در دوران كهولت سخن مى گفت . و سخن گفتن كودك در گهواره ، معجزه اى است خارق العاده .  
اين از نظر خود آيه مورد بحث و اما با در نظر گرفتن آيات ديگرى كه در اين قصه وارد شده ، از آن جمله آيه : 31 سوره مريم ، جاى هيچ ترديدى باقى نمى ماند در اينكه سخن گفتن آن جناب از باب معجزه بوده ، چون از آن آيه استفاده مى شود كه آن جناب در همان ساعت اولى كه به دنيا آمده با مردم سخن گفته ، مى فرمايد:  
فاتت به قومها تحمله ، قالوا: يا مريم لقد جئت شيئا فريا، يا اخت هرون ما كان ابوك امرا سوء و ما كانت امك بغيا فاشارت اليه ، قالوا: كيف نكلم من كان فى المهد صبيا، قال : انى عبد اللّه ، آتينى الكتاب ، و جعلنى نبيا، و جعلنى مباركا اين ما كنت .  
قالت رب انى يكون لى ولد و لم يمسسنى بشر  
next page  
fehrest page  
back page

*(84/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
در اين آيه مريم با اينكه طرف صحبتش روح بود با او سخن نگفت بلكه خطاب را متوجه پروردگارش كرد و اين بر همان اساس بوده كه قبلا بدان اشاره كرديم ، كه خطاب ملائكه و خطاب روح و كلامشان ، كلام خداى سبحان است ، پس مريم (عليهاالسلام ) مى دانسته كه آن كسى كه با او سخن مى گويد خود خداى تعالى است ، هر چند كه خطابى كه مى شنيده از جانب روح ممثل و يا ملائكه بود و به همين جهت در پاسخ روى سخن را متوجه خداى تعالى كرد كه (پروردگارا از كجا من داراى فرزند مى شوم ؟...). البته اين احتمال هم هست كه بردن نام پروردگار از باب استغاثه باشد، نظير عبارت :  
(قال رب ارجعون ))، كه نوعا گوينده در وسط سخن خود اين را مى آورد.  
قال كذلك اللّه يخلق ما يشاء، اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون  
در سابق اشاره كرديم به اينكه از تطبيق اين آيه با آيه سوره مريم كه مى فرمايد: (قال كذلك قال ربك هو على هين و لنجعله آيه للناس و رحمه منا و كان امرا مقضيا) چنين بدست مى آيد كه كلمه (كذلك ) در مورد بحث خودش به تنهائى كلامى است تام . و تقديرش (الامر كذلك ) است ، يعنى بله مطلب اين چنين است ، و بشارتى كه هم اكنون به تو دادم امرى است مقضى و قضائى است كه رد و بدل نمى شود.

*(85/1)*

و از جمله (يفعل اللّه ما يشاء...) چنين استفاده مى شود كه اى مريم اين تعجب تو جا ندارد، براى اينكه وقتى تعجب صحيح است كه خدا قادر برپديد آوردن چنين فرزندى نباشد و يا اگر هم باشد برايش دشوار باشد، اما در حالى كه قدرت خداى تعالى نامحدود باشد و هر كارى بخواهد بكند، ديگر چه جاى تعجب است و مساءله دشوارى هم وقتى تصور مى شود كه كار نيازمند به اسباب و وسائل باشد، هر چه اسباب و وسائل بيشترى بخواهد آن كار دشوارتر است و هر قدر آن اسباب ناياب تر و از دسترس دورتر باشد، باز كار دشوارتر خواهد بود. و خداى عزوجل هيچ چيزى را با ابزار و وسائل خلق نمى كند، بلكه هر وقت اراده امرى را كند، تنها كافى است فرمان دهد كه (باش ) و آن چيز موجود شود.  
پس معلوم شد كه كلمه (كذلك ) به تنهائى كلامى است تام و منظور از آن رفع اضطراب مريم و تردد خاطر او بوده ، و جمله (اللّه يخلق ما يشاء) در اين مقام است كه عجز و ناتوانى زائيده از تعجب را از خداى تعالى نفى كند، و جمله (اذا قضى ...) در اين مقام است كه دشوار بودن خلقت فرزندى بدون پدر را از خداى تعالى نفى نموده ، از چنين توهمى جلوگيرى نمايد.  
و يعلمه الكتاب و الحكمه و التورية و الانجيل  
الف و لام در كلمه (الكتاب ) و كلمه (الحكمه ) الف و لام جنس است و ما در سابق گفتيم كه منظور از كتاب آن وحيى است كه براى رفع اختلاف مردم نازل شد.  
(كان الناس امة واحدة فبعث اللّه النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه ... من الحق باذنه ...

*(85/2)*

و منظور از حكمت ، آن معرفتى است كه براى اعتقاد و عمل آدمى مفيد باشد. و بنابراين پس اگر در آيه مورد بحث تورات و انجيل را بر كتاب و حكمت عطف كرده ، نبايد اشكال كرد كه مگر تورات و انجيل كتاب نيستند و مگر مشتمل بر حكمت و دستورات نافع براى اعتقاد و عمل نمى باشند؟ براى اينكه اين عطف از باب (ذكر فرد) بعد از (ذكر جنس ) است ، به خاطر رساندن اهميتى كه در فرد هست .  
پس كسى نپندارد كه الف و لام در (الكتاب ) الف و لام استغراق است ، يعنى آيه مى خواهد بفرمايد كه خداى تعالى تمامى كتب آسمانى را به عيسى (عليه السلام ) تعليم داده ، براى اينكه اين توهم با آيه زير نمى سازد كه فرموده : (و لما جاء عيسى بالبينات ، قال : قد جئتكم بالحكمه ، و لابين لكم بعض الذى تختلفون فيه ، فاتقوا اللّه و اطيعون ) كه بيانش گذشت .  
مراد از (تورات ) (انجيل ) در قرآن كريم

*(85/3)*

اما بايد ديد كه منظور از تورات چيست و قرآن كريم از اين اسم چه كتابى را در نظر دارد؟ آن كتابى كه در ميقات در الواحى كه قرآن كريم در سوره اعراف داستانش را آورده و به موسى نازل كرد؟ و يا اين اسفارى كه فعلا در دست يهود است ، (به قول بعضى ها به مطاعن انبيا شبيه تر است تا به كتاب آسمانى (مترجم )) قطعا منظور قرآن كريم از كلمه تورات اين اسفار نيست ، براى اينكه خود يهوديان هم اعتراف دارند بر اينكه سند اين اسفار به زمان موسى (عليه السلام ) منتهى نمى شود و سلسله سند در فترت و فاصله بين بخت نصر (يكى از پادشاهان بابل ) و كورش (يكى از ملوك فارس ) قطع شده ، چيزى كه هست قرآن كريم تمامى مطالب تورات موجود در عصر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) (كه ما نمى دانيم تا اين عصر چه مقدار ديگرش تحريف شده ) را رد ننموده و آن را بطور كلى مخالف تورات اصلى ندانسته ، هر چند كه به دلالت خود قرآن كريم از تحريف هم به دور نمانده ، چون دلالت آيات قرآن بر اينكه تورات بازيچه دست تحريف شده ، روشن است .  
از قرآن كريم چنين فهميده مى شود كه انجيل (كه به معناى بشارت است ) يك كتاب  
بوده و بر عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) نازل شده و وحيى بوده مختص به آن جناب ، چون فرموده : (و انزل التورية و الانجيل من قبل هدى للناس )، و نفرموده اناجيل اربعه ، پس اين انجيل هاى چهارگانه : متى ، مرقس ، لوقا، و يوحنا كتابهائى هستند كه بعد از جناب عيسى (عليه السلام ) تاليف شده اند.  
و نيز آيات قرآن دلالت دارد بر اينكه احكام دينى هر چه هست در تورات بوده و انجيل تنها بعضى از احكام ناسخ را آورده ، يكى از آن آيات ، آيه : 50 از آيات مورد بحث است كه مى فرمايد: (مصدقا لما بين يدى من التورية ، و لا حل لكم بعض الذى حرم عليكم .)

*(85/4)*

و نيز آيه زير است كه مى فرمايد: (و آتيناه الانجيل فيه هدى و نور، و مصدقا لما بين يديه من التورية ، و هدى و موعظه للمتقين ، و ليحكم اهل الانجيل بما انزل اللّه فيه )، و بعيد نيست كه از اين آيه استفاده شود كه در انجيل غير احكام ناسخ يعنى احكامى كه احكام تورات را نفى مى كند، احكام اثباتى هم بوده باشد.  
و باز آيات قرآنى دلالت دارد بر اينكه انجيل مشتمل بوده بر بشارت از آمدن خاتم الانبياء (صلى اللّه عليه و آله )، همچنانكه تورات نيز مشتمل بر آن بوده ، چون قرآن كريم مى فرمايد: (الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التورية و الانجيل ).  
و رسولا الى بنى اسرائيل  
ظاهر اين عبارت اين است كه عيسى (عليه السلام ) تنها مبعوث بر بنى اسرائيل بوده است همچنانكه از آيات راجع به حضرت موسى (عليه السلام ) هم بر مى آيد كه آن جناب نيز تنها مبعوث بر بنى اسرائيل بوده و از سوى ديگر در بحثى كه در ذيل آيه : (كان الناس امه واحدة فبعث اللّه النبيين ) داشتيم ، اثبات كرديم كه عيسى هم مانند موسى از انبياى اولوا العزم بوده كه بر تمامى اهل دنيا مبعوث شده اند.  
و ليكن اين اشكال و ناسازگارى ، به بيانى كه ما در ذيل آن آيه داشتيم حل مى شود، در آنجا گفتيم فرق است ميان (رسول ) و نبى ، نبوت منصب بعثت و تبليغ است و رسالت سفارت خاصه اى است كه دنبالش ضامن اجرائى هست و آن عبارت است از قضاى الهى و داورى خدائى بين مردم يا به بقا و نعمت و يا به هلاكت و زوال نعمت ، همچنانكه آيه زير آن را افاده نموده و مى فرمايد: (و لكل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط.)

*(85/5)*

و به عبارتى ديگر نبى انسانى است كه از طرف خداى تعالى مبعوث مى شود براى اينكه احكام دين را براى مردم بيان كند و اما رسول عبارت است از انسانى كه مبعوث مى شود براى اداى بيانى خاص كه دنبالش يا هلاكت است اگر آن را رد كنند و يا بقا و سعادت است اگر آن را قبول كنند، همچنانكه اين معنا از گفتگوئى كه قرآن كريم از رسولانى چون نوح و هود و صالح و شعيب و ديگر رسولان با قوم خود حكايت نمود كاملا به دست مى آيد.  
بعثت حضرت عيسى (ع ) عموميت داشته ، هر چند رسالت او به سوى بنىاسرائيل بوده است  
و وقتى مطلب از اين قرار باشد لازم نيست كه رسالت يك رسول به سوى قومى معين بعثت به سوى همان قوم باشد و لا غير، بلكه ممكن است رسالتش به سوى قومى خاص باشد، ولى بعثت و نبوتش به سوى تمامى بشر باشد، همچنانكه در موسى و عيسى (عليهماالسلام ) چنين بود.  
و شواهدى كه از قرآن كريم بر اين معنا وجود دارد يكى دو تا نيست ، از آن جمله در مورد رسالت موسى به سوى فرعون مى فرمايد: (اذهب الى فرعون انه طغى )، و در عين حال مى بينيم ساحران فرعون به موسى ايمان آوردند و گفتند: (آمنا برب هرون و موسى ) و بطورى كه از ظواهر آيات بر مى آيد ايمانشان هم قبول شده ، با اينكه از بنى اسرائيل نبودند و درباره دعوت قوم فرعون با اينكه از بنى اسرائيل نبودند فرموده : (و لقد فتنا قبلهم قوم فرعون ، و جاء هم رسول كريم ).  
و نظير اين آيات در دلالت بر عموميت بعثت آن جناب ايمان آوردن امت هاى بسيارى از غير بنى اسرائيل ، قبل از بعثت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به آن جناب است ، مانند مردم

*(85/6)*

روم و امت هاى بزرگى از غربى ها، از قبيل : فرانسويان و اطريش و بورسا و انگلستان و امت هائى از شرقيين ، چون نجران به وى گرويده بودند با اينكه از بنى اسرائيل نبودند و قرآن كريم در هيچ آيه اى كه سخن از نصارا دارد ديده نمى شود كه روى سخن را متوجه خصوص نصاراى بنى اسرائيل كرده باشد، بلكه اگر مدح مى كند عموم نصارا را مدح مى كند و اگر مذمت هم مى كند عموم را مذمت مى كند.  
انى قد جئتكم بايه من ربكم ، انى اخلق لكم من الطين ... و احيى الموتى باذن اللّه )  
در اين آيه نسبت خلقت را به عيسى (عليه السلام ) داده ، و اين تعبيرى است سؤ ال انگيز كه مگر عيسى خالق است ؟ در پاسخ بايد دانست كه كلمه (خلقت ) به معناى بوجود آوردن از عدم نيست بلكه به معناى جمع آوردن اجزاى چيزى است كه قرار است خلق شود و لذا در جاى ديگر فرموده : (فتبارك اللّه احسن الخالقين ).  
و كلمه (اكمه ) به معناى كسى است كه از شكم مادر بدون چشم متولد شده باشد، گاهى هم به كسى اطلاق مى شود كه چشم داشته و سپس نابينا شده است .  
راغب مى گويد: مى توان گفت : (فلانى ديدگانش اكمه شد به حدى كه چشم هايش سفيدگرديد) و كلمه (ابرص ) به معناى كسى است كه دچار برص شده و (پيسى ) (كه يك بيمارى پوستى است ) گرفته .  
و از اينكه فرمود: (و احيى الموتى )، يا بطور صريح و يا بطور اشاره فهميده مى شود كه عيسى (عليه السلام ) يك بار و دو بار مرده زنده نكرده ، بلكه متعدد اين كار را كرده است .  
معجزات عيسى (ع ) مستند به اذن خدا بوده است و عيسى (ع ) در صدور آن آيات استقلالىنداشته است

*(85/7)*

و همچنين سياق جمله (باذن اللّه ) مى فهماند كه صدور اين آيات معجره آسا از عيسى (عليه السلام ) مستند به خداى تعالى و اذن او است . و خود آن جناب مستقل در آن و در مقدمات آن نبوده و اين جمله را در آيه شريفه تكرار كرد تا اشاره كند به اينكه نسبت به تذكر آن اصرار دارد، چون جاى اين توهم بوده كه مردم آن جناب را در زنده كردن مردگان مستقل بپندارند و در نتيجه به الوهيت آن جناب معتقد گشته و گمراه شوند و براى اعتقاد خود استدلال كنند به آيات معجزه آسائى كه از آن جناب صادر شده ، و لذا عيسى (عليه السلام ) بعد از هر معجره اى كه از آن خبر  
مى دهد كلام خود را مقيد مى كند به مشيت و اذن خداى تعالى ، از خلقت خود خبر مى دهد خبر خود را مقيد مى كند به اذن خدا، از مرده زنده كردنش خبر مى دهد مقيدش مى كند به اذن خدا. و در آخر، كلام خود را با اين جمله ختم مى كند كه : (ان اللّه ربى و ربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم ).  
معجزات حضرت عيسى (ع ) در خارج ، از آن جناب صادر مى شده است  
و ظاهر ايككه فرمود: (انى اخلق لكم ...) اين است كه اين معجزات در خارج از آن جناب صادر مى شده ، نه اينكه از باب صرف تحدى و احتجاج خواسته است بفرمايد: من چنين و چنان مى كنم ، چون اگر منظور صرف حرف بوده و خواسته عذر خصم را قطع و حجت را تمام كند، جا داشت كلام خود را به قيدى كه اين معنا را افاده كند مقيد سازد، مثلا بفرمايد: اگر از من بخواهيد مرده را زنده مى كنم و امثال اين عبارات .

*(85/8)*

علاوه بر اينكه آيات زير كه حكايت خطاب خداى تعالى به عيسى (عليه السلام ) در روز قيامت است ، بطور كامل دلالت مى كند بر اينكه اين معجزات از آن جناب سرزده ، مى فرمايد: (اذ قال اللّه يا عيسى بن مريم ، اذكر نعمتى عليك و على والدتك - تا آنجا كه مى فرمايد - و اذ تخلق من الطين كهيئه الطير باذنى ، فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى و تبرى الاكمه و الابرص باذنى ، و اذ تخرج الموتى ...).  
اين را گفتيم كه تا بطلان گفتار بعضى از مفسرين روشن شود كه گفته اند: نهايت چيزى كه از آيه شريفه استفاده مى شود اين است كه خداى سبحان چنين سرى به عيسى بن مريم داده بود، و او هم در مقام احتجاج و به منظور اتمام حجت فرموده كه دليل نبوت من اين است كه اگر از من اين معجزات را بخواهيد انجام مى دهم و اما اينكه همه اين معجزات و يا بعضى از آنها را انجام داده ، آيه شريفه دلالتى بر آن ندارد.  
و انبئكم بما تاكلون و ما تدخرون فى بيوتكم ...  
اين جمله اخبار به غيبى است كه مختص به خدا و رسولانى است كه خداى تعالى آگهى بدان را به وسيله وحى به آنان داده و اين خود معجره اى ديگر است و اخبار به غيبى است كه صريح در تحقق است ، يعنى هركس آن را بشنود شكى در معجزه بودنش ‍ نمى كند، براى  
اينكه هركسى و هر انسانى عادتا مى داند چه خورده و در خانه خود چه چيزى را ذخيره كرده است .  
و اگر اين يك معجزه را مقيد به اذن خدا نكرد، با اينكه مى دانيم هيچ معجره اى (بلكه هيچ عملى ) بدون اذن خدا تحقق نمى يابد، همچنانكه فرمود: (و ما كان لرسول ان ياتى بايه الا باذن اللّه )، براى اين بوده كه از اين معجره كرده بود به خبر دادن . و خبر دادن ، غير از خلق نمودن و زنده كردن است كه حقيقتا فعل خدا است و اگر به عيسى منسوب شود با اذن او خواهد بود. و خبر دادن فعل خداى تعالى و لايق به ساحت قدس او نيست ، بدين جهت فقط اين معجزه را مقيد به اذن خدا نكرد.

*(85/9)*

علاوه بر اينكه مساءله خلق و احياء اين تفاوت را هم با اخبار به غيب دارد كه در دو معجزه اولى خطر گمراه شدن مردم بيشتر است ، مردم وقتى ببينند كسى مرده را زنده مى كند و بدون شكافتن قبر با بيل و كلنگ از قبر در مى آورد و يا از گل مرغى درست مى كند و آن را زنده مى كند و پرواز مى دهد، با مختصر وسوسه و مغلطه اى به ذهنشان مى رسد كه اين شخص خدا است ، به خلاف از غيب خبر دادن كه در نظر مردم ساده ، امرى مبتذل و پيش پا افتاده است و آن را براى هركسى كه رياضت بكشد و براى هر كاهن و شعبده بازى ممكن مى داند، لذا لازم بود در آن دو معجزه اول اذن خدا را قيد كند تا بيننده در مورد آن جناب ، قائل به الوهيت نشود. و در سومى يعنى اخبار به غيب ، لزومى نداشت و همچنين در شفا دادن اكمه و ابرص كه در اين سه معجزه كافى بود كه تنها بفهماند اين اعمال شعبده بازان نيست ، بلكه آيتى است از ناحيه خداى تعالى ، آن هم در برابرمردمى كه ادعاى ايمان مى كنند و به همين جهت در آخر كلامش فرمود: (ان فى ذلك لاية لكم ان كنتم مؤ منين )، يعنى اگر شما در ادعايتان (كه ايمان داريم ) راست بگوئيد اين معجزات براى شما كافى است .  
و مصدقا لما بين يدى من التورية و لا حل لكم بعض الذى حرم عليكم  
اين آيه شريفه عطف است به جمله : (و رسولا الى بنى اسرائيل )، خواهيد پرسيد: جمله معطوف عليه يعنى (رسولا...) در سياقى قرار گرفته كه عيسى (عليه السلام ) در آن غايب فرض شده و مى فرمايد: (خدا به او كتاب و حكمت و تورات و انجيل آموخته در حالى كه او را به سوى بنى اسرائيل گسيل داشته ) و جمله معطوف يعنى (و مصدقا...) در سياقى است كه خود عيسى متكلم است ، مى گويد: من چنين و چنانم بااين حال چگونه ممكن است اين دو سياق به هم عطف شود؟

*(85/10)*

در پاسخ مى گوئيم : اين اختلاف سياق ، عيبى ندارد، براى اينكه قبل از آيه مورد بحث : يعنى (جمله معطوف )، سياق قبلى با جمله : (انى قد جئتكم ) تفسير شده و وجهه كلام را از غيبت متكلم برگردانده بود، پس در حقيقت عطف آيه مورد بحث به جمله : (و رسولا) عطف سياق متكلم است به سياق متكلم .  
جمله (مصدقا لما بين يدى من التورية ...) براى اينكه عيسى (ع ) تورات موجود درزندگى خود را قبول داشته است دلالت نمى كند  
سؤ ال ديگرى كه ممكن است در اينجا به ذهن خواننده برسد اين است كه آيه مورد بحث صريحا مى گويد: عيسى (عليه السلام ) تورات را تصديق داشته ، معلوم مى شود تورات تا زمان آن جناب تحريف نشده بود، (با اينكه تقريبا شش قرن قبل از ميلاد، بنى اسرائيل و توراتش به دست بخت نصر منقرض شد، و به گفته تاريخ خود يهود يك قرن قبل از ميلاد نيز مورد حمله (طوطوز) وزير اسپيانوس قرار گرفت و در اين دو حادثه اثرى از تورات نماند و آنچه فعلا در دست است يادداشت هائى است كه افراد از تورات به خاطر داشته و نوشته اند (مترجم )).  
در پاسخ مى گوئيم : آيه مورد بحث آن توراتى را مى گويد كه در دو آيه قبل در خطاب به مريم مى فرمود: به عيسى تعليم مى دهد، نه آن توراتى كه در عصر بعثت آن جناب در بين يهوديان بوده ، پس آيه مورد بحث هيچ دلالتى ندارد بر اينكه عيسى (عليه السلام ) تورات متداول در بين مردم آن روز را قبول داشته و تا آن روز تورات تحريف نشده ، تا با جريان بخت نصر و طوطوز منافات داشته باشد، همچنانكه آياتى كه مى گويد: پيامبر اسلام تورات و انجيل را قبول دارد، منظورش تورات و انجيل متداول در عصر نزول قرآن نيست ، بلكه تورات و انجيلى است كه وحى به آن جناب تعليم داده .  
و لاحل لكم بعض الذى حرم عليكم

*(85/11)*

اين جمله مى رساند كه خداى تعالى بعضى از طيبات را بر بنى اسرائيل تحريم كرده بود و عيسى بن مريم آن را دوباره حلال كرده است ، آيه زير هم اين معنا را صريحا مى رساند: (فبظلم من الذين هادواحرمنا عليهم طيبات احلت لهم ...).  
و گفتار در آيه ، خالى از يك دلالت نيست و آن دلالت بر اين است كه عيسى (عليه السلام ) همه احكام تورات را امضا كرده ، مگر چند حكمى را كه خداى تعالى به دست وى نسخ نموده و آن چند حكم عبارت بوده از احكامى كه بر يهود شاق و گران مى آمده است . و لذا  
بعضى گفته اند: انجيل كتاب شريعت و احكام نيست ، چون حكمى در آن نيامده و جمله : (و لاحل ...) عطف است بر جمله (باية من ربكم ) و لام در لاحل لام نتيجه است و آيه را چنين معنا مى دهد: من آيتى از ناحيه پروردگارتان آورده ام و آن فلان و فلان و فلان است و نيز آورده ام تا در نتيجه بعضى از چيزهائى كه بر شما حرام شده و يا بعضى از محرماتى كه رعايتش بر شما واجب گشته نسخ كنم .  
و جئتكم بايه من ربكم ...  
از ظاهر عبارت بر مى آيد كه مى خواهد بيان كند جمله : (فاتقوا اللّه و اطيعون ) فرع بر آوردن معجزه است ، نه بر حلال كردن محرمات ، خلاصه لزوم تقوا و اطاعت عيسى (عليه السلام ) به خاطر آوردن معجزه است ، نه به خاطر اينكه محرماتى را براى شما حلال كرده و شايد منظور آن كسى هم كه گفته : اگر جمله : (و جئتكم بايه ...) را دوباره تكرار كرد، براى اين بود كه مطالب بعد را از مطالب قبل جدا كند، پس جمله : (فاتقوا اللّه و اطيعون ) ربطى به مطالب قبل از (جئتكم بايه ...) ندارد تا متفرع بر تحليل محرمات باشد، نه ، بلكه بريده از آن است و متفرع بر خود (جئتكم ...) همين معنا بوده است و گرنه اگر منظور مفسر نام برده ، اين نباشد صرف جداسازى ، جزء مزاياى گفتار و نكات ادبى شمرده نمى شود.  
ان اللّه ربى و ربكم فاعبدوه ...

*(85/12)*

در اين جمله عذر و بهانه آن كسى را كه به الوهيت عيسى (عليه السلام ) معتقد شده باطل مى كند، چون عيسى (عليه السلام ) به هوشيارى خود دريافته بود و يا به وسيله وحى آگاه شده بود كه بعضى به خاطر ديدن آن معجزات چنين اعتقادى را پيدا خواهند كرد، و در سابق هم گفتيم كه به خاطر همين پيشگيرى بود كه جمله هاى : (فيكون طيرا) و (و احيى الموتى ) را مقيد كرد به قيد (باذن اللّه ).  
گفتيم يا به هوشيارى خود دريافته بود و يا به وحى الهى ، ولى از آيه ديگر مى فهميم كه به وحى الهى بوده و آن آيه زير است كه مى فرمايد: (ما قلت لهم الا ما امرتنى به ، ان اعبدوا اللّه ربى و ربكم ).  
فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصارى الى اللّه  
از آنجائى كه زمينه آيات مورد بحث صرفا، حكايت بشارتى بود كه به مريم دادند و در دادن اين بشارت كافى بود نكات برجسته اى از سرگذشت زندگى آن جناب يعنى عيسى (عليه السلام ) از روزى كه مريم به وى حامله مى شود تا روزى كه به رسالت و دعوت مى پردازد را خاطرنشان كند و به مريم اطلاع دهد كه قرار است خداوند چنين فرزندى به تو بدهد و به همين جهت در اين زمينه غير اين مقدار را ذكر نكرد، تنها در آيه مورد بحث به عنوان نتيجه گيرى از مطالب قبل مساءله انتخاب حواريون و توطئه مردم عليه وى و مكر خداى تعالى عليه مردم و نجات عيسى از آنان را و در آخر به آسمان بردنش را آورد تا تتمه آن داستانها باشد اما ساير جزئياتى كه از سرگذشت آن جناب در ساير سوره هاى قرآنى از قبيل سوره نساء و مائده و انبياء و زخرف و صف آمده بود را ذكر ننمود.  
و اين بدان جهت بود كه خواست در سرودن اين قصه آن مقدارى كه مهم بود به رخ نصاراى نجران بكشد، چون در روزهائى كه اين آيات نازل مى شد، نصاراى نجران به مدينه آمده بودند تا با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بحث و احتجاج كنند و لذا به اين مقدار از سرگذشت عيسى (عليه السلام ) اكتفا شده است .

*(85/13)*

عملى كه عيسى (ع ) براى باز شناختن مؤ منين به خود وتشكل دادن به آنها انجام داد  
در آيه مورد بحث ، احساس را در مورد كفر استعمال نموده با اينكه كفر يك امر قلبى است و قابل احساس نيست و اين براى اشاره به اين معنا بود كه كفر باطنى مردم به قدرى قوى بوده كه آثارش در ظاهر رفتار و گفتارشان نمودار شده و ممكن هم هست منظور از احساس كفر، اعلام صريح آنان و در صدد ايذا و كشتن برآمدنشان باشد، پس اينكه فرمود: (فلما احس ...) يعنى همينكه عيسى از بنى اسرائيل (كه در اين آيات در مساءله بشارت مورد بحث بودند) احساس كفر نمود، فرمود: كيست كه مرا در راهى كه به سوى خدا منتهى مى شود يارى كند؟ و منظورش از اين پرسش اين بود كه بفهمد از ميان مردم چند نفر طرفدار حقند، تا روى همانان حساب كند و خلاصه بفهمد چقدر عده و عده دارد، نيرويش در آنان متمركز گشته ، دعوتش از ناحيه آنان منتشر شود و اين خصيصه هر نيروى طبيعى و اجتماعى او (فيزيكى و مكانيكى ) و امثال آن است كه وقتى مى خواهد دست به كار گشته و هر جزء از آن يك ناحيه را اداره و در آن عمل كند، بايد نخست مركزى و كانونى داشته باشد تا همه نيروهاى جزئيش در آن محل متمركز شود و آن مركز تكيه گاه نيروهاى جزئى و كمك رسان به آن باشد و گرنه صدها نيروى جزئى و پراكنده كارى از پيش نمى برند و بلكه همه هدر مى روند.  
نظير اين عمل كه عيسى (عليه السلام ) انجام داد چند نوبت در دعوت اسلام پيش آمد، يكى بيعت عقبه بود كه قبل از هجرت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مردم مدينه در عقبه منا جمع شدند و با آن جناب بيعت كردند، و يكى هم بيعت شجره و يا بگو بيعت رضوان بود كه در جريان صلح حديبيه اتفاق افتاد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نيروهاى متفرق را يك جا جمع كرد تا بتواند دعوت خود را به نتيجه برساند.

*(85/14)*

عيسى (عليه السلام ) بعد از آنكه يقين كرد كه دعوتش در بين بنى اسرائيل - يا همه و يا حداقل اكثريت آنان - پيشرفتى ندارد و به نتيجه نمى رسد و فهميد كه بنى اسرائيل به هيچ وجه از كفر خود دست بر نمى دارند و از سوى ديگر اگر ميدان را به دست آنها بدهد دعوتش به كلى باطل و گرفتارى ها بيشتر مى شود، براى بقاى دعوتش اين نقشه را طرح كرد كه از آنان يارى بخواهد و به اين وسيله دوست را از دشمن جدا كند، حواريون حاضر شدند آن جناب را يارى دهند و به اين وسيله مؤ منين از كفار جدا و دوستان از دشمنان متمايز شدند و با انتشار دعوت و اقامه حجت ، ايمان بر كفر غالب گشت همچنانكه خداى تعالى يارى همين چند نفر حوارى را به رخ همه انسانها كشيده مى فرمايد: (يا ايها الذين آمنوا كونوا انصار اللّه ، كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصارى الى اللّه ، قال الحواريون نحن انصار اللّه ، فامنت طائفه من بنى اسرائيل ، و كفرت طائفه ، فايدنا الذين آمنوا على عدوهم ، فاصبحوا ظاهرين ).  
قيد (الى اللّه ) در آيه به چه جهتى آمده است ؟  
در آيه مورد بحث انصار را به قيد (الى اللّه ) مقيد كرد و اين بدان خاطر بود كه بهتر و نافذتر تشويق و تحريك كرده باشد. و غرض ‍ اصلى آن جناب هم از اين استفهام همين تشويق بوده . و نظيراين قيد در قرآن كريم آنجا كه مسلمانان را دعوت مى كند به دادن قرض و انفاق به مستمندان آمده ، مى فرمايد: (من ذا الذى يقرض اللّه قرضا حسنا).

*(85/15)*

كلمه (الى اللّه ) كه اصطلاحا ظرف خوانده مى شود متعلق است به كلمه (انصارى )، خواهى گفت كه اگر ماده (نصرت ) به خودى خود متعدى است و در گرفتن مفعول نيازى به حرف (الى ) ندارد، پس چرا در اينجا با حرف الى متعدى شده ؟ در پاسخ مى گوئيم : درست است ، و ليكن نصرت در خصوص اين مورد، متضمن معناى سلوك و رفتن و يا پيمودن و امثال آن نيز هست ، همچنانكه ابراهيم خليل آنجا كه خواست بگويد: من تنها براى خدا كار كرده و دين او را يارى مى كنم بنا به حكايت قرآن فرموده : (انى ذاهب الى ربى سيهدين ).  
پس يارى خدا، رفتن به سوى خدا است و رفتن به سوى او همان يارى دين او است .  
و اما اينكه بعضى از مفسرين احتمال داده اند كه حرف (الى ) در اينجا به معناى (مع با) بوده كه معناى جمله چنين باشد: (با خدا چه كس ديگر هست كه يار من باشد)، سخنى است كه هيچ دليلى بر آن ندارد و ادب قرآن هم با آن مساعدت نمى كند، براى اينكه اين از ادب قرآن به دور است كه خدا را يك فرد عادى و بشرى قلمداد كند كه ابراهيم (عليه السلام ) را يارى مى كند و ابراهيم (عليه السلام ) به دنبال پيدا كردن يار دوم براى خود باشد، ادب عيسى هم با اين تعبير نمى سازد، ادبى كه از آيات قرآنى - هر جا كه وصف آن جناب را بيان مى كند - كاملا به چشم مى خورد، علاوه بر اينكه جواب حواريين هم با اين احتمال نمى سازد، چرا كه اگر اين احتمال درست بود آنها هم بايد جواب مى دادند: كه : (نحن انصارك مع اللّه مائيم ياور تو با خدا)، ولى اينطور نگفتند: بلكه گفتند: (ما ياوران خدائيم ) (خواننده در اينجا بيشتر دقت كند).  
قال الحواريون نحن انصار اللّه ، آمنا باللّه ، و اشهد بانا مسلمون

*(85/16)*

كلمه (حوارى ) به معناى كسى است كه از ميان همه مردم به آدمى اختصاص داشته باشد، مى گويند: اصل آن (حور) است كه به معناى سفيدى خيلى زياد است (و كانه حوارى فلان شخص كسى است كه مانند اسب پيشانى سفيد داراى نشان است و مردم او را به عنوان دوست و ياور وى مى شناسند).  
ولى در قرآن كريم جز در مورد خواص اصحاب عيسى (عليه السلام )، استعمال نشده است .  
و جمله : (آمنا باللّه ) به منزله تفسيرى است براى جمله : (نحن انصار اللّه ) و مى فهماند كه منظور از اينكه گفتيم (ما انصار خدا هستيم ) اين است كه به او ايمان آورديم و اين خود گفتار سابق ما را تاءييد مى كند كه گفتيم جمله (انصارى الى اللّه ) متضمن معناى سلوك و پيمودن طريقى است كه به سوى خدا منتهى شود، براى اينكه ايمان خود طريق است و وقتى (ايمان ) تفسير كننده نصرت باشد، قهرا نصرت هم طريق مى شود، و صحيح مى شود كه بگوئيم : نصرت خدا، نصرت به سوى خدا است .  
در اينجا اين سؤ ال پيش مى آيد كه آيا مفاد آيه حكايت كننده آن مرتبه اولى است كه حواريين به عيسى (عليه السلام ) ايمان آوردند يا آنكه قبلا ايمان داشته اند و در اينجا در اجابت دعوت عيسى (عليه السلام ) براى چندمين بار گفته اند (آمنا)؟، چه بسا بعضى ها از آيه : (كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصارى الى اللّه ؟ قال الحواريون نحن انصار اللّه فامنت طائفة ...

*(85/17)*

استفاده كرده باشند كه پاسخ حواريين يعنى جمله : (ايمان آورديم ) ايمان بعد از ايمان باشد و به نظر ما هم اين استفاده عيبى ندارد، (براى اينكه روى سخن آن جناب با حواريين است كه معنايش گذشت و بعيد است كه قرآن كريم افراد كافرى را كه صرفا با آن جناب ارتباطى داشته اند، حوارى آن جناب بخواند، پس قطعا ايمان داشته اند، چيزى كه هست مى خواهد از اين افراد با ايمان كسانى را انتخاب كند كه انصار اللّه هم باشند)، و ما در سابق هم توضيح داديم كه ايمان و اسلام داراى مراتبى مختلفند، بعضى از مراتب بالاتر از بعض ديگر است .  
بلكه چه بسا كه آيه زيرهم اين معنا دلالت بكند: (و اذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بى و برسولى ، قالوا آمنا و اشهد بانا مسلمون )، براى اينكه حواريين را كسانى دانسته كه به آنان وحى مى شده و فرموده : (به ياد آر كه من به حواريين وحى كردم كه به من و به رسولم ايمان بياوريد، گفتند: ايمان آورديم . و خود شاهد باش به اينكه ما مسلمانيم .)  
مراد از ايمان در جمله (قال الحواريون نحن انصار اللّه آمنا باللّه ...) ايمان بعد ازايمان است  
پس معلوم مى شود اجابت در اين دعوتشان به وحى خدائى بوده ، يعنى بعد از سالها داشتن ايمان ، خداى تعالى به ايشان وحى فرستاده كه بايد به ايمانى ما فوق آنچه داريد ارتقا يابيد. پس معلوم مى شود حواريين انبيا بوده اند و ايمان پيشنهادى عيسى (عليه السلام ) ايمانى بعد از ايمان بوده .  
جمله : (و اشهد بانا مسلمون ، ربنا آمنا بما انزلت و اتبعنا الرسول ...) هم بر اين معنا دلالت دارد، براى اينكه منظور از اسلام در اين جمله تسليم شدن بدون قيد و شرط است براى خداى تعالى ، بطورى كه هر چه از ايشان خواست انجام دهند و هر كارى از آنان خواست بكنند، چون و چرا نكنند. و چنين اسلامى جز در بين مؤ منين خالص يافت نمى شود و چنان نيست كه هركس به زبان شهادت به توحيد و نبوت بدهد به مقام تسليم هم برسد.

*(85/18)*

توضيح اينكه در بحث از مراتب ايمان و اسلام گفتيم كه قبل از هر مرتبه از ايمان مرتبه اى از مراتب اسلام قرار دارد، شاهد آن سخن ، جمله : (آمنا باللّه و اشهد بانا مسلمون ) است كه از ايمان خود به صيغه فعل و از اسلام خود به صيغه صفت تعبير آوردند.  
پس اولين مراتب اسلام ، تسليم و شهادت بر اصل دين و اجمال آن است ، دنبال آن اذعان و باور قلبى به اين شهادت زبانى و صورى است ، آن هم باور اجمالى به دنبال آن مرتبه  
دوم اسلام است و آن عبارت است از تسليم قلبى به معناى اين ايمان ، كه اگر كسى داراى چنين تسليمى بشود، ناراحتى باطنى و اعتراض درونيش نسبت به تمامى دستورات خدا و رسول او به كلى از بين مى رود و اين همان پيروى عملى و بدون چون و چراى از دين خدا است ، به دنبال اين مرتبه از اسلام مرتبه دوم از ايمان است و آن عبارت از خلوص عمل و به رنگ عبوديت در آمدن همه اعمال و افعال است ، به دنبال اين مرتبه از ايمان مرتبه سوم از اسلام واقع است و آن عبارت است از اينكه بنده خدا تسليم محبت خدا و اراده او شود، چنين بنده اى ديگر دوست نمى دارد و اراده نمى كند مگر به خاطر خدا و آنچه هم در خارج واقع مى شود همان چيزى است كه خدا دوست دارد و اراده اش كرده . و در اين ميان از دلبخواه بنده و اراده مستقل او خبرى نيست ، به دنبال اين مرتبه از اسلام ، مرتبه سوم ايمان واقع است وآن عبارت است از تسليم عبودى خدا شدن در همه اعمال .  
راه عبادت كوتاهترين راه به سوى خداى سبحان است

*(85/19)*

خواننده عزيز بعد از تذكر اين مطلب اگر در كلام عيسى (عليه السلام ) و دعوتى كه از آن جناب نقل شد دقت كند، كه فرمود: (فاتقوا اللّه و اطيعون ، ان اللّه ربى و ربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم ...)، خواهد فهميد كه آن جناب نخست مردم را امر به تقوا كرده و پرهيز از خدا و اطاعت خودش و سپس دستور خود را تعليل كرده به اينكه : (ان اللّه ربى و ربكم )، يعنى علت اينكه گفتم از خدا بترسيد، اين است كه خدا پروردگار شما امت است و پروردگار رسولى است كه به سوى شما گسيل داشته ، پس واجب است كه از او پروا كنيد، به او ايمان آورده ، مرا با پيروى خود اطاعت كنيد و سخن كوتاه اينكه بر شما واجب است كه با تقواى خود و اطاعتتان از رسول و ايمان آوردن به دعوت او و پيروى از او خدا را بپرستيد، اين آن نكته اى است كه از اين كلام بر مى آيد و به همين جهت در تعليل نامبرده ، تقوا و اطاعت را خلاصه نموده ، و از آن تعبير به پرستش كرد و تنها منظورش از اين تعبير اين بوده كه ارتباط مساءله تقوا و اطاعت با خدا را روشن سازد، چون اين ارتباط به روشنى ارتباط عبادت با خدا نيست ، بعد از روشن ساختن اين ارتباط فرموده : اين عبادت تنها صراط مستقيم است و با اين جمله فهماند راه عبادت ، كوتاهترين راهى است كه سالكش را به سوى خداى سبحان مى برد و به حق تعالى منتهى مى سازد.  
آنگاه وقتى از مردم احساس كفر نمود و نشانه هاى ياس از ايمان عموم آنان برايش ظاهر گرديد، فرمود: (من انصارى الى اللّه كيست كه مرا در پيمودن راه خدا يارى كند؟) و با در نظر گرفتن روشنگريهاى قبليش معناى اين گفتارش چنين مى شود: كيست كه مرا در پيمودن صراط مستقيم و يا در عمل به دستوراتى كه قبلا دادم ، يعنى عبوديت خدا و يا تقوا و

*(85/20)*

اطاعت يارى كند؟ حواريين در پاسخش عين درخواست او را به زبان آورده و گفتند: (نحن انصار اللّه مائيم انصار خدا) و دنبال پاسخ جمله اى را گفتند كه به منزله تفسير آن است و آن اين است كه : (آمنا باللّه و اشهد بانا مسلمون ) و منظورشان از اسلام ، تسليم خدا و رسول او شدن و اطاعت و پيروى كردن است و لذا وقتى همين حواريين پروردگار خود را از در تذلل و التجاء مخاطب قرار دادند و وعده اى را كه به عيسى داده بودند براى خداى تعالى بازگو نمودند، چنين گفتند: (ربنا آمنا بما انزلت و اتبعنا الرسول ...) و در اين گفتار خود به جاى اسلام اتباع رسول را آوردند، (كه از آن فهميده مى شود اسلام همان پيروى رسول است (مترجم )) و دامنه ايمان را هم توسعه داده ، گفتند: (به تمامى آنچه نازل كرده اى ايمان آورديم ).  
در نتيجه با اين عبارت فهماند كه به تمامى احكام و دستورات كه عيسى (عليه السلام ) آورده و به همه كتاب و حكمت و تورات و انجيلى كه خداى تعالى به وى تعليم داده ، ايمان آورده اند، و رسول را در آنها پيروى مى كنند. و اين بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد اول درجه ايمان نيست بلكه از مصاديق اعلى درجه ايمان است .  
و در اين گفتار به صرف عرضه حال خود به پروردگارشان قناعت نكرده و عيسى (عليه السلام ) را بر اسلام و پيروى خود شاهد گرفتند، با اينكه مى توانستند بگويند: (آمنا باللّه و انا مسلمون )، به اين مقدار اكتفا ننموده ، گفتند: (ربنا آمنا بما انزلت و اتبعنا الرسول ...)، پس كانه گفته اند: پروردگارا حال ما چنين حالى است و رسولت هم شاهد بر آن است .  
ربنا آمنا بما انزلت و اتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين  
اين آيه حكايت گفتار حواريين است و جاداشت بفرمايد: (قالوا ربنا...)، ولى كلمه (قالوا) را از ظاهر كلام حذف كرد تا متن واقعه را نقل كند و اين خود يكى از اسلوبهاى كلامى قرآن كريم است كه بيانش در سابق گذشت .

*(85/21)*

حواريين از پروردگار خود خواسته اند كه ايشان را جزء شاهدان بنويسد و اين تقاضاى خود را با حرف (فا) بر ايمان و اسلام خود تفريع كردند و هر دو را يعنى هم ايمان و هم اسلام را اساس تقاضاى خود قرار دادند، خواست ند بطور ضمنى اين شهادت را داده باشند كه عيسى (عليه السلام ) هم وحى خداى را به ايشان رسانيد و هم خودش به آن عمل كرد، براى اينكه وقتى ايمان آوردنشان صادق است كه رسول رسالت خود را به درستى تبليغ كرده ، هم به زبان آن را بيان كرده باشد و هم به عمل ، هم معالم دين را به مردم رسانده باشد و هم خودش به آنها عمل كرده باشد، پس اگر شهادت مى دهند بر اينكه عيسى (عليه السلام ) تبليغ رسالت خود كرده ، معنايش اين است كه ما معارف دين را به وسيله تعليم آن جناب آموخته ايم و با عمل آن جناب و پيروى ما از عمل او به آن معارف عمل هم كرده ايم و اگر رسول از آنچه مردم را بدان مى خواند تخطى و تعدى كرده باشد، مردم نمى توانند شهادت دهند به اينكه بدانچه خدا نازل كرده ، ايمان آورده و رساننده آن را پيروى كرده اند.  
و ظاهرا اين شهادت همان حقيقتى است كه آيه شريفه : (فلنسئلن الذين ارسل اليهم و لنسئلن المرسلين )، به آن اشاره كرده كه همان شهادت بر تبليغ است و اما آيه شريفه : (و اذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ، يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين )، مربوط به شهادت بر حقانيت رسالت رسول است نه شهادت بر اينكه رسول رسالت خود را تبليغ كرده (و خدا داناتر است ).

*(85/22)*

و چه بسا بشود از اينجاى سخنشان ، بعد از استشهاد رسول بر اسلام خود، كه گفتند: (فاكتبنا مع الشاهدين ) استفاده كرد: درخواستشان اين بوده كه خداى تعالى ايشان را جزء گواهان و شهداى اعمال قرار دهد و ما درباره گواهان اعمال در ذيل آيه : (ربنا و اجعلنا مسلمين لك و من ذريتنا امه مسلمه لك ، و ارنا مناسكنا) كه حكايت دعاى ابراهيم و اسماعيل (عليهماالسلام ) است بحث مفصلى ايراد نموديم ، خواننده عزيز به تفسير آن آيه مراجعه كند.  
و مكروا و مكر اللّه و اللّه خير الماكرين  
منظور از (مكر كنندگان ) بنى اسرائيل هستند كه عليه عيسى (عليه السلام ) توطئه كردند، توطئه اى كه جمله (فلما احس عيسى منهم الكفر...) به آن اشاره دارد و ما در ذيل آيه : (و ما يضل به الا الفاسقين )، در معناى مكرى كه به خدا نسبت داده شده بحث كرديم .  
اذ قال اللّه يا عيسى انى متوفيك )  
معناى (توفى ) و تفاوت مورد استعمال اين كلمه با كلمه (موت )  
مصدر (توفى ) به معناى گرفتن چيزى بطور تام و كامل است ، و به همين جهت در موت استعمال مى شود،  
چون خداى تعالى در هنگام مرگ آدمى ، جان او را از بدنش مى گيرد و قرآن در اين باره تعبيراتى دارد كه از آن جمله فرموده : (توفته رسلنا) يعنى مى ميرانند و نيز فرموده : (و قالوا ءاذا ضللنا فى الارض ، ءانا لفى خلق جديد) تا آنجا كه پاسخ مى دهد: (قل يتوفيكم ملك الموت الذى و كل بكم ).  
و نيز فرموده : (اللّه يتوفى الانفس حين موتها و التى لم تمت فى منامها، فيمسك التى قضى عليها الموت و يرسل الاخرى )، و دقت در دو آيه اخير اين نكته را نتيجه مى دهد كه كلمه (توفى ) در قرآن به معناى مرگ نيامده ، بلكه اگر در مورد مرگ استعمال شده تنها به عنايت (گرفتن ) و (حفظ كردن ) بوده .

*(85/23)*

به عبارتى ديگر كلمه (توفى ) را در آن لحظه اى كه خداى تعالى جان را مى گيرد، استعمال كرده تا بفهماند جان انسانها با مردن باطل و فانى نمى شود و اينها كه گمان كرده اند مردن ، نابود شدن است جاهل به حقيقت امرند، بلكه خداى تعالى جانها را مى گيرد و حفظ مى كند تا در روز بازگشت خلايق به سوى خودش دوباره به بدنها برگرداند و اما در مواردى كه اين عنايت منظور نيست و تنها سخن از مردن است ، قرآن در آن جا لفظ موت را مى آورد نه لفظ توفى را، مثلا مى فرمايد: (و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل ، افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم )، و يا فرموده : (لا يقضى عليهم فيموتوا)، و آيات بسيارى ديگر از اين قبيل ، حتى آياتى كه درباره مردن خود عيسى (عليه السلام ) وارد شده كلمه موت را به كار برده ، مانند آيه : (و السلام على يوم ولدت و يوم اموت و يوم ابعث (و ان من اهل الا ليومنن به قبل موته و يوم القيمه يكون عليهم شهيدا)، پس كلمه (توفى ) از اين جهت صراحتى در مردن ندارد.  
توّفى حضرت عيسى به معناى گرفتن آن حضرت از دست يهود است

*(85/24)*

علاوه بر اينكه قرآن كريم آنجا كه ادعاى يهود مبنى بر اينكه عيسى را كشتند را رد مى كند نيز مويد اين گفتار ما است چون در آنجا مى فرمايد: (و قولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه ، و ما قتلوه و ما صلبوه و لكن شبه لهم و ان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن و ما قتلوه ، يقينا، بل رفعه اللّه اليه ، و كان اللّه عزيزا حكيما، و ان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته و يوم القيمه يكون عليهم شهيدا)، چون يهود ادعا مى كرد كه مسيح عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) را كشتند و همچنين نصارا نيز بطورى كه از انجيل ها استفاده مى شود اينطور معتقدند كه (يهوديان آن جناب را دار زدند و كشتند، ولى چيزى كه هست اينكه : بعد از كشته شدنش خداى تعالى او را از قبرش بيرون آورد و به آسمان برد) و حال آنكه آياتى كه ملاحظه كرديد داستان كشتن و به دار آويختن را به كلى تكذيب مى كند.  
و آنچه از ظاهر آيه : (و ان من اهل الكتاب ...) بدست مى آيد اين است كه : (عيسى (عليه السلام ) نزد خدا زنده است و نخواهد مرد تا آنكه همه اهل كتاب به وى ايمان بياورند). و بنابراين پس توفى آن جناب در آيه مورد بحث به معناى گرفتن عيسى (عليه السلام ) از دست يهود خواهد بود، اما در عين حال آيه شريفه صريح در اين معنا نيست ، و تنها ظهورى در آن وجود دارد كه انشاء اللّه در تتمه اين بحث در آخر سوره نساء از نظر خوانندگان خواهد گذشت .  
و رافعك الى و مطهرك من الذين كفروا  
كلمه (رفع ) به معناى بلند كردن و برداشتن است ، بر خلاف كلمه (وضع ) كه در معناى نهادن به كار مى رود. و طهارت ، كه (مطهر) اسم فاعل از باب تفعيل آن است ، به معناى پاكى است ، بر خلاف قذارت كه در معناى ناپاكى استعمال مى گردد. و ما قبلا گفتارى در معناى طاهر داشته باشيم .  
منظور از (رفع عيسى به سوى خدا) و (تطهير او از كافران )

*(85/25)*

و از آنجائى كه در آيه شريفه كلمه (رافعك ) مقيد به قيد (الى ) شده معلوم مى شود كه منظور از اين رفع ، رفع معنوى است نه رفع صورى و جسمى ، چون خداى تعالى در مكانى بلند قرار نگرفته تا عيسى (عليه السلام ) را به طرف خود بالا ببرد، او مكانى از سنخ مكانهاى جسمانى كه اجسام و جسمانيات در آن قرار مى گيرند ندارد، به همين جهت دورى و نزديكى نسبت به خداى تعالى هم دورى و نزديكى مكانى نيست ، پس تعبير مذكور نظير تعبيرى است كه در آخر همين آيه آورده و فرموده : (ثم الى مرجعكم ...)، مخصوصا اگر منظور از توفى قبض روح باشد كه خيلى روشن خواهد بود كه منظور از رفع ، رفع معنوى است يعنى ترفيع درجه و تقرب به خداى سبحان ، نظير تعبيرى كه قرآن كريم درباره شهدا يعنى كشته شدگان در راه او آورده و فرموده : (احياء عند ربهم يرزقون )، كه منظور از كلمه (عند) ظرف مكانى نيست ، بلكه تقرب معنوى است و باز نظير تعبيرى كه در سوره مريم در شاءن ادريس (عليه السلام ) آورده فرموده : (و رفعناه مكنا عليا)، كه منظور از مكان در آن جمله مكانت و منزلت است ، نه مكان مادى .  
و چه بسا گفته باشند كه مراد از (رفع عيسى (عليه السلام ) به سوى خدا بالا بردن روح و جسم عيساى زنده به آسمان است ) چون از ظاهر قرآن شريف بر مى آيد كه خداى تعالى عيسى (عليه السلام ) را در حالى كه زنده بود به آسمان مادى و جسمانى بالا برده و مقام قرب خداى سبحان و محل نزول بركات و مسكن ملائكه مكرم هم همين آسمان مادى است و شايد در آينده انشاء اللّه موفق شويم بحثى پيرامون معناى آسمان ايراد كنيم .

*(85/26)*

در آيه شريفه اول (توفى ) آنگاه (رفع ) و سپس (تطهير از كافران ) ذكر شده و تطهير از كافران را فرع و تابع رفع قرار داده و اين مى رساند كه منظور از تطهير هم تطهير معنوى است نه ظاهرى ، چون گفتيم منظور از (رفع ) رفع معنوى است ، پس تطهير عيسى دوريش از كفار و مصونيتش از معاشرت با ايشان و افتادنش در جامعه آلوده به قذارت كفر و جحود است .  
و جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة  
اين قسمت از آيه وعده اى است از خداى تعالى به عيسى (عليه السلام ) كه به زودى پيروانش بر مخالفين كافر به نبوتش ، تفوق پيدا مى كنند و اين تفوقشان تا روز قيامت دوام مى يابد و اگر اين طايفه متفوق را به وصف (آنهائى كه تو را پيروى مى كنند)  
و طايفه ديگر را به وصف (آنهائى كه كافر شدند) توصيف نموده با اينكه مى توانست نام طايفه را ببرد مثلا بفرمايد: بنى اسرائيل يا يهوديانى كه به شريعت موسى (عليه السلام ) گرويده بودند و يا عنوانى ديگر، براى آن بود كه بفهماند اگر طايفه اول تفوق پيدا مى كنند براى اين است كه پيرو حقند و اگر طايفه دوم زير دست قرار مى گيرند به خاطر اين است كه منكر حق بودند، پس اين نكته هم روشن مى شود كه مراد از (اتباع ) در آيه شريفه پيروى حق است ، اتباعى است كه مرضى خداى سبحان است ، پس عبارت كسانى كه تو را پيروى مى كنند تنها صادق بر افرادى از نصارا است كه تا قبل از ظهور اسلام و نسخ شدن دين عيسى (عليه السلام ) بر نصرانيت استوار بوده اند و نيز بر افرادى از مسلمانان است كه بعد از ظهور اسلام در پيروى از اسلام استقامت كردند و مى كنند، چون پيروى از اسلام هم پيروى از حق و در نتيجه پيروى از مسيح (عليه السلام ) است .  
مراد از تفوق پيروان عيسى (ع ) بر كافران تا روز قيامت

*(85/27)*

و بنابراين مراد از (تفوق ) هم تفوق در قدرت مادى و سلطنت و سيطره نيست ، بلكه تفوق در حجت و منطق است ، پس حاصل معناى جمله چنين است : پيروان تو چه از نصارا و چه از مسلمانان به زودى حجتشان بر حجت كافران يهودى تو تفوق پيدا مى كند و اين تفوق تا روز قيامت ادامه دارد، اين آن معنائى است كه بعضى از مفسرين براى آيه كرده اند.  
ولى آنچه به نظر من مى رسد اين است كه آيه شريفه نه لفظش با اين تفسير مى سازد و نه معنايش ، براى اينكه ظاهر عبارت : (انى متوفيك و رافعك الى ، و مطهرك من الذين كفروا و جاعل الذين اتبعوك ...) اين است كه مى خواهد از آينده خبر دهد و بفرمايد: به زودى و بعد از اين سخن توفى و رفع و تطهير و جعل تحقق مى يابد، علاوه بر اينكه جمله : (و جاعل الذين اتبعوك ...) وعده خوشحال كننده و بشارت است و چنين وعده اى بايد در آينده تحقق يابد و ما مى دانيم كه هيچ حجتى براى پيروان عيسى (عليه السلام ) حجت نيست مگر آنكه براى خود آن جناب هم حجت است و اين حجت همان است كه خداى تعالى در ضمن آيات بشارت يعنى بشارت به مريم ذكر كرده و حجت هائى است كه هم در زمان حضور عيسى (عليه السلام ) تفوق داشته و هم بعد از به آسمان رفتنش ، بلكه در زمان حضورش قاطع تر بوده و در قطع عذر كفار و ريشه كن ساختن ريشه خصومتشان نافذتر و در رفع شبهه آنان روشن تر بوده است ، با اين حال چه معنا دارد كه بفرمايد در آينده حجت پيروان تو بر حجت مخالفان تفوق مى يابد؟ از اين گذشته چه معنا دارد كه اين تفوق و غلبه را با جمله : (الى يوم القيمه ) مقيد سازد با اينكه حجت در غالب بودنش قيد نمى پذيرد، و روز نمى شناسد، از اين هم كه بگذريم تفوق يك حجت بر حجت ديگر،  
منحصر به آخرين روز دنيا نيست بلكه در عالم قيامت هم به حال خود باقى است ، همچنانكه از آياتى كه از احتجاج هاى روز قيامت خبر مى دهد اين معنا به چشم مى خورد.

*(85/28)*

مقصود از تفّوق حجت تفوق از نظر مقبوليت نيست  
خواهى گفت : شايد منظور اين مفسر از تفوق حجت ، تفوق از نظر منطق نباشد بلكه از نظر مقبوليت باشد و بخواهد بگويد مردم حجت پيروان عيسى را بهتر مى شنوند و بيشتر پيروى مى كنند. و در نتيجه ملت مسيحيت جمعيت بيشترى يافته ، ركنش وثيق تر و نيرويش بيشتر مى گردد. چون بسيار مطالب حق و منطقى هست كه خريدار ندارد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(85/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
در پاسخ مى گوئيم : بازگشت اين احتمال يا به تفوق پيروان واقعى مسيح از حيث قدرت و شوكت مادى است ، كه مى بينيم واقع خلاف آن است ، و احتمال اينكه آيه شريفه مى خواهد خبر دهد از اينكه در آينده جهان و يا به عبارتى در آخر الزمان چنين شوكتى نصيب پيروان آن جناب مى شود، احتمالى است كه با لفظ آيه تطبيق نمى كند و يا به تفوق پيروان آن جناب از نظر عدد است و خواسته باشد بفرمايد: (پيروان مسيح (عليه السلام ) به زودى بر كافران تفوق مى يابند) و خلاصه عدد اهل حق بعد از عيسى (عليه السلام ) بيشتر از اهل باطل مى شود، كه اين نيز خلاف واقع است ، چون مى بينيم روز به روز اهل باطل (از زمان عيسى (عليه السلام ) تا به امروز كه حدود بيست قرن مى شود) رو به زيادتر شدن است ، علاوه بر اينكه عبارت آيه با آن مساعد نيست ، زيرا فوقيت در آيه و مخصوصا با در نظر گرفتن اينكه مقام آيه مقام خبر دادن از نزول عذاب الهى بر يهود است ، تنها با فوقيت به معناى تسلط و قهر مناسبت دارد، حال با تسلط از حيث حجت و منطق و يا از حيث سلطنت و قوت ، و اما از حيث كثرت عدد هيچ تناسبى با مقام آيه ندارد و اين بر كسى پوشيده نيست .  
و اما آنچه كه شايسته گفتن است اين است كه آنچه در لفظ آيه ، معرف واقع شده ، براى دو طايفه مورد بحث جمله : الذين اتبعوك است كه معرف طايفه اول است و جمله : (الذين كفروا) است كه معرف طايفه دوم است . و در هر دو جمله معرف به صيغه فعل ماضى آمده كه بر تحقق و حدوث دلالت دارد نه بر اتصاف كه كلمه (متبعين و كافرين ) آن را افاده مى كند.

*(86/1)*

خواهيد گفت : اگر بخواهيم رعايت تحقق و حدوث را بكنيم بايد فوقيت (الذين اتبعوا بر الذين كفروا) را منحصر در زمان گذشته بدانيم ، كه يك عده آن جناب را پيروى كردند و يك عده هم كافر شدند. و اين به دو جهت درست نيست يكى اينكه در گذشته پيروان ما فوق كافران قرار نگرفتند، و دوم اينكه آيه صريحا فرموده : (الى يوم القيمه )، پس معلوم مى شود همه پيروان عيسى و همه كافران در طول زندگى بشر در زمين مورد نظر آيه بوده اند، پس  
ديگر نمى توانيم در خصوص اين آيه فعل ماضى را براى تحقق و حدوث بدانيم ، هر چند كه همه جا براى تحقق و حدوث باشد.  
تبعيت از نياكان سبب مى شود كه مراد عموم يهود و مطلق نصارا باشد  
در پاسخ مى گوئيم : همينكه افراد امتى در عصرى از اعصار عملى را انجام دهند و بقيه افراد هم به عمل آنان راضى باشند و اين فعل بعض و رضايت بعض ديگر در اعصار بعدى هم جارى شود، كافى است كه اين فعل را به همه امت چه گذشته اش و چه آينده اش ‍ نسبت بدهيم ، همچنانكه مى بينيم قرآن كريم يهود را بطور كلى مورد توبيخ قرار مى دهد به اينكه شما انبيا را كشتيد و آزار كرديد و شما از امتثال اوامر خداى سبحان استكبار داريد و دستورات رسولان خدا را گردن نمى نهيد و شما آيات كتاب خدا را تحريف مى كنيد با اينكه يهوديان عصر نزول قرآن هيچ يك از اين كارها را نكرده بودند ولى همينكه به كرده گذشتگان خود راضى بوده اند، كافى است كه قرآن كريم نسبت اعمال نامبرده را به ايشان هم بدهد.

*(86/2)*

پس اگر بگوئيم : مراد قرآن از (الذين كفروا) عموم يهود است ، به خاطر كفرى كه نياكان آنها مرتكب شدند. و مرادش از (الذين اتبعوا) مطلق نصارا است ، باز به خاطر اتباعى كه نياكانشان از عيسى (عليه السلام ) داشتند، درست گفته ايم ، البته ايمان نياكانى از ايشان كه ايمانشان مرضى خدا و اتباع از حق بود، نه ايمان آنهائى كه قائل به تثليث شدند و نه ايمان نصاراى معاصر با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، چون بعد از ظهور اسلام وظيفه ايمانى نصارا پيروى از رسول اسلام و ايمان به دعوت او بود و آنهائى كه از پذيرفتن دعوت آن جناب سرباز زدند، در حقيقت ايمانشان به مسيح (عليه السلام ) هم ايمانى دروغى و غير مرضى بود.  
پس مراد از آيه شريفه مورد بحث اين شد كه خداى تعالى نصارا را (يعنى آنهائى را كه نياكانشان به عيسى (عليه السلام ) ايمان داشتند) بر يهود (يعنى آنهائيكه نياكانشان به عيسى (عليه السلام ) كافر شدند و عليه آن جناب توطئه كردند) تفوق و برترى خواهد داد. و غرض ‍ در اين مقام ، بيان اين معنا است كه سخط الهى و عذاب او بر قوم يهود نازل خواهد شد و عذاب و مكر الهى بر آنان شدت خواهد گرفت و اين معنا با گفتار سابق ما منافات ندارد كه گفتيم مراد از اتباع ، اتباع بر حق است ، به دليل آن استظهارى كه در اول كلام كرديم و بر كسى پوشيده نيست .  
مويد اين معنا تغيير اسلوب كلام در آيه بعدى است كه مى فرمايد: (و اما الذين آمنوا و عملوا الصالحات ...)، براى اينكه اگر منظور از جمله : ((الذين اتبعوك ) اهل حق و نجات از نصارا و مسلمين بود، و تنها مى خواست به اهل نجات از نصارا و مسلمين اشاره كند، بهتر اين بود كه بفرمايد: (و اما الذين اتبعوك فيوفيهم اجورهم ) و سياق را تغيير نمى داد، پس از اينكه سياق را تغيير داد،

*(86/3)*

مى فهميم كه منظور از جمله (اتبعوك ) اعم از پيروان حقيقى و صورى است ، (توضيح اينكه آيات شريفه سخن از چهار گروه دارد: 1 - پيروان حقيقى عيسى تا قبل از اسلام 2 - پيروان اسمى او كه به مناسبت گروه قبل ، به آنها هم پيرو مى گوئيم 3 - كفار يعنى يهود كه هيچگاه به آن جناب ايمان نياوردند 4 - مسلمانان واقعى كه به عيسى بن مريمى ايمان دارند كه به آمدن خاتم انبياء (صلى اللّه عليه و آله ) بشارت داده است (مترجم ))، اكنون مى گوئيم : اگر منظور از جمله : (الذين آمنوا و عملوا الصالحات ) عين گروه دوم بود، بايد به همان عنوان قبلى يعنى (اتبعوك ) ذكر شوند و جائى براى تغيير عنوان نبود، و از اينكه عنوان را تغيير داد مى فهميم منظور گروه چهارم است . و در نتيجه تفوق بر يهود براى نصاراى اسمى كنونى هم ثابت است .  
در اين ميان وجهى ديگر نيز هست و آن اين است كه بگوئيم : مراد از جمله : (الذين اتبعوك )، (همه در مجموع ) نصارا و مسلمين است و آيه شريفه مى خواهد خبر دهد از اينكه يهود تا روز قيامت ذليل و توسرى خور هركسى است كه معتقد باشد به اينكه پيروى از عيسى (عليه السلام ) واجب است ، عين همان بيانى كه قبلا ذكر شده ، و اگر كاملا دقت شود اين وجه از بهترين وجوه در توجيه آيه شريفه است .  
ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون  
خداى تعالى در اين خطاب عيسى (عليه السلام ) و پيروانش و كافران به دعوتش را، مجموعا مخاطب قرار داده ، مال كار همه در روز قيامت را، بيان نموده و با اين بيان ، داستان عيسى (عليه السلام ) از حين بشارت به مادرش تا عاقبت كارش و سرگذشتش را خاتمه مى دهد.  
فاما الذين كفروا فاعذبهم عذابا شديدا فى الدنيا و الاخره ...  
ظاهرا اين آيه به شهادت اينكه حرف (فاء) در اولش آمده متفرع است بر جمله : (فاحكم بينكم ...)، البته تفرع تفصيل بر اجمال . و خلاصه مى خواهد همان جمله كوتاه را بشكافد.

*(86/4)*

پس اين آيه بيانى است براى حكم عذابى كه خداى تعالى درباره يهود در روز قيامت مى راند، البته يهوديانى كه كافر شدند. و نيز بيانى است براى حكم پاداشى كه درباره مؤ منين در آن روز مى راند،و آن اين است كه اجرشان را بدون كم و كاست مى دهد.  
ليكن از آنجائى كه در آيه شريفه عذاب دنيا هم آمده ، معلوم مى شود آيه متفرع بر خصوص (فاحكم بينكم ...) نيست ، بلكه متفرع بر مجموع و (جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم ...) است . در نتيجه دلالت مى كند بر اينكه نتيجه آن جعل و اين رجوع اين است كه كافران هم در دنيا به دست مؤ منين كه خدا تفوقشان داده عذاب مى شوند و هم در آخرت با آتش ‍ كيفر مى بينند، و در اين عذاب ها از انواع ياوران هيچ نوعش را ندارند.  
و اين خود يكى از شواهد است بر اينكه مراد از تفوق دادن در آيه قبلى ، مسلط كردن از راه سيطره و سلطنت است ، نه از راه حجت و منطق ، و از جمله : (و ما لهم من ناصرين ) بر مى آيد كه در قيامت از شفاعت كه خود مانع حلول عذاب به ايشان است ، بهره مند نمى شوند و اين جمله همانطور كه گفتيم قضاى حتمى خداى تعالى درباره يهود را مى رساند.  
و اما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم ...

*(86/5)*

اين آيه وعده خوشى است به جزاء خير، براى كسانى كه از آن جناب پيروى كردند، اما از آنجائى كه صرف صدق تحقق عرفى كلمه (شيعه ، تابع و امثال آن ) بر امتى كه تشيع و اتباع واقعى از بعضى افراد آن امت تحقق يافته ، باعث آن نمى شود كه همه افراد آن امت حتى كسانى كه تشيع و دنبال روى پيغمبر را نداشته اند، مستحق ثواب جزيل بگردند، بلكه تنها كسانى اين است حقاق را دارند كه واقعا تابع و شيعه باشند، نه همه كسانى كه اسم شيعه و تابع بر آنان صادق است ، لذا در آيه شريفه ، عنوان (الذين اتبعوك ) كه خلاصه اش عنوان شيعه يا تابع يا كمماتى از اين قبيل است ، را برداشته ، به جايش عنوان (الذين آمنوا و عملوا الصالحات ) را گذاشت تا معنا درست و بى اشكال شود، چون سعادت و عاقبت خير، دائر مدار شناسنامه و اسم گذارى نيست بلكه دائر مدار حقيقت است ، همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (ان الذين آمنوا والذين هادوا و النصارى و الصابئين من آمن باللّه و اليوم الاخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون ).  
وعده نيكو به پيروان حقيقى (قولى و عملى ) عيسى (ع )  
پس از ميان پيروان (اسمى و شناسنامه اى ) عيسى (عليه السلام ) تنها آنهائى كه به خدا ايمان دارند و اعمال صالح مى كنند، خدا اجرشان را بطور كامل مى دهد و اما بقيه را، از اين نمد كلاهى نيست . و در آيه مورد بحث اين حقيقت را بطور اشاره بيان كرده و فرموده : (و اللّه لا يحب الظالمين )، خدا هيچ ستمگرى را دوست نمى دارد، حال هر اسمى و عنوانى كه مى خواهد داشته باشد.

*(86/6)*

امر خاتمه دادن آيه (با اينكه آيه رحمت و جنت است ) با عبارت : (و اللّه لا يحب الظالمين ) كه نوعى تهديد است از اينجا روشن مى شود كه معهود در آيات رحمت و نعمت ، اين است كه به اسمائى نظير رحمت و مغفرت و يا مدح آن اشخاصى كه آيه در شانشان نازل شده ختم گردد، مثلا مى بينيم آيه : (و كلا وعد اللّه الحسنى )، با جمله : (و اللّه بما تعملون خبير) ختم شده و آيه : (ان تقرضوا اللّه قرضا حسنا يضاعفه لكم ) با دو جمله : (و يغفر لكم ) و (و اللّه شكور حليم ) ختم شده و آيه : (و من يومن باللّه و يعمل صالحا يكفر عنه سيئاته و يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا) با جمله : (ذلك الفوز العظيم )، ختم گرديد و آيه : (فاما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيدخلهم ربهم فى رحمتة ) با جمله : (ذلك هو الفوز المبين ) ختم شده . و از اين قبيل آيات ديگر.  
و گفتيم سرش اين است كه آنهائى كه عنوان پيروى و تشيع عيسى (عليه السلام ) را به خود گرفته اند دو طايفه اند: يكى آنهائى كه به نامگذارى اكتفا ننموده واقعا آن جناب را پيروى كرده و مى كنند كه صدر آيه مورد بحث بيانگر حال آنان بود، طايفه ديگر كسانى هستند كه به همان نامگذارى اكتفا كردند، خود را منسوب به عيسى و معنون به عنوان (پيرو عيسى ) نمودند، اما نه به خدا و روز جزا ايمان داشتند و نه اعمال صالح به جا آوردند كه جمله مورد بحث بيانگر حال ايشان است .  
ذلك نتلوه عليك من الايات و الذكر الحكيم  
اين آيه شريفه خاتمه داستان عيسى (عليه السلام ) را اعلام مى كند و منظور از (ذكر حكيم ) قرآن است كه ذكر خدا است و از حيث آيات و بياناتش محكم است ، يعنى به هيچ وجه باطل در آن رخنه نمى كند و شوخى با جدش آميخته نمى گردد.  
ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ، ثم قال له كن فيكون

*(86/7)*

اين آيه شريفه هدف اصلى از ذكر داستان عيسى (عليه السلام ) را بطور خلاصه بيان مى كند و در حقيقت اجمالى است بعد از تفصيل ، و اين كار (يعنى خلاصه گيرى از گفتار، مخصوصا آنجا كه پاى احتجاج در بين باشد) از مزاياى كلام شمرده مى شود و آيات اين داستان هم به همين منظور يعنى به منظور احتجاج نازل شده و مى خواهد وضع نصاراى نجران را كه در آن ايام به مدينه آمده بودند، روشن سازد.  
و به همين جهت جاى آن بود كه بعد از ذكر سرگذشت عيسى (عليه السلام ) خلاصه اى از آن را به عنوان نتيجه گيرى ذكر نموده و بفهماند كه كيفيت ولادت عيسى بيش از اين دلالت ندارد كه وى بشرى است نظير آدم ابو البشر و خلقتش غير معمولى است پس ‍ جايز نيست درباره وى سخنى زائد بر آنچه درباره آدم گفته مى شود، بيان گردد.  
درباره آدم مى گوئيم : او انسانى است كه خداى تعالى او را بدون پدر و مادر آفريده است ، و درباره عيسى (عليه السلام ) هم مى گوئيم : انسانى است كه خداى تعالى او را بدون پدر آفريده .  
پس معناى آيه اين است كه : مثل عيسى نزد خدا و صفت و واقعيتى كه او نزد خدا دارد و يا به عبارتى آنچه خود خداى تعالى (آفريدگار وى به دست خود) از خلقت او اطلاع دارد، اين است كه كيفيت خلقت او شبيه به خلقت آدم است و كيفيت خلقت آدم اين بوده كه اجزائى از خاك جمع كرد و سپس به آن فرمان داد كه (باش ) و آن خاك به صورت و سيرت يك بشر تمام عيار، تكون يافت ، بدون اينكه از پدرى متولد شده باشد.  
دو حجت و دليل بر نفى الوهيت عيسى (ع ) در تمثيل او به آدم (ع )  
پس از اين بيان به حسب حقيقت ، دو حجت و دليل باز مى شود كه تك تك آن دو براى نفى الوهيت عيسى (عليه السلام ) كافى است .

*(86/8)*

حجت اول اينكه : عيسى مخلوق خدا است و خداى تعالى از كيفيت خلقت او آگهى دارد و جنابش هرگز در آگهى هايش به خطا نمى رود و او خبر داده كه عيسى (عليه السلام ) مخلوق من است ، هر چند كه پدر نداشته باشد و كسى كه به دست ديگرى خلق شده باشد (عبد) است نه (رب ).  
حجت دوم اينكه : در خلقت او چيزى زائد بر خلقت آدم نيست كه باعث شود شما او را معبود بخوانيد و اگر سنخ و كيفيت خلقت او مقتضى الوهيتش باشد، بايد اين اقتضا در آدم (عليه السلام ) نيز باشد با اينكه مسيحيان آدم را معبود نمى دانند، پس بايد در عيسى (عليه السلام ) نيز ندانند، چون مماثلت اين را اقتضا مى كند.  
از آيه شريفه اين معنا برمى آيد كه خلقت عيسى (عليه السلام ) مانند خلقت آدم طبيعى و مادى است ، هر چند كه بر خلاف سنت جاريه الهى در نسلها بوده ، كه هر نسلى در تكون و پيدايش خود نيازمند به پدر است و نيز از ظاهر عبارت برمى آيد كه جمله : (فيكون ) حكايت حال گذشته است ، پس ظاهر صيغه (فيكون ) كه براى آينده است منظور نيست ، چون جريان گذشته را شرح مى دهد. و اين منافات ندارد با جمله : (ثم قال له كن ) كه بر فوريت و عدم  
تدريج دلالت مى كند، براى اينكه نسبت ها مختلف است ، همين موجودات عالم روى هم چه تدريجى الوجودها و چه غير آنها مخلوق خداى سبحان است و به امر او كه همان كلمه (كن ) باشد موجود شده ، همچنانكه قرآن فرموده : (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون )، چيزى كه هست بسيارى از آنها وقتى با اسباب تدريجيش مقايسه شود تدريجى الوجود است ، اما اگر با قياس به خداى تعالى ملاحظه شود در آن لحاظ نه تدريج هست و نه مهلت ، همچنانكه باز قرآن كريم در جاى ديگر فرموده : (و ما امرنا الا واحده كلمح بالبصر)، و ما انشاء الله در محلى مناسب اين مطلب را توضيح خواهيم داد.

*(86/9)*

علاوه بر اين ، آن نكته عمده اى كه جمله : (ثم قال له كن ) در مقام بيان آن است اين است كه خداى تعالى در خلقت هيچ موجودى احتياجى به اسباب ندارد، تا وضع موجودى كه مى خواهد خلق كند بر حسب اختلاف اسباب برايش مختلف شود، مثلا خلقت موجودى برايش ممكن و خلقت موجودى ديگر برايش محال باشد، يكى برايش آسان و ديگرى دشوار باشد، يكى برايش نزديك و ديگرى دور باشد، پس هر چه او اراده كند و بفرمايد: (كن ) موجود مى شود، بدون اينكه احتياج به اسباب داشته باشد، اسبابى كه در حالت عادى در پديد آمدن يك موجود دخالت دارد.  
الحق من ربك فلا تكن من الممترين  
اين آيه مضمون آيه قبلى را با اينكه با كلمه (ان ) و امثال آن تاكيد كرده بود مجددا تاكيد مى كند، نظير تاكيدى كه در اصل داستان و تفصيل آن نموده و فرمود: (ذلك نتلوه عليك من الايات و الذكر الحكيم ...)، و در عين تاكيد خاطر خطير رسول گرامى خود را مسرت بخشيده ، جنابش را دلگرم مى كند، به اينكه آن جناب بر حق است و همين باعث مى شود كه در احتجاج هايش عليه كفار قاطعانه تر و شجاعانه تر اقدام كند.  
جمله (الحق من ربك ) از بديع ترين بيانات قرآنى است  
و جمله : (الحق من ربك ) از بديع ترين بيانات قرآنى است ، چون كلمه حق را مقيد به كلمه من كرده كه بر ابتدا دلالت مى كند و هيچ حرف ديگرى اين معنا را نمى رسانيد، مثلا اگر مى فرمود: (الحق مع ربك ، حق با رب تو است )، نه تنها آن معنا را نمى رسانيد، بلكه بوئى از شرك در آن  
احساس مى شد، يعنى ممكن بود كسى خيال كند كه  
خداى تعالى و حق ، دو موجود باهمند و نيز بوئى از عجز از آن احساس مى شد، چون ممكن بود كسى خيال كند كه خداى تعالى به خودى خود ناتوان است و حق او را يارى مى كند.

*(86/10)*

نكته اى كه از كلمه (من ) فهميده مى شود اين است كه در عالم آنچه حق است و هر قضيه و حكمى كه داراى واقعيت مى باشد، هر چه بوده و هر قدر هم كه بديهى باشد، همچون قضيه : (عدد چهار زوج ) است و (عدد يك نصف عدد دو است ) و... بديهى و ضرورى مى باشد، بالاخره انسان آن را از خارج گرفته ، يعنى از واقعيت هستى اخذ كرده است و واقعيت خارج ، همه اش وجود و وجود همه اش از ناحيه خداى تعالى است ، همچنانكه خير همه اش از او است ، و به همين جهت است كه از صفات خداى تعالى است كه : (لا ييئل عما يفعل و هم يسئلون )، پس غير او هر عملى بكند، وقتى بازخواست نمى شود كه عملش حق باشد. و اما فعل خداى تعالى چون از مقوله وجود است ، قهرا صورت علميه اش جز حق نمى تواند چيز ديگرى باشد. ساده تر بگويم : فعل خدا دو جور نيست تنها يكجور است آن هم حق .  
بحث روايتى (در ذيل آيات كريمه گذشته )  
در تفسير قمى در ذيل آيه : (يا مريم ان اللّه اصطفاك و طهرك و اصطفاك على نساء العالمين ) آمده كه امام فرمود: خداى تعالى در اين آيه دو بار اصطفاى مريم را ذكر كرده ، معناى اولى اين است كه خدا او را اختيار كرده و از ساير زنان عالم انتخاب فرموده و معناى اصطفاى دوم و مراد از آن اين است كه مريم بدون شوهر حامله شد و خدا او را به اين امتياز از ساير زنان عالم ممتاز نمود.  
و در تفسير مجمع البيان است كه امام ابو جعفر (عليه السلام ) فرمود معناى آيه اين است كه خداى تعالى تو را براى ذريه انبيا اصطفا و اختيار كرد، و از زنا تطهير نمود و تو را براى ولادت عيسى (عليه السلام ) بدون اينكه شوهرى داشته باشى اصطفا نمود.  
مؤ لف قدس سره : معناى اينكه فرمود: تو را براى ذريه انبيا اصطفا كرد، اين است كه خداى تعالى تو را انتخاب كرد تا ذريه صالحى باشى ، سزاوار آنكه به انبيا منتسب شوى و معناى اينكه فرمود:

*(86/11)*

(تو را از زنا پاك كرد) اين است كه (عصمت از زنا) را به تو داد، البته مريم (عليهاالسلام ) از هر گناه ديگرى نيز عصمت داشت ولى چون عصمت از زنا در مورد آن جناب عمده بود، امام خصوص آن را ذكر فرمود، براى اينكه آن جناب عيسى (عليه السلام ) رابدون شوهر زائيد، پس زمينه گفتار امام بيان بعضى از لوازم اصطفا و تطهير آن جناب است ، نه اينكه اصطفا به معانى نامبرده باشد، پس نبايد كسى توهم كند كه بين اين دو روايت تعارض وجود دارد، در سابق هم گذشت كه آيه شريفه بر اين معنا دلالت داشت .  
رواياتى درباره برترين زنان عالم : (فاطمه (س ) مريم ، خديجه و آسيه )  
و در تفسير الدرالمنثور است كه احمد و ترمذى (وى حديث را صحيح دانسته ) و ابن منذر و ابن حبان و حاكم ، همگى از انس و او از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت كرده است كه فرمود: اگر بخواهى برجستگان از زنان عالم را انتخاب كنى ، تو را اين چهار زن بس است : 1 - مريم دختر عمران 2 - خديجه دختر خويلد 3 - فاطمه دختر محمد (صلى اللّه عليه و آله ) 4 - آسيه همسر فرعون .  
سيوطى مى گويد: اين روايت را ابن ابى شيبه هم (البته بدون ذكر سند) از حسن نقل كرده .  
و در همان كتاب است كه حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) از ابن عباس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: برترين زنان در دنيا و آخرت خديجه و فاطمه و مريم و آسيه همسر فرعون است .  
و نيز در آن كتاب است كه ابن مردويه از حسن روايت آورده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: خداى تعالى چهار زن را از زنان دو عالم اصطفا كرد: 1 - آسيه دختر مزاحم 2 - مريم دختر عمران 3 - خديجه دختر خويلد 4 - فاطمه دختر محمد (صلى اللّه عليه و آله ).

*(86/12)*

و در همان كتاب است كه ابن ابى شيبه و ابن جرير، از فاطمه رضى اللّه عنها روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: توئى سيده زنان اهل بهشت ، نه مريم بتول .  
و نيز در آن كتاب از ابن عساكر از ابن عباس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: سيده زنان اهل بهشت مريم دختر عمران و سپس فاطمه و سپس خديجه و آنگاه آسيه همسر فرعون است .  
باز در همان كتاب آمده كه ابن عساكر از طريق مقاتل از ضحاك از ابن عباس از رسول روايت كرده كه فرمود:  
خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت كرده كه فرمود: چهار زن ، سادات زنان دوران خود هستند: 1 - مريم دختر عمران 2 - آسيه دختر مزاحم 3 - خديجه دختر خويلد 4 - فاطمه دختر محمد (صلى اللّه عليه و آله ) كه دوران فاطمه با فضيلت تر از دوران آن سه تن مى باشد و معلوم است وقتى مردم دوران فاطمه (عليهاالسلام ) برتر باشند از مردم دورانهاى آن سه تن ، قهرا فاطمه از تمامى زنان حتى از آن سه تن برتر خواهد (مترجم )).  
و نيز در آن كتاب است كه ابن ابى شيبه ، از عبد الرحمان بن ابى ليلى روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: فاطمه سيده زنان عالم است ، البته بعد از مريم دختر عمران و آسيه همسر فرعون و خديجه دختر خويلد.  
و در خصال به سند خود از عكرمه از ابن عباس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) چهار خط روى زمين كشيد و سپس فرمود: بهترين زنان بهشت مريم دختر عمران و خديجه دختر خويلد و فاطمه دختر محمد (صلى اللّه عليه و آله ) و آسيه دختر مزاحم و همسر فرعون است .  
و نيز در همان كتاب به سند خود از ابى الحسن اول (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: خداى عزوجل از ميان زنان چهار زن را انتخاب كرده : 1 - مريم 2 - آسيه 3 - خديجه 4 - فاطمه (تا آخر حديث ).

*(86/13)*

اثبات سيادت اثبات عالى ترين مراتب اصطفاء است  
مؤ لف قدس سره : روايات در اين مضمون و قريب به اين مضمون از طرق شيعه و سنى بسيار است و سيده زنان بودن هر چهار نفر منافات ندارد كه در بين خودشان يكى از ديگران برتر باشد، همچنانكه از خبر ششم كه از تفسير الدر المنثور نقل كرديم استفاده مى شد كه : (فاطمه (عليهاالسلام ) در دورانى مى زيسته كه مردمش تكامل يافته تر و متمدن تر از ساير دوران ها بودند و قهرا خود آن جناب هم از آن سه تن ديگر افضل مى شود) و همچنين از اخبارى ديگر و نظير اين بحث در تفسير آيه : (ان اللّه اصطفى آدم و نوحا...) گذشت .  
چيزى كه جا دارد در اينجا بدان توجه شود اين است كه در آيه مورد بحث سخنى از سيادت نرفته و آنچه اين احاديث بر آن تكيه دارند مساءله سيادت است نه اصطفا، و بين سيادت و اصطفا از نظر معنا فرق هست ، ليكن از آنجائى كه سيادت از مراتب كمال اصطفا است ، لذا اثبات آن براى اين چهار تن اثبات عالى ترين مراتب اصطفا است .  
و در تفسير عياشى در ذيل آيه : (اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ) از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: يعنى بعد از آنكه مريم با مرگ پدرش يتيم شد، قرعه انداختند كه چه كسى سرپرستيش را عهده دار شود؟.  
اخبار غيب حضرت عيسى (ع ) معجزه قابل قبول براى مردم بود

*(86/14)*

و در تفسير قمى در ذيل آيه : (و اذ قالت الملائكه يا مريم ان اللّه اصطفاك و طهرك و اصطفاك على نساء العالمين ) آمده كه خداى تعالى مريم را دو بار اصطفا كرد (و بدين جهت هم بود كه در آيه دو بار اصطفاى او را ذكر نمود)، اول اينكه او را اصطفا كرد يعنى او را از ميان ساير زنان انتخاب نمود و دوم اينكه بدون داشتن شوهر به او فرزند داد و او را با اين امتياز بر همه زنان عالم ممتاز نمود - تا آنجا كه قمى مى گويد - و خداى سبحان به رسول گراميش مى فرمايد: اين مطلب از اخبار غيب است كه ما آن را به تو وحى كرديم و اى محمد تو آن روز با آنان نبودى كه داشتند قرعه مى انداختند تا معلوم كنند كدام يك از آنان سرپرستى مريم را عهده دار شود و تو آن روز نبودى كه ببينى چه بگومگوها مى كردند و نيز مى فرمايد: وقتى مريم متولد شد، آل عمران در مورد او بگو مگو كردند، هركسى ميگفت سرپرستيش با من ، تا آنكه به معبد رفتند و قرعه انداختند و از ميان همه چوبه هاى قرعه ، چوبه زكريا درآمد تا (آخر حديث ).  
مؤ لف قدس سره : در سابق بيانى داشتيم كه مويد اين خبر و خبر قبل از آن است .  
اين را هم بايد دانست كه روايات در زمينه (بشارت مريم ) و (ولادت عيسى ) (عليه السلام ) و (دعوتش ) و (معجزاتش ) بسيار زياد است ولى آنچه ما در خلال آيات راجع به داستانهاى آن جناب نقل كرديم از نظر بحث تفسيرى كافى است و به همين جهت متعرض نقل همه احاديث نشديم ، تنها آن چند عددى كه اهميت داشت نقل نموديم .

*(86/15)*

و در تفسير قمى در ذيل آيه : (و انبئكم بما تاكلون ...) از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: عيسى (عليه السلام ) همواره به بنى اسرائيل مى گفت : من فرستاده خدا به سوى شمايم و من برايتان از گل چيزى به شكل مرغ مى سازم و سپس در آن مى دمم ، به اذن خدا مرغ مى شود و من اكمه و برصى را شفا مى دهم (و اكمه به معناى كور است )، بنى اسرائيل گفتند: به نظر ما اين كارهائى كه مى كنى جز سحر نمى باشد اگر مى خواهى تو را در دعويت تصديق كنيم معجره اى بياور تا براى ما يقين به نبوتت حاصل شود، فرمود: به من بگوئيد اگر  
شما را خبر دهم بدانچه مى خوريد و به آنچه در خانه هاى خود ذخيره مى كنيد، (يعنى اگر بگويم قبل از اينكه از خانه بيرون شويد، چه خورده ايد، و در شب چه چيزهائى ذخيره كرده ايد)، آنگاه به صدق دعوى من يقين مى كنيد؟ گفتند: آرى ، آنگاه به يك يك آنان مى فرمود: تو فلان و فلان چيز را خورده اى و فلان و فلان را نوشيده اى و فلان و فلان چيز را برداشتى ، بعضى ها قبول مى كردند و ايمان مى آوردند و بعضى ديگر همچنان كفر مى ورزيدند، در حالى كه در اين معجزات عيسى (عليه السلام ) آيتى بود، اگر بنا داشتند ايمان بياورند.

*(86/16)*

در سابق اشاره كرديم كه چرا در آيه شريفه كه عيسى (عليه السلام ) معجزات خود را مى شمرد، سياق كلام را تغيير داد، با در نظر داشتن بيان آنجا، متوجه خواهى شد كه تغيير سياق ، اين روايت را تاءييد مى كند، (روايت توضيح مى دهد كه اگر انكار بنى اسرائيل نبود، سياق آيه تغيير نمى كرد و همچنان سياق آيات قبل را كه عيسى (عليه السلام ) غايب فرض شده بود حفظ مى كرد و مى فرمود: خداى تعالى مى خواهد به تو (مريم ) فرزندى دهد كه چنين و چنان است و رسولى به سوى بنى اسرائيل است و معجره اى از ناحيه خدا مى آورد، از گل چيزى به شكل مرغ مى سازد و سپس در آن مى دمد، مرغ مى شود و كور و برصى را شفا مى دهد و مرده را زنده مى كند... پس اگر سياق تغيير كرده ، خواسته است از سخن با مريم يك باره منتقل شود به گفتگوئى كه بعد از چندين سال عيسى در پاسخ يهوديان گفته كه اگر من چنين و چنان كنم ايمان مى آوريد؟ گفتند: بله ... (مترجم )).  
روايتى درباره آنچه در شريعت عيسى (ع ) آمده بود

*(86/17)*

و در تفسير عياشى در ذيل آيه : (و مصدقا لما بين يدى من التورية و لاحل لكم ...)، از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: بين داود و عيسى (عليه السلام ) چهار صد سال فاصله بود. و شريعت عيسى (عليه السلام ) اين بود كه به توحيد و اخلاص و به همه آنچه از ناحيه خداى تعالى به نوح و ابراهيم و موسى (عليهماالسلام ) وحى شده بود مبعوث بود و كتاب آسمانى انجيل بر او نازل شد و از او ميثاقى گرفتند كه از همه انبياء گرفته بودند و در كتابش شريعتى كه همان اقامه نماز بداعى دين دارى و امر به معروف و نهى از منكر و تحريم حرام و تحليل حلال برايش تشريع كردند و نيز در آن كتاب مواعظى و مثل هائى و حدودى نازل شد، ولى قصاص در آن نبود و احكام حدود هم نبود و مساءله تقسيمات ارث هم نبود و نيز تخفيفى نسبت به آنچه در تورات بر موسى نازل شده بود، نازل گرديد و خداى تعالى همين قسمت اخير را از قول عيسى (عليه السلام ) حكايت كرده كه فرموده : (و لاحل لكم بعض الذى حرم عليكم ) (عليه السلام ) و گروندگان به او را ماءمور كرد به اينكه به شريعت تورات و انجيل هر دو ايمان بياورند.  
مؤ لف قدس سره : اين روايت را صاحب قصص الانبياء بطور مفصل از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده و در نقل او آمده كه بين داود و عيسى (عليه السلام ) چهار صد و هشت سال فاصله بوده ، ولى اين دو نقل با تاريخ اهل كتاب مطابقت ندارد.

*(86/18)*

و در كتاب عيون از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت آورده كه شخصى از آن جناب پرسيد: چرا ياران عيسى (عليه السلام ) را حوارى ناميدند، فرمود: اما از نظر مردم (يعنى علماى اهل سنت ) بدين جهت بوده كه ياران آن جناب شغل لباسشوئى داشتند، جامه هاى مردم را از آلودگى پاك مى كردند و اين لفظ يعنى لفظ حوارى از كلمه حوار در (خبزالحوار) يعنى نان سفيد گرفته شده . و اما از نظر ما اهل بيت وجه نامگذارى اين بوده كه ياران مسيح (عليه السلام ) هم نفس خود را خالص كرده بودند و هم ديگران را با پند و اندرز از آلودگى گناهان پاك مى كردند.  
و در كتاب توحيد از آن جناب روايت آورده كه فرمود: حواريين عيسى (عليه السلام ) دوازده نفر بودند كه از همه آنان برتر و داناتر لوقا بود.  
روايت درباره به دار آويختن حضرت عيسى (ع )  
و در كتاب اكمال از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه در ضمن حديثى فرمود: عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) كه مبعوث به نبوت گرديد، خداى تعالى نور و علم و حكمت و همه علوم انبياى قبل از آن جناب را به وى وديعه داد، علاوه بر اينكه انجيل را هم بر او نازل كرد و او را به سوى بيت المقدس و به سوى بنى اسرائيل مبعوث كرد تا ايشان را به سوى كتاب و حكمت خدا و به سوى ايمان به خدا و رسولش دعوت كند، ولى بيشترشان نپذيرفته ، به طغيان و كفر خود ادامه دادند و به خاطر همين كه ايمان نياوردند از پروردگار خود خواست تا آنان را هلاك سازد، خداى تعالى عده اى از شيطان هاى آنان را (گمراه كنندگان ايشان را) مسخ كرد تا آيتى باشد براى فريب خوردگان و گمراه شدگان ، ولى اين معجزه هم جز بيشتر شدن طغيان و كفر ايشان اثر نداد، عيسى (عليه السلام ) به ناچار به بيت المقدس آمده ، مدت سى و سه سال در آنجا ماند و به دعوت مردم آنجا پرداخت و با وعده هائى كه خداى تعالى داده بود تشويق نمود،

*(86/19)*

تا آنكه يهود به جستجوى آن جناب پرداخت و در آخر ادعا كرد كه او را شكنجه داده و زنده زنده در زمين دفن كرده و بعضى از آنان ادعا كردند كه او را كشته و به دار آويختند، ولى خداى تعالى هرگز آن كفار را بر آن جناب مسلط نمى كرد، بلكه مطلب را براى آنان مشتبه ساخت ، آنها نمى توانستند عيسى (عليه السلام ) را شكنجه كنند و بكشند و يا به دار بياويزند، چون اگر چنين قدرتى مى داشتند كلام خدا تكذيب مى شد كه فرموده : خداى تعالى او را بعد از توفى بالابرد.  
مؤ لف قدس سره : اينكه امام صادق (عليه السلام ) فرمود: عده اى از شيطان هاى آنان را مسخ كرد، منظور شرار و گمراه كنندگان ايشان است .  
و اينكه فرمود: سى و سه سال در آن جا ماند، شايد منظور امام مدت عمر آن جناب بوده كه مشهور هم همين است ، چون آن جناب از روزى كه در گهواره بوده تا سن كهولت با مردم تكلم مى كرده و از كودكيش پيغمبر بوده ، چون آيه شريفه قرآن كه حكايت گفتار او است صريح در اين معنا است ، و آن اين آيه است : (فاشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا، قال انى عبد اللّه آتينى الكتاب و جعلنى نبيا).  
و اينكه فرمود: (كلام خدا تكذيب مى شد كه فرموده : خداى تعالى او را بعد از توفى بالا برد)، نقل معناى كلام خدا است و گرنه عبارت كلام خدا چنين است : (و لكن رفعه اللّه ...) كه در اين آيه مساءله بالا بردن عيسى (عليه السلام ) را تذكر مى دهد و در آيه ديگر مساءله توفى را به اين عبارت خاطرنشان مى سازد: (انى متوفيك و رافعك الى ...)، و امام (عليه السلام ) از ترتيب لفظى در اين عبارت كه اول مساءله توفى در آن آمده ، بعد مساءله رفع ، - ترتيب خارجى را استفاده نموده ، فرموده : خارجا هم اول او را توفى كرده ، بعد به آسمان برده .  
روايتى در مورد كيفيت بالا بردن عيسى (ع ) به آسمان

*(86/20)*

و در تفسير قمى از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: عيسى (عليه السلام ) در هنگام عصر آن شبى كه خداى تعالى او را به آسمان بالا برد، ياران خود را كه دوازده نفر بودند، نزد خود خواند و ايشان را داخل خانه اى كرد و سپس از چشمه اى كه در كنج آن خانه بود در آمد، در حالى كه آب از سر و رويش مى ريخت ، فرمود: خداى تعالى به من وحى كرد كه همين ساعت مرا به سوى خود بالا مى برد، و مرا از يهود پاك مى كند،  
كدام يك از شما داوطلب مى شويد به شكل من در آيد و خداى تعالى شكل مرا به او بدهد و به جاى من كشته و به دار آويخته گردد و در عوض در بهشت با من باشد؟ جوانى از ميان آنان گفت : يا روح اللّه من حاضرم ، فرمود: بله تو همانى ، آنگاه رو كرد به بقيه و فرمود: بدانيد كه بعد از رفتن من يكى از شما تا قبل از رسيدن صبح دوازده بار بر من كافر مى شود (و اظهار بيزارى از من مى كند)، مردى از ميان جمع گفت : يا نبى اللّه آن منم ؟ عيسى (عليه السلام ) گفت : مثل اينكه از نفس خودت چنين چيزى را احساس كرده اى ، باشد تو همان شخص باش ، آنگاه رو كرد به بقيه و فرمود: بعد از من ديرى نمى پايد كه به سه فرقه متفرق مى شويد، دو فرقه به خداى تعالى افتراء مى بندند و در آتش خواهند بود و يك فرقه اهل نجات است ، و آن فرقه اى است كه از شمعون صادقانه پيروى مى كند و به خدا دروغ نمى بندد كه آن فرقه در بهشت خواهد بود، اين را كه گفت در جلو چشم همه اصحابش از زاويه خانه به طرف آسمان بالا رفت و ناپديد شد.  
از سوى ديگر يهود كه مدتها در جستجوى مسيح بود، در همان شب آن خانه را پيدا كرده ، آن جوانى را كه داوطلب شده بود به شكل عيسى (عليه السلام ) درآيد، گرفتند و كشتند و به دار آويختند و سپس آن كس ديگر را كه عيسى (عليه السلام ) خبر داده بود تا صبح دوازده نوبت كافر مى شوى را گرفته و او همان كفرها را دوازده بار مرتكب شد.

*(86/21)*

مؤ لف قدس سره : قريب به اين معنا را از ابن عباس و قتاده و غير آن دو نيز نقل شده و آنگاه گفته اند بعضى از علما گفته اند: آن جوانى كه حاضر شد به شكل عيسى (عليه السلام ) درآيد، همان كسى بود كه گزارش داده بود به اينكه عيسى (عليه السلام ) كجا است تا او را بگيرند و بكشند، بعضى ديگر حرفهاى ديگرى زده اند، ولى قرآن كريم از همه اين حرفها ساكت است و ما انشاء اللّه بحث مفصل اين جريان را در تفسير آيه : (و ما قتلوه و ما صلبوه و لكن شبه لهم ...)، ايراد خواهيم كرد.  
روايتى از امام رضا (ع ) درباره قضيه حضرت عيسى (ع )  
و در كتاب عيون از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: امر هيچ يك از انبياء و حجت هاى الهى بر مردم مشتبه نشد مگر امر عيسى (عليه السلام ) و بس ، براى اينكه عيسى (عليه السلام ) را زنده به آسمان بردند و بين آسمان و زمين قبض روحش كردند و بدن بى روح و روح بى بدنش را به آسمان بردند و دوباره روحش را به بدنش برگرداندند، اين مضمون كلام خداى تعالى است كه يك جا مى فرمايد:  
(اذ قال اللّه يا عيسى انى متوفيك و رافعك الى و مطهرك ) و جاى ديگر از خود عيسى (عليه السلام ) حكايت مى كند كه در روز قيامت مى گويد: (و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ، فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم و انت على كل شى ء شهيد).  
و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت است كه فرمود: عيسى بن مريم وقتى به آسمان برده شد جامه اى پشمى بر تن داشت كه نخ آن را مريم رشته و خود مريم آن را بافته و خودش دوخته بود، وقتى به آسمان رسيد، ندايش دادند: زينت دنيائيت را بيفكن .  
مؤ لف قدس سره : توضيح معناى روايت قبلى و اين روايت در آخر سوره نساء ان شاء اللّه مى آيد.

*(86/22)*

و در تفسير الدر المنثور است كه عبد بن حميد و ابن جرير در ذيل آيه : (ان مثل عيسى عند اللّه ...) از قتاده نقل كرده اند كه گفت : دو نفر از بزرگان اهل نجران و اسقف هاى ايشان يكى به نام سيد و ديگرى به نام عاقب ، با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) ملاقات نموده ، از آن جناب از وضع عيسى (عليه السلام ) پرسيده ، عرضه داشتند: هر انسانى پدر و مادرى دارد، چگونه ممكن است كه عيسى (عليه السلام ) پدر نداشته باشد؟ در پاسخشان خداى تعالى اين آيه را نازل كرد: (ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم ...). مؤ لف قدس ‍ سره : قريب به اين معنا از سُدى و عكرمه و غير آن دو نيز نقل شده ، قمى هم در تفسير خود نزول آيه نامبرده را در پاسخ بزرگان نجران مى داند.  
بحث روايتى ديگر در معناى محدث  
در بصائر از زراره روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) فرق ميان (رسول )، (نبى ) و (محدث ) را پرسيدم ، فرمود: رسول كسى است كه فرشته را مى بيند كه از ناحيه پروردگارش رسالت مى آورد و مى گويد:  
پروردگارت چنين و چنان دستورت داده ، و رسول در عين حال نبى هم هست .  
و اما (نبى ) فرشته اى را كه بر او نازل مى شود نمى بيند بلكه فرشته ، پيام الهى را به قلبش مى اندازد و نبى در حال گرفتن پيام حالتى چون بيهوشى به خود مى گيرد و مطلب را در خوابش مى بيند، عرضه داشتم : پس از كجا مى فهمد كه اين را كه مى بيند از ناحيه خدا و حق است ؟ فرمود: خداى تعالى برايش مشخص مى كند، بطورى كه يقين مى كند كه آنچه مى بيند حق است ، ولى فرشته را به عيان نمى بيند.  
و اما (محدث ) كسى است كه صدائى را مى شنود ولى شاهدى را يعنى صاحب صدا را نمى بيند.

*(86/23)*

مؤ لف قدس سره : اين روايت را صاحب كافى نيز از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده و اينكه فرمود: (شاهدى را نمى بيند)، معنايش اين است كه صاحب صدا را حاضر نمى بيند كه در حقيقت كلمه (شاهدا) مفعول فعل (نمى بيند) است ، ممكن هم هست مفعول نباشد بلكه حال باشد از فاعل (نمى بيند) و معنايش اين باشد كه محدث در حالى كه خود شاهد است كسى را نمى بيند.  
فرق ميان نبى ، رسول و محدث  
و باز در همان كتاب از بريد از امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى در پاسخ بريد كه پرسيد: (رسول )، (نبى ) و (محدث ) چه معنا دارد؟ فرمود: (رسول ) آن كسى است كه فرشته برايش ظاهر شده ، با او سخن مى گويد، ولى (نبى ) در خواب مى بيند، و چه بسا نبوت و رسالت در يك فرد جمع مى شود. و اما محدث آن كسى است كه صوت را مى شنود ولى صورت فرشته را نمى بيند، مى گويد: عرضه داشتم : خدا اصلاحت كند، از كجا مى فهمد آنچه در خواب ديده ، حق و آن شخص فرشته است ؟ فرمود: خداى تعالى او را موفق به تشخيص آن مى كند تا او را بشناسد و اين را هم بدان كه خداى تعالى كتب آسمانى را با كتاب آسمانى شما (قرآن ) ختم كرده و نبوت را با فرستادن پيامبرتان ختم فرموده (تا آخر حديث ).  
و نيز در آن كتاب از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت : نزد امام صادق سخن از (محدث ) را پيش كشيدم ، مى گويد:  
فرمود: محدث صوت فرشته را مى شنود ولى صورت او را نمى بيند، عرضه داشتم : خدا اصلاحت كند از كجا مى فهمد كه كلامى كه شنيده ، كلام فرشته است ؟ فرمود: خداى تعالى سكينت و آرامشى به او مى دهد كه با آن ، فرشته را از غير فرشته تشخيص ‍ مى دهد.  
على (ع ) محدث بود

*(86/24)*

و نيز در آن كتاب است كه ابى بصير از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: على (عليه السلام ) محدث بود، سلمان هم محدث بود، مى گويد: عرضه داشتم : نشانه محدث چيست ؟ فرمود: اين است كه فرشته بر او نازل مى شود و مطلب را به دل او مى اندازد كه مثلا چنين و چنان شده و يا چنين و چنان بايد كرد.  
و نيز در كافى از حمران بن اعين روايت كرده كه گفت : امام ابى جعفر باقر (عليه السلام ) به من خبر داد: كه على (عليه السلام ) محدث بود، اين گذشت تا آنكه اصحاب و (پيروان مكتب تشيع ) مرا ديدند و سفارش كردند كه هيچ چيزى از امام نپرس ، تا اين سؤ ال ما را با جنابش در ميان بگذارى و جوابش را بگيرى و آن سؤ ال اين است كه چه كسى با على (عليه السلام ) حديث و گفتگو مى كرد، چيزى نگذشت كه اتفاق افتاد آن جناب را ملاقات كردم ، عرضه داشتم : به خاطر داريد كه به من فرموديد على محدث بود؟ فرمود: آرى ، عرضه داشتم : چه كسى با او حديث مى كرد؟ فرمود: فرشته ، پرسيدم : يعنى مى فرمائى معتقد باشم به اينكه على نبى و يا رسول است ؟ فرمود: نه ، بلكه درباره على (عليه السلام ) همان را بگو و معتقد باش كه درباره آن رفيق در بارى سليمان (عليه السلام ) مى گوئى (كه به يك چشم بر هم زدن تخت بلقيس را از شهر سبا تا به حضور سليمان آورد) و همان را معتقد باش كه درباره رفيق و همسفر موسى (عليه السلام ) معتقدى (كه اعمالى انجام داد كه موسى از تاءويل آنها عاجز ماند) و همان را بگو كه درباره ذى القرنين مى گوئى (كه كارهائى مى كرد كه از بشر عادى ساخته نيست ) مگر نشنيده اى كه شخصى از على (عليه السلام ) پرسيد: آيا ذو القرنين پيغمبر بود؟ در پاسخ فرمود: نه ، ولى بنده اى بود كه خدا را دوست مى داشت و خداى تعالى هم او را دوست مى داشت ؟ براى خدا خيرخواهى مى كرد، خدا هم خير او را مى خواست ، على (عليه السلام ) هم چنين بنده اى بود.

*(86/25)*

مؤ لف قدس سره : روايات در معناى محدث از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) بسيار زياد است ، صاحب كتاب بصائر الدرجات و صاحب كافى و صاحب كنز و صاحب اختصاص و مؤ لف ينى ديگر آن روايات را در كتب خود آورده اند، در روايات اهل سنت نيز يافت مى شود.  
مطالبى پيرامون (وحى ) و واژه (محدث )  
در اين روايات فرق ميان نبى و رسول و محدث را بيان نمود، ما نيز در سابق آنجا كه فرق ميان نبى و رسول را بيان مى كرديم گفتيم : وحى به معناى سخن گفتن خداى سبحان با بنده اى از بندگان خويش است و اين سخن گفتن (چه با حضور و رو در رو قرار گرفتن فرشته باشد و چه بدون حضور فرشته و به صرف افتادن در دل و رسيدن به گوش باشد)، باعث علم يقين رسول و نبى مى شود، علم به نفس ذاته ، بدون اينكه در تشخيص اينكه اين سخن از خدا است يا از شيطان احتياجى به حجت داشته باشد، پس داستان وحى و القائات الهيه نظير علوم بديهى و مانند: يك ، نصف دو است ، مى باشد كه در علم پيدا كردن به آن احتياج به رديف كردن مقدمات منطقى و امثال آن نيست .  
و اما خواب ديدن اولياى خدا به طورى كه روايات تفسيرش كرده ، به معنائى است غير خواب ديدن معمولى ما افراد معمولى ، چون ما نيز در عالم خواب شبانه و يا روزانه خود چيزهائى مى بينيم ولى هيچگونه حجيت ندارد، بلكه خواب اولياى خدا چيزى شبيه بيهوشى است كه حواس ولى خدا سكونتى پيدا مى كند و در آن هنگام آنچه را كه مى بينند نظير چيزهائى است كه ما در بيدارى مشاهده مى كنيم و بعد از مشاهده آنچه مشاهده كردند خداى عزوجل يقين بر دل آنان افاضه نموده ، دركشان را تسديد و استوار مى كند، در نتيجه يقين مى كنند كه واسطه و صدا از ناحيه خداى سبحان است و شيطان در دلشان تصرف نكرده .

*(86/26)*

و اما عنوان محدث از تحديث گرفته شده ، و تحديث عبارت است از اينكه صداى فرشته را بشنود ولى خود او را نبيند، و اين شنيدن هم شنيدن با گوش ظاهر نيست بلكه با گوش باطن و قلب است و نيز از قبيل خطور كردن خاطره اى در دل نيست تا عرفا شنيدن صوت شمرده شود، الا به عنايتى مجازى ، آن هم مجاز دوراز فهم .  
و به همين جهت مى بينيد كه روايات در معرفى تحديث دو جمله آورده اند: يكى شنيدن صوت و ديگرى افتادن در قلب و با اينكه هيچيك از اين دو عنوان از نظر لغت (تكليم ) و تحديث و گفت و شنود، نيست مع ذلك آن را تحديث و تكليم خوانده اند، پس ‍ محدث با فتحه (دال ) صوت فرشته را در تحديثش مى شنود و با گوش خود فرا مى گيرد، نظير آنچه ، از صداهاى كلام معمولى و ساير صوتها عالم ماده را مى شنويم و يا به ديگران مى شنوايانيم با اين تفاوت كه آنچه را محدث مى شنود غير محدث نمى شنود و به همين جهت است كه گفتيم اين شنيدن امرى قلبى است .  
تشخيص القائات رحمانى از شيطانى مستند به تاءييد الهى است و خارج از معيارهاىمعمولى تشخيص است

*(86/27)*

و اما تشخيص و علم محدث به اينكه آنچه مى شنود گفتار فرشته است نه القائات شيطانى ، امرى است كه خارج از معيارهاى معمولى تشخيص است ، بلكه با تاءييدى از ناحيه خداى سبحان و تسديد او است ، همچنانكه مضمون روايت محمد بن مسلم كه گذشت آن را تاءييد مى كند، چون در آن روايت آمده بود: (خداى تعالى سكينت و آرامشى به او مى دهد كه با آن فرشته را از غير فرشته تشخيص ‍ مى دهد) و توضيحش اين است كه القاى شيطانى دو جور تصور مى شود: يكى اينكه اين القا مطلبى باطل و به همان صورت باطلش ‍ باشد، كه معلوم است انسان مؤ من به خوبى آن را تشخيص مى دهد كه سخن ملائكه مكرمين نمى تواند باشد، ملائكه اى كه خداى تعالى در معرفتشان فرموده : (لا يعصون اللّه ما امرهم )، و يا باطل در صورت حق است و معلوم است كه باطل لوازمى كه دارد نيز باطل است ، در اينجا نور الهى كه همواره ملازم بنده مؤ من خدا است ، حال آن باطل را براى مومن روشن مى سازد كه آيه شريفه : (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس )، بيانگر اين نور است ، ولى در عين حال نزعه شيطان و وسوسه او بى اضطراب هم نيست و قلب را دچار تزلزل مى سازد، همچنانكه ياد خدا و سخن او از وقار و سكينت و اطمينان خاطر خالى نيست ، همچنانكه قرآن كريم درباره اضطراب آوردن وسوسه شيطان مى فرمايد: (ذلكم الشيطان يخوف اوليائه ) و درباره ياد خدا و ذكر او مى فرمايد: (الا بذكر اللّه تطمئن القلوب ) و نيز درباره اولى فرموده : (ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ).

*(86/28)*

پس سكينت و طماءنينه در هنگام ملهم شدن انسان به يك الهام ، حال چه اينكه به صورت سخنى باشد كه گويا كسى به گوش انسان مى خواند و يا قلبى باشد كه به دل خطور كند، خود دليل بر اين است كه آن سخن و اين خطور القائات رحمانى است نه شيطانى ، همچنانكه اضطراب و قلق در هنگام ملهم شدن آدمى به آن قسم الهام ، دليل است بر اينكه القاء مذكور از القائات شيطانى است ،  
مساءله عجله كردن در امور و جزع و بى تابى نمودن در احتمال خطر و خفت در عقل در موقع شادى و يا اندوه و امثال اين عوارض ، نيز نشان همين القائات شيطانى است .  
توضيح اينكه : (محدث صوت فرشته را مى شنود ولى فرشته را نمى بيند)

*(86/29)*

و اما اينكه در روايات آمده بود كه محدث صوت را مى شنود ولى فرشته را نمى بيند، بايد حمل كرد بر اين جهت ، نه اينكه جمع بين دو معنا يعنى هم ديدن و هم صوت را شنيدن محال است و خلاصه اينكه ملاك در محدث بودن يك انسان اين است كه صداى هاتف غيبى را بشنود و لازم نيست كه حتما صاحب صدا را هم ببيند و اگر اتفاق افتاد كه در حين شنيدن صوت ، فرشته را هم ديد از اين باب نيست كه چون محدث بوده فرشته را ديده ، نه ، لازمه محدث بودن ديدن فرشته نيست ، اين را بدان جهت گفتيم كه آيات قرآنى صريح است در اينكه مريم روح را به صورت بشرى تمام عيار مشاهده كرد و در حين گفتگو او را مى ديد، مثلا فرموده : (فارسلنا اليها روحنا، فتمثل لها بشرا سويا،قالت اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا، قال انى رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا)،(بطورى كه ملاحظه مى كنيد آيه شريفه صريح در اين است كه مريم شخصى را به شكل بشر ديده و با او سخن گفته است ) و يا درباره همسر ابراهيم (عليه السلام ) در داستان بشارت به فرزند دار شدنش فرموده : (و لقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى ، قالوا: سلاما قال سلام ... و امراته قائمة فضحكت ، فبشرناها باسحق و من وراء اسحق يعقوب ، قالت يا ويلتى ءالد و انا عجوز، و هذا بعلى شيخا، ان هذا لشى ء عجيب ، قاتوا اتعجبين من امر اللّه رحمت اللّه و بركاته عليكم اهل البيت ، انه حميد مجيد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(86/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
البته در اينجا وجه ديگرى نيز هست و آن اين است كه مراد امام در روايت از كلمه (معاينه - مشاهده ) كه آن را در مورد محدث نفى كرده ، مشاهده حقيقت فرشته باشد نه ممثل شده او، و بخواهد بفرمايد شخص محدث حقيقت فرشته را نمى بيند، (و اما ممثل شده او را مى بيند، و آيات شريفه قرآن هم بيش از ديدن مثال فرشته را درباره مريم و همسر ابراهيم اثبات نمى كند  
باز وجه سومى هست كه آن را بعضى ها احتمال داده اند و آن اين است كه مراد از معاينه اى كه در روايت نفى شده ، معاينه وحى تشريعى باشد، خواسته است بفرمايد: محدث فرشته اى را كه احكام شرعيه را نازل مى كند نمى بيند، براى اينكه خداى تعالى خواسته است مقام تشريع كنندگان از انبيا و رسولان محفوظ باشد و به دست هركسى حكم شرعى نازل نكند، ليكن اين احتمال بعيد است كه منظور از عبارت : (ولى فرشته اى را نمى بيند)، اين باشد كه شريعت بر او نازل نمى شود.  
سوره آل عمران آيات 63 61  
فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءكم و نسائنا و نساءكم و انفسنا و انفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنت اللّه على الكاذبين (61) ان هذا لهوالقصص الحق وما من اله الا اللّه و ان اللّه لهو العزيز الحكيم (62) فان تولوا فان اللّه عليم بالمفسدين (63)  
ترجمه آيات  
پس هركس با تو درباره بندگى و رسالت عيسى (عليه السلام ) مجادله كرد بعد از علمى كه از مطلب يافتى ، به ايشان بگو بيائيد ما فرزندان خود، و شما فرزندان خود را، ما زنان خود و شما زنان خود را، ما نفس خود، و شما نفس خود را بخوانيم و سپس مباهله كنيم و دورى از رحمت خدا را براى دروغگويان كه يا مائيم ، يا شما، درخواست كنيم (61).  
اين داستان كه از مريم آورديم تنها داستانهاى صحيح و حق در مورد مريم و عيسى (عليهماالسلام ) است و هيچ معبودى به جز اللّه نيست و تنها عزيز و حكيم اللّه است (62).

*(87/1)*

حال اگر با دعوت به مباهله باز هم اعراض كردند بدانيد كه خدا داناى به مفسدين است (63).  
بيان آيات  
فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم  
حرف (فا) كه بر سر اين آيه در آمده مى رساند مضمون آيه كه دعوت به مباهله است ، نتيجه گيرى و تفريع بر تعليم الهى است كه در دو آيه قبل خاطر نشان نموده ، فرمود: (ذلك عليك ...)،  
اين داستان عيسى (عليه السلام ) بر تو تعليم كرديم از آيات ما و ذكر حكيم است . و در آيه بعدش مطلب را با جمله : (حق از ناحيه پروردگار تو است )، پس از مرددين مباش تاكيد، و ختم كرد. و در آيه مورد بحث آن تعليم الهى را با بيانى واضح تر بيان مى كند. و چه بيانى روشن تر از مباهله و ضمير كاف خطاب (تو) در اين آيه به عيسى (عليه السلام ) و يا به حق نامبرده در آيه قبل بر مى گردد.  
بيان آيه قبلى از خداى تعالى با اينكه بيانى الهى بود و شكى باقى نمى گذاشت ، علاوه بر آن ، مشتمل بود بر برهانى ساطع ، بر آن حقيقتى كه آيه : (ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم ) برهان ساطع ديگرى بر آن بود، پس علمى كه در جمله : (من بعد ما جاءك من العلم ) آمده ، علمى است كه هم از راه وحى الهى حاصل مى شود و هم از راه برهان ، پس اثر اين علم بايد هم در رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حاصل شود و هم در هر شنونده اى ديگر در غير رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، بنابراين اگر فرض كنيم شنونده اى در داستان عيسى (عليه السلام ) شك كند از اين جهت كه دليل بر آن وحى الهى است ، از اين جهت كه برهانى ساطع و عقل فهم بر آن قائم است ، نمى تواند شك كند، و چه بسا به خاطر افاده همين نكته بوده كه فرمود: (من بعد ما جاءك من العلم ) و نفرمود: (من بعد ما بيناه لهم )، چون اگر اينطور فرموده بود از دليل اول يعنى وحى الهى سكوت كرده بود و اما با آوردن جمله اول فهماند دليل بر حقانيت داستان علم است و دليل آن علم دو تا است : يكى وحى و ديگرى برهان عقلى .

*(87/2)*

البته در اين ميان نكته اى ديگر هست و آن اينكه آوردن تعبير اول و به رخ كشيدن علم مايه دلخوشى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است و اينكه او به اذن خدا غالب و پروردگارش ياور او است و به هيچ وجه از نصرتش دريغ نمى دارد، چون همو بود كه علم به داستان عيسى (عليه السلام ) را به وى ارزانى داشت .  
فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءكم و نسائنا و نساءكم و انفسنا و انفسكم ضمير متكلم  
مع الغير (نا ما) در كلمه (ندع ) با همين ضمير در كلمات (ابنائنا) و (نسائنا) و (انفسنا) تفاوت دارد، اولى به دو طرف متخاصم ، يعنى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و بزرگان نجد كه مسيحى بودند برمى گردد و آن سه ضمير ديگر به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و همراهانش ، و به همين جهت كلام آيه در اين معنا است كه فرموده باشد بيائيد تا ابناء و نساء و انفس را بخوانيم و آنگاه ما ابناء و نساء و انفس خود را و شما هم ابناء و نساء و انفس خود را دعوت كنيد...، بنابراين در كلام اختصار گوئى لطيفى بكار رفته و مصدر (مباهله ) كه فعل (نبتهل ) مضارع آن است به معناى ملاعنه است ، يعنى لعنت كردن يكديگر، هر چند كه در خصوص آيه به معناى چيزى نظير محاجه بين شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و بين بزرگان نصارا است ،

*(87/3)*

ولى تعميم دادن دعوت به فرزندان و زنان براى اين بوده كه اين احتجاج اطمينان آورتر باشد، چون وقتى كسى زن و بچه خود را هم نفرين كند، طرف مقابلش مى فهمد كه او به صدق دعوى خود ايمان كامل دارد، براى اينكه خداى تعالى محبت به زن و فرزند و شفقت بر آنان را در دل هركسى قرار داده ، بطورى كه هر انسانى حاضر است با مايه گذاشتن جان خود، آنان را از خطر حفظ كند و براى حفظ آنان و در راه حمايت و غيرت و دفاع از آنان دست به كارهاى خطرناك مى زند، ولى حاضر نيست براى حفظ خود، ايشان را به خطر بيندازد و عينا به همين جهت است كه مى بينيم در آيه شريفه فرزندان را اول و زنان را دوم و خويشتن را در مرحله سوم ذكر كرده ، چون محبت انسان نسبت به فرزندان شديدتر و با دوام تر است .  
و از اينجا روشن مى گردد اينكه بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از جمله (ندع ابنائنا و ابناءكم ...) اين است كه بيائيد ما زن و بچه و خود شما را نفرين كنيم و شما زن و بچه و خود ما را نفرين كنيد، تفسير درستى نيست ، براى اينكه اينطور معنا كردن آن نكته اى را كه ، براى تشريك زن و بچه خاطرنشان كرديم باطل مى سازد.  
و اينكه بطور تفصيل موارد را يكى يكى شمرده ، خود دليلى ديگر است بر اينكه پيشنهاد كننده سخت به دعوت خود ايمان و به حق اعتماد و خاطر جمعى داشته ، كانه پيشنهاد مى كند اى مسيحيان بيائيد همگى ما و همگى شما يكديگر را نفرين كنيم ، تا لعنت بر دروغگويان شامل همه ما و يا شما شود، بطورى كه لعنت شامل حال زن و فرزند ما هم بشود و در نتيجه نسل دروغگو از روى زمين برچيده شود و اهل باطل ريشه كن شوند.  
پاسخ به اين توهم كه آيه مباهله نمى تواند در شاءن على و فاطمه و حسنين (ع )نازل شده باشد

*(87/4)*

با اين بيان پاسخ از اشكالى كه در ذيل آيه شده روشن مى شود و آن اشكال اين است كه گويا گفته باشند اين آيه نمى تواند در شاءن على و فاطمه و حسنين عليهم السلام نازل شده باشد، براى اينكه لفظ جمع وقتى استعمال مى شود كه حداقل سه عدد مصداق داشته باشد و كلمه نساء بر يك تن - فاطمه س - صادق نيست و كلمه (ابناء) در مورد حسنين (عليهماالسلام ) كه دو تن هستند استعمال نمى شود، و همچنين استعمال كلمه (انفس ) بر يك تن - على (عليه السلام ) - صحيح نيست و اما پاسخش اين شد كه صدق كلام موقوف بر متعدد بودن ابناء و بسيار بودن نساء و انفس نيست ، چون گفتيم : مقصود نهائى از اين نفرين اين است كه يكى از دو طرف با همه نفراتش از صغير و كبير و مرد و زن براى هميشه هلاك گردد، مفسرين هم اتفاق دارند و روايات هم متفقند، تاريخ هم مويد است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، وقتى براى مباهله حاضر مى شد احدى به جز على و فاطمه و حسنين (عليهم السلام ) را با خود نياورد،  
پس از ناحيه آن جناب كسى حضور به هم نرسانيد مگر دو نفس ، و دو ابن و يك زن و با آوردن اينان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، امر پروردگارش را امتثال نمود.

*(87/5)*

علاوه بر اينكه اصولا مراد از لفظ آيه امرى است ، و مصداقى كه حكم آيه به حسب خارج منطبق بر آن است امرى ديگر، و اين بار اول نيست كه خداى تعالى حكم يا وعده و وعيد را كه بر حسب خارج با يك نفر منطبق است بطور دسته جمعى حكايت مى كند، مثلا با اينكه فرد معينى زن خود را ظهار كرده بود و آيه در شاءن او نازل شده بود مى فرمايد: (الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن امهاتهم ...) باز درباره همان يك فرد بصورت دسته جمعى مى فرمايد: (و الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا)، و درباره شخص واحدى كه گفته بوده خدا فقير و من توانگرم ، به صورت دسته جمعى فرموده : (لقد سمع اللّه قول الذين قالوا ان اللّه فقير و نحن اغنياء)، و در پاسخ شخص واحدى كه پرسيده بود چگونه انفاق كنيم ؟ به صورت دسته جمعى فرمود: (يسئلونك ما ذا ينفقون ؟ قل العفو) و از اين قبيل آيات بسيارى كه به لفظ دسته جمعى نازل شده ، در حالى كه مصداق خارجيش به حسب شاءن نزول فرد معينى بوده .  
ثم نبتهل فنجعل لعنت اللّه على الكاذبين  
مصدر (ابتهال ) كه باب افتعال است از ثلاثى (با -ها - لام ) گرفته شده و مصدر (بهل ) به فتحه اول و هم به ضمه آن به معناى لعنت است ، اين اصل معناى كلمه است ، ولى بعدها در مطلق دعا و درخواست زياد شد، البته دعائى كه با اصرار و سماجت صورت بگيرد.  
و جمله : (فنجعل لعنت اللّه على الكاذبين ) اين جمله به منزله بيانى است براى ابتهال ، و اگر فرموده : (فنجعل )، لعنت خدا را بر دروغگويان قرار بدهيم و نفرموده : (فنسئل )، (و از خدا لعنت را براى دروغگويان درخواست كنيم )، براى اين بود كه اشاره كند به اينكه اين نفرين درگير است ، چون باعث مى شود حق از باطل ممتاز گردد و خلاصه روشن شدن حق از باطل فعل بستگى دارد به درگير شدن اين نفرين و چون درگيريش به اين جهت حتمى است ،

*(87/6)*

اينطور تعبير كرد كه (لعنت را بر دروغگو قرار دهيم ) و نفرمود: ((درخواست كنيم ) چون استجابت شدن و نشدن درخواست معلق است .  
(الكاذبين ) اين كلمه به خاطر اينكه در سياق عهد واقع شده الف و لام آن ، الف و لام عهد است ، يعنى همان دروغگويان معهود، نه استغراق و يا جنس و نمى خواهد بفرمايد تمام دروغگويان دنيا و جنس آنان را نفرين كنيم ، بلكه دروغگويانى را نفرين كنيم كه در اين ماجرا در يكى از دو طرف مباهله قرار دارند، يا در طرف (اسلام ) و يا در طرف (مسيحيت ) قرار گرفته اند، اسلام مى گفت : هيچ معبودى غير خدا نيست و عيسى (عليه السلام ) بنده خدا و رسول او است ، مسيحيت مى گفتند: عيسى خودش اللّه و يا پسر اللّه است و يا اللّه سومى از سه خدا است .  
اهل بيت پيامبر(صلوات اللّه عليهم ) در دعوى و دعوترسول اللّه شريك بودند و اين از بزرگترين مناقب است

*(87/7)*

و بنابراين پس اين معنا روشن است كه اگر ادعا و مباهله اى بر سر آن ، بين شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و بين جمعيت نصارا بود يك طرف شخص واحد و طرف ديگر جمعيتى بود، لازم بود در آيه تعبيرى بياورد كه قابل انطباق بر مفرد و جمع باشد، مثلا بفرمايد: (فنجعل لعنه اللّه على من كان كاذبا)، (لعنت خدا را بر كسى قرار دهيم كه دروغگو بوده باشد)، ولى اينطور نفرموده ، معلوم مى شود دروغگوئى كه نفرين شامل حالش مى شود جمعيتى است كه در يك طرف اين محاجه قرار گرفته ، حال يا در طرف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و يا در طرف نصارا، و اين خود دليل بر اين است كه همه حاضران در مباهله ، شريك در ادعا هستند، چون كذب همواره در ادعا است ، پس هركس كه با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بوده ، يعنى على و فاطمه و حسنين (عليهم السلام ) در دعوى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و در دعوتش شريك بودند و اين از بالاترين مناقبى است كه خداى تعالى اهل بيت پيامبرش (عليهم السلام ) را به آن اختصاص داده ، همچنانكه مى بينيم در آيه شريفه از اهل بيت تعبير به (انفس ) و (نساء) و (ابناء) كرده يعنى اين چند تن را از ميان همه مردان و زنان و فرزندان خصوص اهل بيت را جان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و زنى كه منتسب به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است و فرزندان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) خوانده .

*(87/8)*

حال اگر بگوئى همين چند سطر قبل ، خودت گفتى كه اطلاق لفظ (جمع ) در مورد مفرد در قرآن كريم بسيار است و در آيه مورد بحث هم كلمه جمع (نساء) را بر فاطمه (عليهاالسلام ) اطلاق كرده ، پس چه مانعى دارد كه استعمال لفظ (كاذبين ) را هم به همين نحو در يك فرد، صحيح بدانيم يعنى بگوئيم در طرف مسيحيت منظور همه آن دروغگويان است و در طرف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شخص آن جناب ، كه بنابراين ديگر على و فاطمه و حسنين (عليهم السلام ) شريك در دعوى و در نتيجه شريك در نفرين نيستند.  
در پاسخ مى گوئيم : مقام آن آيات كه از يك نفر تعبير به جمع آورده ، با مقام آيه مورد بحث فرق دارد و آن اين است كه در آياتى كه لفظ (جمع ) را در مورد (مفرد) اطلاق كرده ، براى اين بوده كه فرد دخالت بخصوصى نداشته ، و آنچه از آن فرد سر زد ممكن است از ديگران هم سر بزند، پس ديگران هم در آن عمل و در ملحق شدن به مورد آيه شريك آن فردند، پس بايد لفظ را جمع بياورد تا اگر ديگران هم خواستندآن عمل را انجام بدهند حكمش را بدانند و اما در جائى كه ممكن نيست عمل مورد نظر از ديگران نيز سر بزند و عمل مورد آيه چيزى نيست كه براى ديگران هم پيش بيايد، بدون شك نبايد لفظ را جمع بياورد، مثل آيه شريفه : (و اذ تقول للذى انعم اللّه عليه و انعمت عليه امسك عليك زوجك و اتق اللّه )، و آيه شريفه : (لسان الذى يلحدون اليه اعجمى و هذا لسان عربى مبين ) و آيه : (انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن - تا آنجا كه مى فرمايد - و امراه مؤ منه ان وهبت نفسها للنبى ، ان اراد النبى ان يستنكحها خالصه لك من دون المؤ منين ).

*(87/9)*

آيه مورد بحث هم كه راجع به مباهله است از اين قبيل آيات است ، چون مباهله رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با نصاراى نجران چيزى نيست كه جز در مورد خودش اتفاق بيفتد، پس اگر در همين مورد كه اتفاق افتاده مدعيان در هر دو طرف به وصف جمع و چند نفرى نبوده باشند،نبايد مى فرمود: (كاذبين ) (با صيغه جمع ).  
حال اگر بگوئى نصارائى كه به سوى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمده بودند، همگى صاحب دعوى بودند و مى گفتند: مسيح ، اللّه و يا حداقل پسر اللّه و يا سومى از سوى خدا است و در اين دعوى هيچ فرقى بينشان نبود، مردانشان همين دعوى را داشتند، زنانشان هم همين دعوى را اظهار مى كردند، در جانب رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) هم همينطور بود، يعنى هم رسول خدا  
(صلى اللّه عليه و آله ) مدعى بود به اينكه هيچ معبودى به جز اللّه نيست و عيسى بن مريم ، بنده و فرستاده خدا است و هم همه مؤ منين ، بدون اينكه اين دعوى در بين مؤ منين اختصاص به كسى داشته باشد، حتى اختصاص به رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) هم نداشت ، پس كسانى كه با آن جناب براى مباهله آمدند، فضيلتى و مزيتى بر ساير مؤ منين نداشتند، بله تنها اين فرق را داشتند كه رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) ايشان را به عنوان نمونه اى از مردان و زنان و كودكان مؤ منين همراه آورد، چون آيه فرموده بود از هر طايفه نمونه اى بياورد، علاوه بر اينكه آيه شريفه سخن از دعوت دارد نه از ادعا، و همراهان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به فرضى كه در دعوت شركت داشته باشند، در ادعا كه شغل خاص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است شركت نداشتند، در حالى كه شما در چند سطر قبل گفتيد: (پس هركس با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بوده يعنى على و فاطمه و حسنين (عليهم السلام ) در دعوى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و در دعوتش شريك بودند).

*(87/10)*

در قضيه مباهله ، رسول خدا (ص ) اهل بيت خود را به عنوان نمونه هائى از مؤ منين همراهنبرد بلكه به عنوان شركاء خود در دعوت همراه برد  
در پاسخ مى گوئيم : اگر آوردن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نامبردگان را به عنوان نمونه اى از مردان و زنان و كودكان مؤ منين مى بود، لازم بود حداقل دو نفر مرد و سه زن و سه فرزند همراه خود مى آورد تا فرمان : (انفسنا و نسائنا و ابنائنا) را امتثال كرده باشد، پس اگر از مردان تنها على (عليه السلام ) و از زنان تنها فاطمه سلام اللّه عليها و از فرزندان تنها حسنين (عليهم السلام ) را آورد، براى اين بود كه آوردن همين ها مصحح صدق امتثال بوده ، به اين معنا كه غير از نامبردگان كسى كه شركت دادنش امتثال امر خدا باشد نيافته .  
و شما خواننده اگر در متن داستان دقت كنى خواهى ديد كه وفد نجران براى اين از نجران به مدينه آمدند كه در امر عيسى بن مريم با شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، معارضه و بحث و محاجه كنند، چون آن جناب ادعاى رسالت كرده بود و دعوت رسالت مستند به وحى قائم به آن جناب بود و اما پيروان و مؤ منين به وى دخالتى در اين ادعا نداشتند و مسيحيان نجران كار به كار آنان نداشتند، و مشتاق ديدار آنان نبودند تا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) چند نفر را به عنوان نمونه به ايشان نشان بدهد، آيه شريفه هم كه مى فرمايد: (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم )، خطاب را متوجه شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مى كند، و همچنين در چند آيه قبل از اين كه مى فرمايد:  
(فان حاجوك فقل اسلمت وجهى لله و من اتبعن ...).  
از اينجا روشن مى گردد كه آوردن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حضرات نامبرده را با خود عنوان آوردن نمونه اى از مؤ منين را نداشته ، چون مؤ منين بدان جهت كه مؤ من بودند سهمى و

*(87/11)*

نصيبى از اين محاجه و مباهله نداشتند تا در معرض لعنت و عذاب (البته اگر دروغگو باشند) قرار بگيرند، پس رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آن چند نفر را كه با خود آورد، از جهت صرف داشتن ايمان نبود بلكه از اين جهت بود كه آن جناب يك طرف محاجه و ادعاى دو طرفه بود و بايد خودش را در معرض بلاى احتمالى (در صورت دروغگو بودن ) قرار بدهد. و اگر دعوى آنطور كه قائم به شخص آن جناب بود به همراهانش قائم نبود، هيچ وجهى براى شركت دادن آنان به نظر نمى رسيد، اگر به فرض محال در دعويش ‍ دروغگو و مستحق عذاب باشد، زن و بچه و دامادش چه گناهى دارند، پس اگر نامبردگان را شركت داد از اين جهت بوده كه دعويش ‍ قائم به خودش و به همين چند نفر يعنى دو فرزند و يك زن و يك مرد بوده ، نه اينكه اين چند نفر نمونه اى از همه پيروان مومنش ‍ باشند، پس اينكه ما در سابق گفتيم هم دعوتش قائم به خودش و اين چند تن بوده و هم دعويش ، درست گفتيم .  
جواب به يك اشكال ديگر بر اينكه همراهى بارسول خدا (ص ) در مباهله ، فضيلت و منقبت است  
از سوى ديگر نصارا هم كه به قصد آن جناب به مدينه آمدند صرفا به خاطر اين نبوده كه آن جناب معتقد و مدعى بوده كه عيسى بن مريم بنده خدا و فرستاده او است ، بلكه براى اين بود كه آن جناب هم خودش به اين اعتقاد معتقد بوده و هم نصارا را بدان دعوت مى كرده ، پس علت عمده حركت نصارا از نجران به مدينه دعوى آن جناب نبوده ، بلكه دعوت وى به حضورشان براى احتجاج بوده ، پس حضور خود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، و حضور نامبردگانى كه با خود براى مباهله آورد، به خاطر دعوى و دعوت بود، پس ثابت شد كه نامبردگان نيز شركاى آن جناب در دعوت دينى بودند، همانطور كه شركايش در دعوى مباهله بودند.

*(87/12)*

حال اگر بگوئى : گيرم كه آمدن نامبردگان به خاطر اين بوده كه ايشان از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بودند و اين صفت منحصر در ايشان بوده و هيچيك از مؤ منين اين خصيصه را نداشته اند، ليكن ظاهر امر - البته ظاهر از حيث عادت جارى - اين است كه وقتى آدمى عزيز و پاره جگر خود (اعم از زن و مرد و فرزند) را در معرض خطر و هلاكت قرار مى دهد، همين عملش دليل بر اين است كه وى اطمينان دارد به اينكه خطرى عزيزانش را تهديد نمى كند و به سلامت و عافيت و مصونيت آنان اعتماد دارد، پس شركت دادن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عزيزان و پاره هاى جگر خود را در مباهله بيش از اين معنا را نمى رساند، نه دلالتى بر شركت آنان در دعوت دارد و نه دلالتى بر منقبت و فضيلتشان ، آيه شريفه و عمل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اصلا ساكت از اين جهت است .  
در پاسخ مى گوئيم بله ، صدر آيه بر بيش از آنچه تو گفتى دلالت ندارد و به قول تو تنها اين معنا را مى رساند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به صدق دعوى خود ايمان ، و در نتيجه به  
سلامتى و عافيت پاره هاى جگرش اطمينان داشته و ليكن توجه فرمودى كه ذيل آيه يعنى جمله : (على الكاذبين ) دلالت دارد بر اينكه در يكى از دو طرف مباهله و محاجه دروغگويانى هستند و قطعا بايد بوده باشند و اين تمام نمى شود مگر به اينكه در هر يك از دو طرف جماعتى صاحب دعوت باشند، حال چه راستگو و چه دروغگو، پس اين جمله ثابت مى كند كسانى كه با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بودند شريك با او در دعوى و دعوت بوده اند كه بيانش گذشت ، پس ثابت شد كه حاضرين در مباهله همگيشان صاحب دعوى و دعوت و شركاى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در اين معنا بوده اند.  
تبليغ و دعوت ، عين نبوت و بعثت نيست و لازمه شركت در دعوى و دعوت پيامبر (ص )شريك بودن در نبوت آن جناب نيست

*(87/13)*

حال اگر بگوئى لازمه اينكه گفتى : (حاضرين با آن جناب ، شركاى در دعوى و دعوت آن جناب بوده اند) اين است كه در نبوت هم شريك آن جناب باشند.  
در پاسخ مى گوئيم : خير چنين لازمه اى وجود ندارد و ما در سابق يعنى در تفسير آيه (213)، از سوره بقره در جلد دوم عربى اين كتاب ، بحثى پيرامون مسائل نبوت گذرانديم و در آنجا گفتيم كه تبليغ و دعوت عين نبوت و بعثت نيست ، هر چند از شؤ ون و لوازم آن ، و از مناصب و مقامات الهيه اى است كه شخص نبى متقلد آن مى شود و به همين جهت منافات ندارد كه اين منصب به امرى و فرمانى جداگانه به غير شخص نبى نيز داده شود، همچنانكه در سابق يعنى در تفسير آيه : (124) از سوره بقره در جلد اول عربى اين كتاب آنجا كه بحثى پيرامون مساءله امامت داشتيم خاطرنشان كرديم : كه مساءله دعوت و تبليغ عين امامت هم نيست هر چند كه به وجهى از لوازم آن هست .  
ان هذا لهو القصص الحق و ما من اله الا اللّه  
كلمه (هذا) اشاره است به داستانهائى كه از عيسى (عليه السلام ) گذشت و اساس آيه بر قصر قلب است و معنايش اين است كه تنها اين مطالبى كه ما درباره عيسى (عليه السلام ) گفتيم حق است ، نه آنچه نصارا درباره آن جناب ادعا مى كند.  
و اينكه حرف (ان ) و حرف (لام ) و ضمير منفصل (هو) را در آيه آورده ، براى اين بوده كه مطلب را بطور كامل تاكيد و در نتيجه رسول گراميش را دلگرم و در اقدام به امر مباهله تشجيع كند تا با ايمان كامل و يقين و بصيرت و وثوق به وحيى كه خداى تعالى بر او نازل فرموده اقدام نمايد و به دنبال اين تاكيد براى بار دوم با ذكر حقيقت از راه ذكر لازمه آن ، مطلب را تاكيد نموده و فرمود: (و ما من اله الا اللّه )، چون مفاد اين جمله لازمه حق بودن داستانهاى مذكور است ، (و داستانهاى مذكور در صورتى كه حق باشد، بزرگترين دليل بر يكتائى معبود و توحيد ربوبيت (مترجم )).  
و ان اللّه لهو العزيز الحكيم ...

*(87/14)*

اين جمله عطف است بر اول آيه و با تاكيد شديدى كه دارد، دلگرمى ديگرى و تشجيع ديگرى است نسبت به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مى فرمايد: خداوند از نصرت حق و تاءييد آن عاجز نيست و از اين كار نه غافل مى ماند و نه با سرگرمى به كار ديگران را مهمل مى گذارد و نه از آن بى خبر مى شود، براى اينكه او عزيز است ، (و كسى كه عزت مطلقه دارد از آنچه اراده كند عاجز نمى شود) و هم حكيم است (و كسى كه حكمت مطلقه دارد نه دچار جهل مى شود و نه در چيزى اهمال مى ورزد)، پس چنين خداى عزيز و حكيمى معبود حق است ، نه آن خدايان كه اوهام دشمنان حق براى خود تراشيده اند.  
از همين جا روشن مى شود كه چرا اين دو نام از ميان همه اسماى خداى تعالى در اين آيه آمد و اينكه زمينه گفتار در اين آيه زمينه قصر قلب و يا قصر افراد است كه معناى اين دو اصطلاح در ساير مجلدات فارسى اين تفسير گذشت .  
فان اللّه عليم بالمفسدين

*(87/15)*

از آنجائى كه غرض از محاجه و همچنين غرض از مباهله به حسب حقيقت اظهار حق بود، قهرا تصور معقول نمى رفت كه كسى كه به دنبال همين غرض است از راه آن منحرف شود، پس اين مسيحيان نجران اگر با اين مباهله بخواهند حق را اظهار كنند و مى دانند كه خداى تعالى ولى حق است و حاضر نيست حق از بين برود و ضعيف گردد، قهرا از حق روى نمى گردانند و اگر ديديم از حق روى گرداندند، بايد بفهميم كه منظورشان از محاجه و مباهله ظهور حق نبوده ، بلكه منظورشان اين است كه به حسب ظاهر غلبه كنند و دين خود و وضع حاضر و سنت هاى ديرينه خود را حفظ نمايند، سنت هائى كه بر پيروى آن عادت كرده اند، پس منظورشان همان هوا و هوس هائى است كه به زندگيشان شكل داده ، نه زندگى صالحه اى كه با حق و با سعادت واقعيشان انطباق دارد، پس اگر حق را نپذيرفتند بايد فهميد كه در پى اصلاح نيستند بلكه مى خواهند با به تباه كشيدن زندگى سعادتمندانه ، دنيا را به فساد بكشانند، پس علت اعراضشان اين است كه مفسدند.  
از اينجا روشن مى شود كه در جمله جزاء سبب جاى مسبب ، يعنى (افساد) جاى (علت افساد) نشسته و آن علت اين است كه نمى خواهند حق ظاهر گردد و اين جزاء متضمن وصف علم است ، چون مى فرمايد: (فان اللّه عليم )، آنگاه با آوردن كلمه : (ان ) جمله را تاكيد مى كند تا بفهماند اين صفت مفسده گرى در دلهايشان هست و در قلوبشان ريشه كرده و با فهماندن اين نكته اشاره مى كند به اينكه مسيحيان ياد شده به زودى از پذيرش مباهله طفره  
مى روند و به هيچ وجه آن را قبول نمى كنند و اتفاقا همينطور شد كه اشاره فرموده بود و مسيحيان با عمل خود اين اشعار آيه را تصديق كردند.  
بحث روايتى (رواياتى درباره : محاجه پيامبر (ص ) با نصاراى نجران و داستان مباهله وانطباق آيه مباهله با اهل بيت رسول اللّه (ص )...)

*(87/16)*

در تفسير قمى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: نصاراى نجران وقتى براى وفد و شرفيابى حضور رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حركت مى كردند، سه نفر از بزرگانشان به نام اهتم و عاقب و سيد با آنان همراهى نمودند، در مدينه وقتى موقع نمازشان رسيد، ناقوس نواخته به نماز ايستادند، اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عرضه داشتند: يا رسول اللّه اين مسجد تو است ، مسجد اسلام است ، چرا بايد در اينجا ناقوس بنوازند؟ رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: كارى به كارشان نداشته باشيد، بعد از آنكه از نمازشان فارغ شدند، به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نزديك شده ، پرسيدند: مردم را به چه دينى دعوت مى كنى ؟ فرمود: به شهادت دادن به اينكه جز اللّه معبودى نيست و اينكه من فرستاده خدايم و اينكه عيسى (عليه السلام ) بنده اى است مخلوق كه مى خورد و مى نوشيد و سخن مى گفت پرسيدند: اگر مخلوق و بنده بود پدرش كه بود؟، در اينجا به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) وحى شد كه به ايشان بگو: شما درباره آدم چه مى گوئيد؟ آيا بنده اى مخلوق بود، مى خورد و مى نوشيد و سخن مى گفت و عمل زناشوئى انجام مى داد يا نه ؟ رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) همين سوالات را از ايشان كرد، جواب دادند: بله بنده اى مخلوق بود و كارهائى كه برشمردى مى كرد، فرمود: اگر بنده بود و مخلوق پدرش كه بود؟ مسيحيان مبهوت و مغلوب شدند و خداى تعالى اين آيه را فرستاد:

*(87/17)*

(ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ...) و نيز اين آيه را كه فرمود: (فمن حاجك فيه من بعد ماجاءك من العلم - تا جمله - فنجعل لعنت اللّه على الكاذبين ). رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به ايشان فرمود: پس با من مباهله كنيد، اگر من صادق بودم لعنت خدا بر شما نازل شود و اگر كاذب باشم لعنتش بر من نازل شود، مسيحيان گفتند: با ما از در انصاف درآمدى ، قرار گذاشتند همين كار را بكنند، وقتى به منزل خود برگشتند، رؤ سا و بزرگانشان مشورت كردند و گفتند: اگر خودش با امتش به مباهله بيايند، مباهله مى كنيم چون مى فهميم كه او پيغمبر نيست و اگر خودش با اقرباءش به مباهله بيايد مباهله نمى كنيم ، چون هيچكس عليه زن و بچه خود اقدامى نمى كند، مگر آنكه ايمان و يقين داشته باشد كه خطرى در بين نيست و در اين صورت او در دعويش صادق است ، فردا صبح به طرف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روانه شدند،  
ديدند كه تنها رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و على بن ابى طالب و فاطمه و حسن و حسين (عليهماالسلام ) براى مباهله آمده اند، نصارا از اشخاص پرسيدند: اينان چه كسانى هستند؟ گفتند: اين مرد پسر عم و وصى و داماد او است و اين دخترش فاطمه سلام اللّه عليها است و اين دو كودك ، دو فرزندانش حسن و حسين (عليهماالسلام ) هستند، نصارا سخت دچار وحشت شدند و به رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) عرضه داشتند: ما حاضريم تو را راضى كنيم ، ما را از مباهله معاف بدار، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با ايشان به جزيه مصالحه كرد و نصارا به ديار خود برگشتند.

*(87/18)*

و در عيون به سند خود از ريان بن صلت از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت كرده كه در گفتگويش با ماءمون و علما در فرق بين عترت و امت و فضيلت عترت بر امت آمده : كه علماى حاضر در جلسه پرسيدند: آيا خداى تعالى كلمه (اصطفاء) را در كتاب خود تفسير كرده ؟ فرمود: ظاهر اين كلمه را در دوازده جا تفسير كرده ، غير باطن آن و در آن حديث فرمود: اما سوم در آنجا است كه طاهرين از خلق خود را از ديگران متمايز ساخته و رسول خود را دستور مى دهد كه با عترتش به درگاه خدا ابتهال نموده ، با نصارا مباهله كند و فرموده : (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءكم و نسائنا و نساءكم و انفسنا و انفسكم ))، علماى حاضر گفتند منظور از كلمه (انفسنا) خود آن جناب است ، فرمود، اشتباه كرده ايد، منظورش على بن ابيطالب سلام اللّه عليها است ، يكى از ادله اين معنا كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است كه درباره قبيله بنى وليعه فرمود: بنى وليعه دست از خلاف كاريش بردارد و گرنه مردى را به سركوبشان مى فرستم كه چون نفس من است و منظورش على بن ابيطالب صلوات اللّه عليه بود و منظور از كلمه (ابناء) حسن و حسين (عليهماالسلام ) و منظور از كلمه (نساء) فاطمه سلام اللّه عليها است و اين خصوصيت و امتيازى است كه احدى از امت مقدم بر ايشان نيست و فضيلتى است كه احدى از بشر در اين فضيلت و شرف به ايشان نمى رسد و احدى از خلق از ايشان در آن فضيلت سبقت نمى گيرند، براى اينكه در اين كلام خود على سلام اللّه عليها را نفس خود خوانده (تا آخر حديث ).  
گفتگوى امام كاظم (ع ) و رشيد درباره (ذرّيه )

*(87/19)*

و از همان كتاب نقل شده كه به سند خود از موسى بن جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در گفتگويش با رشيد آمده كه رشيد به آن جناب عرضه داشت : چگونه مى گوئيد ما ذريه رسول خدائيم ؟ با اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پسر نداشت ؟ و ذريه و نسل هر انسانى از  
فرزند پسرش باقى مى ماند، نه فرزند دختر و شما فرزندان دختريد، پس ذريه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نيستيد، موسى بن جعفر (عليه السلام ) فرموده من پيش خود فكر كردم مصلحت در اين است كه به او بگويم تو را بحث قرابت و بحق قبر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و بحق رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كه در اين قبر است سوگند مى دهم مرا از پاسخ دادن به اين سؤ ال معاف بدار و همين كار را كردم ، رشيد رو كرد به من (و ساير ساداتى كه در مسجد اطراف من بودند، و گفت : اى فرزندان على سلام اللّه عليها و تو اى موسى (عليه السلام ) كه رئيس اينانى ، و بطورى كه به من رسيده امام زمانشان هستى ، بايد دليل خود را بگوئيد و به هيچ وجه تو (موسى ) را از پاسخ دادن به هر سؤ الى كه مى كنم معاف نمى دارم يكى يكى سوالات مرا با دليلى از قرآن پاسخ مى دهى ، چون شما فرزندان على (عليه السلام ) ادعا داريد كه از كتاب خدا هيچ چيزى بر شما پوشيده نيست ، نه يك الف و نه يك واو، و هر چه در قرآن هست تاءويلش نزد شما است و است دلال مى كنيد به اين كلام خداى عزوجل كه فرموده (ما فرطنا فى الكتاب من شى ء) و خود را از نظريه تمامى علما و قياس هاى ايشان بى نياز مى دانيد.

*(87/20)*

در پاسخش گفتم : حالا اجازه مى دهى جواب بدهم ؟ گفت : بياور آنچه دارى ، گفتم : اعوذ باللّه من الشيطان الرجيم بسم اللّه الرحمن الرحيم : (و من ذريته داود و سليمان و ايوب و يوسف و موسى و هرون و كذلك نجزى المحسنين و ذكريا و يحيى و عيسى و الياس )، حال اى هارون (امير المؤ منين !) بگو ببينم پدر عيسى (عليه السلام ) كه بود؟ گفت عيسى (عليه السلام ) پدر نداشت ، گفتم : قرآن كريم عيسى (عليه السلام ) را با اينكه پدر نداشت از طريق مادرش مريم ملحق به ذرارى انبيا كرده ، ما هم همينطور خداى تعالى ما را از طريق مادرمان فاطمه سلام اللّه عليه ملحق به ذرارى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرده ، (اى امير المؤ منين !) آيا اين دليل بس است يا زيادتر بياورم گفت : بياور آنچه دارى ، گفتم : كلام خداى عزوجل است كه مى فرمايد: (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم ، فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءكم و نسائنا و نساءكم و انفسنا و انفسكم ، ثم نبتهل فنجعل لعنت اللّه على الكافرين )، و احدى ادعا نكرده كه در داستان مباهله با نصارا با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) داخل در كساء شده باشد، الا على بن ابيطالب و فاطمه و حسن و حسين (عليهماالسلام )، پس تاءويل اين كلام خداى تعالى (ابنائنا) حسن و حسين (عليهماالسلام ) است و (نسائنا) فاطمه (عليهاالسلام ) و (انفسنا) على بن ابيطالب (عليه السلام ) است .  
پاسخ امام رضا (ع ) از سؤ ال ماءمون عباسى  
و در سؤ الهاى مامون از حضرت رضا (عليه السلام ) آمده كه مامون از آن جناب پرسيد: چه دليلى هست بر خلافت جدت على بن ابيطالب عليه السلام )؟ فرمود: آيه (انفسنا)، مامون گفت : بلى اگر نبود (نسائنا)، فرمود: بله اگر نبود (ابنائنا).

*(87/21)*

مؤ لف قدس سره : اينكه امام در پاسخ او فرمود: (انفسنا) منظورش اين بود كه خداى تعالى در اين كلمه نفس على (عليه السلام ) را مانند نفس پيامبرش دانسته ، و اما اشكالى كه مامون كرد و گفت : (بلى اگر نبود (نسائنا)، منظورش اين بوده كه كلمه (نسائنا) در آيه دليل بر اين است كه منظور از (انفس ) مردان است ، چون در مقابل كلمه (نساء) كلمه (رجال ) قرار مى گيرد و لذا كلمه (انفس ) بايد به معناى رجال باشد (و معناى آيه تا اينجا اين است كه بيائيد تا مردان و زنان خود را بخوانيم )، پس ديگر كلمه (انفسنا) دليل بر فضيلت نمى شود و اينكه امام در پاسخ از اشكالش فرمود: بلى اگر نبود (ابنائنا) منظورش اين بوده كه وجود كلمه (ابنائنا) در آيه بر خلاف مقصد تو دلالت مى كند، براى اينكه اگر مراد از كلمه (انفس ) مردان بود، شامل حسن و حسين (عليهماالسلام ) و همه پسران هم مى شد، ديگر حاجتى نبود كه كلمه (ابنائنا) را بياورد، پس آوردن اين كلمه دليل بر اين است كه منظور از كلمه (انفس ) هم رجال نيست .

*(87/22)*

و در تفسير عياشى به سند خود از حريز از امام صادق (عليه السلام ) است روايت كرده كه فرمود: اشخاصى از امير المؤ منين (عليه السلام ) از فضائلش پرسيدند حضرت شمه اى از فضائل خود را برشمرد، سؤ ال كنندگان تقاضا كردند كه باز بشمار، فرمود: دو نفر از احبار و كشيش هاى نصارا نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمدند و درباره عيسى (عليه السلام ) با آن جناب صحبت كردند، خداى عزوجل اين آيه را نازل كرد: (ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ...)، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به خانه آمد و دست على (عليه السلام ) (و شايد صحيح دست من بوده و به غلط نام مقدس على (عليه السلام ) ضبط شده باشد)، و حسن و حسين و فاطمه (عليهماالسلام ) را گرفت و بيرون آمد، در حالى كه دست به آسمان بلند كرده بود و انگشتانش را باز نموده ، نصارا را دعوت به مباهله كرد، مى گويد در اينجا امام صادق (عليه السلام ) فرمود: حضرت ابو جعفر امام باقر (عليه السلام ) مى فرمود مباهله همين است كه انگشتان دست را باز و مشبك نموده به آسمان بلند كند و به هر حال وقتى آن دو حبر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را ديدند كه اينطور براى مباهله مى آيد، يكى از آن دو حبر، به ديگرى گفت : به خدا سوگند اگر  
اين مرد پيغمبر خدا باشد همه ما (نصارا) هلاك خواهيم شد و اگر پيغمبر نباشد قوم و اهل خودش او را از بين مى برند و از مباهله كردن خوددارى نموده برگشتند.  
مضمون روايات شيعه در خصوص همراهان پيامبر(ص ) در مباهله

*(87/23)*

مؤ لف قدس سره : و اين معنا و يا قريب به آن در روايات ديگر از طرق شيعه نقل شده ، و در همه آنها آمده كسانى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، آنان را براى مباهله آورد، على و فاطمه و حسن و حسين (عليهماالسلام ) بودند و شيخ آن روايات را در كتاب امالى به سند خود از عامر بن سعد از پدرش و نيز به سند خود از عبد الرحمان بن كثير از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده و نيز به سند خود از سالم بن ابى الجعد و او بدون ذكر بقيه سند از ابى ذر رضوان اللّه عليه و باز به سند خود از ربيعة بن ناجد از على (عليه السلام ) نقل كرده ، و مرحوم شيخ مفيد آن را در كتاب اختصاص به سند خود از محمد بن زبرقان از موسى بن جعفر (عليه السلام )، و نيز از محمد بن منكدر از پدرش از جدش روايت كرده ، و عياشى آن را در كتاب خودش از محمد بن سعيد اردنى از موسى بن محمد بن الرضا از برادرش ، و نيز از ابى جعفر احول از امام صادق (عليه السلام ) و نيز در همان كتاب در روايتى ديگر از احول از آن جناب و نيز از منذر از على (عليه السلام )، و باز در آن كتاب به سند خود از عامر بن سعد نقل كرده ، فرات بن ابراهيم هم در تفسير خود با ذكر سند كامل از امام ابى جعفر (عليه السلام )، و از ابى رافع و شعبى و على (عليه السلام ) و از شهر بن حوشب نقل كرده و صاحب روضه الواعظين و صاحب اعلام الورى و صاحب خرائج و ديگران آن را روايت كرده اند.  
و در تفسير ثعلبى از مجاهد و كلبى آمده : رسول خدا وقتى نصارا را دعوت به مباهله كرد گفتند: فعلا برمى گرديم و پيرامون اين پيشنهاد مشورت مى كنيم ، وقتى با هم خلوت

*(87/24)*

كردند به عاقب - كه از صاحب رايان ايشان بودند - گفتند: اى عبد المسيح تو چه صلاح مى دانى ؟ او گفت : به خدا سوگند اى گروه نصارا شما خوب مى دانيد كه محمد (صلى اللّه عليه و آله ) نبيى است مرسل ، و اين پيشنهادى كه او كرده ، درباره حضرت مسيح حق را از باطل جدا كرده و به خدا سوگند هيچ قومى با پيغمبرى مباهله نكرده كه بعد از مباهله ديرى پائيده باشد، بزرگسالان زنده مانده و خردسالانشان به رشد رسيده باشند و شما هم اگر دست به چنين كارى بزنيد، بطور قطع همه ما هلاك مى شويم ، اگر جز به حفظ دينى كه با آن انس گرفته ايد رضا نمى دهيد و مى خواهيد وضع موجود خود را هر چه هست حفظ كنيد، پس با او قرارى ببنديد و به ديار خود برگرديد.

*(87/25)*

نصارا به سوى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روانه شدند، از آن سو هم رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حسين (عليه السلام ) را در آغوش و دست حسن (عليه السلام ) را در دست گرفته ، فاطمه سلام اللّه عليه دنبالش و على (عليه السلام ) به دنبال فاطمه سلام اللّه عليها به راه افتادند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: هر گاه من دعائى كردم شما آمين بگوئيد، اسقف نجران وقتى آن جناب و همراهانش را بديد، به مردم خود گفت : اى گروه نصارا من به يقين چهره هائى مى بينم كه اگر از خدا درخواست كنند كوهى را از جاى بكند مى كند، زنهار كه مباهله مكنيد و گرنه هلاك مى شويد و تا روز قيامت حتى يك نفر نصرانى روى زمين نمى ماند، (و چون اين دو گروه به هم رسيدند) مسيحيان گفتند: اى اباالقاسم ما مشورت كرديم و صلاح خود را در اين ديديم كه با تو مباهله نكنيم و شما را به دين خودتان و خود را به دين خود واگذاريم ، فرمود: حال كه از مباهله امتناع داريد، پس اسلام را بپذيريد تا به نفع شما باشد آنچه به نفع مسلمين است ، و به ضررتان باشد هر چه به ضرر ايشان است ، مسيحيان اين پيشنهاد را هم نپذيرفتند، فرمود: پس من ناگزير با شما مى جنگم ، عرضه داشتند ما طاقت جنگيدن با عرب را نداريم ولى حاضريم با تو مصالحه كنيم بر اينكه با ما نجنگى و ما را تهديد نكنى و از دينمان برنگردانى و ما در مقابل ، همه ساله دو هزار طاقه پارچه ، هزار طاقه در ماه صفر و هزار طاقه در ماه رجب ، و سى عدد زره عاديه آهنى (درعهاى قديمى ) بپردازيم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم با ايشان بهمين مصالحه كرد.

*(87/26)*

و آنگاه فرمود: به آن خدائى كه جانم به دست او است هلاكت تا بالاى سر اهل نجران آويزان شده بود و اگر مباهله مى كردند بصورت ميمون و خوك مسخ مى شدند و بيابان در زير پايشان شعله ور گشته ، در آخر خداى تعالى نجران و اهلش را منقرض مى كرد، حتى مرغان بالاى درختهايشان را مى سوزاند و اما بقيه نصاراى دنيا يك سال طول نمى كشيد كه همه هلاك مى شدند و در روى زمين حتى يك نصرانى باقى نمى ماند.  
مؤ لف قدس سره : قريب به اين معنا در كتاب مغازى از ابن اسحاق آمده ، و قريب به همين روايت را مالكى هم در كتاب (فصول المهمه ) از مفسرين نقل كرده ، حموى هم قريب به آن را از ابن جريح روايت نموده است .  
و اينكه در روايت آمده بود: (در صفر) منظور محرم است كه اول سال عربى است و عرب در دوره جاهليت محرم را صفر اول و صفر را صفر دوم مى ناميدند و رسمشان اين بود كه اگر صفر اول يعنى محرم الحرام جنگى پيش مى آمد، از آنجائى كه هم در جاهليت و هم در اسلام جنگ در ماه هاى حرام ممنوع بود، حرمت صفر اول را در آن سال به صفر دوم مى دادند تا بتوانند در صفر اول كه همان محرم الحرام است به جنگ بپردازند و اين انتقال حرمت از ماهى به ماه ديگر را نسى ء مى ناميدند ولى اسلام از اين انتقال جلوگيرى نموده ، همچنان صفر اول (محرم الحرام ) را حرام دانسته ، نامش را (شهر اللّه ) المحرم ناميد و به تدريج به منظور سهولت تلفظ كلمه شهر اللّه را از نام آن برداشته ، محرمش خواندند.  
روايتى از صحاح اهل سنت در مناقب اميرالمؤ منين (ع )

*(87/27)*

و در صحيح مسلم از عامر بن سعد بن ابى وقاص ، از پدرش سعد روايت كرده كه گفت : معاويه بن ابى سفيان (عليه لعائن اللّه ) به سعد دستور داده بود: به ابو تراب على بن ابيطالب (عليه السلام ) ناسزا بگويد و او امتناع مى ورزيد، روزى معاويه از او پرسيد: چه چيز تو را از دشنام به على باز مى دارد؟ گفت : من تا چندى كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) سه تا جمله را به ياد دارم ، على بن ابيطالب را دشنام نخواهم داد، سه تا كلمه است كه اگر يكى از آنها را درباره من گفته بود از هر نعمت گرانبها محبوب ترش مى داشتم ، اول اينكه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در روزى كه به بعضى از جنگ هايش مى رفت و على (عليه السلام ) را جانشين خود در مدينه كرده بود و على (عليه السلام ) (به خاطر پاره اى زخم زبانهاى دشمنان ) عرضه داشت : مرا در ميان زنان و كودكان جانشين كردى ؟ شنيدم كه فرمود: آيا راضى نمى شوى به اينكه نسبت به من به منزله هارون باشى نسبت به موسى (عليه السلام )؟ با اين تفاوت كه بعد از من ديگر هيچ پيغمبرى نيايد و نبوتى نخواهد بود.  
دومش اينكه در روز جنگ خيبر شنيدم مى فرمود: (به زودى رايت و پرچم جنگ را  
به دست مردى مى دهم كه خدا و رسولش را دوست مى دارد و خدا و رسول او نيز او را دوست مى دارند، فردا همه گردن كشيديم تا شايد آن شخص ما باشيم ولى به هيچ يك از ما نداد و فرمود: على را برايم صدا بزنيد، رفتند على (عليه السلام ) را در حالى كه درد چشم داشت آوردند، پس آب دهان در چشمهايش انداخت و رايت جنگ را به دستش سپرد و خداى تعالى قلعه خيبر را به دست او فتح كرد، سوم اينكه وقتى آيه : (قل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءكم و نسائنا و نساءكم و انفسنا و انفسكم ثم نبتهل ...) نازل شد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) على و فاطمه و حسن و حسين (عليهماالسلام ) را احضار نموده ، آنگاه فرمود: (بار الها اينهايند اهل بيت من ).

*(87/28)*

مؤ لف قدس سره : اين روايت را ترمذى هم در صحيح خود آورده ، ابو المويد موفق بن احمد هم آن را در كتاب فضائل على (عليه السلام ) آورده و ابو نعيم هم آن را در كتاب (الحليه ) از عامر بن سعد از پدرش روايت كرده ، و نيز حموينى آن را در كتاب خود (فرائد السمطين ) آورده است .  
دو روايت از (حيلة الاوليا) ابو نعيم اصفهانى  
و در حليه الاولياء تاليف ابى نعيم آمده كه وى به سند خود از عامر بن ابى وقاص از پدرش روايت آورده كه گفت : وقتى اين آيه نازل شد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) على و فاطمه و حسن و حسين (عليهماالسلام ) را نزد خود خواست ، آنگاه گفت : (بار الها اينانند اهل بيت من ).  
و در همان كتاب به سند خود از شعبى از جابر روايت آورده كه گفت : عاقب و طيب نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمدند، حضرت آن دو را به اسلام دعوت كرد، عرضه داشتند: ما اسلام آورده ايم اى محمد، فرمود: دروغ مى گوئيد و اگر مايل باشيد به شما خبر مى دهم كه چه چيز نمى گذارد اسلام بياوريد، گفتند: بگو ببينيم چيست ؟ فرمود: علاقه اى است كه به صليب و به نوشيدن شراب و خوردن گوشت خوك داريد، جابر مى گويد: آنگاه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آن دو را دعوت كرد به ملاعنه (مباهله ) آن دو نيز قبول كرده ، قرار گذاشتند كه صبح با آن جناب ديدار كنند، صبح رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دست على و حسن و حسين و فاطمه (عليهماالسلام ) را گرفت و آماده مباهله شد و كسى را به دنبال عاقب و طيب فرستاد كه منتظر شما هستم ، آن دو نصرانى حاضر به ملاعنه نشدند و به حقانيت آن جناب اقرار  
نمودند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: به آن خدائى كه مرا به حق مبعوث فرموده ، اگر ملاعنه مى كردند بيابانها بر سرشان آتش مى باريد.

*(87/29)*

جابر مى گويد: درباره همين نصارا بود كه آيه : (ندع ابنائنا و ابناءكم ...) نازل شد و باز جابر گفت : منظور از (انفسنا و انفسكم ) رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و على (عليه السلام ) است و منظور از (ابنائنا) حسن و حسين و منظور از (نسائنا) فاطمه سلام اللّه عليها است .  
مؤ لف قدس سره : اين روايت را ابن المغازلى در كتاب مناقب به سند خود از شعبى ، از جابر آورده و نيز حموينى آن را در كتاب فرائد السمطين به سند خود از جابر نقل كرده و مالكى هم آن را در فصول المهمه بدون ذكر سند از جابر آورده .  
و نيز آن را از ابى داود طيالسى از شعبه شعبى بدون ذكر سند نقل كرده ، الدر المنثور هم آن را از حاكم (كه وى حديث را صحيح دانسته ) و از ابن مردويه و از كتاب دلائل ابى نعيم از جابر روايت كرده .  
سه روايت از (دارالمنثور) از جلال الدين سيوطى  
و در الدرالمنثور است كه ابو نعيم در كتاب دلائل از طريق كلبى از ابى صالح از ابن عباس نقل كرده كه گفت : واردينى از نصاراى نجران به مدينه نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمدند و آنان چهارده نفر از اشراف نصاراى نجران بودند، يكى از ايشان كه بزرگترينشان بود سيد نام داشت و يكى ديگر كه در رتبه بعد از او بود عاقب ناميده مى شد، و عاقب مردى بود كه نصاراى نجران بدون مشورت با او كارى نمى كردند، آنگاه بقيه داستان را طبق نقل گذشته ادامه داده است .  
next page  
fehrest page  
back page

*(87/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
باز در تفسير الدرالمنثور است كه بيهقى در كتاب دلائل از طريق سلمه بن عبد يشوع ، از پدرش ، از جدش ، روايت كرده كه گفته است : قبل از نزول سوره نمل (طس سليمان )، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نامه اى به اهل نجران به اين مضمون نوشت : به نام اللّه كه معبود ابراهيم و اسحاق و يعقوب است ، اين نامه اى است از محمد (صلى اللّه عليه و آله ) فرستاده خدا به سوى اسقف نجران و تمام اهل نجران ، اگر اسلام بياوريد من هم اكنون ثنا و شكرگزاريم را به سويتان مى فرستيم ،  
ثناى اللّه را كه معبود ابراهيم و اسحاق و يعقوب است ، اينك بعد از حمد خداى تعالى من شما را كه دچار بنده پرستى شده ايد، به سوى پرستش اللّه مى خوانم و شما را كه به ولايت و حكومت بندگان تن در داده ايد به سوى ولايت اللّه دعوت مى كنم ، حال اگر زير بار نرفتيد، بايد جزيه بپردازيد و اگر اين را هم نپذيرفتيد اعلان جنگ به شما مى دهم و السلام .  
وقتى اسقف اين نامه را خواند بى تاب شد و به شدت به خود لرزيد، آنگاه به نزد مردى از اهل نجران كه نامش شرحبيل بن وداعه بود فرستاد و نامه آن جناب را به وى داد تا بخواند، بعد از آنكه شرحبيل نامه را خواند اسقف از وى پرسيد: نظرت در اين باره چيست ؟ شرحبيل گفت : تو خوب ميدانى كه خداى تعالى به ابراهيم وعده داده كه در ذريه اسماعيل هم پيغمبر برگزيند و چه اشكال دارد كه اين شخص همان پيغمبرى باشد كه خدا وعده اش داده ؟ البته من در مساءله نبوت كارشناس نيستم و در اين باره رايى ندارم ، بله اگر مشكل تو بر سر مسائل دنيا بود من كمك و ياريت مى كردم و نهايت درجه قدرتم را بكار مى گرفتم .

*(88/1)*

اسقف وقتى از اين مرد صاحب نظر چيزى فهميد به يك يك اهل نجران مراجعه نموده و با آنان مشورت كرد، آنها هم همان سخن شرحبيل را گفتند، در آخر رايشان بر اين معنا متفق شد كه همان شرحبيل بن وداعه و عبداللّه بن شرحبيل و جبار بن فيض را نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بفرستند تا اطلاعاتى در مورد آن حضرت به دست آورده ، براى ايشان خبر بياورند.  
اين چند نفر به نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روانه شده و سؤ الهائى كردند و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم از ايشان سوالاتى كرد و اين تبادل سؤ ال همچنان رد و بدل مى شد، تا اينجا كه عرضه داشتند: چه مى گوئى درباره عيسى بن مريم ؟ رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: امروز در اين باره چيزى گفتنى ندارم ، صبر كنيد و در مدينه بمانيد تا فردا صبح به شما خبر دهم كه درباره عيسى (عليه السلام ) چه مى توان گفت : خداى تعالى اين آيه را نازل كرد: (ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ... فنجعل لعنه اللّه على الكاذبين )، واردين از نجران را بدانچه نازل شده خبر داده (و خاطرنشان ساخت كه تولد بدون پدر عيسى (عليه السلام ) مجوز آن نيست كه ما قائل به خدائى او شويم ، براى اينكه اگر او بدون پدر متولد شد آدم بدون پدر و مادر تكون يافت ولى ) نجرانيان حاضر نشدند دست از خدائى عيسى بردارند، فرداى آن روز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به طرف آنان حركت كرد، در حالى كه سراندازى به روى خود و حسن و حسين كشيده بود و فاطمه هم به دنبالش بود، تا با ايشان ملاعنه كند، در آن روز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) زنان متعدد داشت ، شرحبيل به دو رفيق همراهش گفت : من دارم  
احساس خطر مى كنم و چنين مى فهمم كه اگر اين مرد پيغمبر باشد و ما با او ملاعنه كنيم در روى زمين احدى از ما باقى نمى ماند و خرد و كلان ما نابود مى شوند.

*(88/2)*

پرسيدند: پس به نظر تو بايد چه كنيم ؟ گفت : من به نظرم مى رسد كه خود او را در كار خود حكم كنيم ، چون من او را مردى مى يابم كه هرگز به باطل حكم نمى كند، گفتند: اختيار با تو است ، هر چه صلاح مى دانى بكن ، شرحبيل نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شد و عرضه داشت : من پيشنهادى دارم بهتر از ملاعنه كردن با تو، پرسيد چيست ؟ عرضه داشت : اينكه امروز تا به شب و امشب را تا به صبح در صلاح كار ما بينديش ، فردا هر حكمى كه به صلاح ما بكنى نافذ و از ناحيه ما پذيرفته باشد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) (پسنديد و) برگشت و با ايشان ملاعنه نكرد و با ايشان بر اين مبنا كه جزيه بپردازند مصالحه كرد.  
و در همان كتاب است كه ابن جرير از علباء بن احمر يشكرى روايت كرده كه گفت : وقتى آيه شريفه : (قل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءكم ...) نازل شد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرستاد تا على و فاطمه و حسنين (عليهم السلام ) بيايند و يهود را دعوت كرد براى اينكه با آنان ملاعنه كند، جوانى از يهوديان گفت : واى بر شما مگر ديروز نبود كه با برادرانتان كه بعدا به صورت ميمون و خوك مسخ شدند عهد بستيد كه هرگز ملاعنه نكنيد، يهود اين تذكر را كه شنيدند، از ملاعنه منصرف گشتند.  
مباهله ، مخصوص داستان نصاراى نجران نبوده ورسول اللّه (ص ) در مقام مباهله با يزيد نيز آمده بود

*(88/3)*

مؤ لف قدس سره : اين روايت مويد اين احتمال است كه ضمير در جمله : (فمن حاجك فيه ) به كلمه : (حق ) در جمله : (الحق من ربك ) برگردد، و معناى جمله چنين باشد (پس هركس كه بر سر حق با تو بگو مگو كرد به او بگو...) در نتيجه اين نظريه تاءييد مى شود كه حكم مباهله مخصوص داستان نصاراى نجران و مساءله عيسى بن مريم كه اخبار بسيار زيادى آن را حكايت نموده و بيشترش را نقل كرديم نبوده و معلوم مى شود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) تنها با اين طايفه مباهله نكرده بلكه بعد از مباهله با آنان در مقام مباهله با يهود هم بوده است .  
ابن طاووس در كتاب سعد السعود گفته : من در كتاب ما نزل من القرآن فى النبى و اهل بيته نوشته محمد بن عباس بن مروان ديدم كه نوشته بود: خبر مباهله از پنجاه و يك  
طريق نقل شده و بعضى از افراد را كه طريق به او منتهى مى شود از صحابه دانسته است و از جمله حسن بن على (عليهماالسلام ) و عثمان بن عفان و سعد بن ابى وقاص و بكر بن سمال و طلحه و زبير و عبد الرحمان بن عوف و عبد اللّه بن عباس و ابا رافع غلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و جابر بن عبد اللّه و براء بن عازب و انس بن مالك را شمرده .  
و اين معنا در كتاب مناقب نيز از عده اى از راويان و مفسران نقل شده و همچنين در الدرالمنثور آمده است .  
سخن عجيب يكى از مفسرين در مقام رد انطباق (انفس ) و (نساء) و (ابناء) در آيهمباهله با على و فاطمه و حسنين (عليهم السلام )

*(88/4)*

و يكى از حرفهاى عجيبى كه مفسرى در تفسير خود زده ، سخنى است كه در تفسير آيه مورد بحث آورده و گفته است : روايات همه اتفاق دارند بر اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) براى مباهله على و فاطمه و دو فرزندان فاطمه را انتخاب كرده و كلمه : (نسائنا) را حمل بر فاطمه (عليهاالسلام ) به تنهائى و كلمه (انفسنا) را بر على (عليه السلام ) به تنهائى حمل نموده ، آنگاه گفته : (مصادر اين روايات همه و همه علماى شيعه اند و همه مى دانيم كه منظور شيعه از اين عمل چه بوده است ، بعد از جعل آن روايات تا آنجا كه توانستند كوشش كردند آن را در بين مسلمانان ترويج كنند و به حدى در اين كار موفق شدند كه حتى توانستند در بين اهل سنت هم رواجش دهند، ولى جعل كنندگان اين احاديث نتوانستند قصه جعلى خود را كه همان مضمون روايات جعلى است با آيه مباهله تطبيق دهند، براى اينكه در آيه شريفه كلمه (نسائنا) آمده و اين كلمه جمع است و هيچ عربى اين كلمه را در مورد يك زن اطلاق نمى كند، آن هم زنى كه دختر خود گوينده باشد، آن هم گوينده اى كه خود زنان متعدد دارد، عرب از كلام چنين گوينده وقتى مى گويد: زنان (ما) دخترش به ذهنشان نمى رسد و از اين بعيدتر اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از كلمه (انفسنا) كه آن نيز جمع است على (عليه السلام ) را منظور داشته باشد.

*(88/5)*

از سوى ديگر واردين از نجران زنان و فرزندان خود را همراه نياورده بودند تا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به حكم آيه شريفه ماءمور باشد بايشان بفرمايد زنان و فرزندان خود را بياوريد، پس آيه شريفه در خصوص داستان خاصى به نام مباهله با اهل نجران نازل نشده و از آيه بيش از اين استفاده نمى شود كه : خداى تعالى به رسول گرامى خود دستور داده است به اينكه اگر فرضا كسى از اهل كتاب با تو بر سر مساءله عيسى مجادله كرد، او را دعوت كن به اينكه با زنان و مردان و فرزندان يك جا جمع شوند، مؤ منين هم با زن و فرزند يك جا جمع شوند و اين دو دسته با هم مباهله كنند، به اين نحو كه به درگاه خدا تضرع نموده ، از او بخواهند هر يك از دو طايفه را كه درباره عيسى (عليه السلام ) دروغ مى گويد، لعنت كند يعنى از رحمت خود دور فرمايد.  
چون اينگونه درخواست ، خود دليل بر اين است كه درخواست كننده بدانچه درباره عيسى (عليه السلام ) معتقد است ايمان كامل و وثوق تمام دارد، هم چنانكه امتناع آن طرف ديگر از چنين مباهله اى - چه نصارا و چه غير آنان - دليل بر اين است كه نسبت به معتقدات خود ترديد دارند و حتى به محاجه و مباحثه اى كه مى كنند ايمان ندارند و عقائدشان متزلزل است .  
چون عقيده خود را بر اساس دليل روشن به دست نياورده اند و كسى كه به خدا ايمان آورده ، چگونه راضى مى شود كه همه اين جمعيت ها را از دو طرف يعنى هم جمعيت اهل حق و هم جمعيت اهل باطل را در يك نقطه جمع كند و همه به درگاه خدا توجه نموده ، لعنت و دورى از رحمت خدا را براى طرف مقابل خود طلب كند و اين عمل ، جراءت و جسارت و است هزاء به قدرت و عظمت خدا است و بالاتر از اين جراءت چيست ؟.

*(88/6)*

آنگاه مى گويد: اما رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و مؤ منين در اينكه آنچه درباره عيسى (عليه السلام ) معتقد بودند يقين داشتند حرفى نيست ، براى اينكه در يقين شاءن همين بيان خداى تعالى كافى است كه مى فرمايد: (من بعد ما جاءك من العلم )، پس علم در اين مسائل اعتقادى ، همان يقين است و نه چيز ديگر.  
و اما اينكه خداى تعالى فرموده : (ندع ابنائنا و ابناءكم ...) دو احتمال دارد كه به هيچيك از آن دو، اشكالى كه به شيعه وارد است ، وارد نمى شود.  
اول اينكه : بخواهد بفرمايد هر يك از دو طرف زنان و فرزندان طرف مقابل را نفرين كنند، مثلا ما مسلمانان زنان و فرزندان شما مسيحيان را نفرين كنيم و شما مسيحيان زنان و فرزندان ما را نفرين كنيد.  
دوم اينكه : هر طايفه اى زنان و فرزندان خود را نفرين كند، ما مسلمانان زنان و فرزندان خود را و شما مسيحيان زنان و فرزندان خود را نفرين كنيد.  
و همانطور كه گفتيم هيچ اشكالى به اين دو وجه وارد نيست ، اشكال هر چه هست به نظريه شيعه است كه شاءن نزول آيه و مراد از (انفس ) و (نساء) و (ابناء) را عده اى خاص مى داند.  
كلام مبتنى بر تعصب كلامى بى پايه و باطل است  
مؤ لف قدس سره : و اين گفتار - كه خيال مى كنم خواننده باور نكند كه كلام مردى دانشمند است و ما را متهم كند به اينكه نسبت ناروا به مفسر مزبور داده ايم - كلامى است بى پايه و ساقط و اگر آن را نقل كرديم براى آن بود كه خوانندگان متوجه شوند به اينكه  
تعصب ورزى ، كار يك دانشمند را در نفهمى به كجا مى كشاند و تا چه حد فهم او را ساقط و نظريه اش را سطحى و عوامانه مى سازد، تا آنجا كه به دست خودش آنچه بنا كرده خراب و آنچه خراب كرده بنا مى كند و باكى هم ندارد، براى اينكه خير و شر را تشخيص ‍ نمى دهد، تا كسى شر را نشناسد چگونه از آن اجتناب مى كند؟.

*(88/7)*

و ما پيرامون گفتاروى در دو مقام بحث مى كنيم : اول اينكه آيا آيه مباهله هيچ دلالتى بر فضيلت على (عليه السلام ) دارد يا نه ؟ كه اين بحثى است كلامى و خارج از غرضى كه اين كتاب درباره آن تاليف شده ، يعنى غرض تفسيرى كه عبارت است از دقت در معانى آيات قرآنى .  
مقام دوم ، بحث پيرامون سخنان مفسر نامبرده ، البته از اين جهت كه با مدلول آيه مباهله و روايات داستان نصاراى نجران ارتباط دارد و گرنه ما آنقدر بيكار نيستيم كه پيرامون هر سخنى و درستى و نادرستى آن بحث كنيم ، ليكن چون با غرض كتاب ما ارتباط دارد، مورد بحثش قرار مى دهيم .  
خواننده محترم توجه كرد كه آيه شريفه چه دلالتى دارد و روايات بسيارى هم كه نقل شد با دلالت آيه مطابقت دارد، دقت در اين دو فراز، فساد گفتار اين مفسر را كه اصلا معلوم نيست چه مى خواهد بگويد از وجوه متعددى روشن مى سازد، اينك تفصيل آن ، از نظر خوانندگان مى گذرد.  
بررسى و رد گفته هاى تعصب آميز و مغرضانه آن مفسر  
1 - اينكه گفت : (مصادر رواياتى كه آيه مباهله را ناظر به اشخاص معين مى داند، كتب شيعه است - تا آنجا كه گفته - و تا توانستند در ترويج اين روايات كوشيدند بطورى كه در بسيارى از اهل سنت نيز رائج گرديد، با اينكه قبلا گفته بود روايات متفق است در اينكه آيه در شاءن على و فاطمه و حسنين (عليهم السلام ) نازل شده ) و ما نفهميديم منظورش از اين سخن كدام روايات است ؟ آيا مرادش ‍ همين رواياتى است كه محدثين اجماع دارند بر نقل و عدم طرح آن ؟ رواياتى كه يكى دو تا و سه تا نيست تا بگويد اهل حديث توطئه كرده اند بر جعل آن ، رواياتى كه صاحبان جوامع حديث آن را در جوامع خود آورده اند و اگر به خود جراءت داده شيعه را متهم به جعل آنها كند، آيا مى تواند صحيح مسلم و ترمذى و كتب تاريخ را هم جعلى بداند؟.

*(88/8)*

رواياتى كه همه مفسرين بر نقل آن در تفاسير خود اتفاق دارند، بدون اينكه در آن اعتراض كرده و يا در صحت سند آنها ترديدى نموده باشند و اگر بگويد مفسرين تخصصى در تشخيص حديث ندارند، بسيارى از مفسرين خود اهل حديث هم بوده اند، مانند: طبرى و ابى الفداء بن كثير و سيوطى و امثال ايشان سؤ ال ديگرى كه از او داريم اين است كه منظورش از  
شيعيانى كه مصادر اين رواياتند چه كسانى هستند؟ آيا صحابه اى است كه سلسله سند اين روايات به آنان منتهى مى شود؟ از قبيل سعد بن ابى وقاص و جابر بن عبد اللّه و عبد اللّه بن عباس و ساير صحابه و يا تابعينى كه تمسكشان به اين روايات ثابت شده ، از قبيل ابى صالح و كلبى و سدى و شعبى و امثال آنان ؟ و اگر نامبردگان به جرم اينكه احاديثى نقل كرده اند كه مطابق هواى نفس اين آقا نيست ، شيعه شدند و به خيال او هر چه نقل كنند جعلى است ، پس تمامى احاديث اسلامى كه به وسيله آنان نقل شده بى اعتبار است ، پس ‍ اين آقا بايد همه نامبردگان را كنار بگذارد و احاديثشان را طرد كند و با طرح احاديث آنان ديگر سنتى و سيره اى باقى نمى ماند و چگونه يك فرد مسلمان و يا يك عالم اسلامى و حتى يك مسلمان دروغى مى تواند بگويد سنت به كلى باطل است ؟ و در عين حال در صدد سلام شناسى برآيد؟ و بفهمد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) چه تعاليمى و چه شرايعى آورده ؟ با اينكه قرآن كريم صراحت دارد بر اينكه سنت و سخن و سيره آن جناب حجت است و تصريح دارد به اينكه دين خدا همچنان زنده مى ماند، و اگر بنا باشد سنت را به كلى باطل بدانيم ، ديگر اثرى از قرآن باقى نمى ماند (چون قرآن كريم آيه آيه اش به وسيله سنت اثبات شده ) و در اين فرض ثمره اى هم بر نازل كردن قرآن مترتب نمى شود.

*(88/9)*

و يا مى خواهد بگويد خود صاحب جوامع از اين احاديث بى خبرند، بلكه شيعه بعد از مردن صاحبان جوامع و كتب تاريخ ، احاديث مذكور را در كتب آنان داخل كرده اند كه باز محذور بطلان سنت و شريعت در بين مى آيد، بلكه محذور در اين فرض عمومى تر و فساد بيشتر است ، براى اينكه ديگر به هيچ كتابى نمى توان اعتماد نمود.  
مقصود ما بيان مصداق است نه معناى لفظ!  
2 - دومين نقطه نظر ما در گفتار وى آنجا است كه مى گويد: (شيعه كلمه (نسائنا) را بر فاطمه (عليهاالسلام ) و كلمه (انفسنا) را بر على (عليه السلام ) به تنهائى حمل كرده اند) و گويا اين معنا را از بعضى روايات گذشته فهميده ، مانند روايت جابر كه گفته : (نسائنا) فاطمه (عليهاالسلام ) و (و انفسنا و انفسكم ) رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و على (عليه السلام ) است ، (تا آخر خبر)، ولى كوتاهى از فهم خود اين مفسر است چون روايت نمى خواهد بگويد كلمه : (نسائنا) به معناى فاطمه (عليهاالسلام ) و لفظ (انفسنا) به معناى على (عليه السلام ) است و يا مراد از اولى فاطمه سلام اللّه عليها و مراد از دومى على (عليه السلام ) است ، بلكه منظورش اين است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در مقام امتثال اين فرمان از (انفسنا) به غير از على (عليه السلام ) و (از نسائنا) بجز فاطمه سلام اللّه عليها و از (ابنائنا) بجز حسنين (عليهماالسلام ) را نياورد، معلوم مى شود براى كلمه اول بجز على (عليه السلام ) و براى كلمه دوم بجز فاطمه سلام اللّه عليها

*(88/10)*

واز سوم بجز حسنين (عليهماالسلام ) مصداق نيافت و كانه منظور از ابناء و نساء و انفس همان اهل بيت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بوده ، همچنانكه در بعضى روايات به اين معنا تصريح شده ، بعد از آنكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نامبردگان را با خود آورد عرضه داشت : ((بار الها اينانند اهل بيت من )، چون اين عبارت مى فهماند پروردگارا من بجز اينان كسى را نيافتم تا براى مباهله دعوت كنم .  
دليل گفتار ما بر اينكه منظور جابر اين بوده ، عبارت بعضى از روايات است كه مى گويد: (انفسنا و انفسكم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و على (عليه السلام ) است )، چون اين عبارت صريح است در اينكه مقصود بيان مصداق است نه معناى لفظ.  
3 - مى گويد: (جعل كنندگان اين سرگذشت خوب نتوانستند آن را با آيه تطبيق دهند، چون عرب وقتى از گوينده اى كلمه : (نسائنا) را مى شنود، دختر خود گوينده به ذهنش نمى رسد، آن هم گوينده اى كه چند زن دارد، از لغت عرب چنين معنائى فهميده نمى شود و از اين بعيدتر اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از (انفسنا) على (عليه السلام ) را اراده كرده باشد.)  
اساتيد بلاغت و بيان به اين آيه استناد كرده اند  
و اين معناى عجيبى كه اين مفسر براى آيه كرده ، باعث شده روايات داستان مباهله را با همه كثرتش طرح كند و آن وقت به راويانش و به هركس كه آن روايات را قبول كرده ، بد و بيراه بگويد و آن تهمت ها را بزند با اينكه مشغول نوشتن تفسير براى كلام خدا بوده است (كلامى كه مرتب او را به پيروى از حق و اجتناب از باطل و دورى از هواهاى نفسانى مى خواند) و جا داشت پاس حرمت جمع كثيرى از علماى اسلام را بدارد و كسانى را كه از ائمه بلاغت و اساتيد بيانند و روايات مذكور را بدون اينكه هيچ خدشه و اعتراضى به آن بكنند در مؤ لفات خود آورده اند، اينطور به آسانى به باد تهمت (نفهمى )! نگيرد.

*(88/11)*

يكى از اساتيد، زمخشرى صاحب كشاف است ، كسى است كه ائمه قرائت را در قرائتشان تخطئه مى كند، مع ذلك در ذيل اين آيه مى گويد: (اين دليلى است كه هيچ دليلى قوى تر از آن بر فضيلت اصحاب كساء (عليهم السلام ) نيست و اين برهان روشنى است بر صحت نبوت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، براى اينكه احدى نه از موافق و نه از مخالف روايتى نياورده كه گفته باشد نصاراى نجران بدون ترس از اصحاب كساء به مساءله مباهله اقدام كرده اند، چون اگر احتمال مى دادند آن جناب به دروغ دعوت به نبوت مى كند، بدون درنگ با او مباهله مى كردند).  
چطور ممكن است كه اين بزرگان و قهرمانان بلاغت و برجستگان ادب نفهميده باشند كه اين روايات ، نسبت غلط به قرآن مى دهند و مى گويند: (قرآن لفظ جمع را در مفرد استعمال كرده ، كلمه نساء را كه جمع است ، در مورد يك نفس بكار برده ؟!).  
نه ، به جان خودم سوگند، امر بر آن همه بزرگان پوشيده نمانده ، تنها اين مفسر است كه نتوانسته است بين مفهوم و مصداق فرق بگذارد و خيال كرده كه اگر خداى عزوجل به پيامبر خود بفرمايد: پس بعد از اين ،با اينكه خدا به تو علم داده ، اگر كسى بگو مگو كرد به او بگو: (ما فرزندانمان وشما فرزندانتان را بخوانيد...) و از سوى ديگر از طريق روايات معلوم شد كه بگو مگو كنندگان واردين از نجران بودند و عددشان بطورى كه در بعضى از روايات آمده ، چهارده مرد بود و هيچ زن و فرزندى همراهشان نداشتند.  
و نيز معلوم شد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) براى مباهله با آنان به غير از على و فاطمه و حسنين (عليهم السلام ) را نياورد، لازمه آن فرمان و اين امتثال آن است كه معناى جمله : (فمن حاجك ) واردين نجران و معناى (نسائنا)، يك زن و معناى (انفسنا) يك مرد و معناى (ابنائنا) دو پسر باشد و دو كلمه (نساءكم ) و (انفسكم ) هم اصلا معنا نداشته باشد، چون نجرانيان زن و فرزند همراه خود نياورده بودند.

*(88/12)*

توضيحى درباره استعمال جمع و اراده يك نفر (نساء) واستعمال جمع و اراده دو نفر (انفس و ابنا) در آيه مباهله  
و تعجب اينجا است كه چرا چنين مفسرى كه فرق ميان مفهوم و مصداق را نمى فهمد اين اشكال را نكرده كه در آيه كلمه (ابنائنا) با اينكه جمع است در مورد حسنين (عليهماالسلام ) كه دو نفرند استعمال شده و اين رسواتر است از استعمال كلمه نساء كه جمع است در مفرد، يعنى فاطمه (عليهاالسلام )، براى اينكه استعمال جمع در مفرد گاهى از خوش نشينان عرب شنيده مى شود، هر چند كه عرب اصلى هرگز جز در مورد گوينده چنين كارى را نمى كند، تنها در مورد گوينده و آن هم به عنوان تعظيم است كه مى گويد: (ما چنين دستور داديم و ما چنان كرديم و ما چنين خواهيم كرد)، و اما استعمال جمع در دو نفر اصلا جايز نيست و سابقه ندارد، نه از خوش نشينان عرب و نه از عرب اصلى .  
آرى ، علت اينكه اين مفسر روايات مباهله را طرح كرده و نسبت مجعوليت به آنها داده ، همان است كه گفتيم : (نتوانسته است بين مفهوم و مصداق فرق بگذارد) و حال آنكه مطلب اينطور كه او پنداشته نيست .  
توضيح اينكه : كلام بليغ آن كلامى است كه مقتضاى مقام در آن كلام رعايت شده باشد، كلامى است كه بتواند آن چه را كه مورد اهتمام گوينده است كشف كند و بسيار مى شود كه مقام تخاطب و گفت و شنود، مقامى است كه تخاطب بين دو طايفه است كه  
يكديگر را اصلا نمى شناسند و يا اگر هم مى شناسند مصلحت اقتضا مى كند منكر شناسائى شوند، در چنين مقامى اگر يكى از دو طرف بحث و خصومت بخواهد به ديگرى بفهماند كه خصومت و بگو مگو و دفاع و بالاخره طرفيت ما تنها با اين حاضران نيست بلكه ما با تمام افراد قبيله خود عليه شما قيام مى كنيم ، بازنان و مردان و خردسالان و بزرگسالان مى گويد: ما با شما مخاصمه داريم و با مردان و زنان و كودكان خود بر سر شما مى تازيم .

*(88/13)*

آرى در چنين مقامى كلام خود را طورى ادا مى كند كه مقتضاى طبع و عادت باشد، چون عادت اقتضا مى كند كه يك قبيله و طايفه اى از مردم هم زنان و هم فرزندانى داشته باشند و غرض گوينده هم اين است كه به طايفه طرف مقابل خود بفهماند، ما و همه مردان و زنان و فرزندانمان در دشمنى با شما يكدل و يك زبانيم و همه دست واحدى هستيم ، حال اگر در چنين مقامى به مقتضاى طبع و عادت تكيه نموده ، يك كلمه بگويد ما قبيله فلان با شما دشمنيم ، منظور خود را رسانده ، چون شنونده مى داند كه در قبيله گوينده زنان و فرزندان و مردانى هستند، ولى اگر به اين مقدار اكتفا نكند بلكه نام مردان و زنان و فرزندان را صريحا ببرد و بگويد: ما قبيله فلان با مردان و زنان و كودكان خود عليه شما برمى خيزيم ، درحقيقت خواسته است چيزى زائد بر مقتضاى عادت و طبع را برساند.  
اين در صورتى است كه گفتيم دو طرف متخاصم يكديگر را نشناسند و اما اگر اين سخن دسته جمعى با مخاطبين دسته جمعى بين دو جمعيت كه يكديگر را مى شناسند اتفاق بيفتد، مثلا با يكديگر دوست باشند و اين دسته بخواهد دسته ديگر را به ميهمانى دعوت كند، يك بار گفتار خود را به مقتضاى طبع و عادت تكيه داده مى گويد: ما خودمان و زن و بچه مان از شما پذيرائى مى كنيم ، يك بار ديگر گفتار خود را به شناسائى شنونده تكيه مى دهد و مى گويد: ما همه مردها با فلان دخترم و دو كودكم خدمتگزار شما خواهيم بود كه در اين صورت فائده زائدى را افاده كرده .

*(88/14)*

بدان جهت اين توضيح را دادم كه معلوم شود طبع و عادت و ظاهر حال ، يك حكم دارد، و واقع امر و عالم خارج حكمى ديگر، و گاهى اين دو حكم با هم مختلف مى شوند و اگر مختلف شدند شنونده نبايد گمان كند كه گوينده دروغ گفته ، چون ممكن است گوينده نخست پايه و تكيه گاه گفتار خود را طبع و عادت آنچه ظاهر حالش آن را حكايت ميكند قرار بدهد، ولى بعدا تصميم بگيرد حقيقت حال و واقع امرش را بر خلاف آنچه ظاهر حالش حكايت مى كرد بيان كند، نه اين بيانش غلط است و نه اين خبرى كه مى دهد دروغ است و نه مى توان گفت گوينده شوخيش گرفته است .

*(88/15)*

آيه شريفه مورد بحث چنين مجرائى دارد و منظور از اينكه فرمود: (فقل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءكم و نسائنا و نساءكم و انفسنا و انفسكم ...) اين است كه اى پيامبر گراميم ايشان را دعوت كن و به ايشان پيشنهاد كن تو با نزديكانت آنهائى كه در دعوت و علم تو شريك هستند حاضر شوى ، ايشان هم با اهل و نزديكان خود حاضر شوند و آنگاه با يكديگر مباهله كنيد، ولى اين دعوت را به مقتضاى ظاهر حال (كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم مانند همه مردم زن و فرزندى دارد و نصارا هم مانند همه مردم زنان و فرزندانى دارند) تكيه داده ، مى فرمايد: (بگو بيائيد تا ما زنان و مردان و فرزندان خود را و شما زنان و مردان و فرزندان خود را دعوت كنيم و آنگاه با يكديگر مباهله نمائيم )، اين ظاهر حال است ، پس اگر واقع امر بر خلاف اين باشد يعنى در طرف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، به جاى زنان يك زن و به جاى انفس دو مرد و به جاى فرزندان دو فرزند حاضر شدند و در طرف نصاراى نجران تنها مردانى حاضر شدند بدون زن و فرزند، كلام دروغ نيست ، شاهدش هم اين است كه وقتى نصاراى نجران ديدند كه پيامبر اسلام با يك مرد و يك زن و دو پسر مى آيد، نگفتند عمل تو با گفتارت مخالف است و تو دروغ گفتى ، و نيز به آن جناب نگفتند ما از اينكه دستور تو را مبنى بر آوردن زنان و فرزندان عمل نكرديم عذر مى خواهيم ، چون دسترسى به زنان و فرزندان خود نداشتيم و نيز هركس اين قصه را بشنود هيچ به ذهنش نمى رسد كه آيه شريفه با آنچه واقع شده نمى سازد و رواياتى كه داستان را حكايت مى كند جعلى و دست خورده است .  
اين را گفتيم تا پاسخ كلام ديگر مفسر مورد نظر را هم داده باشيم كه گفته است : وفد نجران (كه شيعه مى گويد آيه درباره آنان نازل شده ) نه زنانى همراه داشتند و نه فرزندانى ...

*(88/16)*

4 - اينكه گفته : نهايت چيزى كه از آيه استفاده مى شود اين است كه خداى تعالى به رسول گرامى خود دستور داده كسانى را كه از اهل كتاب در مورد عيسى (عليه السلام ) بگو مگو و جدال مى كنند دعوت كند به اينكه با زنان و مردان و اطفال خود و مؤ منين هم مردان و زنان و اطفالشان يكجا جمع شوند و با ابتهال و تضرع از درگاه خدا بخواهند كه از ميان دو طايفه آن طايفه اى را كه درباره عيسى (عليه السلام ) دروغ مى گويد لعنت و از رحمت خود دور سازد - تا آنجا كه مى گويد - آن كيست كه ايمان به خدا داشته باشد و راضى شود چنين دو جمعيتى را از اهل حق و اهل باطل يك جا جمع نموده ، هر يك براى طلب لعنت و دورى طرف ديگر از رحمت خدا متوجه درگاه خدا شوند، چه جسارتى و چه است هزائى به قدرت خدا و عظمت او بالاتر از اين ؟!  
و جان كلامش اين است كه آيه شريفه نظر به شخص خاصى ندارد بلكه دو فريق اهل حق و اهل باطل را دعوت مى كند به اينكه با زن و بچه در يك جا جمع شوند و سپس با تضرع و ابتهال يكديگر را نفرين كنند.  
رد اين توهم كه آيه مباهله ناظر بر اجتماع و ملاعنه دو فريقاهل حق و اهل باطل مى باشد  
حال بايد از ايشان پرسيد اين اجتماعى كه خداى تعالى به آن دعوت كرده چه جور جمع شدنى است ؟ آياجمع شدن تمامى مؤ منين با تمامى نصارا است ؟ يعنى تمام كسانى كه آن روز يعنى روز نزول اين آيه (كه به قول بعضى از مورخين سال نهم هجرت و به قول بعضى ديگر سال دهم هجرت بوده ، هر چند كه هيچيك از اين دو قول به بيانى كه در بحث روايتى آيات بعدى مى آيد خالى از اشكال نيست ) مسلمان بودند، يعنى همه قبائل ربيعه و مضر (ساكنان يمن و حجاز) و عراق و مناطق ديگر و تمامى نصارا يعنى قبيله نجران (ساكن يمن ) و نصاراى شام و سواحل مديترانه و ساكنان روم و فرانسه و انگليس و اطريش و غير ايشان .

*(88/17)*

كه چنين گردآوردنى جزء محالات عادى است ، چون ميليونها جمعيتى كه در مشارق و مغارب آن روز، پراكنده بودند، با همه زنان و فرزندانشان امروز كه همه رقم رسانه هاى گروهى در اختيار بشر است امكان ندارد، آن روز چگونه امكان داشت ؟ و با اينكه اسباب عادى با تمامى اركانش اين امر را ممكن نمى ساخته ، اگر قرآن كريم چنين تكليفى كرده باشد، در حقيقت تكليف به محال كرده و ظهور حجيت خود و روشنى حق را مشروط و منوط به امرى كرده كه هيچ وقت عملى نمى شود و همين عدم امكان عذرى براى نصارا خواهد بود در اينكه دعوت مباهله رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را اجابت نكنند و چه عذر موجه تر از اين ، و همين عذر موجه باعث مى شود كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در دعويش مبنى بر اينكه عيسى (عليه السلام ) بنده و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است بيشتر ضرر كند تا نصاراى نجران در دعويشان مبنى بر اينكه آن جناب خدا است .  
و يا اينكه منظور از اين فرمان اجتماع حاضر از مسلمين و نصاراى مدينه و اطراف آن از قبيل نجرانيان و اطرافيان ايشان است ، اگر آيه شريفه دستور جمع آورى چنين جمعيتى را داده باشد، گو اينكه محذور اين تكليف كمتر از تكليف قبلى و شناعت و نامعقوليش سبك تر است ، ولى از نظر قابل امتثال نبودن دست كمى از آن ندارد، آن روز چه كسى مى توانسته همه اهل مدينه و همه اهل نجران و ساير نقاط مسيحى نشين در شبه جزيره را يك جا جمع كند و آيا چنين تكليفى تعليق به محال نيست و آيا معناى چنين تكليفى اعتراف به اين نيست كه اصولا ظهور حق متعذر و ناشدنى است ؟.

*(88/18)*

و يا منظور همان اجتماع كوچكى است كه در مدينه از دو طايفه كوچك يعنى از چهارده نفر نجرانى و چند نفر مسلمان كه در نزد پيامبر حاضر بودند تشكيل شده بود، اگر آيه شريفه چنين اجتماعى را در نظر دارد گو اينكه تشكيل آن امرى بود شدنى ، و ليكن اشكال خود اين مفسر به اين وجه وارد است كه گفته بود در آيه شركت زنان و فرزندان را از دو طرف لازم دانسته و حال آنكه روايات اتفاق دارد بر اينكه نجرانيان زن و بچه همراه خود نداشتند بلكه اشكالى كه به اين وجه وارد شده از اشكال آن دو وجه ديگر از اين نظر شديدتر است كه آن دو وجه صرف فرض بود، ولى اين اشكال در خارج واقع شده .  
رد اين توهم كه يقين پيامبر و مؤ منين نسبت به مساءله مسلم است  
5 - اينكه گفته : اما ايمان و يقين رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و مؤ منين نسبت به اعتقادى كه درباره عيسى (عليه السلام ) داشتند مسلم است و براى دلالت بر اين معنا جمله : (من بعد ما جاءك من العلم ) كافى است ، چون علم در اينگونه مسائل يعنى مسائل اعتقادى چيزى جز يقين نمى تواند باشد گو اينكه علم در اين مسائل به معناى يقين است و در آن حرفى نيست ، ليكن اين جمله دلالت كند بر اينكه مؤ منين در امر عيسى (عليه السلام ) يقين داشته اند صرف ادعا است و ما نمى دانيم از كجا مى تواند آن را اثبات كند و لفظ آيه شريفه يعنى عبارت (فمن حاجك من بعد ما جاءك ...)، تنها متعرض حال رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است و مقام مخاطبه هم دلالتى بر اينكه آيه شامل غير آن جناب نيز مى شود ندارد، براى اينكه واردين از نجران محاجه و بگومگوئى با مؤ منين نداشتند، اصلا آمدنشان به مدينه براى ديدن مؤ منين نبوده و حتى يك كلمه هم با مؤ منين حرف نزده اند، مؤ منين نيز با ايشان سخنى نگفتند.

*(88/19)*

بله اگر آيه دلالتى داشته باشد بر عالم بودن كسى ، به جز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) تنها دلالت دارد بر علم كسانى كه آن جناب ايشان را براى مباهله آورده بود و ما اين دلالت را در سابق از جمله : (من الكاذبين ) استفاده كرديم .  
بلكه قرآن كريم دلالت دارد بر علم نداشتن و يقين نداشتن جميع مؤ منين ، چون مى فرمايد: (و ما يومن اكثرهم باللّه الا و هم مشركون )، چون در اين آيه مردم را به شرك توصيف كرده و چگونه شرك با يقين جمع مى شود؟ و اگر همه مؤ منين صاحب يقين بودند، چگونه خداى تعالى مى فرمايد: (و اذ يقول المنافقون و الذين فى قلوبهم مرض ما وعدنا اللّه و رسوله الا غرورا)، و مى فرمايد: (و يقول الذين آمنوا لو لا نزلت سوره فاذا انزلت سورة  
محكمة و ذكر فيها القتال رايت الذين فى قلوبهم مرض ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت ، فاولى لهم طاعة و قول معروف فاذا عزم الامر فلو صدقوا اللّه لكان خيرا لهم ... اولئك الذين لعنهم اللّه فاصمهم و اعمى ابصارهم ).  
پس در ميان مؤ منين يقين حاصل نمى شود مگر براى صاحبان بصيرت ، همچنانكه فرمود: (فان حاجوك فقل اسلمت وجهى لله و من اتبعن ) و نيز فرموده : (قل هذه سبيلى ادعوا الى اللّه على بصيره انا و من اتبعنى ).  
وجه متعين وجه دوم است

*(88/20)*

6 - اينكه گفت : در جمله (ندع ابنائنا و ابناءكم ) دو وجه است از آنچه تاكنون از نظر خواننده گذشت معلوم شد كه وجه اول فاسد است و در آيه شريفه تنها يك وجه است و آن اين است كه (هر يك اهل خود را بخواند و به جان اهل خود نفرين كند)، و اما وجه اول كه (هر يك اهل ديگرى را بخواند)، با ظاهر آيه منطبق نيست ، چون گفتيم غرض وقتى بطور كامل به دست مى آيد كه گفته شود بيائيد مباهله كنيم و لعنت خدا را براى دروغگويان مسئلت نمائيم ، غرض با همين جمله بطور كامل حاصل مى شود و اگر مى بينيم در آيه مورد بحث جمله : (ندع ابنائنا و ابناءكم و نسائنا و نساءكم و انفسنا و انفسكم ) براى افاده غرض زائدى بوده و آن اين بوده كه ايمان هر طرف به عقائد خود را بهتر برساند، چون اگر هر يك از دو طرف عزيزترين و محبوب ترين محبوب خود را حاضر ساخته و دورى از رحمت خدا را براى خود و عزيزانش مسئلت نمايد بيشتر بر صدق دعوى و قوت ايمانش دلالت مى كند و اين غرض زائد وقتى حاصل مى شود كه معناى آيه چنين باشد: (ما فرزندان و زنان و انفس خود را نفرين كنيم و شما هم زنان و فرزندان و انفس ‍ خود را) و اما اگر معنا اين باشد كه : (ما فرزندان و زنان و انفس شما را نفرين كنيم و شما زنان و فرزندان و انفس ما را نفرين كنيد) اين غرض زائد حاصل نمى شود.  
علاوه بر اينكه اين معنا فى نفسه معنائى است كه طبع سليم آن را نمى پسندد چون معنا ندارد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نصاراى نجران را بر زن و فرزند خود مسلط كند و بفرمايد: من خواهش مى كنم شما مرا و زن و فرزندان مرا نفرين كنيد تا غرض از مباهله حاصل شود، با اينكه خود آن جناب مى توانست اين كار را بكند، يعنى رسول خدا اهلبيت خود را و نصاراى نجران هم اهل بيت خود را نفرين كنند.

*(88/21)*

از اين هم كه بگذريم استفاده اين معنا از آيه محتاج به فهميدن معناى تسليطى است كه گفتيم چنين چيزى معنا ندارد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نصارا را مسلط بر اهل بيت خود كند، تا چه رسد به اينكه آيه شريفه دلالت بر آن و يا چيزى شبيه آن داشته باشد و ما آن را از آيه بفهميم ، پس حق اين است كه اين وجه از درجه اعتبار ساقط است ، و وجه متعين همان وجه دوم است .  
رد آخرين بخش كلام اين مفسر كج انديش  
7 - اينكه گفت : هيچ اشكالى به اين دو وجه وارد نيست ، تنها اشكالى كه به آيه وارد مى شود بنابر قول شيعه و پيروان ايشان است كه آيه را مخصوص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و على و فاطمه و حسنين (عليهم السلام ) دانسته اند.  
و منظورش از اشكال همان ايرادى است كه كرد و گفت بنابه قول شيعه لازم مى آيد كه انسان خودش خود را دعوت كند و حال آنكه اين اشكال نه ارتباطى با وجه اول دارد و نه با وجه دوم ، بلكه اين اشكال مربوط به قولى است كه مى گويد مراد از كلمه (انفسنا) رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) است ، همچنانكه از بعضى مناظرات مذهبى حكايت شده كه بعضى در برابر خصم شيعه خود گفته : اصلا منظور از كلمه (انفسنا) على (عليه السلام ) نيست ، بلكه خود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله وسلم ) است و خصم شيعه اش ‍ بر او همين ايراد را كرده كه لازمه اين قول اين است كه كسى خودش خود را دعوت كند و اين باطل است و روايت دومى كه از عيون اخبار از موسى بن جعفر (عليه السلام ) در بحث روايتى گذشته نقل كرديم به اين معنا اشاره مى كرد.

*(88/22)*

و از اين جا سقوط و بى اعتبارى كلام ديگرش روشن مى شود كه گفته : تنها اشكال بنابر قول شيعه وارد است ، چون بنابر بيانى كه گذشت گفتيم : مراد از كلمه : (انفسنا) از نظر مفهوم رجال از اهل بيت رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) است كه از نظر مصداق در صحنه مباهله از اين مفهوم تنها دو مصداق حضور داشت ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و على (عليه السلام ) و هيچ اشكالى نيست كه اهل بيت بعضى بعض ديگر را دعوت كند. پس هيچ اشكالى بر شيعه وارد نيست ، حتى بنا به آن توجيهى كه مفسر نامبرده به شيعه نسبت داده ، چون او گفته شيعه مى گويد:  
منظور از (انفسنا) على (عليه السلام ) است و هيچ اشكالى نيست كه رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله ) على (عليه السلام ) را دعوت كرده باشد.  
شاگرد وى در تفسير المنار بعد از اشاره به روايات گفته است : ابن عساكر از جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) از پدرش روايت كرده كه در ذيل آيه : (قل تعالوا ندع ابنائنا و ابناءكم ...)، فرموده : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) براى مباهله ابى بكر و پسرش و عمر و پسرش و عثمان و پسرش را آورد، و ظاهرا كلام در جماعتى از مؤ منين مى باشد.  
المنار بعد از نقل كلام استادش كه ما نيز نقلش كرديم مى گويد: در اين آيه بطورى كه ملاحظه مى كنيد زنان را هم در امور اجتماعى شركت داده ، آن هم در امور دقيق ، چون هماوردى قومى و احتجاج دينى ، و اين مبنى بر آن است كه زن را هم مانند مرد اعتبار كرده باشد، حتى در كارهاى عمومى ، مگر بعضى از امور عامه اى كه استثنا شده ، آنگاه كلام خود را در اين باره طول داده .  
روايت شاذّ است و مفسرين همگى از آن اعراض كرده اند

*(88/23)*

مؤ لف قدس سره : اما آن روايتى كه نقل كرده ، روايت شاذه و ناشناخته اى است كه مخالف با تمامى روايات وارده در شاءن نزول آيه است و به همين جهت مفسرين از آن اعراض كرده اند، و صرفنظر از ناشناختگى و اعراض مفسرين از آن ، مشتمل بر مطلبى است كه مخالف با واقع است و آن اين است كه براى تمامى نامبردگان پسرى اثبات كرده ، با اينكه در آن روز همه آنان پسر نداشتند.  
و كانّه منظورش از اينكه گفت : (و ظاهر كلام در جماعتى از مؤ منين باشد) اين بوده كه بگويد: من از ظاهر روايت چنين مى فهمم كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) تمامى مؤ منين و اولاد ايشان را جمع كرده ، كه اگر مرادش از آن عبارت اين بوده باشد قهرا ذكر اسامى ابوبكر و پسرش و آن ديگران كنايه خواهد بود از اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) تمامى مؤ منين را حاضر ساخته و به نظر چنين مى رسد كه خواسته است با اين حرف نظريه استاد و شيخ خود را در معناى آيه تاءييد كند، ولى تو خواننده عزيز خودت به خوبى مى توانى ارزش اين روايت را با در نظر گرفتن شذوذ و ناشناختگى سندش و اعراض مفسرين از آن و دلالت متن آن بر معنائى كه اين استاد و شاگرد كرده اند، به دست آورى .  
و اما اينكه گفت : (آيه بطورى كه ملاحظه مى كنيد زنان را هم در امور اجتماعى شركت داده ...) بايد به وى گفت : اگر آيه شريفه چنين دلالتى را در مورد زنان داشته باشد،  
بايد عين اين دلالت را در مورد اطفال هم داشته باشد و همين يك اشكال در شهادت بر بطلان گفتار او كافى است .  
و ما در آنجا كه پيرامون آيات طلاق بحث مى كرديم ، يعنى در جلد دوم عربى اين كتاب در مقدار اشتراك زنان با مردان بحث كرديم و به زودى در جاى مناسبى در اين باره مقدار ديگرى بحث خواهيم كرد، بدون اينكه احتياجى به مثل استفاده او از آيه مورد بحث پيدا كنيم .  
سوره آل عمران ، آيات 78 - 64

*(88/24)*

قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم الا نعبد الا اللّه و لا نشرك به شيا و لا يتّخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللّه فان تولّوا فقولوا اشهدوا بانّا مسلمون (64) يا اهل الكتاب لم تحاجون فى ابراهيم و ما انزلت التورية و الانجيل الا من بعده افلا تعقلون (65)ها انتم هولاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم و اللّه يعلم و انتم لا تعلمون (66) ما كان ابراهيم يهوديا و لا نصرانيا و لكن كان حنيفا مسلما و ما كان من المشركين (67) ان اولى الناس بابراهيم للّذين اتّبعوه و هذا النبىّ و الّذين ءامنوا و اللّه ولى المؤ منين (68) ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلّونكم و ما يضلّون الا انفسهم و ما يشعرون (69) يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات اللّه و انتم تشهدون (70) يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل و تكتمون الحق و انتم تعلمون (71) و قالت طائفة من اهل الكتاب ءامنوا بالّذى انزل على الّذين ءامنوا وجه النهار و اكفروا ءاخرة لعلّهم يرجعون (72) و لا تؤ منوا الا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى اللّه ان يوتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربّكم قل انّ الفضل بيد اللّه يوتيه من يشاء و اللّه واسع عليم (73) يختص برحمتة من يشاء و اللّه ذوالفضل العظيم (74) و من اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يودّه اليك و منهم من ان تامنه بدينار لا يودّه اليك الا ما دمت عليه قائما ذلك بانّهم قالوا ليس علينا فى الاميين سبيل و يقولون على اللّه الكذب و هم يعلمون (75) بلى من اوفى بعهده و اتقى فان اللّه يحب المتقين (76) انّ الذين يشترون بعهد اللّه و ايمنهم ثمنا قليلا اولئك لا خلق لهم فى الاخرة و لا يكلمهم اللّه و لا ينظر اليهم يوم القيمة و لا يزكيهم و لهم عذاب اليم (77) و ان منهم لفريقا يلون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب و ما هو من الكتاب و يقولون هو من عند اللّه و ما هو من عند اللّه و يقولون الى اللّه

*(88/25)*

الكذب و لهم يعلمون (78)  
ترجمه آيات  
بگو اى اهل كتاب بيائيد به سوى كلمه اى كه تمسك به آن بر ما و شما لازم است و آن اين است كه جز خدا را نپرستيم و چيزى را شريك او نگيريم و يكديگر را به جاى خداى خود به ربوبيت نگيريم اگر نپذيرفتند بگوئيد شاهد باشيد كه ما مسلمانيم (64).  
هان اى اهل كتاب : چرا درباره ابراهيم بگو مگو مى كنيد؟ اين مى گويد: يهودى بود و آن مى گويد: نصارا بود، با اينكه تورات و انجيل نازل نشد مگر بعد از ابراهيم ، آيا باز هم تعقل نمى كنيد؟(65).  
اگر درباره نبوت عيسى و خدا نبودنش بگو مگو مى كنيد حق داريد چون بدان علم داريد ولى بگو مگويتان درباره يهودى بودن يا نصرانى بودن ابراهيم چرا؟ با اينكه علمى بدان نداريد و خدا مى داند و شما نمى دانيد (66).  
ابراهيم نه يهودى بود و نه نصرانى بلكه بر طريق فطرت مسلم بود و از مشركين نبود (67). محققا نزديك ترين مردم به ابراهيم هر آينه كسانى هستند كه از او پيروى كردند و اين پيامبر و كسانى كه از او پيروى كردند اهل ايمانند، و خداوند ولى و دوستدار مؤ منين است (68).  
طايفه اى از اهل كتاب خيلى دوست دارند شما را گمراه كنند ولى گمراه نمى كنند مگر خود را و خود نمى فهمند (69).  
هان اى اهل كتاب چرا به آيات خدا كفر مى ورزيد با اينكه شاهد بر نبوت محمد (صلى اللّه عليه و آله ) خود شمائيد. (70)  
اى اهل كتاب چرا حق را به باطل مشتبه مى سازيد و حق را كتمان مى كنيد با اينكه شما از هر ملتى ديگر بهتر مى دانيد؟ (71).  
و طايفه اى از اهل كتاب به طايفه اى ديگر گفتند ايمان آوريد بدانچه اول روز نازل شده و بدانچه آخر روز نازل گشته كفر بورزيد تا به اين وسيله مسلمانان از اسلام برگردند (72).

*(88/26)*

و جز به پيروان دين خود اعتماد مكنيد (بگو هدايت تنها و تنها هدايت خدا است ) و نيز گفتند اگر داستان كعبه سر بگيرد مسلمانان هم مثل شما صاحب قبله مى شوند و اگر بفهمند كه شما برگشتن قبله را در كتب خود خوانده بوديد فردا نزد پروردگارتان اجتماع خواهند كرد، بگو فضل به دست خدا است ، به هركس بخواهد مى دهد و خدا فضلى وسيع دارد و عليم است (73).  
او هر كه را بخواهد مشمول رحمت خود مى كند و خدا داراى فضلى عظيم است (74).  
و بعضى از اهل كتاب كسانيند كه اگر در قنطارى امينش كنى ، آن را به تو بر مى گردانند و بعضى از آنان كسانيند كه اگر دينارى به آنان امانت دهى به تو بر نمى گردانند مگر آنكه بالاى سرشان بايستى و اينها همان يهوديانند كه از در غرور معتقد شده اند به اينكه هيچ ملتى حق ندارد به آنان اعتراضى كند و بر خدا دروغها مى بندند با اينكه دروغ بودن آنها را مى دانند (75).  
آرى كسى كه به عهد خود وفا كند و از خدا پروا نمايد خداى تعالى پروا داران را دوست مى دارد (76).  
محققا كسانى كه عهد خدا و سوگندهاى خود را مى دهند و در مقابل متاع قليل دنيا را مى خرند در آخرت بهره اى ندارند و خدا در قيامت با آنان سخن نمى گويد و به نظر رحمت نمى نگرد و پاكشان ننموده ، در عوض عذابى دردناك دارند. (77).  
و محققا بعضى از اهل كتاب هستند كه تراشيده هاى خود را به لحن كتاب خدا مى خوانند تا شما خيال كنيد اين نيز جزء كتاب خدا است با اينكه جزء كتاب نيست بلكه خودشان آنها را جعل كرده و مى گويند از ناحيه خدا است و بر خدا دروغ مى بندند با اين كه خودشان مى دانند دروغ است (78).  
بيان آيات

*(88/27)*

اين آيات بيان مرحله دوم از حالات اهل كتاب - عموما - و نصارا را - خصوصا - آغاز نموده ، و ملحقاتى مربوط به اين غرض چون در سابق متعرض مرحله اول يعنى بيان حال عموم اهل كتاب شده ، فرموده بود: (ان الدّين عند اللّه الاسلام ) و نيز فرموده بود: (الم تر الى الذّين اوتوا نصيبا من الكتاب )، آنگاه بيان را متوجه وضع خصوص نصارا نموده ، فرموده بود: (ان اللّه اصطفى آدم و نوحا...)، و در خلال اين بيانات متعرض ولايت مؤ منين نسبت به كفار شده ، فرموده بود: (لا يتّخذ المومنون الكافرين اولياء).  
در اين آيات دوباره متعرض حال عموم اهل كتاب مى شود، اما با لسان و نظمى ديگر، غير از آن نظمى كه در سابق داشت ، در اين آيات و آيات ملحق به آن كه بعدا مى آيد بر حسب مناسبتى كه با خصوصيات بيانات داشته ، مسائل متفرقه اى را ايراد مى كند، مانند آيه : (قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات اللّه ...) و آيه : (قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل اللّه ) و متعرض حال نصارا و ادعاهائى كه درباره عيسى دارند شده و مى فرمايد: (ما كان لبشر ان يوتيه اللّه الكتاب ...) و در آياتى بسيار و متفرق ، متعرض امورى شده كه مربوط به مؤ منين است ، نظير دعوتشان به اسلام و اتحاد و پرهيز از ولايت كفار و گرفتن محرم اسرارى از غير مؤ منين .  
قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم

*(88/28)*

خطاب در اين آيه به عموم اهل كتاب است و دعوت : (اى اهل كتاب بيائيد به سوى كلمه اى كه ...) در حقيقت دعوت به اين است كه همه بر معناى يك كلمه متفق و مجتمع شويم ، به اين معنا كه بر مبناى آن كلمه واحده عمل كنيم و اگر نسبت را به خود كلمه داده ، براى اين بوده كه بفهماند كلمه نامبرده چيزى است كه همه از آن دم مى زنند و بر سر همه زبان ها است ، در بين خود ما مردم هم معمول است كه مى گوئيم : مردم در اين تصميم يكدل و يك زبانند، و اين مى فهماند كه در اعتقاد و اعتراف و نشر و اشاعه آن همه متحدند، در نتيجه معناى آيه مورد بحث چنين مى شود: بيائيد همه به اين كلمه چنگ بزنيم و در نشر و عمل به لوازم آن دست به دست هم دهيم .  
معناى (كلمه سواء) و مراد از دعوت اهل كتاب به كلمه سواء  
next page  
fehrest page  
back page

*(88/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
و كلمه (سواء) در اصل مصدر است ، ولى در معناى صفت يعنى (متساوى الطرفين ) نيز استعمال مى شود، و معناى جمله : (سواء بيننا و بينكم ) اين است كه كلمه مذكور، كلمه اى است كه تمسك بدان و عمل به لوازمش بين ما و شما مساوى است و همه ما بايد به آن تمسك جوئيم و بنابراين توصيف كلمه به صفت (سواء)، در حقيقت توصيف به حال خود كلمه نيست بلكه توصيف به حال متعلق آن است كه همان تمسك و عمل است ، و توجه كرديد كه عمل مربوط به معناى كلمه است نه خود آن ، همچنانكه جمع شدن نيز جمع شدن بر معناى كلمه است نه خود آن ، و اين جمله خالى از عنايتى مجازى نيست ، پس در اين كلام وجوهى از عنايات

*(89/1)*

لطيف وجود دارد، يكى اينكه بايد اجتماع را به معنا نسبت مى داد و مى فرمود: بيائيد بر معناى يك كلمه و لوازم آن متحد شويم ، ولى چنين نكرد بلكه خود كلمه را به جاى معنا استعمال نمود و آنگاه كلمه را به صفت (سواء) متصف فرمود. و چه بسا مفسرينى كه گفته اند: معناى (سواء بودن كلمه ) اين است كه قرآن و تورات و انجيل در دعوت به اين كلمه متفقند و اين كلمه (توحيد) است و اگر مراد از كلمه (توحيد) باشد، و در حقيقت جمله : (الا نعبد الا اللّه ...) از قبيل وضع تفسير صحيح و حق در موضع (كلمه سواء) و كلمه مورد اتفاق خواهد بود (و در حقيقت فرموده : (تعالوا الى ان لا نعبد الا اللّه ...)، بيائيد به سوى اينكه غير خدا را نپرستيم )، و اين است تفسير حقيقى لفظ (كلمه ) نه تفسيرهاى ديگر، و اين است آن معنائى كه همه انبياء بشر را به سوى آن مى خواندند، نه آن تفسيرى كه فهم هاى آلوده به هوا و هوس ها براى آن كرده ، پس آيه شريفه بر آن جناب دستور داده كه اهل كتاب را دعوت كند به توحيد كه تفسير حقيقى كلمه است و همه كتابهاى آسمانى بدان دعوت مى كند و نيز دعوت كند به اينكه از آن تفسيرهاى باطل كه براى كلمه كرده اند، يعنى اعتقاد حلول خدا در بدن مريم و فرزند گرفتن خدا و اعتقاد به سه خدا و پرستش احبار قسيس ها و اسقف ها دست بردارند، و بنابراين وجه ، حاصل معناى آيه اين مى شود، بگو بيائيد به سوى كلمه اى كه ما و شما همه در آن يكسانيم و آن كلمه توحيد است و لازمه اعتقاد به توحيد دست برداشتن از شركاء است و اينكه غير خداى سبحان شركائى نگيرند.

*(89/2)*

ولى جمله اى كه آيه با آن ختم شده ، يعنى جمله : (فان تولّوا فقولوا اشهدوا بانّا مسلمون )، معناى اول را تاءييد مى كند، چون حاصل معناى آيه به وجه اول اين شد كه : (بگو بيائيد به سوى اين كلمه )، يعنى به سوى اينكه نپرستيم جزء خدا را، چون مقتضاى تسليم شدن براى خدا كه همان دين خدائى است ، همين است كه جز او كسى را نپرستيم ، هر چند كه اسلام هم لازمه اى از لوازم توحيد است ، ليكن دعوت در آيه ، دعوت به توحيد عملى است كه همان ترك پرستش غير خدا است نه اعتقاد به تنهائى (دقت بفرمائيد).  
الا نعبد الا اللّه و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللّه  
اين قسمت از آيه ، تفسير كلمه (سواء) است و سواء (يكسانى ) بشر در كلمه توحيد لازمه اسلام و تسليم شدن براى خدا است .  
و مراد از جمله (الا نعبد الا اللّه ) نفى عبادت غير خدا است نه اثبات عبادت خدا، در سابق هم در معناى كلمه طيبه (لا اله الا اللّه ) اشاره كرديم به اينكه كلمه (الا اللّه ) بدل است نه استثنا و لازمه بدل بودن آن ، اين است كه سياق (لا اله الا اللّه ) سياق نفى شريك باشد، نه اثبات اله ، چون قرآن كريم اثبات وجود اله و حقيقت آن را امرى مسلم مى داند.  
و چون سياق كلام سياق نفى شريك است - البته شريك در عبادت - و شركى كه اعتقاد به فرزند بودن عيسى براى خدا و اعتقاد به سه خدائى و امثال آن از آن ماده منشا مى گيرد با جمله : (الا نعبد الا اللّه ) ريشه كن نمى شد، لذا به دنبالش فرمود: (و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ...)، چون در جمله اول عبادت را تنها عبادت خدا خواند و مادامى كه عبادت از عقائد شرك آميز خالص نباشد عبادت اللّه نمى شود، بلكه عبادت اللّه و معبودى مى شود كه شريك دارد، نه عبادت اللّه ، اگر چه اين عبادت به عنوان اللّه انجام شود، ليكن به خاطر اعتقاد به شرك در حقيقت سهمى از آن براى اللّه خواهد بود و اين خود عبادت غير اللّه هم هست .

*(89/3)*

و پرستشى كه فقط پرستش خدا است ، عبادتى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به امر خداى سبحان بشر را به آن دعوت كرده و آيه : (الا نعبد الا اللّه و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللّه )، هم بر آن دلالت دارد و اصولا تنها روش ‍ پرستشى كه انبيا بدان دعوت كرده و خواسته اند بر تمامى پهناى مجتمع انسانى گسترش دهند، و تنها غرضى كه از اين سيره داشتند، چنين پرستشى است .  
دعوت به كلمه سواء، دعوت به سير بر اساس كلمه توحيد و نفى بغى و فساد مىباشد  
در بحثى هم كه در ذيل آيه : (كان الناس امة واحدة ) داشتيم ، گفتيم : نبوت انگيره اى است الهى و نهضتى است حقيقى كه آرمانش ‍ گسترش كلمه دين است و حقيقت دين ، تعديل مجتمع بشرى در سير زندگى است كه البته تعديل حيات فردى را نيز به دنبال دارد، (تعديل عقائد، اخلاق و اعمالش ) كه در نتيجه پيروى از آن آدمى به منزلت واقعى خود كه فطرت و خلقت خاص خودش به او داده ، مى رسد و باز در نتيجه تعديل مجتمع و صالح ساختن جو اجتماع حريت و توفيق به دست آوردن تكامل فطرى را بطور عادلانه به او مى دهند و به تك تك افراد هم در بهره مندى از جهات حيات در آنچه فكر و اراده اش او را به سوى آن هدايت مى كند حريت مطلقه مى دهد، ولى در آنچه مضر به حال جامعه باشد آزاديش را سلب مى نمايد و در آخر آيه ، همه اين مطالب را مقيد به قيد اسلام كرده يعنى به عبوديت خداى سبحان و خضوع در برابر سيطره و سلطنت غيب .  
و خلاصه مطلب اينكه : انبيا (عليهم السلام ) بشر را - چه نوعش و چه فردش - دعوت مى كنند به اينكه تك تك و مجموعشان بر طبق دعوت فطريشان - يعنى بر اساس كلمه توحيد - سير كنند و اعتقاد به توحيد حكم مى كند به وجوب تطبيق اعمال فردى و اجتماعى بر معيار اسلام  
براى خدا يعنى معيارهاى زير:

*(89/4)*

1 - تسليم خدا شدن 2 - بسط عدالت ، يعنى گسترش تساوى در حقوق حيات 3 - حريت در اراده صالحه و عمل صالح .  
و اين تحقق نمى يابد مگر وقتى كه ريشه هاى اختلاف يعنى : 1 - بغى به غير حق 2 - استخدام و تحكم زورمندان از زير دستان 3 - اينكه ضعيف برده شدن براى قوى را بپذيرد، از بيخ كنده شود، پس هيچ اله بجز اللّه نيست و هيچ ربى جز او نيست و هيچ حكمى جز براى خدا نيست .  
نفى بغى و فساد در گفتگوهاى بين پيامبران و قوم آنان  
اين آن مطلبى است كه آيه : (الا نعبد الا اللّه و لانشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللّه ...)، بر آن دلالت دارد و همچنين آيه زير كه مى فرمايد: (يا صاحبى السّجن ءارباب متفرقّون خير؟ ام اللّه الواحد القهّار؟ ما تعبدون من دونه الا اسماء سمّيتموها انتم و آباوكم ، ما انزل اللّه بها من سلطان ، ان الحكم الا اللّه امر الا تعبدوا الا ايّاه ، ذلك الدّين القيم ) و آيه : (اتّخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون اللّه و المسيح بن مريم ، و ما امروا الا ليعبدوا الها واحدا، لا اله الا هو) و آياتى ديگر از اين قبيل .  
كه در گفتگوهائى كه انبياى گذشته چون نوح ، هود، صالح ، ابراهيم ، شعيب ، موسى و عيسى (عليهماالسلام ) با امت خود داشتند و قرآن آنها را حكايت نموده ، از اين قبيل مضامين بسيار ديده مى شود، مانند كلامى كه از نوح حكايت نموده ، كه در شكايت از قوم خود عرضه داشت :  
(پروردگارا اين مردم نافرمانيم كردند و پيروى از كسى نمودند كه مال و فرزندش جز بيشتر شدن خسارت ، سودى به حالش ‍ نداشت ) و گفتارى كه از هود خطاب به قومش حكايت نموده كه فرمود: (اتبنون بكل ريع آية تعبثون ؟ و تتخذون مصانع لعلكم تخلدون ؟ و اذا بطشتم بطشتم جبارين )، و گفتارى كه از صالح خطاب به قومش حكايت نموده كه فرمود:  
(و لا تطيعوا امر المسرفين ).

*(89/5)*

و گفتار ابراهيم به پدر و قومش : (ما هذه التماثيل الّتى انتم لها عاكفون ، قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين ، قال لقد كنتم انتم و آباؤ كم فى ضلال مبين ).  
و كلامى كه خود خداى تعالى با موسى و برادرش داشته و قرآن چنين حكايتش كرده است : (اذهبا الى فرعون انّه طغى ... فاتياه فقولا انّا رسول ربّك ، فارسل معنا بنى اسرائيل و لا تعذبهم ) و گفتارى كه از عيسى حكايت نموده كه به قوم خود گفت : (و لابين لكم بعض الّذى تختلفون فيه ، فاتّقوا اللّه و اطيعون ).  
ويژگيهاى دين فطرى  
بنابراين دين فطرى ، آن دينى است كه بغى و فساد را نفى كند و اين مظالم و خودكامگى هاى بدون حق كه ويرانگر اساس سعادت و مخرب بنيان حق و حقيقت است نپذيرد و آن را امضا نكند.  
رسول گرامى اسلام هم كه (بنا به نقل مسعودى در حوادث سال دهم هجرت در كتاب مروج الذهب ) فرمود: آگاه باشيد كه زمان دور خود را زد و همان شكلى را به خود گرفت كه در آغاز خلقت داشت ، آن روز كه خدا آسمانها و زمين را آفريد، به همين معنا اشاره فرموده ، گوئى منظورش اين بوده كه مردم مانند روزگار اول خلقت ، به حكم فطرت خود برگشتند، چون سيره اسلام (در برابر خدا تسليم شدن ) را در بين خود مستقر كردند.  
و گفتار در آيه مورد بحث علاوه بر اينكه همه جوانب هدف نبوت را فرا گرفته ، روشنگر سبب حكم و ملاك آن نيز هست .  
اما جمله : (الا نعبد الا اللّه و لا نشرك به شيئا) براى اينكه الوهيت مقامى بايد باشد كه هر موجودى از هر جهتى رو به سوى او، و واله در او باشد، مقامى است كه بايد منشا هر كمال در هر موجود باشد،

*(89/6)*

با همه كثرتى كه موجودات دارند و با همه ارتباط و اتحادى كه در حاجت دارند، مقامى است كه بايد دارنده هر كمالى باشد كه اشياء محتاج آن كمالند، و اين معنا با كثرت اله نمى سازد، وقتى چنين مقامى تصور دارد كه دارنده اش واحد و يكتا باشد و آن واحد مالكى باشد كه تمامى تدبيرهاى همه موجودات از آن او باشد، پس واجب است كه تنها اللّه پرستش شود، زيرا اللّه يكتا الهى كه شريك ندارد تنها او است ، و واجب است كه براى او در عبادتش شريك نگيرد.  
و به عبارتى ديگر اين عالم بطور در بسته و تمامى محتوايش ممكن نيست و تصور معقول ندارد كه جز براى يك مقام خاضع و كوچك شود، براى اينكه اين مربوب دربسته به خاطر اينكه يك نظام در سراسر آن حاكم است و وجود تك تك موجودات در آن به يكديگر مرتبط است ، به جز يك رب واحد، ربى ندارد، چون به جز خالقى واحد خالق ندارد.  
افراد انسان ، ابعاض و اجزاى يك حقيقت هستند و خضوع وتذلل يك فرد در برابر فرد ديگر، با فطرت انسانى مخالف است  
و اما جمله : (و لا يتّخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللّه )، از آنجا كه مى فهماند مجتمع انسانى با همه كثرتى كه در افراد آن و اختلافى كه در اشخاص آن هست روى هم جزئى از يك حقيقت است و آن حقيقت نوع انسان است ، بنابراين آنچه از لياقت و استعداد كه دست صنع و ايجاد در تك تك افراد بوديعه نهاده و بطورى مساوى در بين آنها تقسيم كرده ، اقتضا مى كند كه حق حيات هم در بين افراد آن مساوى باشد و همه در بهره مندى از آن در يك سطح باشند.

*(89/7)*

و اگر احوال افراد و استعدادشان در به دست آوردن مزاياى زندگى - كه براى همه مزيت است و در مظاهر خاصى مصداق مزيت مى شود - مختلف است و بعضى مى توانند از اينجا و آنجا بيشتر از ديگران آن مواهب را به دست آورند، نوع انسانيت هم بايد اين حق را به او بدهد و عقل حكم مى كند به اينكه اين حق به نوع انسانيت داده شود، اما به مقدارى كه استعداد آن افراد درخواست آن را دارد، همچنانكه حق ازدواج و زائيدن و معالجه را به نوع انسانيت مى دهد و اين مسائل و نظاير آن را از مسائل انسانيت مى شمارد، اما حق ازدواج را به انسان نر و ماده بالغ ، و زائيدن را بخصوص انسان ماده ، و معالجه را بخصوص انسان بيمار مى دهد.  
و سخن كوتاه اينكه افراد انسان جمع شده در يك مجتمع ابعاضى شبيه به هم از يك حقيقتند، حقيقتى متشابه ، پس نبايد بعضى از اين مجتمع اراده و خواست خود را بر بعضى ديگر تحميل كنند، مگر آنكه خودش هم از ديگران آن مقدار اراده و خواست را تحمل كند، و اين همان تعاون در به دست آورى مزاياى حيات است و اما اينكه همه افراد اجتماع براى يك فرد و يا يك فرد براى فردى ديگر خاضع شود، بطورى كه آن فرد از بعضيت اجتماع خارج گردد و تافته اى جدا بافته شود و او را از سطح تساوى بالاتر برده ،  
مسلط و مستكبر بر ديگران سازند و او بر آنان تحكم كند و خواست خود را بر سايرين تحميل نمايد، در حقيقت اين مجتمع او را رب خود گرفته ، و خواست خود را تابع خواست او كرده و او را حاكم مطلق العنان بر خود نموده و امر و نهى او را اطاعت و در نتيجه فطرت خود را باطل و اساس انسانيت را منهدم ساخته است .

*(89/8)*

پس يك انسان فطرى به خودش اجازه چنين خضوعى را در برابر غير نمى دهد، همچنانكه يك انسان مسلمان نيز چنين اجازه اى به خود نمى دهد، براى اينكه آن كسى كه خود را تسليم امر خدا مى داند، ربوبيت را خاص معبودش مى داند و ربى ديگر سراغ ندارد و تمكين او در برابر مثل خود و اينكه اجازه دهد كسى مثل او در او تصرف كند، بدون اينكه وى در او نظير آن تصرف را كرده باشد، خود پرستيدن معبودى غير خدا و اتخاذ ربى غير خدا است .  
پس روشن شد كه جمله : (و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللّه ) با معنائى كه افاده مى كند از دو حجت و برهان پرده بر مى دارد، يكى اينكه افراد انسان ابعاض از يك حقيقتند و دوم اينكه ربوبيت از خصائص الوهيت است .  
فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون  
مى فرمايد: اگر اين دعوت را نپذيرفتند استشهاد كن و آنان را شاهد بگير، بر اينكه ما (يعنى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و پيروانش ) بر دينى هستيم كه مرضى نزد خداى تعالى است و آن عبارت است از دين اسلام ، همچنانكه در جاى ديگر فرمود: (ان الدين عند اللّه الاسلام )، تا با اين استشهاد بگو مگوها خاتمه يابد، چون اهل باطل هيچ حرف منطقى و حجتى عليه اهل حق ندارند.  
و در اين تعبير اشاره اى است به اينكه توحيد در عبادت از لوازم اسلام است .  
يا اهل الكتاب لم تحاجون فى ابراهيم ...  
ظاهرا اين جمله تتمه فرمان (بگوئيد...) در آيه قبل است ، و همچنين جمله اى كه بعد از چهار آيه مى آيد و دوباره مى فرمايد: (يا اهل الكتاب )، همه تتمه آن فرمان است ، يعنى تتمه سخنى است كه رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) بايد به مردم بگويد، در نتيجه حاصل آن فرمان چنين مى شود: (پس اگر زير بار نرفتند بگو شاهد باشيد...) و (بگو اى اهل كتاب چرا بگو مگو مى كنيد...) و (بگو اى اهل كتاب چرا به آيات خدا كفر مى ورزيد...) و بگو اى اهل كتاب چرا حق و باطل را به يكديگر مشتبه مى سازيد...)،

*(89/9)*

پس همه اين آيات كلام رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) است . اين از نظر ظاهر لفظ است ، ولى از ظاهر سياق بر مى آيد كه كلام خود خدا باشد، نه كلام رسولش به اذن خدا، براى اينكه اين آيه و آيه 70 و 71 در سياقى قرار دارند كه در بين آن سياق آيه : (ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه و هذا النبى و الذين آمنوا...)، قرار گرفته ، كه مى فرمايد كسانى به ابراهيم مرتبط و نزديكند كه از او پيروى كردند، و اين پيامبر و كسانى كه به او ايمان آوردند.  
محاجه بى جا و جاهلانه يهود و نصارا بر سر انتساب ابراهيم (ع ) به يهوديت ونصرانيت

*(89/10)*

محاجه در ابراهيم به اين معنا است كه هر يك از دو طرف محاجه ابراهيم را از خود بداند و از طرف ديگر نفى كنند، اين بگويد: ابراهيم از ما است و از شما نيست ، آن طرف ديگر هم بگويد از ما است و از شما نيست و اعتبارا هم بايد اينطور باشد كه اول منظورشان اين بوده باشد كه حقانيت خود را اثبات كنند، مثلا يهود بگويد: ابراهيم (عليه السلام ) از ما است كه كتاب آسمانى ما او را ستوده ، نصارا هم در پاسخ بگويند: نه ، ابراهيم داعى به سوى حق و خود بر دين حق بود و حق هم با ظهور عيسى ظاهر شده ، پس ‍ ابراهيم از ما است ولى اين بگو مگو در آخر به لجبازى و تعصب كشيده باشد، يهود گفته باشد: اصلا ابراهيم يهودى بوده ، و نصارا گفته باشد خير، نصرانى بوده ، با اينكه مى دانستند دين يهوديت بعد از نزول تورات بر موسى (عليه السلام ) و دين نصرانيت بعد از نزول انجيل بر عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) تاءسيس و تشريع شده و اين دو بزرگوار بعد از ابراهيم به دنيا آمدند، پس چگونه بر سر يهودى بودن و يا نصرانى بودن آن جناب با يكديگر مجادله مى كردند؟ و چگونه ممكن است ابراهيم يهودى يعنى گرونده به شريعت موسى (عليه السلام ) و يا نصرانى يعنى گرونده به شريعت عيسى (عليه السلام ) باشد، پس اگر مى خواست ند چيزى درباره آن جناب بگويند، بايد گفته باشند: ابراهيم بر دين حق بود و حنيف از باطل به سوى حق و تسليم در برابر خدا بود، و اين آيات در همان مقام است كه آيه زير آن را افاده نموده و مى فرمايد: (ام تقولون ان ابراهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط، كانوا هودا او نصارا؟ قل ءانتم اعلم ام اللّه ؟ و من اظلم ممن كتم شهاده عنده من اللّه .  
ها انتم هولاء حاججتم فيما لكم به علم ، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم ...

*(89/11)*

اين آيه علمى را از محاجه كنندگان نفى ، و علمى را براى آنان اثبات مى كند و آنچه را از آنان نفى مى كند براى خدا اثبات مى نمايد، و لذا مفسرين گفته اند: معناى آيه اين است كه شما يهود و نصارا درباره ابراهيم بگو مگو مى كنيد، در حالى كه علمى به وجود او و به نبوت او داريد و احتجاجتان در حدود آگهى هايتان عيبى ندارد، ولى چرا در آنچه علم نداريد بگو مگو مى كنيد؟ و آن اين است كه آيا ابراهيم يهودى بود يا نصرانى ؟ اين را خدا مى داند و شما نمى دانيد و بگو مگويتان در اين باره بيجا است ، و يا مراد اين است كه شما مقدارى علم و آگهى از عيسى داريد و حق داريد در اين حدود بحث كنيد، اما نسبت به مسائل ديگر از قبيل اينكه ابراهيم يهودى بود يا نصرانى ، به خاطر اينكه اطلاعى نداريد بحث كردنتان بيجا است ، اين آن مطلبى است كه مفسرين در معناى آيه ذكر كرده اند.  
و خواننده محترم توجه دارد كه هيچيك از اين دو معنا با ظاهر سياق نمى سازد، اما وجه ناسازگارى معناى اول اين است كه يهود و نصارا در وجود ابراهيم و نبوتش بگومگوئى نداشتند و اما معناى دوم وجهش اين است كه محاجه اى كه در بين آنان درباره عيسى (عليه السلام ) واقع شده ، محاجه باطلى بوده و درباره آن جناب رايى به خطا داده ، ادعايى دروغين داشتند، با اين حال چگونه ممكن است محاجه در آن محاجه در امرى شمرده شود كه درباره آن علم و آگاهى داشته اند؟.

*(89/12)*

و كلام خداى تعالى به هر حال براى يهود و نصارا دو محاجه اثبات نموده ، از دو قسم بگو مگو خبر مى دهد: يكى در مساءله اى كه درباره آن علم داشته اند و يكى در مساءله اى كه در آن سر بى صاحب تراشيده اند، بايد دانست آن محاجه اى كه در مورد آن علم داشته اند چيست ؟ علاوه بر اينكه از ظاهر آيه برمى آيد كه هر دو محاجه بين خود اهل كتاب بوده ، نه بين آنان و مسلمين ، چون اگر بين آنان و مسلمين واقع شده باشد لازمه اش اين است كه مسلمين در آن مساءله اى هم كه اهل كتاب داراى علم و سند بوده اند محاجه كرده باشند، و چنين محاجه اى باطل و بطلانش براى هركس روشن است .  
دو محاجه اهل كتاب كدام است  
آنچه در معناى آيه مى توان گفت - و خدا داناتر است - اين است كه همانطور كه گفتيم احتجاج در بين خود اهل كتاب آنهم در مساءله اى واقع شده كه بين آنان مورد اختلاف بوده ، البته مسائل دينى مورد اختلاف يهود و نصارا بسيار است ، ليكن آنچه عمده و از مسائل اصول دينى اين دو طايفه است ، مساءله نبوت عيسى (عليه السلام ) است كه نصارا درباره آن جناب مى گفت :  
او يا خود خدا است و يا پسر خدا است و يا سومى از سه خدا است و با يهود بر سر مساءله بعثت و نبوت او احتجاج مى كرد كه در اين مساءله داراى علم و مدرك بودند و در مقابل يهوديان بر سر انكار مساءله خدائى و پسر خدا بودن عيسى احتجاج مى كردند، و سومين خدا بودن از سه خدا كه ايشان هم در اين مساءله داراى علم و مدرك بودند، و اما محاجه و بگومگوى هر دو بر مساءله اى كه علمى به آن نداشتند همان محاجه آنان درباره يهودى بودن و يا نصرانى بودن ابراهيم بود.

*(89/13)*

و منظور از جاهل بودنشان نسبت به آن اين نيست كه نمى دانستند تورات و انجيل بعد از ابراهيم (عليه السلام ) نازل شده ، چون هيچ عاقلى از يهود و نصارا شك نداشته كه ابراهيم (عليه السلام ) قرن ها قبل از اين دو شريعت زندگى مى كرده است ، و نيز اين نيست كه نمى دانستند كه سابق معقول نيست تابع لاحق و يا گذشتگان پيرو آيندگان باشند، جمله : (افلا تعقلون ) هم با اين احتمال مخالفت دارد، چون مى رساند به اينكه مساءله آنقدر روشن است كه كمترين توجه براى درك آن كافى است ، پس يهود و نصارا مى دانستند وجود ابراهيم بر تورات و انجيل سبقت داشته است ، ولى از اينكه اين علمشان لازمه اى دارد، غفلت داشتند و آن اين است كه ابراهيم (عليه السلام ) نمى تواند يهودى و نصرانى باشد، بلكه بر دين خدا است ، يعنى اسلام و تسليم خدا شدن .  
و ليكن با اين حال يهوديان گفتند: دين حق جز يكى نمى تواند باشد، پس قهرا يهوديان مى گفتند اين دين واحد يهوديت است و قهرا ابراهيم هم يهودى بوده و نصارا نيز معتقدند به اينكه دين حق جز يكى نمى تواند باشد، پس قهرا اين دين واحد نصرانيت و قهرا ابراهيم هم نصرانى بوده است ،  
دين ، داراى مراتب و مراحلى بوده است و هر يك از انبياء (ع ) به منزله بكى از آنمراحل بوده اند  
و در اين ميان يك نكته را نمى دانستند، نه اينكه نسبت به آن غفلت كرده باشند و آن نكته اين است كه اين دين واحد در تمامى اعصار و در سير تاريخى بشر يك نواخت نبوده ، بلكه به حسب مرور زمان و موازى زيادتر شدن استعداد بشر، از ناحيه خداى تعالى كاملتر مى شده ، و اين دين واحد كه نامش اسلام است ، قبل از يهوديت و نصرانيت با شرايعى و احكامى ساده تر و ساده تر بوده و دو كيش ‍ نامبرده ، دو مرحله و دو مرتبه كامل تر نسبت به مراحل قبل است (تا آنكه با آمدن قرآن دين خدا به حد كمال رسيد، و خود اعلام كرد: (اليوم اكملت لكم دينكم ...) (مترجم )).

*(89/14)*

و هر يك از انبيا (عليهم السلام ) به منزله بنيانگذار يك مرحله از آن است و هر يك از آنان در نهادن بنيان و در آنچه بر آن بنيان ساخته ، موقعيت خاص به خود را دارد، (نه مى توان گفت عيسى (عليه السلام ) يهودى بوده ، و نه موسى نصرانى و نه ابراهيم هيچ يك از اين دو).  
و سخن كوتاه آنكه يهود و نصارا نسبت به اين نكته جاهل بودند كه اگر ابراهيم موسس مرحله اى از اسلام يعنى از دين اصيل حق بود، لازمه اش اين نيست كه وقتى مرحله ديگرى از آن به وسيله موسى و عيسى (عليهماالسلام ) به نام يهوديت و نصرانيت ظهور پيدا كرد، ابراهيم هم يهودى و يا نصرانى باشد، بلكه او مسلمانى حنيف بود، يعنى متصف به صفت اسلامى بود كه خود تاءسيس ش كرده بود، اسلامى كه اساس بود براى مرحله هاى بعد، يعنى يهوديت و نصرانيت ، نه متصف به خود آن دو كيش كه فرع بودند براى اصل و معقول نيست كه اصل را به فرع نسبت دهند بلكه بايد فرع را منسوب به اصل كنند.  
اسلام حضرت ابراهيم چگونه است ؟  
در اينجا ممكن است اشكالى بشود و آن اينكه بنابراين بيان بايد ابراهيم را مسلمان نيز نخوانيم ، براى اينكه همانطور كه قبل از يهوديت و نصرانيت بوده ، قبل از اسلام هم بوده است ، و حال آنكه آيه شريفه او را مسلمان خوانده ، در پاسخ مى گوئيم مسلمان بودن غير از تابع احكام اسلام بودن است .  
توضيح اينكه كلمه اسلام دو معنا دارد: يكى معناى لغوى ، يعنى تسليم شدن و يكى معناى اصطلاحى كه عبارت است از شريعت قرآن ، و اين معنائى است كه بعد از نزول قرآن و انتشار آوازه دين محمد (صلوات اللّه على شارعه ) پيدا شده و اسلامى كه در آيه شريفه به ابراهيم نسبت داده شده ، اسلام لغوى است ، يعنى تسليم خدا شدن ، و در برابر مقام ربوبيتش خاضع گشتن ، پس اشكال بالا از اصل اشكالى است بيجا.

*(89/15)*

گفتيم : يهود و نصارا معناى دين اصيل را نمى دانستند و به اين حقيقت جاهل بودند كه دين داراى مراتب مختلفه اى است و از ابتدائى ترين مراحلش تا كاملترين مراتبش درجاتى دارد، اينكه مى گوئيم : بعيد نيست كه مراد از جمله : (و اللّه يعلم و انتم لا تعلمون ، ما كان ابراهيم يهوديا...)، همين معنا باشد و مويد آن آيه زير است كه مى فرمايد: (ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه ) و آيه اى كه در ذيل آيات مورد بحث مى فرمايد: (قل آمنا باللّه و ما انزل علينا و ما انزل على ابراهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط و ما اوتى موسى و عيسى و النبيون من ربهم ، لا نفرق بين احد منهم و نحن له مسلمون و من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ). كه ترجمه و بيانش به زودى خواهد آمد.  
ما كان ابراهيم يهوديا و لا نصرانيا...  
تفسير اين آيه در چند سطر قبل گذشت ، در اينجا بعضى گفته اند نه تنها يهود و نصارا ادعا مى كردند كه ابراهيم بر دين ما است بلكه عرب جاهليت بت پرست هم ادعا مى كردند كه بر دين حنيف دين ابراهيم عليه السلامند، حتى اهل كتاب به مشركين لقب حنفاء داده بودند و هر گاه كلمه حنفيت بكار مى رفت از آن وثنيت مى فهميدند.  
بنابراين بعد از آنكه خداى تعالى در آيه مورد بحث ابراهيم را حنيف ناميد و فرمود: (و لكن كان حنيفا)، لازم بود اين توصيف را بيان كند، تا به اصطلاح غلط دوران جاهليت مخلوط نشود و كسى توهم نكند كه ابراهيم هم مانند بت پرستان بت پرست بود و به همين منظور دنبالش كلمات (... مسلما و ما كان من المشركين ) را به ياد آورد تا بفهماند منظور از حنيف بودن آن جناب آن معناى غلط نيست ، و او همچون عرب جاهليت مشرك نبود بلكه پيرو دينى بود كه مرضى نزد خدا است و آن اسلام است يعنى تسليم خدا بودن .  
ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه و هذا النبى و الذين آمنوا

*(89/16)*

اين آيه در موضع تعليل براى كلام سابق و بيان حقيقت مطلب در اين مقام است و معنايش اين است كه - و خدا داناتر است - اين پيامبر معظم يعنى ابراهيم اگر با ساير افراد بشر كه بعد از او آمدند، چه دينداران و چه غير ايشان مقايسه شود، حق اين است كه نبايد او را تابع پيروان حق بعد از او پنداشت ، و معنا ندارد او را كه تابع حق است ، پيرو كسانى كه هنوز به دنيا نيامده اند و پيروى از حق مى كنند دانست ، بلكه خود او بايد در پيروى حق ، معيار آيندگان قرار گيرد و معلوم است كه از ميان همه آيندگان كسانى نزديك تر به آن جناب يعنى به پيامبرى صاحب كتاب و شريعتند كه در پيروى حق از او پيروى كنند و متصف به پابندى دينى باشند كه آن جناب آورده ،  
نزديكترين مردم به ابراهيم (ع ) پيروان او و پيامبر اكرم (ص ) و مؤ منين بدويند  
پس از تمامى مردم عصر نزول قرآن كريم هم نزديك تر به ابراهيم (عليه السلام ) پيامبر اسلام و كسانى هستند كه به آن جناب ايمان آورده ، براى اينكه تنها اينانند كه بر طريقه اسلامى هستند كه خداى تعالى ابراهيم (عليه السلام ) را بر آن اصطفاء فرموده و همچنين هركسى است كه تا روز قيامت او را پيروى كند نه كسانى كه به آيات قرآنى او كفر ورزيده ، حق را با باطل درآميزند و مشتبه سازند.  
و اينكه فرمود: (للذين اتبعوه )، با اينكه ممكن بود بفرمايد: (ان اولى الناس بابراهيم هذا النبى و الذين آمنوا)، تعريض و كنايه اى است به اهل كتاب ، يعنى يهود و نصارا، مى خواهد بفهماند شما هيچ ارتباطى به ابراهيم نداريد، براى اينكه شما او را در تسليم شدنش در برابر خدا پيروى نكرديد.

*(89/17)*

و اينكه فرمود: (و هذا النبى و الذين آمنوا معه ) و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را در ذكر پيروان ابراهيم بشخصه و جدا ذكر كرد، براى تجليل از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بود، تا مقام شامخ آن جناب را از دنبال روى و اطلاق كلمه پيرو بر آن جناب حفظ فرمايد تا شنونده آن جناب را فرع و دنباله رو و در رديف يكى از پيروان ابراهيم نپندارد، همچنانكه همين نكته از آياتى چون آيه زير به چشم مى خورد: (اولئك الذين هدى اللّه ، فبهديهم اقتده )، چون مى بينيم با اينكه مى توانست بفرمايد: (به ايشان اقتدا كن )، فرموده : (به هدايتشان اقتدا كن ).  
در اين آيه تعليل و بيان كلام سابق را با جمله : (و اللّه ولى المؤ منين ) تمام نموده ، فرمود: ولايت و نزديكى و ارتباط با ابراهيم كه شما كفار ادعاى آن را مى كنيد، ولايت اللّه است و اللّه تعالى ولى مؤ منين است ، نه كسانى كه به آيات او كفر ورزيده ، حق را با باطل مشتبه مى سازند.  
ودت طائفه من اهل الكتاب لو يضلونكم و ما يضلون الا انفسهم و ما يشعرون  
كلمه (طائفه ) به معناى جماعتى از انسانها است و گويا بدين مناسبت جماعتى از انسانها را طائفه ناميده اند، كه عرب قبل از آنكه به زندگى شهرنشينى برسند، شعبه شعبه و قبيله قبيله بودند و هر قبيله اى در گوشه اى از بيابان زندگى مى كردند، تابستان را در نقطه اى و زمستان را در نقطه اى ديگر، و حيوانات خود را برداشته ، به طلب آب و گياه از اين نقطه به آن نقطه طوف مى كردند و همچنين از ترس غارت و حمله دشمن طوفى ديگر داشتند، و لذا به هر جمعيتى طائفه گفتند و به تدريج خصوصيت و مناسبت اين نامگذارى (يعنى طواف و دوره گردى ) را رها نموده ، تنها به دلالتش بر جماعت اكتفا كردند، و فعلا مى بينيم هر جا اين كلمه به ميان آيد، از آن تنها معناى جماعت فهميده مى شود.  
اشاره به توحيد افعالى ، در بيان معناى اينكه :اهل كتاب جز خودشان كسى را گمراه نمى كنند

*(89/18)*

و اما اينكه فرمود: (اهل كتاب جز خود را گمراه نمى كنند)، علتش اين است كه اولين و ابتدائى ترين فضائل انسانى ميل به حق و پيروى از آن است ، پس اينكه اهل كتاب دوست دارند مردم را از حق به سوى باطل منصرف و متمايل سازند، اين محبت و علاقمنديشان به اين كار خود از احوال درونى و از رذائل نفسانى ايشان است (و چه رذيله اى پست ) و گناهى از گناهان و ستمى از ستمهاى نفس است ، ستمى بدون حق و معلوم است كه هر عمل و عقيده كه خالى از حق باشد، محض ضلالت است ، پس ‍ علاقمنديشان به اضلال مؤ منين ى كه بر صراط حقند عينا ضلالت خودشان است ، ضلالتى كه خودشان به آن توجه ندارند.  
اين از نظر انحراف باطنى و همچنين از نظر عمل ، اگر فرضا بتوانند در دل شخصى از مؤ منين القاى شبهات نموده ، گمراهش كنند، در حقيقت اول خود را گمراه كرده اند، براى اينكه انسان هيچ عمل خير و شرى را انجام نمى دهد مگر به نفع و ضرر خودش ، همچنانكه فرمود: (من عمل صالحا فلنفسه و من اساء فعليها، و ما ربك بظلام للعبيد).  
و آن مؤ منين ى هم كه با اضلال اهل كتاب و وساوس آنان گمراه شده اند، در حقيقت گمراهيشان در اثر اعمال زشت خودشان است نه اثر اضلال ، چون شومى عمل و اراده آدمى است كه به اذن خدا گريبانگير او مى شود و او را به كفر مى كشد، همچنانكه فرمود: (من كفر فعليه كفره ، و من عمل صالحا فلانفسهم يمهدون ).  
و نيز فرموده : (و ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير و ما انتم بمعجزين فى الارض ، و ما لكم من دون اللّه من ولى و لا نصير)، كه ما در تفسير آيه : (حبطت اعمالهم فى الدنيا و الاخرة ) در جلد دوم عربى اين كتاب بحثى درباره خواص ‍ اعمال كرديم .

*(89/19)*

و اين مطلبى كه يادآور شديم يكى از معارف قرآنى است كه از لوازم توحيد افعالى است . و توحيد افعالى از فروعات عموميت حكم ربوبيت و ملاك است و با همين توحيد افعالى است كه انحصار مستفاد از جمله (و گمراه نمى كنند مگر خود را و خود نمى فهمند) را مى توان توجيه كرد، (توضيح اينكه توحيد افعالى كه يكى از عقائد اصولى اسلام است ، عبارت است از اينكه هر اثرى و هر عملى از هر فاعل و مؤ ثرى سر بزند، به اذن خداى تعالى و تحت ربوبيت او انجام مى پذيرد، علامه مؤ لف رضوان اللّه عليه كه در همين ايام به لقاء اللّه پيوست ، در توضيح اين معنا در درس فلسفه اش مى فرمود: سردى هندوانه و گرمى عسل مانند دو همسايه هندوانه و عسل است كه خداى تعالى هر يك را به يكى داده ، پس نمى توان گفت عسل خودش مستقلا گرم و آن ديگرى سرد است ، به همين حساب كفار هم اضلال نمى كنند مگر به اذن خدا (مترجم )).  
و اما توجيهى كه مفسرين براى معناى آيه كرده اند، دردى را دوا نمى كند و نمى تواند حصر مستفاد از آن را توجيه نمايد و به همين جهت از نقل آن صرفنظر كرديم .  
يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات اللّه و انتم تشهدون

*(89/20)*

در سابق بيان كرديم كه كفر به آيات خدا غير از كفر به خدا است و كفر به خدا عبارت است از التزام به اينكه خداى يگانه اى وجود ندارد، همچنانكه وثنى ها و دهريه چنين التزامى را دارند ولى كفر به آيات خدا عبارت است از انكار يكى از معارف الهيه ، بعد از ورود بيان و روشن شدن حق ، كه اهل كتاب اينطورند، يعنى اهل كتاب منكر اين معنا نيستند كه عالم هستى اله و معبودى واحد دارد، بلكه منكر حقايقى از معارفند كه كتب آسمانى نازل بر آنان و بر غير ايشان بيان نموده ، مانند نبوت پيامبر اسلام ، و اينكه عيسى بنده خدا و رسولى از او است و اينكه ابراهيم يهودى و نصرانى نبود و اينكه دست خدا همواره باز است و هيچ قانونى و ناموسى دست او را نمى بندد و اينكه خداى تعالى غنى است و از اين قبيل معارف .  
كفر به آيات خدا غير كفر به خدا است و اهل كتاب در لسان قرآن كافر به آيات خدا هستندنه كافر به خدا

*(89/21)*

پس اهل كتاب در لسان قرآن كافر به آيات خدايند، نه كافر به خدا، و اين معنا با آيه : (قاتلوا الذين لا يومنون باللّه و لا باليوم الاخر، و لا يحرمون ما حرم اللّه و رسوله ، و لا يدينون دين الحق ، من الذين اوتوا الكتاب )، كه ايمان را صريحا از آنان نفى مى كند منافات ندارد و كسى خيال نكند كه ايمان نداشتن به خدا همان كفر به خدا است ، براى اينكه اگر جمله : (لا يحرمون ) و (لا يدينون ) نبود، آيه شريفه با گفتار ما منافات داشت و فرقى ميان كفر به خدا و كفر به آيات خدا نبود، و ليكن اين دو جمله شهادت مى دهند به اينكه مراد از توصيف آنان به بى ايمانى توصيف به لازمه حال است ، چون لازمه حالشان يعنى كفرشان به آيات خدا نداشتن ايمان به خدا و روز جزا است ، هر چند كه خودشان اين ملازمه را نفهمند و خيال كنند به خدا ايمان دارند، ولى به حسب ظاهر كفرشان به آيات خدا تنها كفر به آيات خدا است و كفر صريح به خود خدا نيست (گو اينكه از آيه 151 سوره نساء خلاف اين برمى آيد، چون در آنجا فرمود: كسانى كه به خدا و رسولان او كفر مى ورزند و مى خواهند بين خدا و رسولان او جدائى بيندازند و مى گويند:  
به بعضى رسولان ايمان داريم ، و به بعضى ايمان نداريم ، و مى خواهند بين كفر و ايمان راه سومى را پيش بگيرند، اينها كافران حقيقى هستند).  
و در اينكه فرمود: (و انتم تشهدون ) كلمه (تشهدون ) از مصدر شهادت به معناى حضور و علم ناشى از حس است و اين خود دلالت دارد بر اينكه مراد از كفر آنان به آيات خدا انكار نبوت خاتم الانبياء (صلى اللّه عليه و آله ) است ، مى خواهد بفرمايد: با اينكه مى بينيد آيات و علائم كه در تورات و انجيل درباره پيامبر موعود آمده با اين پيامبر منطبق است چرا نبوت او را انكار مى كنيد.

*(89/22)*

از اينجا روشن مى شود اينكه بعضى از مفسرين گفته اند: لفظ آيه عام است و شامل همه آيات مى شود و اختصاصى به آيات نبوت ندارد، درست نيست و وجه نادرستيش روشن است .  
يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل ...  
كلمه (لبس ) (به فتح لام ) كه فعل مضارع (تلبسون ) از آن مشتق شده ، به معناى القاى شبهه و آرايش باطل به صورت حق و يا به عكس است ، مى فرمايد: (اى اهل كتاب چرا حق را در صورت باطل جلوه مى دهيد؟) و جمله : (و انتم تعلمون ) دلالت و يا حداقل اشاره اى دارد بر اينكه مراد از (لبس ) كتمان مسائل مربوط به معارف دينى است نه آياتى كه ديدنى و به چشم مشاهده كردنى است ، مانند آن آياتى كه خودشان تحريف و يا كتمان كردند و يا به غير آنچه منظور بود تفسير نمودند.  
و اين دو آيه يعنى آيه : (يا اهل الكتاب لم تكفرون ... و انتم تعلمون ) تتمه كلام خداى تعالى است كه مى فرمود: (ودت طائفه ...)، و بنابراين اگر همه اهل كتاب را به اعمال زشت بعضى از ايشان توبيخ و عتاب فرموده ، از اين جهت است كه عنصر همه يكى و اصل و ريشه همه واحد و همه داراى يك صفتند و به اعمال زشت يكديگر راضيند، و از اينگونه نسبت ها در قرآن بسيار است .  
و قالت طائفه من اهل الكتاب آمنوا بالذى انزل ...  
مراد از كلمه (وجه النهار) به قرينه اينكه مقابل آخر النهار قرار گرفته اول روز است ، چون وجه هر چيزى اولين جنبه اى است كه از آن چيز براى بيننده ظاهر مى شود، وجه نهار هم اول روز است و سياق كلام اين طائفه از اهل كتاب مى رساند كه در اول روز چيزى به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) وحى شده كه موافق با عقيده اهل كتاب بوده و در آخر روز چيزى وحى شده كه با عقيده ديگرشان مخالف بوده ، و اين باعث شده بگويند: به آنچه اول روز نازل شده ايمان بياوريد و به آنچه در آخر روز نازل شده كفر بورزيد.

*(89/23)*

معناى سخن اهل كتاب كه به يكديگر مى گفتند: (به آنچه در آغاز روز بر مؤ منيننازل گشته ايمان آورديم و بدانچه در پايان روزنازل شد كافر شديد)  
و بنابراين پس منظور از جمله : (بالذى انزل على الذين آمنوا) بايد وحى خاصى از قرآن بوده باشد كه موافق نظريه اهل كتاب بوده ، و كلمه : (وجه النهار) بنا بر ظرفيت به صداى بالا خوانده شده ، و اين ظرف متعلق است به كلمه (انزل ) نه به كلمه : (آمنوا) كه صيغه امر است ، (خلاصه منظور اين نيست كه اول روز ايمان بياوريد و آخر روز كفر بورزيد، بلكه منظور اين است به آنچه اول روز نازل شده ايمان بياوريد و بدانچه آخر روز نازل شده كفر بورزيد) به دليل اينكه كلمه (وجه النهار) به كلمه (انزل ) نزديك تر است تا به كلمه (آمنوا) و جمله : (و اكفروا آخره ) در معناى : (و اكفروا بما انزل فى آخر النهار) است ، پس كلمه : (آخره ) ظرفى است كه به مجاز عقلى در جاى مظروف خود قرار گرفته ، نظير آيه : (بل مكر الليل و النهار) كه منظور مكر خود دليل و نهار نيست بلكه مكر مستكبرين در ليل و نهار است .

*(89/24)*

با اين بيان رواياتى هم كه در شاءن نزول اين آيات از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) وارد شده تاءييد مى شود، چه در آن روايات آمده كه اين گفتار كه آيه شريفه حكايتش كرده ، گفتارى است كه يهوديان در هنگام برگشتن قبله گفتند، چون رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نماز صبح را به طرف بيت المقدس خواند كه قبله يهوديان بود و هنگام ظهر كه قبله به سوى كعبه برگشت نماز ظهر را بدان سو گزارد، طائفه اى از يهود گفتند: شما يهوديان ايمان بياوريد به وحى و دستورى كه صبح نازل شد، يعنى به نماز خواندن رو به بيت المقدس ، و كفر بورزيد به حكمى كه در آخر روز نازل شده ، يعنى نماز خواندن به طرف كعبه ، و مويد ديگرش اين است كه بعد از اين سخن بطورى كه قرآن حكايت نموده ، گفتند: (و لا تومنوا الا لمن تبع دينكم )، يعنى به كسانى كه از دين شما پيروى نمى كنند اعتماد نكنيد و به دين ايشان ايمان نياوريد و زنهار كه هيچيك از اسرار خود را نزد ايشان فاش نكنيد و به ايشان نگوئيد كه در تورات ما بشارت دين شما و علائم پيغمبر شما آمده ، و نيز كتاب خود ما خبر داده كه قبله از بيت المقدس به كعبه بر مى گردد.  
سخن ديگر مفسرين در خصوص اين آيه  
بعضى از مفسرين گفته اند: كلمه (وجه النهار) متعلق به صيغه امر (آمنوا) است و مراد از آن اول روز است و كلمه (آخره ) در تقدير حرف فى بر سر دارد و ظرف فى آخره متعلق است به جمله (و اكفروا)، و منظورشان از اينكه گفتند: (آمنوا بالذى انزل ...) اين بوده كه يك عده از ايشان به قرآن ايمان بياورند و با جماعت مؤ منين مخلوط شوند، آنگاه در آخر روز مرتد گشته ،

*(89/25)*

چنين وانمود كنند كه اگر ما صبح مسلمان شديم ، براى اين بود كه از ظاهر دعوت اسلامى امارات و نشانيهاى صدق و حقيقت را احساس كرديم ، ولى در آخر روز بر ايمان ثابت شد كه اين دعوت صحيح نيست ، چون شواهدى براى بطلان آن يافته ، فهميديم اين آن دينى نيست كه بشارتهايش در كتب ما آمده ، و اين آن پيامبرى نيست كه كتب ، از آمدنش خبر داده ، و اين خود نقشه و توطئه اى است كه مؤ منين را دچار ترديد در دين خود مى سازد و عزيمتشان را سست مى كند، و در نتيجه سورت و وحدت كلمه شان شكسته مى شود و احدوثه اى كه پديد آورده اند باطل مى گردد.  
ليكن هر چند اين معنا بعيد نيست ، آن هم از يهوديان كه هيچ وقت از توطئه عليه اسلام فروگذار نكرده ، همواره از هر طريق ممكن در خاموش ساختن نور آن كوشيده اند، ليكن لفظ آيه با آن منطبق نيست و به زودى در بحث روايتى آينده انشاء اللّه العزيز باز هم در اين باره سخن خواهيم داشت .  
بعضى هم گفته اند مراد اين است كه در خصوص نماز خواندنشان به طرف كعبه اول روز اظهار ايمان كنيد و در آخر روز به آن كفر بورزيد، بلكه مسلمانان به اين وسيله از اسلام برگردند، بعضى ديگر گفته اند: معنايش اين است كه در اول به خاطر اينكه قبلا اقرار كرده بوديد كه صفات پيامبر اسلام در كتب ما بوده ، ايمان بياوريد و در آخر روز كفر ورزيده ، چنين وانمود كنيد كه آنچه كه در كتب ما در صفات آخرين پيامبر آمده ، با پيامبر شما تطبيق نمى كند، بلكه به اين وسيله مؤ منين به اسلام دچار شك و ترديد شده ، از دين خود برگردند.  
ليكن اين دو وجه شاهدى (از ظاهر عبارت آيه ) ندارد و به هر حال اجمالى در آيه نيست .  
و لا تومنوا الا لمن تبع دينكم ...

*(89/26)*

آنچه از سياق فهميده مى شود اين است كه اين جمله تا جمله : (عند ربكم ) كلام اهل كتاب و تتمه گفتار سابقشان باشد كه به يكديگر پيشنهاد مى كردند: (آمنوا بالذى انزل على الذين آمنوا) و جمله : (قل ان الهدى هدى اللّه ) جوابى از ناحيه خدا باشد، از مجموع سخنان گذشته يهود، يعنى از جمله : (آمنوا بالذى ... لمن تبع دينكم ) و بعد از اين جمله معترضه دوباره جمله : (ان يوتى احد... عند ربكم ) كلام يهود باشد، اين آن ترتيبى است كه از تغيير سياق فهميده مى شود (توضيح اينكه جمله : (و قالت طائفه ...) در مقام حكايت كلام يهود بود كه يهود به يكديگر گفتند: اول روز ايمان بياوريد و آخر روز كفر بورزيد و جز به پيروان دين خود اعتماد نكنيد، آنگاه سياق تغيير يافته مى فرمايد: (بگو) و اگر اين جمله هم كلام يهود بود بايد مى فرمود:  
بود بايد مى فرمود: (و قولوا ان الهدى هدى اللّه )، و بگوئيد هدايت ، هدايت خدا است و چون چنين نفرموده ، معلوم مى شود اين جمله معترضه است ) و همچنين جمله : (قل ان الفضل بيد اللّه )، جوابى است كه خداى تعالى به اين قسمت از گفتار آنان داده كه گفتند: (ان يوتى احد مثل ما اوتيتم ...)، اين آن ترتيبى است كه هم از ارتباط اجزاى كلام و نظم معانى دو آيه استفاده مى شود و هم از آيات ديگرى كه مجادله يهود و كيد آنان را حكايت مى كند.  
و معناى

*(89/27)*

آيه - و خدا داناتر است - اين است كه طائفه اى از اهل كتاب (يعنى يهوديان ) - گفتند - يعنى به يكديگر گفتند - رسول اسلام و مؤ منين به وى را در نماز خواندنشان به طرف بيت المقدس در اول روز تصديق بكنيد، ولى در نماز خواندنشان در آخر روز به طرف كعبه تصديق نكنيد و در فاش ساختن اين سر به غير خود اعتماد نكنيد و به هيچ وجه به اطلاع مسلمانان نرسانيد كه يكى از شواهد نبوت پيغمبر موعود برگرداندنش قبله را از بيت المقدس به طرف كعبه است ، براى اينكه اگر مساءله قبله شدن كعبه را تصديق كنيد و آنچه از كتاب آسمانى خود اطلاع داريد به مسلمين بگوئيد و امارات صدق دعوى نبوت پيغمبرشان را فاش سازيد، اين محذور پيش ‍ مى آيد كه مسلمين هم داراى قبله اى مثل قبله شما شوند آنوقت است كه سيادت و آقائى شما از بين مى رود، ديگر نمى توانيد در بين جمعيت گوناگون دنيا فخر كنيد كه ما تنها ملتى هستيم كه داراى قبله ايم ، علاوه بر اين نزد خدا هم هيچ حجتى نخواهيد داشت ، چون وقتى اين سر خود را فاش كنيد، خدا هم مى فهمد كه شما از سالها پيش از جريان قبله جديد با خبر بوده ايد، ديگر نمى توانيد عذر بياوريد كه ما از حقانيت آن بى خبر بوديم و بدين جهت به نبوت پيامبر اسلام ايمان نياورديم .  
جواب خداى تعالى به سخنان يهود در قضيه تغيير قبله مسلمين از بيت المقدس به كعبه

*(89/28)*

خداى تعالى از اين سه قسمت سخنان ايشان جواب داده ، اما از اينكه گفتند بدانچه در اول روز نازل شده ايمان بياوريد و بدانچه در آخر روز آمده كفر بورزيد و بشارت مربوط به تحويل قبله را به مسلمانان نگوئيد تا آنها نيز به سوى حق هدايت نشوند، فرموده : هدايتى كه مؤ منين نيازمند آنند هدايت حق است كه آن هم هدايت خود خداى تعالى است ، نه هدايت شما، پس مؤ منين احتياجى به هدايت شما ندارند، شما به فكر خود باشيد، اگر مى خواهيد از هدايت خدا پيروى كنيد و اگر نمى خواهيد به كفر خود باقى باشيد، اگر مى خواهيد بشارت تحويل قبله را فاش سازيد و اگر نه كتمانش كنيد.  
و از قسمت دوم گفتارشان كه گفتند: (مى ترسيم اگر راز تحويل قبله را فاش سازيد، و در نتيجه كعبه قبله مسلمانان شود، آنان هم مثل شما داراى افتخارى چون افتخار شما شوند)، فرموده : فضل به دست خدا است ، به هركس بخواهد مى دهد، چه شما بترسيد و چه نترسيد و به دست شما نيست تا آن را به خود اختصاص داده و از ديگران دريغ بداريد.  
و از اينكه گفتند: مى ترسيم خدا بفهمد و ديگر نتوانيد (و يا نتوانيم ) نزد خدا بهانه بياوريم كه ما در كتاب آسمانى خود بشارتى نسبت به تحويل قبله نديديم ، هيچ جوابى نداده ، براى اينكه بطلانش آنقدر واضح بوده كه احتياج به جواب نداشته ، همچنانكه در آيه ديگرى كه متعرض همين محاجه و بهانه جوئى است نيز از دادن پاسخ اعراض نموده و آن آيه زير است كه مى فرمايد: (و اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا و اذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اتحدثونهم بما فتح اللّه عليكم ليحاجوكم به عند ربكم ، افلا تعقلون ، او لا يعلمون ان اللّه يعلم ما يسرون و ما يعلنون ).  
جمله (اولا يعلمون ) جواب خدا به يهوديان نيست

*(89/29)*

در اينجا ممكن است خواننده تصور كند كه جمله : (مگر نمى دانند) جواب خدا به ايشان باشد ولى اينطور نيست بلكه اين جمله مى خواهد اعلام كند كه يهود اين سخن را وقتى گفتند كه از راه وحى فهميده بودند كه براى خدا سر و آشكار بندگان تفاوتى ندارد، و اين حرفى كه در اين مورد زدند از بى فكرى و نداشتن تعقل صحيح بوده ، نه اينكه بخواهد جواب داده باشد چون اگر جواب بود احتياجى به آوردن (واو) در جمله (اولا يعلمون ) نداشت ، تنها مى فرمود: (الا يعلمون )؟ اينكه حرف (واو) را آورده ، مى رساند كه جمله (لا يعلمون ) عطف به (لا تعقلون ) است و چنين معنا مى دهد: يهوديان به خود گفتند: چرا تعقل نمى كنيد؟ ما هم مى گوئيم و مگر نفهميديد؟.  
و بنا بر معنائى كه كرديم جمله : (و لا تومنوا) به معناى (اعتماد نكنيد) خواهد بود نه معناى ايمان نياوردن و تصديق نكردن ، مى خواهد بفرمايد جز به پيروان دين خود به كسى اعتماد و وثوق نداشته باشيد، همانطور كه در جمله : (و يومن للمؤ منين ) نيز به معناى اعتماد كردن است و مراد از جمله (لمن تبع ...)، خود يهوديان است ، يعنى شما يهوديان اعتماد نكنيد مگر به يهوديانى مثل خودتان .  
و مراد از جمله مورد بحث نهى از افشاى پيشگوئى تورات درباره تحويل قبله است و اين جريان در سابق يعنى در آيه : 146 از سوره بقره نيز آمده بود، در آنجا هم فرمود: كه طائفه اى ازيهوديان حق را با اينكه علم به آن دارند كتمان مى كنند،  
اينك آن آيه را از نظر خواننده مى گذرانيم : (فول وجهك شطر المسجد الحرام ... و ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ... الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ، و ان فريقا منهم ليكتمون الحق و هم يعلمون ).  
اقوال مختلف مفسرين در معناى مختلف اين آيه  
next page  
fehrest page  
back page

*(89/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
و در معناى آيه اقوال مختلفى از مفسرين بر سر زبان ها است ، مثل اينكه بعضى گفته اند: جمله : (و لا تومنوا...) كلام خداى تعالى است نه گفتار يهود به يكديگر و خطاب به صيغه جمع در جمله مذكور و در جمله (ما اوتيتم ) و جمله (او يحاجوكم عند ربكم ) به مؤ منين است و خطاب به صيغه مفرد در كلمه (قل ) به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است .  
(در اينجا لازم است تذكر دهم هم اكنون كه مشغول نوشتن اين مطالب هستم ساعت هشت شب است و من از كنار پيكر مطهر استاد بزرگوارم مؤ لف اين كتاب و ده ها كتاب ديگر علامه سيد محمد حسين طباطبائى قدس سره بر مى گردم كه امروز يعنى هيجدهم محرم الحرام هزار و چهار صد و دو، هجرى قمرى مطابق با بيست و چهارم آبانماه هزار و سيصد و شصت هجرى شمسى ساعت 9 صبح از دار دنيا رحلت نمود، مى خواستم همين جا شرحى از احوال آن بزرگوار بنويسم ، ليكن فكر كردم رشته سخن تفسيرى قطع مى شود، لذا اگر خداى تعالى توفيقى دهد در آخر همين جلد، شرح مختصرى خواهم نوشت ان شاء اللّه (مترجم )).  
بنا به گفته اين مفسر معناى آيه چنين مى شود: شما مسلمانان اعتماد نكنيد مگر به كسى كه پيرودين شما باشد. تو اى پيامبر به ايشان بگو هدايت تنها هدايت خدا است ، زنهار چنان نباشد كه آيندگان همين دين شما و هدايت خدا را بيابند و شما از آن بى بهره باشيد و يا همانها نزد پروردگارتان با شما محاجه كنند - كه چرا با اينكه دليلى داشتيد عمل نكرديد - و نيز بنا به گفته وى كلمه قل در هر دو مورد خطاب به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است .

*(90/1)*

بعضى ديگر نظير اين را گفته اند، با اين تفاوت كه خطاب جمع در سه جمله : (اوتيتم ) و (او يحاجوكم ) و (عند ربكم ) خطاب به يهود است ، در نتيجه معنا چنين مى شود: شما مسلمانان جز به كسى كه پيرو دين شما باشد اعتماد مكنيد، تو اى پيامبر به يهود بگو هدايت تنها هدايت خدا است (و اين چه جاى تعجب است ) كه به كسى داده شود، مثل آن هدايتى كه به شما داده شده و يا مسلمانان با شما محاجه كنند نزد پروردگارتان ، به ايشان بگو فضل به دست خداست ...) و بنابراين قول ، آيه در مقام سرزنش يهود خواهد بود.  
بعضى ديگر گفته اند: جمله : (قل ان الهدى هدى اللّه ان يوتى احد...) كلام خداى تعالى و پاسخى است كه خداى تعالى به كلام يهود داده ، و همچنين مفسرين در معناى فضل اختلاف كرده ، بعضى مراد از آن را دين ، بعضى ديگر نعمت هاى دنيوى و بعضى غلبه و بعضى چيزهاى ديگر دانسته اند.  
و اين اقوال با كثرتى كه دارد از آنچه از سياق استفاده مى شود بعيد است و ما آنچه از سياق استفاده مى شود آورديم و به همين جهت بيش از اين به درستى و نادرستى اين اقوال نمى پردازيم .  
قل ان الفضل بيد اللّه ، يوتيه من يشاء و اللّه واسع عليم  
كلمه (فضل ) به معناى زائد از حد اقتصاد و ميانه است و اين كلمه تنها در امور پسنديده استعمال مى شود، همچنانكه كلمه (فضول ) در امور ناپسند بكار مى رود.

*(90/2)*

راغب در اين باره گفته است : هر عطيه اى كه دادنش عقلا واجب و گيرنده اش مستحق آن نباشد، فضل گفته مى شود، مانند فضل در جمله : (و اسئلوا اللّه من فضله ) و يا جمله : (ذلك فضل اللّه ) و جمله : (و اللّه ذو الفضل العظيم ) كه منظور در اين سه جمله ، نعمت هاى مادى الهى است و همچنين در جمله : (قل بفضل اللّه ) و جمله : (و لو لا فضل اللّه ) (كه مربوط به امور معنوى است و اگر همه نعمت هاى مادى و معنوى خدا فضل خدا خوانده شده ، بدين جهت است كه كسى چيزى از خدا طلبكار و مستحق نيست ، او هر چه مى دهد به فضل خود مى دهد و زائد بر است حقاق مى دهد).  
معناى (فضلخدا) و بيان جوابى به يهود كه جمله (انالفضضل بيد اللّه ) متضمن آن است  
و بنابراين جمله : (ان الفضل بيد اللّه ) از قبيل ايجاز (مختصر گوئى ) است كه خود يكى از نكات ادبى است ، چون اين جمله خلاصه يك برهان قياسى و منطقى است ، به اين بيان كه يهوديان حيله مى كردند به اينكه وانمود كنند نازل شدن كتاب و اين عطيه الهى اختصاص به ايشان دارد و به يكديگر سفارش مى كردند مبادا بشارت هاى تورات را كه از آمدن پيامبر اسلام و برگشتن قبله خبر داده ، به مسلمانان بگوئيد، بلكه بايد آنها را كتمان كنيد تا به جهانيان بقبولانيم نازل شدن كتاب تنها حق ما است ، حقى است كه ما آن را از خدا طلبكار بوده ايم و او هم به ما داده ، خداى تعالى با يك قياس منطقى و به اصطلاح با يك صغرى و كبرى اثبات كرده كه اين نيرنگ ها باطل است ، فرموده : كتاب آسمانى فضل است ، (چون بسيارند اقوامى كه كتاب آسمانى خاص به خود ندارند) و فضل به دست خدا است كه ملك عالم و حكمرانى در آن خاص او است ، پس او مى تواند فضل خود را به هركس بخواهد، بدهد نه خزينه اش كم مى آيد نه از حال خلقش نا آگاه است .

*(90/3)*

در نتيجه در آيه مورد بحث مفاد سخن يهود كه نعمت خدا را خاص خود مى دانستند به همه جهاتش (جهاتى كه محتمل است ) نفى شده ، چون برخوردارى يك قوم از يك نعمت و محروميت بقيه اقوام از آن نعمت ، مثلا برخوردارى يهود از نعمت دين و قبله و محروميت ساير اقوام از آن ، يا به خاطر اين است كه اختيار فضل خدا تنها به دست خود او نيست و بلكه ممكن است تحت تاءثير غير خدا قرار بگيرد و خلاصه خواست غير خدا، با خواست خدا مزاحمت كند و فضل او را منحصر در خود و از غير خود منع كند كه اين احتمال با برهان (ان الفضل بيد اللّه يوتيه من يشاء) نمى سازد.  
و اگر به خاطر اين است كه هر چند فضل او واسع و بيكران است و نيز هر چند اختيار فضلش به دست خودش است و ليكن ممكن است به خاطر اينكه از احوال اقوام و آنهائى كه بايد مورد فضلش قرار گيرند بى خبر است ، قومى به فضل او برسند و اقوام ديگر محروم بمانند و يهوديان به همين جهت كه خدا را جاهل مى دانند، به يكديگر سفارش مى كنند كه اصلا سخن از بشارت هاى تورات مگوئيد، و بگذاريد خدا همچنان در جهل خود باقى بماند، در نتيجه بتوانيم عليه اسلام و برگشتن قبله توطئه كنيم ، اگر اين باشد با كلمه (عليم ) نمى سازد، چون اين كلمه خود به تنهائى برهانى است بر اينكه خدا دستخوش جهل و بى خبرى نمى شود.  
يختص برحمتة من يشاء و اللّه ذو الفضل العظيم

*(90/4)*

خوب وقتى فضل خدا به دست خود او باشد، و او به هركس بخواهد بدهد و نيز وقتى خدا واسع و عليم باشد، ديگر چه مانعى دارد كه فضل خود را به بعضى از بندگانش اختصاص دهد؟ چون مالك ملك عالم ، او است و او مى تواند در ملك خود هر جور كه بخواهد تصرف كند و وقتى ممنوع التصرف در فضل خود نيست و مى تواند به هر يك از بندگان خود بدهد، ديگر واجب نيست كه همه اقسام فضل خود را به همه و تك تك افراد بدهد، چون اگر پاى وجوب در كار بيايد، خود نوعى سلب اختيار و ممنوعيت در تصرف مى شود، پس او مى تواند فضل خود را به هركس كه خواست اختصاص دهد.  
خداى تعالى گفتار در آيه مورد بحث را با جمله : (و اللّه ذو الفضل العظيم ) ختم كرده ، و اين در حقيقت به منزله تعليلى است براى همه مطالب قبل ، چون وقتى فضل خدا عظيم باشد و آن هم عظيم على الاطلاق ، نه عظيم از يك جهت و دو جهت ، لازمه اش اين است كه اختيار چنين فضلى به دست خودش باشد و ثانيا فضلش واسع و تمام ناشدنى باشد، (چون آنچه تمام مى شود عظيم نيست ) و ثالثا داناى به حال بندگانش باشد. (چون صاحب فضلى كه از حال محتاجان به فضل خود بى خبر است ، فضلش عظيم كه نيست هيچ ، بلكه خاصيت هم ندارد) و رابعا بتواند فضل خود را به هركس كه لايق دانست اختصاص دهد.  
جمله : (يختص برحمته ...) همان فضل در آيه قبلى را معنا مى كند و اگر فضل به رحمت معنا و آن كلمه را به اين كلمه تبديل كرد، براى اين بود كه بفهماند فضل كه عبارت است از عطيه غير واجب ، خود يكى از شاخه هاى رحمت است ، همچنانكه در جاى ديگر: از همين (وسعت فضل ) به (وسعت رحمت ) تعبير كرده و فرموده : (و رحمتى وسعت كلشى ء) و در اينكه فضل عطيه غير واجب است فرموده : (و لو لا فضل اللّه عليكم و رحمته ما زكى منكم من احد ابدا) و در اينكه اختيار همه كارهاى خدا به دست خود او است فرموده : (قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربى ، اذا لامسكتم خشيه الانفاق ).

*(90/5)*

و من اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك ... فى الاميين سبيل  
اين آيه شريفه به اختلاف فاحشى كه اهل كتاب در حفظ امانت ها و پيمانها داشتند اشاره مى كند و مى فهماند اهل كتاب در اين باب در دو طرف تضاد و دو نقطه مقابل قرار دارند، بعضى حتى در يك دينار خيانت را روا نمى دارند و بعضى ديگر شتر را با بارش مى بلعند و نيز اشاره مى كند به اينكه طائفه خيانتكار هر چند خيانتشان يك رذيله قومى و مضر است و ليكن اين رذيله در بين آنان از يك رذيله ديگر منشا گرفته ، رذيله اى اعتقادى كه جمله : (ليس علينا فى الاميين سبيل ) آن را حكايت مى كند.  
آرى اين طائفه خود را اهل كتاب و غير خود را امى و بى سواد مى خواندند، پس اينكه گفتند: بى سوادها بر ما سبيلى ندارند، معنايش ‍ اين است كه غير بنى اسرائيل حق ندارد كه بر بنى اسرائيل مسلط شود و به اين ادعاى خود رنگ و آب دين زده بودند، به دليل اينكه قرآن دنبال جمله مورد بحث فرموده : (و يقولون على اللّه الكذب و هم يعلمون بلى ...)، با اينكه خود مى دانند دروغ مى گويند، دروغ خود را به خدا نسبت مى دهند.  
اعتقاد بى اساس يهوديان به اينكه تافته جدا بافته هستند (ليس علينا فى الاميينسبيل )  
آرى يهوديان اينطور معتقد بودند - همچنانكه امروز هم همين عقيده را دارند - كه تافته اى جدا بافته اند و در درگاه خداى تعالى احترام و كرامتى خاص به خود را دارند و آن اين است كه خداى سبحان نبوت و كتاب و حكومت را به ايشان اختصاص داده ،

*(90/6)*

هيچ قومى ديگر نمى توانند داراى چنين امتيازاتى بشوند، پس سيادت و تقدم بر ديگران هم خاص ايشان است و از اين اعتقاد باطل نتيجه ها و بر اين پايه سست ديوارها چيدند و مثلا غير اسرائيلى را محكوم كردند به اينكه بايد حقوقى را كه خدا فقط براى آنان تشريع كرده ، رعايت كنند، ايشان ربا بخورند و ديگران ربا بدهند و كمترين اعتراضى هم نكنند، مال مردم را بخورند و صاحبان مال چيزى نگويند، حقوق مردم را پايمال كنند و كسى حق حرف زدن نداشته باشد، براى اينكه تنها اهل كتاب ايشانند و ديگران امى و بى سواد، پس اگر خوردن مال مردم حرام است براى غير اسرائيلى است كه نمى تواند مال اسرائيلى را بخورد و همچنين براى اسرائيلى تنها خوردن مال اسرائيلى ديگر و پايمال كردن حقوق اسرائيلى ديگر حرام است ، اما مال غير اسرائيلى و حقوقش بر اسرائيلى مباح است .  
و سخن كوتاه اينكه تنها اهل كتاب مى تواند بر اهل كتاب سبيل و تسلط و حق اعتراض داشته باشد، اما غير اهل كتاب هيچگونه تسلطى و حق اعتراضى بر اهل كتاب ندارد، پس اهل كتاب مى تواند خودكامه و به دلخواه خود هر گونه دخل و تصرف در مال و حق ديگران را بكند و هر حكمى كه دلش خواست براند و اين خود باعث شده كه يهود با غير يهود معامله حيوان زبان بسته بكند، هر معامله اى كه باشد.  
منشاء اين اعتقاد باطل يهود

*(90/7)*

و اين عقيده هر چند كه در كتاب آسمانى - به خيال خودشان - كتابى كه آن را مستند به وحى مى دانند مانند تورات و غيره وجود ندارد، اما عقيده اى است كه از دهان احبار خود گرفته و به اصطلاح سينه به سينه به ديگران منتقل كرده اند، ديگران هم كوركورانه از آن تقليد نموده اند، و چون دين موسى (عليه السلام ) را خاص يهود مى دانند و به كسى اجازه نمى دهند به اين دين در آيد، در حقيقت آن را براى خود جنسيتى پنداشته اند و نتيجه گرفته اند كه سيادت و تقدم يهود هم امرى جنسى است ، مخصوص اين جنس و همين كه كسى نسبتى به اسرائيل داشت همين خود ماده شرافت و عنصر سيادت است و هركسى كه منسوب به اسرائيل باشد حق دارد كه بر ديگران بطور مطلق تقدم داشته باشد و معلوم است كه وقتى اين روحيه باغيه در قالب قومى رخنه كند و براستى مردمى اينطور معتقد شوند، چه فسادى در زمين بپا مى شود و چگونه روح انسانيت و آثار آن كه بايد در جامعه بشرى حكمفرما شود مى ميرد!.  
بله اصل اين حرف كه بايد بعضى از افراد و بعضى از جوامع از حقوق عمومى محروم شوند - چيزى است كه در جامعه بشريت اجتناب ناپذير است و ليكن آنچه مجتمع بشرى صالح در اين باب مى گويد اين است كه حقوق نامبرده بايد از كسى و از جامعه اى سلب شود كه بنا

*(90/8)*

دارد حقوق حقه انسانها را باطل و بناى مجتمع بشرى را ويران سازد و اما اينكه معيار در تشخيص حق چيست تا مخالف آن از پيرو آن مشخص گردد؟ اسلام معيار آن را دين حق و يا به عبارت ديگر دين توحيد مى داند، حال چه اينكه پيرو حق مسلمان باشد و چه اينكه ماليات پرداز به حكومت اسلام باشد و حكومت اسلام او را در تحت ذمه و تكفل خود گرفته باشد، پس كسى كه نه دين توحيد دارد و نه تسليم حكومت اين دين است و با آن سر ستيز دارد، او هيچ حقى از حيات ندارد و اين معيار كه اسلام آن را معيار صحيح شناخته با ناموس فطرت هم منطبق است ، فطرت هر انسان سليم الفطره اى مى گويد كسانيكه دشمن حيات ديگرانند، حق حيات ندارند و خواننده توجه فرمود كه اجمال اين حكم اسلامى و فطرى را مجتمع انسانى نيز معتبر مى شمارد.  
چرا در اين آيه نام اهل كتاب تكرار شده و به آوردن ضمير اكتفا نشده است ؟  
در اينجا بر سر سخن از آيه شده و مى گوئيم : با اينكه در آيه : (و قالت طائفه من اهل الكتاب ...) نام اهل كتاب را برده بود و مى توانست در آيه مورد بحث به آوردن ضمير اكتفا نموده و بفرمايد: (و منهم )، اگر چنين نكرد و مجددا نام اهل كتاب را برد و فرمود: (و من اهل الكتاب ...) براى اين بود كه اگر به آوردن ضمير اكتفا مى كرد ممكن بود كسى توهم كند كه اين دو طائفه همان طائفه از اهل كتابند كه قبلا گفته بودند: (به آنچه اول روز نازل شده ، ايمان بياوريد...) در حالى كه اين معنا منظور نبوده ، براى همين خاطر دوباره نام اهل كتاب را ذكر كرد و در جاى ضمير اسم ظاهر بكار برد، و لذا بعد از رفع آن توهم مى بينيم در جاى ضمير، ضمير را بكار برده و فرموده : (و ان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب ...).

*(90/9)*

البته در اين ميان وجه ديگرى هست و آن اين است كه اهل ادب مى گويند: تعليق حكم به وصف عليت را مى رساند، يعنى در جائى كه مثلا مى توان گفت : (فلان شخص را احترام كن )، اگر بگوئيم : (فلان شخص دانشمند را احترام كن )، در حقيقت علت لزوم احترامش را هم فهمانده ايم ، در آيه مورد بحث هم كه فرموده اهل كتاب چنين گفتند و چنين مال مردم را خوردند، خواسته است بفهماند علت سرزنش ، از ايشان به خاطر اين است كه اهل كتابند، اگر مردمى عوام و درس نخوانده و كتاب آسمانى نديده بودند، اينقدر بعيد نبود كه بگويند مردم حق اعتراض به ما ندارند و به دنبال اين گفتار، آن كردار را يعنى رباخوارى و مال مردم خورى را هم مرتكب شوند، ولى عجيب و غريب اينجا است كه اين سخن باطل و آن اعمال زشت از كسانى سرزده كه اهل كتابند و كتاب آسمانيشان حكم خدا را بيان كرده و خود مى دانند كه كتابشان چنين حكمى نكرده كه پيروانش هر حرفى بزنند و هر كارى خواستند بكنند و خوب مى دانند كه مال مردم بر آنان حلال نيست ، از اين نظر توبيخ و سركوبى آنان شديدتر است .  
قنطار و دينار كنايه از بسيار و كم است  
معناى كلمه (قنطار) و كلمه (دينار) معروف است ولى مقابله اى كه بين آن دو انداخته ، علاوه بر محسنات بديعى (علم بديع شاخه اى از ادبيات است كه در آن زيبائى ها و زشتى هاى كلام را تحت ضابطه در آورده ) كه در آن هست با كمك مقام مى فهماند كه اين دو كلمه كنايه است از بسيار و اندك ، يعنى قنطار كنايه از بسيار است و دينار كنايه از اندك ، و مى خواهد بفهماند كه بعضى از اهل كتاب به امانت خيانت نمى كنند، هر چند آن امانت بسيار گرانبها باشد و بعضى بدان خيانت مى كنند، هر چند كه اندك و بى ارزش ‍ باشد.

*(90/10)*

و همچنين خطابى كه در كلام بكار برده و فرموده : (اگر او را در قنطارى امين كنى به تو بر مى گرداند)، متوجه به شخص معينى نيست بلكه آن نيز كنايه است از هر مخاطبى كه بشود مخاطب قرار گيرد و به اين وسيله فهماند كه حكم آيه عمومى است ، شخص ‍ معينى منظور نيست و در معناى اين است كه بگوئيم : (هركس به او امانتى بدهد، هر چند كه قنطار باشد او خيانت نمى كند).  
كلمه (ما) در جمله : (الا ما دمت عليه قائما) - بطورى كه گفته اند - مصدريه است و تقدير كلام (الا ان تدوم قائما عليه ) است ، يعنى مگر آنكه ايستادنت بر بالاى سر او ادامه پيدا كند (تا امانتت را پس بگيرى ) و منظور از بكار بردن كلمه (ايستادن ) در اينجا، رساندن معناى اصرار و عجله نمودن است ، چون وقتى طلبكار براى گرفتن امانت خود بالاى سر امين بايستد و هيچ ننشيند، خود دليل بر اين است كه براى گرفتن امانتش ، هم اصرار دارد و هم عجله ، البته بعضى از مفسرين كلمه (ما) را ظرفيه گرفته اند ولى سخنشان قابل اعتنا نيست .  
و در جمله : (ذلك بانهم قالوا ليس علينا فى الاميين سبيل )، از ظاهر سياق چنين بر مى آيد كه كلمه : (ذلك ) اشاره است به مجموع مطالبى كه از سخن قبلى استفاده مى شد، يعنى (اينكه بعضى از ايشان امانت را مى پردازند هر چند خطير و مهم باشد و بعضى خيانت مى كنند هر چند حقير و بى ارزش باشد) اين رفتارشان به خاطر آن گفتارشان است كه گفتند: (آنانكه اهل كتاب نيستند حق اعتراض به ما را ندارند)، همين گفتار سبب شده كه در صفات روحيشان از قبيل : (حفظ امانات )، (پرهيز از تضييع حقوق مردم ) و (مغرور گشتن به كرامت خيالى )، مختلف شوند كسانى كه آن گفتار غلط را نداشتند امين بودند و كسانى كه آنطور مى گفتند آنگونه هم عمل مى كردند، با اينكه مى دانستند كه خداى تعالى چنين سنتى را در كتاب آسمانيش براى آنان مقرر نكرده و به چنين اعمالى رضايت نداده است .

*(90/11)*

و نيز ممكن است كه كلمه : (ذلك ) تنها اشاره به حال طائفه دوم باشد كه در يك دينار هم خيانت مى كنند و ذكر طائفه اول كه در قنطار مردم هم امين هستند، براى اين بوده كه هر دو قسم تقسيم را ذكر كرده و در حق آنان رعايت انصاف را نموده باشد،  
اين دو احتمال در ضميرهاى جمع (يقولون ) و (هم يعلمون ) نيز مى آيد، هم احتمال دارد كه ضميرهاى مذكور به همه اهل كتاب برگردد و هم احتمال دارد فقط به كسانى برگردد كه اگر در يك دينار امين قرار گيرند خيانت مى كنند و بنا به احتمال دوم نيز، هم احتمال دارد ضمير در (علينا) به همه اهل كتاب برگردد و هم اينكه بخصوص خيانتكاران كه با اختلاف محتملات معناى آيه نيز مختلف مى شود، چيزى كه هست همه محتملات درست است و اين با خواننده محترم است كه در آيه دقت بيشترى كند.  
و يقولون على اللّه الكذب و هم يعلمون  
اين جمله ، ادعاى يهود را- مبنى بر اينكه : اميين هيچگونه حق اعتراضى بر آنان ندارند - ابطال مى كند و دلالت مى كند بر اينكه يهوديان اين ادعاى خود را به وحى الهى نسبت مى دادند و بطورى كه در سابق هم گفتيم آن را يك حكم دينى كه از ناحيه خدا تشريع شده ، مى دانستند.  
بلى من اوفى بعهده و اتقى فان اللّه يحب المتقين  
اين آيه شريفه ، كلام يهود را رد نموده و آنچه را كه با كلام خود (ليس علينا فى الاميين سبيل ) نفى مى كردند را اثبات مى كند، آنها مى گفتند: (اميين تسلطى بر ما ندارند)، آيه مورد بحث مى فرمايد خير، شما امتيازى بر اميين نداريد و تقدم و تسلط حق هركسى است كه تقوا داشته باشد، و كلمه (اوفى ) فعل ماضى از مصدر باب افعال يعنى (ايفاء) است و ايفاى عهد به معناى تتميم آن و حفظ آن از بهانه و نقص است (وتوفيه ) كه مصدر باب تفعيل است به معناى بذل و بخشش بطور كامل و وافى است و (است يفاء) كه مصدر باب است فعال است به معناى گرفتن بطور كامل و وافى است .

*(90/12)*

و مراد از عهد خدا - بطورى كه آيه بعدى مى فرمايد: (ان الذين يشترون بعهد اللّه ...) آن پيمانى است كه خداى عزوجل از بندگان خود گرفته است كه عبارت است از: (تنها او را بپرستند و به او ايمان آورند) و يا مراد از آن ، مطلق عهد است كه عهد خدا هم يكى از مصاديق آن است .  
و جمله : (فان اللّه يحب المتقين ) از قبيل بكار بردن كبرى در جاى صغرى ، به منظور كوتاه گوئى است .  
(خواننده عزيز توجه داشته باشد كه اين دو كلمه از اصطلاحات علم منطق است ، علمى كه در تعريفش گفته اند: آلتى است قانونى كه مراعات آن ذهن را از خطاى در فكر حفظ مى كند و دو كلمه مذكور دو ركن برهان است ،  
در اولى اثبات مى شود كه فلان چيز مصداق فلان عنوان است ، مثلا عالم متغير است و در دومى اثبات مى شود كه بطور كلى هر متغيرى حادث و مسبوق به عدم است و از آن صغرى و اين كبرى نتيجه گرفته مى شود كه عالم حادث است (مترجم )).  
شرط كرامت الهيه و تقرب به خداى وفاى به عهد و تقوا است نه نژاد و دودمان است  
و تقدير كلام چنين است ، (بلى من اوفى بعهده و اتقى ، فان اللّه يحبه ، لانه متق و اللّه يحب المتقين ) (بلى كسى كه به عهد خود وفا كند و پره يزكار باشد، خدا دوستش مى دارد، براى اينكه چنين كسى مصداق عنوان متقى است و خدا بطور كلى متقيان را دوست مى دارد، پس آن شخص وفادار را دوست مى دارد) و منظور اين است كه به يهوديان بفهماند كرامت و احترام آدمى در درگاه خدا به ادعا نيست و شما با گفتن : (ليس علينا فى الاميين سبيل ) صاحب كرامت نمى شويد بلكه تنها كسى در نزد خدا كرامت دارد كه خدا دوستش بدارد.

*(90/13)*

در نتيجه مفاد كلام چنين است : كرامت الهيه و محترم بودن در درگاه خدا آنقدر مبتذل و آسان نيست كه هركس خود را به صرف خيال منتسب به خدا كند، و يا به آن برسد و يا هر متكبر و فريبكارى انتساب خود را كرامت پنداشته و نژاد خود و يا دودمانش را به ملاك همين انتساب خيالى تافته جدا بافته بداند، بلكه رسيدن به كرامت الهى شرايطى دارد و آن وفاى به عهد و پيمان خدا و داشتن تقوا در دين خدا است ، اگر اين شرائط تمام شد كرامت حاصل مى شود، يعنى آدمى مورد محبت و ولايت الهى قرار مى گيرد، ولايتى كه جز بندگان با تقواى خدا كسى به آن نمى رسد و اثر آن نصرت الهيه و حيات سعيده اى است كه باعث آبادى دنيا و صلاح باطن اهل دنيا و رفعت درجات آخرتشان مى شود.  
پس كرامت الهيه اين است نه اينكه خداى تعالى مردمى را بدون هيچ مزيتى بر گردن همه بندگان خود - چه صالح و چه طالح ، سوار نموده و اختيار تام به آنان بدهد تا هر رفتارى دلشان خواست با بندگان او بكنند، يك روز بگويند - هيچ امى و غير اسرائيلى حق چون و چرا در كار ما اسرائيليان كه اهل كتابيم ندارد، روز ديگر بگويند: (تنها اولياى خدا مائيم و نه هيچكس ديگر) و روزى ديگر بگويند: (ما فرزندان خدا و دوستان اوئيم ) و با مطلق العنان گذاشتنشان به سوى افساد در زمين و هلاك ساختن حرث و نسل هدايتشان كند.  
ان الذين يشترون بعهد اللّه وايمانهم ثمنا قليلا  
اين آيه حكم آيه قبل را تعليل مى كند، مى فرمايد اينكه گفتيم كرامت الهى مخصوص كسى است كه به عهد خدا وفا كند و تقوا داشته باشد، علتش اين است كه ديگران يعنى آنها كه عهد خدا را مى فروشند و با سوگندهاى خود بهاى پشيزى از ماديات بدست مى آورند، نزد خدا كرامتى ندارند.

*(90/14)*

و چون شكستن عهد خدا و ترك تقوا به خاطر كام گيرى از زخارف دنيا و ترجيح دادن شهوات دنيا بر لذائذ آخرت است و چنين كسى آن را به جاى اين قرار مى دهد، عهد خدا را مى دهد و متاع دنيا را مى گيرد، لذا اين عمل را نوعى معامله خواند و به داد و ستد تشبيه كرد، عهد خدا را كالا و متاع دنيا را كه همه اش قليل است بها و قيمت كالا خواند، آن هم بهائى اندك ، و كلمه (اشتراء) كه مصدر فعل (يشترون ) است به معناى فروختن و كلمه (شراء) به معناى خريدن است ، لذا فرمود: (يشترون بعهد اللّه و ايمانهم ثمنا قليلا)، يعنى مبادله مى كنند عهد خدا و سوگند به او را با متاع دنيا.  
اولئك لا خلاق لهم فى الاخره و لا يكلمهم اللّه ...  
كلمه (خلاق ) به معناى بهره و نصيب است و كلمه (تزكيه ) به معناى تربيت و رشد دادن چيزى است به نحو شايسته ، و چون وصفى كه در بيان اين طائفه مقابل وصفى است كه در بيان طائفه ديگر در جمله : (من اوفى بعهده و اتقى ...) اخذ شده ، و نيز چون آثارى كه براى وصف آنان بر شمرده ، امورى سلبى از قبيل نداشتن خلاق و سخن نگفتن خدا با ايشان است ، چند نكته از آن استفاده مى شود.  
اول اينكه : اگر در بين همه اسماء اشاره فقط (اولئك ) را آورد كه مخصوص اشاره به دور است ، براى اين بود كه بفهماند اين طائفه از ساحت قرب خدا دورند، به عكس وفاداران به عهد و پره يزكاران كه مقرب درگاه خدايند، چون حب خدا شامل حال ايشان است .

*(90/15)*

دوم اينكه : درباره اين طائفه فرموده : (در آخرت خلاق و نصيب ندارند)، مى فهميم آنها كه در مقابل اين طائفه اند خلاق دارند و در آخرت بهره مند هستند و اين اثر محبت خدا است و نيز خدا با آن طائفه تكلم نمى كند، معلوم مى شود با اين طائفه تكلم مى كند كه اين نيز اثر ديگر محبت خدا است و باز مى فرمايد: خدا در آخرت به نظر رحمت به ايشان نمى نگرد و تزكيه شان نمى كند و ايشان را نمى آمرزد، معلوم مى شود به اين طائفه به نظر رحمت مى نگرد و تزكيه شان مى كند و اين طائفه را مى آمرزد، يعنى عذاب را از ايشان بر مى دارد كه اين پنج خصلت اثر محبت خدا است و سلب آنها اثر نبودن محبت او است .  
آثار محبت خدا، و خصالى كه خداى تعالى بر آن شكنندگان عهد خدا و سوگند به خداذكر فرموده است  
و خصالى كه خداى تعالى براى اين عهدشكنان كه عهد خدا و سوگند به خدا را مى شكنند ذكر كرده ، سه چيز است :  
خصلت اول اينكه در آخرت نصيبى ندارند و مراد از آخرت دار آخرت است كه در حقيقت تعبير به آخرت از باب آوردن صفت در جاى موصوف است و منظور از دار آخرت حيات بعد از ممات است ، همچنانكه منظور از دنيا، دار دنيا و حيات قبل از موت است .  
و نصيب نداشتنشان از حيات آخرت به خاطر اين است كه نصيب دنيا را بر نصيب آخرت ترجيح داده ، آن را برگزيدند و از اينجا معلوم مى شود كه مراد از (ثمن قليل )، دنيا است و اگر در سابق يعنى چند سطر قبل آن را به متاع دنيا تفسير كرديم ، از اين جهت بود كه خداى تعالى در اينجا (دنيا) را و در سوره نساء، (متاع دنيا) را به وصف قليل توصيف كرده ، و فرموده : (قل متاع الدنيا قليل ) با توجه به اينكه متاع دنيا همان دنيا است و دو چيز نيستند.

*(90/16)*

خصلت دوم اين است كه خدا با ايشان تكلم نمى كند و روز قيامت به ايشان نظر نمى افكند، اين دو خصلت محاذى محبت الهيه به متقين قرار گرفته ، كه در آيه قبل مى فرمود: (فان اللّه يحب المتقين )، چون (حب ) سبب مى شود كه محب بدون هيچ قيد و شرطى نظر كردن و سخن گفتن با محبوب را بيشتر كند، هر وقت او را حاضر يافت ، سر سخن را با او باز كند و چون خداى تعالى اين آخرت فروشان را دوست نمى دارد، قهرا روز قيامت كه روز حضور خدا و احضار خلق است نه به آنها نظر مى كند و نه سخن مى گويد، و اگر (سخن نگفتن ) را در مرحله اول ذكر كرد و (نظر نينداختن ) را در مرحله دوم ، براى اين بود كه اين دو، در رساندن محبت به يك درجه نيستند، بلكه قوت و ضعف دارند، (سخن گفتن ) بيشتر از (نظر كردن ) محبت و خودمانى بودن را مى رساند، پس گوئى فرموده : ما ايشان رانه تنها به شرافت همكلامى خود مشرف نمى كنيم بلكه حتى نظر هم به ايشان نمى اندازيم .  
خصلت سوم اينكه فرمود: ايشان را تزكيه نمى كند و عذاب الهى هم در انتظارشان است و از اينكه كلام را مقيد به عذاب دنيا و آخرت نكرد، اطلاق كلام علاوه بر عدم تزكيه و عذاب آخرت شامل عدم تزكيه و عذاب دنيا هم مى شود.  
و ان منهم لفريقا يلون السنتهم بالكتاب ، لتحسبوه من الكتاب و ما هو من الكتاب ...  
كلمه (لى ) به فتح لام و تشديد يا كه مصدر فعل مضارع (يلون ) است به معناى تابيدن طناب است و وقتى در مورد سر و يا زبان استعمال شود، معناى غير طبيعى كردن سر و زبان را مى دهد و در قرآن كريم درباره (لى ) سر آمده : (لووا روسهم ) و درباره لى زبان آمده :  
(ليا بالسنتهم ) و ظاهرا مراد از جمله : (يلون السنتهم ) اين باشد كه سخنان غير آسمانى كه خود آن را جعل مى كردند، به لحنى مى خواندند كه با آن لحن تورات را مى خواندند تا وانمود كنند اين سخنان نيز جزء تورات است ، با اينكه از تورات نبود.

*(90/17)*

و اگر در آيه شريفه سه مرتبه كلمه (كتاب ) تكرار شده ، براى رفع و جلوگيرى از اشتباه بوده ، چون هر سه به يك معنا نبوده ، منظور از كتاب اول همان سخنان بشرى خود يهود است ، كه آن را به دست خود مى نوشتند و به خدا نسبتش مى دادند و مراد از كتاب دوم ، كتابى است كه خداى تعالى از راه وحى نازل كرده و مراد از سومى هم ، همان است و تكرارش براى جلوگيرى از اشتباه بوده و براى اين بوده كه اشاره كند به اينكه اين كتاب بدان جهت كه كتاب خدا است ، مقامش بلندتر از آن است كه مشتمل بر اينگونه افتراآت باشد و اين معنا را از خود لفظ كتاب استفاده مى كنيم ، چون اين لفظ معناى وصفى را مى دهد و صرف اسم نيست و معلوم است كه تعليق حكم بر وصف مشعر بر عليت است .  
نظير اين نكته كه درباره تكرار كلمه (كتاب ) آورديم ، در تكرار لفظ جلاله (اللّه ) در جمله (و يقولون هو من عند اللّه و ما هو من عند اللّه ) بكار رفته ، چون با اينكه در جمله دوم ممكن بود بفرمايد: (و ما هو من عنده ) اينطور نفرمود و دوباره كلمه (اللّه ) را تكرار كرد تا بفهماند كه اگر گفتيم اين افتراها از ناحيه الله نيست ، براى اين است كه او الله است ، يعنى اله حق است و معلوم است كه اله حق جز حق چيزى نمى گويد، همچنانكه خودش فرموده : (و الحق اقول ).  
دروغ بستن يهود به خداى سبحان

*(90/18)*

و جمله : (و يقولون على الله الكذب و هم يعلمون ) تكذيب بعد از تكذيب قبلى است ، تكذيب وحيى است كه از پيش خود تراشيده و به خداى سبحان نسبت دادند و اين تكرار براى آن است كه يهوديان با لحن القول امر را بر مردم مشتبه مى كردند و خداى تعالى اين لحن در قول را با جمله : (و ما هو من الكتاب ) باطل كرد و نيز يهوديان بعد از لحن دادن به جعليات خود و خواندن آن با لحن تورات ، به زبان هم تصريح مى كردند كه اينكه خوانديم جزء تورات است ، خداى تعالى اين را هم دو بار تكذيب كرد، يكى با جمله : (و ما هو من الكتاب ) و ديگرى با جمله : (و يقولون على الله الكذب ...) تا به اين نكته اشاره كرده باشد كه اولا دروغ بستن به خدا عادت و ديدن يهود است و ثانيا اين كذبى كه مرتكب مى شوند به خاطر آن نيست كه امر بر ايشان مشتبه شده ، بلكه حقيقت امر را مى دانند و عالما عامدا به خدا دروغ مى بندند.  
بحث روايتى  
رواياتى در ذيل آيه شريفه (يا اهلالكتاب تعالوا الى كلمة سواء...) و شاءن نزول آن  
در تفسير الدرالمنثور است كه وى يعنى ابن جرير از سدى نقل كرده كه در ذيل آيه : (قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمه سواء...) نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) ايشان را - يعنى واردين از نصاراى نجران را - دعوت كرد و فرمود: (اى اهل كتاب بيائيد به سوى كلمه اى كه ...).  
مؤ لف قدس سره : در آن كتاب همين معنا را از ابن جرير از محمد بن جعفر بن زبير نقل كرده و ظاهر روايت اين است كه آيه درباره نصاراى نجران نازل شده ، ما نيز قبلا يعنى در آغاز سوره روايتى را آورديم كه دلالت مى كرد بر اينكه اول سوره مورد بحث تا هشتاد و چند آيه اش كه آيه مورد بحث يكى از آنها است ، درباره نصاراى نجران نازل شده ، چون آيه مورد بحث قبل از تمام شدن اين عدد قرار دارد.

*(90/19)*

و در بعضى از روايات آمده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) يهوديان مدينه را به سوى كلمه (سواء) خواند تا آنكه جزيه را پذيرفتند و اين روايت منافات ندارد با اين كه آيه مورد بحث درباره واردين نصاراى نجران نازل شده باشد.  
و صحيح بخارى به سند خود از ابن عباس از ابى سفيان روايت كرده كه در حديثى طولانى كه نامه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) به هرقل امپراطور روم را نقل كرده ، گفته است : سپس هرقل آن را خواست - يعنى نامه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) را - و آن را خواند، ناگهان در آن نامه به اين عبارت برخورد: بسم الله الرحمن الرحيم ، از محمد رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) به سوى هرقل عظيم روم : سلام بر هركسى كه هدايت را پيروى كند. اما بعد، من تو را به تبليغ اسلام در ميان قومت مى خوانم ، اسلام بياور و تسليم فرمان خدا شو، تا سالم باشى ، و خداى تعالى اجرت را دو چندان دهد، و گرنه اگر روى بگردانى گناه تمام (طبقات پائين اجتماع روم كه چشمشان به دست و دهان شما طبقه بالاى روم است ، مانند) كشاورزان به گردن تو خواهد بود، (و يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمه سواء بيننا و بينكم الا نعبد الا الله - تا جمله - اشهدوا بانا مسلمون ).  
مؤ لف : اين روايت را مسلم هم در صحيح خود و سيوطى در درالمنثور از نسائى و از عبد الرزاق و از ابن ابى حاتم از ابن عباس نقل كرده .  
نامه پيامبر براى پادشاهان عصر خود  
و بعضى گفته اند: نامه اى هم كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله ) به مقوقس عظيم قبطيان (مردم اسكندريه و قاهره ) نوشته ، مشتمل بر آيه مذكور بوده ، و هم اكنون نسخه اى از آن در دست هست ، كه منسوب به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است ، نامه اى به خط كوفى شبيه به نامه اى كه به هرقل مرقوم داشته ، و اخيرا از اين نامه گراور برداشته اند و نزد بسيارى از اشخاص يافت مى شود.

*(90/20)*

و به هر حال مورخين نوشته اند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) نامه هائى نوشت و به وسيله پيك هائى براى پادشاهان آن عصر فرستاد نامه اى به هرقل قيصر روم و نامه اى به يزدگرد كسراى ايران و نامه اى به اصحمه نجاشى حبشه و اين جريان در سال ششم از هجرت بود و لازمه اين حرف آن است كه آيه مورد بحث هم در همان سال و يا قبل از آن سال نازل شده باشد و حال آنكه همين مورخين از قبيل طبرى و ابن اثير و مقريزى نوشته اند كه نصاراى نجران در سال دهم هجرت به رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) وارد شدند و جمعى ديگر از قبيل ابى الفداء در كتاب (البداية و النهاية ) جريان را مربوط به سال نهم هجرت دانسته اند، نظير ابى الفداء در اين نظريه سيره حلبى است و لازمه اين تاريخ اين است كه آيه هم در سال نهم هجرت نازل شده باشد.  
و چه بسا بعضيها گفته باشند كه اين آيه از آياتى است كه در سال اول هجرت نازل شده ، چون روايات آينده به اين معنا اشعار دارد و چه بسا گفته باشند: آيه شريفه دو نوبت نازل شده ، - نقل از حافظ ابن حجر -.  
و در بين اين احتمالات ، آن احتمالى كه اتصال سياق آيات سوره - كه يعنى در اول سوره هم به آن اشاره رفت - آن را تاءييد مى كند، اين است كه : ممكن است آيه شريفه قبل از سال نهم نازل شده باشد و نيز جريان آمدن نصاراى نجران به مدينه در سال ششم هجرت و يا قبل از آن اتفاق افتاده باشد و اين بعيد است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) به حكمرانان روم و قبط و فارس با فاصله دورى كه از مدينه داشتند نامه نوشته باشند و به نصاراى نجران با اينكه نزديك مدينه بودند ننوشته باشند.  
برسى نامه پيامبر براى اسقف نجران

در اين روايت نكته ديگرى هم هست و آن اين است كه در آن آمده ، اولين چيزى كه در نامه نوشته شد، جمله : (بسم اللّه الرحمن الرحيم ) بود و از آن بر مى آيد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) طريقه نامه نگارى را از بيان خداى تعالى در حكايت نامه نگارى سليمان آموخته است و اينجا است اشكالى كه در بعضى از روايات مربوطه به داستان نجرانيان كه چند صفحه قبل نقل كرديم وارد مى شد روشن مى شود، چون در آن روايات بنا به نقل دلائل بيهقى آمده بود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) قبل از نزول سوره طس سليمان (نمل ) نامه اى به اين مضمون به اهل نجران نوشت :  
(بسم الله اله ابراهيم و اسحاق از ناحيه محمد رسول الله به سوى اسقف نجران ، اگر اسلام بياوريد من در حضورتان ، خدا - معبود ابراهيم و اسحاق و يعقوب - را حمد مى گويم ، اما بعد، پس بدانيد كه من شما را از پرستش بندگان به سوى پرستش اللّه ، و از ولايت بندگان به سوى ولايت اللّه مى خوانم ، پس اگر نپذيريد به دادن جزيه تان مى خوانم و اگر اين را هم نپذيريد اعلام جنگ به شما مى دهم و السلام (تا آخر حديث ).  
اشكالش اين است كه سوره نمل از سوره هاى مكى است و مضامين آياتش نزديك به تصريح است در اينكه قبل از هجرت نازل شده پس چگونه ممكن است داستان نجران قبل از سوره نمل اتفاق افتاده باشد، علاوه بر اينكه نامه اى را كه بيهقى نقل كرده ، مطالب ديگرى از قبيل جزيه و اعلام جنگ و امثال آن دارد كه به هيچ وجه قابل توجيه نيست ، (چون قبل از هجرت اسلام آنچنان به قدرت نرسيده بود كه از اقوام جزيه بگيرد و يا اعلام جنگ كند) و در عين حال خدا داناتر است .  
دو روايت از تفسير (الدرالمنثور) سيوطى  
و در تفسير الدرالمنثور است كه طبرانى از ابن عباس روايت آورده كه گفت : نامه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به همه اقوام كافر اين بود: (تعالوا الى كلمه سواء بيننا و بينكم ...).

*(90/22)*

و نيز در تفسير الدرالمنثور ذيل آيه : (يا اهل الكتاب لم تحاجون ...) آمده كه ابن اسحاق و ابن جرير و بيهقى (در كتاب دلائل ) از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت :  
نصاراى نجران و احبار يهود نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) جمع شده ، در حضورش به جدال و نزاع پرداختند، احبار يهود مى گفتند: ابراهيم به غير از يهوديت كيشى نداشت ، نصارا مى گفتند: خير، او تنها نصرانى بود، خداى تعالى اين آيه را درباره آنان نازل كرد: (يا اهل الكتاب لم تحاجون فى ابراهيم و ما انزلت التورية و الانجيل الا من بعده ... و الله ولى المؤ منين )، بعد از آنكه اين آيه نازل شد ابو رافع قرظى كه از يهوديان بنى قريظه بود گفت : اى محمد! آيا از ما مى خواهى كه ما تو را بپرستيم ، همانطور كه نصارا عيسى بن مريم را مى پرستند؟ و مردى از نجران پرسيد اى محمد آيا همين را مى خواهى ؟ رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فرمود: معاذ اللّه ، از اينكه من غير خدا را بپرستم و يا مردم را به عبادت غير خدا وادار كنم ، خدا مرا به چنين دستورى مبعوث نكرده و چنين دستورى به من نداده ، در همين باره خداى تعالى در پاسخ آن دو نفر اين آيه را نازل كرد: (ما كان لبشر ان يوتيه الله الكتاب و الحكم و النبوه ، ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون اللّه ... بعد اذ انتم مسلمون ) يعنى هيچ بشرى ممكن نيست خداى تعالى كتاب و حكمت و نبوت به او بدهد، آنگاه او به مردم بگويد: به جاى بندگى خدا همه بندگان من باشيد... بعد از آنكه شما مسلمان بوديد، آنگاه آيه 81 همين سوره مورد بحث را ذكر فرمود كه در آن پيمانى آمده كه خدا از ايشان و از پدرانشان گرفته ، يعنى آيه : (و اذاخذ اللّه ميثاق النبيين ... من الشاهدين ).

*(90/23)*

مؤ لف قدس سره : اين آيات يعنى آيه : (79 -80) كه مى فرمايد: (ما كان لبشر ان يوتيه الله الكتاب ...) از نظر سياق ، هم بهتر و هم آسان تر با عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) انطباق دارد تا با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، و توضيحش انشاء الله در بحث پيرامون آن مى آيد، پس اگر در روايت بالا شان نزول آن را رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دانسته ، شايد استنباط و تطبيق خود ابن عباس ‍ بوده ، علاوه بر اينكه اگر آيات درباره بگو مگوى وارد در روايت نازل شده بود، مثل ساير بگومگوهائى كه قرآن حكايت مى كند به صورت سؤ ال و جواب و يا به صورت حكايت و رد بيان مى كرد، و چون به اين صورت بيان نكرده ، معلوم مى شود داستان روايت بالا شاءن نزول آيات مذكور نيست .  
حكايت هجرت مسلمانان در صدر اسلام به حبشه  
و در تفسير خازن آمده كه كلبى از ابى صالح از ابن عباس و محمد بن اسحاق از ابن شهاب به سند خود حديث هجرت مسلمانان به حبشه را روايت كرده اند و در آن روايت آمده كه گفت :  
وقتى جعفر بن ابيطالب و جمعى از اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به سرزمين حبشه مهاجرت نموده ، در آنجا مستقر شدند، رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) از مكه به مدينه مهاجرت كرد و داستان جنگ بدر اتفاق افتاد، در اين موقع قريش در دارالندوه نشستى كردند و گفتند: ما مى توانيم انتقام كشته هاى خود در جنگ بدر را از اصحاب محمد كه در حبشه نزد نجاشى هستند بگيريم ، بايد مالى جمع آورى نموده ، هديه براى نجاشى بفرستيم ، شايد به اين وسيله اصحاب محمد را به ما بدهد و بايد براى اين كار دو نفر از صاحبان راءى را نامزد كنيم .

*(90/24)*

در نتيجه عمرو بن عاص و عماره بن ابى معيط را با هدايائى از قبيل چرم و غيره به نزد نجاشى فرستادند و نامبردگان كشتى سوار شده ، در حبشه پياده شدند، وقتى وارد بر نجاشى شدند، براى او به سجده افتاده و سپس سلام كردند و گفتند: مردم ما خير خواه و سپاسگزار تو و مردم تواند و بسيار مردم حبشه را دوست مى دارند، اينك ما را نزد تو فرستاده اند تا از شر اين افرادى كه آمده اند در سرزمين تو مستقر شده اند برحذر بداريم ، براى اينكه اينها پيروان مردى دروغبافند كه ادعا مى كند فرستاده خدا است و احدى پيرويش نكرده ، بجز افرادى بى خرد و سفيه ، و تا نزد ما بودند در تنگنا قرارشان داديم و ناگزيرشان ساختيم به دره اى در همان سرزمين پناهنده شوند، احدى به سراغشان نرود، در نتيجه گرسنگى و تشنگى از پايشان در آورد، همين كه كارد به است خوانشان رسيد، او ناگزير شد پسر عموى خود (جعفر طيار) را به سرزمين تو بفرستد تا دين تو را و ملك و رعيت را تباه كند، بنابراين اگر بخواهى از آنان برحذر باشى در اختيار ما قرارشان بده ، ما شما را از شر آنان حفظ مى كنيم ، آنگاه گفت : نشانى آنچه گفتيم اين است كه وقتى بر تو درآيند برايت سجده نكنند و تو را به تحيتى كه ساير مردم تحيت مى گويند، تحيت نمى گويند و اين نشانه آن است كه به دين تو و سنتت متمايل نيستند.  
نجاشى مهاجرين را فرا مى خواند

*(90/25)*

مى گويد: نجاشى مهاجرين اسلام را نزد خود خواند، همينكه حاضر شدند جعفر به در خانه نجاشى با فرياد، اذن دخول خواست ، به اين عبارت كه حزب اللّه از تو اجازه دخول مى خواهد، نجاشى به اطرافيان خود گفت : به اين فريادگر بگوئيد يك بار ديگر كلام خود را تكرار كند، جعفر دوباره فرياد كرد: حزب اللّه از تو اجازه دخول مى خواهد، آنگاه نجاشى اجازه داد كه به امان خدا درآيند، عمرو بن عاص رو كرد به همراه خود (عماره ) و گفت : توجه كردى كه چگونه مهاجرين با پرى دهان خود را حزب اللّه خواندند و نجاشى هم هيچ اعتراضى نكرد؟ همين معنا پيك قريش را ناراحت كرد، آنگاه مهاجرين داخل شدند و نجاشى را سجده نكردند، عمرو بن عاص به نجاشى گفت : هيچ ديدى كه چقدر اين قوم دچار استكبارند، بر تو درآمدند و از سجده كردن برايت عارشان آمد؟ نجاشى پرسيد: چرا براى من سجده نكرديد و به تحيتى كه معمول هركسى است كه از هر جاى دنيا بر من در مى آيد تحيت نگفتيد؟ گفتند:  
ما تنها براى خدائى سجده مى كنيم كه تو را و ملك تو را خلق كرده و اين تحيتى كه ما داديم ، تحيت خاص ما است و ما در سابق بت ها را مى پرستيديم ، خداى تعالى در بين ما پيامبرى صادق برگزيد و او به ما دستور داد به يكديگر تحيتى بگوئيم كه خدا به آن رضايت دارد و آن سلام است كه تحيت اهل بهشت است ، نجاشى فهميد كه سخن او حق است و اين مطلب در تورات و انجيل آمده ، پرسيد: كدامتان بوديد جلو در منزل فرياد مى زديد و براى حزب اللّه اجازه دخول مى گرفتيد؟ جعفر گفت : من بودم ، آنگاه اضافه كرد: تو اى نجاشى پادشاهى از پادشاهان زمين ، و از ملوك اهل كتابى و در حضور تو زياد حرف زدن و ظلم روا نيست ، و من دوست مى دارم از طرف يارانم پاسخ اين دو مرد را بدهم ، دستور بده هر چه دارند بگويند، اما يكى بگويد و ديگرى ساكت باشد و تو گفتگوى دو طرف را گوش دهى ، عمرو بن عاص به جعفر گفت : تو خودت سخن بگو.

*(90/26)*

داستان گفتگو بين نجاشى (پادشاه حبشه ) و مسلمانان مهاجر در حضور مشركين مكه وشاءن نزول آيه (ان اولى الناس بابراهيم ...)  
جعفر به نجاشى گفت : از اين دو نفر بپرس آيا ما مهاجرين برده بوديم يا آزاد؟ اگر برده بوديم و از صاحبان خود گريخته ايم تو نجاشى ما را بگير و به صاحبانمان برگردان ، نجاشى از عمرو و عماره پرسيد: اين مهاجرين برده اند؟ و يا احرار؟ عمرو گفت : نه ، برده نبودند بلكه احرارند و احرارى محترم و داراى خانواده و دودمانند، نجاشى گفت : پس از بردگى نجات يافتند.  
جعفر گفت : از اين دو بپرس آيا خونى به ناحق ريخته ايم كه آمده اند از ما انتقام بگيرند؟ عمرو گفت : نه حتى يك قطره خون از اينان طلب نداريم ، جعفر گفت : حالا از ايشان بپرس آيا اموال مردم را به غير حق تصرف كرده ايم ؟ آمده اند تا آن اموال را از ما پس بگيرند؟ اگر اين باشد ما گردن مى گيريم كه بپردازيم ، نجاشى هم اضافه كرد حتى اگر يك پوست گاو پر از طلا بدهكار باشيد خود من مى پردازم ، عمرو گفت : نه ، حتى يك قيراط مال را نبرده اند، نجاشى گفت : پس از اين مهاجرين چه مى خواهيد؟ عمرو گفت : ما و ايشان بر يك دين بوديم ، همان دين آباى مان و اينان دين ما را رها كرده و از دين ديگرى پيروى كردند و مردم شهر، ما را روانه كرده اند تا دستگيرشان نموده و تحويل آنها بدهيم .  
نجاشى پرسيد: دين شما چه دينى است و اينان چه دينى را اختيار كرده اند؟ جعفر گفت : اما دينى كه بعد از رها كردن دين پدرى خود اختيار كرديم دين خدا (اسلام ) است كه فرستاده اى از خدا آن را از ناحيه خداى تعالى براى بشر آورده ، داراى كتابى است نظير كتاب عيسى بن مريم و موافق با آن ، نجاشى گفت : اى جعفر سخن عظيمى گفتى .

*(90/27)*

آنگاه دستور داد تا ناقوس بنوازند، بعد از نواختن ناقوس كشيش ها و راهب بزرگ آنان وارد شده ، نزد نجاشى جمع شدند، نجاشى گفت : شما را به خدا سوگند مى دهم ، آن خدائى كه انجيل را بر عيسى نازل كرده ، آيا در انجيل پيامبرى مرسل كه بين آن جناب و بين قيامت مبعوث شود يافته ايد؟ همه گفتند: خود و خدا آرى ، عيسى (عليه السلام ) ما را به آمدن او بشارت داده و اين را هم فرموده : كسى به او ايمان مى آورد كه به من ايمان آورده و كسى به او كفر مى ورزد كه به من كفر ورزيده ، نجاشى به جعفر گفت : اين مرد به شما چه چيزهائى مى گويد و به آن وادارتان مى كند و از چه چيزهائى نهيتان مى كند؟ جعفر گفت : كتاب خدا را بر ما مى خواند و ما را بدانچه پسنديده است امر، و از آنچه ناپسند است نهى مى كند ما را دستور مى دهد به نيكى با همسايگان و صله رحم و احسان به يتيم ، و دستور مى دهد به اينكه تنها خداى يگانه را بپرستيم ، خدائى كه شريك ندارد، نجاشى گفت : از آنچه بر شما خوانده بر من بخوان ، جعفر سوره عنكبوت و روم را خواند، اشك از چشمان نجاشى و يارانش سرازير شد و گفتند: از اين سخن پاك بيشتر برايمان بخوان ، جعفر سوره كهف را هم خواند، عمرو در صدد برآمد نجاشى را عليه مهاجرين به خشم آورد، گفت : اين مهاجرين بر عيسى و مادرش ناسزا مى گويند، نجاشى رو كرد به جعفر كه شما نظرتان درباره عيسى و مادرش چيست ؟ جعفر سوره مريم را خواند، همينكه به نام مريم و عيسى رسيد نجاشى رشته اى بسيار ريز از مسواك چوبيش گرفت و گفت : به خدا سوگند مسيح هم حتى به اندازه اين چوب ريزه بيش از آنچه شما مى گوئيد نگفته .  
next page  
fehrest page  
back page

*(90/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
آنگاه رو كرد به جعفر و همراهانش و گفت : شما مى توانيد برويد و در سرزمين من ايمن از هر خطرى و آسوده از دغدغه اى بسر ببريد، آنگاه گفت : من به شما بشارت مى دهم و خوشامد مى گويم ، هيچ ترسى نداشته باشيد كه امروز در حكومت من هيچ مكروهى به حزب ابراهيم نخواهد رسيد، عمرو بن عاص گفت : اى نجاشى حزب ابراهيم چه كسانيند (مائيم يا ايشان )؟ گفت : حزب ابراهيم اين كاروان مهاجر است و آن كسى كه از نزد او آمده اند و هركسى كه پيرو ايشان باشد، اين پاسخ نجاشى به عمروبن عاص و عماره - مشركين مكه - گران آمد و ادعا كردند كه ما بر دين ابراهيم هستيم و نجاشى آن هديه اى كه مشركين از مكه براى وى آورده بودند به ايشان برگردانيد و گفت : اين هديه شما به من جنبه رشوه دارد، بگيريد (كه مرا بدان حاجتى نيست )، خدائى كه اين ملك و سلطنت را به من داد از من رشوه نگرفت ، جعفر بعدها گفته بود: كه از خانه نجاشى در آمديم و به بهترين وجهى در جوارش زندگى كرديم و خداى عزوجل در اين باره يعنى در بگو مگوئى كه مهاجرين در حضور نجاشى در حبشه كرده بودند، آيه زير را در مدينه بر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نازل كرد: (ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه و هذا النبى و الذين آمنوا و الله ولى المؤ منين .  
مؤ لف قدس سره : اين داستان به طريقى ديگر از طرق اهل سنت روايت شده و از طرق اهل بيت (عليهم السلام ) نيز آمده و اگر ما همه قصه را با اينكه طولانى بود نقل كرديم ، براى اين بود كه فوائد مهمى در بيان گرفتاريهاى مهم مسلمانان صدر اسلام و مهاجرين نخستين داشت نه اينكه خواسته باشيم بگوئيم اين قصه سبب نزول آيه بوده است .  
حديثى از امام صادق (ع ) و بيان آن

*(91/1)*

و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) در ذيل آيه : (ما كان ابراهيم يهوديا و لا نصرانيا) آمده كه فرمود: امير المؤ منين (عليه السلام ) فرمود: ابراهيم نه يهودى بود كه به طرف مغرب نماز خوانده باشد و نه نصرانى بود كه به طرف مشرق نماز خوانده باشد بلكه حنيف بود و مسلمانى بر دين محمد (صلى اللّه عليه و آله ).  
مؤ لف قدس سره : در بيان سابق معناى اين حديث گذشت كه چگونه ابراهيم بر دين محمد (صلى اللّه عليه و آله ) بوده ، و در اين روايت قبله بودن كعبه هم اعتبار شده ، چون تحويل قبله در مدينه واقع شد، و شهر مكه و خانه كعبه تقريبا در سمت جنوبى مدينه است و يهود و نصارا قبله بودن كعبه را نپذيرفتند و اين باعث شد كه يهود از طرف مكه به طرف مغرب كه بيت المقدس نسبت به مدينه در آن طرف است توجه كنند، نصارا هم كه هميشه به طرف مشرق نماز مى خواندند، لذا قرآن كريم در آيه : (و كذلك جعلناكم امه وسطا...) مسلمين را امتى وسط و اين دو طائفه را منحرف از حد وسط معرفى نموده است و لفظ آيه شريفه هم اين عنايت را تاءييد نموده و مى فرمايد: ابراهيم يهودى و متمايل به سوى غرب ، و نصرانى و متمايل به سوى شرق نبود، بلكه حنيف و در حد ميان بود و سخن كوتاه اينكه روايت در صدد بيان عنايت لطيفى است و چيزى بيش از اين نمى خواهد بگويد، (پس كسى گمان نكند كه معناى عبارت (و مسلمانى بر دين محمد (صلى الله عليه و آله ) بود) اين است كه ابراهيم خليل (عليه السلام ) تابع شريعتى بود كه قرنها بعد از او طلوع مى كرده (مترجم )).  
و در كافى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: معناى (حنيفا) اين است كه ابراهيم خالص و مخلص بود و كمترين شائبه اى از شرك و بت پرستى در او نبود.

*(91/2)*

و در تفسير مجمع البيان در ذيل آيه : (ان اولى الناس بابراهيم ...) آمده كه امير المؤ منين (عليه السلام ) فرمود: اولاى مردم به انبياء (عليهم السلام ) آن كسى است كه عاقل تر باشد بدانچه ايشان از ناحيه خدا آورده اند، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود و فرمود: در مورد پيامبر اسلام هم اولاى از همه مردم به آن جناب كسى است كه خداى تعالى را اطاعت كند، هر چند كه قرابتش با آن جناب دور باشد و دشمن محمد كسى است كه خدا را نافرمانى كند، هر چند قرابتش نزديك باشد.  
نزديكترين مردم به ابراهيم و پيامبر اسلام (ص ) وآل محمد عليهم السلام ، پيروان آنانند  
و در تفسير عياشى و كتاب كافى از امام صادق (عليه السلام ) روايتى آمده ، كه فرمود: اولاى مردم و نزديك ترين ايشان به ابراهيم امامان و پيروان ايشانند.  
و در تفسير قمى و عياشى از عمر بن يزيد (اذينه ) از آن جناب روايت كرده كه فرمود: (به خدا سوگند شما از آل محمديد)، ابن اذينه از در تعجب پرسيد: فدايت شوم از خود ايشانيم ؟ فرمود: و الله از خود ايشانيد، و الله از خود ايشانيد، و الله از خود ايشانيد، آنگاه آن جناب به من چشم دوخت و من به آن جناب چشم دوختم ، پس فرمود: اى عمر خداى تعالى در كتاب عزيزش فرموده : ان اولى الناس ....).

*(91/3)*

و در تفسير قمى در ذيل آيه : (و قالت طائفه من اهل الكتاب آمنوا...) از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: وقتى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) به مدينه وارد شد، رو به بيت المقدس نماز مى خواند، مردم خيلى خوشحال شدند و بعد از آنكه خداى تعالى قبله اش را از بيت المقدس به سوى كعبه - بيت الحرام - برگردانيد، يهود از اين معنا سخت به خشم آمدند و اين تحويل در وسط نماز ظهر بود، گفتند: محمد نماز صبح را به سوى بيت المقدس - قبله ما - خواند و همه شما يهوديان به اين دستور كه در اول روز بر محمد نازل شده ايمان بياوريد و بدانچه در آخر روز نازل شده كفر بورزيد، و منظورشان از آنچه در آخر روز نازل شده ، همان تحويل قبله از بيت المقدس به سوى كعبه است .  
مؤ لف قدس سره : اين روايت بطورى كه ملاحظه مى كنيد جمله : (وجه النهار) را ظرف گرفته براى جمله :  
(انزل ) نه براى جمله (آمنوا)، و ما در بيان سابق در اين باره بحث كرديم .  
و در تفسير الدرالمنثور است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم از طريق عوفى از ابن عباس روايت كرده اند كه در تفسير آيه : (و قالت طائفه ...) گفته است : كه طائفه اى از يهود به ديگران سفارش كردند، هر يك از اصحاب محمد را در اول روز ديديد ايمان آوريد، (يعنى اظهار كنيد كه ما مسلمان شده ايم ) و چون آخر روز شد نماز خودتان را بخوانيد، تا شايد مسلمانان پيش خود فكر كنند اينها اهل كتابند و به امور دينى آگاه ترند، لابد در اسلام نقصى ديده اند كه به دين قبلى خود برگشتند و در نتيجه خود آنان هم از دينشان برگردند.  
دو روايت از كافى و امالى  
مؤ لف قدس سره : اين روايت را در همان كتاب از سدى و مجاهد نيز نقل كرده .

*(91/4)*

و در كافى در ذيل آيه : (ان الذين يشترون بعهد الله ... ) از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: در معناى عهد در قرآن كريم اين آيه نازل شده : (ان الذين يشترون بعهد الله و ايمانهم ثمنا قليلا، اولئك لا خلاق لهم فى الاخره و لا يكلمهم الله ، و لا ينظر اليهم يوم القيمه ، و لا يزكيهم و لهم عذاب اليم )، (آنگاه فرمود:) و (خلاق ) به معناى (نصيب ) است ، پس كسى كه در آخرت نصيبى ندارد ديگر با چه سرمايه اى داخل بهشت مى شود؟.  
و در امالى شيخ به سند خود از عدى بن عدى از پدرش روايت كرده كه گفت : امرو القيس و مردى از اهالى حضرموت با يكديگر بر سر زمينى منازعه كردند، خدمت رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) آمدند، حضرت به او فرمود: شاهدى دارى (كه شهادت دهد زمين از آن تو است )، عرضه داشت : نه ، فرمود: در اين صورت به سوگند خصمت حكم مى شود، امرو القيس گفت : به خدا سوگند در اين صورت زمينم از بين مى رود، فرمود: اگر در واقع زمين از آن تو باشد و او با سوگند خود زمين تو را برده باشد، از كسانى خواهد بود كه خداى تعالى در روز قيامت به او نظر نخواهد كرد و تزكيه اش ننموده ، عذابى اليم خواهد داشت ، راوى مى گويد: مرد حضر موتى وقتى اين را شنيد وحشت كرد و زمين را به امرو القيس برگردانيد.

*(91/5)*

مؤ لف قدس سره : اين روايت بطورى كه ملاحظه مى كنيد دلالتى ندارد بر اينكه آيه مورد بحث در شاءن نامبردگان متنازع در زمين نازل شده و از طرق اهل سنت در عده اى از روايات آمده كه آيه شريفه در همين مورد نازل شده ، پس بين اين روايت و آن روايات از حيث شاءن نزول تعارض است ، در بعضى از آنها آمده كه نزاع بين امرو القيس و مردى از حضر موت شاءن نزول آيه بوده كه در روايت سابق گذشت و در بعضى ديگر آمده نزاع بين اشعث بن قيس و بين مردى از يهود بر سرزمينى بوده ، و در بعضى ديگر آمده درباره مردى از كفار نازل شده كه در بازار كالاى خود را بر مردم عرضه كرده بود و سوگند مى خورد به خدا فلان مقدار خريدند و من ندادم و مى خواست به اين وسيله مردى از مسلمانان را گول بزند و آيه در شاءن او نازل شده .  
خواننده عزيز در بيان سابق ما توجه فرمود كه گفتيم : ظاهر آيه اين است كه آيه شريفه به منزله تعليل مضمون آيه قبل خودش است و نسبت به آن چنين موقعيتى دارد و بنابراين چاره درست اين است كه اين روايات را اگر ممكن باشد حمل كنيم بر اينكه مفسرين خود آيه را بر مورد داستانهائى تطبيق كرده اند، نه اينكه نازل شدن آيه به آن معناى معهود درباره يكى از اين قصه ها نازل شده باشد.  
سوره آل عمران ، آيات 80 - 79  
ما كان لبشر ان يوتيه الله الكتاب و الحكم و النبوه ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله و لكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب و بما كنتم تدرسون (79) و لا يامركم ان تتخذوا الملائكه و النبين اربابا ايامركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون (80)  
ترجمه آيات  
هيچ بشرى را نسزد كه خداى تعالى كتاب و حكم و نبوتش داده باشد آنگاه به مردم بگويد به جاى خدا مرا بپرستيد و ليكن چنين كسى اين را مى گويد كه اى مردم بخاطر اينكه كتاب آسمانى را تعليم مى دهيد و درس مى گيريد ربانى باشيد كه جز خدا به ياد هيچكس ديگر نباشيد. (79)

*(91/6)*

و او هرگز شما را دستور نمى دهد به اينكه فرشتگان و انبياء را خدايان خود بگيريد مگر ممكن است شما را بعد از آنكه مسلمان شديد به كفر دستور دهد.(80)  
بيان آيات  
بيان آيه شريفه (ما كان لبشر...) كه متضمن پاكى ساحت مسيح (ع ) از عقايد خرافىنصارا نسبت به او مى باشد  
قرار گرفتن اين آيات به دنبال آيات مربوط به داستان عيسى (عليه السلام ) اين معنا را مى رساند كه گوئى اين آيات فصل دوم از احتجاج و استدلال بر پاكى ساحت مسيح از عقائد خرافى است كه اهل كتاب يعنى نصارا نسبت به او دارند و كانه خواسته است بفرمايد: عيسى آنطور كه شما پنداشته ايد نيست ، او نه رب است و نه خودش ربوبيت براى خود قائل شده است ،  
دليل اينكه رب نبوده اين است كه او مخلوقى بشرى بود و در شكم مادر رشد كرد و مادرش او را بزائيد و در گهواره پرورشش داد، چيزى كه هست مخلوقى معمولى چون ساير افراد بشر نبود، بلكه خلقتش مانند خلقت آدم كه نه پدر داشت و نه مادر غير معمولى و از مجرائى غير مجراى علل طبيعى بود، پس مثل او مثل آدم است ، و اما دليل اينكه براى خود دعوى ربوبيت نكرد اين است كه او پيامبرى بود كه كتاب و حكم و نبوتش داده بودند و پيامبرى كه اين چنين باشد شانش اجل از اين است كه از زى عبوديت و از رسوم رقيت خارج شود، چگونه ممكن است به مردم بگويد: مرا رب خود بگيريد و بندگان من باشيد، نه بندگان خدا؟ و يا چگونه ممكن است از پيغمبرى از پيامبران مقامى را نفى كند كه خدا آن را در حق وى اثبات كرده باشد، مثلا خداى تعالى براى موسى (عليه السلام ) رسالت را اثبات كرده باشد و عيسى (عليه السلام ) آن را نفى كند؟ و خلاصه چگونه ممكن است حقى را كه خدا به كسى نداده ، عيسى بدهد و حقى را كه خدا به كسى داده ، عيسى آن را نفى كند؟!  
ما كان لبشر ان يوتيه الله الكتاب و الحكم و النبوه ، ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله

*(91/7)*

كلمه (بشر) مترادف كلمه (انسان ) است ، هم بر يك فرد اطلاق مى شود و هم بر جمع كثير، پس هم انسان واحد بشر است و هم جماعتى از انسان بشر است .  
و در جمله : (ما كان لبشر...) حرف لام (ملكيت ) را مى رساند و به آيه چنين معنا مى دهد: هيچ پيغمبرى مالك و صاحب اختيار چنين چيزى نيست ، يعنى چنين عملى از او حق نيست بلكه باطل است ، نظير (لام ) در آيه : (مايكون لنا ان نتكلم بهذا).  
و مجموع جمله : (ان يوتيه الله الكتاب و الحكم و النبوة )، اسم است براى كلمه (كان )، چيزى كه هست علاوه بر اسم بودن براى آن ، توطئه و زمينه چينى براى جمله بعدش (ثم يقول للناس ...) نيز هست و آوردن جمله مورد بحث بعنوان زمينه چينى با اينكه بدون آن نيز معنا صحيح بود، ظاهرا براى اين بوده كه توجيه ديگرى براى معناى جمله : (ما كان لبشر) آورده باشد، چون اگر فرموده بود: (ما كان لبشر ان يقول للناس ...) معنايش اين مى شد كه چنين حقى از ناحيه خدا براى او تشريع نشده ، (هر چند ممكن بود تشريع و تجويز بشود  
و هر چند ممكن است يك پيغمبر از در فسق و طغيان چنين سخنى بگويد) و با آوردن جمله مورد بحث اين معنا را به كلام داد كه وقتى خداى تعالى به پيامبرى علم وفقه داد و از حقايق آگاهش نمود، با تربيت ربانى خود بارش آورد، ديگر او را وا نمى گذارد كه از طور عبوديت خارج گردد و به او اجازه نمى دهد در آنچه حق تصرف ندارد، تصرف كند، همچنانكه در آيه زير گوشه اى از تربيت خود نسبت به عيسى (عليه السلام ) را حكايت نموده ، مى فرمايد: (و اذ قال الله يا عيسى ء انت قلت للناس اتخذونى و امى الهين من دون الله ؟ قال : سبحانك ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق ).

*(91/8)*

از اينجا يك نكته در جمله : (ان يوتيه الله ...) روشن مى شود و آن اين است كه مى توانست بفرمايد: (ما كان لبشر ان يوتيه الله الكتاب و الحكم و النبوه ان يقول ...)، (يعنى نمى رسد هيچ بشرى را كه خدا به او كتاب و حكم و نبوت داده ، بگويد...،) اينطور نفرمود، بلكه با صيغه مضارع آورد و فرمود: (ان يوتيه ...) و اين بدان جهت بود كه اگر به ماضى تعبير آورده بود معناى اصل تشريع را مى رساند و خلاصه مى فهمانيد خدا چنين پيغمبرى مبعوث نكرده و يا چنين اجازه اى به هيچ پيغمبرى نداده ، هر چند كه ممكن بوده بدهد، به خلاف تعبيرى كه آورده كه مى فهماندچنين چيزى ممكن نيست ، به اين معنا كه تربيت ربانى و هدايت الهيه امكان ندارد كه از هدفش تخلف كند و نقض غرض را نتيجه دهد، همچنانكه در جاى ديگر فرمود: (اولئك الذين آتيناهم الكتاب و الحكم و النبوة فان يكفر بها هولاء، فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ).  
حاصل معناى آيه (و ما كان ليشر...)  
پس حاصل معناى آيه اين شد كه هيچ بشرى نمى تواند بين نعمت الهى نبوت و دعوت مردم به پرستش خود جمع كند و چنين چيزى ممكن نيست كه خداى تعالى به او كتاب و حكم و نبوت بدهد و آنگاه او به مردم بگويد: بندگان من باشيد نه بندگان خدا، پس آيه شريفه به حسب سياق از جهتى شبيه است به آيه : (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ، و لا الملائكه المقربون ... و اما الذين است نكفوا و است كبروا فيعذبهم عذابا اليما و لا يجدون لهم من دون الله وليا و لا نصيرا.  
چون از اين آيه نيز استفاده مى شود كه شاءن و مقام مسيح و همچنين ملائكه مقرب خدا اجل و ارفع از آن است كه از بندگى خدا است نكاف بورزند و در نتيجه مستوجب عذاب اليم خدا گردند، و حاشا بر خداى عزوجل كه انبياى گرام و ملائكه مقرب خود را عذاب دهد.

*(91/9)*

در اينجا ممكن است خواننده محترم بگويد: در آيه مورد بحث كلمه (ثم ) آمده و اين كلمه بعديت را مى رساند و به آيه چنين معنائى مى دهد كه : (هيچ بشرى كه خدا به او كتاب و حكم و نبوت داده ، نمى تواند بعد از رسيدن به اين موهبت ها چنين و چنان كند) و اين با بيان شما نمى سازد كه گفتيد: (هيچ بشرى كه خدا اين موهبت ها را به او داده نمى رسد كه در همان حال چنين و چنان كند).  
جواب اين است كه ما گفتيم جمع بين نبوت و اين دعوت باطل از آيه استفاده مى شود ولى سخنى از زمان به ميان نياورديم ، پس ‍ چنين جمعى ممكن نيست ، چه اينكه زمان هر دو يكى باشد و چه اينكه يكى بعد از ديگر و مترتب بر آن باشد، چون كسى كه به فرض محال بعد از گرفتن آن موهبت ها مردم را به عبادت خود دعوت كند، بين اين دو جمع كرده است .  
معناى (عبادا لى ) و فرق بين عبد و عبيد  
و در جمله : (كونوا عبادا لى من دون اللّه ) كلمه (عباد) مانند كلمه (عبيد) جمع كلمه (عبد) است با اين تفاوت كه (عباد) بيشتر در مورد بندگى خدا و (عبيد) بيشتر در مورد بردگى انسان ها استعمال مى شود و غالبا گفته نمى شود عباد فلان شخص ، بلكه گفته مى شود: عبيد او.  
پس اينكه فرمود: (عبادا لى - عبادى براى من كه مسيح ابن مريم هستم ) با اين گفتار ما منافات ندارد، چون كلمه (لى ) در اينجا قيدى است قهرى ، براى اينكه بفهماند خداى سبحان از عبادت تنها آن عبادتى را قبول مى كند كه خالص براى او انجام شود، همچنانكه فرمود: (الا لله الدين الخالص و الذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى اللّه زلفى ، ان اللّه يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون ، ان اللّه لا يهدى من هو كاذب كفار)، كه ملاحظه مى كنيد عبادت هركسى را كه با عبادت خدا غير خدا را عبادت مى كنند رد نموده هر چند كه عبادتش به منظور تقرب و توسل و شفاعت باشد.

*(91/10)*

علاوه بر اينكه بطور كلى عبادت تصور ندارد مگر در صورتى كه عابد استقلالى براى معبود خود معتقد باشد، حتى در صورت اشتراك هم براى هر دو شريك در سهم خودشان استقلال قائل باشد و خداى سبحان معبودى است كه داراى ربوبيت مطلقه است و ربوبيت مطلقه او تصور ندارد مگر در صورتى كه او را عبادت كنند و مستقل در هر چيز بدانند و استقلال را از هر چيز ديگر نفى كنند، پس در عبادت غير خدا (هر چند با عبادت خدا باشد، در سهم غير خدا) تنها غير خدا عبادت شده است و خداى تعالى در آن سهم شركت ندارد.  
و لكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب و بما كنتم تدرسون

*(91/11)*

كلمه : (ربانى ) كه جمعش (ربانيين ) است ، منسوب به رب است (مانند كلمه همدانى كه منسوب به همدان را معنا مى دهد) و براى منسوب نمودن كسى به رب بايد گفته مى شد: فلانى ربى است ، نه (ربانى )، ليكن الف نون را به منظور بزرگ جلوه داده اين انتساب اضافه نمودند، همچنانكه وقتى بخواهند شخصى را به ريش نسبت دهند در فارسى مى گويند: فلانى ريشو است و در عربى گفته مى شد: فلانى (لحيى ) است ، ليكن براى فهماندن اينكه ريش او زياد است مى گويند: فلانى لحيانى است و از اين قبيل كلمات ديگر نيز هست ، پس معناى كلمه (ربانى ) كسى است كه اختصاص و ارتباطش با رب شديد و اشتغالش به عبادت او بسيار است و حرف (با) در جمله (بما كنتم ) سببيت را مى رساند و كلمه (ما) مصدريه است و چيزى از ماده قول در تقدير است و تقدير كلام چنين است : (و لكن يقول كونوا ربانيين بسبب تعليمكم الكتاب للناس و دراستكم اياه فيما بينكم )، و ملاحظه كرديد (ما)ى مصدريه ، فعل (تعلمون ) را به تعليم و فعل (تدرسون ) را به دراست مبدل كرد و آيه چنين معنا داد: (و ليكن پيامبر به مردم مى گويد: شما بايد به خاطر تعليمى كه از كتاب به ديگران مى دهيد و به خاطر دراستى كه خود در بين خودتان از كتاب داريد، بيشتر از سايرين به خدا نزديك شويد و بيشتر عبادتش كنيد).  
(در اينجا لازم است تذكر داده شود كه اگر در آيه شريفه هم تعليم را آورد و هم تدريس را، براى اين بود كه مخاطب انبيا در اين سخن گروندگان دست اول است كه كتاب خدا را از پيامبر درس مى گرفتند و به دست دومى ها تعليم مى دادند (مترجم )) و دراست از نظر معنا اخص از تعلم است ، چون اگر چه هر دو به معناى آموختن است ، ولى دراست غالبا در جائى بكار مى رود كه انسان از روى كتاب درسى را بگيرد و بخواند تا بياموزد.  
معناى ماده (درس ) و مراد از آن در (بما كنتم تدرسون )

*(91/12)*

راغب در مفردات مى گويد فعل ماضى (درس الدار) به معناى اين است كه اثرى از فلان خانه باقى مانده است و معلوم است كه اين سخن در جائى گفته مى شود كه خود خانه از بين رفته باشد و به همين جهت است كه ماده (دال - راء، سين ) را هم به ملازمه معنايش يعنى از بين رفتن تفسير كرده اند و هم به خود آن ، هم گفته اند: (درس الدار، خانه از بين رفت ) و هم گفته اند: (درس ‍ الكتاب ، يعنى فلانى اثرى كه از كتاب در ذهنش باقى مانده ، حفظ كرد) و (درست العلم ) يعنى من اثرى كه از علم در ذهنم مانده بود حفظ كردم و چون حفظ كردن از راه مداومت در قرائت دست مى دهد، به اين مناسبت مداومت در قرائت را هم حفظ ناميدند، (وقتى كسى را ببينند كه پى در پى يك صفحه را مى خواند، مى گويند:دارد از بر مى كند) و در قرآن آمده : (و درسوا ما فيه )، (گويا منظور راغب اين است كه در اين جمله ماده درس به معناى محو و از بين بردن است ) و در آيه (بما كنتم تدرسون ) به معناى حفظ كردن و در آيه : (و ما آتيناهم من كتب يدرسونها) به معناى درس گرفتن است ، و حاصل كلام اين است كه بشرى كه چنين مقامى دارد (هرگز شما را دعوت نمى كند به اينكه او را بپرستيد)، بلكه تنها شما را مى خواند به اينكه متصف به ايمان و يقين شويد، يقين به اصول معارف الهيه اى كه از كتاب خدا مى آموزيد و به يكديگر درس مى گوئيد و نيز متصف شويد به ملكات و اخلاق فاضله اى كه كتاب خدا مشتمل بر آن است و نيز دعوت مى كند به اينكه اعمال خود را صالح كنيد، و نيز مى خواند تا مردم را به اين امور يعنى اصلاح عقائد و اخلاق و اعمال بخوانيد تا به اين وسيله از عالم ماده منقطع و به عالم بالا و پروردگار خود متصف شويد و در نتيجه علمائى ربانى شويد.

*(91/13)*

و چون جمله : (بما كنتم ) مشتمل بر فعل ماضى است (و مى فرمايد شما در سابق چنين و چنان بوديد) و اصولا فعل ماضى دلالت بر تحقق در سابق دارد، لذا مى توان گفت آيه شريفه لحن تعريض به نصارا دارد كه بعضى از ايشان مى گفتند خود عيسى خبر داده كه پسر خدا است و بعضى ديگر پسرى عيسى براى خدا را به كلمه خدا تفسير كرده اند و منشا پيدايش اين سخن كفرآميز اين بوده بنى اسرائيل تنها قومى بودند كه كتابى آسمانى در دست داشتند و با تعليم و تعلم دست به دست مى دادند و همين باعث پيدايش اختلاف در بينشان شد (و به طورى كه قرآن كريم فرمود) خداى تعالى عيسى را مبعوث نكرد، مگر براى همين كه بعضى از موارد اختلاف آنان را بيان كند و نيز بعضى از چيرهائى كه بر آنان حرام شده بود حلال كند و سخن كوتاه اينكه دعوتشان كند به اينكه به وظائف واجب در باب تعليم و تعلم قيام نمايند و خلاصه اش اين است كه در تعليم و تعلم كتاب خداى سبحان ، ربانى شوند.  
و آيه مورد بحث هر چند كه مى تواند به وجهى با پيامبر اسلام تطبيق شود، چون آن جناب هم با اهل كتاب سر و كار داشته ، و اهل كتاب در زمان آن حضرت هم كتاب آسمانى خود را تعليم و تعلم مى كردند و ليكن انطباقش با عيسى (عليه السلام ) بيشتر است ، چون آن جناب قبل از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بوده و سبقت زمانى داشته و رسالتش هم جهانى نبوده بلكه خاص بنى اسرائيل بوده ، به خلاف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كه پيامبرى جهانى است و همه جهان در زمان آن جناب تعليم و تعلم تورات نداشتند و اما ساير پيامبران اولوا العزم چون نوح و ابراهيم و موسى (عليهماالسلام ) نمى توانند مورد نظر آيه باشند، براى اينكه هيچيك از ايشان بر مردمى صاحب كتاب و مشغول تعليم و تعلم آن مبعوث نشده بودند.  
و لا يامركم ان تتخذوا الملائكه و النبيين اربابا

*(91/14)*

اين جمله عطف است بر جمله (يقول ) البته اين بنا به قرائت مشهور است كه فعل مضارع (يامر) را با نصب خوانده ، چون جمله : (يقول ) نيز منصوب است ، مى فرمايد: (هيچ بشرى ممكن نيست از ناحيه ما كتاب و حكم و نبوت داده شود، آن وقت به مردم بگويد... و يا شما را امر كند به اينكه ملائكه و انبياء را خدايان خود بگيريد)، معلوم مى شود كسانى بوده اند كه بعضى از انبياء را معبود گرفته و بعضى ديگر ملائكه را معبود گرفته بوده اند و همينطور هم بوده ، چون مجوس كه ملائكه را تعظيم نموده ، براى آنان خضوع مى كردند و در عين حال به يهوديت هم گرايش داشته ، عقائدى و دستور العملهائى داشتند متوسط بين يهوديت و مجوسيت ، و اين مسلك خود را به دعوت دينى مستند مى كردند و عرب جاهليت هم ملائكه را دختران خدا مى دانستند و در عين حال ادعا مى كردند كه بر دين ابراهيم (عليه السلام ) هستند، اين درباره ملائكه پرستى ، و اما پيغمبرپرستى مثالش يهوديت است كه بنا به حكايت قرآن كريم ، عزيز را پسر خدا مى دانستند با اينكه موسى (عليه السلام ) چنين چيزى را براى آنان تجويز نكرده بود، تورات هم بجز توحيد رب دعوتى نداشت ، و اگر موسى (عليه السلام ) آن را تجويز كرده بود، قطعا مى بايست تورات هم به آن امر كرده باشد و حاشا از آن جناب كه چنين شرك روشنى را تجويز كرده باشد.  
سياق دو آيه مورد بحث ، يعنى آيه : (ثم يقول للناس ...) و آيه : (و لا يامركم ...)، از دو جهت اختلاف دارد، يكى از اين جهت كه در آيه اول مامورين همه مردمند، چون فرموده : (ثم يقول للناس ) و در دومى مخاطبين به خود آيه اند، (و لا يامركم ...) و اختلاف دوم از اين جهت است كه در آيه اول به عبوديت امر كند و در دومى به اتخاذ ارباب دستور مى دهد.  
علت دو اختلافى كه در سياق دو آيه وجود دارد

*(91/15)*

حال بايد ديد علت اين دو اختلاف چيست ؟ اما تفاوت اول علتش اين است كه هر دو تعبير يعنى تعبير (كونوا عبادا لى ) و تعبير (يامركم ...) هر دو اگر به كسى تعلق بگيرد، قطعا به اهل كتاب و به عرب موجود در ايام نزول اين دو آيه تعلق مى گيرد، چيزى كه هست از آنجا كه در آيه اولى تعبير (بگويد) آمده و گفتن بر رودرروئى دلالت دارد و موجودين در ايام نزول رو در روى عيسى (عليه السلام ) و هيچ پيغمبرى ديگر نبودند، لذا نفرمود: (به شما بگويد)، بلكه فرمود: (به مردم بگويد) به خلاف تعبير (و لا يامركم ) در آيه دوم كه امر كردن مستلزم رو در رو بودن نيست ، با غيبت هم مى سازد، چون امرى كه از ناحيه پيغمبرى به نياكان آن امت تعلق گرفته باشد به اخلاف هم در صورتى كه با نياكان يك قوم و يك امت باشند تعلق مى گيرد و اما قول هر جا استعمال شود اين معنا به ذهن مى دود كه شخصى گوينده بوده و شخصى و يا اشخاصى ديگر شنونده او بوده اند، و اين مستلزم مشافهه و رودرروئى و حضور شنونده در صدارس گوينده است ، مگر آنكه در موردى از موارد ستعمال ، منظور از (قول ) صرف فهماندن باشد.  
و بنابراين اصل در سياق هر دو آيه اين است كه شنونده حاضر فرض شود و خطاب بطور جمع صورت گيرد، همچنانكه در آيه دوم به همين صورت آورده و فرموده : (و لا يامركم ...) و اگر در آيه اول اين سياق رعايت نشده به خاطر علتى بوده كه ذكر شد.

*(91/16)*

و اما اختلاف دوم ، علتش اين است كه سياق كلام سياق تعريض به نصارا است كه عيسى را مى پرستند و صريحا او را اله خود مى خوانند و اين اعتقاد خود را به دعوت مسيح نسبت مى دهند، پس به همين خاطر نصارا نسبتى با مسيح دارند و آن اين است كه (به قول ايشان ) آن جناب فرموده بود: (كونوا عبادا لى )، به خلاف ملائكه و انبيا را ارباب گرفتن ، كه اين عمل به آن معنائى كه در غير عيسى براى شرك كرده اند مخالفت و ضديت صريح با الوهيت خداى تعالى ندارد، چون اولا در منطق مشركين خداى تعالى نيز داراى الوهيت براى معبودهاى زير دست خود هست و ثانيا مشركين شركاى خود را اله نخوانده اند بلكه رب و مدبر دانسته اند، چيزى كه هست لازمه ربوبيت الوهيت نيز هست .  
ايامركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون  
ظاهر كلام اين است كه خطاب در آن متعلق به همه گروندگان به انبيا است ، چون اهل كتاب و آنهائى كه خود را منتسب به انبياء مى دانند، نظير عرب جاهليت كه خود را حنفاء مى دانستند و عقائد خود را به ابراهيم خليل (عليه السلام ) منسوب مى كردند.  
و گفتار در آيه بر اساس فرض و تقدير است و معنايش اين است كه به فرضى كه شما چنين بشرى را كه كتاب و حكم و نبوت داده شده اجابت كنيد، تسليم خدا شده ايد و به زيور اسلام آراست ه و به رنگ اسلام درآمده ايد، ديگر چگونه ممكن است او شما را به كفر دعوت كند و گمراهتان سازد؟ (و به فرضى كه او بخواهد از راهى كه خدا شما را به سوى آن راه و به اذن خود هدايت كرده منحرف سازد، شما زير بار نخواهيد رفت ، براى اينكه فرض كرديم كه شما معتقد به اسلام و آراست ه به زيور آن شده ايد).

*(91/17)*

از اينجا روشن مى شود كه مراد از اسلام در جمله (اذ انتم مسلمون ) دين توحيد است كه همان دين خدا از نظر همه انبيا است ، همچنانكه آيات مورد بحث نيز به چنين معنائى از اسلام محفوف است ، مثلا آيه (19) همين سوره قبل از آيات مورد بحث مى گويد: (ان الدين عند اللّه الاسلام ) و در آيه (85) همين سوره كه بعد از آيات مورد بحث است مى فرمايد: (افغير دين اللّه يبغون ... و من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه و هو فى الاخره من الخاسرين ).  
بعضى از مفسرين گفته اند كه : مراد از آيه : (ما كان لبشر ان يوتيه اللّه ) تا آخر دو آيه ) رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است و اساس ‍ اين گفته خود را رواياتى قرار داده اند كه در شاءن نزول آيه وارد شده و حاصل آن روايات اين است كه ابو رافع قرظى و مردى از نصاراى نجران به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عرضه داشتند: اى محمد آيا مى خواهى تو را بپرستيم ؟ در پاسخشان اين آيات نازل شد و در آخر آن دو با جمله (بعد اذ انتم مسلمون ) مطلب را تاءييد كرد، چون اسلام همان دينى است كه محمد رسول اللّه آورده است .  
ليكن اين سخن درست نيست ، زيرا بين اسلام اصطلاحى قرآن كه عبارت است از دين توحيدى كه همه انبيا به آن مبعوث شده اند و بين اسلام اصطلاحى در بين مسلمانان بعد از عصر نزول قرآن خلط كرده ، چون مى گويد: (اسلام همان دينى است كه محمد رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) و ما در سابق در اين باره بحث كرديم ).  
خاتمه :  
چند بحث پيرامون اين آيات  
1 - داستان عيسى و مادرش (عليهماالسلام ) در قرآن چگونه است

*(91/18)*

مادر مسيح نامش مريم دختران عمران بود، مادر مريم به وى حامله شد و نذر كرد فرزند در شكم خود را، بعد از زائيدن محرر كند يعنى خادم مسجد كند، و او در حالى اين نذر را مى كرد كه مى پنداشت فرزندش پسر خواهد بود ولى وقتى او را زائيد و فهميد كه او دختر است ، اندوهناك شد و حسرت خورد و نامش را مريم يعنى خادمه نهاد، پدر مريم قبل از ولادت او از دنيا رفته بود، بناچار خود او دخترش را در آغوش گرفته به مسجد آورد و او را به كاهنان مسجد كه يكى از آنان زكريا بود تحويل داد، كاهنان درباره كفالت مريم با هم مشاجره كردند و در آخر به اين معنا رضايت دادند كه در اين باره قرعه بيندازند و چون قرعه انداختند زكريا برنده شد و او عهده دار تكفل مريم گشت تا وقتى كه مريم به حد بلوغ رسيد، در آن اوان ، زكريا حجابى بين مريم و كاهنان برقرار نمود و مريم در داخل آن حجاب مشغول عبادت بود و احدى بجز زكريا بر او در نمى آمد و هر وقت زكريا بر او در مى آمد و داخل محراب او مى شد، رزقى نزد او مى يافت ، روزى از مريم پرسيد: اين رزق از كجا نزد تو مى آيد: گفت : از نزد خدا و خدا به هركس بخواهد بدون حساب روزى مى دهد و مريم (عليهاالسلام ) صديقه و به عصمت خدا معصوم بود، طاهره بود، اصطفاء شده بود، محدث و مرتبط با ملائكه بود. ملكى از ملائكه به او گفت كه خدا تو را اصطفاء و تطهير كرده ، مريم از قانتين بود و يكى از آيات خدا براى همه عالميان بود. اينها صفاتى است براى مريم كه آيات زير بيانگر آن است .

*(91/19)*

بعد از آنكه مريم به حد بلوغ رسيد و در حجاب (محراب ) قرار گرفت ، خداى تعالى روح را (كه يكى از فرشتگان بزرگ خدا است ) نزد او فرستاد و روح به شكل بشرى تمام عيار در برابر مريم مجسم شد و به او گفت كه فرستاده اى است از نزد معبودش ، و پروردگارش وى را فرستاده تا به اذن او پسرى به وى بدهد، پسرى بدون پدر، و او را بشارت داد به اينكه به زودى از پسرش ‍ معجزات عجيبى ظهور مى كند و نيز خبر داد كه خداى تعالى به زودى او را به روح القدس تاءييد نموده ، كتاب و حكمت و تورات و انجيلش مى آموزد و به عنوان رسولى به سوى بنى اسرائيل گسيلش مى دارد، رسولى داراى آيات بينات ، و نيز به مريم از شاءن پسرش و سرگذشت او خبر داد، آنگاه در مريم بدميد و او را حامله كرد، آنطور كه يك نفر زن به فرزند خود حامله مى شود، اين مطالب از آيات زير استفاده مى شود: (آل عمران ، آيه 35 - 44).  
آنگاه مريم به مكانى دور منتقل شد و در آنجا درد زائيدنش گرفت و درد زائيدن او را به طرف تنه نخله اى كشانيد و با خود مى گفت : اى كاش قبل از اين مرده و از خاطره ها فراموش شده بودم ، من همه چيز را و همه چيز مرا از ياد مى برد، در اين هنگام از طرف پائين وى ندايش داد: غم مخور كه پروردگارت پائين پايت نهر آبى قرار داده ، تنه درخت را تكان بده تا پى در پى خرماى نورس از بالا بريزد، از آن خرما بخور و از آن آب بنوش و از فرزندى چون من خرسند باش ، اگر از آدميان كسى را ديدى كه حتما خواهى ديد، بگو من براى رحمان روزه گرفته ام و به همين جهت امروز با هيچ انسان سخن نمى گويم ، مريم چون اين را شنيد از آنجا كه فرزند خود را زائيده بود به طرف مردم آمد در حالى كه فرزندش را در آغوش داشت و به طورى كه از آيات كريمه قرآن بر مى آيد حامله شدنش و وضع حملش و سخن گفتن او و ساير شؤ ون وجودش از سنخ همين عناوين در ساير افراد انسان ها بوده .

*(91/20)*

مردم و همشهريان مريم وقتى او را به اين حال ديدند، شروع كردند از هر سو به وى طعنه زدن و سرزنش نمودند چون ديدند دخترى شوهر نرفته بچه دار شده است ، گفتند: اى مريم چه عمل شگفت آورى كردى !، اى خواهر هارون نه پدرت بد مردى بود و نه مادرت زناكار، مريم اشاره كرد به كودكش كه با او سخن بگوئيد، مردم گفتند: ما چگونه با كسى سخن گوئيم كه كودكى در گهواره است ، در اينجا عيسى به سخن درآمد و گفت : من بنده خدا هستم ، خداى تعالى به من كتاب داد و مرا پيامبرى از پيامبران كرد و هر جا كه باشم با بركتم كرد و مرا به نماز و زكات سفارش كرد، مادام كه زنده باشم بر احسان به مادرم سفارش فرمود و مرا نه جبار كرد و نه شقى ، و سلام بر من روزى كه به دنيا آمدم و روزى كه مى ميرم و روزى كه زنده بر مى خيزم .  
كلام حضرت عيسى در كودكى نسبت به برنانه نبوتش براعتاستهلال بود  
پس اين كلام كه عيسى در كودكى اداء كرد، به اصطلاح علمى ، نسبت به برنامه كار نبوتش براعت است هلال بوده (براعت استهلال به اين معنا است كه نويسنده كتاب در حمد و ثناى اول كتابش كلماتى بگنجاند كه در عين اينكه حمد و ثناى خدا است اشاره اى هم باشد به اينكه در اين كتاب پيرامون چه مسائلى بحث مى شود)، عيسى (عليه السلام ) هم با اين كلمات خود فهماند كه به زودى عليه ظلم و طغيان ، قيام نموده و شريعت موسى (عليه السلام ) را زنده و استوار مى سازد و آنچه از معارف آن شريعت مندرس و كهنه گشته تجديد مى كند و آنچه از آياتش كه مردم درباره اش اختلاف دارند بيان و روشن مى سازد.  
عيسى (عليه السلام ) نشو و نما كرد تا به سن جوانى رسيد و با مادرش مانند ساير انسان ها طبق عادت جارى در زندگى بشرى مى خوردند و مى نوشيدند و در آن دو مادام كه زندگى مى كردند تمامى عوارض وجود كه در ديگران هست وجود داشت .

*(91/21)*

عيسى (عليه السلام ) در اين اوان به رسالت به سوى بنى اسرائيل گسيل شد و ماءمور شد تا ايشان را به سوى دين توحيد بخواند، و ابلاغ كند كه من آمده ام به سوى شما و با معجره اى از ناحيه پروردگارتان آمده ام و آن اين است كه براى شما (و پيش رويتان ) از گل چيزى به شكل مرغ مى سازم و سپس در آن مى دمم ، به اذن خدا مرغ زنده اى مى شود و من كور مادرزاد و برصى غير قابل علاج را شفا مى دهم و مردگان را به اذن خدا زنده مى كنم و بدانچه مى خوريد و بدانچه در خانه هايتان ذخيره مى كنيد خبر مى دهم ، كه در اين براى شما آيتى است بر اينكه خدا رب من و رب شما است و بايد او را بپرستيد.  
حضرت عيسى (ع ) و شريعت تازه او  
عيسى (عليه السلام ) مردم را به شريعت جديد خود كه همان تصديق شريعت موسى (عليه السلام ) است دعوت مى كرد، چيزى كه هست بعضى از احكام موسى را نسخ نمود و آن حرمت پاره اى از چيزها است كه در تورات به منظور گوشمالى و سختگيرى بر يهود حرام شده بود و بارها مى فرمود: من با حكمت به سوى شما گسيل شده ام ، تا برايتان بيان كنم آنچه را كه مورد اختلاف شما است و نيز مى فرمود: اى بنى اسرائيل من فرستاده خدا به سوى شمايم ، در حالى كه تورات را كه كتاب آسمانى قبل از من بوده تصديق دارم و در حالى كه بشارت مى دهم به رسولى كه بعد از من مى آيد و نامش احمد است .  
عيسى (عليه السلام ) به وعده هائى كه داده بود كه فلان و فلان معجزه را آورده ام وفا كرد، هم مرغ خلق كرد و هم مردگان را زنده كرد و هم كور مادرزاد و برصى را شفا داد و هم به اذن خدا از غيب خبر داد.

*(91/22)*

عيسى (عليه السلام ) همچنان بنى اسرائيل رابه توحيد خدا و شريعت جديد دعوت كرد تا وقتى كه از ايمان آوردنشان مايوس شد، و وقتى طغيان و عناد مردم را ديد و استكبار كاهنان و احبار يهود از پذيرفتن دعوتش را مشاهده كرد، از ميان عده كمى كه به وى ايمان آورده بودند چند نفر حوارى انتخاب كرد تا او را در راه خدا يارى كنند.  
تالميزان ج : 3 ص : 444  
از سوى ديگر يهود بر آن جناب شوريد و تصميم گرفت او را به قتل برساند، ولى خداى تعالى او را از دست يهود نجات داد و به سوى خود بالا برد و مساءله عيسى (عليه السلام ) براى يهود مشتبه شد، بعضى خيال كردند كه او را كشتند، بعضى ديگر پنداشتند كه به دارش آويختند، خداى تعالى فرمود: نه آن بود و نه اين ، بلكه امر بر آنان مشتبه شد، اين بود تمامى آنچه قرآن كريم در داستان عيسى و مادرش فرموده است .  
2- شخصيت عيسى (عليه السلام ) و مقامش در درگاه خدا  
عيسى (عليه السلام ) بنده خدا - پيامبر خدا - و رسول به سوى بنى اسرائيل و يكى از پيامبران اولى العزم و صاحب شريعت بوده و كتابى به نام انجيل داشت ، خداى تعالى نام او را مسيح عيسى نهاد و (كلمة اللّه ) و (روحى از خدا) خواند، و داراى مقام امامت و از گواهان اعمال ، و بشارت دهندگان به آمدن پيامبر اسلام بود، وجيه و آبرومند در دنيا و آخرت و از مقربين بود. از اصطفاء شدگان ، و از اجتباء شدگان و از صالحان بود، مبارك بود هر جا كه باشد، زكى و مهذب بود، آيتى بود براى مردم و رحمتى از خدا بود و احسانگرى به مادرش ، و از زمره كسانى بود كه خداى تعالى به ايشان سلام كرد و از كسانى بود كه خدا كتاب و حكمتش آموخت .

*(91/23)*

اينها كه گفته شد بيست و دو خصيصه از مقامات ولايت بود و تمامى اوصافى كه خداى تعالى اين پيامبر بزرگوارش را بدان ستوده و رفعت قدر داده ، در آن خلاصه مى شود و اين بيست و دو صفت دو قسم است : بعضى از آنها اكتسابى است ، مانند رسيدن به مقام بندگى و مقام قرب و صلاح و بعضى ها موهبتى و اختصاصى است كه ما هر يك از اين صفات را در موضع مناسبش در اين كتاب به مقدارى كه فهممان يارى مى كرد شرح داديم و خواننده مى تواند به مظان آن مراجعه نمايد.  
3 - عيسى چه مى گفت ؟ و درباره اش چه مى گفتند؟  
قرآن كريم خاطرنشان ساخته كه عيسى عبدى بود رسول ، و اينكه هيچ چيزى جز اين ادعا نمى كرد و آنچه به وى نسبت مى دادند خود او ادعايش را نكرده و با مردم جز به رسالت خدا سخنى نگفته ، همچنانكه قرآن اين معنا را در آيه زير صراحتا از آن جناب نقل كرده مى فرمايد:  
(و اذ قال اللّه يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذونى و امى الهين من دون اللّه ؟ قال سبحانك ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق ، ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى و لا اعلم ما فى نفسك ، انك انت علام الغيوب ، ما قلت لهم الا ما امرتنى به : ان اعبدوا اللّه ربى و ربكم ، و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم و انت على كل شى ء شهيد، ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ، قال اللّه هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم .  
و اين كلام عجيب كه مشتمل بر عصاره اى از عبوديت و متضمن جامع ترين نكات ادب و حيرت آورترين آن است ،

*(91/24)*

كشف مى كند از اينكه نسبت به موقعيت خود در برابر ربوبيت پروردگارش و در برابر مردم و اعمال آنان چه ديدى داشته ، مى فرمايد: عيسى (عليه السلام ) خود را نسبت به پروردگارش تنها يك بنده مى دانسته كه جز امتثال كارى ندارد و جز به امر مولايش چيزى اراده نمى كند و جز به امر او عملى انجام نمى دهد و خداى تعالى هم جز اين دستورى به وى نداده كه مردم را به عبادت او به تنهائى دعوت كند، او نيز به مردم جز اين را نگفت كه اى مردم اللّه را كه پروردگار من و پروردگار شما است بپرستيد.  
و از ناحيه مردم هم جز اين مسئوليتى نداشته كه رفتار آنان را زير نظر گرفته ، در باره آن تحمل شهادت كند و بس ، و اما اينكه خدا در روزى كه مردم به سويش برمى گردند با ايشان و در ايشان چه حكمى مى كند، هيچ ارتباطى با آن جناب ندارد، چه بيامرزد و چه عذاب كند. ممكن است كسى بگويد: شما در بحث شفاعتى كه قبلا در اين تفسير داشتيد يكى از شفيعان روز جزاء را عيسى نام برديد و گفتيد كه شفاعتش پذيرفته هم مى شود و در اينجا مى گوئيد آن جناب هيچ كاره است ؟.  
اعتقاد خرافى به تفديه عيسى عليه السلام (فدا شدن براى رهايى گناهكاران ) بااعتقاد به اينكه آن حضرت از شفيعان روز جزا است فرق دارد  
در پاسخ مى گوئيم بله ، باز هم مى گوئيم او از شفيعان روز جزا است ، براى اينكه از شاهدان بحق است و آيه شريفه : (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه الا من شهد بالحق و هم يعلمون ) بر شفاعت شاهدان به حق كه عالم هستند دلالت دارد، پس به حكم اين آيه عيسى از شفيعان روز جزاء است ، براى اينكه در آيه : (و يوم القيمه يكون عليهم شهيدا) آن جناب را شاهد خوانده و در آيه : (و اذ علمتك الكتاب و الحكمة و التوراية و الانجيل )، او را عالم به توحيد دانسته (چون توحيد هم يكى از معارفى است كه كتاب و حكمت و تورات و انجيل بر آن ناطقند).

*(91/25)*

پس اگر در بحث شفاعت گفتيم عيسى (عليه السلام ) نيز از شفيعان است در اينجا منكرش نشديم ، ليكن شفاعت كردن آن جناب مساءله اى است و اعتقاد مسيحيان به مساءله فديه دادن مساءله اى ديگر، آنچه را كه در اين مقام در صدد بيانش هستيم اين است كه مى خواهيم بگوئيم قرآن كريم تفديه را براى عيسى ثابت نكرده و چنين قدرت و اختيارى به آن جناب نداده است و تفديه اى كه مسيحيان بدان معتقدند، اين است كه عيسى (عليه السلام ) (با اينكه خداى پسر بود و داراى قدرت خدائى بود و مى توانست دشمنان خود را در يك چشم بر هم زدن نابود كند)،  
ليكن براى اينكه كيفرى را كه گنهكاران در قيامت دارند باطل سازد، خود را فداى گنهكاران نمود و حاضر شد به اين منظور به بالاى دار برود!!.  
قرآن اين معنا را براى آن جناب نه تنها اثبات نكرده ، بلكه آيه اى كه از نظر خواننده گذشت آن را نفى نموده ، عقل هم نمى تواند آن را بپذيرد، زيرا اين معنا مستلزم آن است كه قدرت و سلطنت مطلقه الهى با عمل عيسى باطل شود كه ان شاء اللّه بيانش مى آيد.  
و اما شفاعت ، در آيه شريفه هيچ تعرضى به آن نشده و از اين جهت ساكت است ، نه اثبات كرده و نه نفى نموده ، چون اگر آيه شريفه در مقام اثبات شفاعت بود (گو اينكه مقام آيه مقام اظهار ذلت است نه اختياردارى ) جا داشت بفرمايد: (و ان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم )، و اگر در صدد نفى شفاعت بود و مى خواست بفرمايد عيسى از شفيعان روز جزا نيست ديگر جا نداشت مساءله شهادت بر اعمال مردم را به ميان بياورد، آنچه در اينجا گفته شد اجمال مطالبى است كه ان شاء اللّه در تفسير سوره مائده در ذيل آيات مذكور خواهد آمد.  
آيات شريفه اى كه عقايد باطل مسيحيان درباره مسيح (ع ) را بيان مى كنند

*(91/26)*

و اما آنچه مردم درباره عيسى (عليه السلام ) گفته اند؟ هر چند مردم بعد از آن جناب به مذاهب مختلف و مسلك هاى گوناگونى - كه چه بسا از هفتاد مذهب تجاوز كند - معتقد شده و متشتت گرديده اند، چه بسا كه اگر كليات و جزئيات مذاهب و آراى شان در نظر گرفته شود، از اين مقدار هم تجاوز كند و ليكن قرآن كريم تنها به نقل سخنانى از مسيحيان اهتمام ورزيده كه درباره عيسى و مادرش ‍ گفته اند، چون همين سخنان است كه با مساءله توحيد برخورد دارد، مساءله اى كه قرآن كريم - و اصولا دين فطرى و قويم -به آن دعوت مى كند. و اما بعضى از جزئيات از قبيل مساءله تحريف و تفديه را آنطور كه بايد مورد اهتمام قرار نداده است .  
و آنچه قرآن كريم از مسيحيان در اين باره حكايت كرده و يا به آنان نسبت داده ، سخنانى است كه آيات زير بيانگر آنها است :  
1 - (و قالت النصارى المسيح ابن اللّه )، كه به حكم اين آيه مسيحيان گفته اند مسيح پسر خدا است و آيه : (و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه )، عبارت اخراى همان آيه است ، 2 - (لقد كفر الذين قالوا ان اللّه هو المسيح ابن مريم )، به حكم اين آيه مسيحيان رسماالميزان مسيح را خود خدا دانسته اند،  
3 - (لقد كفر الذين قالوا ان اللّه ثالث ثلاثة )، در اين آيه كه بعد از آيه (72) قرار گرفته ، خدا را سومين خدا از خدايان سه گانه دانسته اند، آيه : (و لا تقولوا ثلاثة ) هم به همين معنا اشاره دارد.

*(91/27)*

و اين آيات هر چند به ظاهرش مشتمل بر سه مذهب و سه مضمون و سه معناى مختلف است و به همين جهت بعضى ها از قبيل شهرستانى صاحب كتاب ملل و نحل آنها را حمل بر اختلاف مذاهب كرده و گفته است : مذهب مكانيه قائل به فرزندى حقيقى مسيح براى خدايند و نسطوريه گفته اند: نزول عيسى و فرزنديش براى خدا از قبيل تابش نور بر جسمى شفاف چون بلور است ، و يعقوبيه گفته اند: از باب انقلاب ماهيت است ، خداى سبحان به گوشت و خون منقلب شده است .وليكن ظاهرا قرآن كريم (العياذ باللّه ) كتاب ملل و نحل نيست تا بخواهد به اين مذاهب بپردازد و هرگز به خصوصيات مذاهب مختلف آنان اهتمام نمى ورزد بلكه به اعتقاد غلطى مى پردازد كه مشترك بين همه آنان است و آن مساءله فرزندى مسيح براى خداى تعالى است و اينكه جنس مسيح از سنخ جنس خدا است و نيز به آثارى مى پردازد كه بر اساس اين اعتقاد غلط مترتب كرده اند كه يكى از آنها مساءله تثليث است ، هر چند كه در تفسير كلمه تثليث اختلاف بسيار و مشاجره و نزاع دامنه دار كرده اند، دليل بر اين معنا اين است كه قرآن كريم به يك زبان و يك بيان عليه آنان احتجاج كرده ، معلوم مى شود مورد نظر قرآن از كل مسيحيت مساءله اى است كه همه در آن شريكند.  
مساءله پدر و پسر بودن خدا و مسيح در انجيلهاى موجود  
توضيح اينكه تورات و انجيل هاى موجود در دست ما، از يك سو صراحت دارند بر اينكه (خداى تعالى يكى است ) و از سوى ديگر انجيل به صراحت مى گويد (مسيح پسر خدا است )! و از ديگر سو تصريح مى كند به اينكه (اين پسر همان پدر است و لا غير).

*(91/28)*

حتى اگر مساءله پسرى را حمل مى كردند بر صرف احترام و برگشت گيرى باز قابل اغماض بود، اين كار را هم نكردند با اينكه در مواردى از انجيل به اين معنا تصريح شده ، از آن جمله مى گويد: و من به شما مى گويم دشمنان خود را دوست بداريد و براى لعنت كنندگان خود آرزوى بركت كنيد و به هركس كه با شما دشمنى كرد احسان نمائيد و هركس كه شما را از خود راند و ناراحت كرد شما با او پيوند كنيد تا فرزندان پدر خود شويد،  
همان پدرى كه در آسمان ها است ، چون او است كه خورشيدش را هم بر نيكان مى تاباند و هم بر بدان ، و بارانش را هم بر صديقين مى باراند و هم بر ظالمان ، و اگر تنها كسى را دوست بداريد كه او شما را دوست مى دارد، ديگر چه اجرى مى خواهيد داشته باشيد؟ مگر عشاران غير اين مى كنند؟ و نيز اگر تنها به برادران خود سلام كنيد باز چه فضيلتى براى شما خواهد بود؟ مگر بت پرستان غير از اين مى كنند؟ پس بيائيد مانند پدر آسمانيتان كامل باشيد كه او كامل است ).  
و نيزدر همين انجيل است كه : همه مراحم خود را در برابر مردم و به منظور خودنمائى بكار نبنديد كه در اين صورت نزد پدرتان كه در آسمان ها است اجرى نخواهيد داشت .  
و نيز در همان كتاب درباره نماز مى گويد: (شما نيز اينطور نماز بخوانيد: اى پدر ما كه در آسمان هائى ، نام تو مقدس است ...).  
و نيز آمده : (پس اگر جفاكارى ها و خطاهاى مردم را ببخشيد پدر آسمانيتان هم خطاهاى شما را مى بخشد)، (همه اين سه فقره كه نقل كرديم در اصحاح ششم از انجيل متى است ).  
و نيز مى گويد: (شما نيز مانند پدر رحيمتان رحيم باشيد).  
و به مريم مجدليه مى گويد: (برو نزد برادرانم و به ايشان بگو من به سوى پدرم كه پدر شما نيز هست و به سوى الهم كه اله شما نيز هست صعود خواهم كرد).  
next page  
fehrest page  
back page

*(91/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
پس اين عبارات و امثال آن كه از سه انجيل نقل كرديم كلمه (پدر) را كه بر خداى تعالى و تقدس اطلاق كرده ، هم در مورد عيسى اطلاق كرده و هم در مورد غير عيسى ، و اين بطورى كه ملاحظه كرديد صرفا جنبه تشريفات و امثال آن را دارد.  
هر چند كه از بعضى ديگر از عبارات آنها از پسرى و پدرى صرف تشريف استفاده نمى شود، بلكه نوعى از استكمال را مى رساند، است كمالى كه وقتى در انسانى محقق شود سرانجام او را با خدا متحد مى كند، نظير اين عبارت : (يسوع - مسيح - به اين كلام سخن گفت و چشمان خود را به آسمان بلند كرد و گفت : اى پدر! آن ساعت مقرر فرا رسيد، پسرت را تمجيد كن ، تا پسرت هم تو را تمجيد كند)، آنگاه دعائى را كه براى رسولان از شاگردانش كرد نقل مى كند و آنگاه مى گويد:  
(و من اين درخواست را تنها براى اينان نمى كنم بلكه در مورد كسانى هم كه به زبان به من ايمان آورده اند مسئلت دارم ، تا همه آنان يكى شوند، همانطور كه تو اى پروردگار من ثابت شدى و من نيز در تو ثابت شدم ، مسئلت دارم تا آنها نيز در من و تو يكى شوند و تا همه عالم ايمان آورند كه تو مرا فرستادى و من به ايشان مجد و آبرو دادم ، آن مجدى كه تو به من دادى ، آرى تا همه يكى شوند، آنچنان كه ما يكى شديم ، من در آنها و تو در من و همه آنها براى يكى كامل شوند تا همه عالم بدانند كه تو مرا فرستادى و من ايشان را دوست مى دارم ، آنطور كه تو مرا دوست مى دارى ).  
كلماتى از انجيل در در مورد پدرى و پسرى كه نمى توان آنها را بر تشريفحمل كرد

*(92/1)*

گفتيم : با اينكه انجيل ها صراحت دارد بر اينكه منظور از پسرى و پدرى صرف تشريف است ، اين كار را نكردند، يعنى عنوان پدرى و فرزندى را حمل بر تشريف نكردند، در اينجا مى گوئيم در انجيل ها كلماتى هست كه نمى شود آنها را حمل بر تشريف و احترام كرد (و شايد به خاطر وجود اين كلمات بوده كه مسيحيان دست به چنان حملى نزده اند) نظير اينكه مى گويد: (لوقا به عيسى گفت : اى آقا ما نمى دانيم تو به كجا مى روى ؟ و چگونه مى توانيم راه را بشناسيم ؟ عيسى به او گفت : خود من آن طريقم ، به حق سوگند و به زندگى قسم كه احدى به سوى پدرم نمى آيد، مگر به وسيله من ، اگر شما مرا شناخته بوديد پدر مرا هم شناخته بوديد، و از همين الان او را مى شناسيد چون او را هم ديديد).  
فيلبس پرسيد: اى سيد پدر را به ما نشان بده ، ديگر چيزى نمى خواهم ، يسوع گفت : اى فيلبس من در همه اين زمان ها با شما بودم ولى شما نمى شناختيد، هركس مرا ببيند پدر را ديده است . با اين حال چگونه تو مى گوئى پدر را به ما نشان بده ؟ مگر هنوز ايمان نياورده اى كه من در پدر حلول كردم و پدر در من حلول كرده است و اين سخنى كه دارم برايتان مى گويم (نيز) از ذات من به تنهائى صادر نمى شود بلكه از من و از پدر كه الحال در من است صادر مى شود، او است كه دارد اين كارها را مى كند، باورم كنيد كه مى گويم من در پدرم و پدرم در من است .  
و نيز در انجيل است كه : (ليكن من از اللّه خارج شدم و آمدم و از پيش خود نيامدم بلكه او مرا فرستاده ).  
و نيز مى گويد: (من و پدرم هر دو يك موجوديم ).  
و نيز سخنى را كه به شاگردانش گفته چنين حكايت مى كند: برويد و تمامى امت ها و اقوام را شاگردان من كنيد و ايشان را به نام پدر و پسر و روح القدس غسل تعميد بدهيد (تعميد مراسمى است از واجبات كليسا كه هر مسيحى بايد آن را انجام دهد تا از گناهان پاك شود).

*(92/2)*

و نيز مى گويد: (در ابتدا كلمه بود و كلمه نزد خدا بود و خدا همان كلمه بود، اين از اول نزد خدا بود، هر چيزى به وسيله او وجود يافت و به غير او چيزى وجود نيافت ، از آن جمله حيات هم به وسيله او وجود يافت و حيات نور مردم است ).  
پس اگر مى بينيم نصارا قائل به سه خدائى شدند علتش همين كلمات انجيل ها است .  
و منظور نويسندگان انجيل ها اين بوده كه هم توحيد را كه مسيح (عليه السلام ) در تعليماتش به آن تصريح مى كرده حفظ كنند، همچنانكه در انجيل مرقس اصحاح دوازدهم مى گويد: (اول هر يك از وصايا(ى من اين است كه ) اى اسرائيل رب اله تو واحد است و تنها او رب تو است و هم پسر بودن مسيح براى خدا را حفظ كنند (و نتيجه اش اين تناقض گوئى ها شده است ). (مترجم )).  
حاصل و نتيجه گفتار مسيحيان (اقنومهاى سه گانه )  
و حاصل گفتارشان (هر چند كه به معناى معقول و قابل تصورى برنمى گردد) اين است كه ذات خدا جوهر واحدى دارد و اين حقيقت واحده سه اقنوم دارد و منظورشان از كلمه : (اقنوم ) آن صفتى است كه نحوه ظهور و بروز هر چيزى و تجليش براى غير با آن باشد، اما نه به طورى كه صفت غير موصوف باشد و اقنوم هاى سه گانه كه خداى تعالى با آنها جلوه و ظهور كرده ، عبارت است از اقنوم هستى و اقنوم علم كه همان كلمه است و اقنوم حيات كه همان روح است .  
و اين اقنوم هاى سه گانه است كه يكى را پدر و ديگرى را پسر و سومى را روح مى گويند، اولى يعنى پدر را اقنوم وجود، و دومى را كه اقنوم علم و كلمه است پسر و سوم را كه اقنوم حيات است روح ناميدند.  
و اين اقانيم سه گانه عبارتند از: (پدر)، (پسر) و (روح القدس )، اول اقنوم وجود و دوم اقنوم علم و كلمه ، و سوم اقنوم حيات است ، پس پسر - كه كلمه و اقنوم علم است -، از ناحيه پدرش - كه اقنوم وجود است - به همراهى روح القدس - كه اقنوم حيات است و اشياء به وسيله آن روشنى مى گيرند - نازل شد.

*(92/3)*

آنگاه در تفسير اين اجمال اختلافى عظيم راه انداخته اند، از همين جا به شعبه ها و مذاهب بسيارى منشعب شده اند كه از هفتاد مذهب هم تجاوز مى كند و به زودى به قدر گنجايش اين كتاب تفصيلش از نظر خواننده خواهد گذشت .  
و شما خواننده محترم اگر در آنچه قبلا خاطرنشان كرديم دقت بفرمائيد خواهيد ديد كه آنچه خداى تعالى در آيات زير حكايت كرده ، وجه مشترك بين همه مذاهبى است كه بعد از عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) در نصرانيت پيدا شده و معنائى هم كه براى سه تا بودن يكى كرديم را، افاده مى كند، اينك بار ديگر آن آيات از نظر شما مى گذرد:(لقد كفر الذين قالوا ان اللّه هو المسيح بن مريم ...، لقد كفر الذين قالوا ان اللّه ثالث ثلاثة ...)، (و لا تقولوا ثلاثه انتهوا).  
و اگر قرآن كريم به حكايت اين قدر مشترك اكتفا كرد، براى اين بود كه اشكالى كه بر عقايد مسيحيان با همه كثرت و اختلاف كه در عقائدشان هست وارد است و قرآن بدان احتجاج نموده ، يك چيز و به يك وتيره است كه به زودى روشن مى شود.  
4- احتجاج قرآن بر ضد مذهب تثليث  
احتجاج اول : استدلال به عدم امكان فرزند داشتن خداىمتعال  
قرآن وقتى وارد در احتجاج عليه تثليث مسيحيت مى شود، آن را از دو طريق رد مى كند.  
اول - از طريق بيان عمومى ، يعنى بيان اين معنا كه بطور كلى فرزند داشتن بر خداى تعالى محال است و فى نفسه امرى است ناممكن ، چه اينكه فرزند فرضى ، عيسى باشد يا عزير و يا هركس ديگر.  
دوم - از طريق بيان خصوصى و مربوط به شخص عيسى بن مريم و اينكه آن جناب نه پسر خدا بود و نه اله معبود، بلكه بنده اى بود براى خدا و مخلوقى بود از آفريده هاى او.

*(92/4)*

اما توضيح طريق اول اين است كه : حقيقت فرزندى و تولد چيزى از چيز ديگر اين است كه چيزى از موجودات زنده و داراى توالد و تناسل متجزى شود، مثلا انسان و يا حيوان و يا حتى نبات وقتى مى خواهد توليد مثل كند، چيزى از او جدا مى شود و از راه جفت گيرى جزئى را از خود جدا نموده ، به دست تربيت تدريجى فردى ديگر از نوع خود كه او نيز مثل خودش است مى سپارد تا در نتيجه آنچه خود او از خواص و آثار دارد آن جزء نيز داراى آن خواص و آثار گردد، مثلا يك موجود جاندار، جزئى از خود را كه همان نطفه او است و يك نبات جزئى را از خود كه همان لقاح (كرته گل ) او است جدا مى كند و به دست تربيتش مى سپارد تا به تدريج حيوانى يا نباتى مثل خود شود و معلوم است كه چنين چيزى در مورد خداى تعالى متصور نيست و عقل آن را به سه دليل محال مى داند،  
سه دليل عقلى بر محال بودن توليد مثل براى خدا  
اول اينكه شرط اول توليد مثل ، داشتن جسمى مادى است و خداى خالق ماده ، منزه است از اينكه خودش مادى باشد، و قهرا وقتى مادى نبود لوازم ماديت كه جامع همه آنها احتياج است نيز ندارد، پس نياز به حركت و تدريج و زمان و مكان و غير ذلك ندارد.  
دليل دوم اينكه الوهيت و ربوبيت خداى سبحان مطلقه است و به خاطر همين اطلاق در الوهيت و ربوبيتش ، قيوميت مطلقه نسبت به ما سواى خود دارد و در نتيجه ما سواى خدا در هست شدن و در داشتن لوازم هستى نيازمند به او است و وجودش قائم به او است ، چون او قيوم وى است ، با اين حال چگونه ممكن است چيزى فرض شود كه در عين اينكه ماسواى او و در تحت قيوميت او است ، در نوعيت مماثل او باشد؟ و در عين اينكه گفتيم ماسواى او محتاج او است ، اين موجود فرضى مستقل از او و قائم به ذات خود باشد و تمام خصوصيتها كه در ذات و صفات و احكام خدا هست در او نيز باشد؟ بدون اينكه از او گرفته باشد.

*(92/5)*

دليل سوم اينكه اگر زاد و ولد را در خداى تعالى جائز بشماريم ، لازمه اش اين است كه فعل تدريجى را هم در مورد او (كه متعالى از آن است ) جائز بدانيم و جائز دانستن آن مستلزم آن است كه خداى تعالى هم داخل در چهارچوب ناموس ماده و حركت در آيد و اين خلف فرض و محال است ، چون ما او را خارج از اين چهارچوب و فاعل و پديد آورنده آن فرض كرديم ، بلكه خداى تعالى آنچه مى كند به اراده و مشيت خود مى كند و مشيت او براى تحقق خواسته اش كافى مى باشد و نيازمند به مهلت و تدريج نيست .  
اين همان بيانى است كه از آيه : (و قالوا اتخذ اللّه ولدا سبحانه بل له مافى السموات و الارض كل له قانتون بديع السموات و الارض ، اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون )، افاده اش مى كند، چون مى فرمايد: كفار گفتند: خدا فرزند گرفته و خدا منزه از آن است بلكه ملك همه آنچه در آسمان ها و زمين است از آن او (و او قيوم آنها است )، همه آنها در برابرش خاضع هستند و او آفريدگار بدون الگوى آسمان ها و زمين است ، او وقتى بخواهد كارى بكند و بخواهد چيزى بوجود آورد، فقط كافى است بگويد (باش ) و آن موجود بدون درنگ ، و تدريج موجود شود.  
و به بيانى كه ما كرديم كلمه (سبحانه ) به تنهائى يك برهان است كه همان نزاهتش از ماديت است و جمله : (له ما فى السموات و الارض كل له قانتون ) برهان ديگرى است كه همان برهان دوم يعنى قيوميت خدا باشد، و جمله : (بديع السموات و الارض اذا قضى امرا...) برهان سوم است كه همان برهان خلف فرض باشد.  
چهار برهان در آيه شريفه (بديع السموات و الارض )

*(92/6)*

البته ممكن است جمله : (بديع السموات و الارض ) را از باب اضافه صفت به فاعلش گرفته و بگوئيم : خود آسمان و زمين بديع و عجيب است و در نتيجه از آن اين معنا را استفاده كنيم كه در آيه شريفه چهار برهان آمده ، برهان اول را كلمه (سبحانه ) و برهان دوم را جمله : (له ما فى السموات و الارض كل له قانتون ) و برهان سوم را جمله : (بديع السموات و الارض ) و برهان چهارم را جمله (اذا قضى ...) افاده كند به اين تقريب كه از جمله : (بديع السموات و الارض ) بفهميم : آسمان و زمين بدون الگو و مثال بوجود آمده ، پس ممكن نيست خداى تعالى فرزنددار شود و موجودى از همين زمين فرزند او گردد، چون در اين صورت موجودى است كه با الگوى قبلى خلق شده ، چون مسيحيان عيسى را عين خدا و مثل او مى دانند، پس اين جمله به تنهائى خودش يك برهان ديگر مى شود.  
و به فرض هم كه مسيحيان به منظور فرار از اشكال جسميت و ماديت خداى تعالى و نيز فرار از اشكال تدريجيت افعال او، بگويند اينكه ما مى گوئيم : (اتخذ اللّه ولدا)، از باب مجازگوئى است نه اينكه حقيقتا خداى تعالى متجزى شده و چيزى از او جدا شده باشد كه در حقيقت ذات و صفات مثل او باشد و در عين حال نه محكوم به ماديت باشد و نه به تدريجيت (و اتفاقا مقصود نصارا هم از اينكه گفتند: مسيح فرزند خدا است ، بعد از بررسى گفته هايشان همين است )، تازه اشكال مماثلت به جاى خود باقى خواهد ماند.

*(92/7)*

توضيح اينكه اثبات فرزند و پدر اگر هيچ لازمه اى نداشته باشد، اين لازمه را دارد كه بالضروره اثبات عدد هست و اثبات عدد هم اثبات كثرت حقيقى است ، براى اينكه گيرم كه ما فرض كرديم اين فرزند و پدر در حقيقت نوعيه واحد باشند، نظير دو فرد انسان كه در حقيقت انسانيت يك چيزند، ليكن نمى توانيم انكار كنيم كه از جهت فرديت براى نوع دو فردند و بنابراين اگر ما اله را يكى بدانيم آنچه غير او است كه يكى از آنها همين فرزند فرضى است مملوك او و محتاج به او خواهند بود، پس فرزندى كه براى خدا فرض ‍ كردند نمى تواند الهى مثل خدا باشد، چون خدا محتاج نيست و او محتاج است و اگر فرزندى برايش فرض كنيم كه از اين جهت هم مثل او باشد يعنى محتاج نباشد و چون خود او مستقل به تمام جهات باشد، ديگر نمى توانيم اله را منحصر در يكى بدانيم و خود را از موحدين بشماريم .  
و اين بيان همان چيزى است كه آيه : (و لا تقولوا ثلاثه انتهوا خيرا لكم انما اللّه اله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما فى السموات و ما فى الارض و كفى باللّه وكيلا)  
بر آن دلالت دارد، چون مى فرمايد: (اله تنها و تنها خدا است ، پس معلوم مى شود نصارا فرزند را هم اله مى دانستند و اگر چنين باشد بايد فرزند محتاج پدر نباشد و مستقل در وجود باشد، ديگر نبايد نصارا خود را مو  
حد دانسته در عين اعتقاد به تثليث بگويند خدا يكى است ).  
احتجاج دوم : اثبات اينكه شخص عيسى بن مريم (ع ) پسر خدا و شريك او در الوهيت نيست  
و اما طريق دوم ، يعنى بيان اينكه (شخص عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) پسر خدا و شريك او در حقيقت الوهيت نيست )، دليلش ‍ همين است كه او بشر است و از بشرى ديگر متولد شده و ناچار لوازم بشريت را هم دارد.

*(92/8)*

توضيح اينكه مريم (عليهاالسلام ) به او حامله شد و او در رحم وى نشو و نما كرد و مانند همه جنين ها تربيت يافت ، آنگاه او را مانند هر مادرى ديگر بزائيد و سپس در دامن خود تربيت نمود آنطور كه ساير مادران ، كودكان خود را تربيت و حضانت مى كنند و سپس ‍ شروع كرد (با خوردن و نوشيدن و ساير حالات طبيعى يك انسان زنده نشو و نما كردن ) و مانند ساير موجودات زنده و طبيعى دستخوش عوارض شدن ، گرسنه و سير گشتن ، خوشحال و ناراحت شدن ، لذت و الم بردن ، تشنه و سيراب گشتن ، خوابيدن و بيدار شدن ، خسته و راحت شدن ، و ساير لوازم ديگر يك موجود طبيعى را به خود گرفتن .  
اينها آن امورى است كه همه از آن جناب در مدتى كه در بين مردم بوده مشاهده شد، چيزى نيست كه هيچ عاقلى در آن شك كند و نيز هيچ عاقلى شك ندارد در اينكه چنين كسى انسانى است مانند ساير انسان ها و افراد ديگر از اين نوع و وقتى عيسى (عليه السلام ) چنين موجودى باشد قهرا مخلوقى است مصنوع ، آنطور كه ساير افراد اين نوع مخلوقند و مصنوع ، و از اين جهت هيچ تفاوتى با ديگران ندارد.

*(92/9)*

و اما مساءله صدور معجزات و خوارق عادت به دست او، از قبيل زنده كردن مردگان و خلقت كردن مرغان و شفا دادن به كوران و برصى ها، و همچنين خوارقى كه در پديد آمدنش بوده ، از قبيل تكون يافتنش بدون پدر، همه و همه امورى است خارق العاده ، يعنى غير مالوف و غير معمول در سنت جارى در عالم طبيعت و يا به عبارت ديگر نادر الوجود (و هر تعبيرى كه مى خواهيد بكنيد و ليكن هر تعبيرى كه برايش بكنيد نمى توانيد آنها را امرى محال بدانيد)، براى اينكه عقل دليلى بر محال بودن آن ندارد، علاوه بر اينكه كتب آسمانى همه گوياى اين هستند كه آدم ابو البشر نه پدر داشت و نه مادر، و انبياى خدا از قبيل : صالح و ابراهيم و موسى (عليهماالسلام ) هم از اينگونه خوارق عادات بسيار داشتند و كتب آسمانى همه گوياى بر معجزات ايشان است ، بدون اينكه الوهيتى براى آنان اثبات كنند و آن حضرات را از انسان بودن خارج و سنخه خدائى به آنان بدهند.  
خوردن طعام دلالت بر احتياج و ماديت مى كند لذا با الوهيت منافات دارد  
و اين طريق استدلال ، همان است كه در آيه : (لقد كفر الذين قالوا ان اللّه ثالث ثلاثة و ما من اله الا اله واحد... ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل و امه صديقة كانا ياكلان الطعام ، انظر كيف نبين لهم الايات ، ثم انظر انى يوفكون )، طى شده است و اينك ترجمه آن : (محققا كسانى كه گفتند: عيسى سومين خدا از سه خدا است ، كافر شدند، چون هيچ معبودى به جز معبود يكتا نيست ... مسيح پسر مريم به جز رسولى نبوده كه قبل از او نيز رسولانى بوده اند و در گذشته اند و مادرش (در ادعاى اينكه او را بدون شوهر زائيده ) راستگو بوده ، او و پسرش طعام مى خوردند، تو اى پيامبر ببين كه چگونه آيات را براى اين مردم بيان مى كنيم و سپس ‍ ببين كه چگونه دروغ ها به ما مى بندند).

*(92/10)*

و اگر از ميان همه افعال ، خوردن مسيح را به رخ مسيحيان كشيد، براى اين بود كه خوردن از هر عمل ديگر بر ماديت و احتياج او بيشتر دلالت مى كند و احتياج و ماديت با الوهيت منافات دارند، چون هركسى مى فهمد كه شخصى كه به خاطر طبيعت بشريش گرسنه و تشنه مى شود و با چند لقمه سير و با شربتى آب سيراب مى گردد، از ناحيه خودش چيزى به جز حاجت و فاقه ندارد، حاجتى كه بايد ديگرى آن را برآورد، با اين حال الوهيت چنين كسى چه معنائى مى تواند داشته باشد؟ آخر كسى كه حاجت از هر سو احاطه اش ‍ كرده و در رفع آن حوائج نياز به خارج از ذات خود دارد فى نفسه ناقص و مدبر به تدبير ديگرى است و اله و غنى بالذات نيست ، بلكه مخلوقى است مدبر به ربوبيت كسى كه تدبير او و همه عالم به وى منتهى مى شود.  
آيه شريفه زير هم ممكن است به همين معنا ارجاع شود كه مى فرمايد: (لقد كفر الذين قالوا ان اللّه هو المسيح ابن مريم ، قل فمن يملك من اللّه شيئا، ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم و امه و من فى الارض جميعا؟ و لله ملك السموات و الارض و ما بينهما، يخلق ما يشاء، و الله على كل شى ء قدير)، چون مى فرمايد: (محققا كافرشدند كسانى كه گفتند: اللّه همان مسيح پسر مريم است ، بگو اگر چنين است ، پس كيست كه اگر خدا بخواهد مسيح بن مريم را و مادرش را هلاك كند و حتى همه كسانى كه در زمين هستند، هلاك كند جلوى او را بگيرد؟ و چگونه چنين كفرياتى را معتقد شده اند، با اينكه ملك آسمانها و زمين و آنچه بين اين دو است از خدا است ، او است كه هر چه بخواهد خلق مى كند و خدا بر هر چيز توانا است ).  
مسيح انسان بوده داراى صفات و احوال و افعال بشرى

*(92/11)*

و همچنين آيه اى كه در ذيل آيه (75) سوره مائده است و در آن خطاب به نصارا نموده مى فرمايد: (قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا و لا نفعا، و اللّه هو السميع العليم )، چون در اين نوع از احتجاج ها ملاك صفات و افعالى است كه از مسيح (عليه السلام ) مشاهده مى شود و مردم اين را از آن جناب به چشم ديده اند كه انسانى است معمولى و مانند ساير انسان ها بر طبق ناموس جارى در حيات زندگى مى كند و به همه صفات و افعال و احوالى كه همه افراد اين نوع دارند متصف است ، مى خورد، مى نوشد، و محتاج به ساير حوائج بشرى و داراى همه خواص بشريت است و اين اتصافش چنان نيست كه به چشم ما اينطور جلوه كند و يا ما اينطور خيال كنيم و واقع غير از اين باشد، خير، ظاهر و واقعش همين است كه مسيح انسانى بوده داراى اين صفات و احوال و افعال ، انجيل ها هم پر است از اينكه آن جناب خود را انسانى از انسان ها و پسر انسانى ديگر خوانده و پر است از داستانهائى كه از خوردن ، نوشيدن ، خوابيدن ، راه رفتن ، مسافرت و خسته شدن ، سخن گفتن و احوال ديگر وى حكايت مى كند، بطورى كه هيچ عاقلى به خود اجازه نمى دهد اين همه ظواهر را حمل بر خلاف ظاهر و بر معنائى تاءويل بكند و با قبول اين مطلب بايد بپذيريم كه بر سر مسيح هم همان مى آيد كه بر سر ساير انسان ها مى آيد، پس او مانند سايرين از ناحيه خود، مالك هيچ چيز نيست و ممكن هم هست مانند سايرين دستخوش هلاكت گشته ، از دنيا برود.  
و همچنين داستان عبادت كردن و دعا كردنش اينقدر در كتب اناجيل آمده كه جاى شك براى كسى نمى ماند كه آنچه عبادت مى كرده ، براى تقرب به خدا و خضوع در برابر ساحت مقدس او بوده ، نه اينكه خودش خدا باشد و خواسته باشد به مردم طرز عبادت را ياد داده و يا نتيجه اى نظير اين را گرفته باشد.

*(92/12)*

آيه (172) سوره نساء هم به همين داستان عبادت كردن عيسى (عليه السلام ) و احتجاج به آن اشاره نموده ، مى فرمايد: (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله و لا الملائكه المقربون ، و من يستنكف عن عبادته و يستكبر، فسيحشرهم اليه جميعا)،  
عبادت كردن مسيح خود اولين دليل بر نفى الوهيت اوست  
پس همين عبادت كردن مسيح براى خدا اولين دليل است براى اينكه او اله نبوده ، و الوهيت را براى غير خود مى دانسته و براى خود هيچ سهمى از آن قائل نبوده ، پس مسيحيان بايد براى ما معنا كنند كه چگونه ممكن است كسى خود را بنده و مملوك غير بداند و در پرستش معبود و مالكش خود را به تعب بيندازد و در عين حال خود را قائم به نفس بداند، آن هم به همان جهتى قائم به نفس بداند كه بدان جهت قائم به غير مى داند و نامعقول بودن اين سخن بر همه روشن است و همچنين عبادت ملائكه كاشف از اين است كه فرشتگان دختران خداى تعالى نيستند و همچنين روح القدس ، چون همه اينان بندگان خدا و اطاعتكاران اويند، همچنانكه قرآن كريم فرمود: (و قالوا اتخذ الرحمن ولدا، سبحانه بل عباد مكرمون ، لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون ، يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم ، و لا يشفعون الا لمن ارتضى ، و هم من خشيته مشفقون ).  
علاوه بر اينكه انجيل ها پر از اعتراف به اين معنا است كه روح مطيع خدا و رسولان او، و فرمانبر او و محكوم به حكم او است و معنا ندارد كه كسى خودش به خودش امر كند و حكمفرماى خودش و مطيع خودش باشد، همچنانكه معنا ندارد كسى منقاد خود و مخلوق خويش باشد.

*(92/13)*

و نظير اين جريان يعنى دلالت كردن عبادت عيسى بر اينكه عيسى خدا نيست و عابد غير معبود است ، دعوت عيسى (عليه السلام ) است كه بشر را به عبادت خدا مى خواند (و اين معقول نيست خدائى بندگان را به عبادت خدائى ديگر بخواند)، خداى تعالى به همين اشاره نموده مى فرمايد: (لقد كفر الذين قالوا ان اللّه هو المسيح ابن مريم ، و قال المسيح يا بنى اسرائيل اعبدوا اللّه ربى و ربكم انه من يشرك بالله ، فقد حرم اللّه عليه الجنه ، و ماويه النار، و ما للظالمين من انصار)، و راه آيه و احتجاجش روشن است .  
انجيل ها نيز از حكايت اينكه عيسى چگونه مردم را به سوى خدا دعوت مى كرد، پر هستند، گو اينكه در انجيل ها عبارتى به جامعيت (اعبدوا اللّه ربى و ربكم ) نيست ، ليكن همين معنا را با عباراتى ديگر مى رساند و اعتراف دارد بر اينكه خداى تعالى رب مردم است و در هيچ جاى انجيل حتى براى يك بار هم ديده نشده كه عيسى صريحا مردم را به عبادت خود بخواند، و اگر در آن آمده : (من و پدرم واحديم ) به فرضى كه امثال اين جملات براستى كلام انجيل باشد، بايد حمل كرد بر اينكه خواسته است بفرمايد: اطاعت من و اطاعت اللّه يكى است ، همچنانكه قرآن هم همين معنا را آورده ، مى فرمايد: (من يطع الرسول ، فقد اطاع الله ).  
5 - مسيح يكى از شفيعان نزد خدا است ، نه خونبهاى گنهكاران  
تقدير و توضيح اعتقاد مسيحيان به تفديه عيسى عليه السلام  
نصارا معتقدند كه مسيح با خون پر بهاى خود جرائم ايشان را عوض داده و به همين جهت لقب (فادى ) به آن جناب داده ، گفته اند: بعد از آنكه آدم نافرمانى خدا كرد و از شجره ممنوعه در بهشت خورد، خطاكار شد و اين خطاكارى او به ارث در همه فرزندانش ‍ بماند، در نتيجه ذريه او مادام كه توالد و تناسل كنند، خطاكار مى زايند و جزاى خطيئه هم عقاب در آخرت و هلاك ابدى است كه خلاصى و فرار از آن ممكن نيست با اينكه خداى تعالى رحيم و عادل است .

*(92/14)*

و لذا اشكالى لا ينحل در اينجا پيدا شد و آن اين است كه اگر آدم و ذريه او را به جرم خطاهايش عقاب كند، با رحمتش منافات دارد، چون همين رحمتش او را واداشت كه ايشان را خلق كند و اگر ايشان را بيامرزد با عدالتش منافات دارد (چون در اين صورت خوب و بد را به يك چوب رانده ) و عدالت اقتضاى آن ندارد، بلكه اقتضا مى كند بين آن دو را فرق بگذارد، مجرم خطاكار را به جرم و خطايش عقاب ، و نيكوكار مطيع را به پاداش نيكى ها و اطاعتش ثواب دهد، البته اين نظريه بيشتر كشيش ها است و گرنه بعضى ها چون كشيش (مار اسحق ) هستند كه تخلف در مجازات مجرم و خطاكار را جائز مى دانند و به عبارت ديگر مى گويند خلف وعده جائز نيست ، ولى خلف وعيد و تهديد جائز است .  
اين اشكال از اول خلقت تا زمان عيسى (عليه السلام ) لا ينحل مانده بود، تا آنكه خداوند آن را به بركت مسيح حل كرد، به اين نحو كه مسيح كه فرزند خدا و خود خدا بود، در رحم يكى از ذريه هاى آدم يعنى مريم بتول حلول كرد و از او متولد شد، همانطور كه يك انسان از انسان ديگر متولد مى شود و از اين نظر يك انسان تمام عيار بود، چون از انسانى متولد شده بود، ولى از نظر ديگر يك معبود كامل بود، براى اينكه فرزند اللّه بود و معلوم است كه پسر اللّه همان اللّه تعالى است و از همه گناهان و خطايا معصوم است .

*(92/15)*

بعد از آنكه بره ه اى اندك از زمان در بين مردم زندگى كرد و با آنان معاشرت و آميزش نمود و چون با ايشان خورد و نوشيد و با ايشان گفتگو كرد و انس ورزيد و در بين ايشان آمد و شد كرد، رفته رفته دشمنان را بر خود مسخر ساخت ، تا او را به بدترين وجهى بكشند و آن كشتن به وسيله دار بود كه در كتاب الهى ، صاحبش لعنت شده است ، عيسى اين دار لعنتى و اين زجر و اذيتى را كه داشت تحمل كرد و خود را فدا ساخت تا بندگانش از عقاب آخرت نجات يابند و دچار هلاكت سرمدى نگردند، پس عيسى كفاره خطاهاى مؤ منين و گروندگان به خودش شد، نه تنها گروندگان خودش بلكه كفاره گناهان همه عالم شد، (در رساله اولاى يوحنا، فصل اول آمده : اى فرزندان من ، اين الفاظ كه به سوى شما مى نويسم براى آن است كه گناه مكنيد و اگر احيانا يكى از شما گناه كرد ما نزد رب مايه تسليتى عادل داريم و او يسوع مسيح است و اين همان وسيله آمرزش خطاهاى ما است ، بلكه نه تنها خطاهاى ما، كه خطاهاى همه عالم ، اينها سخنانى است كه مسيحيان در معناى (فادى ) خونبها شدن مسيح (عليه السلام ) گفته اند.  
مساءله دار و فدا اساس دعوت مسيحيان  
نصارا اين كلمه (يعنى مساءله دار و فداء) را اساس دعوت خود قرار داده اند و هيچ بهانه و آغازگرى جز آن ندارند و هيچ كلامى را جز با آن خاتمه نمى دهند، همچنانكه قرآن كريم اساس دعوت خود را توحيد قرار داده ، و در خطابش به رسول گراميش مى فرمايد: (قل هذه سبيلى ادعوا الى اللّه على بصيره انا و من اتبعنى و سبحان اللّه و ما انا من المشركين )، حتى خود مسيح (عليه السلام ) هم (به طورى كه انجيل ها تصريح دارند و نقلش در چند سطر قبل گذشت )، اولين وصاياى خود را توحيد و محبت ورزيدن به خداى سبحان قرار مى داده .

*(92/16)*

علماى اسلام و ساير دانشمندان اشكالهاى بسيارى را كه در گفته ها و عقائد مسيحيان است ، تذكر داده اند و وجوه فساد و بطلان سخنان ايشان را ذكر كرده اند، در اين باره كتابها و رساله ها نوشته و صفحه ها و طومارها پر كرده اند و اين عقائد را با ضروريات عقلى منافى و حتى با كتب عهدين نيز مناقض دانسته اند و اما ما آنچه در اين كتاب برايمان اهميت دارد انتخاب آن منافاتهائى است كه با اصول تعليم قرآنى سازگارى ندارند و بعد از بيان آن ها بحث را با بيان فرق بين شفاعت و فداء خاتمه داده ، روشن مى كنيم كه معناى شفاعتى كه قرآن اثباتش كرده و معناى فدائى كه مسيحيان بدان معتقدند چيست .  
اين را هم قبلا بگوئيم كه قرآن كريم به صراحت تذكر مى دهد كه آنچه از معارف كه بشر را بدان مى خواند، با بيانى مى خواند و بشر را مخاطب قرار مى دهد كه قريب الافق با عقول آنان است و بياناتش فهم و درك آنان را رشد مى دهد و فصل مميزى است كه انسان با آن حق را از باطل تشخيص مى دهد، آنگاه تسليم حق مى شود و از باطل دورى مى نمايد و نيز بين خير و شر و نافع و مضر را جدا مى سازد و انسان به آسانى مى تواند خير را بگيرد و شر را رها كند، عقل سالمى هم كه غبار تعصب جلو ديدش را نپوشانده ، هر گاه به اين كتاب عزيز مراجعه كند، همين ها را مى فهمد، پس آنچه قرآن حق و خير و نافع معرفى نموده ، عقل نيز همان را حق و خير و نافع مى داند و هر چه را كه قرآن باطل و شر و مضر معرفى كرده ، عقل نيز همان را باطل و شر و مضر تشخيص مى دهد.  
ده اشكال بر اين اعتقاد باطل  
حال ببينيم عقل ما درباره آنچه مسيحيت گفته چه حكم مى كند؟ با دقت در آنچه از ايشان نقل كرديم ، ده اشكال به آنها وارد است كه اينك از نظر خواننده مى گذرد:

*(92/17)*

1 - اول اينكه گفتند: حضرت آدم با خوردن از آن درخت خدا را معصيت كرد و قرآن كريم اين سخن را به دو وجه رد مى كند: وجه اول اينكه نهى خداى تعالى (در بهشت صادر شده بود و بهشت دار تكليف و امر و نهى مولوى نيست ، در نتيجه نهيى ) ارشادى بود كه در آن صلاح حال شخص نهى شده در نظر گرفته مى شود و نهى كننده مى خواهد او را به سوى آنچه مصلحتش در آن است ارشاد كند و نواهى و نيز اوامرى كه از اين قبيل باشند، نه بر امتثالش ثوابى مترتب مى شود و نه بر مخالفتش عقابى ، عينا مانند (بكن ) و (نكن )هائى است كه شخص طرف مشورت ما به ما مى گويد، و يا (بكن ) و (نكن )هائى كه طبيب به بيمارش مى گويد تنها چيزى كه بر اينگونه (بكن )، (نكن )هائى مترتب مى شود همان رشد و مصلحتى است كه طرف مشورت و يا طبيب در (بكن هايش ) در نظر گرفته و همان مفسده و ضررهائى است كه در (نكن هايش ) پيش بينى كرده است ، آدم ابو البشر نيز با مخالفتش از دستور ارشادى الهى جز بيرون شدن از بهشت و از دست دادن راحتى و قرب حق تعالى ، و سرور رضاى او چيزى دامنگيرش نشد و به هيچ وجه دچار عقوبت خدا نگشت ، براى اينكه امر مولوى خدا را نافرمانى نكرد، تا نتيجه اش عقاب باشد، خواننده عزيز اگر بيش از اين مقدار در اينجا طالب باشد به تفسير آيه 35 تا 39 سوره بقره مراجعه كند.  
وجه دوم اينكه آدم (عليه السلام ) پيغمبر بود و قرآن كريم ساحت پيغمبران را منزه و نفوس شريفه آنان را مبراى از ارتكاب گناه و فسق از امر خداى سبحان مى داند، برهان عقلى هم مويد اين نظريه است ، خواننده محترم مى تواند براى ديدن اين برهان به تفسير آيه (213) از سوره بقره ، آنجا كه پيرامون عصمت انبياء بحث مى كرديم مراجعه نمايد.  
دومين اشكال  
2 - دوم اينكه گفتند: (به خاطر گناهى كه آدم كرد گنهكارى لازمه او و ذريه او شد).

*(92/18)*

قرآن اين را نيز رد نموده مى فرمايد: (ثم اجتبيه ربه فتاب عليه و هدى )، بعد از خوردن از آن درخت و بيرون شدن از بهشت خداى تعالى او را برگزيد و نظر رحمت خود را به او برگردانيد.  
و نيز مى فرمايد: (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم ).  
اعتبار عقلى هم مويد اين معنا يعنى آمرزش گناهان است ، بلكه نه تنها مويد است ، بيانگر نيز هست ، براى اينكه تبعات گناه و آثار شوم آن امرى است كه هر چند از نظر عقل لازم الاجتناب اعتبار شده و موالى عرفى هم اجتناب از آن و از مخالفت و تمرد را لازم مى داند، چون اگر پاى كتك و عقوبت متخلف ، و پاداش فرمانبر در كار نباشد، امر تكليف و مولويت پا نمى گيرد و هيچ امر و نهيى امتثال نمى شود، و عقل و همچنين موالى عرفى اين را هم معتبر مى دانند و از شوون مولويت مى شمارند كه مولى دست و بالش در دائره مولويت باز باشد، هر جا مقتضى بداند عقوبت را بر مجرمين و پاداش را براى فرمانبران گسترش داده و هر جا صلاح بداند از خطاى خطاكاران و معصيت عاصيان چشم بپوشد و با ايشان به عفو و مغفرت معامله كند، چون همه اينها از شؤ ون مولويت و حكومت است و حسن اين عمل يعنى عفو موالى و صاحبان سطوت فى الجمله جاى ترديد نيست و عقلاى از انسان ها هم تا به امروز آن را بكار بسته اند، پس اينكه مسيحيان گفتند: (گناه آدم لازمه ذريه او شد)، سخن درستى نيست ، چون اگر چنين بود در بشر هيچ موردى براى اصل عفو و مغفرت وجود نمى داشت ، چون مغفرت و عفو براى محو خطا و باطل نمودن اثر گناه است و با اين فرض كه خطيئه لازم لا ينفك بشر باشد، ديگر موضوعى براى عفو و مغفرت باقى نمى ماند، با اينكه وحى الهى چه قرآن كريم و چه كتب عهدين پر است از داستان عفو و مغفرت ، حتى خود اين كلامى كه ما از ايشان نقل كرديم و هم اكنون مشغول بحث پيرامون آنيم ، خالى از عفو و مغفرت نبود.

*(92/19)*

و سخن كوتاه اينكه اين ادعاى مسيحيت مبنى بر اينكه گناهى از گناهان يا خطائى از خطاها، همين كه از كسى سر زد لازم لا ينفك او مى شود و ديگر نه قابل مغفرت است و نه حتى توبه و ندامت و رجوع به خدا آن را پاك مى كند، ادعائى است كه عقل سليم و طبع مستقيم آن را نمى پذيرد.  
سومين اشكال بر گفتار نصارا  
3 - اشكال سومى كه به گفتار آنان وارد است اين است كه گفتند: خطيئه آدم همانطور كه ملازم آدم شد ملازم ذريه او نيز شد و تا قيامت ذريه او را خطاكار كرد، و اين گفتار مستلزم آن است كه تبعه آن خطيئه و آثار سوئش هم گريبان ذريه اش را بگيرد و بطور كلى گناه هر انسانى گناه ديگران هم شمرده شود و آثار سوء هر گناهى گريبان افراد ديگر را كه آن گناه را نكرده اند بگيرد و اين معنا، هم از نظر عقل نادرست است و هم قرآن كريم آن را رد مى كند.  
بله در قرآن اين معنا آمده است كه اگر يك فرد از انسان عمل زشتى را مرتكب شود و ديگران به آن راضى باشند، هر چند خودشان مرتكب شده باشند مورد مواخذه قرار مى گيرند، ليكن اين مساءله غير مساءله مورد بحث است ، مساءله مورد بحث اين است كه يك انسان خطائى مرتكب شده و خطاى او خطاى تمامى ذريه او و اثر سوئش گريبان ذريه او را تا قيامت بگيرد، چه اينكه ذريه او به خطاى او رضايت داده باشند و چه نداده باشند، كه گفتيم به هيچ وجه درست نيست و معنا ندارد آدم ابو البشر خطائى كرده باشد، افراد بى گناه و معصومى هم كه در ذريه او هستند به آتش گناه او بسوزند و قرآن كريم در آيه : (الا تزر وازرة وزر اخرى ) و آيه شريفه : (و ان ليس للانسان الا ما سعى )، آن را رد مى كند، عقل سليم هم با آن سازگار نيست ، زيرا مواخذه بى گناه به جرم گنهكار ديگر قبيح است و عقل آن را رد مى كند، خواننده محترم مى تواند براى تكميل مطالعه خود در اين باب به بحث هائى كه درباره افعال در تفسير سوره بقره آيه (216 تا 218) داشتيم مراجعه نمايد.

*(92/20)*

اشكال چهارم  
4 - اشكال چهارم اينكه اساس گفتار مسيحيت بر اين است كه اثر تمامى خطاها و گناهان هلاكت ابدى است و هيچ فرقى در كوچكى و بزرگى گناه نيست و لازمه اين سخن آن است كه اصولا گناه كوچك و صغيره اى وجود نداشته ، هر گناهى هر قدر هم كه ناچيز باشد كبيره و مهلكه بحساب آيد و اين از نظر تعليمات قرآنى درست نيست ، چون از نظر قرآن كريم خطاها و معصيت ها مختلفند، بعضى كبيره و بعضى صغيره ، بعضى مشمول مغفرت و بعضى غير قابل آمرزشند، مانند شرك كه بدون توبه آمرزيده نمى شود و خداى تعالى درباره اين دو نوع گناه فرموده : (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ، نكفر عنكم سيئاتكم ، ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء).  
پس ملاحظه كرديد كه خداى تعالى محرماتى را كه از آن نهى فرموده دو قسم كرده ، يكى گناهان كبيره و يكى ديگر گناهانى كه در مقابل آن قرار دارند و قهرا صغيره خواهند بود و نيز بعضى را قابل آمرزش و بعضى ديگر را غير قابل آمرزش دانسته ، پس به هر حال گناهان (از نظر زشتى و فساد) مختلفند و چنين نيست كه تمامى گناهان باعث خلود در آتش و هلاكت ابدى گردد.

*(92/21)*

علاوه بر نظريه قرآن كريم ، عقل نيز نمى پذيرد كه تمامى گناهان را در يك رديف قرار دهد، به طورى كه در نظر او فرقى ميان (يك سيلى زدن ) و بين (كشتن ) نباشد و نگاه به زن مردم ، با زناى با او يكسان باشد و همچنين (خوردن يك ريال مال مردى توانگر با خوردن تمامى اموال يتيمى بى سر پرست در نظرش يكسان باشد) و عقلاى از انسان ها در تمامى ادوار هيچ گناهى را در جاى گناه ديگر ننهاده اند و براى هر معصيتى تبعه و اثر خاصى و سرزنش و عقاب معينى قائلند و با اين اختلاف چشمگيرى كه در مراتب گناه هست ، چگونه مى توان حكم يك كاسه و كلى درباره آن كرد و با فرض اختلاف مراتب آن ، عقل حكم مى كند به اينكه : مراتب مختلف عذاب را بين آنها توزيع كرد يعنى عذاب جاودانى و هلاك ابدى را كيفر بزرگترين گناه از قبيل شرك به خدا دانست و عذاب هاى كمتر را كيفر گناهان كوچكتر دانست همانطور كه قرآن چنين كرده و معلوم است كه خوردن از درخت بهشتى به فرض اينكه حكم ارشادى نبوده باشد بلكه حكم شرعى بوده باشد، مخالفتش به پايه كفر به خداى عظيم و گناهانى نظير آن نمى رسد، پس اين درست نيست كه مخالفت چنان نهى را باعث عذاب دائمى بدانيم ، خواننده عزيز مى تواند به بحث افعال كه در تفسير آيه (216 تا 218) سوره بقره داشتيم مراجعه نمايد.  
اشكال پنجم بر گفتار مسيحيان  
5 - اشكال پنجم كه به حرف مسيحيان وارد است اين است كه گفتند: بين صفت (رحمت ) خدا و (عدالت ) او تزاحم بوجود آمد، آنگاه براى رفع اين تزاحم عيسى نازل شد و سپس صعود كرد، به بيانى كه قبلا از ايشان نقل كرديم و اگر كسى در اين كلام و در لوازم آن دقت كند مى فهمد كه خداى تعالى از ديدگاه مسيحيان هر چند موجودى است آفريننده كه خلقت اين عالم با همه اجزايش ‍ مستند به او است ،

*(92/22)*

ليكن خدائى است كه هر كارى كه مى خواهد بكند علم ذاتيش را بكار گرفته ، (عينا، مانند ما انسانها) فكر مى كند كه اين كار را بكند و يا نكند، هر يك از اين دو طرف به نظرش چربيد آن را اختيار مى كند و چربيدن آن به اين معنا است كه با مصالحى كه در نظر دارد مطابق باشد، همانطور كه ما در هر كارى مصالح و مفاسدش را سبك و سنگين مى كنيم ، اگر مصالح آن بر مفاسدش چربيد انجام مى دهيم و لازمه اين سخن اين است كه خداى تعالى هم مثل ما انسان ها در تطبيق عمل خود با مصالح و مفاسد احيانا اشتباه كند و در نتيجه پشيمان شود، همچنانكه در اصحاح ششم از سفر تكوين از تورات آمده : كه خدا از اينكه فرزندان آدم را در زمين خلق كرد خوشش نيامد و چه بسا در اينكه آيا اين عمل را انجام بدهد يا نه فكرش به جائى نرسد و نتواند مصلحتش را تشخيص دهد و اى بسا فكر او (به خاطر اشتغال به چيزهاى ديگر) به فلان مساءله متوجه نگشته ، درباره آن جاهل باشد.

*(92/23)*

و سخن كوتاه اينكه خداى تعالى از نظر مسيحيت در افعال و اوصافش عينا مانند يك انسان است كه هر چه مى كند با فكر و مصلحت انديشى مى كند و همه همش در اين است كه عمل خود را با مصلحت وفق دهد، پس او نيز مانند ما انسان ها محكوم به حكم مصالح و مقهور به اين است كه عمل را در اين چهارچوب انجام دهد (و معلوم است كه چنين كسى از ناحيه خارج از ذات خود محكوم به اين احكام شده )، در نتيجه ممكن است از ناحيه خارج به صلاح و مصلحتش هدايت بشود و ممكن است نشود و در نتيجه گمراه گردد و دچار اشتباه و غفلت شود، و چه بسا كه چيزى را بداند و چه بسا نداند، چه بسا بر آن عامل خارجى غالب شود و چه بسا او بر وى غالب گردد، پس قدرت چنين خدائى محدود است ، همچنانكه عملش محدود است و وقتى اين حالتهاى مختلف بر خدا جائز باشد، ساير عوارض كه بر يك فاعل صاحب فكر و اراده طارى مى شود بر او نيز طارى شود، يعنى خوشحال شود و اندوهگين گردد و خود را بستايد و ملامت كند، شرمسار شود و سرفراز گردد و احوالى ديگر از اين قبيل و كسى كه چنين وضعى دارد موجودى مادى و جسمانى و داخل در محدوده ناموس حركت و تغيير و استكمال خواهد بود و كسى كه اينطور باشد ممكن الوجود و مخلوق است ، البته نه مخلوقى فوق العاده ، بلكه يك انسان معمولى خواهد بود، نه واجب الوجودى كه خالق هر چيز است .  
اتصاف خداوند به جسم و اوصاف جسمانى در كتاب نصارا  
و شما خواننده محترم اگر به كتب عهدين مراجعه كنيد خواهيد ديد آنچه ما به عنوان لازمه گفتار حضرات ذكر كرديم صريحا درباره خداى تعالى آمده ، يعنى خدا را جسم و متصف به همه اوصاف جسمانى و مخصوصا صفات انسان مى داند.

*(92/24)*

و قرآن مجيد در همه اين معانى كه ذكر شد خداى تعالى را منزه از اين اوهام خرافى مى داند از آن جمله مى فرمايد: (سبحان اللّه عما يصفون ) و براهين عقلى و قطعى هم قائم است بر اينكه خداى تعالى ذاتى است مجمع تمامى صفات كمال ، پس او تنها وجود دارد و بس و وجودش هيچ شائبه اى از عدم ندارد و او تنها قدرت دارد و قدرتش مطلقه است بدون اينكه مشوب به عجز باشد و او تنها علم دارد، آن هم علم مطلق ، بدون اينكه علمش آميخته با جهل و يا در معرض زوال باشد او همه اش حيات است ، آن هم حيات مطلقه ، بدون اينكه مرگ و فنا در او ممكن باشد و وقتى خداى تعالى به حكم براهين قطعى عقلى ، چنين خدائى است ، ديگر دگرگونگى در او راه ندارد، نه در وجودش و نه در علمش و نه در قدرتش و نه در حياتش .  
در نتيجه چنين خدائى جسم و جسمانى نبوده ، چون اجسام و جسمانيات از هر جهت در احاطه دگرگونگى و تحولند، و در معرض ‍ امكانات (بشود يا نشودها) و احتياجاتند و وقتى خداى تعالى جسم و جسمانى نبود، در معرض حالات مختلف و عوارض متنوع قرار نمى گيرد، غفلت و سهو و اشتباه ، پشيمانى و سرگردانى ، تاثر، شرمسارى و خوارى و كوچكى و شكست خوردن و امثال اينها در ساحت مقدس او محال است و ما در اين كتاب در هر مورد مناسبى كه پيش آمده بحث هاى برهانى اين مسائل را بطور كامل آورده ايم (ان شاء اللّه خواننده عزيز به آنها بر مى خورد).

*(92/25)*

و اين به عهده اهل دقت و تدبر است كه بين اين دو قول ، يعنى آنچه قرآن در اين باره مى گويد و آنچه كتب عهدين گفته ، مقايسه كند ببيند آيا معارفى كه قرآن كريم در مورد اله عالم آورده : (كه هر صفت كمال را برايش اثبات و هر صفت نقص را از او نفى كرده و بالاخره او را بزرگتر از آن دانسته كه فهم محدود ما بتواند درباره او حكمى بكند) حق است و يا امورى كه كتب عهدين در اين باره مى گويد، امورى كه جز در اساطير يونان و خرافات هند قديم و چين يافت نمى شود، امورى كه در وهم انسان هاى اولى درآمده و افكارشان تحت تاءثير آن قرار گرفته است .  
اشكال ششم بر گفتار مسيحيان  
6 - اشكال ششم اينكه گفتند: (خدا پسرش مسيح را فرستاد و دستور داد در يكى از رحم ها حلول كند، تا به صورت انسانى از آن رحم متولد گردد، در حالى كه خدا هم باشد!)! و اين همان سخن غير معقولى است كه قرآن كريم براى ابطال آن قيام نموده و توضيحش در بيان سابق گذشت و ديگر تكرار نمى كنيم .

*(92/26)*

و معلوم است كه عقل سليم هم نمى تواند آن را بپذيرد،براى اينكه اگر در اوصافى كه بايد به حكم عقل واجب الوجود را متصف به آن بدانيم دقت شود از قبيل ثبات سرمدى و عدم دگرگونى و عدم محدوديت وجود و احاطه به هر چيز و نزاهت از گنجيدن در زمان و مكان و آثار اين دو، و نيز اگر در تكون انسان از آن لحظه اى كه نطفه اى در رحم بوده تا وقتى كه به صورت جنين درمى آيد چه اينكه اين تكون را طبق نظريه ملكانيان تفسير كنيم و چه طبق نظريه نسطوريان و چه يعقوبيان و چه غير ايشان (كه قبلا بدان اشاره شد) نمى توانيم او را اله يعنى موجودى مجرد بدانيم ، چون بين يك موجود جسمانى كه همه اوصاف جسميت و آثار آن را دارد و بين موجودى كه جسميت ندارد و هيچيك از اوصاف جسميت از قبيل زمان و مكان و حركت و غير ذلك در او نيست ، نسبتى وجود ندارد، و چگونه ممكن است بين آن دو اتحاد برقرار شود، حال اين اتحاد به هر وجهى كه تصور شود؟  
و همين منطبق نشدن اين قول با احكام ضروريه عقلى ، باعث شده كه بولس و ساير روساى قديسين عليه فلسفه و مباحث عقلى قيام نموده ، احكام آن را تقبيح كنند.  
بولس مى گويد: من اين را نوشتم تا حكمت حكما را قاطعانه سركوب نموده ، فهم فقها را تخطئه نمايم ، حكيم كجا و نويسنده كجا و كنكاشگر اين روزگار كجا و تعمق و دقت در معارف دينى ما كجا؟ مگر نبود كه خدا حكمت اين عالم را تعميق فرمود - تا آنجا كه مى گويد - اگر يهوددارد سخن از معجزه كند و از ما معجزه بخواهد و اگر يونانيان جراءت دارند دم از حكمت بزنند ما بانگ برمى آوريم كه اينك مسيح مصلوب معجزه و حكمت است .

*(92/27)*

و نظير اين كلمات در كلام وى و كلمات غير او بسيار است و هيچ وجهى جز سياست نشر و تبليغات ندارد و اگر خواننده عزيز و هركس ديگرى به اين رساله ها و كتب مراجعه مموده ، در طريق بياناتش براى مردم و در طرز سخن گفتن با آنان دقت كند، به درستى آنچه ما گفتيم يقين پيدا مى كند، (زيرا جز مطالب خطابه اى و پشت هم اندازى چيزى نمى بيند).  
و از آنچه گذشت اشكالى كه به قسمت ديگر سخنان مسيحيت وارد است روشن مى شود و آن قسمت اين است كه گفتند: (خدا معصوم از گناهان و خطايا است )، و اشكالش اين است كه خدائى كه اينان تصور كرده اند،  
داراى عصمت نيست ، براى اينكه عصمت بر دو معنا است كه يكى در مورد او تصور ندارد، و ديگرى را هم ندارد، پس اصلا عصمت ندارد، اما آن عصمتى كه در او تصور ندارد، عصمت از تمرد و نافرمانى خالق است كه مسيحيت قائل به خالقى براى خدا نيستند، و اما عصمتى كه در او تصور مى شود ولى مسيحيت آن را براى خدا قائل نيستند، عصمت از اشتباه و خطاى در فكر است كه خواننده عزيز توجه كرد كه صريحا خدا را اشتباه كار معرفى كردند، پس خداى مسيحيت بطور كلى عصمت ندارد.  
اشكال هفتم

*(92/28)*

7 - اشكال هفتم به اين قسمت از گفتار آنان وارد است كه گفتند: (بعد از آنكه خداى پسر به صورت فردى از انسان جلوه كرد و با مردم به معاشرت پرداخت ، آنهم همانند معاشرت يك انسان معمولى با ساير انسان ها، تا آنكه در آخر خود را مسخر دشمنان كرد)، وجه نادرستى اين سخن آن است كه بنا به اين گفتار واجب الوجود صفات ممكنات را به خود گرفته و در عين اينكه واجب الوجود است ممكن الوجود هم شده ، در عين اينكه خدا است انسان هم شده و خلاصه كلام اينكه از نظر آقايان واجب الوجود مى تواند خلقى از مخلوقات خود شود، يعنى به حقيقت و واقعيت نوعى از اين انواع خارجى متصف گردد، مثلا روزى انسانى از انسان ها شود و روزى ديگر اسب ، و روزى مرغ و روز ديگر حشره ، و وقتى ديگر چيزى ديگر شود و حتى از نظر ايشان خدا مى تواند در عين اينكه يك چيز است ، چند چيز باشد، هم خدا باشد و هم انسان و هم اسب و هم حشره !!!.  
و همچنين هر رقم عمل كه از اعمال موجودات فرض شود از او به تنهائى صادر شود، براى اينكه وقتى بتواند به صورت همه موجودات جلوه كند، بايد همه اعمال مخصوص موجودات را هم بكند، در نتيجه بتواند اعمالى متقابل از قبيل عدل و ظلم را انجام داده و به صفاتى متقابل از قبيل علم و جهل ، قدرت و عجز، حيات و ممات ، غنى و فقر و... متصف شود و خداى ملك حق بزرگتر از اينها است و اين اشكال غير از آن محذورى است كه در اشكال ششم گذشت (براى اينكه در اشكال ششم مى گفتيم چگونه ممكن است موجودى سرمدى و غير محدود الوجود و محيط به هر چيز و منزه از مكان و زمان ناگهان نطفه شود و در رحم مادر بگنجد و در اشكال هفتم مى گوئيم : به فرضى كه از اشكال ششم صرفنظر كنيم ، وقتى بنا شد يك چيز، دو چيز شود و خدا انسان شود، مى تواند بيش از دو چيز هم بشود و افعال صفات هر يك از انواع موجودات را داشته باشد كه اين خود غير معقولى ديگر است مترجم ).  
اشكال هشتم

*(92/29)*

8 - اشكال هشتم به اين قسمت از گفتارشان وارد است كه گفتند: (خدا چوبه دار و لعنت دشمنان را به خود خريد، براى اينكه شخص به دار آويخته شده ملعون است )، اشكال ما اين است كه منظورشان از اين سخن چيست ؟  
next page  
fehrest page  
back page

*(92/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
و چگونه خدا لعنت را تحمل كرد؟ و منظور از اين لعنت چيست ؟ آيا همين لعنتى است كه اهل عرف و لغت از اين كلمه مى فهمند؟ يعنى دور كردن از رحمت و كرامت ؟ و يا معنائى ديگر است ؟ اگر منظور همان معناى معروف باشد كه ما و اهل لغت از اين كلمه مى فهميم مى پرسيم چگونه ممكن است كسى كه خودش خدا است خود را از رحمت خود دور كند؟ و يا ديگران او را از رحمت خود او دور سازند؟ و مگر رحمت غير از فيض وجودى و موهبت نعمت و اختصاص به مزاياى هستى چيز ديگرى است ؟ اگر اين باشد پس برگشت معناى لعنت و دور كردن به فقر مالى و نداشتن جاه و امثال اينها در دنيا و يا آخرت و يا هر دو خواهد بود، و اينجا است كه مى پرسيم معناى لعنت كردن به خداى تعالى و تقدس به هر وجهى كه تصورش كرده باشند غير قابل تصور است و مسيحيت بايد آن را براى ما تصوير كنند و بگويند كه چگونه خدائى كه غنى بالذات است در اثر لعنت مخلوقش محتاج مى شود، با اينكه غناى بالذات باب هر فقرى را سد مى كند؟.  
و اما تعليم قرآنى بر خلاف اين تعليم عجيب و غريب به تمام معناى كلمه است ، قرآن كريم مى فرمايد: (يا ايها الناس انتم الفقراء الى اللّه و اللّه هو الغنى ).  
و قرآن كريم خداى را به اسمهائى ياد مى كند و به صفاتى متصف مى داند كه با آن اسماء و صفات ، ديگر محال است در معرض فقر و فاقه ، حاجت و نقص ، نداشتن و عدم ، بدى و زشتى ، ذلت در برابر كسى و خوار در نزد خودش قرار گيرد و خلاصه اينكه ساحت قدس و كبريائيش منزه از اينها است .

*(93/1)*

در اينجا ممكن است كسى به طرفدارى از مسيحيت برخاسته و بگويد: از نظر مسيحيان نيز خداى تعالى فى نفسه يعنى بخودى خود چنين خدائى است و اگر با يك فرد از انسان - مثلا با مسيح - متحد نشده بود، خود بخود اجل از اين بود كه در معرض خوارى و ساير احوال مذكور قرار گيرد و چون با يك انسان كه مادى و جسمانى است متحد شده ، همه احوال و عوارض را پذيرفته است !!.  
در پاسخ مى گوئيم : آيا پذيرش و تحمل لعنت و اتصافش به امور شاقه نامبرده كه علتش - به ادعاى شما - اتحاد نامبرده است ، تحمل واقعى و حقيقى است ؟ و يا آنكه مجازا آن را تحمل مى خوانيد؟ اگر حقيقى باشد همان محذور كه گفتيم لازم مى آيد و اگر تحمل مجازى است اشكال دوباره برمى گردد. يعنى شما مسيحيان به خاطر اشكال تزاحم عدل خدا و رحمتش بود كه مساءله فديه شدن خدا را تصوير كرديد، و اگر اين مساءله مجازى و صرف شوخى باشد اشكال مزاحمت برطرف نمى شود.  
لازمه اعتقاد به تفديه عيسى عليه السلام جهل به معناى حقيقى گناه و خطا و نفهميدنچگونگى ارتياط گناه با عقاب است  
9 - اشكال نهم به اين قسمت از گفتار آنان وارد است كه گفتند: (عيسى كفاره گناهان مؤ منين و بلكه كفاره تمام  
خطاهاى عالم است ) و آن اين است كه از اين كلام بر مى آيد مسيحيان اصلا معناى حقيقى گناه و خطا را نفهميده اند و هنوز درك نكرده اند كه چگونه گناهان ، عقاب اخروى را در پى مى آورند و اين عقاب را چگونه محقق مى سازند و حقيقت ارتباط بين اين گناهان و خطاها و بين تشريع را نشناخته اند و از موقف تشريع در برقرار نمودن اين رابطه ، آن تصور درستى را كه قرآن كريم با بيان و تعليم خود تصوير نموده ، ندارند.

*(93/2)*

و ما در مباحث سابق اين كتاب از آن جمله در تفسير آيه شريفه : (ان اللّه لا يستحيى ان يضرب مثلا ما) و در ذيل آيه : (كان الناس ‍ امه واحدة )، بيان كرديم كه احكام و قوانينى كه مخالفت و تمرد و در آخر گناه و خطيئه در آن واقع مى شود، امورى وضعى و اعتبارى است كه منظور از وضع و اعتبار آن اين است كه مصالح مجتمع انسانى با عمل به آن احكام و مراقبت آن دستورات حفظ شود و عقابى كه بر مخالفت آن مترتب مى شود تبعات سوئى است كه آن را وضع نموده ، اعتبار كردند تا بتواند انسان هاى مكلف را از هوس ‍ معصيت و تمرد از اطاعت منصرف سازد، اين حال قوانينى است كه عقلا براى نظام دادن به مجتمع انسانى وضع مى كنند.  
ولى تعليم قرآن در اين باره قدمى فراتر نهاده ، قدمى كه بحث عقلى گذشته ما نيز آن را تاءييد مى كند و آن اين است كه منقاد شدن انسان در برابر قوانينى كه برايش از ناحيه خدا تشريع شده را باعث آن مى داند كه دل آدمى آماده اتصاف به صفات فاضله و حميده گردد، هم چنانكه سركشى كردنش از آن قوانين را باعث آن مى داند كه دلش براى پذيرش صفات رذيله و خسيسه و خبيثه آماده شود و در نتيجه آن آمادگى است كه نعمتى اخروى برايش آماده مى شود و در اثر اين آمادگى است كه زمينه عذاب و نقمتى اخروى برايش ‍ فراهم مى گردد، چون بهشت و دوزخ آخرت تمثل يافته همان فضائل و رذائل است و حقيقت بهشت و دوزخ هم همانا قرب آدمى به خدا و دوريش از خدا است ، پس حسنات و سيئات متكى به مصالح و مفاسد واقعى و حقيقى است و منتهى به امورى است كه نظامى حقيقى دارد، نه چون قوانين عقلا كه صرف اعتبار است .

*(93/3)*

اين نيز واضح است كه تشريع الهى تنها براى نظام بخشيدن به جوامع بشرى نيست بلكه براى تكميل خلقت بشر است ، مى خواهد با اين هدايت تشريعى هدايت تكوينى را تقويت نموده ، مخلوق را به آن هدفى كه در خلقت او است برساند، و به عبارتى ديگر مى خواهد هر نوع از انواع موجودات را به كمال وجود و هدف ذاتش برساند و يكى از كمالات وجودى انسان داشتن نظام صالح در زندگى دنيا و يكى ديگر داشتن حيات سعيده در آخرت است و راه تامين اين دو سعادت ، دينى است كه متكفل قوانينى شايسته براى اصلاح اجتماع و نيز مشتمل بر جهاتى از تقرب به خدا به نام عبادات باشد تا انسان ها بدان ها عمل كنند، هم معاششان نظم پيدا كند و هم جانشان نورانى و مهذب گردد و در نتيجه با جانى نورانى و مهذب و عملى صالح ، شايسته كرامت الهى در دار آخرت شوند اين است حقيقت امر.  
پس انسان به خداى سبحان قربى و بعدى دارد و ملاك در سعادت و شقاوت دائميش و معيار در صلاحيت و فساد اجتماعش همين قرب و بعد است و دين تنها عامل براى ايجاد اين قرب و بعد است و همه اين مطالب امورى است حقيقى نه اينكه اساسش لغو و خرافه بوده باشد.  
لازمه قول به هلاكت دائمى فرزندان آدم و انحصار راه نجات آنان در فدا شدن عيسى (ع )،لغو و عبث بودن تشريع تمام اديان است  
و اگر فرض كنيم ارتكاب يك معصيت ، مثلا خوردن از درخت بهشتى با وجود نهى از آن باعث هلاكت دائمى او و بلكه هلاكت دائمى همه فرزندانش تا روز قيامت شود و علاوه بر اين وسيله اى هم براى نجات از اين هلاكت و اين دلواپسى نباشد، مگر فداء شدن مسيح ، پس تشريع اديان قبل از مسيح و يا مسيح و بعد از مسيح چه فائده اى مى تواند داشته باشد؟!.

*(93/4)*

چون وقتى فرض كرديم كه هلاكت دائمى و عقاب اخروى از جهت صدور آن معصيت ، حتمى است ، ديگر نه عملى مى تواند انسان را از آن هلاكت و يا به عبارت ديگر از گناه حفظ كند و نه توبه اى تنها و تنها راه علاج فداء است و بس ، و با اين فرض ديگر تشريع شرايع و انزال كتب و ارسال رسل از ناحيه خداى تعالى هيچ معناى متصورى ندارد و آنچه تاكنون وعده و وعيد و انذار و تبشير از ناحيه خداى تعالى رسيده ، خالى از وجه صحت خواهد بود، چون با حتمى بودن فساد و وجوب عذاب اين وعده و وعيدها چه چيزى را اصلاح مى كنند؟.  
از اين هم كه بگذريم آقاى بولس و امثال او درباره هزاران هزار انسان كه در امت هاى گذشته و قبل از فداء شدن مسيح كه با عمل به شرايع زمان خود به كمال رسيدند و حداقل درباره انبياء و ربانيين از امت هاى گذشته از قبيل ابراهيم و موسى (عليهماالسلام ) و امثال ايشان چه مى گويند؟ آيا به نظر آقايان اين بزرگان نيز با حالت شقاوت و گمراهى از دنيا رفتند و يا به كمال و سعادت خود رسيدند؟ و در عالم بعد از مرگ و در قيامت چه وضعى دارند؟ آيا عقاب و هلاكت در انتظارشان است و يا ثواب و حيات سعيده ؟ چگونه مى توانند بگويند: ارسال رسل و انزال كتب هيچ اثرى ندارد و دردى را دوا نمى كند، با اينكه مسيح تصريح كرده به اينكه براى نجات دادن گنهكاران و خطاكاران فرستاده شده و نيز تصريح نموده است كه صالحان و اخيار احتياجى به اين معنا ندارند.  
انجيل لوقا اصحاح پنجم مى گويد: كاهنان و يهوديان رياكار بر سر شاگردان مسيح غوغا كردند كه چرا شما شاگردان مسيح با باجگيران و خطاكاران مى خوريد و مى نوشيد، خود مسيح به جاى شاگردان پاسخ داد: آنانكه صحيح و سالم اند طبيب لازم ندارند، و تنها بيمارانند كه طبيب مى خواهند، من نيامده ام كه صديقين را دعوت كنم ، ليكن خطاكاران را به توبه مى خوانم .

*(93/5)*

و كوتاه سخن اينكه قبل از فداى مسيح هيچ غرض صحيحى به نظر نمى رسد كه تشريع شرايع الهيه و نواميس دينيه قبل از فداى مسيح را از عبث و لغويت حفظ كند و براى اين عمل عجيب كه از خداى تعالى و تقدس صادر شد محمل صحيحى بوده باشد، مگر اينكه كسى بگويد خداى تعالى مى دانسته كه اگر (با فداى مسيح ) محذور خطيئه آدم را برطرف نكند هيچيك از اين شريعت ها و احكام آنها به هيچ وجه سود نخواهد داد، و اگر با چنين علمى مع ذلك شريعت هائى را تشريع كرد بر سبيل احتياط و به اميد موفقيت بوده ، به اين اميد كه شايد روزى بتواند (به وسيله فداء كردن يكى از صاحبان شريعت يعنى عيسى ) آن محذور را برطرف كند و ميوه تشريعهاى بعد از فداء را بچيند و به هدف خود نائل گردد، و به آرزوى در روز نخست خلقت برسد، به همين منظور شرايعى را (به نظر خود بطور غير جدى ) تشريع نموده ، براى انبياى خود و ساير مردم وانمود كرد كه جدى و واقعى است و به آنان نگفت كه مادام محذورى كه هست برطرف نشود اين شريعت ها و زحمات شما انبياء و مؤ منين ذره اى اثر نمى بخشد و شرايع همه بيهوده بوده و هدر خواهد رفت .  
در اين فرضيه ، خداى تعالى هم خودش را گول زده و هم مردم را، اما مردم را گول زده براى اينكه براى آنان چنين وانمود كرده كه اگر به احكام شريعت ها عمل كنند سعادت و آمرزششان را ضمانت مى كند و اما خودش را فريب داده ، براى اينكه تشريع بعد از رفع محذور مذكور به وسيله فداء نيز لغو و بى اثر است و كمترين اثرى در سعادت مردم ندارد، همچنانكه بدون رفع آن محذور هم اثر نداشت ، اين حال تشريع دين قبل از رسيدن موقع مناسب براى فداء و تحقق آن بود.  
و اما در زمانى كه موقع براى فداء مناسب شد و بعد از آن مساءله لغو بودن تشريع شريعت و دعوت دينى و هدايت الهيه روشن تر و واضح تر است ، براى اينكه بعد از برطرف شدن محذور

*(93/6)*

خطاكارى ، ديگر كسى خطا نمى كند و با اين حال چه فائده اى در ايمان به معارف حقه و چه اثرى در اعمال صالحه خواهد بود؟ چون بعد از رفع اين محذور نزول مغفرت و رحمت بر مردم چه مومنشان و چه كافرشان ، چه صالح و چه طالحشان واجب مى شود، ديگر فرقى ميان اتقى الاتقياء و اشقى الاشقياء نخواهد بود، چون قبل از رفع خطيئه هر دو صنف اهل هلاكت و بعد از رفع خطيئه به وسيله فدا هر دو مشمول رحمت خواهند بود.  
سخنى به طرفدارى بولس و پاسخ آن  
اگر كسى به طرفدارى از بولس و امثال او برخاسته و بگويد: اينطور نيست كه فدا هيچ اثرى نداشته باشد بلكه با فدا شدن مسيح دعوت دينى سودمند مى شود و كسانى كه به مسيح ايمان آورند از ايمان خود بهره مند مى شوند، همچنانكه خود مسيح به اين معنا بشارت داده و در انجيل گفته است : (من به شما مى گويم كسى كه امروز در برابر مردم به نفع من (و به حقانيت دعوت من ) اعتراف كند فردا همه فرزندان انسان در برابر ملائكه خدا ايمان او را تصديق و بدان اعتراف خواهند كرد و كسى كه (دعوت ) مرا در برابر مردم منكر شود انسان ها هم در برابر ملائكه خدا منكر او مى شوند و هركس كه كلمه ناهنجارى درباره فرزند انسان بگويد، آمرزيده خواهد شد، اما كسى كه نسبت به روح القدس سخن ناهنجارى بگويد بخشوده نمى شود).

*(93/7)*

در پاسخش مى گوئيم : علاوه بر اينكه اين سخن مناقض گفتارى است كه قبلا از رساله يوحنا نقل كرديم كه گفت : (اى فرزندان من ، اين كلمات را به سوى شما مى نويسم تا خطا نكنيد و اگر احيانا كسى از شما خطا كرد من نزد پروردگار وكيل عادلى دارم و آن يسوع مسيح است كه نه تنها كفاره گناه ما است بلكه كفاره گناهان همه عالم است )، تمامى اصول گذشته را هم باطل مى كند، چون با اين فرض از آدم گرفته تا قيامت كسى آمرزيده نمى شود، مگر عده اى معدود، يعنى همانهائى كه به مسيح و روح ايمان آورده باشند، آن هم نه همه هفتاد و دو فرقه آنان بلكه يك فرقه از هفتاد و چند فرقه ، و بقيه مردم همه مشمول هلاكت دائم مى شوند و در اين بين نمى دانيم چه بر سر انبياى گرامى كه قبل از مسيح بودند مى آيد و مومنين از امت هاى ايشان چه سرنوشتى خواهند داشت ، و نمى فهميم اين دعوتى كه انبياى نامبرده داشته اند، چگونه دعوتى و چگونه حكمى بوده ، آيا در دعوت خود راستگو بوده اند يا دروغگو؟ و اگر دروغگو بوده اند، پس چرا انجيل هاى چهارگانه و تورات دعوت آنان را تصديق كرد؟ با اينكه تورات هرگز سخنى از داستان روح و فداء نگفته و مردم را بدان دعوت نكرده ، و آيا انجيل ها كتابى صادق را تصديق كرده و يا كتابى دروغين را؟.  
اگر كسى بگويد كتب آسمانى قبل از مسيح تا آنجا كه اطلاع داريم از آمدن مسيح خبر و بشارت داده بود و همين خود دعوتى اجمالى به پذيرفتن دين مسيح است ، هر چند كه بطور تفصيل كيفيت نزول مسيح و فداء شدنش را نگفته باشد، پس خداى تعالى همواره و از ازل انبياى خود را به آمدن مسيح خبر داده بود و دستور داده بود كه وقتى آمد، مردم به او ايمان آورند و بدانچه او مى كند خوشحال باشند.

*(93/8)*

در پاسخ مى گوئيم : اولا اين حرف نسبت به انبياء قبل از موسى ، غيب گوئى و بى دليل سخن گفتن است ، چرا كه كسى از چنين بشارتى خبر ندارد علاوه بر اينكه به فرض هم چنين بشارتى بوده بشارت به (خلاص ) بوده نه به اينكه (شما را به ايمان و تدين به دين خود دعوت كند) و ثانيا اين حرف محذور لغويت و بيهوده بودن دعوت را در فروع دين و دستورات اخلاقى و عملى برطرف نمى كند، حتى درباره خود مسيح هم سودى نمى دهد با اينكه انجيل ها پر از اينگونه دستورات هستند.  
و ثالثا محذور (خطيئه ) و (غرض خدا نقض شدن ) به حال خود باقى است ، براى اينكه خداى تعالى بنى آدم را خلق كرد تا به همه آنان ترحم كند و نعمت و سعادت خود را بر همه آنان گسترش دهد. و حال آنكه ديديم نتيجه گفتار بولس ها اين شد كه تمامى افراد بشربه جز افرادى انگشت شمار مورد غضب الهى و هلاكت ابدى قرار دارند.  
قرآن كريم نيز مؤ يد اين حكم عقلى است  
اين بود پاره اى از وجوه فساد گفتار وى از نظر عقل ، و قرآن كريم (كه همه معارفش مويد عقل و عقل مويد معارف آن است ) نيز اين حكم عقلى را تاءييد نموده ، در آيه : (الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى )، بيان مى كند كه همه چيز از ناحيه خداى تعالى به سوى غايت و آن هدفى كه براى آن خلق شده راهنمائى گرديده است ، و اين هدايت ، هم تكوينى است و هم تشريعى پس سنت الهى بر اين جارى است كه هدايت را گسترش دهد يكى از آن هدايت ها، هدايت خصوص انسان ها است به وسيله دين .  
و در آيه : (قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون ، و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون )، كه راجع به اولين هدايتى است كه به آدم و همراهيانش در هنگام هبوط از بهشت به او داد، و خلاصه اى است از تفاصيل شرايع تا روز قيامت ، مردم را با بيانى قاطع و ترديد ناپذير دو قسم كرده و مى فرمايد:

*(93/9)*

(گفتيم از بهشت هبوط كنيد پس هر گاه از ناحيه من هدايتى به سوى شما آمد (كه البته خواهد آمد)، هركس هدايتم را پيروى كند نه ترسى بر آنان هست و نه اندوهناك مى شوند و كسانى كه كفر بورزند و آيات ما را تكذيب كنند اهل دوزخ و در آنجا جاودانند) و در جمله : (الحق اقول ) بيان كرده كه آنچه در آن روز به آدم و در همه اوقات مى گويد حق است و در آيه : (ما يبدل القول لدى و ما انا بظلام للعبيد)، فرموده : خداى تعالى آنچه مى گويد و دستور مى دهد دچار ترديد نمى شود و امرى را كه انفاذ كند نقض نمى نمايد، قضائى را كه مى راند امضاء مى كند و آنچه مى گويد مى كند، و فعلش از مجراى اراده اش منحرف نمى شود، نه از ناحيه خودش مثل اينكه چيزى را با عزم و جزم اراه كند آنگاه در انجامش مردد شود، و نه از ناحيه غير مثل اينكه چيزى را اراده كند، ليكن مانع عقلى از انجامش جلوگيرى نمايد و يا در مرحله عمل اشكالى پيدا شود و سد راهش گردد، براى اينكه همه اينها انحائى از قهر قاهر و غلبه مانع خارجى است و قرآن كريم فرموده : (و اللّه غالب على امره ).  
و نيز فرموده (ان اللّه بالغ امره )، كه به حكم آيه اول ، خدا از هيچ عاملى شكست نمى خورد. و به حكم دوم ، امر خود را به كرسى مى نشاند و نيز از موسى (عليه السلام ) حكايت كرده كه گفت : (علمها عند ربى فى كتاب ، لا يضل ربى و لا ينسى ).  
و نيز فرموده : (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ، لا ظلم اليوم ان اللّه سريع الحساب ).  
اين آيات و نظائرش دلالت دارد بر اينكه خداى تعالى خلائق را خلق كرد، در حالى كه از امر آن غافل نبود و نسبت به آينده آن و آنچه از خلق سر مى زند جاهل ، و نسبت به آنچه خود كرده پشيمان نبود،

*(93/10)*

آنگاه براى داورى بين آنان شرايعى به طور جدى تشريع كرد، بدون اينكه شوخى و يا ترس و يا اميدى داشته باشد، آنگاه براى هر صاحب عملى در برابر عملش جزائى مقرر كرد، اگر عمل خير باشد براى خير و اگر شر باشد شر، بدون اينكه كسى بر او غالب و يا حاكمى بر او حكومت كند يا شريكى با او شركت نمايد و يا فديه و پارتى و دوستى در كار او دخالت كند، مگر آنكه خودش اذن داده باشد، همه اينها كه گفتيم دليلش اطلاق ملك او نسبت به ما سوا است .  
اشكال دهم بر سخن مسيحيان  
10 - اشكال دهم كه به سخن مسيحيان و مساءله فداى ايشان وارد است ، اين است كه : حقيقت فداء عبارت است از اينكه انسان خيانت و عمل خلافى انجام داده باشد كه اثر سوء و كيفر جانى و مالى آن گريبانش را بگيرد و بخواهد آن كيفر را با چيز ديگر عوض ‍ كند، آن چيز را هر چه كه باشد فداء (يا فديه ) مى نامند، پس فداء آن عوضى است كه انسان مى دهد تا از آن اثر سوء رهائى يابد، مثلا كسى كه در جنگ اسير شده ، به عوض خود يا مالى مى دهد و يا شخصى را و يا كسى كه جرمى و خيانتى مرتكب شده ، مقدارى مال به عنوان كفاره يا جريمه مى پردازد، اين عوض را فديه و نيز فداء گويند، پس در حقيقت تفديه نوعى معامله است كه به وسيله آن ، حق صاحب حق و سلطنتش را از (مفدى عنه ) (شخصى كه بايد فديه دهد) گرفته و به او بدهند تا شخص مفدى عنه گرفتار كيفر نگردد.  
در سلطنت حقيقيه خداوند كه تبديل و تبدلى در آن راه ندارد، فديه واقع شدن عقلامحال است  
از اينجا روشن مى شود كه عمل فدا دادن ، در موردى كه حق ضايع شده ، حق خداى سبحان باشد، غير معقول است ، براى اينكه سلطنت الهى (بر خلاف سلطنت هاى بشرى است چرا كه سلطنتهاى بشرى وضعى و اعتبارى و از قبيل بازى شاه و وزير بوده و قراردادى است ) سلطنتى است حقيقى و واقعى كه تبديل در آن راه ندارد و نمى شود با مثلا دادن فديه و عوض آن را كه متوجه ما است برگردانيم .

*(93/11)*

آرى وجود عين و اثر اشياى عالم ، قائم به خداى سبحان است و چگونه تصور مى شود كه واقع عالم از وضعى كه دارد دگرگون شود؟ با اينكه تعقل واقع دگرگونى ممكن نيست تا چه رسد به اينكه محقق هم بشود، به خلاف ملك و سلطنت بشرى و حقوق انسانى كه اينگونه مسائل جارى بين ما افراد اجتماع است و امورى است وضعى و قراردادى و چون قراردادى است ، بود و نبودنش و معاوضه كردنش به دست خود ما انسان ها است كه بر حسب دگرگونى هائى كه در مصالح زندگى و معاش ما پيدا مى شود يك وقت به كلى خط بطلان بر او مى كشيم - و شخصى را كه تاكنون سلطان خود مى خوانديم از سلطنت مى اندازيم - وقتى ديگر آن حق را به حقى ديگر مبدل مى سازيم - مثلا كسى كه قاتل فرزند ما است حق انتقام گرفتنمان را با گرفتن خون بها مبدل مى كنيم - و خواننده محترم مى تواند براى اطلاع بيشتر به بحثى كه ما در تفسير آيه شريفه : (مالك يوم الدين ) و بحثى كه در ذيل آيه : (قل اللّهم مالك الملك ...) داشتيم مراجعه نمايد.  
نفى فديه در آيات قرآنى

*(93/12)*

ذات مقدس خداى سبحان نيز - علاوه بر محال بودن عقلى فديه ، كه بيانش گذشت - به خصوص اين مساءله اشاره كرده و آن را نفى نموده است آنجا كه فرمود: (فاليوم لا يوخذ منكم فديه و لا من الذين كفروا ماواكم النار)، در سابق هم گذشت كه كلام عيسى هم كه قرآن كريم آن را حكايت نموده ، از اين قبيل است و آن كلام اين است : (و اذ قال اللّه يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذونى و امى الهين من دون الله ؟ قال سبحانك ما يكون لى ان اقول ما ليس لى بحق ... ما قلت لهم الا ما امرتنى به ، ان اعبدوا اللّه ربى و ربكم و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ، فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم و انت على كل شى ء شهيد، ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم )، براى اينكه جمله : (و كنت عليهم شهيدا..) به اين معنا است كه عرض كرده باشد: پروردگارا من مادام كه در بين بندگان تو بودم ، وظيفه اى نداشتم جز آنچه كه تو برايم معين كردى و آن عبارت بود از: (تبليغ رسالت و شهادت بر اعمال )، و اما هلاك شدن و نجات يافتن ، عذاب شدن يا آمرزيده شدنشان به عهده تو است ، هيچ ارتباطى با من ندارد و من هيچ مسووليتى هم نسبت به آن ندارم و تو در اين باره اختياراتى به من نداده اى تا با استفاده از آن مردم را از عذاب تو خارج شان كنم و مثلا نگذارم تو بر آنان مسلط شوى و اين بيان كاملا دلالت مى كند بر نبودن مساءله اى به نام فداء، چون اگر چنين چيزى وجود مى داشت نبايد در آيه شريفه خود را از اعمال مردم تبرئه كند و عذاب و مغفرت هر دو را به خداى سبحان ارجاع داده ، مساءله را بطور كلى بى ارتباط به خود بداند.  
و در معناى اين آيات آيه شريفه زير است كه مى فرمايد: (و اتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا و لا يقبل منها شفاعه و لا يوخذ منها عدل و لا هم ينصرون ).

*(93/13)*

و همچنين آيه زير كه مى فرمايد: (يوم لا بيع فيه و لا خله و لا شفاعه ) و آيه زير كه مى فرمايد: (يوم تولون مدبرين ، ما لكم من اللّه من عاصم )، چون كلمه (عدل ) در آيه اول و كلمه (بيع ) در آيه دوم و كلمه (عاصم نگهدارى از ناحيه خدا) كلماتى است كه فداء نيز بر آن ها منطبق است و نفى آنها نفى فداء نيز هست .  
شفاعت غير از فديه است و قرآن كريم شفاعت را در مورد عيسى (ع ) اثبات كرده است  
بله قرآن كريم در مورد مسيح (عليه السلام ) شفاعت را به جاى فدائى كه مسيحيان گفته اند اثبات كرده و فداء غير از شفاعت است ، چون شفاعت همانطور كه در آنجا كه از آن بحث مى كرديم يعنى در ذيل آيه : (و اتقوا يوما لا تجزى ) گذشت ، نوعى ظهور و كشف است از اينكه صاحب شفاعت به درگاه مشفوع قربى و مكانتى دارد، بدون اينكه خود شفيع مالك و صاحب اختيار شفاعت باشد و يا ملكى و سلطنتى را از مشفوع عنده سلب و يا حكمى را كه او كرده بود و مجرم با آن مخالفت نموده بود باطل كرده باشد و يا بتواند بطور كلى قانون مجازات را باطل كند، بلكه شفيع با داشتن تقرب به درگاه خداى تعالى دعا و است دعا مى كند تا مشفوع عنده كه در بحث ما خداى تعالى است در ملك خود (يعنى گنهكارى كه محتاج شفاعت است ) تصرفى كند كه هر مالكى مى تواند در ملك خود آنگونه تصرفات را بكند، تصرفى كه حق باشد - كه يكى از آنها - عفو است كه براى مولى جايز است اين حق خود را بكار بزند، همچنانكه مى تواند آن را بكار نبسته و عبد خود را به خاطر عصيانش عذاب كند چون عذاب كردن نيز قانونى است همانطور كه عفو قانون است .  
پس كار شفيع اين است كه مشفوع عنده (يعنى مولا) را تحريك كند و از او است دعا نمايد در موردى كه عبد است حقاق عقوبت دارد از حق ديگر خود يعنى عفو و مغفرت استفاده كند.

*(93/14)*

اين است كار شفيع ، نه اينكه بخواهد ملك و سلطنت مولا را از او سلب كند، به خلاف فداء كه همانطور كه گفتيم نوعى معامله است كه سلطنتى را كه مولا بر گنهكاران داشت از او سلب مى كند، در مقابل سلطنتى به او مى دهد كه شخص فدائى را به عوض گنهكاران عقوبت كند و ديگر سلطنتى نسبت به گنهكاران نداشته باشد.  
دليل ما بر آنچه گفتيم آيه شريفه : (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه ، الا من شهد بالحق و هم يعلمون ) (شفاعت از ناحيه كسانى كه داراى علم هستند و به حق شهادت مى دهند امرى واقع شدنى است و مسيح (عليه السلام ) هم از ايشان است )، گو اينكه مسيحيان آن جناب را خدا دانسته ، به جاى خدا مى خوانند، ولى قرآن كريم تصريح كرده به اينكه خداى تعالى به او كتاب و حكمت آموخته و در اين باره فرموده : (و يعلمه الكتاب و الحكمة )، و او را از شهيدان روز قيامت خوانده ، فرموده : (و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم )  
و نيز در اين باره فرموده : (و يوم القيمه يكون عليهم شهيدا).  
6 - اين آراء از كجا منشاگرفته ؟  
قرآن كريم منكر اين است كه مسيح (عليه السلام ) اين آراء و عقايد (خرافى ) را به مسيحيان القاء نموده و آن را در بينشان ترويج كرده باشد، بلكه مسيحيان در اين عقايد دينى از روساى خود تقليد كرده و هنوز هم مى كنند و بطور تعبد و كور كورانه تسليم دستورات ايشانند و روسا هم اين عقائد را از بت پرستان قديم گرفته بودند، همچنانكه قرآن كريم فرمود: (و قالت اليهود عزيز ابن اللّه و قالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بافواههم ، يضاهون قول الذين كفروا من قبل ، قاتلهم اللّه انى يوفكون ، اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون اللّه و المسيح ابن مريم ، و ما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون ....)

*(93/15)*

و منظور از اين كفارى كه مى فرمايد يهود و نصارا از ايشان الگو گرفتند، نمى تواند عرب جاهليت و بت پرستى ايشان باشد كه معتقد بودند ملائكه دختران خدايند، براى اينكه اعتقاد يهود و نصارا به اينكه خدا فرزند دارد از نظر تاريخ قديم تر از ايامى است كه با عرب جاهليت تماس پيدا نموده ،  
با آنها اختلاط پيدا كنند، مخصوصا اعتقاد يهود كه معلوم است قديم تر از اعتقاد نصارا است با اينكه ظاهر جمله : (من قبل ) اين است كه يهود و نصارا عقائد خرافى خود را از كفارى گرفتند كه قبل از آمدن اين دو كشيش مى زيسته اند، علاوه بر اينكه بت پرستى عرب جاهليت مذهبى بود كه از ديگران به ايشان منتقل شده بود و خود مبتكر آن نبودند.  
اولين كسى كه در مكه مردم را به بت پرستى دعوت كرد  
مى گويند: اولين كسى كه بت را بر بام كعبه نصب كرد و مردم را به پرستش (و يا حد اقل تعظيم ) آن دعوت كرد، عمرو بن لحى بود كه معاصر با شاپور ذو الاكتاف بوده ، در آن ايام بزرگ قوم خود در مكه بوده و با قدرتى كه داشته ، پرده دارى كعبه را به خود اختاص داده بود، سپس سفرى به شهر بلقاء كه در اراضى شام واقع شده بود رفت ، در آنجا به مردمى برخورد كه بت هائى داشتند و آنها را مى پرستيدند، از ايشان وجه اين عملشان را پرسيد، گفتند: اين بت ها ارباب ما هستند كه ما آنها را به شكل هيكل هاى علوى (آسمانى ) و اشخاصى (نيرومند) از بشر ساخته ايم و با پرستش آنها از آن هيكل ها يارى مى گيريم و باران طلب مى كنيم و آنها براى ما باران مى فرستند، عمرو بن لحى از ايشان خواست يكى از بت هايشان را به وى بدهند، ايشان هبل را به او دادند، عمرو هبل را با خود به مكه آورد و بر بام كعبه نصب نموده ، مردم را به پرستش آن دعوت نمود، البته بت اساف و نائله به صورت يك زن و شوهر نيز با او بود، مردم را دعوت كرد كه آن دو بت را هم بپرستند و با پرستش آنها به سوى خدا تقرب بجويند.

*(93/16)*

و از عجائب امر اين است كه قرآن اسامى چند بت را ذكر كرده كه مربوط به اعراب زمان نوح بوده اند و قرآن شكوه نوح از بت پرستى قومش را اينطور نقل فرموده : (و قالوا لا تذرن آلهتكم و لا تذرن ودا و لا سواعا و لا يغوث و يعوق و نسرا).  
علاوه بر اينكه مذهب و ثنيت كه در روم و يونان و مصر و سوريه و هند بود، به نقاط يهودنشين و نصرانى نشين يعنى فلسطين و حوالى آن نزديك تر و انتقال عقائد و احكام دينى آنان به ميان اهل كتاب آسان تر و اسباب اين انتقال فراهم تر بود.  
پس نمى توانيم بگوئيم منظور از كفارى كه عقائد كفرآميز اهل كتاب از قبيل فرزندى عيسى براى خدا و امثال آن از كفار گرفته شده چون شبيه به عقائد ايشان است عرب جاهليت است بلكه منظور وثنيت قديم هند و چين و وثنيت غرب يعنى روم و يونان و شمال آفريقا است ، همچنانكه تاريخ هم نظير اين عقائد كه در اهل كتاب موجود است يعنى عقيده پدر و فرزندى ، تثليث ، صليب ، فداء و امثال آن را از ايشان حكايت نموده ، و اين از حقايق تاريخى است كه قرآن شريف آن را بيان مى كند.  
و نظير آيات سابق در دلالت بر اين حقيقت آيه زير است كه مى فرمايد: (قل يا اهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم غير الحق و لا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل و اضلوا كثيرا و ضلوا عن سواء السبيل ) و بيان مى كند غلو اهل كتاب در دين و به غير حق ، همان تقليدى است كه از هوا و هوس مردم گمراه كردند، مردمى كه قبل از ايشان بودند.

*(93/17)*

و اين آيه خود شاهد ديگرى است بر اينكه مراد از جمله : (يضاهون قول الذين كفروا من قبل ...) در آيه سوره توبه عرب جاهليت نيست ، چون كفارى را كه اهل كتاب آنان از آنان پيروى كردند چنين توصيف كرده كه (بسيارى از مردم را گمراه كردند)، معلوم مى شود سمت پيشوائى ضلالت را داشتند، مردمى به اصطلاح پيشرفته بوده اند كه ديگران چشم بسته از آنها تقليد مى كردند و عرب جاهليت چنين مردمى نبودند و در مقايسه با امت هاى ديگر چون فارس و روم و هند و غير ايشان عقب مانده ترين مردم عصر خود بودند.  
و نيز مراد از جمله مذكور در سوره توبه احبار و رهبان نيست ، براى اينكه آيه شريفه مطلق است و اگر مراد احبار و رهبان بود، بايد مى فرمود: (لا تتبعوا اهواء قوم منكم ... و اضلوا كثيرا منكم )، پس منظور از جمله مذكور جز همان وثنيت چين و هند و غرب نمى تواند باشد.  
7 - كتابى كه اهل كتاب خود را منسوب به آن مى دانند چيست ؟ و چگونه كتابى است ؟  
قبل از بررسى كتبى كه اهل كتاب آن را كتب آسمانى خود مى دانند، لازم است چند كلمه اى درباره خود اهل كتاب بحث شود تا ببينيم اين كلمه شامل تنها يهود و نصارا مى شود و يا شامل مجوس نيز مى گردد و چون مساءله عقلى نيست قهرا تنها راه اثبات و نفى آن دليل نقلى ، يعنى قرآن و روايت است و روايات هر چند مجوس را اهل كتاب خوانده ، كه لازمه اش آن است كه اين ملت نيز براى خود كتابى داشته باشد و يا منسوب به يكى از كتابهائى از قبيل كتاب نوح و صحف ابراهيم و تورات موسى و انجيل عيسى و زبور داود باشد كه قرآن آنها را كتاب آسمانى خوانده و ليكن قرآن هيچ متعرض وضع مجوس نشده و كتابى براى آنان نام نبرده و كتاب اوستا كه فعلا در دست مجوسيان است نامش در قرآن نيامده ، كتاب ديگرى هم كه نامش در قرآن آمده باشد در دست ندارند.

*(93/18)*

و كلمه اهل كتاب هر جا در قرآن ذكر شده ، مراد از آن يهود و نصارا است كه خود قرآن براى آنان كتابى نام برده كه خداى تعالى براى ايشان نازل كرده است . اما كتبى كه در دست يهود است و آنها را كتب مقدسه مى خوانند سى و پنج كتاب است كه يكى از آنها تورات است و مشتمل است بر پنج سفر: 1 - سفر خليقه 2 - سفر خروج 3 - سفر احبار 4 - سفر عدد 5 - سفر استثناء و يكى ديگر كتب مورخينى است كه مشتمل است بر دوازده كتاب : 1 - كتاب يوشع 2 - كتاب قضات بنى اسرائيل 3 - كتاب راعوث 4 و 5 - دو سفر مربوط به صموئيل 6 و 7 - دو سفر از اسفار ملوك 8 و 9 - دو سفر از اخبار ايام 10 و 11 - دو سفر از اسفار عزرا 12 - سفر است ير، يكى ديگر كتاب ايوب و يكى زبور داود و يكى كتب سليمان كه آن نيز مشتمل بر چند كتاب است :  
1 - كتاب امثال 2 - كتاب جامعه 3 - كتاب تسبيح التسابيح و يكى ديگر كتب نبوات است كه مشتمل است بر هفده كتاب :  
1 - كتاب نبوت اشعياء 2 - كتاب نبوت ارميا 3 - كتاب مراثى ارميا 4 - كتاب حزقيال 5 - كتاب نبوت دانيال 6 - كتاب نبوت هوشع 7 - كتاب نبوت يوييل 8 - كتاب نبوت عاموص 9 - كتاب نبوت عويذيا10 - كتاب نبوت يونان 11 - كتاب نبوت ميخا 12 - كتاب نبوت ناحوم ، 13 - كتاب نبوت حيقوق 14 - كتاب نبوت صفونيا 15 - كتاب نبوت حجى 16 - كتاب نبوت زكريا 17 - كتاب نبوت ملاخيا.  
ولى قرآن كريم از ميان آنها به جز تورات موسى و زبور داود (عليه السلام ) را نام نبرده ، و اما آنچه نزد نصارا كتاب آسمانى خوانده مى شود همان انجيل هاى چهارگانه است : يعنى انجيل متى و انجيل مرقس و انجيل لوقا و انجيل يوحنا و يكى ديگر كتاب اعمال رسولان و يكى چند رساله زير است :  
1 - چهارده رساله از بولس 2 - رساله يعقوب 3 و 4 - رساله بطرس 5 و 6 و 7 - رساله هاى يوحنا 8 - رساله يهوذا و يكى هم روياى يوحنا است .

*(93/19)*

و قرآن كريم از آنها يعنى از كتب مقدسه مخصوص نصارا بجز اين مقدار را ذكر نكرده كه در بين كتب آسمانى كتابى است كه خدا آن را بر عيسى بن مريم نازل كرده و نامش انجيل است  
كه البته انجيل نازل از ناحيه خداى تعالى يك انجيل بوده نه چهار تا، و نصارا هر چند نمى دانند چيست و آن را به رسميت نمى شناسند، ليكن در كلمات روساى ايشان جسته و گريخته اعترافاتى يافت مى شود كه مسيح (عليه السلام ) كتابى داشته به نام انجيل ، از آن جمله در رساله اى كه بولس به اهل غلاطيه نوشته ، در اصحاح اول آمده : كه من تعجب مى كنم از اينكه شما اينچنين به سرعت از آنچه مسيح شما را دعوت مى كند به آن كه خود نعمت مسيح است ، به سراغ انجيل ديگر مى رويد با اينكه آن در حقيقت انجيلى ديگر نيست (يعنى انجيل واقعى نيست ) بلكه مشتى افراد پيدا شده اند كه شما را به زور و اجبار وادار مى كنند به اينكه آنچه آنان تحريف كرده اند بپذيريد.  
نجار هم در قصص انبيا به آنچه ما از رساله بولس نقل كرديم و به مواردى ديگر از كلمات وى كه در رساله هاى او يافته ، استشهاد كرده است بر اينكه معلوم مى شود غير از انجيل هاى چهارگانه معروف ، انجيل ديگرى بوده به نام انجيل مسيح .  
و قرآن كريم با اين حال خالى از اين اشعار نيست كه بعضى آيات واقعى و حقيقى تورات نزد يهود موجود بوده و همچنين بعضى از قسمت انجيل واقعى و حقيقى نزد نصارا موجود بوده است و اين اشاره از آيات زير به خوبى استفاده مى شود: (و كيف يحكمونك و عندهم التورية فيها حكم اللّه ، و من الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم ، فنسوا حظا مما ذكروا به )، كه دلالت اين آيات بر مدعاى ما روشن است .  
بحث تاريخى  
1 - سرگذشت تورات فعلى :

*(93/20)*

بنى اسرائيل كه نواده هائى از آل يعقوبند در آغاز يك زندگى بدوى و صحرانشين داشتند و به تدريج فراعنه مصر آنان را از بيابانها به شهر آورده ، معامله نوكر و كلفت و برده با آنان كردند، تا در آخر خداى تعالى به وسيله موسى (عليه السلام ) از شر فرعون و عمل ناهنجار او نجاتشان داد.  
بنى اسرائيل در عصر موسى و بعد از موسى يوشع (عليهماالسلام ) به رهبرى اين دو بزرگوار زندگى مى كردند و سپس در بره ه اى از زمان قاضيانى چون ايهود و جدعون و غير اينها امور بنى اسرائيل را تدبير مى نمودند و بعد از آن دوران حكومت سلطنتى آنان شروع مى شود و اولين كسى كه در بين آنان سلطنت كرد شاول بود كه قرآن شريف او را طالوت خوانده و بعد از طالوت داوود و بعد از او سليمان در بين آنان سلطنت كردند.  
و بعد از دوران سلطنت سليمان مملكتشان قطعه قطعه و قدرت متمركزشان تقسيم شد، ولى در عين حال پادشاهان بسيارى از قبيل رحبعام و ابيام و يربعام و يهوشافاط و يهورام و جمعى ديگر كه روى هم سى و چند پادشاه مى شوند، در بين آنان حكومت كردند.

*(93/21)*

ولى قدرتشان همچنان رو به ضعف و انقسام بود تا آنكه ملوك بابل بر آنان غلبه يافته و حتى در اورشليم كه همان بيت المقدس است ، دخل و تصرف كردند و اين واقعه در حدود ششصد سال قبل از مسيح بود، در همين اوان بود كه شخصى به نام (بخت نصر) (بنوكد نصر) حكومت بابل را به دست گرفت و چون يهود از اطاعت او سر باز زد، لشگرهاى خود را به سركوبى آنان فرستاد، لشگر يهوديان را محاصره و سپس بلاد آنان را فتح كرد و خزينه هاى سلطنتى و خزائن هيكل (مسجد اقصى ) را غارت نمود و قريب به ده هزار نفر از ثروتمندان و اقويا و صنعتگرانشان را گرد آورده و با خود به بابل برد و جز عده اى از ضعفا و فقرا در آن سرزمين باقى نماندند و بخت نصر آخرين پادشاه بنى اسرائيل را كه نامش صدقيا بود به عنوان نماينده خود در آن سرزمين به سلطنت منصوب كرد، به شرطى كه از وى اطاعت كند.  
و قريب به ده سال جريان بدين منوال گذشت تا آنكه صدقيا در خود مقدارى قدرت و شوكت احساس نموده ، از سوى ديگر محرمانه با بعضى از فراعنه مصر رابطه برقرار نمود، به تدريج سر از اطاعت بخت نصر برتافت .  
رفتار او بخت نصر را سخت خشمگين ساخت و لشگرى عظيم به سوى بلاد وى گسيل داشت ، لشگر بلاد صدقيا را محاصره نمود، مردمش به داخل قلعه ها متحصن شدند و مدت تحصن حدود يكسال و نيم طول كشيد و در نتيجه قحطى و وبا در ميان آنان افتاد و بخت نصر همچنان بر محاصره آنان پافشارى نمود، تا همه قلعه هاى آنان را بگشود و اين در سال پانصدو هشتاد قبل از ميلاد مسيح بود، آنگاه دستور داد تمامى اسرائيليان را از دم شمشير بگذرانند و خانه ها را ويران و حتى خانه خدا را هم خراب كردند و هر علامت و نشانه اى كه از دين در آنجا ديدند از بين بردند و هيكل را با خاك يكسان نموده ، به صورت تلى خاك در آوردند، در اين ميان تورات وتابوتى كه تورات را در آن مى نهادند نابود شد.  
سند كتاب تورات تا پنجاه سال قطع شده است !

*(93/22)*

تا حدود پنجاه سال وضع به همين منوال گذشت و آن چند هزار نفر كه در بابل بودند نه از كتابشان عين و اثرى بود و نه از مسجدشان و نه از ديارشان ، به جز تله هائى خاك باقى نمانده بود.  
و پس از آنكه كورش يكى از ملوك فارس بر تخت سلطنت تكيه زد و با مردم بابل كرد آنچه را كه كرد، و در آخر بابل را فتح نمود و داخل آن سرزمين گرديد، اسراى بنى اسرائيل را كه تا آن زمان در بابل تحت نظر بودند آزاد كرد و عزراى معروف كه از مقربين درگاهش بود امير بر اسرائيليان كرد و اجازه داد تا براى آنان كتاب تورات را بنويسد و هيكل را بر ايشان تجديد بنا كند و ايشان را به مرامى كه داشتند برگرداند و عزرا در سال چهار صد و پنجاه و هفت قبل از ميلاد مسيح ، بنى اسرائيل را به بيت المقدس برگردانيد و سپس كتب عهد عتيق را برايشان جمع نموده و تصحيح كرد و اين همان توراتى است كه تا به امروز در دست يهود دائر است ، (اين سرگذشت از (كتاب قاموس كتاب مقدس ) تاليف مستر هاكس آمريكائى همدانى و ماخذ ديگرى از تواريخ گرفته شده ).  
و خواننده عزيز بعد از دقت در اين داستان متوجه مى شود كه توراتى كه امروز در بين يهود دائر است سندش به زمان موسى (عليه السلام ) متصل نمى شود و در مدت پنجاه سال سند آن قطع شده و تنها به يك نفر منتهى مى شود و او عزرا است كه اولا شخصيتش براى ما مجهول است و ثانيا نمى دانيم كيفيت اطلاعش و دقت و تعمقش چگونه بوده ، و ثالثا نمى دانيم تا چه اندازه در نقل آن امين بوده و رابعا آنچه به نام اسفار تورات جمع آورده از كجا گرفته و خامسا در تصحيح غلطهاى آن به چه مستندى استناد جسته است .

*(93/23)*

و اين حادثه شوم ، آثار شوم ديگر ببار آورد و آن اين بود كه باعث شد عده اى از دانش پژوهان و تاريخ نويسان غربى به كلى موسى (عليه السلام ) را انكار نموده ، هم خود آن جناب هم ماجرائى كه در زمان او رخ داده و معجزاتش را افسانه معرفى كنند و بگويند در تاريخ كسى به نام موسى نبوده ، همچنانكه نظير اين حرف را درباره عيساى مسيح زده اند، ليكن از نظر اسلام هيچ مسلمانى نمى تواند وجود اين دو پيامبر را انكار كند، براى اينكه قرآن شريف تصريح به وجودشان نموده (و قسمت هائى از سرگذشتشان را آورده است ).  
2 - داستان مسيح و انجيل  
يهود نسبت به تاريخ قوميت خود و ضبط حوادثى كه در اعصار گذشته داشتند مهتم هستند و با اين حال اگر تمامى كتب دينى و تاريخى آنان را مورد تتبع و دقت قرار دهى ، نامى از مسيح عيسى بن مريم نخواهى يافت ،  
نه تنها تحريف شده اخبار آن جناب را نياورده اند، بلكه اصلا نام او و كيفيت ولادتش و ظهور دعوتش و سيره زندگيش و معجزاتى كه خداى تعالى به دست او ظاهر ساخت و خاتمه زندگيش كه چگونه بوده ، آيا او را كشتند و يا به دار آويختند و يا طورى ديگر بوده ، حتى يك كلمه از اين مطالب را ذكر نكرده اند، بايد ديد چرا ذكر نكرده اند؟  
و چه باعث شده كه سرگذشت آن جناب بر يهود مخفى بماند، آيا به راستى از وجود چنين پيامبرى اطلاع نيافته اند؟ و يا عمدا خواسته اند امر او را پنهان بدارند؟ قرآن كريم از يهوديان نقل كرده كه مريم را قذف كردند، يعنى او را در حامله شدنش به عيسى (العياذ باللّه )، نسبت زنا داده اند و نيز نقل كرده كه يهود ادعا دارد عيسى را كشته است : (و بكفرهم و قولهم على مريم بهتانا عظيما و قولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه و ما قتلوه و ما صلبوه ، و لكن شبه لهم ، و ان الذين اختلفوا فيه ، لفى شك منه ما لهم به من علم ، الا اتباع الظن و ما قتلوه يقينا).

*(93/24)*

با در نظر گرفتن اين آيه آيا ادعائى كه كرده اند كه ما او را كشتيم (با اينكه در كتبشان يك كلمه از مسيح نيامده ) مستند به داستانى بوده كه سينه به سينه در بين آنان مى گشته و در داستانهاى قومى خود نقل مى كردند؟ نظير بسيارى از داستانهاى اقوام ديگر كه در كتب آنان نامى از آنها نيامده ولى بر سر زبان هايشان جارى است ، كه البته به خاطر اينكه سند صحيحى ندارد از اعتبار خالى است ، و يا اينكه اين سرگذشت ها را از پيروان خود مسيح يعنى نصارا شنيده اند و چون در بين مسيحيان مسلم بوده و مكرر داستان آن جناب و ولادتش و ظهور دعوتش را شنيده بودند، هر چه در اين باره گفته اند در حقيقت درباره شنيده هاى خود گفته اند، از آن جمله به مريم (عليهاالسلام ) تهمت زدند و نيز ادعا كردند كه مسيح را كشته اند و همانطور كه گفتيم هيچ دليلى بر اين حرفهاى خود ندارند، اما قرآن به طورى كه با دقت در آيه قبلى به دست مى آيد، از اين سخنان چيزى را صريحا به ايشان نسبت نداده ، به جز اين ادعا را كه گفته اند: ما مسيح را كشته ايم و به دار نياويخته ايم و آنگاه فرموده كه يهوديان هيچ مدرك علمى بر اين گفتار خود نداشته ، بلكه خود در گفتار خويش ترديد دارند و خلاصه در بين آنها اختلاف هست .  
و اما حقيقت آنچه از داستان مسيح و انجيل و بشارت در نزد نصارا ثابت است ،  
اين است كه داستان مسيح (عليه السلام ) و جزئيات آن از نظر مسيحيان به كتب مقدسه آنان يعنى انجيل هاى چهارگانه منتهى مى شود كه عبارتند از: انجيل متى و انجيل مرقس و انجيل لوقا و انجيل يوحنا و كتاب اعمال رسولان كه آن نيز نوشته لوقا است و عده اى از قبيل رساله هاى بولس ، بطرس ، يعقوب ، يوحنا و يهوذا كه اعتبار همه آنها نيز به انجيل ها منتهى مى شود، بنابراين لازم است به وضع همان چهار انجيل بپردازيم .  
انجيلهاى چهارگانه

*(93/25)*

اما انجيل متى : قديمى ترين انجيل ها است و بطورى كه بعضى از مسيحيان گفته اند، تصنيف اين كتاب و انتشارش در سال 38 ميلادى بوده ، بعضى ديگر آن را بين 50 تا60 دانسته اند، پس اين انجيل (كه از بقيه انجيل ها قديمى تر است ) به اعتراف خود مسيحيان بعد از مسيح نوشته شده ، مدرك ما در اين مدعا كتاب (قاموس الكتاب المقدس ) ماده (متى ) تاءليف مستر هاكس است .  
و محققين از قدما و متاخرين ايشان بر آنند كه اين كتاب در اصل به زبان عبرانى نوشته شد و سپس به زبان يونانى و ساير زبان ها ترجمه شده است و تازه نسخه اصلى و عبرانى آن هم مفقود شده ، پس آنچه ترجمه از آن به جاى مانده مجهول الحال است و معلوم نيست مترجم آن كيست ، مدرك ما در اين ادعا كتاب (ميزان الحق ) است ، البته صاحب (قاموس الكتاب المقدس ) هم با ترديد به آن اعتراف نموده است .  
و اما انجيل مرقس :اين شخص شاگرد بطرس بوده و خود از حواريين نبوده و چه بسا كه گفته اند وى انجيل خود را به اشاره بطرس و دستور وى نوشته و او معتقد به خدائى مسيح نبوده ، و به همين جهات بعضى از ايشان گفته اند: مرقس انجيل خود را براى عشاير و دهاتيان نوشته و لذا مسيح را به عنوان رسولى الهى و مبلغى براى شرايع خدا معرفى كرده ، در (قاموس الكتاب المقدس ) اين مساءله را آورده ، مى گويد: گفتار پيشينيان به حد تواتر رسيده كه مرقس انجيل خود را به زبان رومى نوشته و آن را بعد از وفات بطرس ‍ و بولس منتشر كرده و ليكن آنطور كه بايد و شايد اعتبار ندارد، براى اينكه ظاهر انجيل وى اين است كه آن را براى اهل قبائل و دهاتيان نوشته نه براى شهرنشينان ، و مخصوصا روميان ، (خواننده عزيز در اين عبارت دقت فرمايد)، و به هر حال مرقس ، انجيل خود را در سال 61 ميلادى يعنى شصت و يكسال بعد از ميلاد مسيح نوشته است .  
3 انجيل لوقا

*(93/26)*

و اما انجيل لوقا؟ لوقا نيز از حواريين نبوده و اصلا مسيح را نديده و خودش كيش نصرانيت را به تلقين بولس پذيرفته و بولس خودش ‍ مردى يهودى و بر دشمنى با نصرانيت تعصب داشته و مؤ منين به مسيح را اذيت و امور را عليه آنان واژگونه مى كرده و ناگهان و به اصطلاح امروز180 درجه تغيير جهت داده و ادعا كرده كه وقتى دچار غش شده ، در حال غش مسيح او را لمس كرده و از در ملامت گفته است !: چرا اينقدر پيروان مرا اذيت مى كنى و در همان حال به مسيح ايمان آورده و مسيح به وى ماموريت داده ، تا مردم را به انجيلش بشارت دهد.  
موسس نصرانيت حاضر چنين كسى است ، او است كه اركان مسيحيت حاضر را بنا نهاده ، وى تعليم خود را بر اين اساس بنا نهاده كه ايمان آوردن به مسيح براى نجات كافى است و هيچ احتياجى به عمل ندارد و خوردن گوشت مردار و گوشت خوك را بر مسيحيان حلال و ختنه كردن و بسيارى از دستورات تورات را بر آنان تحريم نموده ، با اينكه انجيل نيامده بود مگر براى اينكه كتاب آسمانى قبل ، يعنى تورات را تصديق كند و جز چند چيز معدود را كه در آن حرام بود حلال نكرد و كوتاه سخن اينكه عيسى (عليه السلام ) آمده بود تا شريعت تورات را كه دچار سستى شده بود قوام بخشد و منحرفين و فاسقان از آن را به سوى آن برگرداند، نه اينكه عمل به تورات را باطل نموده ، سعادت را منحصر در ايمان بدون عمل كند.  
و لوقا انجيل خود را بعد از انجيل مرقس نوشته و اين بعد از مرگ بطرس و بولس بود و جمعى تصريح كرده اند به اينكه انجيل لوقا، مانند ساير انجيل ها الهامى نبوده ، همچنانكه مطالب اول انجيل او نيز بر اين معنا دلالت دارد.

*(93/27)*

در آنجا آمده : اى ثاوفيلاى عزيز، از آنجائى كه بسيارى از مردم كتب قصص را كه ما عارف بدان هستيم مورد اتهام قرار دادند و ما اخبارى را كه داريم از دست اولى ها گرفتيم كه خود ناظر حوادث بوده و خدام دين خدايند، لذا مصلحت ديدم كه من نيز كتابى در قصص بنويسم ، چون من تابع هر چيزم (يعنى از هر داستانى روايتى از گذشتگان دارم ) و دلالت اين كلام بر اينكه كتاب لوقا نظريه خود او است نه اينكه به او الهام شده باشد روشن است و اين معنا از رساله الهام تاليف مستركدل نيز نقل شده است .  
و جيروم تصريح كرده كه بعضى از پيشينيان در دو باب اول اين كتاب يعنى انجيل لوقا شك كرده اند، چون در نسخه اى كه در دست فرقه مارسيونى موجود است ، اين دو باب نوشته نشده و اكهارن هم در صفحه 95 از كتاب خود بطور جزم گفته : از صفحه 43 تا 47 از باب 22 انجيل لوقا الحاقى است و باز اكهارن در صفحه 61 از كتابش گفته : در معجزاتى كه لوقا در كتاب خود آورده ، بيان واقعى و كذب روايتى با هم مخلوط شده و نويسنده دروغ و راست را به هم آميخته ، تا در نقل مطالب مبالغات شاعرانه را بكار گرفته باشد و عيب اينجا است كه ديگر امروز تشخيص دروغ از راست كار بسيار دشوارى شده و آقاى كلى مى شيس گفته : انجيل متى و مرقس با هم اختلاف در نسخه دارند، ولى هر جائى كه سخن هر دو يكى باشد، قول آن دو بر قول لوقا ترجيح داده مى شود.  
4 انجيل يوحنّا  
و اما انجيل يوحنا، بسيارى از نصارا گفته اند، كه اين يوحنا همان يوحنا پسر زبدى شكارچى يكى از دوازده شاگرد مسيح است كه آنان را حواريين مى گويند و اين همان كسى است كه در بين شاگردان مورد علاقه شديد مسيح قرار داشت ، (به كتاب (قاموس الكتاب المقدس ) ماده يوحنا مراجعه فرمائيد).  
next page  
fehrest page  
back page

*(93/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
و نيز گفته اند: كه (ذشيرينطوس ) و (ابيسون ) و مريدان اين دو، به خاطر اينكه معتقد بودند كه مسيح بيش از يك انسان مخلوق نيست ، به شهادت اينكه وجودش بر وجود مادرش سبقت نداشت ، لذا اسقف آسيا و غير ايشان در سال 96 بعد از ميلاد مسيح نزد يوحنا جمع شدند و از او خواهش كردند برايشان انجيلى بنويسد و در آن مطالبى درج كند كه ديگران در انجيل هاى خود ننوشته اند و به نوعى خصوصى و بيانى مشخص و بدون ابهام ماهيت مسيح را بيان كند و يوحنا نتوانست خواهش آنان را رد نمايد.  
البته كلماتشان در تاريخ ترجمه ها و زبان هائى كه اين انجيل با آن زبان ها نوشته شده مختلف است ، بعضى ها گفته اند: در سال 65 ميلادى نوشته و بعضى تاريخ آن را سال 96 و بعضى سال 98 دانسته اند.  
و جمعى از ايشان گفته اند: اصلا اين انجيل به وسيله يوحناى شاگرد مسيح نوشته نشده ، عده اى گفته اند: نويسنده آن طلبه اى از طلاب مدرسه اسكندريه بوده ، (اين معنا را از جلد هفتم كتاب (كاتلك هرالد) چاپ سنه 1844 ميلادى صفحه 205 و او از استاد لن از كتاب قصص نقل كرده اند، در كتاب قاموس هم در ماده يوحنا به آن اشاره شده است .  
بعضى ديگر معتقدند كه تمامى اين انجيل و رساله هاى يوحنا تاليف خود او نيست بلكه بعضى از مسيحيان آن را در قرن دوم ميلادى نوشته و به دروغ به يوحنا نسبت داده اند تا مردم را بفريبند.  
بعضى ديگر معتقدند كه انجيل يوحنا در اصل بيست باب بوده و بعد از مرگ يوحنا كليساى (افاس ) باب بيست و يكم را از خودش ‍ به آن افزوده است .  
بى اعتبارى انجيلهاى چهارگانه از لحاظ سند ومجهول الحال بودن آنها  
اين بود حال و وضع انجيل هاى چهارگانه و اگر بخواهيم از اين طرق و راويان قدر متيقن بگيريم ، تمامى سندهاى اين انجيل ها به هفت نفر منتهى مى شود:

*(94/1)*

1 - متى 2 - مرقس 3 - لوقا 4 - يوحنا 5 - بطرس 6 - بولس 7 - يهوذا، و اعتماد همه به انجيل هاى چهارگانه اول است و اعتماد آن چهار انجيل هم به يكى است كه از همه قديم تر و سابق تر است و آن انجيل متى است كه در گذشته گفتيم اصلش مفقود شده و معلوم نيست ترجمه انجيل متاى فعلى از كيست ؟ و آيا با اصل مطابق است يا نه ؟ و اعتماد نويسنده آن به چه مدركى بوده ؟ و اساس تعليمات دينى او بر چه عقيده اى بوده ؟ آيا قائل به (رسالت ) مسيح بوده و يا به (الوهيت ) او؟. در انجيلهاى موجود، شرح حالى آمده كه در بنى اسرائيل مردى ظهور كرد كه ادعا مى كرد: عيسى پسر يوسف نجار است و براى دعوت بسوى اللّه قيام كرد و او ادعا مى كرده كه پسر خداست ، و بدون داشتن پدرى ، در جنس بشر متولد شد. و پدر او، وى را فرستاده تا با دار آويز شدنش ، و يا كشته شدنش ، عوض گناهان مردم باشد. و نيز ادعا كرده كه مرده زنده مى كند، و كور مادرزاد و برصى و ديوانگان را شفا داده ، جن را از كالبد ديوانگان بيرون مى كند و او دوازده شاگرد داشته ، كه يكى از آنان ، متى صاحب انجيل بوده ، كه خدا به آنان بركت داد و براى دعوت ارسالشان كرد، تا دين مسيح را تبليغ كنند و...  
پس اين بود خلاصه همه سرو صداهاى دعوت مسيحيت كه بر پهناى شرق و غرب زمين پيچيده است . و همانطور كه ديديد، تمامى حرفها به يك خبر واحد منتهى شد، كه صاحب آن خبر واحد هم معلوم نيست كه كيست ؟ اسم و رسمش مجهول و عين و وصفش ‍ مبهم است .  
عدم اعتبار كتب مسيحيت باعبث شده است بعضى منكر وجود خارجى عيسى و بعضى معتقد بهوجود دو عيسى شوند  
و اين وهن و بى پايگى عجيب كه در آغاز اين قصه است باعث شده كه بعضى از دانشمندان حر و آزاده اروپا ادعا كنند كه عيسى بن مريم اصلا يك شخص خيالى است ،

*(94/2)*

كه دين تراشان بمنظور تحريك مردم عليه حكومت ها و يا بنفع حكومتها در ذهن مردم ترسيم كرده اند. و اتفاقا اين معنا با يك موضوع خرافى كه شباهت كاملى در همه شؤ ون با قصه عيسى داشته ، تاءييد شده و آن موضوع (كرشنا) بوده ، كه بت پرستان قديم هند ادعا مى كرده اند پسر خدا بوده و از لاهوت خدا نازل شده ، و خود را محكوم بدار كرده و بدار آويخته شده ، تا فداى مردم و كفاره گناهان آنها باشد، و از وزر و عذاب گناهانشان رهائى بخشد. درست مانند حرفهائى كه مسيحيان درباره مسيح مى گويند، (طابق النعل بالنعل ) (كه ان شاء اللّه داستانش بزودى مى آيد).  
و نيز باعث آن شد كه جمعى از دانشمندان انتقادگر، بگويند در تاريخ دو نفر بنام مسيح بوده اند: يكى مسيحى كه بدار آويخته نشده و ديگرى مسيحى كه بدار آويخته شد و بين اين دو مسيح بيش از پنج قرن فاصله است ، و تاريخ ميلادى كه مبداء تاريخ امروز ما يعنى سال 1956 است ، با ظهور هيچيك از اين دو مسيح تطبيق نمى شود. چون مسيحى كه بدار آويخته نشده ، دويست و پنجاه سال جلوتر از آن بوده و حدود شصت سال زندگى كرده است . و مسيح دوم كه بدار آويخته شده ، بيش از دويست و نود سال بعد از اين تاريخى بظهور رسيده ، و او سى و سه سال زندگى كرده است . و من ميدوارم ، فراز ديگرى از اين كتاب را در تفسير آيات آخر سوره نساء بياورم . و قدر متيقنى كه فعلا براى ما اهميت دارد، اين است كه اثبات كنيم ، تاريخ ميلادى مسيحيت مبداء درستى نداشته ، بلكه (باعتراف خود مسيحيت ) دستخوش اختلال است .  
علاوه بر اين ، همانطور كه گفتيم ، خود مسيحيت اقرار دارد كه تاريخ ميلاديش با ميلاد مسيح انطباق ندارد. و اين خود يك سكته تاريخى است .  
امور ديگرى كه موجب ترديد درباره انجيلهاى مسيحيت مى شوند

*(94/3)*

علاوه بر آنچه گذشت ، امور ديگرى هم هست كه انسان را درباره انجيلهاى مسيحيت دچار ترديد مى كند. مثلا گفته مى شود كه در دو قرن اول و دوم ، انجيلهاى ديگرى وجود داشته كه بعضى آنها را تا صد و چند انجيل شمرده اند كه انجيلهاى معروف چهار عدد از آنها است چيزى كه هست ، كليسا همه آنها را تحريم كرد الا اين چند انجيل را كه توجه فرموديد. از اين جهت باين چهار انجيل قانونيت دادند كه با تعليم كليسا موافقت داشته است . از آن جمله شيلسوس فيلسوف در قرن دوم ، نصارا را در كتاب خود (الخطاب الحقيقى ) ملامت كرده كه با انجيلها بازى كرده و آنچه ديروز در آن نوشته بودند امروز محو كرده اند، امروز مى نوشتند، فردا محو ميكردند.  
و در سال 384 ميلادى (باباداماسيوس ) دستور داد، ترجمه جديدى از عهد قديم و جديد لاتينى نوشته شود تا در همه كليساهاى دنيا قانونيت پيدا كند، چون پادشاه آنروز (تيودوسيس ) از مخاصمات و بگومگوهاى اسقف ها درباره مطالب انجيل هاى گوناگون به تنگ آمده بود و اين ترجمه كه نامش (فولكانا) نهاده شد، به اتمام رسيد كه ترجمه اى بود از خصوص انجيل هاى متى و مرقس و لوقا و يوحنا. و ترتيب دهنده اين چهار انجيل گفته بود: (بعد از آنكه ما چند نسخه يونانى قديم را با هم مقابله كرديم ، اين ترتيب را به آن داديم ، باين معنا كه آنچه را كه بعد از تنقيح و بررسى مغاير با معنا تشخيص داديم حذف كرديم ، و بقيه را همانطور كه بود بحال خود باقى گذاشتيم .) آنگاه همين ترجمه كه مجمع (تريدنتينى ) آنرا در سال 1546 يعنى بعد از يازده قرن تثبيت كرده بود، در سال 1590 سيستوس پنجم آنرا تخطئه كرد و دستور داد نسخه هاى جديدى طبع شود. باز كليمنضوس هشتم اين نسخه را هم تخطئه نموده ، دستور داد نسخه اى تنقيح شده كه امروز در دست مردم كاتوليك است طبع شود.

*(94/4)*

و از جمله آن انجيل هائى كه نسخه هايش جمع آورى شد، انجيل برنابا است كه يك نسخه از آن چند سال قبل كشف شد و به عربى و فارسى ترجمه شد، و اين انجيلى است كه تمامى داستانهايش مطابق داستانى است كه قرآن كريم درباره مسيح ، عيسى بن مريم آورده است و اين انجيل به خط ايتاليائى پيدا شد و دكتر خليل سعاده آنرا در مصر ترجمه كرد. و دانشمند فاضل (سردار كابلى ) آنرا در ايران به زبان فارسى برگردانيد.  
و عجيب اينجاست كه مواد تاريخيه اى كه از غير يهود هم نقل شده ، از جزئياتى كه انجيل به دعوت مسيح نسبت مى دهد، از قبيل فرزندى عيسى براى خدا، و مساءله فدا و غير اين دو ساكت است . مورخ آمريكائى معروف ، يعنى (هندريك ويلم وان لون ) در تاليف خود كه درباره تاريخ بشر نوشته ، از كتابى و نامه اى نام مى برد كه طبيب (اسكولابيوس كولتلوس ) رومى در تاريخ 62 ميلادى به برادرش (جلاديوس انسا) نوشته ، كه مردى ارتشى بود و در ارتش روم در فلسطين خدمت مى كرد و در آن نوشت كه من در روم براى معالجه بر بالين بيمارى رفتم كه نامش بولس بود و از كلام او تحت تاءثير قرار گرفتم ، او مرا بسوى مسيحيت دعوت كرد و شمه اى از اخبار مسيح و دعوت او را برايم گفت . ولى رابطه من با او قطع شد و ديگر او را نديدم تا آنكه بعد از مدتى جستجو شنيدم ، در (اوستى ) بقتل رسيده است . اينك از تو كه در فلسطين هستى مى خواهم از اخبار اين پيغمبر اسرائيلى كه بولس خبر داده بود و از خود بولس اطلاعاتى كسب كرده ام ، يرايم بفرستى .

*(94/5)*

(جلاديوس اءنسا) بعد از شش هفته ، نامه اى از اورشليم ، از اردوگاه روم ، به برادرش (اسكولابيوس كولتلوس ) طبيب نوشت : كه من از عده اى از پيرمردان اين شهر و سالخوردگانش خبر عيسى مسيح را پرسيدم ، ولى دريافتم كه دوست ندارند پاسخ سؤ الم را بدهند. (و اين در سال 62 ميلادى بوده و قهرا افرادى كه وى از آنها سؤ ال مى كرده ، پيرمرد بودند). تا آنكه روزى به زيتون فروشى برخوردم ، از او پرسيدم : چنين كسى را مى شناسى ؟ او در پاسخ ، روى خوش نشان داد و مرا به مردى راهنمائى كرد بنام يوسف ، و گفت كه اين مرد از پيروان و از دوستداران اوست و كاملا به اخبار مسيح بصير و آگاه است البته اگر محذورى برايش نباشد جوابت را ميدهد. در همان روز به تفحص پرداختم و بعد از چند روز او را يافتم كه پيرمردى بسيار سالخورده بود و معلوم شد، در قديم و ايام جوانيش در بعضى از درياچه هاى اين اطراف ماهى صيد مى كرده است . و اين مرد با سن و سال زيادش ، داراى مشاعرى صحيح و حافظه اى خوب بود و تمامى اخبار و قضايائى كه در عمرش ديده ، و در ايام اغتشاش و فتنه رخ داده بود، برايم تعريف كرد از آن جمله ، گفت : يكى از استانداران قيصر روم ، يعنى (تى بريوس ) در فلسطين حكمرانى مى كرد، و سبب آمدنش به اورشليم اين شد كه در آن ايام ، در اورشليم فتنه اى بپاخاست و (فونتيوس فيلاطوس ) بدانجا سفر كرد، تا آتش فتنه را خاموش كند، و جريان فتنه اين بود كه مردى از اهل ناصره بنام ابن نجار مردم را عليه حكومت مى شوراند، ولى وقتى ماجراى ابن نجار متهم را تحقيق كردند معلوم شد كه وى جوانى است عاقل و متين . و هرگز كار خلافى كه مستوجب سياست باشد نكرده و آنچه درباره اش گزارش داده اند، صرف تهمت بوده و اين تهمت را يهوديان به وى زدند. چون با او بسيار دشمن بودند، و بهمين انگيره به حاكم يعنى فيلاطوس اطلاع داده بودند كه اين جوان ناصرى مى گويد: (هركس بر مردم حكومت كند چه

*(94/6)*

يونانى باشد و چه رومى ، و چه فلسطينى ، اگر با عدالت و شفقت بر مردم حكم براند، نزد خدا مثل كسى خواهد بود كه عمر خود را در راه مطالعه كتاب خدا و تلاوت آيات آن سر كرده باشد). و گويا اين سخنان در دل (فيلاطوس ) مؤ ثر افتاد، و تير دشمنان به سنگ خورد. ولى از سوى ديگر يهوديان بر كشتن عيسى و اصحابش اصرار داشتند و در برابر معبد شورش بپا كردند كه بايد آنان را تكه تكه كنند. لاجرم بنظرش رسيد، صلاح اين است كه اين جوان نجار را دستگير نموده ، زندانى كند تا بدست مردم و در غوغاى آنان كشته نشود.  
فيلاطوس با همه كوششى كه كرد عاقبت نفهميد علت ناراحتى مردم از عيسى چيست ؟  
و هر وقت با مردم درباره او صحبت و نصيحت ميكرد و علت شورش آنان را مى پرسيد، بجاى اينكه علت را بيان كنند، سر و صدا مى كردند كه او كافر است ، او ملحد است ، او خائن است . و بالاخره كوشش فيلاطوس بجائى نرسيد تا در آخر رايش بر اين قرار گرفت كه با خود عيسى صحبت كند او را احضار كرد، و پرسيد كه مقصود تو چيست ؟ و چه دينى را تبليغ مى كنى ؟ عيسى پاسخ داد: من نه حكومت مى خواهم ، و نه كارى به كار سياست دارم ، من تنها مى خواهم حيات معنوى و روحانيت را ترويج كنم . اهتمام من به امر حيات معنوى بيش از اهتمام به زندگى جسمانى است . و من معتقدم ، انسان بايد بيكديگر احسان كند و خداى يگانه را بپرستد، خدائيكه براى همه ارباب حيات از مخلوقات حكم پدر را دارد.

*(94/7)*

فيلاطوس كه مردى دانشمند و آگاه بمذهب رواقيين و ساير فلاسفه بود، ديد در سخنان عيسى جاى هيچ اشكالى و انگشت بند كردن نيست . و به همين جهت براى بار دوم تصميم گرفت ، اين پيامبر سليم و متين را از شر يهود نجات داده ، حكم قتل او را به امروز و فردا واگذارد. اما يهود حاضر نمى شد و رضايت نمى داد، كه عيسى بحال خودش واگذار شود. بلكه در بين مردم شايع كردند كه فيلاطوس ‍ هم فريب دروغهاى عيسى و سخنان پوچ او را خورده و مى خواهد به قيصر خيانت كند. و شروع كردند استشهادى بر اين تهمت تهيه نموده و طومارهايى نوشتند و از قيصر خواست ند تا او را از حكومت عزل كند. اتفاقا قبل از اين هم فتنه ها و انقلابهاى ديگر در فلسطين بپا شده بود و در دربار قيصر قواى با ايمان بسيار كم بود، و آنطور كه بايد نمى توانستند مردم را ساكت كنند و قيصر از مدتها پيش به تمامى حكام و ساير مامورين خود دستور داده بود كه با مردم طورى رفتار نكنند كه ايشان ناگزير به شكايت شوند، و از قيصر ناراضى گردند.  
بدين جهت فيلاطوس چاره اى نديد، مگر اينكه جوان زندانى را فداى امنيت عمومى كند و خواسته مردم را عملى سازد. اما عيسى از كشته شدنش كمترين جزع و بى تابى نكرد، بلكه بخاطر شهامتى كه داشت با آغوش باز از آن استقبال نمود، و قبل از مرگش از همه آنهائيكه در كشتنش دخالت داشتند، درگذشت ، آنگاه حكم اعدامش تنفيذ شد، و بر بالاى دار جان سپرد، در حاليكه مردم مسخره اش مى كردند، و سب و ناسزايش مى گفتند.

*(94/8)*

(جلاديوس آنسا) در خاتمه نامه اش نوشته : اين بود آنچه يوسف از داستان عيسى بن - مريم برايم تعريف كرد، در حالى كه مى گفت و مى گريست و وقتى خواست با من خدا حافظى كند، مقدارى سكه طلا تقديمش كردم ، اما او قبول نكرد و گفت : در اين حوالى كسانى هستند كه از من فقيرترند، به آنها بده . من از او، احوال رفيق بيمارت بولس را پرسيدم ، هر چه نشانى دادم بطور مشخص او را نشناخت . تنها چيزى كه درباره او گفت ، اين بود كه او مردى خيمه دوز بود، و در آخر از اين شغلش دست كشيد، و به تبليغ اين مذهب جديد پرداخت ، مذهب رب رووف و رحيم الهى كه بين او و بين (يهوه ) معبود يهود كه پيوسته نامش را از علماى يهود مى شنويم ، از زمين تا آسمان فرق هست .  
و ظاهرا بولس ، نخست به آسياى صغير، و سپس به يونان سفر كرده و همه جا به بردگان و غلامان و كنيزان مى گفته كه : (همه شما فرزندان پدريد، و پدر همه شما را دوست مى دارد، و رافت مى ورزد، و سعادت به طبقه معينى از مردم اختصاص ندارد، بلكه شامل همه مردم مى شود، چه فقير و چه غنى . به شرط اينكه اغنيا با مردم به برادرى رفتار نموده و با طهارت و صداقت زندگى كنند).  
ظهور دعوت مسيحيت بعد از خود عيسى عليه السلام بوده است  
اين بود خلاصه مطالبى كه مورخ آمريكائى (هندريك ويلم وان لون ) در تاليف خود (تاريخ بشر) از نامه نام برده ، آورده  
است .  
البته نامه طولانى تر از اين بود، ما نقاط برجسته اى كه در فقره هاى اين نامه بود و به بحث ما ارتباط داشت نقل كرديم و تاءمل در مضمون جمله هاى اين نامه ، اين معنا را براى اهل تاءمل روشن مى سازد كه ظهور دعوت مسيحيت بعد از خود عيسى بوده ، و جز ظهور دعوت پيامبرى به رسالتى از ناحيه خداى تعالى چيزى نبوده ، و در اين دعوت سخنى از ظهور الهيت بظهور لاهوت و نازل شدن آن بر يهود، و نجات دادن يهوديان بوسيله فداء، به چشم نمى خورد.

*(94/9)*

و نيز بر مى آيد كه عده اى از شاگردان عيسى و يا منتسبين به عيسى از قبيل بولس و شاگردهاى شاگردانش بعد از داستان دار، به اقطار مختلف زمين يعنى هند و آفريقا و روم و ساير نقاط سفر كرده اند، و دعوت مسيحيت را انتشار داده اند. و ليكن از داستان دار فاصله زيادى نگذشته بوده كه بين اين شاگردان در مسائل اصولى تعليم اختلاف افتاده ، مسائلى از قبيل لاهوت مسيح ، و خدائى او، و مساءله كفايت ايمان به مسيح از عمل كردن به احكام شريعت موسى ، و اينكه آيا دين مسيح دين اصيل و ناسخ دين موسى است و يا آنكه تابع شريعت تورات و مكمل آنست ؟. از همين جا اختلاف ها و فرقه فرقه شدن ها آغاز شده ، و كتاب اعمال رسولان و ساير رساله هاى بولس كه در اعتراض به نصارا نوشته ، به اين حقيقت اشاره دارد.  
سهم بزرگ جوامعى مانند روم ، هند، چين و مصر و... كه مسيحيت در آنها گسترش يافته ، دراعتقاد به تثليت و ظهور لاهوت در ناسوت و مساءله تفديه  
و آنچه واجب است كه مورد دقت قرار گيرد اين است كه امت هائى كه دعوت مسيحيت براى اولين بار در بين آنان راه يافته و گسترش ‍ پيدا كرده از قبيل روم و هند و...، قبلا امتى وثنى صابئى ، يا بره مائى و يا بودائى بودند، و در آن مذاهب اصولى از مذاق تصوف از جهتى و از فلسفه بره منى از جهت ديگر حكمفرما بود، و همه آنها سهمى وافر از اين اعتقاد داشتند كه لاهوت در مظهر ناسوت ظهور كرده است .

*(94/10)*

و نيز اصول عقايد مسيحيت يعنى سه گانه بودن واحد، و نازل شدن لاهوت در لباس ناسوت ، و اينكه لاهوت عذاب و بدار آويخته شدن را پذيرفت تا فدا و كفاره گناهان خلق شود، در بت پرستان قديم هند و چين و مصر و كلدان و آشور و فرس بر سر زبانها بوده ، و همچنين در بت پرستان قديمى غرب از قبيل روميان و اسكانديناويان و غير ايشان سابقه داشته ، و كتبى كه در اديان و مذاهب قديم نوشته شده از وجود چنين عقائدى خبر داده است . از آن جمله (دوان ) در كتاب خود (خرافات تورات و اديانى ديگر چون تورات ) نوشته است : اينك نظرى به هند مى افكنيم و مى بينيم كه بزرگترين و معروف ترين عبادت لاهوتيشان تثليث است ، و اين تعليم را به زبان بومى خود (ترى مورتى ) مى گويند. و اين نامى است مركب از دو كلمه به لغت سنسكريتى ، يكى (ترى ) يعنى سه تا، و يكى (مورتى ) يعنى هياتها و اقنوم ها، و اين سه اقنوم عبارتند از: 1 - بره ما، 2 - فشنو، 3 - سيفا، كه در عين اينكه سه اقنومند، يك چيزند و وحدت از آنها منفك نيست ، و در نتيجه به عقيده آنان اين يك چيز، معبود واحدى است .  
آنگاه مى گويد: بره ما به عقيده آنان پدر، و فشنو پسر، و سيفا روح القدس است . و اضافه مى كند: كه نامبردگان ، سيفا را (كرشنا) مى خوانند، يعنى رب مخلص ، و روح عظيمى كه (فشنو) از او متولد مى شود. (و اين كرشنا، همان (كرس )، - بزبان انگليسى به معناى مسيح مخلص - است ). پس فشنو، همان الهى است كه در ناسوت زمين ظهور كرده تا مردم را نجات دهد. پس او يكى از اقانيم سه گانه است كه روى هم (اله ) واحدند.  
و نيز اضافه مى كند كه : هنديان بعنوان رمز، اقنوم سوم را به شكل كبوتر مى كشند، عينا همانطور كه مسيحيان آنرا رمز آن مى دانند.

*(94/11)*

مستر (فابر) هم در كتاب خود (اصل الوثنيه ) مى گويد: ثالوث (سه تائى ) را در بين هنديها نيز مى يابيم ، آنها هم به اين عقيده معتقدند و خدا را مركب مى دانند از: برهما، و فشنو، و سيفا. و اين ثالوث را نزد بودائيان نيز مى بينيم ، چون آنها هم مى گويند (بوذ) معبودى است داراى سه اقنوم و همچنين بوذيو (جنسيت ) مى گويند (جيفاء) مثلث اقانيم است .  
و سپس اضافه مى كند كه : چينى ها هم بوذه را عبادت مى كنند و آن را (فو) مى دانند، و مى گويند: (فو) سه اقنوم است ، همانطور كه هنديها مى گفتند.  
دوان ، در همان كتاب مى گويد: كشيشان كليساى منفيس مصر براى مبتدئينى كه تازه مى خواهند دروس دينى را بياموزند از ثالوث مقدس اينطور تعبير مى كنند كه اولى دومى را خلق كرد و دومى سومى را، آنگاه هر سه يكى شدند بنام ثالوث مقدس . و روزى توليسو، پادشاه مصر از كاهن عصر خويش (تنيشوكى ) خواهش كرد، اگر كاهنى بزرگتر از خودش و قبل از خودش سراغ دارد بگويد و نيز پرسيد: آيا بعد از او كاهنى بزرگتر از او خواهد بود؟ كاهن در پاسخ گفت : بله پيدا مى شود كسى كه بزرگتر است و او خداست كه قبل از هر چيز است . و پس از او كلمه است و با آندو روح القدس است . و اين سه چيز يك طبيعت دارند و در ذات واحدند. و از اين سه چيز، يك چيز نيروى ابدى صادر شده . پس برو اى فانى ، اى صاحب زندگى كوتاه .  
(بونويك ) هم در كتاب خود (عقائد قدماء المصريين ) مى گويد: عجيب و غريب ترين حرفها كه در ديانت مصريها انتشار عمومى پيدا كرده ، اين است كه معتقدند به لاهوت كلمه ، و اينكه هر چيزى و هر موجودى بواسطه كلمه آن موجود شده ، و كلمه از اللّه صادر شده ، و در عين حال همان اللّه است .  
اين بود عين گفتار بونويك ، كه انجيل يوحنا با آن آغاز شده است .

*(94/12)*

(هيجين ) هم در كتاب خود (انگلو ساكسون ) مى گويد: فارسيان متروس را، كلمه و واسطه و نجات بخش ايرانيان مى دانستند. و از كتاب ساكنان اروپاى قديم نقل مى كند كه نوشته است : وثنى هاى قديم معتقد بودند كه معبود، مثلث الاقانيم است . و ساده تر بگويم ، خدا داراى سه اقنوم است .  
و باز از يونانيها و روميان و فنلانديها و اسكانديناويها نيز همان داستان ثالوث را نقل مى كند. و نيز اعتقاد به كلمه را از كلدانيها و آشوريها و فنيقى ها نقل كرده است .  
ودوان سابق الذكر در همان كتابش (خرافات تورات و اديانى نظير آن ) صفحه 181 تا 182 مطلبى نقل كرده كه خلاصه ترجمه اش اين است : (اعتقاد و تصور اينكه يكى از آلهه و خدايان ، وسيله نجات بشر شده ، به اينكه خود را بكشتن دهد، اعتقادى است بسيار قديمى در ميان هندوها و وثنى مذهبان و ديگران ).  
وى سپس شواهدى بر اين معنا نقل كرده است از آن جمله مى گويد: (هندوان معتقدند كه (كرشنا) مولود بكر - كه نفس اله فشنو است . فشنوئى كه باعتقاد آنان نه ابتدا دارد و نه انتها. - از در مهر و عطوفت حركتى كرد، تا زمين را از سنگينى گناهانى كه تحمل كرده نجات دهد.ناگزير به زمين آمد و با دادن قربانى از ناحيه خود، انسان را نجات داد).  
و نيز مى گويد: (مستر مور) عكس كرشنا را در حالى كه بدار آويخته شده بود به همان شكلى كه در كتب هنود تصوير شده يعنى انسانى كه دو دست و دو پايش بدار ميخكوب شده ، و بر روى پيراهنش عكس يك قلب وارونه اى از انسان تصوير شده كشيده است . و نيز نوشته كه عكس كرشنا بصورت انسانى آويخته شده بدار، در حالى كه تاجى از طلا بسر دارد، ديده شده است . و اتفاقا نصارا درباره مسيح نيز، هم نوشته اند و هم معتقدند كه وقتى بدار آويخته شد، تاجى از خار بر سر داشت .

*(94/13)*

(هوك ) صاحب سفرنامه نيز در سفرنامه خود نوشته : هندوهاى بت پرست معتقدند كه بعضى از خدايان بصورت انسانى متجسد شده ، و براى نجات انسان از خطاهايش ، قربانى تقديم كرده اند.  
و نيز مى گويد: نويسنده كتاب (هنود) آقاى (موريفورليمس ) در كتاب خود نوشته : هندوهاى بت پرست ، معتقد به خطيئه اصلى هستند، از جمله شواهدى كه دلالت بر وجود چنين اعتقادى در ايشان دارد، اين است كه در مناجات ها و توسلاتى كه بعد از (كياترى ) دارند، آمده كه ، اى معبود من ، اينك من گنهكار و مرتكب خطا شده ام ، و طبيعتى شرير دارم ، مادرم مرا به گناه حامله شد، پس مرا نجات بده ، اى صاحب ديدگان حندقوقيه ، و خلاصى بخش خاطئين از گناهان ، و از آثار شوم آن .  
و كشيش (جورج كوكس ) در كتاب خود (ديانت هاى قديمى )، آنجا كه سخن از هندوها دارد، مى گويد: هندوها، خداى خود (كرشنا) را توصيف مى كنند به اينكه او شجاعى با شهامت و ذخيره اى براى بشر بود، و پر بود از لاهوت ، براى اينكه خود را پيشكش كرد، تا عوض باشد از گناه گنه كاران .  
(هيجين ) هم از اولين فرد اروپائى كه پا به سرزمين نپال و تبت نهاد، يعنى آقاى (اندارادا الكروزوبوس ) نقل كرده كه درباره اله (اندرا) كه او را مى پرستند گفته : او خون خود را به چوبه دار ريخت ، و ميخ دار دست و پايش را سوراخ كرد، تا بشر را از گناهانش ‍ خلاصى ببخشد.و هم اكنون عكس دار در كتب آنان موجود است .  
و در كتاب (جورجيوس ) راهب ، عكس يعنى تصوير اله (اندرا) در حاليكه بر بالاى دار كشيده شده ، موجود است . البته به شكل صليبى كه اضلاع آن از حيث عرض ، متساوى و از حيث طول ، مختلف است . باين معنا كه بالاى دار كوتاه تر از پائين آن است . و در بالاى دار صورت سر و گردن اندرا كشيده شده ، و اگر صورت سر و گردن او نبود، هيچ بيننده بذهنش نمى رسيد كه اين صورت شخص بدار آويخته شده است .

*(94/14)*

و اما آنچه از بودائيان در بوذه نقل شده ، از تمام جهات بيشتر از ساير مذاهب با معتقدات نصارا انطباق دارد، حتى بودائيان ، بوداى خود را مسيح و مولود يگانه و خلاصى بخش عالم ناميده اند و ميگويند: بودا، انسانى كامل و در عين حال الهى كامل است كه در قالب ناسوت و جسميت درآمده است تا خود را بدست ذبح بسپارد و قربانى شود و بدين وسيله كفاره گناهان بشر باشد و بشر را از گناهان خلاصى بخشد. و در نتيجه آنها در برابر گناهانشان عقاب نشوند، و علاوه بر آن ، وارث ملكوت آسمانها گردند، و اين معنا را بسيارى از علماى غرب آورده اند. از آن جمله (بيل ) در كتاب خود و (هوك ) در سفرنامه خود، و (موالر) در كتاب (تاريخ الاداب السنسكريتى ) خود و غير ايشان است . خواننده عزيز، اگر بخواهد، از همه منقولات اطلاع حاصل كند، به تفسير المنار جلد ششم ، تفسير سوره نساء و به كتابهاى دائره المعارف ، و كتاب (عقائد الوثنيه فى الديانه النصرانيه ) و غير اينها مراجعه نمايد اين بود چكيده و بلكه نمونه اى از عقيده تجسم لاهوت در قالب ناسوت ، و داستان بدار آويخته شدن براى فدا گشتن و كفاره گناهان  
خلق گرديدن ، در ديانت هاى قديم ، قبل از ظهور مسيحيت و گسترش يافتن آن در پهناى زمين . پس ديگر جاى ترديد براى خواننده عزيز باقى نماند كه قبل از آنكه مسيحيت دعوت خود را آغاز كند و مبلغين آن در پهناى زمين راه يابند، اين عقايد در دل مردم دنيا رسوخ يافته بود و با مسلم شدن اين معنا، بخاطر مداركى كه از نظر گذشت ، آيا اين احتمال را نمى دهيد كه داعيان و مبلغين مسيحيت (براى اينكه دعوت خود را بخورد مردم آن روز بدهند) اصول و فروع مسيحيت را گرفته ، در قالب وثنيت ريختند، تا دلهاى مردم را به خود متمايل كرده و بتوانند تعليمات خود را بخورد مردم بدهند، و مردم بتوانند آن تعليمات را هضم كنند؟

*(94/15)*

اين احتمال را كلمات بولس و غير او نيز تاءييد مى كنند، كه به حكما و فلاسفه حمله آورده ، و بطور كلى از طرق استدلالهاى عقلى غيبگوئى مى كنند، و مى گويند: اله رب بلاهت ابلهان را بر تفكر عقلا ترجيح مى دهد.  
و اين نيست مگر بخاطر اينكه اين مبلغين با تعليمات (پوچ و خرافى ) خود در حقيقت در برابر عقل و مكاتب تعقل و استدلال صف آرائى كرده و به جنگ عقل برخاسته اند. و لذا اهل تعقل و استدلال اين دعوت را رد نموده اند به اينكه هيچ راهى براى پذيرفتن آن ، و بلكه براى تصور صحيح آن نيست . تا چه رسد به اينكه بعد از تصور، آنرا بپذيريم . (سه تا شدن يكى و يكى شدن سه تا قابل تصور نيست ، تا چه برسد به قبول آن ) و لذا مبلغين مسيحيت چاره اى جز اين نديدند كه اساس دعوت خود را بر مكاشفه و پر شدن از روح مقدس بگذراند.  
به جهت عجز از دعوت بر اساس مبانى عقلى و عقلائى ، مبلغين مسحيت اساس دعوت خود رابر مكاشفه و رهبانيت قرار دارد  
آرى مبلغين مسيحيت وقتى ديدند كه نمى توانند با عقول بشر به جنگ و ستيز بپردازند، همان كارى را كردند كه جاهلان از متصوفه كردند، يعنى طريقه اى را بدست گرفتند غير طريقه و روش عقل .  
علاوه براين بطوريكه كتاب (اعمال الرسل و التواريخ ) حكايت مى كند، مبلغين مسيحيت رهبانيت و ترك دنيا را شعار خود نموده ، از وطن خود چشم پوشيده ، دوره گردى را كار خود كردند، و از اين راه دعوت مسيحيت را گسترش دادند و در هر سرزمينى مورد استقبال عوام آن سرزمين قرار گرفت

*(94/16)*

و سر موفقيتشان و مخصوصا در امپراطورى روم ، سرخوردگى مردم از وضع موجودشان بود. چون شيوع ظلم و تعدى و رواج احكام برده گيرى و استعباد بيچارگان ، و فاصله غير قابل تحمل بين طبقه حاكمه و طبقه محكوم و بين آمر و مامور، و نابرابرى عميق بين زندگى اغنياء و اهل عيش و نوش و زندگى فقرا و مساكين و بردگان زمينه را براى قبول اين دعوت فراهم كرده بود. (مردم بجان آمده ، دنبال راه نجاتى مى گشتند، هر چند كه به اصول آن راه نجات ، پى نبرند).  
و اتفاقا دعوت مسيحيت از اين جهت خواسته مردم را تامين مى كرد، براى اينكه اولين دعوتى كه مبلغين مى كردند، دعوت به برادرى ، دوستى ، تساوى حقوق ، معاشرت نيكو در بين مردم ، ترك دنيا و زندگى مكدر و ناپايدار آن و رو آوردن به زندگى پاكيره و سعادتمندى بود كه در ملكوت آسمان دارند. و درست به همين جهت بود كه طبقه حاكم سلاطين و قيصرها آنطور كه بايد اعتنائى به مبلغين نمى كردند البته در صدد اذيت و سياست و طردشان هم بر نمى آمدند.  
علت موفقيت دعوت به مسيحيت ، در امپراتورى روم

*(94/17)*

همين وضع باعث شد كه بدون سر و صدا و درگيرى و تظاهرات ، روز بروز عدد گروندگان به مسيحيت زياد شود، و قوت و قدرت و شدت بيشترى يافته ، تا آنجا كه دامنه اين دعوت به همه جاى امپراطورى روم و به آفريقا و به هند و ديگر بلاد كشيده شد، جمعيت انبوهى باين دين درآمدند و كليساها برپا شد، در كليساها بروى مردم باز شد و با باز شدن هر كليسا، درى از يك بتكده بسته گرديد و مبلغين مسيحيت هيچگاه متعرض و مزاحم روساى وثنيت و هدم اساس اين مرام نمى شدند و نيز هرگز پنجه به روى پادشاهان زمان و حكام ستمگر نمى كشيدند، و از كرنش در برابر آنها نيز ابائى نداشتند، احكام و دستورات آنان را مخالفت نمى كردند و چه بسا مى شد كه همين رفتار منجر به هلاكت و قتل و حبس و عذابشان مى شد. پيوسته طايفه اى كشته و طايفه اى ديگر زندانى مى شد و طايفه سوم تبعيد و آواره مى گشت . امر به همين منوال مى گذشت ، تا اوان امپراطورى (كنستانتين ) رسيد، او به كيش مسيحيت ايمان آورد، و ايمان خود را در بين ملت اعلام كرد و بلكه مسيحيت را دين رسمى اعلام نمود و در روم و كشورهاى تابع روم ، كليساها ساخت و اين در نيمه آخر قرن چهارم ميلادى بود. و نصرانيت در كليساى روم تمركز يافت و از آنجا كشيش ها به اطراف و اكناف زمين اعزام مى شدند تا در همه جا كليساها و ديرها و مدرسه ها بسازند و انجيل را به مردم تعليم دهند.  
آنچه لازم است مورد توجه و دقت قرار گيرد، اين است كه مبلغين اساس دعوت خود را اصول مسلمه انجيل مثلا مساءله پدر پسرى ، و روح القدس ، و مساءله دار و فداء و غير ذلك قرار داده ، آنها را اصل مسلم و غير قابل بحث معرفى نموده ، هر حرف ديگرى را براساس آن مورد بحث و تفسير قرار داد.

*(94/18)*

و همين خود اولين اشكال و اولين ضعفى است كه متوجه بحثهاى دينى آنان مى شود. و اولين دليل بر سستى اين تعليمات است . براى اينكه است حكام هر بنائى به استحكام بنيان آنست و گرنه خود بنا و لو به هر جا كه رسيده باشد، همچنين و لو دانه دانه هاى خشتش از سرب ريخته شده باشد. مع ذلك سستى و ضعف اساس خود را جبران نمى كند، و اساس مسيحيت غير معقول بودن پايه اى كه اين دين روى آن ساخته شده ، يعنى ايه تثليث (يكى بودن سه تا و سه بودن يكى ) و مساءله دار، و فداء شدن را معقول نمى سازد.  
عده اى از دانشمندان مسيحى مذهب هم به اين معنا اعتراف نموده اند كه امرى غير معقول است . ولى در آخر آن را اينطور توجيه كرده اند كه مسائل دينى را بايد تعبدا قبول كرد، و اين اختصاص به مسائل نامبرده در مسيحيت ندارد، چه بسا از مسائل ساير اديان نيز هست كه عقل آنها را محال مى داند، و در عين حال مردم به آنها معتقدند.  
ليكن اين توجيه ، پندار فاسدى است كه باز از همان اصل فاسد منشا گرفته ، چگونه تصور مى شود كه يك دين بر حق باشد، و در عين حال اساس و پايه اش باطل و محال باشد؟ ما و هر عاقل ديگر اگر دينى را مى پذيريم و تشخيص مى دهيم كه دين حق است ، با عقل خود تشخيص مى دهيم و عقل اين معنا را ممكن نمى داند كه عقيده اى حق باشد، و در عين حال اصول آن باطل و محال باشد. و اين خود تناقضى است صريح كه از محالات اوليه عقل است .  
بلى ، ممكن است دينى مشتمل بر امرى باشد ممكن و غير عادى ، يعنى خارق العاده و خارج از سنت طبيعى و اما اشتمال آن بر محال ذاتى به هيچ وجه ممكن نيست .  
بطلان و فساد مبناى دعوت مسيحى ، موجب درگيرى و مشاجره بين مدارس مسيحى و سپسمراقبت كليسا و تفتيش عقايد گرديد

*(94/19)*

و همين طريقه بحثى كه ذكر كرديم باعث شد كه از همان اوائل انتشار دعوت نصرانيت و رو آوردن محصلين به ابحاث دينى در مدارس روم و اسكندريه و ساير مدارس مسيحيت ، درگيرى و مشاجره رخ دهد، كليسا روز بروز مراقبت خود را در جلوگيرى از اين درگيريها و حفظ وحدت كلمه بيشتر نمود و مجمعى تشكيل داد كه تا هر وقت از ناحيه بطريق و يا اسقفى حرف تازه و ناسازگارى پيدا شود، و در آن مجمع ، يا آن بطريق و اسقف را قانع سازد و يا با چماق تكفير و تبعيد و حتى قتل ، او را سر جاى خود بنشاند. (و به ديگران بفهماند كه فضولى كردن در دين چه عواقبى را در بر دارد).  
اولين مجمعى كه باين منظور تشكيل شد، انجمن (نيقيه ) بود كه عليه (اريوس )تشكيل گردديد.

*(94/20)*

او گفته بود: اقنوم پسر ممكن نيست مساوى با اقنوم پدر باشد. بلكه اقنوم پدر - يعنى اللّه تعالى - قديم است ، و - مسيح -، اقنوم پسر مخلوق و حادث است ، لذا براى سركوب كردن او و سخنانش سيصد و سيزده بطريق و اسقف در قسطنطنيه گرد هم جمع شده و در حضور قيصر آنروز يعنى (كنستانتين ) به عقائد خود اعتراف نموده به كلمه واحده گفتند: (ما ايمان داريم به خداى واحد پدر كه مالك همه چيز و صانع ديدنيها و نديدنيها است ، و به پسر واحد يسوع مسيح پسر اللّه واحد، بكر همه خلائق ، پسرى كه مصنوع نيست بلكه اله حقى است از اله حق ديگر، از جوهر پدرش ، آن كسى كه به دست او همه عوالم و همه موجودات متقن شد، آن كسى كه بخاطر ما و بخاطر خلاصى ما از آسمان آمد، و از روح القدس مجسم شد، و از مريم بتول - بكر - زائيده شد، و در ايام فيلاطوس ‍ بدار آويخته و سپس دفن شد و بعد از سه روز از قبر در آمد و به آسمان صعود نموده ، در طرف راست پدرش نشست . و او آماده است تا بار ديگر بزمين بيايد و بين مردگان و زندگان داورى كند، و نيز ايمان داريم به روح القدس واحد، روح حقى كه از پدرش ‍ خارج مى شود. و ايمان داريم به معموديه واحده ، (يعنى طهارت و قداست باطن ) براى آمرزش خطايا، و ايمان داريم به جماعت واحده قدسيه مسيحيت ، جاثليقيه ، و نيز ايمان داريم به اينكه بدنهاى ما بعد از مردن دوباره برمى خيزد و حيات ابدى مى يابد.  
اين اولين انجمنى بود كه براى اين منظور تشكيل دادند، و بعد از آن انجمنهاى بسيارى به منظور تبرى و سركوبى مذاهب ديگر مسيحيت از قبيل نسطوريه و يعقوبيه و اليانيه و اليليارسيه ، مقدانوسيه ، سباليوسيه ، نوئتوسيه ، بولسيه ، و غير اينها تشكيل يافت .

*(94/21)*

و كليسا همچنان به تفتيش عقايد ادامه مى داد، و هرگز در اين كار خستگى ، و در دعوت خود سستى بخرج نداد، بلكه روز بروز بقوت و سيطره خود مى افزود، تا آنجا كه در سال 496 ميلادى موفق شد، ساير دول اروپا از قبيل فرانسه و انگليس و اتريش ، و بورسا، و اسپانيا، و پرتغال ، و بلژيك ، و هلند، و غير آن را بسوى نصرانيت جلب كند. الا روسيه كه بعدها به اين دين گرويد.  
اجمالى از سير تاريخى مسحيت و پيدايش انشعابات و مذاهب مختلف مسيحى  
از يك سو دائما كليسا رو به پيشرفت و تقدم بود، و از سوى ديگر امپراطورى روم مورد حمله امتهاى شمالى و عشاير صحرانشين اروپا قرار گرفت ، و جنگهاى پى در پى و فتنه ها اين امپراطورى را تضعيف مى كرد. تا آنجا كه بوميان روم و اقوام حمله ور كه بر روم استيلاء يافته بودند، بر اين معنا توافق كردند كه كليسا را بر خود حكومت داده ، زمام امور دنيا را هم بر او بسپارند، همانطور كه زمام امور دين را در دست داشت . در نتيجه كليسا هم داراى سلطنت روحانى و دينى شد و هم سلطنت دنيايى و جسمانى . و در آن ايام يعنى سال 590 ميلادى ، رياست كليسا بدست (پاپ گريگواگر) بود كه باز در نتيجه كليساى روم رياست مطلقه بر همه عالم مسيحيت يافت . (و نه تنها كليساهاى روم بلكه تمامى كليساهاى دنيا از كليساى روم الهام مى گرفت ). چيزى كه هست چندى طول نكشيد كه امپراطورى روم به دو امپراطورى منشعب شد، امپراطورى روم غربى كه پايتخت آن روم بود، و امپراطورى روم شرقى كه پايتخت آن قسطنطنيه (است انبول ) بود، و قيصرهاى روم شرقى ، خود را روساى دينى مملكت مى دانستند، ولى كليساى روم زير بار اين حرف نرفت ، و همين مبداء پيدايش انشعاب مسيحيت به دو مذهب كاتوليك (پيروان كليساى روم ) و ارتودوكس (پيروان كليساى است انبول ) گرديد.

*(94/22)*

امر به همين منوال گذشت ، تا آنكه قسطنطنيه بدست آل عثمان فتح گرديد، و قيصر روم (بالى اولوكوس ) از آخرين قيصرهاى روم شرقى ، و نيز كشيش آن روز در كليساى اياصوفيه كشته شدند. و بعد از كشته شدن قيصر روم اين منصب دينى ، يعنى رياست كنيسه را قيصرهاى روسيه ادعا نموده ، گفتند ما آنرا از قيصرهاى روم به ارث مى بريم ، براى اينكه با آنها خويشاوندى سببى داريم ، دختر به آنها داده ، و از آنها دختر گرفته ايم ، و در اين ايام كه قرن دهم ميلادى بود، روس ها هم مسيحى شده بودند. و در نتيجه پادشاهان روسيه سمت كشيشى كليساهاى سرزمين خود را بدست آورده ، تا از تبعيت كليساى روم درآمدند، و اين در سال 1454 ميلادى بوده است .  
جريان تا حدود 5 قرن بهمين حال باقى ماند تا آنكه (تزارنيكولا) كشته شد و او آخرين قيصر روسيه بود كه خودش و تمامى خانواده اش در سال 1918 ميلادى بدست كمونيستها بقتل رسيدند. در نتيجه كليساى روم تقريبا بحال اولش يعنى قبل از انشعابش ‍ برگشت . (و دوباره به همه كليساهاى روم غربى و شرقى مسلط شد).  
ليكن از سوى ديگر دچار تيره روزى شد و آن اين بود كه كليسا در بحبوحه ترقى و اوج قدرتش (در قرون وسطى ) بر تمامى جهات زندگى مردم دست انداخته بود، و مردم بدون اجازه كليسا هيچ كارى نمى توانستند بكنند.  
كليسا از هر جهت دست و پاى مردم را بسته بود، و وقتى كارد به مردم رسيد طائفه اى از متدينين به انجيل ، عليه كليسا شورش كردند و خواست ار آزادى شده ، در آخر از پيروى روساى كليسا، و پاپ ها درآمده ، تعاليم انجيلى را طبق آنچه مجامعشان مى فهميدند و علماء و كشيش ها در فهم آن اتفاق داشتند، اطاعت مى كردند، اين طائفه را ارتدوكس خواندند.  
طائفه اى ديگر نه تنها از اطاعت روسا و پاپ ها درآمدند، بلكه در تعليم انجيلى بكلى از اطاعت كليساى روم سر باز زده ، اعتنائى به دستورات صادره از آنان نكردند. اينها را پروتستان ناميدند،

*(94/23)*

انشعاب مسيحيت به سه شعبه كاتوليك ، ارتدوكس ، پروتستانت  
در نتيجه ، عالم مسيحيت در آنروزها به سه شاخه منشعب شد:  
1 - كاتوليك كه پيرو كليساى روم و تعليمات آنهايند. 2 - ارتدوكس كه تابع تعليمات كليساى نام برده بودند، اما خود كليسا را فرمان نمى بردند كه گفتيم اين شاخه بعد از انقراض امپراطورى روم و مخصوصا بعد از انتقال كليساى قسطنطنيه از روم شرقى به مسكو پيدا شد. 3 - پروتستانت كه بكلى از پيروى و هم تعليم كليسا سر باز زد، و طريقه اى مخصوص به خود پيش گرفت . و در قرن پانزدهم ميلادى موجوديت خود را اعلام نمود.

*(94/24)*

اين بود اجمالى از سير تاريخى مسيحيت ، در زمانى قريب به بيست قرن و اشخاصى كه به وضع اين تفسير بصيرت و آشنائى دارند، مى دانند كه منظور ما از نقل اين مطالب ، قصه سرائى نبود، بلكه چند نكته در نظر داشتيم ، اول اينكه خواننده عزيز اين كتاب نسبت به تحولات تاريخى كه در مذهب مسيحيان رخ داده آشنا باشد، و خودش بتواند حدس بزند كه فلان عقيده اى كه در آغاز مسيحيت ، در اين دين وجود نداشته ، از كجا بسوى آن راه يافته ؟ آيا از اين راه بوده كه اشخاصى كه دنبال دعوت كشيشها به دين مسيح در مى آمدند، قبلا داراى مثلا عقيده تثليث يا فداء و امثال آن بوده اند؟ و در كيش مسيحيت هم همچنان آن عقايد را حفظ كرده اند؟ و خلاصه عامل وراثت آنها را بداخل تعليمات انجيل ها راه داده ؟ و يا از خارج مسيحيت بداخل آن سرايت كرده ؟ و يا در اثر معاشرت و خلط مسيحى با غير مسيحى ، و يا در اثر اينكه يك مبلغ مسيحيت نمى خواهد كسى را از خود برنجاند، قهرا و بطور عادى با عقايد يك وثنى مذهب هم موافقت مى كند، و يا اينكه داعيان مسيحيت ديده اند، جز با قبول آن عقايد نمى توانند دعوت مسيحيت را پيش ببرند؟ دوم اينكه قدرت نمائى كليسا و مخصوصا كليساى روم ، در قرون وسطاى ميلادى به نهايت درجه اش رسيد بطوريكه هم بر امور دين مردم سيطره داشتند، و هم بر امور دنياى آنان ، آنهم سيطره اى كه تخت هاى سلطنتى اروپا به اشاره كليسا اداره مى شد، شاه نصب مى كردند، و شاه ديگر را عزل مى نمودند.  
مى گويند پاپ بزرگ ، آنقدر قدرت يافته بود كه وقتى يكى از پادشاهان نزدش آمده بود تا وى از گناهش بگذرد. (چون يكى از كارهاى كليسا گناه بخشيدن است ) او با پاى خود تاج آن پادشاه را پرت كرد.  
و باز همان كتاب مى نويسد: وقتى امپراطورى آلمان خطائى كرده بود و پاپ براى اينكه او را بيامرزد، دستور داد سه روز پاى بره نه در جلو قصرش بايستد، با اينكه ، فصل ، فصل زمستان بود.

*(94/25)*

اتهامات و دروغ پردازى هاى كليسا درباره مسلمين در زمان جنگهاى صليبى و حتى پس از آن  
حكومت كليسا مسلمانان را طورى براى مريدان خود توصيف و معرفى كرده بودند كه بطور جدى معتقد شده بودند كه دين اسلام دين بت پرستى است ، اين معنا از شعارهاى جنگهاى صليبى و اشعارى كه در آن جنگ براى شوراندن نصارا عليه مسلمانان مى سرودند، كاملا بچشم مى خورد. آرى در طول اين جنگ ، كه سالهاى متمادى ادامه داشت ، كليسا شعراى خود را وادار مى كرد، براى به هيجان آوردن سربازان خود عليه مسلمانان اشعارى مبنى بر اينكه مسلمانان چنين و چنانند و بت مى پرستند، بسرايند.  
(هنرى دوكاسترى ) در كتاب خود (الديانة الاسلاميه ) در فصل اولش مى نويسد: مسلمانان بت مى پرستند، و خود داراى سه اله اند كه اسامى آنها بترتيب : 1 - (ماهوم ) است كه (بافوميد) و (ماهومند) نيز ناميده مى شود، و اين اولين الهه ايشان است كه همان محمد است . 2 - در رتبه دوم اله (ايلين ) است كه خداى دوم ايشان است . 3 - و در رتبه سوم اله (ترفاجان ) خداى سوم است . و چه بسا از كلمات بعضى مسلمانان استفاده شود كه غير اين سه خدا دو خداى ديگر به نام هاى (مارتبان ) و (جوبين ) دارند ليكن اين دو خدا در رتبه اى پائين تر از آن سه خدا قرار دارند، و مسلمانان خودشان مى گويند، كه محمد دعوت خود را بر دعوى الوهيت خود بنا نهاده ، و چه بسا گفته اند: او براى خود، صنمى و بتى از طلا دارد.  
و در اشعارى كه ريشار براى تحريك سربازان مسيحى فرانسه عليه مسلمين سروده ، آمده : (قيام كنيد و ماهومند و ترفاجان را سرنگون ساخته و در آتش اندازيد تا در بارگاه خداى خود تقرب جوئيد).

*(94/26)*

و در اشعار (رولان ) در تعريف (ماهوم ) خداى مسلمانان آمده : (در ساختن اين خدا دقت كاملى بكار رفته ، اولا آنرا از طلا و نقره ساخته اند. و ثانيا آنقدر زيبا ساخته اند كه اگر آنرا ببينى يقين مى كنى كه هيچ صنعتگرى ممكن نيست صورتى زيباتر از آن در خيال خود تصور كند، تا چه رسد به اينكه از عالم خيال و تصور بخارجش بياورد، و چنين جثه اى عظيم و صنعتى زيبا را كه در سيمايش آثار جلالت هويدا باشد، بسازد.  
آرى ماهوم از طلا و نقره ريخته شده و آنقدر شفاف است كه برقش چشم را مى زند. آنگاه اين خدا را بر بالاى فيلى نهاده اند كه از جواهرات ساخته شده ، آنهم از زيباترين مصنوعات است ، بطوريكه داخل شكمش از ظاهر پيداست مثل اينكه بيننده از باطن آن فيل ، نور و روشنائى احساس مى كند و تازه همين فيل كذائى را جواهرنشان نيز كرده اند بطوريكه هر يك از جواهرات ، لمعان خاص ‍ بخود را دارد، آن جواهرات هم آنقدر شفاف است كه باطنش از ظاهرش پيداست و در زيبايى صنعت ، نظيرش يافت نمى شود.  
و چون اين خدايان مسلمين در مواقع سختى و جنگ بايشان وحى مى فرستد، لذا در بعضى از جنگها كه مسلمانان فرار كردند، فرمانده نيروى دشمن دستور داد تا آنان را تعقيب كنند، تا شايد بتوانند اله ايشان را كه در مكه است (يعنى محمد (صلى اللّه عليه و آله ) را دستگير سازند.  
بعضى از كسانى كه شاهد اين تعقيب بوده ، مى گويد: اله مسلمانان (يعنى محمد (صلى اللّه عليه و آله ) به نزد مسلمين آمد، در حالى كه جمعيتى انبوه از پيروانش ، پيرامونش را گرفته بودند و طبل و شيپور و بوق و سرنا مى نواختند، بوق و سرنائى كه همه از نقره بود، آواز مى خواندند و مى رقصيدند، تا او را با سرور و خوشحالى به لشكرگاه آوردند، و خليفه اش در لشكرگاه منتظر او بود. همينكه او را ديد بزانو ايستاد و شروع كرد به عبادت او و خضوع و خشوع در برابرش ).

*(94/27)*

و نيز همين (ريشار) در وصف اله (ماهوم ) كه وصفش را آورديم ، مى گويد: ساحران يكى از افراد جن را مسخر خود كرده ، او را در شكم اين بت جاى دادند، و آن جن ، اول نعره مى زند، و عربده مى كشد، و بعد از آن با مسلمانان سخن مى گويد، و مسلمين هم سراپا گوش مى شوند.  
امثال اين اتهامات در كتب كليسا، در ايامى كه تنور جنگهاى صليبى داغ بود، و حتى كتابهائى كه بعد از آن جنگها تاريخ آنها را نوشته بسيار است ، هر چند كه آنقدر دروغهايشان شاخدار است كه خواننده را هم به شك و شگفتى وا مى دارد، بطوريكه غالبا صحت آن مطالب را باور نمى كند، براى اينكه چيزهايى در آن كتابها مى خواند كه هيچ مسلمانى خوابش را هم نديده ، تا چه رسد به اينكه در بيدارى ديده باشد.  
افول كليسا و رشد الحاد و بى دينى ، در اثر تعليمات غلط مسيحيت

*(94/28)*

سوم اينكه : خواننده متفكر، متوجه شود كه تطورات چگونه بر دعوت مسيح مستولى گرديد. و اين دعوت در مسيرش در خلال قرون گذشته تا به امروز چه دگرگونيهايى بخود گرفته ، و چگونه ملعبه هوسبازان شده ، و بفهمد كه عقايد بت پرستى را بطورى مرموز و ماهرانه وارد در دعوت مسيحيت كردند، اولا در حق مسيح ، غلو نموده ، او را موجودى لاهوتى معرفى نمودند و بعدا بتدريج سر از تثليث و سه خدائى در آوردند. خداى پسر و پدر و روح ، و در آخر مساءله صليب و فدا را هم ضميمه كردند، تا در سايه آن عمل به شريعت را تعطيل نموده ، به صرف اعتقاد اكتفا كنند. همه اينها در آغاز بصورت دين و دستورات دينى صادر مى شد، و زمام تصميم گيرى در آنها بدست كليسا بود. كليسا بود كه تصميم مى گرفت ، براى مردم نماز و روزه و غسل تعميد درست كند و مردم هم به آن عمل مى كردند، ولى بى دينى و الحاد، همواره رو به قوت بود، چون وقتى قرار شد عمل به شرايع لازم نباشد، روح ماديت بر جامعه حكم فرما مى شود كه شد و به انشعابها منجر گرديد تا آنكه فتنه پروتستانها بپا شد. و بجاى احكام و شرايع دينى كه هيچ ضابطه اى نداشت و هرج و مرج در آن حكمفرما بود، قوانين رسمى و بشرى كه اساس آنرا حريت در غير مواد قانون تشكيل مى داد، جانشين احكام كليسا شد، و قرار شد، مردم تنها رعايت قوانين كشورى را بكنند و در غير موارد قانون ، آزاد آزاد باشند و اين باعث شد كه تعليمات مسيحيت روز بروز اثر خود را از دست بدهد، و در نتيجه بتدريج اركان اخلاق و فضائل انسانيت متزلزل گردد.

*(94/29)*

در اثر گسترش يافتن روح ماده پرستى و آزادى حيوانى ، مساءله شيوعيت و اشتراك پيدا شد و فلسفه ماترياليسم ديالكتيك - يعنى ماديگرى بدليل منطق تحول - از راه رسيد، و با چماق سفسطه خود، خدا و اخلاق فاضله و اعمال دينى را بكلى از زندگى بشر بيرون راند، و انسانيت معنوى جاى خود را به حيوانيت مادى داد كه خوئى است تركيب شده از درندگى و چرندگى . و دنيا هم با گامهائى بلند به سوى اين تازه از راه رسيده بشتافت .  
خواهيد پرسيد، پس اين همه نهضت هاى دينى كه همه جاى دنيا را فرا گرفته چيست .  
next page  
fehrest page  
back page

*(94/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
در پاسخ مى گوئيم : همه اينها بازيهايى است ، سياسى كه بدست رجال سياست راه مى افتد، تا آنها به اهداف و آرزوهاى خود برسند، چون امروز مثل قديم كشورگشائى با شمشير انجام نمى شود، امروز فن و دانشى روى كار آمده بنام سياست . پس يك سياستمدار حلقه هر درى را مى كوبد و به هر سوراخ و پناهگاهى دست مى اندازد.  
گفتار دو تن از اساتيد علوم دينى درباره نهضت دينى در آمريكا  
دكتر (ژوزف شيتلر) استاد علوم دينى در دانشگاه (لوتران ) شيكاگو مى گويد: نهضت دينى كه اخيرا در آمريكا پيدا شده ، چيزى جز تطبيق دين بر مظاهر تمدن جديد نيست ، اين سياستمداران هستند كه اين نهضت را از پشت پرده هدايت و اداره مى كنند، و مى خواهند به مردم بفهمانند و بقبولانند كه تمدن جديد هيچ تضادى با دين ندارد.  
چون احساس خطر كرده اند كه اگر اين معنا را با تلقين و بصورت يك نهضت دينى به مردم بقبولانند. فرداست كه خود مردم متدين به دين واقعى (اگر فرضا روزى فرصت پيدا كنند) عليه اين تمدن قيام مى كنند. و اما اگر اين نهضت دروغى و قلابى درست انجام شود، و فرضا روزى در گوشه اى از كشور، زمزمه نهضتى براه بيفتد، ديگر مردم به آن زمزمه اعتنائى نمى كنند، چون خودشان نهضت كرده اند، و دين خود را با تمدن روز تطبيق نموده اند.  
دكتر (جرج فلوروفسكى ) بزرگترين مدافع روسى كليساى اورتودوكس هم در آمريكا گفته بود: تعليمات دينى در آمريكا، تعليمات جدى دينى نيست ، بلكه دلخوشى گنگى است (كه مردم را از ننگ بى دينى برهاند). دليلش هم اين است كه اگر براستى نهضت حقيقى دين بود، بايد متكى بر تعليمات عميق و واقعى مى بود.

*(95/1)*

پس خواننده عزيز، بايد متوجه باشد كه كاروان دين از كجا سر برآورد و در كجا پياده شد. در آغاز بنام احياى دين (عقيده و اخلاق و اعمال ) و يا به تعبير ديگر (معارف و اخلاقيات و شرايع ) سر برآورد و در بى دينى و لا مذهبى و لغو شدن تمامى احكام دين و روى آورى به ماديات و حيوانيت خاتمه يافت . و اين تطور و تحول نبود. مگر بخاطر اولين انحرافى كه از بولس سر زد، كسى كه مردم قديسش مى خوانند، يا بولس حواريش مى گويند آرى ، اگر مسيحيان اين تمدن عصر حاضر را كه به اعتراف دنيا انسانيت را به نابودى تهديد مى كند، تمدن بولسى نام بگذارند، شايسته تر است . و بهتر مى توان تصديقش كرد، تا اينكه مسيح را قائد و رهبر اين تمدن بشمارند و آن جناب را پرچمدار چنين تمدنى بدانند.  
بحث روايتى (رواياتى كه درباره شاءن نزول آيه كريمه : (ما كان لبشر...) )  
در تفسير قمى در ذيل آيه : (ما كان لبشر ان يوتيه اللّه الكتاب ) آمده كه عيسى نگفته بود: كه من شما را خلق كرده ام ، پس به جاى خدا بر من بندگى كنيد. و ليكن فرموده بود: براى من ربانى شويد، يعنى علمائى ربانى .  
مؤ لف قدس سره : در بيان قبلى ما قرائنى گذشت كه اين حديث را تاءييد مى كند، و اينكه امام فرمود: (نگفته بود من شما را خلق كرده ام ...) بمنزله احتجاج است بر اينكه چنين چيزى را نگفته بوده . چون اگر گفته بود (مرا بپرستيد)! بايد قبلا خبر داده باشد كه آفريدگار شما منم ، و چنين خبرى نداده است .  
و نيز در همان كتاب در تفسير آيه : (و لا يامركم ان تتخذوا الملائكه و النبيين اربابا...) آمده كه امام فرمود: در قديم قومى بودند كه ملائكه را مى پرستيدند و قومى از نصارا معتقد بودند كه عيسى رب و خدا است . و يهود معتقد بودند عزيز پسر خداست . لذا خداى تعالى فرمود: عيسى شما را دستور نمى دهد كه ملائكه و پيامبران را ارباب خود بگيريد.  
مؤ لف قدس سره : بيان اين نيز گذشت .

*(95/2)*

و در الدرالمنثور است كه ابن اسحاق ، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، و بيهقى در كتاب (دلايل )، از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : ابو رافع قرظى (از بنى قريظه كه قبل از ورود به اسلام از يهوديان آنجا بوده ). گفت : وقتى احبار يهود و نصاراى نجران نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) جمع شدند، و آن جناب ايشان را به اسلام دعوت كرد، گفتند اى محمد آيا مى خواهى ترا بپرستيم آنطور كه نصارا عيسى بن مريم را مى پرستند؟، مردى از نصاراى نجران كه لقب رئيس به او داده بودند نيز همين سؤ ال را كرد و گفت : آيا از ما اين را مى خواهى ؟  
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: معاذ اللّه ، پناه مى برم بخدا از اينكه غير خدا را بپرستيم و يا مردم را به پرستش غير او دستور دهيم ، خداى تعالى مرا به چنين چيزى مبعوث نكرده ، و چنين دستورى به من نداده است . دنبال اين پاسخ بود كه اين آيه نازل شد: (ما كان لبشر ان يوتيه اللّه الكتاب و الحكم و النبوه ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون اللّه و لكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب و بما كنتم تدرسون . و لا يامركم ان تتخذوا الملئكه و النبيين اربابا ايامركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون ). و نيز در همان كتاب آمده : كه عبد بن حميد از حسن روايت كرده كه گفت : بمن خبر دادند كه مردى به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) گفته : يا رسول اللّه ، اينكه درست نيست كه به شما سلام كنيم ، آنطور كه به يكديگر سلام مى كنيم .  
آخر تو با ما فرق دارى ، اجازه بده در هنگام تحيت براى تو بخاك بيفتيم ، فرمود: نه ، و ليكن اگر مى خواهيد پيامبر خود را احترام كنيد، هر حقى را براى صاحبش بشناسيد، چون جز براى خدا، براى احدى نبايد سجده كرد. اينجا بود كه آيه : (ما كان لبشر ان يوتيه اللّه الكتاب ... بعد اذ انتم مسلمون ) نازل گرديد.

*(95/3)*

مؤ لف قدس سره : در سبب نزول اين آيه داستانهايى ديگر غير اين دو داستان آمده و ظاهرا همه اينها از باب استنباط فكرى راويان است ، و ما قبلا بطور مفصل در اين باره بحث كرديم ، ممكن هم هست ، چند قضيه سبب نزول يك آيه باشد و خدا داناتر است .  
سوره آل عمران ، آيات 85 - 81  
و اذ اخذ اللّه ميثق النبيين لما آتيتكم من كتاب و حكمة ثم جاء كم رسول مصدق لما معكم لتومنن به و لتنصرنه قال ءاقررتم و اخذتم على ذلكم اصرى قالوا اقررنا قال فاشهدوا و انا معكم من الشهدين (81) فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفسقون (82) افغير دين اللّه يبغون و له اسلم من فى السموت و الارض طوعا و كرها و اليه يرجعون (83) قل امنا باللّه و ما انزل علينا و ما انزل على ابرهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط و ما اوتى موسى و عيسى و النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم و نحن له مسلمون (84) و من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه و هو فى الاخرة من الخسرين (85)  
ترجمه آيات  
بياد آر زمانى را كه خداى تعالى از انبيا پيمان بگرفت كه هر زمان به شما كتاب و حكمت دادم و سپس رسولى آمد كه تصديق كننده دين شما بود، بايد به او ايمان آوريد و او را يارى كنيد. خداى تعالى فرمود: آيا اقرار كرديد و پيمان مرا بر اين معنا گرفتيد؟ گفتند: آرى اقرار كرديم . فرمود: پس شاهد باشيد، من نيز با شما از شاهدانم (81).  
پس بعد از اين هركس اعراض كند، بجز انحراف از طريقه فطرت ، يعنى بجز فسق انگيره اى ندارد و اصولا فاسقان همينهايند (82).  
آيا اين فاسقان غير دين خدا را مى طلبند با اينكه تمامى ساكنان آسمانها و زمين چه كره تسليم اويند و همه به سوى او باز مى گردند؟ (83).

*(95/4)*

بگو ما به خدا و آنچه بر ما نازل كرده و آنچه بر ابراهيم و اسماعيل و اسحاق و يعقوب و اسباط نازل كرده و آنچه براى موسى و عيسى و انبياى بعد از وى از ناحيه پروردگارشان آمده ، يكجا ايمان داريم و بين احدى از آنان فرق نمى گذاريم و ما تسليم او هستيم (84).  
و هركس بخواهد غير از اسلام را به عنوان دين بپذيرد، از او قبول نمى شود و او در آخرت از زيانكاران است (85).  
بيان آيات  
اين آيات بى ارتباط با آيات قبل نيست ، سياق آن و سياق آيات قبل هم يكى است و سخن با همان وحدتش جريان دارد. و خلاصه اينكه اين آيات دنباله همان آيات است گوئى خداى تعالى بعد از آنكه بيان كرد كه اهل كتاب در علمى كه به كتاب داشتند و در دينى كه خدا به ايشان داده بود همواره اخلال و سنگ اندازى مى كردند. و كلمات خدا را جابجا مى نمودند و مى خواست ند به اين وسيله حقايق را بر مردم مشتبه سازند و بين پيامبران تفرقه انداخته و بگويند: ما آن پيامبر را قبول داريم ولى اين (يعنى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را قبول نداريم و نيز بعد از اينكه اين تهمت را نفى كرد، كه پيغمبرى از پيامبران چون موسى و عيسى (عليهماالسلام ) دستور داده باشد كه خود او و يا غير او را مثلا يكى از پيامبران را و يا ملائكه را ارباب خود بگيرند، همانطور كه نصارا بصراحت و بى رودربايستى مى گويند، عيسى خداست و همانطور كه از ظاهر كلام يهود چنين چيزى استفاده مى شود اينك در اين آيات ، تخطئه يهود و نصارا را شدت بخشيده و مى فرمايد: نه تنها آن دو بزرگوار چنين چيزى را نگفته بودند بلكه نمى توانستند بگويند، براى اينكه خداى تعالى از تمامى انبيا پيمان گرفته كه به همه پيامبران ايمان آورند - چه پيغمبران قبل از خودشان و چه بعد از ايشان - و او را يارى كنند، به اين معنا كه هر پيغمبرى ، پيغمبران قبل از خود را تصديق كند، و مردم را به آمدن پيغمبران بعد از خودش بشارت دهد. همانطور كه عيسى

*(95/5)*

(عليه السلام )، پيامبر قبل از خود يعنى موسى را تصديق كرد و به آمدن پيامبر بعد از خودش يعنى محمد (صلى اللّه عليه و آله ) بشارت داد، و همچنين خداى تعالى از انبياء پيمان گرفت ، كه از مردم و امت خود پيمان بگيرند، و حداقل آنان را شاهد بر خودشان قرار دهند.  
و در دو آيه بعد بيان مى كند كه اين همان اسلام است كه حكمش در همه آسمانها و زمين گسترش مى يابد.  
و در چهار آيه بعد به رسول گرامى خود دستور مى دهد كه خود آن جناب نيز طبق اين پيمان عمل نموده و آنرا قبول كند و در نتيجه هم به خدا ايمان بياورد و هم به تمامى احكامى كه خداى تعالى بر انبياى خود نازل كرده است .  
و خلاصه اينكه ، هر پيغمبرى تمامى پيغمبران قبل از خود و بعد از خود را تصديق كند و بين پيغمبران جدائى نيندازد، و نيز دستور مى دهد به اينكه تسليم خداى سبحان باشد، و اين تسليم شدن را، هم از ناحيه خودش انجام دهد و هم از ناحيه امتش تا در نتيجه همه خلائق تسليم او شوند، يا بى واسطه مثل انبياء و يا با واسطه مانند امتهاى انبياء كه ان شاء اللّه بيانش در ذيل همين آيات مى آيد:  
مراد از ميثاق در: (و اذ اخذ اللّه ميثاق النبيين ...)  
و اذ اخذ اللّه ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب و حكمة ثم جاء كم رسول مصدق لما معكم لتومنن به و لتنصرنه

*(95/6)*

اين آيه از ميثاقى خبر مى دهد كه گرفته شده . حال بايد ديد، آيا منظور ميثاقى است كه از ديگران براى انبياء گرفته شده و يا منظور ميثاقى است كه از خود انبيا گرفته شده ؟ از اينكه دنبالش خطاب به مردم كرده و فرموده : (ثم جاءكم رسول ) مى تواند منظور از عبارت (ميثاق النبيين ) ميثاقى باشد كه از مردم براى انبيا گرفته شده است . و از اينكه خطاب به انبيا فرموده : (ءاقررتم و اخذتم على ذلكم اصرى ...) و همچنين فرموده : (قل آمنا باللّه ...) مى تواند منظور از عبارت (ميثاق النبيين ) ميثاقى باشد كه از خود انبيا گرفته شده ، پس در حقيقت ميثاقى كه گرفته شده ، از خود انبياء گرفته شده ، چون ميثاق مردم هم به وسيله انبيا گرفته شده است .  
و بنابراين كلمه (النبيين ) هم مى تواند انبيائى باشد كه برايشان از مردم ميثاق گرفته شده و هم انبيائى باشد كه از خودشان ميثاق گرفته شده ، عبارت با هر دو مى سازد. ليكن سياق آيه : (ما كان لبشر ان يوتيه اللّه ...) تا آخر دو آيه و اتصالش به آيه مورد بحث تاءييد مى كند كه مراد، ميثاقى است كه از خود انبياء گرفته شده ، چون وحدت سياق مى رساند كه انبيا بعد از آنكه خدا كتاب و حكم و نبوتشان داده ، ممكن نيست مردم را به سوى شرك و شريك بخوانند. و چطور چنين چيزى ممكن است با اينكه از آنان ميثاق گرفته شده به ايمان و به اينكه ساير پيغمبران را كه به سوى توحيد خداى سبحان دعوت مى كرده اند يارى كنند؟.  
بنابراين مناسب همين بوده كه سخن از ميثاق بياورد، از اين جهت كه از خود انبيا گرفته شده است .

*(95/7)*

و در جمله (لما آتيتكم من كتاب و حكمة ) در كلمه (لما) دو قرائت است : يكى قرائت مشهور كه لام را به فتحه مى خوانند، و يكى قرائت حمزه كه آن را به كسره خوانده و لام را لام تعليل و (ما) را موصوله گرفته . و ليكن ترجيح با قرائت به فتحه است ، بنابر اين قرائت كه لام مفتوح و كلمه (ما) بدون تشديد باشد، قهرا (ما) موصوله خواهد بود، و كلمه (آتيتكم ) كه (آتيناكم ) هم قرائت شده صله آن است و ضميرى كه بايد از صله به موصول برگردد، حذف شده ، چون جمله (من كتاب و حكمة ) مى فهمانده كه در اينجا ضميرى حذف شده ، و موصول مذكور مبتداء و خبرش جمله (لتومنن به ...) است . و لام در كلمه (لما) ابتدائيه و در كلمه (لتومنن به ) لام قسم است . و مجموعه جمله (لما آتيتكم من كتاب ...) بيان ميثاقى است كه گرفته شده و معناى آيه اين است (بياد آر زمانى را كه خداى تعالى از پيامبران پيمانى گرفت ، و آن اين بود: هر آينه آنچه من از كتاب و حكمت بشما دادم (و در آن كتاب ، خبر دادم از پيغمبر بعدى ) و سپس رسولى به سويتان آمد كه تصديق كننده كتاب و حكمت شما بود. البته بايد (امروز) به او ايمان بياوريد و ياريش كنيد). (به اين معنا كه خبر آمدنش و حقانيتش را از خلق پنهان نداريد).  
وجه ديگر در آيه كه جواب شرط باشد  
ممكن هم هست كلمه (ما) شرطيه و جزايش جمله (لتومنن به ) باشد، آن وقت معنايش اين مى شود كه : (بياد آر زمانى را كه خداى تعالى از پيامبران پيمانى گرفت ، و آن اين بود كه : اگر من كتاب و حكمتى به شما دادم و سپس رسولى به سويتان آمد تصديق كننده كتاب و حكمت شما، سوگند مى خورم كه بايد به او ايمان بياوريد و ياريش كنيد).

*(95/8)*

و اين وجه هم بهتر است بخاطر اينكه دخول لام سوگندى كه خود سوگندش حذف شده ، در جواب آن سوگند كه جزاى شرط هم باشد مشهورتر است . و لام (لتومنن ) و (لتنصرن ) لام قسم است و هم معناى جمله سليس تر و روشن تر است و هم اينكه شرط در موردى كه سخن از ميثاق و پيمان است ، معروف تر است .  
و خطاب در جمله (آتيتكم ) و در (جاءكم ) هر چند كه بر حسب نظر ابتدائى به انبيا است ، ليكن اينكه دنبالش فرمود: (ءاقررتم و اخذتم على ذلكم اصرى )، خود قرينه است بر اينكه خطاب مجموعا به انبيا و ملتهاى ايشان است ، به اين معنا كه خطاب مختص به انبيا است ، ولى حكمش شامل انبياء و امت هاى ايشان است . پس بر امت ها نيز واجب است كه ايمان بياورند و يارى كنند، همانطور كه بر انبياء است كه ايمان بياورند.  
و ظاهر جمله (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ) بخاطر وجود كلمه (ثم ) (سپس ) بعد زمانى است . و اين معنا را مى رساند كه : (بر پيغمبر سابق واجب است كه به پيغمبر بعد از خودش (كه بشارت آمدن او به وى داده شده ) ايمان بياورد و او را (با اعلام آمدنش ‍ و علائم ظهورش به مردم ) يارى كند).  
البته از جمله (قل آمنا باللّه ...) استفاده مى شود كه پيمان ماخوذ، تنها اختصاص به پيامبر سابق نسبت به لاحق ندارد، بلكه شامل لاحق نسبت به سابق نيز مى شود، يعنى بر لاحق هم لازم است كه به پيغمبر سابق ايمان آورده و او را، يارى كند. و ليكن اين استفاده از فحواى خطاب است ، نه از لفظ آيه كه ان شاء اللّه العزيز به زودى بيانش مى آيد.

*(95/9)*

و در جمله (لتومنن به و لتنصرنه ) ضمير اول (بِهِ) هر چند كه ممكن است به كلمه (رسول ) برگردد. همانطور كه ضمير دوم بطور مسلم به رسول بر مى گردد. و مانعى ندارد كه رسول بعدى موظف باشد به رسول قبلى ايمان بياورد، همچنانكه در آيه (آمن الرسول ) فرموده : كه رسول اسلام و مؤ منين بخدا و ملائكه و رسولان سابق ايمان دارند. و ليكن از ظاهر جمله : (قل آمنا باللّه و ما انزل علينا و ما انزل على ابراهيم ...) بر مى آيد كه ضمير اول به (لما اتيتكم من كتاب و حكمة ) و ضمير دوم به (رسول ) بر مى گردد. و معناى آيه چنين است : بايد حتما بدانچه از كتاب و حكمت بسويتان آمده ايمان آوريد و رسول را يارى كنيد، رسولى كه به سويتان گسيل شده و شريعت فعلى شما را تصديق دارد.  
قال ءاقررتم و اخذتم على ذلكم اصرى قالوا اقررنا است فهام  
در اين جمله تقريرى است و مى رساند كه مطلب از همين قرار است . و معناى كلمه (اقررتم ) معروف است ، و كلمه (اصر) كه به معناى عهد است ، مفعول فعل (اخذتم ) است ، و اخذ، اصر و عهد، غير از آخذ و گيرنده ، طرف ديگرى كه پيمان را از او بگيرد لازم دارد و در اينجا آن طرف ديگر غير از امتها كس ديگر نمى تواند باشد پس معناى جمله اين مى شود: (خداى تعالى پرسيد: آيا شما به اين پيمان اقرار كرديد؟ و آيا از امتهاى خود اصر و عهد مرا گرفتيد؟ گفتند: بلى . اقرار داريم ).  
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از گرفتن اصر، پيمان گرفتن انبيا براى خودشان است . در نتيجه جمله : (و اخذتم على ذلكم اصرى ) عطف بيان مى شود براى جمله (اقررتم ). دليلش هم اين است كه مى بينيم انبيا در پاسخ ، تنها از سؤ ال اول پاسخ داده و گفتند: (اقررنا) و سخنى از اخذ پيمان به ميان نياورده اند و بنابراين مراد از ميثاق تنها ميثاق انبيا مى شود و نه همه مردم و امت ها.

*(95/10)*

ليكن اين احتمال را جمله (قال فاشهدوا...) از ذهن دور مى سازد. چون همه مى دانيم كه شهادت همواره عليه غير است . و همچنين جمله : (قل آمنا باللّه ...) چون اگر پاى غير در ميان نبود بايد مى فرمود: (قل آمنت باللّه ). پس معلوم مى شود كه از طرف خودش و امتش گفته (آمنا). مگر اينكه كسى بگويد، اشتراك امت ها و پيامبرانشان از دو جمله : (فاشهدوا...) و جمله قل (امنا باللّه ) استفاده مى شود. و جمله (و اخذتم ) هيچ چيزى در اين باره افاده نمى كند.  
قال فاشهدوا و انا معكم من الشاهدين  
ظاهر شهادت همانطور كه قبلا گذشت اين است كه عليه غير باشد، پس اين شهادت هم ، شهادتى است از انبياء و هم شهادتى است از امتها، و شاهد آن همانطور كه قبلا گفته شد جمله : (قل آمنا باللّه ...) است . علاوه بر اين ، سياق نيز بر اين معنا شهادت مى دهد، براى اينكه مى دانيم آيات مورد بحث در اين زمينه است كه عليه اهل كتاب احتجاج كند كه دعوت رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) را اجابت نكردند. همچنانكه عليه ايشان احتجاج كرده كه چرا نسبتهاى ناروا به عيسى و موسى (عليهماالسلام ) و غير آنها دادند، و آيه بعد هم كه مى فرمايد: (افغير دين اللّه يبغون ...) و آياتى ديگر بر اين معنا دلالت دارند.  
و چه بسا مفسرين گفته باشند كه مراد از جمله (فاشهدوا) شهادت بعضى از انبياء بر بعض ديگر است . همچنانكه بسا ممكن است گفته باشند افراد مخاطب جمله (فاشهدوا) ملائكه اند، نه انبيا، و اين دو معنا هر چند محتمل است ، و فى نفسه مى تواند مراد باشد و ليكن لفظ آيه در هيچيك از آن دو ظهور ندارد. چون قرينه اى در كلام نيست و بلكه همانطور كه ملاحظه كرديد، قرينه بر خلاف آن هست .

*(95/11)*

و يكى از لطايفى كه در اين آيه بكار رفته ، اين است كه با در نظر گرفتن جمله (و اذ اخذنا من النبيين ) تا جمله (ثم جاءكم رسول ) و نيز با در نظر گرفتن مطالبى كه در تفسير آيه (كان الناس امة واحدة ...) گذشت - كه فرق بين نبوت و رسالت چيست ، و مصداق رسول اخص از مصداق نبى است - چنين استفاده مى شود كه : ميثاقى كه گرفته شده از شخص معينى نبوده ، بلكه از مقام نبوت بوده ، - براى مقام رسالت . پس مقام نبوت تعهدى نسبت به مقام رسالت دارد ولى مقام رسالت چنان تعهدى نسبت به مقام نبوت ندارد. چون آيه دلالتى بر عكس اين قضيه ندارد.  
مناقشه در سخن بعضى از مفسرين در معناى آيه  
و با استفاده اين لطيفه ، از آيه شريفه ، مى توان به سخنانى كه بعضى از مفسرين در معناى آيه مورد بحث گفته اند مناقشه نمود. آنان گفته اند كه : ميثاق گرفته شده از همه انبيا، براى همه انبيا است و معنايش اين است كه همه آنان يكديگر را تصديق كنند و هر يك مردم را امر كنند به اينكه به ديگران نيز ايمان بياورند. و خلاصه آيه شريفه مى خواهد بفهماند دين خدا يكى است . و تمام انبياء مردم را به سوى آن دين مى خوانند. و وجه مناقشه روشن است و احتياج به تكرار ندارد.  
و حاصل معناى آيه اين شد كه خداى تعالى از همه انبياء و امتهاى ايشان پيمان گرفت كه اگر كتابى و درسى از زندگى برايشان فرستاد، و يك رسولى كه تصديق كننده كتاب آنها است آمد حتما به آن كتاب و حكمت ايمان بياورند و آن رسول را يارى كنند و اين كار از انبيا به معناى تصديق پيغمبر قبلى و معاصر است و بشارتى است از پيغمبر قبلى به آمدن پيغمبر بعدى . و سفارشى است به امت كه دعوت پيغمبر آينده را بپذيرند و از ناحيه امت ايمان و تصديق و يارى است ، و لازمه اين همانا وحدت دين الهى است .

*(95/12)*

و اما اينكه بعضى از مفسرين گفته اند، مراد آيه شريفه اين است كه : خداى تعالى از پيامبران ميثاق گرفته كه نبوت خاتم انبياء محمد (صلى اللّه عليه و آله ) را تصديق و امت خود را به مبعث او بشارت دهند، هر چند كه در جاى خود درست است ، ليكن مطلبى است كه سياق آيات بر آن دلالت مى كند نه الفاظ آن . همچنانكه در سابق هم به آن اشاره نموديم . چون الفاظ آيه عموميت دارد و همه انبيا را شامل مى شود. چيزى كه هست گفتيم ، از آنجا كه آيه مورد بحث ، در ضمن احتجاج عليه اهل كتاب و سرزنش و عتاب ايشان قرار گرفته كه : (چرا اينقدر اصرار دارند كتب آسمانى خود را تحريف و آيات نبوت را كتمان نمايند و با اينكه حق واضح و روشن است درباره آن عناد ورزند؟) از آن استفاده مى كنيم كه منظور تصديق خصوص نبوت خاتم الانبيا است .  
فمن تولى بعد ذلك ...  
اين جمله تاكيد ميثاقى است كه در آيه قبل ، سخن از گرفتن آن داشت . و معناى آن روشن است .  
افغير دين اللّه يبغون  
اين جمله بخاطر اينكه حرف (فا) بر سر آن درآمده ، تفريع و نتيجه گيرى از آيه قبل است كه سخن از گرفتن پيمان از انبيا داشت و معنايش اين است كه : حال كه معلوم شد دين خدا واحد است و آن همان است كه از همه انبيا و امتهاى آنان بر آن ، پيمان گرفته شد كه هر

*(95/13)*

پيغمبر متقدم ، به آمدن پيغمبر بعد از خود بشارت دهد و به آنچه او مى آورد ايمان آورده ، تصديقش كنند. ديگر اين اهل كتاب را چه مى شود كه به تو اى رسول اسلام ايمان نمى آورند و از كفر به تو چه چيزى مى خواهند؟ از ظاهر حالشان برمى آيد كه در جستجوى دينند، آيا در جستجوى دينى غير از اسلامند؟ با اينكه از قرنها پيش بر آنان واجب شده بود كه به اسلام تمسك جويند. چون اسلام است آن دينى كه پايه و اساسش فطرت است و نيز بر آنان واجب بود، دينى را بپذيرند كه دليل بر حقانيت آن همان دليلى باشد كه خدا، تمامى ذوى العقول موجود در آسمان ها و زمين و همه صاحبان شعور را محكوم به قبول آن كرده و آن اين است كه همانطور كه در مقام تكوين تسليم اويند، در مقام تشريع هم تسليم او باشند و جز قانون او را نپذيرند.  
تسليم تكوينى تمامى اهل آسمانها و زمين در برابر اللّه تعالى  
و له اسلم من فى السموات و الارض طوعا و كرها  
اين همان اسلامى است كه تمامى ساكنان زمين و آسمانها را - كه اهل كتاب هم طايفه اى از ايشانند اهل كتابى كه مى گويند ما تسليم خدا نمى شويم - شامل مى شود. لفظ (اسلم ) صيغه ماضى است ، كه ظهور دارد بر اينكه ساكنان زمين و آسمان در گذشته تسليم خدا بوده اند، و اين تسليمى كه در سابق محقق شده تسليمى است تكوينى در برابر امر خدا، نه اسلام به معناى خضوع بندگى ، مويد و بلكه دليل بر اين معنا جمله (طوعا و كرها) در آخر آيه است .  
بنابراين جمله و (له اسلم ) از قبيل مواردى است كه گوينده به ذكر دليل و سبب اكتفا نموده و نامى از مدلول و مسبب نمى برد. و تقدير كلام چنين است :  
(افغير الاسلام يبغون ؟ و هو دين اللّه ؟ لان من فى السموات و الارض مسلمون له منقادون لامره ، فان رضوا به كان انقيادهم طوعا من انفسهم ، و ان كرهوا ما شاءه و ارادوا غيره كان الامر امره و جرى عليهم كرها من غير طوع .)

*(95/14)*

يعنى : آيا غير اسلام را مى جويند؟ با اينكه اسلام دين خدا است ، چون هركس كه در آسمانها و زمين است ، تسليم او و منقاد امر اوست . پس اگر به امر او رضايت دهند، انقيادشان طوعى است از ناحيه خود آنان . و اگر آنچه را خدا مى خواهد كراهت داشته و غير آن را بخواهند امر، امر اوست و امر خود را به كره جارى مى فرمايد.  
از اينجا روشن مى شود كه واو در جمله (طوعا و كرها) واو تقسيم است ، و مراد از طوع رضايت ايشان به خواسته خدا در مورد خويش است . در صورتى كه خداى تعالى چيزى درباره آنان خواسته باشد كه دوستش بدارند. و مراد از كره اين است كه آنچه خدا در مورد ايشان خواسته ، نخواهند و از آنان كراهت داشته باشند، نظير مرگ و مير، فقر و بيمارى ، و امثال آن .  
و اليه يرجعون  
اين سبب ديگرى است ، براى اينكه اسلام را به عنوان دين ابتغا كنند و بطلبند، براى اينكه بازگشتشان به اللّه ، مولاى حقيقيشان است ، نه به آن چيزى كه كفرشان و شركشان ايشان را به سوى آن هدايت مى كند.  
قل امنا باللّه و ما انزل علينا  
در اين جمله به رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) دستور مى دهد كه بر طبق ميثاقى كه از او و غير او گرفته شده ، رفتار كند، و از جانب خود و همه مؤ منين از امتش بگويد: (آمنا باللّه و ما انزل علينا...)  
و اين از جمله شواهدى است كه شهادت مى دهد بر اينكه منظور از ميثاق ، ميثاقى است كه از همه انبيا و امتهاى ايشان گرفته شده ، كه به آن اشاره شد.  
و ما انزل على ابراهيم و اسمعيل ...  
نامبردگان در اين آيه ، انبياى آل ابراهيمند، و اين آيه خالى از اين اشعار نيست كه مراد از اسباط همانا انبيا از ذريه يعقوب و يا از اسباط بنى اسرائيل هستند، مانند: داوود، سليمان ، يونس ، ايوب و ديگران .  
و النبيون من ربهم ...

*(95/15)*

در اين جمله ، مساءله عموميت مى يابد، تا شامل آدم و نوح و سايرين نيز بشود و در جمله : (لا نفرق بين احد منهم و نحن له مسلمون ) همه را يكجا جمع فرموده است .  
و من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ...  
در اين آيه بيان مى كند: آن موردى كه نسبت به آن ميثاق گرفته نشده كجا است ، و آن غير اسلام است . و اين تعبير خود تاكيد وجوب عمل بر طبق ميثاق است .  
بحث روايتى (در ذيل آيات گذشته )  
در مجمع البيان از امام امير المؤ منين على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: (خداى تعالى از انبياى قبل از پيامبر ما، ميثاق گرفت كه به امت هاى خود خبر بعثت آن جناب و علائم و صفاتش را بدهند، و به آمدنش بشارت داده ، دستور دهند كه آن جناب را تصديق كنند).  
و در الدر المنثور است كه ابن جرير از على بن ابيطالب رضى اللّه عنه روايت كرده كه فرمود: (از آدم تاكنون خداى تعالى هيچ پيغمبرى را مبعوث نكرد، مگر اينكه درباره محمد (صلى اللّه عليه و آله ) از او پيمان گرفت كه اگر در زمان زندگى او اين پيامبر بزرگ مبعوث شد، بايد به او ايمان آورد و ياريش كند. و دستور داد كه او نيز اين پيمان را از امت خود بگيرد، آنگاه امام (عليه السلام ) اين آيه را تلاوت فرمود: (و اذ اخذ اللّه ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب و حكمه ....)  
مؤ لف قدس سره : اين دو روايت مى خواهد آيه را طورى معنا كند كه دلالت لفظ و سياق (هر دو) رعايت شده باشد، همان معنائى كه در نظر ما بود و بيانش گذشت .  
و در مجمع البيان و جوامع از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه فرموده : معنايش اين است كه : (بياد آر زمانى را كه خداى تعالى ميثاق امت انبيا را گرفت ، به اينكه هر امتى پيغمبر خود را تصديق نموده ، به آنچه آن پيغمبر آورده عمل كنند. و ليكن امتها به اين عهد وفا نكرده و بسيارى از شرايع آن را ترك نموده ، بسيارى از آنها را تحريف كردند).

*(95/16)*

مؤ لف : آنچه در اين روايت آمده ، از قبيل نشان دادن مصداق و نمونه اى بارز از ميان مصاديق آيه است . پس منافات دارد كه آيه شريفه شامل هم امتها و هم انبيا بشود.  
و نيز در مجمع البيان از امير المؤ منين (عليه السلام ) روايت آورده كه در ذيل جمله : (ءاقررتم و اخذتم ) فرمود: معنايش اين است كه آيا اقرار كرديد؟ و به اين اقرار خود بر امتهاى خود پيمان بستيد؟ (قالوا) يعنى انبيا و امتهايشان گفتند: (اقررنا) يعنى بدانچه دستورمان دادى كه اقرار كنيم ، اقرار كرديم ، (قال فاشهدوا) خداى تعالى به انبيا و امتها فرمود: پس شاهد باشيد و من هم با شما شاهد بر شما و بر امتهاى شمايم .  
و در الدرالمنثور است كه : ابن جرير از على بن ابيطالب (عليه السلام ) روايت آورده كه در معناى جمله (فاشهدوا) فرمود: يعنى شما بر امتهاى خود شاهد باشيد. (و انا معكم من الشاهدين ) يعنى ، (و من با شما از شاهدان بر شما و ايشانم ). (فمن تولى ) يعنى : اى محمد بعد از اين عهد كه از همه امتها گرفته شد هركس روى بگرداند فاسق است ، يعنى در كفر عصيان مى كند.  
مؤ لف : توجيه معناى اين روايت گذشت .  
و در تفسير قمى از امام صادق (عليه السلام ) آمده كه امام فرمود: خداى تعالى در عالم ذر به ايشان فرمود: (ءاقررتم و اخذتم على ذلكم اصرى ) و معناى (اصر) عهد است . (قالوا اقررنا) آنگاه خداى تعالى به ملائكه فرمود: (فاشهدوا) گواه باشيد.  
مؤ لف قدس سره : لفظ آيه با اين عبارت مى سازد، و آن را دفع نمى كند. هر چند به بيانى كه گذشت از ظاهر آن استفاده نشود.  
روايتى از الدرالمنثور (و من يبتغ غير الاسلام دينا

*(95/17)*

و در الدرالمنثور است كه احمد، و طبرانى ، در كتاب اوسط از ابى هريره روايت كرده كه در تفسير آيه : (و من يبتغ غير الاسلام دينا...) گفت : رسول خدا فرمود: در روز قيامت ، اعمال مى آيند، از آن جمله نماز مى آيد و عرضه مى دارد: پروردگارا من نمازم . خطاب مى رسد: تو بر خير هستى . و صدقه مى آيد و مى گويد: پروردگارا من صدقه ام . خداى تعالى به او هم مى فرمايد تو بر خير هستى . دنبال صدقه روزه مى آيد و عرضه مى دارد: پروردگارا من روزه ام . خداى تعالى به او هم مى فرمايد: تو بر خير هستى . آنگاه ساير اعمال يكى يكى مى آيند و خود را معرفى مى كنند و خداى تعالى به يك يك آنها مى فرمايد: تو بر خير هستى تا آنكه اسلام مى آيد و عرضه مى دارد: پروردگارا تو سلامى و من اسلام هستم . خداى تعالى مى فرمايد: تو بر خير هستى و من امروز تو را معيار قرار مى دهم ، با تو مواخذه مى كنم ، و با تو پاداش مى دهم ، آنگاه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اين آيه را تلاوت فرمود: (و من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه و هو فى الاخره من الخاسرين ).  
و در كتاب توحيد و كتاب تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه در ذيل همين آيه فرمود: توحيد مردم نسبت به خداى عزوجل همين است .  
مؤ لف قدس سره : توحيدى كه در اين روايت آمده ، ملازم با تسليم خدا شدن در همه چيزهائى است كه از بندگان خود مى خواهد، در نتيجه برگشت اين حديث هم به همان معنائى است كه در بيان سابق گذشت .  
و اگر منظور تنها نفى شريك بوده باشد، قهرا معناى طوع و كره هم دلالت اختيارى و اضطرارى خواهد بود.

*(95/18)*

خواننده عزيز، اين را هم بداند كه در اين ميان عده اى روايات ديگر هست كه آنها را عياشى و قمى در تفسيرهاى خود و همچنين غير اين دو و در معناى آيه : (و اذ اخذ اللّه ميثاق النبيين ...) نقل كرده اند. و در آنها آمده كه معناى (لتومنن به ) اين است كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) ايمان بياوريد. (و لتنصرن ) يعنى امير المؤ منين (عليه السلام ) را يارى كنيد. و ظاهر اين روايت اين است كه مى خواهد اين آيه را اينطور تفسير كند كه ضمير در (لتومنن به ) را به رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) و ضمير (و لتنصرنه ) را به امير المؤ منين برگرداند، اما عبارت آيه دلالتى بر اين معنا ندارد. ليكن در بين رواياتى كه عياشى آورده روايتى است كه از سلام بن مستنير از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: نامى را بر خود نهادند كه خداى تعالى به جز على بن ابيطالب را به آن نام نناميده و تاءويل آن هنوز نيامده ، عرضه داشتم فدايت شوم ، تاءويلش چه وقت مى آيد؟ فرمود: وقتى كه خداى تعالى جمع را يعنى انبيا و مؤ منين را پيش روى آن جناب جمع كند تا ياريش كنند. و اين است گفتار خداى تعالى كه مى فرمايد: (و اذ اخذ اللّه ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب و حكمه ... و انا معكم من الشاهدين ).  
و با بيانى كه در اين روايت آمده امر اين اشكال آسان مى شود، چون وقتى اشكال وارد مى شود كه روايات در مورد تفسير وارد شده باشد، و اما در صورتى كه تاءويل باشد، و با در نظر گرفتن اينكه در تفسير آيه : (هو الذى انزل عليك الكتاب ...) گفتيم ، تاءويل از باب دلالت لفظ بر معنا نيست ، و اصلا ارتباطى با لفظ ندارد، ديگر اشكال بر روايات مذكور وارد نيست .  
سوره آل عمران ، آيات 91 - 86

*(95/19)*

كيف يهدى اللّه قوما كفروا بعد ايمانهم و شهدوا ان الرسول حق و جاءهم البينت و اللّه لا يهدى القوم الظالمين (86) اولئك جزاءهم ان عليهم لعنة اللّه و الملائكه و الناس اجمعين (87) خلدين فيها لا يخفف عنهم العذاب و لا هم ينظرون (88 الا الذين تابوا من بعد ذلك و اصلحوا فان اللّه غفور رحيم (89) ان الذين كفروا بعد ايمنهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم و اولئك هم الضالون (90) ان الذين كفروا و ماتوا و هم كفار فلن يقبل من احدهم مل ء الارض ذهبا و لو افتدى به اولئك لهم عذاب اليم و ما لهم من ناصرين (91)  
ترجمه آيات  
چگونه خداى تعالى قومى را كه بعد از ايمان آوردن و شهادت دادنشان به اينكه رسول حق است و بعد از ديدن معجزات و آيات روشن ، كافر شدند. هدايت مى كند؟. نه ، خداى تعالى مردم ستمگر را هدايت نمى كند (86).  
اينان جزايشان اين است كه لعنت خدا و ملائكه و همه مردم شامل حالشان گردد (87).  
و جاودانه در اين دورى از رحمت خدا بمانند و عذاب از آنها تخفيف نپذيرد و مهلت هم داده نشوند (88).  
مگر كسانيكه بعد از ارتكاب چنين كفرى توبه نموده و مافات را تعالى آفريدگار رحيم است (89).  
محققا كسانى كه بعد از ايمان آوردن ، كافر شدند و سپس كفر مجدد خود را بيش از كفر نخستين كنند، توبه شان قبول نمى شود و اينان همانا گمراهانند (90).  
محققا كسانى كه كافر شدند و با حال كفر از دنيا رفتند، از احدى از آنان رشوه قبول نمى شود، هر چند فرضا به فراخناى زمين طلا داشته باشند و آنرا به عوض كفر خود بدهند و ايشان عذابى دردناك دارند و از انواع ياوران هيچ نوعش را ندارند (91).  
بيان آيات  
اين آيات را مى توان مرتبط به آيات قبل دانست ، كه سخنى از اهل كتاب داشت هر چند كه ممكن هم هست آنها را مستقل و جداى از ما قبل بدانيم ، و اين روشن است .  
كيف يهدى اللّه قوما كفروا بعد ايمانهم ...

*(95/20)*

هدايت يافتن كافرانى كه كفرشان ناشى از عناد و دشمنى با حق است ،محال مى باشد  
اين استفهام انكارى است و منظور اين است  
كه هدايت شدن قومى كه بعد از ايمان كافر شدند را بعيد جلوه دهد. و مراد از اين بعيد شمردن محال بودن است . همچنانكه در آخر آيه فرموده : (و اللّه لا يهدى القوم الظالمين و خدا مردم ستمگر را هدايت نمى كند). و ما در نظير اين جمله ها گفتيم كه وصف مشعر به عليت است . در نتيجه معناى آيه اين مى شود كه : خداى تعالى اين قوم را با اينكه چنين حالتى و چنين وضعى در آنها هست هدايت نمى كند. و اين منافات ندارد با اينكه اگر با توبه اين حالت خود را كنار بگذارند، هدايتشان مى كند. و اما اينكه فرمود: (و شهدوا ان الرسول حق ).  
اگر مراد اهل كتاب باشند شهادتشان عبارت خواهد بود از مشاهده آيات نبوتى كه قبلا از رسول اسلام در كتب خود داشتند و مطابقت آنها با آنچه كه از رسول اسلام (صلى اللّه عليه و آله ) مى بينند، همچنانكه جمله : (و جاءهم البينات ) نيز اين معنا را افاده مى كند و اگر مراد از ايشان ، اهل رده از مسلمين باشد، شهادتشان عبارت خواهد بود از اينكه به حسب ظاهر اقرار كردند، به رسالت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ). البته نه اقرارى كه اساس آن جهالت و حميت و امثال آن باشد، بلكه اقرارى كه مستند است به ظهور و روشنى امر، همچنانكه باز جمله : (و جاءهم البينات ) آنرا افاده مى كند.  
به هر حال ، انضمام جمله : (و شهدوا...) به اول كلام ، مى رساند كه مراد از كفر همانا كفر بعد از روشن شدن حق و تماميت حجت است . در نتيجه كفرى است ناشى از عناد، و دشمنى با حق ، و لجبازى با اهل حق ، كه همه اينها بغى به غير است و ظلمى است كه صاحبش به سوى نجات و رستگارى ، راه نمى يابد.

*(95/21)*

و بهمين جهت بعضى در تفسير جمله : (و شهدوا...) گفته اند: كه اين جمله عطف است بر كلمه (ايمانهم ) چون هر چند اين كلمه (اسم ) است و به فعل عطف نمى شود، ليكن اسمى است به معناى فعل و معنايش اين است كه : (ايمان آوردند) منتها بعد ان آمنوا، در نتيجه تقدير آيه چنين مى شود: (كفروا بعد ان آمنوا و شهدوا...) البته ممكن هم هست و او را حاليه بگيريم ، و بگوئيم حرف (قد)ى در تقدير جمله مذكور است و تقدير كلام (كفروا بعد ان آمنوا و قد شهدوا...) است يعنى (كفر ورزيدند، بعد از آنكه ايمان آورده بودند، در حالى كه شهادت هم داده بودند).  
اولئك جزاوهم ان عليهم لعنه اللّه و الملائكه و الناس اجمعين (87) خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب و لا هم ينظرون  
در سابق در تفسير آيه : (اولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون ) گفتيم كه معناى برگشت همه لعنتها بر آنان چيست .  
الا الذين تابوا من بعد ذلك و اصلحوا  
يعنى : مگر كسانى كه بعد از اين سوابق توبه كنند، و به اصلاح و صلاح درآيند و مراد از اين قيد اين است كه توبه شان صرف ادعا نباشد، بلكه توبه اى باشد كه ما فات و گذشته را جبران نمايد، و لكه كفر را از دامن دلشان بشويد و باطنشان را پاك سازد. و اين همان توبه نصوح است نه اينكه مراد از آن ، اعمال صالحه باشد، چون هر چند كه به صلاح درآمدن ، خود بخود اعمال را هم صالح مى كند. (زيرا دل صالح و قلب پاك جز به اعمال صالح فرمان نمى دهد). و ليكن خود عمل صالح نمى تواند مقوم و مايه ثبات توبه باشد و حتى ركنى از اركان آنهم نيست . و آيه هم بر چنين معنائى دلالت ندارد. و در جمله :  
فان اللّه غفور رحيم  
علت در جاى معلول قرار گرفته ، و تقدير كلام : (فيغفر اللّه له و يرحمه ، فان اللّه غفور رحيم ) است يعنى : (خداى تعالى او را مى آمرزد و رحم مى كند، براى اينكه خداى تعالى آمرزنده و رحيم است ).

*(95/22)*

ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم و اولئك هم الضالون (90) ان الذين كفروا و ماتوا و هم كفار فلن يقبل من احدهم مل ء الارض ذهبا و لو اقتدى به اولئك لهم عذاب اليم و ما لهم من ناصرين  
اين دو آيه مضمون آيه : (كيف يهدى اللّه قوما كفروا...) را تعليل مى كند، از قبيل تعليل كردن از راه تطبيق كلى و عام بر جزئى و فرد خاص است . (مثل اينكه بگوئيم : فلان شخص را احترام كن ، براى اينكه دانشمند است ).  
توبه كافرانى كه بعد از ايمان كفر ورزيده و بر كفر خود افزودندقبول نمى شود  
و معناى آيه اين است كه : آن كسى كه بعد از روشن شدن حق و تمام شدن حجت ، بر آن كفر مى ورزد، و توبه نمى كند توبه اى كه او را اصلاح كند، چنين كسى از دو حال بيرون نيست : يا كافرى است كه كفر مى ورزد و كفر خود را فزونى داده و طغيان مى كند، كه معلوم است صلاح راه و رخنه اى به دل او ندارد. و در نتيجه خدا هم او را هدايت ننموده و توبه اش را قبول نمى كند، براى اينكه توبه و برگشت او توبه حقيقى نيست . بلكه او غرق در ضلالت است و اميدى نيست كه بار ديگر هدايت شود. و يا كافرى است كه بدون اينكه توبه كرده باشد، در حال كفر و عناد مى ميرد و معلوم است كه چنين كسى كه در همه عمر دنيائيش توبه نكرده ، خداى تعالى در آخرت هم هدايتش نمى كند. يعنى داخل بهشتش نمى سازد، چون او به سوى پروردگار خود برنگشت و چيزى هم كه جا پر كن خلا توبه باشد وجود ندارد، نه شفاعت و نه يارى ياوران .  
و از اينجا روشن مى شود كه جمله (و اولئك هم الضالون ) به دليل اينكه مشتمل بر چند خصوصيت است ، ضلالت نامبردگان را آنچنان تاكيد كرده كه بكلى اميدى به هدايتشان نباشد.

*(95/23)*

خصوصيت اول اينكه : جمله را اسميه آورد. دوم اينكه : با كلمه : (اولئك ) كه مخصوص اشاره به دور است ، فهماند، نامبردگان از اينكه مورد گفتگو قرار گيرند بسيار بدورند. سوم اينكه : ضمير فصل (هم ) را در آن بكار برد. چهارم اينكه : بر سر خبر (كلمه (الضالون )) الف و لام آورد.  
و نيز روشن مى شود كه مراد از جمله (و ما لهم من ناصرين ) اين است كه ، بفهماند اينگونه اشخاص ، از شفاعت شفيعان كه ياوران روز قيامتند بهره مند نمى شوند، اين معنا از فحواى جمله استفاده مى شود. چون اگر فرموده بود: (و ما لهم ناصر) ايشان ياور ندارند. نمى توانستيم استفاده كنيم كه در روز قيامت ياور هست ، ولى اينان ياور ندارند. ليكن فرمود: (ايشان از ياوران ، هيچ ياورى ندارند) و آوردن صيغه جمع مى فهماند كه يارى و يارانى در قيامت هستند، ولى اينان ياور ندارند. نظير اين معنا در استدلال  
/0/0 بر اينكه روز قيامت فى الجمله شفاعتى هست ، در جمله : (فما لنا من شافعين ...)، در مبحث شفاعت گذشت ، بدانجا مراجعه فرماييد.  
مراجعه فرمائيد. البته آيه دوم ، علاوه بر نفى ياور (كه گفتيم همان شفيع است ) فداء را هم نفى كرده براى اينكه هم ناصر و هم فداء جنبه عوض و بدل را دارد، و بدل هميشه در برابر چيزى قرار مى گيرد كه از آدمى فوت شده باشد، و منظور در اين آيه اين است كه در دنيا چيزى را از دست داده اند كه جا پركنى ندارد و آن توبه است كه هيچ چيز جبرانش نمى كند.  
از اينجا روشن مى شود كه جمله : (و ماتوا و هم كفار) در معناى اين است كه فرموده باشد: (و ماتوا فاتتهم التوبة )

*(95/24)*

بنابراين حصرى كه از آيه استفاده مى شود با آيه زير نقض نمى شود كه فرمود: (و ليست التوبه للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان و لا الذين يموتون و هم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما). يعنى : توبه براى كسانى كه گناه مى كنند، و مى كنند تا مرگشان برسد، آن وقت مى گويند: حالا ديگر توبه كرديم هيچ اثرى ندارد. و نيز براى كسانى كه كافر مى ميرند، فائده اى نمى بخشد، آنان كسانى هستند كه ما برايشان عذابى اليم آماده كرديم .  
چون منظور از حضور مرگ پديدار شدن آثار آمدن آخرت و رفتن دنيا است اينجا است كه ديگر توبه اى نيست . در نتيجه مردن در حال كفر، با توبه در حال حضور موت يكسان است ، (و حصر مستفاد از آيه مورد بحث ، با آيه سوره نساء نقض نمى شود).  
و كلمه (مل ء) در جمله : (مل ء الارض ذهبا) به معناى پرى ظرف است از چيزى كه در آن ريخته باشند. پس در اين جمله كره زمين ظرفى فرض شده كه مالامال از طلا باشد، پس اين جمله از قبيل استعاره تخييليه ، و استعاره به كنايه است . (اما تخييليه است براى اينكه چنين ظرفى پر از طلا در عالم نيست و وجودش در عالم تنها خيال است . و اما استعاره به كنايه است براى اينكه به فرض ‍ هم كه چنين ظرفى يافت شود، دردى را دوا نمى كند، زيرا طلا در اين عالم ارزش دارد و در عالم قيامت كه عالم ملكوت است ، براى ماديات ارزشى نيست ).  
بحث روايتى (رواياتى راجع به شاءن نزول آيات گذشته )  
در مجمع البيان در ذيل آيه : (كيف يهدى اللّه قوما...) مى گويد بعضى گفته اند:

*(95/25)*

اين آيات درباره مردى از انصار بنام حارث بن سويد بن صامت نازل شده كه مجدر بن زياد البلوى را با نيرنگ كشت و به مكه فرار كرد، از اسلام برگشته و به مردم مكه (كه مكه در آن زمان كانون كفر بود) ملحق گرديد. سپس از كرده خود پشيمان شده به قبيله مدنى خود پيام فرستاد، از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بپرسند، آيا توبه اش پذيرفته مى شود يا نه ؟ در پاسخ فرستاده وى اين آيه نازل گرديد: (... الا الذين تابوا...) در نتيجه مردى از بستگانش به مكه آمد تا او را به سوى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بياورد. حارث به وى گفت : من مى دانم كه تو صادقى ، و مى دانم كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از تو صادق تر و خداى تعالى از همه صادق تر است و به اين معنا ايمان دارم . آنگاه به مدينه برگشت و توبه كرد و اسلامش نيكو گرديد. و از امام صادق (عليه السلام ) نيز همين معنا روايت شده است .  
و در الدرالمنثور است كه ابن اسحاق و ابن منذر از ابن عباس روايت كرده كه گفت : حارث بن سويد در روز جنگ احد مجدر بن زياد و قيس بن زيد يكى از بنى ضبيعه را كشت و به مشركين قريش پيوست و مدتى در مكه ماند، آنگاه برادرش جلاس را نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرستاد، تا از آن جناب برايش درخواست قبولى توبه بخواهد. و در نتيجه او بتواند نزد خاندان و قومش ‍ برگردد. و خداى تعالى درباره اش اين آيه را نازل فرمود: (كيف يهدى اللّه قوما...) تا آخر داستان .  
نقل داستان به روايتى ديگر

*(95/26)*

مؤ لف : اين داستان به طريق ديگر نيز نقل شده و در مضمون آن روايات اختلاف است . از جمله روايتى كه الدرالمنثور آن را از عكرمه نقل كرده اين است كه : اين آيه درباره ابى عامر راهب ، و حارث بن سويد بن صامت ، و حوح بن اسلت و چند نفر ديگر كه مجموعا دوازده نفر بودند از اسلام برگشته و به مشركين قريش ملحق شده بودند نازل شد، اين دوازده نفر به خانواده هاى خود نوشتند كه : آيا توبه ما پذيرفته مى شود يا نه ؟ ايشان هم از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پرسيدند و آيه شريفه : (الا الذين تابوا من بعد ذلك ...) نازل شد.  
و از آن جمله روايات ، روايتى است كه در مجمع البيان در تفسير آيه : (ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا...) نقل شده و در آن آمده است كه : اين آيه درباره يازده نفر از رفقاى حارث بن سويد نازل شده يعنى بعد از آنكه حارث برگشت ، آنان گفتند ما در مكه بر حالت كفر مى مانيم ، هر زمان كه خواست يم برمى گرديم ، هر چه بر سر حارث آمد، بر سر ما نيز بيايد.  
بعد از آنكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مكه را فتح كرد، از اين عده چند نفر توبه كردند، و چند نفر ديگر به حال كفر مردند، و آيه : (ان الذين كفروا و ماتوا و هم كفار...) نازل گرديد. صاحب مجمع البيان اين روايت را به بعضى از راويان عامه نسبت داده و بعضى گفته اند: اين آيه درباره اهل كتاب نازل شده است . بعضى ديگر گفته اند: جمله (ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا...) درباره خصوص يهود نازل شده ، كه اول ايمان آورده و سپس به عيسى كفر ورزيدند و در آخر كفر خود را زيادتر نموده ، به رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) نيز كفر ورزيدند، بعضى ديگر مطالبى ديگر گفته اند.  
از دقت در اين اقوال و روايات ، اين معنا به دست مى آيد كه تماميش نظريه هاى اجتهادى از سوى مفسرين سلف مى باشد بطورى كه بعضى از خود آنان به اين مطلب اقرار كرده اند.

*(95/27)*

و اما روايتى كه از امام صادق (عليه السلام ) نقل شده مرسل است يعنى سندش ذكر نشده و بهمين جهت ضعيف است . علاوه بر اين كه ممكن است اسباب نزول يك يا چند آيه ، داستانهاى متعددى باشد و خدا داناتر است .  
سوره آل عمران ، آيات 95 - 92  
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون و ما تنفقوا من شى ء فان اللّه به عليم (92) كل الطعام كان حلا لبنى اسرئيل الا ما حرم اسرئيل على نفسه من قبل ان تنزل التورئة قل فاتوا بالتورئة فاتلوها ان كنتم صادقين (93) فمن افترى على اللّه الكذب من بعد ذلك فاولئك هم الظالمون (94) قل صدق اللّه فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا و ما كان من المشركين (95)  
ترجمه آيات  
next page  
fehrest page  
back page

*(95/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
شما هرگز به خير نمى رسيد تا آنكه از آنچه دوست داريد انفاق كنيد، و هر چه را انفاق كنيد خداى تعالى به آن دانا است (92).  
همه طعامها براى بنى اسرائيل حلال بود، مگر آنچه را كه خود اسرائيل از پيش (قبل از نزول تورات ) بر خود حرام كرده بود. بگو اگر راست مى گوئيد، و گفته مرا قبول نداريد تورات را بياوريد و بخوانيد (93).  
پس هركس بعد از اين بر خدا دروغ ببندد چنين كسانى ستمگرانند (94).  
بگو خداى تعالى راست گفته ، پس تنها ملت و كيش ابراهيم را پيروى كنيد كه كيش او مطابق فطرت است و او از مشركين نبوده (95).  
بيان آيات  
ارتباط آيه اول با ما قبلش واضح و روشن نيست ، ممكن هم هست در ضمن آياتى كه ترديدى در ارتباط آنها به يكديگر نيست ، نازل نشده باشد. و در سابق (در تفسير آيه : قل يا اهل الكتاب تعالوا...) توجه فرموديد كه نظير اين اشكال در آنجا هم بود، چون تاريخ نزول آن با تاريخ آيات قبل و بعدش تطبيق نمى كرد.

*(96/1)*

و چه بسا كه مفسرين در توجيه و پاسخ اين اشكال گفته باشند: خطاب در اين آيه هم مانند آيه قبل و بعدش به بنى اسرائيل است . و حاصل معنايش بعد از آن توبيخ ها و ملامتها كه در سابق از ايشان شد - كه چرا اينقدر مال دوست هستيد، و مال و منال را بر دين خدا ترجيح مى دهيد - اين است كه شما در ادعاى خود كه مى گوئيد با خدا و انبياى او نسبت داريد و اهل بر و تقوا مى باشيد. دروغ مى گوئيد، براى اينكه شما اموال زبده و گرانبهاى خود را بيش از خدا و راه خدا دوست مى داريد و در بذل آن بخل مى ورزيد، و جز اموال پس مانده ها و بنجل را در راه او انفاق نمى كنيد، چيزى را انفاق مى كنيد كه دلها تعلقى به آن ندارد. و اعتنائى به از بين رفتن آن و گم شدنش نمى كند با اينكه هيچ كس به خير و بر نمى رسد مگر با انفاق چيزى كه دوست بدارد، و زبده مال او باشد. چون راه خدا گنجينه اى است كه اموال پسنديده شما در آن فوت نمى شود. اين خلاصه توجيهى است كه پيرامون اتصال آيه به ما قبل و ما بعدش ‍ گفته شده ، ولى همه مى دانند كه بيهوده دست و پا زدن است .  
و اما ارتباط بقيه آيات به آيات قبل روشن است و هيچ ترديدى در آن نيست .  
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون  
كلمه (تنالوا) جمع حاضر از مضارع (نيل ) است . و نيل به معناى رسيدن به چيزى است و كلمه (بّر) به معناى باز بودن دست و پاى آدمى در كار خير مى باشد.  
(بر) به معناى توسع در خير است و اعم از خير اعتقادى و عملى مى باشد (لن تنالواالبر حتى ...)  
راغب مى گويد: كلمه (بّر) (بفتحه باء) در مقابل كلمه (بحر) مى باشد و به معناى خشكى است و چون اولين تصورى كه از خشكى ها و بيابانها به ذهن مى رسد، وسعت و فراخناى آن است . لذا كلمه (بّر) (بكسره باء) را از آن گرفتند تا در مورد توسع در فعل خير استعمال كنند.

*(96/2)*

و منظورش از (فعل خير) اعم از فعل قلب و فعل بدن است ، هم به فعل قلب - از قبيل اعتقاد حق و نيت طاهره - شامل مى شود، و هم به فعل جوارح - از قبيل انفاق در راه خدا و ساير اعمال صالح - همچنانكه مى بينيم در آيه زير كلمه (بّر) در هر دو قسم از خوبى استعمال شده است .  
(ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق و المغرب و لكن البر من آمن باللّه و اليوم الاخر و الملائكة و الكتاب و النبيين و اتى المال على حبه ذوى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل و السائلين و فى الرقاب و اقام الصلوه و اتى الزكوه و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا و الصابرين فى الباساء و الضراء و حين الباس اولئك الذين صدقوا و اولئك هم المتقون ).  
(چون مى فرمايد: (بّر و خوبى اين نيست كه رو به سوى مشرق و مغرب كنيد، و ليكن بر آن است كه بخدا و روز جزا و ملائكه و كتاب و انبيا ايمان بياوريد، و در جنگها و فقرها و شدايد صبر كنيد) (تا اينجا كلمه (بّر) در اعمال قلبى استعمال شده است ) (و مال خود را با اينكه دوست مى داريد، به ذوى القربى و يتيمان و مساكين و ابن سبيل و سائلين و بردگان بدهيد. و نماز بخوانيد، و زكات بپردازيد و به عهد خود وفا كنيد) اينها همه اعمال بدنى است و كلمه (بّر) در مورد آن استعمال شده است . (مترجم ))  
انفاق مال مورد علاقه از اركان (بر) است و مجاهدت در انفاقمال بيشتر و دشوارتر است

*(96/3)*

و از انضمام آيه مورد بحث با آيه اى كه از نظرتان گذشت ، اين معنا روشن مى شود كه انفاق مال - با داشتن علاقه شديد به آن - يكى از اركان بر است كه تحقق بر در خارج جز با اجتماع آن اركان صورت نمى گيرد. بله در آيه مورد بحث ، انفاق ، نتيجه بر و آن غايتى معرفى شده كه انسان را به آن مى رساند و اين به ما مى فهماند كه خداى تعالى عنايت و اهتمام بيشترى به اين جزء از آن اركان دارد. چون او خالق انسانها است و مى داند تعلق قلبى انسان به آنچه بدست آورده و جمع كرده ، جزء غريره اوست . او دوست دارد مال را جمع كند و بشمارد (كه ديروز فلان مقدار بود، امروز به فلان مقدار رسيد). و كانه اين غريره جزء نفس آدميان است . بطورى كه اگر قسمتى از آن را از دست بدهد، مثل اين است كه جزئى از جان خود را از دست داده ، پس مجاهدت انسان در انفاق مال ، بيشتر و دشوارتر از ساير عبادات و اعمال است ، چون در آنها فوت و زوال و كمبود، چشم گير نيست .  
از اينجا اشكالى كه در كلام بعضى از مفسرين است روشن مى شود، كه گفته اند: اصلا (بّر) يك معنا دارد، و آن انفاق از چيزى است كه دوست مى دارى . و گويا اين مفسر، آيه را از اين قبيل دانسته كه كسى به طرف خطابش بگويد: (از درد گرسنگى نجات نمى يابى مگر آنكه غذا بخورى ). و يا مثلا: (از درد سر نجات نمى يابى مگر آنكه دوا بخورى ). و اين گفتارش به دليل آيه سوره بقره كه گذشت ، مردود است .  
و نيز از آيه سوره بقره معلوم شد كه مراد از بر همان معناى ظاهرى و لغوى كلمه است ، يعنى توسع در خير (و يا دست و دل باز بودن در كار خير). براى اينكه آيه مذكور، اين كلمه را به تمامى روس و مهمات خيرات معنا كرده است ، خيرات اعتقادى و عملى .  
پس اينكه بعضى گفته اند: مراد از آن ، تنها احسان خدا و انعام اوست . و يا آن ديگرى گفته : مراد از آن ، خصوص بهشت است ، درست نيست .  
و ما تنفقوا من شى ء فان اللّه به عليم

*(96/4)*

اين جمله تشويق انفاق گران است ، تا وقتى كه انفاق مى كنند خوشحال باشند به اينكه مال عزيز و محبوبشان هدر نرفته و انفاقشان بى اجر نمانده است . بلكه خدائى كه دستور انفاق به آنان داده ، به انفاقشان و آنچه انفاق مى كنند، آگاه است .  
كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل ان تنزل التورية  
كلمه (طعام ) به معناى هر خوردنى اى است كه جنبه غذائى داشته باشد، ولى در اصطلاح اهل حجاز تنها بر گندم اطلاق مى شود. به اين معنا كه اگر قيدى و قرينه اى با آن نباشد هر جا گفته شود، از آن معناى گندم را مى فهمند. و كلمه (حل ) در مقابل حرمت است . و گويا اين معنا را از آنجا بخود گرفته ، و حلال را از اين جهت حلال گفته اند كه كلمه (حل ) در اصل به معناى باز كردن گره است همچنانكه در مقابل آن كلمه (عقد) به معناى گره و گره زدن و پاى بستن است . و گره باز كردن نوعى آزاد كردن است . و حلال بودن چيزى براى انسان نيز نوعى آزادى است براى او. و كلمه (اسرائيل ) در اصل نام يعقوب پيغمبر (عليه السلام ) بوده است و او را بدين سبب اسرائيل ناميده بودند كه سخت در راه خدا مجاهدت مى كرده و موفق و مظفر به آن بوده است . از سوى ديگر اهل كتاب هم اين كلمه را به كسى اطلاق مى كنند كه مظفر و غالب بر خدا باشد و چون معتقدند كه يعقوب با خدا در محلى بنام فنيئيل كشتى گرفته ، و پشت خدا را به خاك رسانده . لذا او را اسرائيل ناميدند. و اين از سخنانى است كه قرآن آنرا تكذيب ، و عقل هم آن را محال مى داند و جمله : (الا ما حرم اسرائيل على نفسه ) اين جمله استثنائى است از طعام نام برده در بالا و جمله : (من قبل ان تنزل التورية ) متعلق است به كلمه (كان ) كه در جمله اولى قرار داشت . و معناى آيه اين است كه : خداى تعالى قبل از نزول تورات چيزى از خوردنى ها را بر بنى اسرائيل حرام نكرده بود مگر همانهائى را كه يعقوب بر خودش حرام كرده

*(96/5)*

بود.  
شبهه اى كه مسيحيان در مساءله (نسخ ) القاء مى كردند و پاسخ به آنها در آيه :(كل طعام كان حلا...)  
و در جمله : (قل فاتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين ) اين مقدار دلالت هست بر اينكه ، بنى اسرائيل قبل از نزول تورات منكر حليت همه طعامها بوده اند. اصول عقايد آنان نيز بر اين معنا دلالت دارد، چون بنى اسرائيل معتقد بوده اند بر اينكه نسخ شدن احكام از محالات است كه تفصيل اين عقيده آنان در تفسير آيه : (ما ننسخ من آيه او ننسها...) گذشت .  
پس يهود بالطبع نمى توانسته اند مضمون آيه زير را بپذيرند كه فرموده : (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ).  
و همچنين از دو آيه بعد، كه مى فرمايد: (قل صدق اللّه فاتبعوا مله ابراهيم حنيفا...) بدست مى آيد كه يهود همين انكار خود را (اينكه قبل از تورات همه طعامها بر آنان حلال بوده ولى به خاطر ظلمى كه كردند حلالهائى بر آنها حرام شده ) وسيله اى قرار داده بودند براى القاى شبهه بر مسلمين و اعتراض بر گفتار رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كه از ناحيه پروردگارش به مسلمانان خبر مى داد كه دين همانا ملت ابراهيم است و حنيف است . يعنى ملت فطرى است ، افراط و تفريط در آن نيست و اين ، چگونه ممكن بود با اينكه بنا به گفته آنها (يهوديان ) ابراهيم يهودى و بر شريعت تورات بود و چگونه ممكن است شريعتش مشتمل باشد بر حليت چيزى كه شريعت تورات آن را حرام مى داند، چون اين نسخ است و نسخ هم كه امرى محال است .

*(96/6)*

بنابراين روشن شد كه آيه شريفه تنها در اين مقام است كه شبهه اى را كه يهود خواسته است القا كند دفع نمايد، و گويا اين شبهه را تنها براى مؤ منين القا كرده اند نه براى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، چون خداى تعالى غالبا وقتى مى خواهد شبهه اى را از يهود دفع كند عين آن را نقل مى نمايد، مانند آيه : (و قالت اليهود يد اللّه مغلولة ) و آيه : (و قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة ) و آيه : (و قالوا قلوبنا غلف ) و آيات بسيار ديگر.  
و همچنين آيه : (قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل اللّه من آمن تبغونها عوجا و انتم شهداء و ما اللّه بغافل عما تعملون يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين ) كه چند آيه بعد از آيات مورد بحث است .  
ولى در آيه مورد بحث عين شبهه را نقل كرده و اين ظهور در آن دارد كه يهود اين سخن را به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نگفته اند. بلكه اين شبهه اى بوده كه براى مؤ منين القاء مى كردند و هر وقت به مؤ منين برمى خوردند، ضمن گفتگو آنرا مى گنجاندند.  
حاصل شبهه اى كه يهود به مؤ منين القاء مى كردند  
و حاصلش اين است كه به مؤ منين مى گفتند: اين پيغمبر شما چگونه ممكن است صادق باشد با اينكه از نسخ (يك مساءله محال و نشدنى ) خبر مى دهد و مى گويد: خداى تعالى فقط به خاطر ظلمى كه بنى اسرائيل كردند، طيبات را بر آنان حرام كرد، و اين تحريم وقتى صادق است كه قبلا آن طيبات حلال بوده باشد و اين همان نسخ است كه بر خداى تعالى جائز نيست ، چون محرمات دائما محرم است و ممكن نيست حكم خدا تغيير كند.

*(96/7)*

حاصل جوابى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به تعليم خداى تعالى داده ، اين است كه تورات ناطق است ، به اينكه همه طعامها قبل از نازل شدن تورات حلال بوده و اگر قبول نداريد توراتتان را بياوريد و بخوانيد آن وقت معلوم مى شود كه شما صادقيد يا نه . (اين سؤ ال و جواب چيزى است كه از مجموع آيه : (كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل ... ان كنتم صادقين ) استفاده مى شود). و اگر اين را نمى پذيريد و حاضر نيستيد تورات را بياوريد و بخوانيد، پس اعتراف كنيد كه به خداى تعالى دروغ مى بنديد، و ستمكار هستيد. و اين مطلبى است كه از جمله (فمن افترى على اللّه ... هم الظالمون ) استفاده مى شود.  
و با اين بيانى كه كردم معلوم شد من در دعوتم صادقم ، پس ملت و كيش مرا كه همان كيش ابراهيم است و حنيف است بپذيريد. (و اين معنا از جمله (قل صدق اللّه فاتبعوا مله ابراهيم حنيفا...) استفاده مى شود).  
اين بود بيانى كه ما در توضيح معناى آيه داشتيم . ولى مفسرين در اين باره بيانات مختلف ديگرى دارند، و على اى حال ، همه قبول دارند كه آيه شريفه متعرض بيان شبهه اى است كه يهود وارد كرده اند، شبهه اى كه همانطور كه گفتيم ، مربوط به مساءله نسخ است .  
دو قول بى اعتبار در مورد شبهه القايى يهود در مورد تحريماسرائيل برخى طعامها را بر خود از ميان بيانات مذكور عجيب تر از همه ، بيان بعضى ازمفسرين است كه گفته اند: آيه شريفه در مقام پاسخ به شبهه اى است كه يهود در مساءلهنسخ دارد، و تقرير شبهه اين است كه يهود همواره مى گفت : اين محمد! اگر تو بر كيشابراهيم و ساير پيامبران هستى همچنانكه ادعا مى كنى پس چرا آنچه بر ابراهيم و برانبيا حرام بوده ، از قبيل :

*(96/8)*

گوشت شتر و غيره را حلال مى كنى ؟ و تو بايد بدانى بعد از اين عمل ، يعنى مباح كردن محرمات بر انبياى ديگر، نمى توانى ادعا كنى كه انبيا را قبول دارى ، و مصدق و موافق دين ايشانى . و نيز نمى توانى تنها سخن از ابراهيم بگوئى و ادعا كنى كه من از همه به او نزديك تر و سزاوارترم .  
و حاصل پاسخى كه خداى تعالى داده اين است كه تمامى خوردنى ها براى همه مردم و از آن جمله براى بنى اسرائيل حلال بوده ، و ليكن بنى اسرائيل به دست خود و به خاطر گناهانى كه مرتكب شدند، چيزهائى را بر خود حرام كردند، به اين معنا كه خدا به كيفر آن سيئات ، آن چيزها را بر آنان تحريم كرد، همچنانكه در جاى ديگر فرمود: (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ).  
پس منظور از كلمه (اسرائيل ) يعقوب نيست ، بلكه دودمان اسرائيل (بنى اسرائيل ) است . همچنانكه خود يهوديان هم اين كلمه را در معناى بنى اسرائيل استعمال مى كنند.  
و معناى اينكه به دست خود، بر خود حرام كردند، اين است كه : به دست خود كارهاى زشتى كردند و خدا آن طيبات را بر آنان تحريم كرد. و جمله : (من قبل ان تنزل التورية ) متعلق به جمله (حرم اسرائيل ) است . و اگر منظور از كلمه (اسرائيل ) يعقوب مى بود، بايد جمله : -(من قبل ان تنزل التورية ) لغو و كلامى زايد باشد، چون بديهى بود كه يعقوب قبل از تورات زندگى مى كرده است . پس ديگر لازم نبود اين قيد را در كلام بياورد. (اين بود خلاصه بيان آن مفسر).

*(96/9)*

بعضى ديگر نظير همين بيان را آورده اند، با اين تفاوت كه گفته اند: منظور از تحريم بنى اسرائيل بر خود، اين نيست كه وحى خداى سبحان طيباتى را بر آنان حرام كرده باشد، مثلا: بخاطر ظلمى كه كرده بودند، خدا به وسيله وحى به يكى از انبيايش آنها را تحريم كرده باشد، بلكه خود بنى اسرائيل آنها را بر خود حرام كرده بودند، همانطور كه عرب جاهليت بنا به حكايت خداى تعالى در كتابش ، چيزهايى را بر خود حرام مى كردند.  
برسى گفتار ديگر مفسرين در خصوص اين آيه شريفه  
همه اينها تكلفى مرتكب شده اند كه اهل خبره آن را نمى پسندد. و كلام را از مجراى خودش خارج كرده اند، و عمده چيزى كه باعث شده اين دو مفسر اينطور خود را به زحمت بيندازند جمله : (من قبل ان تنزل التورية ) است كه آنرا متعلق به جمله (حرم اسرائيل ) گرفته اند، با اينكه متعلق به جمله : (كان حلا...) است كه در صدر كلام قرار دارد. و جمله (الا ما حرم ...) استثنائى معترضه است .  
از اينجا روشن مى شود كه براى رو به راه شدن معناى آيه ، هيچ حاجتى نيست به اينكه كلمه (اسرائيل ) را به معناى (بنى اسرائيل ) بگيريم ، همانطور كه اين دو مفسر گرفته و پنداشته اند، بدون اين توجيه ، معناى آيه تمام نمى شود.

*(96/10)*

علاوه بر اين هر چند جايز است كلمه اسرائيل را بر بنى اسرائيل اطلاق كنيم ، همانطور كه كلمات : بكر، تغلب ، نزار و عدنان را بر، بنى بكر، بنى تغلب ، بنى نزار و بنى عدنان اطلاق مى كنند، و ليكن در خصوص بنى سرائيل ، از حيث وقوع استعمالى نزد عرب غير معهود است . و در زمان نزول آيه ، چنين استعمالى در عرب واقع نشده و قرآن كريم هم چنين مسلكى را در اين كلمه (در غير اين موارد كه آقايان ادعا مى كنند) اتخاذ نكرده با اينكه در قرآن كريم قريب به چهل مورد كلمه بنى اسرائيل آمده كه يكى از همان موارد خود آيه مورد بحث است كه مى فرمايد: (كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه ...)  
از آقايان بايد پرسيد: بنا بر نظريه آنان چه فرقى بين دو مورد بود كه در يك آيه يك بار تعبير كرد به (بنى اسرائيل ) و بار ديگر به (اسرائيل ) با اينكه مقام از روشن ترين مقام اشتباه است . و براى نادرستى كلام اين دو مفسر براى خواننده ، همين كافى است كه جمع كثيرى از مفسرين همينطور فهميده اند كه مراد از اين كلمه (يعقوب ) است نه دودمان وى . و از بهترين شواهد بر اينكه منظور خود يعقوب است ، جمله : (على نفسه ) است كه در آن ضمير مفرد مذكر آمده است . و اگر منظور جمعيت بنى اسرائيل بود، بايد يامى فرمود: (الا ما حرم اسرائيل على نفسها) و به اعتبار جماعت ضمير مونث به ايشان برگرداند و يا بفرمايد: (على نفسهم ).  
قل فاتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين  
(بگو، پس تورات را بياوريد و بخوانيد، اگر راست مى گوئيد). يعنى اين كار را بكنيد تا روشن شود كه كداميك از دو فريق بر حقند، ما يا شما؟ و اين جمله جوابى است كه خداى تعالى بر پيامبرش القاء فرموده است .  
فمن افترى على اللّه الكذب من بعد ذلك فاولئك هم الظالمون

*(96/11)*

از ظاهر اين آيه بر مى آيد كه كلام خداى تعالى و خطابى از جناب او به پيامبرش باشد، بنابراين منظور از آن اين است كه رسول گرامى خود را خوشدل سازد، كه دشمنان يهوديش (با بيانى كه گذشت ) ستمكارند. چون بر خدا دروغ مى بندند، و هم تعريضى است بر يهود، و جريان كلام بر سبيل كنايه است  
و اما اينكه تتمه كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باشد، احتمالى است كه با ظاهر آيه نمى سازد چون در جمله : (من بعد ذلك ) (كاف ) خطاب به مفرد آمده . و اگر كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بود قهرا اين خطاب به عموم مى بود و مى بايست به صورت (ذلكم ) مى آمد. و به هر حال چه تتمه كلام خدا باشد و چه كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، در اين جهت حرفى نيست كه كلام بر سبيل كنايه جريان يافته ، مطلب مسلم خود را در برابر خصم با ترديد و يا بگو، سربسته آورد. تا جائى براى قبول آن در دل خصم باز كند، نظير آيه : (انا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين ما و يا شما بر طريق هدايت و يا در ضلالت آشكاريم ) كه بر همين روش جارى شده است .  
ظلم ، قبل از روشن شدن حقيقت براى ظالم ، محقق نمى شود

*(96/12)*

در جمله : (من بعد ذلك ) كلمه (ذلك ) اشاره است به بيان و حجتى كه قبلا آورده بود. در اينجا سؤ الى پيش مى آيد و آن اين است كه : مفترى دروغ پرداز هميشه ظالم است ، چرا فرمود: بعد از اين بيان ظالمند؟ جوابش اين است : همچنانكه ديگران گفته اند: ظلم قبل از روشن شدن حقيقت محقق نمى شود و قصر در جمله : (فاولئك هم الظالمون ايشانند ستمكاران )، قصر قلب است . چه اينكه از كلام خداى تعالى باشد و چه تتمه كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باشد. (و به جاى اينكه عمل آنان را منحصر در ظلم كند و بفهماند غير از ظلم ، نام ديگرى نمى توان بر عمل آنان نهاد، از باب مبالغه ، ظلم را منحصر در عمل آنان كرده و ظالم را منحصر در ايشان نموده ، فرمود، تنها ايشان ستمكارانند (مترجم )).  
قل صدق اللّه فاتبعوا مله ابراهيم حنيفا...)  
يعنى : وقتى معلوم شد در آنچه به شما خبر مى دهم و دعوتتان مى كنم ، حق با من است ، پس مرا پيروى كنيد و به دين من در آئيد و اعتراف كنيد به اينكه گوشت شتر حلال است و همچنين همه طيبات كه خدا حلالش ‍ كرده ، حلال است و اگر قبلا بر شما حرام كرده بود، به عنوان مجازات و عقوبت ظلم شما بوده ، همچنانكه خود خداى تعالى اينطور خبر داده است .  
پس جمله : (فاتبعوا...) به منزله كنايه است از پيروى دين رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و اگر نام دين آن جناب را نبرد و به جاى آن فرمود: پيروى كنيد دين ابراهيم را براى اين بود كه مخاطبين اين خطاب دين ابراهيم را قبول داشتند. خواست اشاره كند به اينكه : دين اسلام هم كه من شما را به آن دعوت مى كنم همان دين حنيف و فطرى ابراهيم است . چون دين فطرى هيچگاه انسان را از خوردن گوشت پاكيره و رزقهاى پاكيره ديگر جلوگيرى نمى كند.  
بحث روايتى (روايتى درباره حرام نمودن اسرائيل گوشت شتر را بر خود)

*(96/13)*

در كافى و تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: (اسرائيل را وضع چنين بود كه هر وقت گوشت شتر مى خورد، دردى كه در خاصره داشت ، شديد مى شد از اين رو اين گوشت را بر خود حرام كرد، و اين قبل از نزول تورات بود و بعد از نزول تورات نه آنرا تحريم كرد و نه خودش از آن گوشت خورد).  
مؤ لف : قريب به اين روايت از طريق اهل سنت و جماعت نيز نقل شده است . و اينكه در روايت فرمود: (نه آن را تحريم كرد و نه خود از آن گوشت خورد). منظور اسرائيل نيست ، چون اسرائيل در آن زمان زنده نبود، بلكه منظور موسى (عليه السلام ) است و اگر نام موسى را نبرد، براى اين بود كه مقام ، دلالت بر آن مى كرد. و احتمال هم دارد كه جمله : (و لم ياكله ) - با ضمه ياء و تشديد كاف - از مصدر (تاءكيل ) باشد - يعنى تمكين از خوردن - و معنايش اين باشد كه : موسى نه آنرا حرام كرد و نه در اختيار كسى قرار داد تا بخورد. چون از كتاب تاج استفاده مى شود كه باب تفعيل و باب مفاعله از ماده (اكل خوردن ) به يك معنا است . و چون باب مفاعله آن ، يعنى مواكله به معناى هم غذا شدن است ، قهرا تاءكيل هم به همين معنا خواهد بود.  
سوره آل عمران ، آيات 97 - 96  
ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا و هدى للعالمين (96) فيه آيت بينت مقام ابرهيم و من دخله كان آمنا و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا و من كفر فان اللّه غنى عن العلمين (97)  
ترجمه آيات  
اولين خانه عبادتى كه براى مردم بنا نهاده شد، آن خانه اى است كه در مكه واقع است ، خانه اى پر بركت كه مايه هدايت همه عالميان است (96).  
در آن خانه آياتى روشن و مقام ابراهيم هست و هركس داخل آن شود، ايمن است و بر هركس كه مستطيع باشد، زيارت آن خانه واجب است . و هركس به اين حكم خدا كفر بورزد، خدا از همه عالم بى نياز است (97).  
بيان آيات

*(96/14)*

اين دو آيه ، به يك شبهه ديگر يهود پاسخ مى دهد. شبهه اى كه باز از جهت نسخ بر مومنين وارد مى كردند. و آن شبهه در مساءله قبله و برگشتن آن از مسجد الاقصى به مسجد الحرام پيش آمد كه در تفسير آيه : (فول وجهك شطر المسجد الحرام ...) گفتيم : برگشتن قبله يكى از امور مهمى بود كه تاءثيرهاى عميقى - هم مادى و هم معنوى - در زندگى اهل كتاب و مخصوصا يهود گذاشت . علاوه بر اينكه با عقيده آنان به محال بودن نسخ سازگار نبود، به خاطر همين جهات ، بعد از آمدن حكم قبله و برگشتن آن به طرف مكه تا مدتهاى مديد مشاجره و بگومگوى آنان با مسلمين به درازا كشيد.  
پاسخ به شبهه اى ديگر كه يهود در مورد تغيير قبله و نسخ القاء مى كردند در آيه :(ان اول بيت وضع للنّاس ...)  
و آنچه از آيه مورد بحث بر مى آيد اين است كه يهوديان در القاى شبهه ، هم شبهه نسخ را پيش كشيده بودند و هم شبهه انتساب حكم به ملت ابراهيم را. در نتيجه حاصل شبهه آنان اين مى شود كه چگونه ممكن است ، در ملت ابراهيم مكه قبله شود با اينكه خداى تعالى در اين ملت ، بيت المقدس را قبله كرده و آيا اين سخن غير از نسخ چيز ديگرى است ؟ با اينكه نسخ در ملت حقه ابراهيم محال و باطل است .  
آيه شريفه جواب داده كه كعبه قبل از ساير معابد براى عبادت ساخته شده چون اين خانه را ابراهيم ساخت و بيت المقدس را سليمان بنا نهاد كه قرنها بعد از ابراهيم بوده است .  
ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة ...

*(96/15)*

كلمه (بيت ) معنايش معروف است و مراد از (وضع بيت ) براى مردم ، ساختن و معين كردن آن براى عبادت مردم است ، براى اينكه مردم آن را وسيله اى قرار دهند براى پرستش خداى سبحان ، و از دور و نزديك به همين منظور به طرف آن روانه شوند و يا به طرف آن عبادت كنند، و آثارى ديگر بر آن مترتب سازند. همه اينها از تعبير به (بكه ) (كه به معناى محل ازدحام است ) استفاده مى شود و مى فهماند كه مردم براى طواف و نماز و ساير عبادات و مناسك ، پيرامون اين خانه ازدحام مى كنند و اما اينكه اين اولين خانه اى باشد كه بر روى زمين براى انتفاع مردم ساخته شده باشد لفظ آيه بر آن دلالت ندارد، و نمى رساند كه قبل از مكه ، هيچ خانه اى ساخته نشده بود.  
و مراد از كلمه (بكه ) زمين مكه است ، و اگر آن را (بكه ) خوانده ، براى اين است كه مردم در اين سرزمين ازدحام مى كنند، و چه بسا گفته باشند كه بكه همان مكه است . و بكه خواندنش از باب تبديل ميم به با است ، مثل اينكه كلمه (لازم ) را لازب ، و كلمه (راتم ) را، راتب تلفظ نموده و نيز در كلماتى ديگر اين تركيب را مرتكب مى شوند. بعضى ديگر گفته اند: بكه غير مكه است . مكه نام شهر است ، ولى بكه ، نام حرم است بعضى ديگر گفته اند: نام مسجد الحرام است . و بعضى ديگر گفته اند: نام خصوص محل طواف است .  
معناى (مبارك بودن ) و (هدايت بودن ) بيت اللّه الحرام  
كلمه (مبارك ) از مصدر مباركه باب مفاعله از ثلاثى مجرد (بركت ) است و بركت به معناى خير بسيار، و مبارك به معناى محلى است كه خير كثير بدانجا افاضه مى شود.

*(96/16)*

و اين كلمه هر چند در بركات دنيوى و اخروى (هر دو) استعمال مى شوند، الا اينكه از ظاهر مقابل قرار گرفتنش با جمله هدى للعالمين بر مى آيد كه : مراد از آن افاضه بركات دنيوى است ، كه عمده آن وفور ارزاق و بسيار شدن انگيره ها براى عمران و آباد كردن آن ، با حضور و تجمع در آن براى زيارت و عبادت و نيز انگيره ها براى احترام آن است .  
در نتيجه ، برگشت معناى اين آيه ، به معناى آيه زير است كه مى فرمايد: (ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلوه فاجعل افئده من الناس تهوى اليهم و ارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون ).  
اين بود معناى مبارك بودن بيت ، و اما هدايت بودنش به اين است كه خداى تعالى با تاءسيس آن و تشريع عباداتى در آن ، سعادت آخرتى مردم را به ايشان نشان دهد و علاوه بر آن ايشان را به كرامت و قرب خدا برساند. و بيت الحرام از روزى كه به دست ابراهيم ساخته شد، اين خاصيت هدايت را داشته و همواره مقصد قاصدان و معبد عابدان بوده است .  
حج اولين بار در زمان ابراهيم عليه السلام تشريع شد  
قرآن كريم هم دلالت مى كند بر اينكه حج و مراسمش براى اولين بار در زمان ابراهيم (عليه السلام ) و بعد از فراغتش از بناى آن تشريع شد و خداى تعالى در اين باره فرمود: (و عهدنا الى ابراهيم و اسمعيل ان طهرا بيتى للطائفين و العاكفين و الركع السجود).  
و نيز در خطاب به ابراهيم مى فرمايد: (و اذن فى الناس بالحج ياتوك رجالا و على كل ضامر ياتين من كل فج عميق ). و اين آيه به طورى كه ملاحظه مى كنيد دلالت دارد بر اينكه اين اعلام و دعوت با اجابت عموم مردم ، چه نزديكان و چه مردم دور از عشاير و قبايل روبرو خواهد شد و نيز قرآن دلالت مى كند بر اينكه اين شعار الهى تا زمان شعيب ، بر استقرار و معروفيتش در بين مردم باقى بوده است . براى اينكه در گفت و گوئى كه از موسى و شعيب حكايت مى كند، از قول شعيب مى فرمايد:

*(96/17)*

(انى اريد ان انكحك احدى ابنتى هاتين على ان تاجرنى ثمانى حجج فان اتممت عشرا فمن عندك ) كه منظورش از حج يك سال است ، و اين نيست مگر به خاطر اينكه در آن تاريخ سالها به وسيله حج شمرده مى شده و با تكرر حج ، مكرر مى شده است ).  
و همچنين در دعوت ابراهيم ، ادله زيادى به چشم مى خورد كه دلالت مى كند بر اينكه خانه كعبه همواره معمور به عبادت و آيتى در هدايت بوده است . و در جاهليت عرب هم كعبه مورد احترام و تعظيم بوده و به عنوان اينكه حج جزء شرع ابراهيم است ، به زيارت حج مى آمدند و تاريخ گوياى اين است كه اين معنا اختصاص به عرب جاهليت نداشته بلكه ساير مردم نيز كعبه را محترم مى دانستند و اين خود فى نفسه هدايتى است براى اينكه باعث توجه مردم به خدا و ذكر اوست .  
كعبه ، هدايت به سوى سعادت دنيا و آخرت است و هدايت آن فراگير مى باشد  
و اما بعد از ظهور اسلام كه امر واضح تر است . چون نام كعبه از آن روز همه مشارق و مغارب جهان را پر كرد، و كعبه يا با خودش و از نزديك و يا با ذكر خيرش از دور خود را بر فهم و قلب مردم عرضه نمود و مردم را در عبادات مسلمين و اطاعاتشان و قيام و قعودشان (و حتى هنگام خوابيدنشان ) و سر بريدن حيواناتشان و ساير شؤ ونشان متوجه خود ساخت .  
پس كعبه به تمامى مراتب هدايت از خطور ذهنى گرفته تا انقطاع تام از دنيا و اتصال كامل به عالم معنا، و به تمام معنا هدايت است و حق است اگر بگوئيم كه مس نمى كنند آن را مگر بندگان مخلص خداوند.  
علاوه بر اين ، كعبه عالم اسلام را به سعادت دنيائيشان نيز هدايت مى كند و اين سعادت عبارت است از وحدت كلمه ، و ائتلاف امت و شهادت منافع خود، و عالم غير اسلام را هم هدايت مى كند به اينكه از خواب غفلت بيدار شوند و به ثمرات اين وحدت توجه كنند و ببينند كه چگونه اسلام قواى مختلفه و سليقه هاى متشتت و نژادهاى گوناگون را با هم متفق و برادر كرده است .

*(96/18)*

از اينجا دو نكته روشن مى شود: اول اينكه كعبه هدايت به سوى سعادت دنيا و آخرت هر دو است . همچنانكه به جميع مراتب هدايت است . در حقيقت هدايت مطلقه است .  
دوم اينكه : نه تنها براى جماعتى خاص ، بلكه براى همه عالم هدايت است ، مثلا: آل ابراهيم ، و يا عرب ، و يا مسلمين . براى اينكه هدايت كعبه دامنه اش وسيع است .  
فيه آيات بينات مقام ابراهيم  
كلمه (آيات ) هر چند به صفت (بينات ) متصف شده ، و اين اتصاف تخصصى در موصوف (آيات ) را مى رساند، الا اينكه اين مقدار تخصص و تعين ابهام آن را برطرف نمى سازد و چون مقام ، مقام بيان مزاياى بيت است ، و مى خواهد مفاخرى را از بيت بشمارد كه به خاطر آن شرافت بيشترى از ساير بناها دارد، مناسب آن است كه بيانى بياورد كه هيچ ابهامى باقى نگذارد، و اوصافى را بشمارد كه غبار و ابهام و اجمال در آن نباشد و همين خود يك شاهدى است بر اين كه جملات بعدى يعنى جمله : (و من دخله كان امنا) و جمله (و لله على الناس ...) و ساير جملات تا آخر آيه ، همه بيان است براى جمله (آيات بينات ).  
آيات بيناتى كه در بيت اللّه است (فيه آيات بينات )  
پس آيات عبارت است از اينكه : اولا: مقام ابراهيم است ، ثانيا: و هركس داخل آن شود، امنيت دارد، ثالثا: و حج و زيارتش بر مردم مستطيع واجب است .

*(96/19)*

البته ما نمى خواهيم توجيهى را كه از كلام بعضى از مفسرين به نظر مى رسد بگوئيم ، آن مفسر گفته : جمله هاى سه گانه ، عطف بيان و يا بدل است از كلمه (آيات ). چون اين گفتار صحيح نيست ، زيرا در اين صورت بايد به هر وسيله شده جمله ها را چه خبريش و چه انشائيش را به صورت مفرد در آورده ، مثلا بگوييم در اين (بيت ) آياتى است : يكى مقام ابراهيم ، و يكى امن براى هركس كه داخلش شود، و يكى وجوب حجش براى هركس كه دسترسى به آن دارد، و براى اين كار بايد حرف (ان ) را در تقدير بگيريم ، و جمله انشائيه (و لله على الناس ...) را هم به جمله اى خبريه برگردانيم . و آن وقت ، آن را عطف به ما قبل نموده و يا به وسيله عطف مفردش كنيم ، و يا آنكه در آن نيز حرف (ان ) را تقدير بگيريم ، و در نتيجه آيه را به اين صورت درآوريم : (فيه آيات بينات و فيه مقام ابراهيم و فيه الامن لمن دخله و وجوب حجه لمن استطاع ...) تا سخن آن مفسر درست شده ، جملات سه گانه با عطف بيان و يا بدل شود و اين آيه شريفه به هيچ وجه مساعد با آن نيست .  
بلكه اين سه جمله هر يك به غرضى خاص آورده شده : يكى اخبار از اين است كه مقام ابراهيم در اين مكان است . يكى ديگر، انشاء حكم وجوب حج است . چيزى كه هست از آن جا كه هر سه بيانگر آيات نيز هست ، فائده بيان را در بر دارد. نه اينكه از نظر ادبى عطف بيان باشند.  
مثل اينكه خود ما به يكديگر بگوئيم : فلانى مرد شريفى است ، او پسر فلان شخص است ، ميهمان نواز است ، و بر ما واجب است كه مثل او باشيم كه خواننده عزيز به روشنى مى داند، اين چند جمله نه مى توانند بدل از جمله اول باشند و نه عطف بيان براى آن .  
مقام ابراهيم ...

*(96/20)*

اين جمله مبتدائى است كه خبرش حذف شده ، و تقدير كلام (فيه مقام ابراهيم ) است ، و مقام ابراهيم سنگى است كه جاى پاى ابراهيم عليه السلام ) در آن نقش بسته است . اخبار بسيار زيادى در دست است كه دلالت دارد بر اينكه سنگ اصلى كه ابراهيم بر روى آن مى ايستاده تا ديوار كعبه را بالا ببرد در زير زمين ، در همين مكانى كه فعلا مقامش مى نامند دفن شده و مقام ابراهيم كنار مطاف ، روبروى ضلع ملتزم قرار دارد، و ابو طالب عموى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در قصيده لاميه خود از اين معنا خبر داده و مى گويد:  
(و موطى ء ابراهيم فى الصخر رطبة  
على قدميه حافيا غير ناعل )  
و چه بسا از جمله (مقام ابراهيم ) فهميده شود كه يا خود خانه مقام ابراهيم است و يا اينكه در اين خانه جاى معينى بوده كه ابراهيم در آن مكان مخصوص ، به عبادت خداى سبحان مى ايستاده است .  
استخدام دو جانبه يك كلام ، از عجايب لطايف قرآن كريم است  
ممكن هم هست كه بگوئيم تقدير كلام (هى مقام ابراهيم و الامن و الحج ) بوده است آنگاه دو جمله (و من دخله ) و (و لله على الناس ) كه دو جمله انشائى است به جاى دو جمله خبرى قرار گرفته اند. و اين خود از اعجوبه هاى اسلوب قرآن است كه كلامى را كه به منظور غرضى آورده ، در غرض ديگر نيز استخدام مى كند، و اين را به جاى آن مى آورد تا شنونده از شنيدن اين ، به آن غرض ‍ هم منتقل بشود. و گوينده با كوتاهترين كلام دو جور استفاده كرده باشد، و هر دو جهت را حفظ نموده باشد نظير مواردى كه گوينده مى خواهد از كسى خبرى را بدهد، عين كلام او را بياورد. مثل اين آيه كه مى فرمايد: (كل امن باللّه و ملائكته و كتبه و رسله ، لا نفرق بين احد من رسله ) و يا اين آيه كه مى فرمايد: (الم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه آن ...) و آيه : (او كالذى مر على قريه ...) كه بيان است خدامى كه در اين دو آيه شده ، و علت آن در تفسير آيه دوم گذشت .

*(96/21)*

و نظير آيه زير كه مى فرمايد: (يوم لا ينفع مال و لا بنون الا من اتى اللّه بقلب سليم ) و باز نظير آيه (ولكن البر من امن باللّه ...) كه به جاى كلمه (بّر) در دومى ، و به جاى كلمه (قلب سليم ) در اولى صاحب آن دو را آورده است و نظير آيه (مثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع ...) همچنين غالب مثالهاى وارده در قرآن كريم كه در آنها است خدام شده است .  
توجه به آهنگ آيه كه مرددّ بين انشاء و اخبار است  
خواننده عزيز براى آگاهى بيشتر خوب است به تفسير يك يك آياتى كه به عنوان مثال آورديم ، مراجعه نموده وجه استخدام در هر آيه را از نظر بگذراند و بنابراين ، آهنگ اين آيه كه مى فرمايد: (فيه آيات بينات مقام ابراهيم ... عن العالمين ) در تردد بين انشاء و اخبار آهنگ مانند آيه زير است كه مى فرمايد: (و اذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه انى مسنى الشيطان بنصب و عذاب اركض برجلك هذا مغتسل بارد و شراب و وهبنا له اهله و مثلهم معهم رحمه منا و ذكرى لاولى الالباب و خذ بيدك ضغثا فاضرب به و لا تحنث انا وجدناه صابرا نعم العبد انه اواب ).  
ملاحظه فرموديد كه اين آيه مانند آيه مورد بحث ، مطالب را به صورت جمله هاى خبرى و انشائى بيان مى كند. بدون اينكه بين اين دو قسم جمله فاصله اى بيندازد.  
و اين بيانى كه ما كرديم ، غير از بيان ديگران است كه جملات دوم و سوم آيه را بدل از جمله اول گرفتند كه بيان تفاوت آن گذشت . و به فرض كه بخواهيم حتما آن جملات را بدل بگيريم ، بايد جمله مقام ابراهيم را بدل بگيريم از آيات بينات و آن دو جمله بعد را استينافى بدانيم ، كه بردو بدل حذف شده دلالت كند، و تقدير آيه : (فيه آيات بينات مقام ابراهيم و آمن للداخل و حج للمستطيع ) باشد.

*(96/22)*

و جاى هيچ شكى نيست كه هر يك از اين امور آيت روشنى است كه با وقوع خود بر خداى تعالى دلالت مى كند و مقام خداى تعالى را بياد مى آورد، چون معناى كلمه (آيت ) چيزى جز علامت و راهنما به چيز ديگر، نيست . حال به هر نحو كه دلالت بكند، چه به وجود خودش و چه به آثارش ، و كدام علامتى بهتر و روشن تر از مقام ابراهيم است كه اهل دنيا را به سوى خدا جلب نموده و به عظمت مقام او راهنمائى كند؟ و كدام بنائى چون كعبه كه واردين خود را در دامن امن و امان خود مى پذيرد، آيت و علامت او است ؟ و چه مناسك و مراسم و عبادتى كه ميليونها نفر را در يك جا جمع نموده و همه ساله صحنه بندگى انسانها را به نمايش مى گذارد و با گذشت زمان كهنه نمى شود، بهتر از اين مناسك علامت و آيت او است ؟.  
(آيت ) اعم از معجزه و خارق العاده است و مقام ابراهيم و امنيت داخلين به بيت و وجوب حجالبيت بهترين آيات مى باشند  
شايد بعضى خيال كنند كه آيت و علامت خدا بايد چيزى خارق العاده و بر هم زننده سنت طبيعت باشد و اين صحيح نيست ، چون نه لفظ آيه و مفهومش ، آيت را منحصر در معجزه كرده ، و نه قرآن كريم اين كلمه را منحصرا در معجزه استعمال نموده ، معجزه خارق العاده يكى از مصاديق آيت است ، نه معناى آيت . به شهادت اينكه در آيه (ما ننسخ من آية او ننسها...)، آيت را در معناى وسيعى استعمال كرده كه حتى بطور قطع احكام منسوخه در شريعت هاى سابق را نيز شامل مى شود.

*(96/23)*

و در آيه : (اتبنون بكل ريع آيه تعبثون ) آنرا در معناى علامت استعمال كرده ، و هم چنين آياتى ديگر از قرآن كريم كه در آنها كلمه (آيت ) در غير مورد معجزه استعمال شده است . بنابراين اشكالى كه متوجه بعضى از مفسرين است از اينجا روشن مى شود، چون او گفته : مقام ابراهيم امرى خارق العاده است و مى توان آيتش خواند. و اما امنيت خانه خدا و وجوب حج ، چون از مقوله معجزه نيست ، و در نتيجه آيت نيستند، بايد بگوئيم براى غرضى ديگر ذكر شده اند، نه براى بيان لفظ آيت .  
همچنين مفسرينى ديگر اصرار ورزيده اند، بر اينكه مراد از (آيات بينات ) امورى ديگر از خواص معجره آساى كعبه است (نه مقام ابراهيم بودن ، و نه امن بودن ، و نه وجوب حج آن ) - و ما از ذكر كامل اين اقوال خوددارى نموديم . اگر كسى بخواهد، مى تواند در بعضى از تفاسير مطول ، آنها را مطالعه كند -  
وجه نادرستى اين قول هم روشن شد، براى اينكه وقتى اين سخن درست است كه كلمه (آيات ) تنها به معناى آيت هاى خارق العاده باشد، و همانطور كه گفتيم ، هيچ دليلى بر اين معنا نيست .  
جمله : (من دخل كان آمنا) درصدد بيان حكم تشريعى است نه اخبار از يك خاصيّتتكوينى  
پس حق مطلب اين است كه جمله : (و من دخله كان آمنا) در اين زمينه است كه حكمى تشريعى را بيان كند، نه يك خاصيت تكوينى را.  
چيزى كه هست اينكه از اين جمله - كه جمله خبرى است - مى توان استفاده كرد كه قبل از اسلام هم حكم امنيت اين خانه تشريع شده بود. همچنانكه چه بسا اين معنا از دعاى ابراهيم كه در دو سوره (ابراهيم ) و (بقره ) نقل شده ، استفاده بشود، مويد اين استفاده اين است كه ، قبل از بعثت هم عرب جاهليت اين حق را براى بيت محفوظ داشتند. معلوم مى شود اين رسم به زمان ابراهيم (عليه السلام ) متصل مى شده ، و از جعليات خود عرب جاهليت نبوده است .

*(96/24)*

و اما اينكه شايد بعضى احتمال دهند كه مراد از آيه مورد بحث اين باشد كه به عنوان خبر غيبى بفرمايد: فتنه ها و حوادث هولناك و سالب امنيت در اين خانه رخ نمى دهد و در هر جاى دنيا هر حادثه اى پيش آيد، دامنه اش بدانجا كشيده نمى شود جوابگويش جنگها و كشتارها و ناامنى هايى است كه در طول تاريخ ، در اين مكان مقدس پيش آمده ، مخصوصا حوادثى كه قبل از نزول اين آيه در آنجا رخ داده و آيه شريفه : (او لم يروا انا جعلنا حرما آمنا و يتخطف الناس من حولهم ) بيش از اين دلالت ندارد كه امنيت در اين مكان استقرار و استمرار مى يابد، از اين جهت كه مردم اين مكان را مقدس و واجب الاحترام مى دانند، چون وجوب تعظيم آن در شريعت ابراهيم ثابت شده شريعت ابراهيم هم در آخر به تشريع خدا منتهى مى شود نه به تكوين او.  
و همچنين است حال آيه اى كه دعاى ابراهيم را حكايت نموده و مى فرمايد: (رب اجعل هذا البلد آمنا) و يا مى فرمايد: (رب اجعل هذا بلدا آمنا) كه از خداى تعالى درخواست مى كند، مكه را بلد امن كند، و خداى تعالى به زبان تشريع دعايش را مستجاب مى كند، و همواره دلهاى بشر را به قبول اين امنيت سوق مى دهد.  
و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا

*(96/25)*

كلمه (حج ) بكسره حا (البته بفتحه نيز قرائت شده ) در اصل به معناى قصد بوده است . و سپس در قصد زيارت بيت اختصاص ‍ يافته ، به طريق مخصوصى كه شرع آن را بيان كرده است و كلمه (سبيلا) تميزى است از جمله (استطاع ) و اين آيه ، متضمن تشريع حج است ، البته نه تشريع ابتدائى و بى سابقه ، بلكه تشريع امضائى نسبت به تشريع قبلى ابراهيم (عليه السلام )، چون قبلا هم گفتيم كه اين مراسم در زمان ابراهيم (عليه السلام ) تشريع شد و آيه : (و اذن فى الناس بالحج ...)، از آن تشريع خبر مى داد و از اينجا روشن مى شود كه آيه : (و لله على الناس ...) هماهنگ آيه زير است كه از تشريع قبلى خبر مى دهد: (و من دخله كان آمنا)، هر چند كه ممكن است انشائى به نحو امضا باشد، و ليكن ظاهرتر از سياق همين است كه خبر داده باشد. و اين بر خواننده مخفى نيست .  
و من كفر فان اللّه غنى عن العالمين  
كلمه (كفر) در اينجا به معناى كفر در اصول دين نيست ، بلكه منظور كفر به فروع است نظير كفر به نماز و زكات ، يعنى ترك آن دو. پس مراد از كفر همان ترك است و كلام از قبيل به كار بردن مسبب و يا اثر در جاى سبب و يا منشا اثر است ، همچنانكه جمله : (فان اللّه غنى ...) از قبيل به كار بردن علت در جاى معلول است و تقدير كلام : (و من ترك الحج فلا يضر اللّه شيئا فان اللّه غنى عن العالمين ) است . يعنى : (هركس حج را ترك كند، ضررى به خدا نمى رساند چون خدا غنى از همه عالميان است ).  
بحث روايتى (رواياتى درباره : كعبه ، دحوالاءرض ، اولين بيت مبارك بودن بيت اللّه ،حج و...)  
از ابن شهرآشوب ، از امير المؤ منين (عليه السلام ) روايت شده كه در معناى آيه (ان اول بيت وضع للناس ...) به مردى كه پرسيد:

*(96/26)*

آيا راستى كعبه اولين بيت است ؟ فرمود: (نه ، قبل از كعبه خانه هايى ديگر نيز بوده ، ليكن كعبه اولين خانه مباركى است كه براى مردم بنا نهاده شد. خانه اى كه در آن هدايت و رحمت و بركت است و اولين كسى كه آن را بنا نهاد ابراهيم بود، و بعد از او قومى از عرب جرهم آن را بنا كردند، و باز گذشت روزگار آن را ويران كرد، عمالقه براى بار سوم بنايش كردند، و براى نوبت چهارم ، قريش آن را تجديد بنا نمودند).  
و در الدرالمنثور است كه ابن منذر، و ابن ابى حاتم از طريق شعبى از على بن ابى طالب (عليه السلام ) روايت آورده كه در معناى آيه : (ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة ...) فرمود: (معنايش اين نيست كه قبل از كعبه هيچ خانه اى نبوده ، بلكه منظور اين است كه كعبه اولين خانه براى عبادت خدا بود).  
مؤ لف قدس سره : نظير اين روايت را ابن جرير هم از مطر روايت كرده ، و روايات در اين معانى بسيار است .  
و در علل از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: (كلمه (بكه ) قطعه زمينى است كه كعبه در آن واقع شده و كلمه (مكه ) به معناى شهر مكه است ).  
و باز در همان كتاب است كه آن حضرت فرمود: (اگر مكه را بكه گفتند، براى اين است كه مردم در اين محل بك مى كنند) (يعنى ازدحام مى نمايند).  
و در همان كتاب ، از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده ، كه فرمود: (اگر مكه را بكه خواندند، براى اين بود كه در آن زن و مرد مخلوط و درهمند، مى بينى زنى پيش رويت و زنى ديگر طرف راستت ، و زنى طرف چپت مشغول نمازند و تو شانه به شانه زنى نماز مى خوانى و هيچ عيبى هم ندارد، در حاليكه اين كار در ساير نقاط كراهت دارد).

*(96/27)*

و باز در همان كتاب است كه امام باقر (عليه السلام ) فرمود: خداى تعالى وقتى مى خواست زمين را خلق كند، بادها را فرمان داد تا به شكم آب بزنند، و آب را به موج در آورند آبها در اثر طوفان كف كرده ، همه كفها يك جا جمع شد، كه همان محل فعلى كعبه است ، آنگاه آن را به صورت كوهى از كف ، در آورده ، زمين را از زير (دامنه ) آن كوه بگسترانيد. و آيه شريفه : (ان اول بيت وضع للناس ‍ للذى ببكه مباركا...) سخن از همين مطلب دارد.  
پس اولين بقعه اى كه خدا از زمين خلق كرد، كعبه بود. و ساير نقاط از ناحيه كعبه گسترده و كشيده شد.  
مؤ لف قدس سره : اخبار در مساءله (دحوالارض ) و كشيده شدن آن از زير كعبه بسيار زياد است . و اين اخبار نه مخالفتى با كتاب خدا دارد و نه برهانى عقلى آن را رد مى كند. تنها حرفى كه هست اين است كه طبيعى دانان قديم معتقد بودند به اينكه ، زمين عنصرى است بسيط، و قديم ، و اين نظريه با روايات مذكور كه آن را حادث و پديد آمده از كف آب مى داند، نمى سازد. ليكن بطلان اعتقاد آنان روشن شده و احتياجى به بيان ندارد.  
اين است آن تفسيرى كه در روايات براى آيه : (ان اول بيت ...) وارد شده ، و در آن كلمه بيت به بقعه اى از زمين تفسير شده ، هر چند كه دو روايت اول با ظاهر آيه بهتر مى سازد.  
و در كافى و تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) در تفسير جمله : (فيه آيات بينات ) آمده كه شخصى از امام صادق (عليه السلام ) پرسيد: اين آيات بينات چيست ؟ فرمود: يكى مقام ابراهيم است كه ابراهيم بر بالاى آن ايستاد و جاى پايش در سنگ نشست ، و ديگر حجر الاسود، و سوم منزل اسماعيل است .  
مؤ لف قدس سره : و در اين معنا رواياتى ديگر نيز هست و بعيد نيست كه ذكر اين امور از باب شمردن آيات بينات باشد. هر چند كه نام آنها در آيه نيامده است .  
دو روايت در زمينه توسعه مسجدالحرام در زمان بنى عباس

*(96/28)*

و در تفسير عياشى از عبدالصمد روايت آورده كه گفت : ابو جعفر (منصور دوانقى ) از اهل مكه خواست تا خانه هاى اطراف مسجد را از ايشان بخرد و به وسعت مسجد بيفزايد اهل مكه نپذيرفتند، و او هر چه تشويقشان كرد موفق به جلب رضايت آنان نشد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(96/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
ناگزير نزد امام صادق (عليه السلام ) آمد و گفت : من از اينها خواست م تا خانه هايشان را بفروشند و بخرم خراب كنم تا مسجد را توسعه دهم ، قبول نكردند و من از اين جهت سخت اندوهناكم ، امام صادق (عليه السلام ) فرمود: هيچ جاى غصه نيست براى اينكه منطق تو و دليلت عليه آنان روشن است . منصور پرسيد: چه منطقى عليه آنان دارم ؟ فرمود: كتاب خداى تعالى . منصور پرسيد: اين حجت در كجاى كتاب خدا است ؟ فرمود: آيه شريفه : (ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة ...) براى اينكه خداى تعالى در اين آيه به تو خبر داده از اينكه اولين بيتى كه براى مردم بنا نهاده شده ، آن بيتى است كه در بكه است .  
و قهرا معنايش اين مى شود كه قبل از بناى كعبه خانه اى در آنجا نبوده ، و زمينهاى اطراف خانه ، حريم خانه بوده ، و مردم در حريم خانه خدا، خانه ساخته اند. بله اگر مردم قبل از بناى كعبه ، خانه هاى خود را ساخته بودند، مى توانستند از حريم خانه خود دفاع كنند. (توجه داشته باشيد كه اين بيان ، ترجمه عين الفاظ روايت نيست ، بلكه مفاد آن است ).  
ابو جعفر وقتى اين را شنيد، با اهل مكه در ميان گذاشت . و دليل خود را ارائه داد آنها هم قانع شده و گفتند: هر جور دوست دارى عمل كن .

*(97/1)*

و در همان كتاب از حسن بن على بن نعمان روايت آورده كه گفت : وقتى مهدى (عباسى ) بناى مسجدالحرام را توسعه داد، براى مربع كردن آن احتياج به خانه اى پيدا كرد كه در كنج مربع واقع شده بود، از صاحبان خانه خواست تا خانه خود را در اختيارش بگذارند ولى آنان زير بار نرفتند. مهدى از فقها پرسيد كه چه بايد بكند؟ همه گفتند خانه غصبى را نبايد داخل مسجد و جزء آن كرد. على بن يقطين به وى گفت : اى امير المؤ منين ، من به موسى بن جعفر (عليه السلام ) مى نويسم ، آنگاه مساءله تو را جواب مى دهم على نامه اى به والى مدينه نوشت ، كه از موسى بن جعفر (عليه السلام ) بپرس ، خانه اى در كنج مسجد الحرام قرار گرفته ، مى خواهيم جزء مسجدش ‍ كنيم ، صاحبش رضايت نمى دهد. علاج اين كار چيست ؟ والى نزد امام رفت و مساءله را پرسيد، ابوالحسن (عليه السلام ) پرسيد: آيا جواب لازم است و يا خيلى لزوم ندارد؟ والى گفت : هيچ چاره اى نيست جز اينكه جواب بدهيد. فرمود: بنويس ، بسم اللّه الرحمن الرحيم ، اگر كعبه بعد از بناى شهر مكه در مكه پديد آمده مردم مكه به حريم خود سزاوارترند. (و كعبه نمى تواند جاى مردم را بگيرد)، و اگر چنانچه اول كعبه ساخته شد و مردم پس از ساخته شدنش ميهمان كعبه شدند، و اطرافش خانه ساختند، و كعبه به حريم خود سزاوارتر است .  
همينكه نامه به دست مهدى رسيد، آن را بوسيد و دستور داد خانه آن شخص را خراب كنند، اهل خانه به شكايت نزد ابى الحسن (عليه السلام ) آمدند. كه نامه اى به مهدى بنويسد، اقلا پول خانه را بدهند. امام (عليه السلام ) به مهدى نوشت : چيزى به ايشان بده و رضايتشان را بدست آر. او نيز چنين كرد.  
مؤ لف قدس سره : و اين دو روايت مشتملند بر استدلالى لطيف و نيز بر مى آيد آغازگر در توسعه مسجد الحرام منصور دوانيقى بوده و بعد از او مهدى تكميلش كرده .  
رواياتى از معصومين در وجوب حج

*(97/2)*

و در كافى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده در تفسير آيه : (و للّه على النّاس حج البيت ...) فرموده حج و عمره هر دو است چون هر دو واجب است .  
مؤ لف قدس سره : اين روايت را عياشى هم در تفسير خود آورده و در آن حج را به معناى لغويش ، يعنى (قصد) تفسير كرده است .  
و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه جمله (و من كفر) را به (و من ترك ) (كسى كه حج را ترك كند) تفسير كرده است .  
مؤ لف قدس سره : اين روايت را شيخ نيز در تهذيب آورده ، و خواننده گرامى خود مى داند كه كفر هم مانند ايمان داراى مراتبى است . و منظور از كفر در اين آيه ، كفر به فروع دين است .  
و در كافى از على بن جعفر، از برادرش موسى بن جعفر روايت كرده كه در حديثى راوى گفت : از آن جناب پرسيدم : پس اگر كسى از ما مسلمانان حج نكند كافر مى شود؟ فرمود: نه ، و ليكن اگر كسى بگويد: مراسم حج اينطور نيست كافر شده است .  
مؤ لف قدس سره : روايات در اين معانى بسيار است . و (كفر) در روايت بالا به معناى (رد)، تفسير شده ، آيه هم با آن سازگارى ندارد. پس كفر در روايت به معناى لغويش يعنى پوشاندن حق . و اين كلمه بر حسب موارد، مصاديقى برايش معين مى شود.  
بحث تاريخى (پيرامون بناى كعبه و چند بار تجديد بناى آن )  
اين معنا، متواتر و قطعى است كه ، بانى كعبه ابراهيم خليل بوده و ساكنان اطراف كعبه بعد از بناى آن ، تنها فرزندش اسماعيل و قومى از قبائل يمن بنام جرهم بوده اند. و كعبه تقريبا ساختمانى به صورت مربع بنا شده كه هر ضلع آن به سمت يكى از جهات چهارگانه : شمال ، جنوب ، مشرق و مغرب بوده و بدين جهت اينطور بنا شده كه بادها هر قدر هم كه شديد باشد، با رسيدن به آن شكسته شود و نتواند آن را خراب كند.

*(97/3)*

و اين بناى ابراهيم (عليه السلام ) همچنان پاى بر جا بود تا آنكه يكبار عمالقه آن را تجديد بنا كردند. و يكبار ديگر قوم جرهم (و يا اول جرهم بعد عمالقه ، همچنان كه در روايت وارده از اميرالمؤ منين اينطور آمده بود).  
و آنگاه ، وقتى زمام امر كعبه به دست قصى بن كلاب ، يكى از اجداد رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) افتاد (يعنى قرن دوم قبل از هجرت ) قصى آن را خراب كرد و از نو با است حكامى بيشتر بنا نمود و با چوب دوم (درختى شبيه به نخل ) و كنده هاى نخل آن را پوشانيد، و در كنار آن بنائى ديگر نهاد به نام دارالندوه ، كه در حقيقت مركز حكومت و شوراى با اصحابش بود. آنگاه جهات كعبه را بين طوائف قريش تقسيم نموده كه هر طايفه اى خانه هاى خود را بر لبه مطاف پيرامون كعبه بنا كردند و در خانه هاى خود را بطرف مطاف باز كردند.  
بعضى گفته اند: پنج سال قبل از بعثت نيز يكبار ديگر كعبه به وسيله سيل منهدم شد، و طوائف قريش عمل ساختمان آن را در بين خود تقسيم كردند، و بنائى كه آن را مى ساخت مردى رومى بنام (ياقوم ) بود و نجارى مصرى او را كمك مى كرد، و چون رسيدند به محلى كه بايد حجر لاسود را كار بگذارند، در بين خود نزاع كردند، كه اين شرافت نصيب كداميك از طوائف باشد؟ در آخر همگى بر آن توافق كردند كه محمد (صلى اللّه عليه و آله ) را كه در آن روز سى و پنج ساله بود بين خود حكم قرار دهند، چون به وفور عقل و سداد راءى او آگاهى داشتند. آن جناب دستور داد تا ردائى بياورند و حجر الاسود را در آن نهاده و به قبائل دستور داد تا اطراف آن را گرفته و بلند كنند، و حجر را در محل نصب يعنى ركن شرقى بالا بياورند. آنگاه خودش سنگ را برداشت و در جايى كه مى بايست باشد، قرار داد.

*(97/4)*

و چون خرج بنائى آنان را به ستوه آورده بود، بلندى آن را به همين مقدار كه فعلا هست گرفتند. و يك مقدار از زمين زير بناى قبلى از طرف حجر اسماعيل خارج ماند و جزء حجر شد، چون بنا را كوچك تر از آنچه بود ساختند و اين بنا همچنان بر جاى بود تا زمانى كه عبداللّه زبير در عهد يزيد بن معاويه (عليهما اللعنه و العذاب ) مسلط بر حجاز شد و يزيد سردارى بنام حصين به سركوبيش ‍ فرستاد، و در اثر جنگ و سنگهاى بزرگى كه لشكر يزيد با منجنيق بطرف شهر مكه پرتاب مى كردند،  
كعبه خراب شد و آتش هائيكه باز با منجنيق به سوى شهر مى ريختند، پرده كعبه و قسمتى از چوبهايش را بسوزانيد، بعد از آنكه با مردن يزيد جنگ تمام شد، عبداللّه بن زبير به فكر افتاد، كعبه را خراب نموده بناى آن را تجديد كند، دستور داد گچى ممتاز از يمن آوردند، و آن را با گچ بنا نمود و حجر اسماعيل را جزء خانه كرد، و در كعبه را كه قبلا در بلندى قرار داشت ، تا روى زمين پائين آورد. و در برابر در قديمى ، درى ديگر كار گذاشت . تا مردم از يك در درآيند و از در ديگر خارج شوند و ارتفاع بيت را بيست و هفت ذراع (تقريبا سيزده متر و نيم ) قرار داد و چون از بنايش فارغ شد، داخل و خارج آن را با مشك و عبير معطر كرد، و آن را با جامه اى از ابريشم پوشانيد، و در هفدهم رجب سال 64 هجرى از اين كار فارغ گرديد.

*(97/5)*

و بعد از آنكه عبدالملك مروان متولى امر خلافت شد، حجاج بن يوسف به فرمانده لشكرش دستور داد تا به جنگ عبداللّه بن زبير برود كه لشكر حجاج بر عبداللّه غلبه كرد و او را شكست داده و در آخر كشت و خود داخل بيت شد و عبدالملك را بدانچه ابن زبير كرده بود خبر داد. عبدالملك دستور داد، خانه اى را كه عبداللّه ساخته بود خراب نموده به شكل قبلى اش برگرداند. حجاج ديوار كعبه را از طرف شمال شش ذراع و يك وجب خراب نموده و به اساس قريش رسيد و بناى خود را از اين سمت بر آن اساس نهاد، و باب شرقى كعبه را كه ابن زبير پائين آورده بود در همان جاى قبليش (تقريبا يك متر و نيم يا دو متر بلندتر از كف ) قرار داد و باب غربى را كه عبد اللّه اضافه كرده بود مسدود كرد آنگاه زمين كعبه را با سنگهائى كه زياد آمده بود فرش كرد.  
وضع كعبه بدين منوال باقى بود، تا آنكه سلطان سليمان عثمانى در سال نهصد و شصت روى كار آمد، سقف كعبه را تغيير داد. و چون در سال هزار و صد و بيست و يك هجرى احمد عثمانى متولى امر خلافت گرديد، مرمت هايى در كعبه انجام داد، و چون سيل عظيم سال هزار و سى و نه بعضى از ديوارهاى سمت شمال و شرق و غرب آنرا خراب كرده بود، سلطان مراد چهارم ، يكى از پادشاهان آل عثمان دستور داد آنرا ترميم كردند و كعبه ديگر دستكارى نشد تا امروز كه سال هزار و سيصد و هفتاد و پنج هجرى قمرى و يا سال هزار و سيصد و سى و پنج هجرى شمسى است .  
شكل كعبه  
كعبه بنائى است تقريبا مربع ، كه از سنگ كبود رنگ و سختى ساخته شده ، بلندى اين بنا شانزده متر است ،

*(97/6)*

در حالى كه در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) خيلى از اين كوتاهتر بوده ، آنچه كه از روايات فتح مكه بر مى آيد - كه : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، على (عليه السلام ) را به دوش خود سوار كرد، و على (عليه السلام ) از شانه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) توانست بر بام كعبه رفته ، بت هائى را كه در آنجا بود بشكند - ثابت كننده اين مدعا است .  
و طول ضلع شمالى آن كه ناودان و حجر اسماعيل در آن سمت است ، و همچنين ضلع جنوبى آن ، كه مقابل ضلع شمالى است ، ده متر و ده سانتى متر است و طول ضلع شرقى اش كه باب كعبه در دو مترى آن از زمين واقع شده ، و ضلع روبرويش يعنى ضلع غربى دوازده متر است و حجر الاسود در ستون طرف دست چپ كسى كه داخل خانه مى شود قرار دارد. در حقيقت حجر الاسود در يك متر و نيمى از زمين مطاف ، در ابتداى ضلع جنوبى واقع شده ، و اين حجر الاسود سنگى است سنگين و بيضى شكل و نتراشيده ، رنگى سياه متمايل به سرخى دارد. و در آن لكه هايى سرخ و رگه هايى زرد ديده مى شود كه اثر جوش خوردن خود بخودى تركهاى آن سنگ است  
و چهار گوشه كعبه از قديم الايام ، چهار ركن ناميده مى شده : ركن شمالى را (ركن عراقى )، و ركن غربى را (ركن شامى )، و ركن جنوبى را (ركن يمانى )، و ركن شرقى را كه حجر الاسود در آن قرار گرفته (ركن اسود) ناميدند، و مسافتى كه بين در كعبه و حجر الاسود است ، (ملتزم ) مى نامند. چون زائر و طواف كننده خانه خدا، در دعا و است غاثه اش به اين قسمت متوسل مى شود.

*(97/7)*

و اما ناودان كه در ديوار شمالى واقع است ، و آن را ناودان رحمت مى گويند چيزى است كه حجاج بن يوسف آنرا احداث كرد. و بعدها سلطان سليمان در سال 954 آن را برداشت و به جايش ناودانى از نقره گذاشت . و سپس سلطان احمد در سال 1021 آن را به ناودان نقره اى مينياتور شده مبدل كرد مينيائى كبود رنگ كه در فواصلش نقشه هائى طلائى بكار رفته بود و در آخر سال 1273 سلطان عبد المجيد عثمانى آن را به ناودانى يك پارچه طلا مبدل كرد كه هم اكنون موجود است .  
و در مقابل اين ناودان ، ديوارى قوسى قرار دارد كه آن را حطيم مى گويند، و حطيم نيم دايره اى است ، جزء بنا كه دو طرفش به زاويه شمالى (و شرقى و جنوبى ) و غربى منتهى مى شود. البته اين دو طرف متصل به زاويه نامبرده نيست ، بلكه نرسيده به آن دو قطع مى شود. و از دو طرف ، دو راهرو بطول دو متر و سى سانت را تشكيل مى دهد. بلندى اين ديوار قوسى يك متر و پهنايش يك متر و نيم است . و در طرف داخل آن سنگهاى منقوشى به كار رفته . فاصله وسط اين قوس از داخل با وسط ديوار كعبه هشت متر و چهل و چهار سانتيمتر است .  
فضائى كه بين حطيم و بين ديوار است ، حجر اسماعيل ناميده مى شود. كه تقريبا سه متر از آن در بناى ابراهيم (عليه السلام ) داخل كعبه بوده ، بعدها بيرون افتاده است . و به همين جهت در اسلام واجب شده است كه طواف پيرامون حجر و كعبه انجام شود، تا همه كعبه زمان ابراهيم (عليه السلام ) داخل در طواف واقع شود. و بقيه اين فضا آغل گوسفندان اسماعيل و هاجر بوده ، بعضى هم گفته اند: هاجر و اسماعيل در همين فضا دفن شده اند اين بود وضع هندسى كعبه .  
و اما تغييرات و ترميم هائى كه در آن صورت گرفته ، و مراسم و تشريفاتى كه در آن معمول بوده ، چون مربوط به غرض تفسيرى ما نيست ، متعرضش نمى شويم .  
جامه كعبه

*(97/8)*

در سابق در رواياتى كه در تفسير سوره بقره در ذيل داستان هاجر و اسماعيل و آمدنشان به سرزمين مكه نقل كرديم ، چنين داشت كه هاجر بعد از ساخته شدن كعبه ، پرده اى بر در آن آويخت .  
و اما پرده اى كه به همه اطراف كعبه مى آويزند، بطورى كه گفته اند، اولين كسى كه اين كار را باب كرد، يكى از تبعهاى يمن بنام ابوبكر اسعد بود كه آن را با پرده اى نقره باف پوشانيد، پرده اى كه حاشيه آن با نخهاى نقره اى بافته شده بود. بعد از تبع نامبرده ، جانشينانش ‍ اين رسم را دنبال كردند، و سپس مردم با رواندازهاى مختلف آنرا مى پوشاندند، بطورى كه اين پارچه ها روى هم قرار مى گرفت و هر جامه اى مى پوسيد، يكى ديگر روى آن مى انداختند. تا زمان قصى بن كلاب رسيد، او براى تهيه پيراهن كعبه كمكى ساليانه بعهده عرب نهاد (و بين قبائل سهمى قرار داد) و رسم او همچنان در فرزندانش باقى بود، از آن جمله ابو ربيعة بن مغيره يكسال اين جامه را مى داد و يكسال ديگر قبائل قريش مى دادند.  
در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آن جناب كعبه را با پارچه هاى يمانى پوشانيد و اين رسم همچنان باقى بود، تا سالى كه ، خليفه عباسى به زيارت خانه خدا رفت ، خدمه بيت از تراكم پارچه ها بر پشت بام كعبه شكايت كردند و گفتند: مردم اينقدر پارچه بر كعبه مى ريزند كه خوف آن هست ، خانه خدا از سنگينى فرو بريزد. مهدى عباسى دستور داد همه را بردارند، و به جاى آنها، فقط سالى يك پارچه بر كعبه بياويزند. كه اين رسم همچنان تا امروز باقى مانده و البته خانه خدا، پيراهنى هم در داخل دارد. و اولين كسى كه داخل كعبه را جامه پوشانيد، مادر عباس بن عبدالمطلب بود، كه براى فرزندش عباس نذر كرده بود.  
مقام و منزلت كعبه

*(97/9)*

كعبه در نظر امت هاى مختلف مورد احترام و تقديس بود. مثلا هنديان آنرا تعظيم مى كردند و معتقد بودند به اينكه روح (سيفا) كه به نظر آنان اقنوم سوم است ، در حجر الاسود حلول كرده ، و اين حلول در زمانى واقع شده كه سيفا با همسرش از بلاد حجاز ديدار كردند.  
و همچنين صابئينى از فرس و كلدانيان ، كعبه را تعظيم مى كردند، و معتقد بودند كه كعبه يكى از خانه هاى مقدس هفتگانه است - كه دومين آن مارس است ، كه بر بالاى كوهى در اصفهان قرار دارد. و سوم ، بناى مندوسان است كه در بلاد هند واقع شده است . چهارم نوبهار است كه در شهر بلخ قرار دارد. پنجم بيت غمدان كه در شهر صنعاء است ، و ششم كاوسان مى باشد كه در شهر فرغانه خراسان واقع است . و هفتم خانه اى است در بالاترين شهرهاى چين و گفته شده كه كلدانيان معتقد بودند كعبه خانه زحل است ، چون قديمى بوده و عمر طولانى كرده است .  
فارسيان هم آن را تعظيم مى كردند، به اين عقيده كه روح هرمز در آن حلول كرده . و بسا به زيارت كعبه نيز مى رفتند.  
يهوديان هم آن را تعظيم مى كردند، و در آن خدا را طبق دين ابراهيم عبادت مى كردند، و در كعبه صورت ها و مجسمه هايى بود، از آن جمله تمثال ابراهيم و اسماعيل بود كه در دستشان چوب هاى از لام داشتند. و از آن جمله صورت مريم عذراء و مسيح بود، و اين خود شاهد بر آن است كه هم يهود كعبه را تعظيم مى كرده و هم نصارا.  
عرب هم آن را تعظيم مى كرده ، تعظيمى كامل و آن را خانه اى براى خداى تعالى مى دانسته و از هر طرف به زيارتش مى آمدند، و آن را بناى ابراهيم مى دانسته ، و مساءله حج جزء دين عرب بوده كه با عامل توارث در بين آنها باقى مانده بود.  
توليت كعبه

*(97/10)*

توليت بر كعبه در آغاز با اسماعيل و پس از وى با فرزندان او بوده ، تا آنكه قوم جرهم بر دودمان اسماعيل غلبه يافت و توليت خانه را از آنان گرفته و بخود اختصاص داد، و بعد از جرهم اين توليت به دست عمالقه افتاد كه طايفه اى از بنى كركر بودند و با قوم جرهم جنگ ها كردند. عمالقه همه ساله در كوچهاى زمستانى و تابستانى خود در پائين مكه منزل مى كردند. همچنانكه جرهمى ها در بالاى مكه منزل برمى گزيدند.  
با گذشت زمان دوباره روزگار به كام جرهمى ها شد و بر عمالقه غلبه يافتند، تا توليت خانه را بدست آوردند، و حدود سيصد سال در دست داشتند، و بر بناى بيت و بلندى آن اضافاتى نسبت به آنچه در بناى ابراهيم بود پديد آوردند.  
بعد از آنكه فرزندان اسماعيل زياد شدند و قوت و شوكتى پيدا كردند و عرصه مكه بر آنان تنگ شد، ناگزير در صدد برآمدند تا قوم جرهم را از مكه بيرون كنند كه سرانجام با جنگ و ستيز بيرونشان كردند. در آن روزگار بزرگ دودمان اسماعيل عمرو بن لحى بود، كه كبير خزاعه بود، بر مكه استيلا يافته ، متولى امر خانه خدا شد، و اين عمرو همان كسى است كه بت ها را بر بام كعبه نصب نموده و مردم را به پرستش آنها دعوت كرد و اولين بتى كه بر بام كعبه نصب نمود، بت (هبل ) بود كه آن را از شام با خود به مكه آورد و بر بام كعبه نصب كرد، و بعدها بت هائى ديگر آورد، تا عده بت ها زياد شد، و پرستش بت در بين عرب شيوع يافت و كيش حنفيت و يكتاپرستى يكباره رخت بربست .  
در اين باره است كه (شحنه بن خلف جرهمى )، (عمرو بن لحى ) را خطاب كرده و مى گويد:  
(يا عمرو انك قد احدثت آلهة  
شتى بمكة حول البيت انصابا  
و كان للبيت رب واحد ابدا  
فقد جعلت له فى الناس اربابا  
لتعرفن بان اللّه فى مهل  
سيصطفى دونكم للبيت حجابا)

*(97/11)*

ولايت و سرپرستى خانه تا زمان حليل خزاعى همچنان در دودمان خزاعه بود كه حليل اين توليت را بعد از خودش به دخترش ‍ همسر قصى بن كلاب واگذار نمود، و اختيار باز و بسته كردن در خانه و به اصطلاح كليد دارى آن را به مردى از خزاعه بنام ابا غبشان خزاعى داد. ابو غبشان اين منصب را در برابر يك شتر و يك ظرف شراب ، به قصى بن كلاب بفروخت . و اين عمل در بين عرب مثلى سائر و مشهور شد كه هر معامله زيانبار و احمقانه را به آن مثل زده و مى گويند: (اخسر من صفقه ابى غبشان ).  
در نتيجه سرپرستى كعبه به تمام جهاتش به قريش منتقل شد و قصى بن كلاب بناى خانه را تجديد نمود كه قبلا به آن اشاره كرديم ، و جريان به همين منوال ادامه يافت ، تا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مكه را فتح نمود و داخل كعبه شد و دستور داد عكسها و مجسمه ها را محو نموده ، بت ها را شكستند و مقام ابراهيم را كه جاى دو قدم ابراهيم در آن مانده و تا آن روز در داخل ظرفى در جوار كعبه بود برداشته در جاى خودش كه همان محل فعلى است دفن نمودند و امروز بر روى آن محل قبه اى ساخته شده داراى چهار پايه ، و سقفى بر روى آن پايه ها، و زائرين خانه خدا بعد از طواف ، نماز طواف را در آنجا مى خوانند.  
روايات و اخبار مربوط به كعبه و متعلقات دينى بسيار زياد و دامنه دار است و ما به اين مقدار اكتفا نموديم ، آنهم به اين منظور كه خوانندگان آيات مربوط به حج و كعبه به آن اخبار نيازمند مى شوند.  
و يكى از خواص اين خانه كه خدا آن را مبارك و مايه هدايت خلق قرار داده ، اين است كه احدى از طوائف اسلام ، درباره شاءن آن اختلاف ندارد.  
سوره آل عمران آيات 101 - 98

*(97/12)*

قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات اللّه و اللّه شهيد على ما تعملون (98) قل ياهل الكتاب لم تصدون عن سبيل اللّه من آمن تبغونها عوجا و انتم شهداء و ما اللّه بغفل عما تعملون (99) يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين (100) و كيف تكفرون و انتم تتلى عليكم آيت اللّه و فيكم رسوله و من يعتصم باللّه فقد هدى الى صرط مستقيم (101)  
ترجمه آيات  
بگو، اى اهل كتاب ، چرا به آيات خدا كفر مى ورزيد، با اينكه خداى تعالى بر آنچه مى كنيد ناظر و شاهد است . (98)  
بگو، اى اهل كتاب چرا كسى را كه ايمان آورده ، از راه خدا جلوگيرى مى كنيد و آن راه را كج و معوج مى خواهيد، با اينكه خود شما شاهد بر حقانيت آنيد، و خدا به هيچ وجه از آنچه مى كنيد غافل نيست . (99)  
اى كسانيكه ايمان آورده ايد، شما اگر طايفه اى از اهل كتاب را (كه راه خدا را كج و معوج مى خواهند اطاعت كنيد، شما را بعد از آنكه ايمان آورديد، از دينتان بر مى گردانند (ومثل خودشان ) كافر مى سازند. (100)  
و چگونه كفر مى ورزيد با اينكه آيات خدا بر شما تلاوت مى شود و فرستاده او در بين شما است . و هركس خود را بخدا بسپارد، به سوى صراط مستقيم هدايت مى شود(101)  
بيان آيات  
اين آيات بطورى كه ملاحظه مى كنيد با اتصالى كه در سياق دارد، دلالت دارد بر اينكه اهل كتاب (البته طايفه اى از ايشان ، يعنى يهود و يا طايفه اى از يهود) كفر به آيات خدا داشته اند و مؤ منين را از راه خدا باز مى داشته اند، به اين طريق كه راه خدا را در نظر مؤ منين كج و معوج جلوه داده و راه ضلالت و انحراف را در نظر آنان ، راه مستقيم خدا جلوه گر مى ساختند. براى مؤ منين القاى شبهه ها مى كردند، تا به اين وسيله حق را كه راه آنان است ، باطل و باطل خود را حق جلوه دهند.

*(97/13)*

آيات قبلى هم دلالت داشت بر انحراف ديگر آنان . و آن اين بود كه حليت همه طعامها قبل از آمدن تورات را منكر بودند، و مساءله نسخ شدن حكم قبله و برگشتن آن از بيت المقدس به كعبه را انكار مى كردند.  
بيان ارتباط اين آيات با آيات سابق مربوط به يهود  
پس اين آيات ، متمم آيات سابق است كه متعرض مساءله حليت طعام ، قبل از نزول تورات بود و اينكه كعبه اولين بيت عبادت به شمار مى آمد.  
پس اين آيات به دنبال همان بيانات مى خواهد يهود و يا طايفه اى از ايشان را توبيخ كند كه چرا القاى شبهه مى كنند؟ و چرا مؤ منين را در دينشان دچار سرگيجه مى سازند؟ و نيز مى خواهد مؤ منين را تحذير كند، از اينكه يهوديان را در دعوتشان اطاعت كنند و بفهماند كه اگر اطاعت كنند كارشان به كفر به دين حق مى انجامد و نيز مى خواهد ترغيب و تشويقشان كند به اينكه متمسك بخدا گردند، تا به سوى صراط ايمان راه يافته هدايتشان دوام بپذيرد.

*(97/14)*

ليكن بطورى كه صاحب المنار، در جلد چهارم ، در تفسير سوره آل عمران در ذيل همين آيه نقل كرده ، سيوطى ، در كتاب لباب النقول ، از زيد بن اسلم روايت كرده كه گفته : (شاش بن قيس ) (كه مردى يهودى بوده ) به چند نفر از قبيله اوس و خزرج برخورد كرد ديد، اين دو قبيله كه سالها با هم جنگ داشتند، با يكديگر صحبت مى كنند، گل مى گويند و گل مى شنوند، بسيار ناراحت شد و به جوانى كه همراهش بود گفت برو ميان اين دو طايفه را تيره كن ، پهلوى اين دو طايفه بنشين و كشته گانى را كه در جنگ بعاث به دست آن طايفه ديگر از دست دادند، بيادشان بياور. از آنجا برخيز نزد آن طايفه ديگر برو و كشته گان آنان را نيز كه در آن جنگ از دست دادند، بيادشان بياور. آن جوان چنين كرد و دوباره آن دو طايفه را واداشت تا با يكديگر بگو مگو كنند. اين به آن افتخار كند و آن به اين فخر بفروشد تا آنكه در آخر يكى از اين دو طايفه و يكى ديگر از آن طايفه بجان هم افتادند، از اوس مردى بنام اوس بن قرظى و از خزرج مردى بنام جبار بن صخر، رو در روى هم به يكديگر بد و بيراه گفتند.  
و در نتيجه همه اوسيان و همه خزرجيان پر از خشم شده ، برخاستند كه به جان هم بيفتند. در اين ميان خبر به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) رسيد، خودش برخاست و به ميان ايشان آمده موعظتشان كرد و بينشان صلح برقرار ساخت ، هر دو طايفه شنيدند و اطاعت كردند و خداى تعالى درباره آن دو نفر يعنى اوس و جبار اين آيه را نازل كرد:  
(يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب ...)  
و درباره شاش بن قيس ، اين آيه را فرستاد: (يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل اللّه ...)  
و اين روايت خلاصه روايتى است كه الدر المنثور آنرا از زيد بن اسلم بطور مفصل نقل كرده و قريب به آن ، از ابن عباس و غيره نقل شده است .

*(97/15)*

و به هر حال آيات مورد بحث با بيانى كه ما كرديم بيشتر انطباق دارد، تا با آنچه در اين روايت آمده ، و اين براى خواننده روشن است علاوه بر اينكه آيات مورد بحث ، سخن از كفر و ايمان و شهادت يهود و تلاوت آيات خدا بر مؤ منين و امثال اين مطالب دارد، كه همه آنها با بيان ما مناسب تر است و مويد گفتار ما كه گفتيم : (اين آيات متمم آيات قبل است )، آيه شريفه زير است كه مى فرمايد: (ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم ...)  
قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات اللّه ...  
مراد از آيات به قرينه وحدت سياق ، همان حليت طعام قبل از نزول تورات و برگشتن قبله در اسلام به سوى كعبه است .  
قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل اللّه ...  
كلمه (صد) به معناى برگرداندن است . و جمله (تبغونها) به معناى (تطلبون السبيل ) و كلمه (عوج ) به معناى متمايل و نيز به معناى تحريف شده است . مى خواهد بفرمايد: چرا راه خدا را معوج و غير مستقيم مى خواهيد و در جستجوى اين كاريد.  
و انتم شهداء...  
يعنى ، شما مى دانيد كه قبل از نزول تورات طعام ها همه حلال بود، و نيز مى دانيد كه يكى از خصائص نبوت پيامبر آخر الزمان برگشتن قبله او از بيت المقدس بطرف كعبه است ، همه اينها را در كتاب آسمانى خود يافته ايد.  
در اين جمله شهادت يهود را محاذى شهادت خدا در آيه قبل قرار داده كه مى فرمود: خداى تعالى شاهد بر عمل يهود و كفر ايشان است و در اين محاذى قرار دادن دو شهادت ، لطفى است كه بر خواننده پوشيده نيست . چون از يك سو فرموده يهوديان خود شاهد بر حقيقت همان چيزى هستند كه انكارش مى كنند.و از سوى ديگر مى فرمايد: خداى تعالى هم شاهد است بر انكار و كفر ايشان .

*(97/16)*

و چون در اين آيه ، شهادت را به يهود نسبت داد، آخر آيه قبلى را در اين آيه تكرار نكرد و نفرمود: (و انتم شهداء و اللّه شهيد على ما تعملون )، بلكه به جاى آن فرمود: (و ما اللّه بغافل عما تعملون ) تا مفاد كلام چنين شود: شهادت سندى مستقل در حقانيت اسلام ، و بطلان عقائد ايشان است . بطورى كه ديگر، گوئى احتياج ندارد كه با شهادت خدا، سنديتش تكميل گردد.  
يا ايها الذين آمنوا... و فيكم رسوله ...  
مراد از (فريق ) همانطور كه در سابق گفتيم يا همه يهوديان است و يا طايفه اى از ايشان و در جمله و (انتم تتلى عليكم آيات اللّه و فيكم رسوله ...) در اين مقام است كه بفهماند چگونه به تحريك يهوديان كافر مى شويد با اينكه رسول در بين شما است و تمسك به حق را براى شما ممكن مى سازد، چون اگر شما در هنگامى كه آن جناب آيات را بر شما تلاوت مى كند، خوب گوش فرا دهيد. و در آن تدبر كنيد و اگر تدبرتان كم بود و يا نتوانستيد ابتدا به رسول مراجعه كنيد، و خلاصه اگر به خاطر اين جهت پاره اى از حقايق براى شما مجهول باقى ماند، به رسول كه هميشه در بين شما است و از شما دور نيست و هيچگاه بين شما و او حائل و دربانى نبوده مراجعه كنيد تا حق را برايتان روشن كند.  
و اين عمل يعنى رجوع به پيغمبر و ابطال شبهه هايى كه يهود القا كرده و تمسك به آيات خدا و دست به دامن رسول شدن ، خود اعتصام به خدا و رسول است . و اعتصام به خدا و رسول هم در حقيقت اعتصام بخدا است . و كسى كه به خدا اعتصام كند و به دامن او چنگ بزند، به سوى صراط مستقيم هدايت شده است .  
پس مراد از (كفر) در جمله (و ييف تكفرون كفر) بعد از ايمان است . و جمله (و انتم تتلى عليكم ...) كنايه است از امكان اعتصام به آيات خدا و به رسول در اجتناب از كفر.  
و جمله (و من يعتصم باللّه ) به منزله كبراى كلى است براى اين مطلب و همه مطالب نظير آن .

*(97/17)*

و مراد از (هدايت به سوى صراط مستقيم )، راه يافتن به ايمانى ثابت است . چون چنين ايمانى صراطى است كه نه اختلاف مى پذيرد و نه تخلف ، صراطى است كه سالكان خود را در وسط خود جمع مى كند و نمى گذارد از راه منحرف شده و گمراه كردند.  
و در اينكه با تعبير ماضى محقق (فقد هدى ) مطلب را محقق نمود و فاعل را حذف كرد، دلالتى است بر اينكه اين فعل خود بخود محقق ، و اين هدايت حاصل مى شود. چه فاعلش متوجه باشد، و چه نباشد، به عبارت واضح تر: مى فهماند كه هركس به خدا تمسك و اعتصام جويد، هدايتش قطعى است ، چه خودش متوجه باشد و چه نباشد.  
و از آيه شريفه اين معنا روشن مى شود كه كتاب و سنت در دلالت و روشنگرى هر حقى كه ممكن است اشخاص درباره آن گمراه كردند، كافى است . چون مى فرمايد: تمسك به خدا كه همان تمسك به كتاب خدا است ، و اعتصام به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كه همان تمسك به سنت آن جناب است ، نمى گذارد در هيچ موردى حق و باطل بر كسى مشتبه گردد.  
سوره آل عمران ، آيات 110 - 102

*(97/18)*

يايها الذين آمنوا اتقوا اللّه حق تقاته و لا تموتن الا و انتم مسلمون (102) و اعتصموا بحبل اللّه جميعا و لا تفرقوا واذكروا نعمت اللّه عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا و كنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها كذلك يبين اللّه لكم آيته لعلكم تهتدون (103) ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و اولئك هم المفلحون (104) و لا تكونوا كالذين تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاءهم البينات و اولئك لهم عذاب عظيم (105) يوم تبيض وجوه و تسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمنكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون (106) و اما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة اللّه هم فيها خلدون (107) تلك آيت اللّه نتلوها عليك بالحق و ما اللّه يريد ظلما للعالمين (108) و لله ما فى السموت و ما فى الارض و الى اللّه ترجع الامور (109) كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنكر و تؤ منون باللّه و لو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤ منون و اكثرهم الفسقون (110)  
ترجمه آيات  
اى كسانى كه ايمان آورده ايد، از خدا آنطور كه شايسته اوست پروا كنيد و زينهار مبادا جز با حالت اسلام بميريد.(102)  
و همگى به وسيله حبل خدا خويشتن را حفظ كنيد و متفرق نشويد و نعمت خدا بر خويشتن را بياد آريد، بياد آريد كه با يكديگر دشمن بوديد و او بين دلهايتان الفت برقرار كرد و در نتيجه نعمت او برادر شديد. و در حالى كه بر لبه پرتگاه آتش بوديد، او شما را از آن پرتگاه نجات داد. خداى تعالى اين چنين آيات خود را برايتان بيان مى كند تا شايد راه پيدا كنيد. (103)  
بايد از ميان شما طايفه اى باشند كه مردم را به سوى خير دعوت نموده ، امر به معروف و نهى از منكر كنند. و اين طايفه همانا رستگارانند. (104)

*(97/19)*

و شما مانند اهل كتاب نباشيد كه بعد از آن كه آيات روشن به سويشان آمد اختلاف كردند و دسته دسته شدند و آنان عذابى عظيم خواهند داشت . (105)  
روزى كه چهره هايى سفيد و چهره هايى سياه مى شود اما به آنهائى كه رويشان سياه مى شود، گفته مى شود: آيا شما نبوديد كه بعد از ايمانتان كافر شديد پس حالا عذاب را بخاطر كفرى كه ورزيديد بچشيد. (106)  
و اما آنها كه رويشان سفيد است در رحمت خدا قرار دارند و در آن جاودانند. (107) اينها آيات خداست كه ما آن را به حق بر تو مى خوانيم و خدا هيچ ظلمى را براى عالميان نمى خواهد. (108)  
و آنچه در آسمانها است و آنچه در زمين است ، ملك خدا است و همه امور به سوى خدا بر مى گردد. (109)  
شما از ازل بهترين امتى بوديد كه براى مردم پديد آمديد. چون امر به معروف و نهى از منكر مى كنيد و به خدا ايمان داريد. و اگر اهل كتاب هم ايمان مى آوردند، برايشان بهتر بود، ليكن بعضى از آنان مؤ من بو بيشترشان فاسقند. (110)  
بيان آيات  
اين آيات را مى توان تتمه دو آيه قبل دانست كه به مؤ منين خطاب مى كرد، از اهل كتاب و فتنه انگيزيهاى آنان برحذر باشند، و نيز مى فرمود: شما پيامبرى داريد كه اعتصام به حق را برايتان ممكن مى سازد، پس زنهار گمراه مشويد، و در حفره مهالك ساقط نگرديد، اين آيات علاوه بر اينكه گفتيم به آيات قبل ارتباط دارد، جنبه (الكلام يجر الكلام ) را هم دارد، بدون اينكه سياق سابق را، يعنى تعرض به حال اهل كتاب را تغيير دهد، بكله هنوز آن سياق را محفوظ نگه داشته ، به دليل اينكه بعد از نه آيه دوباره سخن از اهل كتاب را پيش مى كشد و مى فرمايد: (لن يضروكم الا اذى ...).  
يا ايها الذين آمنوا اتقوا اللّه حق تقاته

*(97/20)*

در بيانات سابق اين معنا گذشت كه تقوا - كه خود نوعى احتراز است - وقتى تقواى از خداى سبحان مى شود كه احتراز و اجتناب از عذاب او باشد، همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (فاتقوا النار التى وقودها الناس و الحجارة ).  
و چنين تقوائى وقتى محقق مى شود كه بر طبق خواسته و رضاى او رفتار شود.  
پس تقوا عبارت شد از امتثال او امر خداى تعالى ، و اجتناب از آنچه كه از ارتكاب آن نهى فرموده ، و شكر در برابر نعمتهايش و صبر در هنگام ابتلاء به بلايش كه برگشت اين دوتاى اخير به يكى است ، و آن همان شكرگزارى است . چون (شكر) عبارت است از اينكه انسان هر چيزى را در جاى خود قرار دهد، و صبر در هنگام برخورد با بلاى خدائى يكى از مصاديق اين معنا است . پس صبر هم شكر است .  
و سخن كوتاه اينكه ، تقواى خداى سبحان عبارت شد از اينكه ، خداى تعالى اطاعت بشود و معصيت نشود. و بنده او در همه احوال براى او خاضع گردد. چه اينكه او نعمتش بدهد و چه اينكه ندهد (و يا از دستش بگيرد).  
(حق التقوى ) غرض و مقصد نهايى است و دستور (فاتقوا اللّه ما استطعم ) راهرسيدن به آن هدف را نشان مى دهد

*(97/21)*

اين معناى كلمه (تقوا) بود. ولى اگر اين كلمه با قيد (حق تقوا) اعتبار شود با در نظر گرفتن اينكه حق التقوى ، آن تقوائى است كه مشوب با باطل و فاسدى از سنخ خودش نباشد. قهرا حق التقوى عبارت خواهد شد از عبوديت خالص ، عبوديتى كه مخلوط با انانيت و غفلت نباشد. ساده تر بگويم : عبارت خواهد شد از پرستش خداى تعالى فقط بدون اينكه مخلوط باشد با پرستش هواى خويش ، و يا غفلت از مقام ربوبى . و چنين پرستشى عبارت است از اطاعت بدون معصيت و شكر بدون كفران ، و يا دائمى بدون فراموشى ، و اين حالت ، همان اسلام حقيقى است البته درجه عالى از اسلام . و بنابراين ، برگشت معناى جمله : (و لا تموتن الا و انتم مسلمون ) همانند اين است كه فرموده باشد: اين حالت را يعنى حق التقوى را همچنان حفظ كنيد تا مرگتان فرا رسد.  
و اين معنا غير از آن معنائى است كه از آيه : (فاتقوا اللّه ما استطعتم ) استفاده مى شود. براى اينكه اين آيه به اين معنا است كه فرموده باشد: تقوا را در هيچيك از مقدرات خود رها نكنيد. چيزى كه هست اين استطاعت و قدرت بر حسب اختلاف قواى اشخاص و فهم و همت آن مختلف مى شود.  
پس آيه : (فاتقوا اللّه ما استطعتم ) مى تواند شامل حال همه مراتب تقوا بشود. و هركس مى تواند در خور قدرت و فهم خود اين دستور را امتثال بكند.

*(97/22)*

و اما در آيه مورد بحث به آن معنائى كه ما برايش كرديم ، حق التقوى چيزى نيست كه همه افراد بتوانند آن را به دست آورند، زيرا حق التقوى بطورى كه ملاحظه كرديد، ريشه در باطن و ضمير انسان دارد. و در اين مسير باطنى ، مواقف و معاهدى بس دشوار و خطرهائى ناپيدا هست ، كه جز افراد دانشمند، پى به آن مواقف نمى برد. تا چه رسد به اينكه تقوا را در آن مراحل حفظ كند، و نيز در اين مسير باطنى دقائق و لطائفى است كه جز مخلصون كسى متوجه آن نمى گردد. چه بسيار مرحله از مراحل تقوا هست كه فهم عامى مردم آن را مقدور نفس انسانى نمى داند، و انسان را مستطيع و تواناى داشتن چنان مرحله ندانسته حكم قطعى مى كند به اينكه اين مقدار از تقوا براى بشر مقدور نيست ، ولى كسانى كه اهل حق التقوايند، اين مرحله را نه تنها مقدور مى دانند، بلكه پشت سر انداخته به مراحلى دشوارتر رسيده اند.  
بنابراين آيه : (فاتقوا اللّه ما استطعتم ) كلامى است كه همه فهم هاى مختلف هر يك آن را به معنائى درك مى كند و صاحب هر مرحله از فهم و درك آن را با تقوائى كه براى خود مقدور مى داند، تطبيق مى نمايد. و ضمنا اين كلام وسيله اى مى شود كه شنونده از كلامى ديگر يعنى از آيه : (اتقوا اللّه حق تقاته و لا تموتن الا و انتم مسلمون ...) بفهمد كه منظور از آن اين است كه انسانها خود را در صراط به دست آوردن حق التقوى قرار بدهند و رسيدن به اين مقام و استقرار در آن را هدف همت خويش سازند.  
پس آيه سوره تغابن ، وسيله اى است براى اينكه خطاب در آيه مورد بحث عمومى شود. نظير مساءله اهتداء به صراط مستقيم ، كه در عين اينكه مقام بس بلندى است كه به جز افرادى انگشت شمار به آن نمى رسند، مع ذلك خداى تعالى عموم بشر را به رساندن خويش به آن مقام دعوت فرموده است .

*(97/23)*

در نتيجه ، از دو آيه فوق يعنى آيه : (اتقوا اللّه حق تقاته ...) و آيه : فاتقوا اللّه ما استطعتم ...) چنين استفاده مى شود كه نخست خداى تعالى همه مردم را دعوت به حق التقوى نموده و سپس دستور داده كه در اين مسير قرار بگيرند. و براى رسيدن به اين مقصد تلاش ‍ كنند، و هركس هر قدر توانائى دارد صرف بكند.  
نتيجه اين دو دعوت اين مى شود كه همه مردم در صراط تقوا قرار بگيرند. الا اينكه هركس به يك مرحله آن برسد، و طبق فهم و همت خود و توفيقاتى كه خداى تعالى به او افاضه مى كند، يك درجه آن را كسب كند، تا ببينى فهم هركس و همتش و تاءييد و تسديد خدا درباره او چقدر باشد. پس اين است آنچه كه با تدبر در معناى دو آيه ، از آن دو استفاده مى شود.  
پس معلوم شد كه اين دو آيه اختلافى در مضمون ندارند. و در عين حال آيه اولى يعنى آيه : (اتقوا اللّه حق تقاته ) نمى خواهد عين آن مطلبى را خاطر نشان سازد كه آيه دومى در مقام افاده آنست . آيه اولى دعوت به اصل مقصد دارد. و آيه دومى كيفيت پيمودن راه اين مقصد را بيان مى كند.  
ولا تموتن الا و انتم مسلمون  
مساءله موت يكى از امور تكوينى است كه از حيطه اختيار ما بيرون است و به همين جهت اگر امر و نهى به آن تعلق گيرد، مثلا به ما دستور بدهند كه اينطور بميريد، و يا آنطور نميريد. قطعا امر و نهى تكليفى نخواهد بود، بلكه امر و نهى تكوينى است ، مانند امر به مردن در آيه : (فقال لهم اللّه موتوا...) و امر به زنده شدن در آيه : (ان يقول له كن فيكون ...).

*(97/24)*

ليكن گاهى مى شود كه يك امر غير اختيارى را به امرى اختيارى اضافه و تركيب مى كنند و آنگاه اين تركيب يافته را امرى اختيارى قرار داده ، نسبت اختيار به آن مى دهند، تا بشود مورد امر و نهى اعتباريش قرار دهند، و مثلا بفرمايند: فلا تكونن من الممترين و يا: (و لا تكن مع الكافرين ) و يا: (كونوا مع الصادقين ) و امثال اينها، با اينكه ممترى و دو دل نبودن ، و همچنين با كافران نبودن ، و با صادقان بودن ، امرى صد در صد اختيارى نيست ، چون اصل بودن و نبودن ، لازمه تكوينى انسان است و در تحت اختيار خود آدمى نيست . ولى همين امر غير اختيارى را وقتى مربوط و وابسته به امرى اختيارى از قبيل دو دلى و كفر و ملازمت صدق كنند، آن وقت امرى اختيارى مى شود. و امر و نهى مولوى به آن تعلق مى گيرد.  
و كوتاه سخن اينكه : نهى از مردن بدون اسلام بخاطر اين صحيح شده كه امرى اختيارى شده ، و برگشت نهائيش به كنايه است از اينكه همواره و در همه حالات ملتزم به اسلام باش تا قهرا هر وقت مرگت رسيد. در يكى از حالات اسلامت باشد. و در حال اسلام مرده باشى .  
و اعتصموا بحبل اللّه جميعا و لا تفرقوا  
خداى تعالى در آيات قبل يعنى آيه : (و كيف تكفرون و انتم تتلى عليكم آيات اللّه و فيكم رسوله و من يعتصم باللّه ...) فرموده بود كه تمسك به آيات خدا و رسول او (و يا تمسك به كتاب و سنت ) تمسك به خدا است و شخص متمسك و معتصم در امان است ، و هدايتش ضمانت شده است . كسى كه دست به دامن رسول شود، دست به دامن كتاب شده است چون همين كتاب است كه در آن آمده : (و ما آتيكم الرسول فخذوه و ما نهيكم عنه فانتهوا...).  
مراد از اعتصام همگانى به (حبل اللّه ) در (واعتصموابحبل اللّه جميعا...)

*(97/25)*

اينك در اين آيه ، اعتصام مذكور و سفارش شده در آن آيه را، مبدل كرد به اعتصام بحبل اللّه . در نتيجه فهماند كه اعتصام به خدا و رسولى كه گفتيم ، اعتصام بحبل اللّه است . يعنى آن رابط و واسطه اى كه بين عبد و رب را به هم وصل مى كند، و آسمان را به زمين مرتبط مى سازد. چون گفتيم كه اعتصام به خدا و رسول ، اعتصام به كتاب خدا است كه عبارت است از وحيى كه از آسمان به زمين مى رسد. و اگر خواست ى ، مى توانى اينطور بگوئى : حبل اللّه همان قرآن و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است . چون قبلا هم توجه فرمودى كه برگشت همه اينها به يك چيز است .  
و قرآن كريم ، هر چند كه جز به حق تقوا و اسلام ثابت دعوت نمى كند، ليكن غرض اين آيه غير از آن غرضى است كه آيه قبلى يعنى : (اتقوا اللّه حق تقاته ...) داشت ، آن آيه متعرض حكم تك تك افراد بود كه مراقب باشند حق تقوا را به دست آورده ، جز با اسلام نمى رند. ولى اين آيه متعرض حكم جماعت مجتمع است . دليلش اين است كه مى فرمايد: (جميعا) و نيز مى فرمايد: (و لا تفرقوا).  
پس اين دو آيه همانطور كه فرد را بر تمسك به كتاب وسنت سفارش مى كنند به مجتمع اسلامى نيز دستور مى دهند كه به كتاب و سنت معتصم شوند.  
و اذكروا نعمت اللّه عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا  
جمله (اذ كنتم ) بيان است براى كلمه (نعمته ) و جمله بعدى كه مى فرمايد: (و كنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها) عطف است به همين جمله .  
داءب و رسم قرآن بر ذكر علل و اسباب تعليماتش مى باشد و از اطاعت و تقليدكوركورانه و بدون دليل نهى مى كند  
و اينكه خداى تعالى امر مى كند به يادآورى اين نعمت ، اساسش رسم و عادتى است كه قرآن كريم دارد و آن اين است كه تعليمات خود را با ذكر علل و اسباب بيان نموده و از اين راه ، خلق را به سوى خير و هدايت دعوت مى كند،

*(97/26)*

بدون اينكه مردم را وادار به تقليد كوركورانه بسازد، و حاشا از تعليم الهى كه بشر را به سوى سعادتش يعنى به سوى علم نافع و عمل صالح هدايت نموده ، حيرت ، تقليد و ظلمت جهل را هم تجويز نمايد ولى لازم است كه مساءله بر اهل علم و تدبر مشتبه نشود (و بدانند كه ممنوعيت تقليد در تشخيص راه سعادت ، منافاتى با تسليم شدن براى خدا ندارد. به اين معنا كه مورد هر يك غير مورد ديگرى است ، آنجا كه تقليد ممنوع است ، مسائل مربوط به اصول و معارف اصولى دين است . و آنجا كه جاى تسليم است ، مسائل فروع و احكام عملى است . (مترجم ))  
پس خداى تعالى در عين اينكه حقيقت سعادت بشر را به او تعليم مى دهد، علت آن را هم بيان مى كند تا كوركورانه نپذيرفته باشد، بلكه بفهمد كه حقايق دينى ، همه به هم ارتباط دارد. و همه از ناحيه منبع توحيد افاضه شده است . در عين حال تسليم شدن در برابر خداى تعالى را هم واجب مى داند، چون رب العالمين است ، و اعتصام به حبل او اعتصام بحبل رب العالمين است . همچنانكه در آخر آيات مى فرمايد: (تلك آيات اللّه نتلوها عليك بالحق ... و الى اللّه ترجع الامور).  
چكيده سخن  
و سخن كوتاه اينكه ، خداى تعالى بندگان را امر فرموده كه هيچ سخنى را نپذيرند و هيچ امرى را اطاعت نكنند، مگر بعد از آنكه وجه آن سخن و فلسفه آن اطاعت را فهميده باشند و آنگاه از اين دستور كلى ، دو مورد را استثناء نموده ، دستور داده كه نسبت به خود او تسليم مطلق باشند و همين دستور خود را هم توجيه مى فرمايد به اينكه خداى تعالى تنها كسى است كه مالك على الاطلاق ايشان است . پس ايشان حق ندارند بخواهند، مگر چيزى را كه او خواسته باشد، تنها بايد كارى را بكنند كه خدا از ايشان خواسته ، و خلاصه به تصرفات خدا در ايشان تن در دهند.

*(97/27)*

مورد دوم اينكه ، به ايشان امر فرموده كه آنچه را رسول او ابلاغ مى كند، بطور مطلق اطاعت كنند و همين دستور را نيز اينطور توجيه مى فرمايد، كه چون رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از پيش خود چيزى نمى گويد، و دستورى نمى دهد، آنچه مى گويد ابلاغ دستورات خداست پس در حقيقت اين دو مورد هم استثنا نشده ، چون خود اين دو دستور و يا به عبارت ديگر آن دو اطاعت بى چون و چرا را هم توجيه كرده و برايش دليل آورد.  
آنگاه با بندگان خود درباره حقايق معارف سخن مى گويد، و طرق سعادت را شرح مى دهد. و باز همين را به وجهى عام توجيه مى فرمايد، تا بندگانش به روابط معارف و طرق سعادت راه مى يابد،  
و از اين راه ، هم اصل توحيد را محقق سازند و هم به اين ادب الهى مودب شده ، بر طريقه تفكر صحيح مسلط شوند، و راه درست حرف زدن را بشناسند و در نتيجه به وسيله علم زنده شده ، از قيد و بند تقليد رها و آزاد شوند، و نتيجه اين آزادى و آزاد انديشى اين است كه اگر وجه و فلسفه هر يك از معارف ثابته دينى و يا ملحقات و متعلقات آن را بفهمند، آن را اخذ مى كنند و اما اگر نفهمند فورى و عجولانه آن را رد ننموده به اميد فهميدن فلسفه اش به بحث و تدبر مى پردازند و وقتى برايشان ثابت شد بدون رد و اعتراض آن را مى پذيرند.

*(97/28)*

و اين معنا غير از آن است كه كسى بگويد: اساس دين بر اين است كه انسان هيچ مطلب بى دليلى را از احدى حتى از خدا و رسولش ‍ قبول نكند، براى اينكه اين گفتار، سفيهانه ترين نظر، و بدترين گفتار است و برگشتش به اين است كه خداى تعالى از بندگانش خواسته باشد كه بعد از آنكه داراى دليل شدند، باز دليل بخواهند، و در جستجوى آن باشند، چون ربوبيت و ملك خداى تعالى اصل و مهم ترين دليل است ، بر اينكه خلق بايد تسليم او باشند، و حكم او را در خود نافذ دارند، همچنانكه رسالت رسول دليل قاطع است بر اينكه آنچه آن جناب مى گويد، از پيش خداى تعالى مى گويد. (دقت فرمائيد)  
و يا برگشتش به اين است كه ربوبيت خداى تعالى را در آنچه بخاطر ربوبيتش تصرف مى كند لغو بداند. و اين هم چيزى جز تناقض ‍ نيست .  
و حاصل كلام اين است كه : مسلك و مرام اسلامى و طريق نبوى جز به علم و اجتناب از تقليد دعوت نمى كند، و اينهائى كه پيروى از كتاب و سنت را تقليد دانسته ، از آن انتقاد مى كنند، خود مقلدند، و همين گفته خود را بدون دليل از ديگران پذيرفته اند.  
وجه اينكه خداوند اعتصام به حبل اللّه و عدم تفرق را نعمت خوانده است  
next page  
fehrest page  
back page

*(97/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
و شايد وجه اينكه اعتصام بحبل اللّه و متفرق نشدن را نعمت خدا خوانده ، و فرمود: (اذكروا نعمه اللّه عليكم ) اشاره به همين معنائى باشد كه ما خاطرنشان ساختيم يعنى خواسته باشد بفرمايد، اگر شما را به اعتصام و عدم تفرقه مى خوانيم بى دليل نيست . دليل بر اينكه شما را بدان دعوت كرده ايم ، همين است كه خود به چشم خود ثمرات اتحاد و اجتماع و تلخى عداوت و حلاوت محبت و الفت و برادرى را چشيديد و در اثر تفرقه در لبه پرتگاه آتش رفتيد و در اثر اتحاد و الفت از آتش نجات يافتيد، و اگر ما اين دليل را به رخ شما مى كشيم ، نه از اين باب است كه بر خود واجب مى دانيم هر چه مى گوئيم ، دليلش را هم ذكر بكنيم و اگر ذكر نكنيم دليل بر اين است كه گفتارمان حق نبوده ، نه ، گفتار ما هميشه حق است ، چه دليلش را هم ذكر بكنيم و چه نكنيم بلكه از اين باب است كه بدانيد اين تمسك به حبل اللّه و اتحاد شما نعمتى است از ناحيه ما و در نتيجه متوجه شويد كه تمامى دستوراتى كه ما به شما مى دهيم ، همه اش مثل اين دستور به نفع شما است و سعادت و راحت و رستگارى شما را تامين مى كند.  
خداى تعالى در آيه شريفه ، دو دليل بر لزوم اعتصام به حبل اللّه و عدم تفرقه آورده يكى در جمله : (اذ كنتم اعداء...) و دوم در جمله : (و كنتم على شفا حفره من النار...) دليل اول مبتنى است بر اصل تجربه ، و اينكه خود شما در سابق با يكديگر دشمن بوديد، و تلخى هاى دشمنى را چشيديد، و خدا شما را از آن نجات داد، و دليل دوم مبتنى است بر بيانى عقلى كه بزودى خواهد آمد.

*(98/1)*

و اگر در جمله : فاصبحتم بنعمته اخوانا...) دوباره كلمه (نعمت ) را ذكر كرد، براى اين بود كه به امتنانى اشاره كرده باشد كه جمله : (اذكروا نعمه اللّه عليكم ...) بر آن دلالت داشت و مراد از نعمت همان الفتى است كه نام برد پس مراد به اخوتى هم كه اين نعمت آن را محقق ساخته نيز همان تالف قلوب است . پس اخوت در اينجا حقيقتى ادعائى است نه واقعى ، چون برادرى واقعى عبارت است از شركت دو نفر يا بيشتر در پدر و مادر واحد. (و يا پدر و احد يا مادر واحد).  
و نيز ممكن است اشاره باشد به اخوتى كه در آيه : (انما المومنون اخوة ) كه حقيقتى است اعتبارى ، زيرا در اين آيه ، خداى تعالى برادرى را در ميان مؤ منين تشريع كرده و آثار و حقوق مهمى بر آن مترتب كرده است .  
و كنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها...  
شفاى (حفره )، به معناى لبه آن است ، البته لبه اى كه هركس قدم بر آن بگذارد، مشرف بر سقوط در آن شود. و مراد از كلمه (من النار) يا آتش آخرت است و يا آتش جنگ . اگر منظور آتش آخرت باشد، در اين صورت منظور از شفاى حفره آن اين خواهد بود كه شما كافر بوديد، و بين شما و افتادن در آتش دوزخ ، بيش از يك قدم فاصله نبود و آن يك قدم همان مردن شما بود كه از سياهى چشم آدمى به سفيدى آن به آدمى نزديك تر است و خداى تعالى شما را با ايمان آوردنتان نجات داد.  
و اگر مراد از آن (آتش ) جنگ باشد، منظور اين خواهد بود كه حال آنان را در مجتمع فاسدشان بيان نموده ، بفرمايد شما قبل از ايمان آوردنتان در لبه آتش جنگهائى قرار داشتيد كه هر لحظه ممكن بود برپا گردد.  
و اين تعبير يعنى آتش خواندن جنگ ، استعمالى شايع دارد. البته استعمالى مجازى و بطور استعاره .

*(98/2)*

بطور استعاره . پس در اين صورت ، مقصود اين است كه بفرمايد: مجتمعى كه با اجتماع دلهائى مختلف و هدفهائى گوناگون و هوا و هوسهاى مختلف تشكيل شود. با در نظر گرفتن اينكه راهنماى چنين مجتمعى واحد نيست ، تا به هدفى واحد سوقش دهد، بلكه راهنماها بخاطر اختلاف اميال شخصى و تحكمات بيهوده فردى متعدد است . و به سوى هدفهاى مختلف دعوت مى كند و شديدترين خلاف و اختلاف را پديد مى آورد. خلاف و اختلاف كارشان را به تنازع مى كشاند، و دائما به قتال و نزال و فناء و زوال تهديدشان مى كند. و اين همان آتشى است كه در حفره جهالت مى افتد، و همه چيز را مى سوزاند. و كسى كه در آن حفره بيفتد، مخلص و راه نجاتى ندارد.  
معلوم مى شود قبل از نزول اين آيه ، طايفه اى از مسلمانان بعد از كفرشان ايمان آورده بودند، طايفه اى خاص بوده اند كه در خطاب اين آيات ، از ساير طوائف نزديكتر بوده اند چون در طول زندگى قبل از اسلامشان لحظه اى فارغ از دلواپسى نبودند، دلواپسى از جنگها و مقاتلاتى كه هر آن تهديدشان مى كرده . نه امنيتى داشته اند و نه راحتى و فراغت و اصلا به حقيقت امنيت عمومى (امنيتى كه تمام جامعه و جميع جهاتش را فرا گيرد، آبرو و مال و عرض و جان و ساير زندگى عمومى را تامين كند) پى نبرده و طعم آن را نچشيده بودند.  
و بعد از آنكه دسته جمعى به حبل خدا متمسك شدند و آثار سعادت زندگى برايشان نمودار شده ، چيزى از حلاوت نعمتهاى الهى را چشيدند، آن وقت فهميدند كه تذكرات الهى راست بوده ، و خداى تعالى چه نعمت و چه سعادت لذيذى به ايشان ارزانى داشته است .  
پس خطاب در اين آيات ، در نفوس چنين مردمى جاى گيرتر و مؤ ثرتر از نفوس اقوام ديگر است .

*(98/3)*

و به همين جهت مبناى كلام و اساس دعوت بر مشاهده و دريافت قرار گرفته ، نه صرف فرض و تئورى . چون هيچوقت بيان اثر عيان و تجربه را كاربرد فرض و تئورى ندارد. و به همين جهت بود كه تحذير آينده يعنى در آيه : (و لا تكونوا كالذين تفرقوا و اختلفوا...) به حال پيشينيان اشاره كرد. چون مال حال آنان را همه ديده بودند، تجربه اى بود براى مؤ منين . پس اين مؤ منين بايد از سرانجام كار آنان عبرت گيرند و راهى را كه آنها رفتند نروند تا به سرنوشت آنان مبتلا نگردند.  
آنگاه آنان را به خصوصيتى كه در اين بيان هست ، تنبه داده ، مى فرمايد: (كذلك يبين اللّه لكم آياته لعلكم تهتدون ).  
و لتكن منكم امه يدعون الى الخير و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر...  
تجربه قطعى دلالت مى كند بر اينكه معلوماتى كه انسان در زندگيش براى خود تهيه مى كند و معلوم است كه از ميان معلومات ذخيره نمى كند مگر آنچه را كه برايش سودمند باشد، از هر طريقى كه باشد و به هر نحوى كه ذخيره كرده باشد، وقتى متوجه آن معلومات نباشد و با عمل به آن معلومات و تمرين عملى دائمى به ياد آنها نباشد، به تدريج از يادش مى رود و به بوته فراموشى سپرده مى شود. و در اين هم شكى نداريم كه عمل در همه شؤ ون داير مدار علم است هر زمان كه علم قوى باشد عمل قوت مى گيرد. و هر زمان علم ضعيف باشد عمل هم ضعيف مى گردد. هر زمان كه علم يك علم صالحى باشد، عمل هم صالح مى شود، و هر زمان كه علم فاسد باشد عمل هم فاسد مى گردد. خداى تعالى هم حال علم و عمل را در آيه زير، به زمين و روئيدنى هاى آن مثل زده و فرموده : (و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذى خبث لا يخرج الا نكدا...) و نيز شكى نداريم در اينكه علم و عمل ، اثرى متقابل در يكديگر دارند. قوى ترين داعى به عمل علم است و وقتى عمل واقع شد و اثرش به چشم ديده شد، بهترين معلمى است كه همان علم را به آدمى مى آموزد.

*(98/4)*

و همه اينها كه گفته شد، انگيره شده است در اينكه مجتمع صالحى كه علمى نافع و عملى صالح دارد، علم و تمدن خود را با تمام نيرو حفظ كند. و افراد آن مجتمع ، اگر فردى را ببينند كه از آن علم تخلف كرد، او را به سوى آن علم برگردانند، و شخص منحرف از طريق خير و معروف را به حال خود واگذار نكنند، و نگذارند آن فرد در پرتگاه منكر سقوط نموده ، در مهلكه شر و فساد بيفتد، بلكه هر يك از افراد آن مجتمع به شخص منحرف برخورد نمايد، او را از انحراف نهى كند.  
امر به معروف و نهى از منكر، از لوازم و واجبات اجتماع معتصم بهحبل اللّه است  
و اين همان دعوت به فراگيرى و تشخيص معروف از منكر و امر به معروف و نهى از منكر است و اين همان است كه خداى تعالى در اين آيه شريفه خاطرنشان ساخته و مى فرمايد: (يدعون الى الخير و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر) و از اينجا روشن مى شود كه چرا از خير و شر تعبير به معروف و منكر نمود. چون زمينه گفتار و مضمون آيه قبلى بود كه ، مى فرمود: (همگى به حبل اللّه چنگ بزنيد و متفرق نشويد...) و معلوم است كه چنين مجمع كه همه افرادش چنگ به حبل اللّه دارند، معروف در آن خير، و منكر در آن شر است و ممكن نيست به عكس اين باشد و به فرض هم كه اين نكته در نظر نبوده باشد، قطعا وجه اينكه خير و شر را معروف و منكر خوانده ، اين است كه به حسب نظر دين ، خير معروف و شر منكر است ، نه به حسب عمل خارجى .  
و اما اينكه فرمود: (و لتكن منكم امة ) بعضى از مفسرين گفته اند: كلمه (مِن ) براى تبعيض است ، چون امر به معروف و نهى از منكر - و به كلى دعوت به سوى خير - از واجبات كفائى است و مثل نماز و روزه واجب عينى نيست و قهرا وقتى در هر جامعه اى عده اى اين كار را بكنند، تكليف از سايرين ساقط مى شود.

*(98/5)*

ولى بعضى گفته اند: اين كلمه بيانيه است . و مراد از آيه شريفه اين است كه : (شما با اين اجتماع صالح (و متمسك بحبل اللّه ) كه داريد، بايد امتى باشيد كه به سوى خير دعوت مى كنند).  
در نتيجه جريان اين كلام همانند اين است كه بگوئيم : (و ليكن لى منك صديق ) كه منظورمان از اين سخن اين است كه تو بايد دوست من باشى . و ظاهرا منظور اين مفسر از بيانيه بودن من اين است كه اين كلمه ، نشويه ابتدائى باشد.  
امر به معروف و نهى از منكر اگر واجب باشد واجب كفايى است  
و آنچه سزاوار است گفته شود اين است كه بحث و بگو مگو در اينكه كلمه (مِن ) تبعيضى است و يا بيانيه ، بحثى بى فايده است و به نتيجه اى منتهى نمى شود. براى اينكه دعوت به خير و امر به معروف و نهى از منكر از امورى است كه اگر واجب باشد طبعا واجب كفائى خواهد بود. چون بعد از آنكه فرضا يكى از افراد اجتماع اين امور را انجام داد، ديگر معنا ندارد كه بر ساير افراد اجتماع نيز واجب باشد كه همان كار را انجام دهند.  
پس اگر فرض كنيم ، امتى هست كه روى هم افرادش داعى به سوى خير و آمر به معروف و ناهى از منكرند، قهرا معنايش اين خواهد بود كه در اين امت افرادى هستند كه به اين وظيفه قيام مى كنند.  
پس مساءله در هر حال قائم به بعضى افراد جامعه است ، نه به همه آنها و خطابى كه اين وظيفه را تشريع مى كند، اگر متوجه همان بعضى باشد كه هيچ ، و اگر متوجه كل جامعه باشد، باز هم به اعتبار بعض است .  
و به عبارتى ديگر، بازخواست و عقاب در تخلف اين وظيفه ، متوجه تك تك افراد است . ولى پاداش و اجرش از آن كسى است كه وظيفه را انجام داده باشد. و به همين جهت است كه مى بينيم دنبال جمله فرمود: (و اولئك هم المفلحون ).

*(98/6)*

پس ظاهر همين است كه به قول آن مفسر، كلمه (مِن ) تبعيضى است ، و در محاورات خود ما نيز اگر در مثل چنين تركيبى و چنين كلامى ، كلمه (من ) بكار رفته باشد، ظاهرش همين است كه براى تبعيض باشد مگر آنكه دليلى در كلام باشد، و دلالت كند بر اينكه معناى ديگرى از اين كلمه منظور است .  
اين را هم بايد دانست كه موضوعات سه گانه ، يعنى دعوت به خير، و امر به معروف ، و نهى از منكر، بحثهاى تفسيرى بس طولانى و عميق دارد كه ان شاء اللّه در موارد ديگرى كه مناسب باشد متعرض آنها و همچنين بحث هائى علمى و نفسى و اجتماعى مربوط به آن مى شويم .  
نهى از تفرقه و اختلاف در آراء و عقايد  
و لا تكونوا كالذين تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ...  
بعيد نيست كه جمله (من بعد ما جاءهم البينات ) متعلق باشد فقط به جمله : (و اختلفوا) و در اين صورت مراد از (اختلاف )، تفرق از حيث اعتقاد و مراد از (تفرق ) اختلاف و تشتت از حيث بدنها است . و اگر تفرق را جلوتر از اختلاف ذكر فرمود، براى اين بود كه تفرقه و جدائى بدنها از يكديگر، مقدمه جدائى عقايد است ، چون وقتى يك قوم به هم نزديك و مجتمع و مربوط باشند، عقايدشان به يكديگر متصل و در آخر از راه تماس و تاءثير متقابل متحد مى شود. و اختلاف عقيدتى در بينشان رخنه نمى كند. بر عكس وقتى افراد از يكديگر جدا و بريده باشند، همين اختلاف و جدائى بدنها باعث اختلاف مشربها و مسلكها مى شود و به تدريج هر چند نفرى داراى افكار و آرائى مستقل و جداى از افكار و آراى ديگران مى شوند و تفرقه و جدائى باطنى هم پيدا نموده شق عصاى وحدتشان مى شود. پس كانه خداى تعالى خواسته است بفرمايد: (شما مسلمانان مثل آن امتها نباشيد كه در آغاز بدنهايشان از يكديگر جدا شد و از جماعت خارج شدند و در آخر اين جدائى از اجتماع ، سبب شد كه آراء و عقائدشان هم مختلف گردد).

*(98/7)*

و مى بينيم كه خداى تعالى اين اختلاف را در مواردى از كلامش به بغى نسبت داده مثلا فرموده : (و ما اختلفوا فيه الا من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم ) با اينكه مساءله ظهور اختلاف در آراء و عقائد، امرى ضرورى است و جلوگيرى افراد از آن ممكن نيست ،  
چون درك و فهم افراد مختلف است ، ليكن همانطور كه اين بروز اختلاف ضرورى است ، برطرف شدن آنهم به وسيله اجتماع ضرورى است . و اجتماع بدنها با يكديگر به خوبى مى تواند اين اختلاف را برطرف سازد. پس رفع اختلاف امرى است ممكن و مقدور - البته مقدور بواسطه .  
و خلاصه اگر جامعه مستقيما نتواند اختلاف را برطرف سازد، با يك واسطه مى تواند. و آنهم اين است كه بدنها را بهم متصل و مرتبط سازد، پس با اين حال ، اگر امتى نخواهد اينكار را بكند امتى باغى و ستمگر است . و خودش به دست خود اختلاف راه انداخته و در آخر هلاكت را براى خود فراهم كرده است .  
علت تاءكيد فراوان قرآن كريم به دعوت به اتحاد و نهى از اختلاف

*(98/8)*

و قرآن كريم به همين جهت دعوت به اتحاد را بسيار تاكيد نموده و نهى از اختلاف را به نهايت رسانده و اين نيست مگر به خاطر اينكه تفرس و ژرف نگرى مى كرده ، و مى دانسته كه اين امت مانند امتهائى كه قبل از ايشان بودند و بلكه بيش از آنان دستخوش ‍ اختلاف مى شوند. و ما مكرر خاطر نشان ساخته ايم كه از داب قرآن مى فهميم هرگاه در تحذير و هشدار دادن از خطرى و نهى از نزديك شدن به آن بسيار تاكيد مى كند، نشانه اين است كه اين خطر پيش مى آيد، و يا مثلا اين عملى كه بسيار از آن نهى فرموده ارتكاب خواهد شد و مساءله وقوع اختلاف در امت اسلام را رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم خبر داد، و فرمود: چيزى نمى گذرد كه اختلاف بطور نامحسوس و آرام آرام در امتش رخنه مى كند و در آخر امتش را به صورت فرقه هايى گوناگون در مى آورد و امتش ‍ مختلف مى شوند، آنطورى كه يهود و نصارا مختلف شدند، كه ان شاء اللّه روايت آن جناب در اين باب در بحث روايتى خواهد آمد.  
جريان حوادث هم اين پيشگوئى قرآن و پيامبر (صلى اللّه عليه و آله ) را تصديق كرد، چيزى از رحلت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نگذشت كه امت اسلام قطعه قطعه شد و به مذاهبى گوناگون منشعب گشت ، هر مذهبى صاحب مذهب ديگر را تكفير كرد و اين بدبختى از زمان صحابه آن حضرت تا امروز ادامه دارد و هر زمانى كه شخصى خيرخواه برخاست تا اختلاف بين اين مذاهب را از بين ببرد، به جاى از بين بردن اختلاف ، و يك مذهب كردن دو مذهب ، مذهب سومى بوجود آمد.  
و آنچه كه بحث ما با تجزيه و تحليل ما را بدان رهنمون مى شود، اين است كه همه اين اختلاف هائى كه در اسلام پديد آمد همه به منافقين منتهى مى گردد، همان منافقينى كه قرآن كريم خشن ترين و كوبنده ترين بيان را درباره آنان دارد و مكر و توطئه آنان را عظيم مى شمارد.

*(98/9)*

چون اگر خواننده عزيز بياناتى را كه قرآن كريم در سوره بقره و توبه و احزاب و منافقين و ساير سوره ها درباره منافقين دارد، به دقت مورد مطالعه قرار دهد لحنى عجيب خواهد ديد. تازه اين لحن منافقين در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است كه هنوز وحى قطع نشده بود.  
(و اگر دست از پا خطا مى كردند و حتى در درون خانه هايشان توطئه اى مى چيدند، بلافاصله خبرش به وسيله وحى به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و به وسيله آن جناب به عموم مسلمانان مى رسيد. (مترجم ))  
آن وقت چطور شد كه بعد از درگذشت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) ديگر هيچ سخنى از منافقين در ميان نيامد. و ناگهان سر و صدايشان خوابيد (آيا هيچ عاقلى احتمال مى دهد كه با رفتن آن جناب نفاق تمام شد و منافقين هم از بين رفتند؟!)  
به هر حال بعد از رحلت آن جناب بسيار زود مردم متفرق شدند و مذاهب گوناگون بين آنها جدائى و دورى افكند. و حكومتها مردم را در بند تحكم و استبداد خود كشيدند و سعادت حياتشان را به شقاوت ، و هدايتشان را مبدل به ضلالت و غى نمودند (و اللّه لمستعان ).  
(در اينجا بد نيست تذكر دهم كه استاد علامه اعلى اللّه مقامه را عادت چنين بود كه هر وقت سخن از ناملايمات و گرفتاريهاى مسلمين به ميان مى آمد، اين كلمه را تكرار مى فرمود: (و اللّه المستعان ) - (مترجم )).  
و اميدوارم خداى تعالى توفيق دهد در تفسير سوره برائت ان شاء اللّه اين بحث را بطور كامل دنبال كنيم .  
يوم تبيض وجوه و تسود وجوه ... هم فيها خالدون

*(98/10)*

از آنجائى كه مقام آيات مورد بحث ، مقام كفران نعمت بود، و كفران به نعمت هم نظير خيانت ، باعث خست و فرومايگى انفعال و شرمندگى مى شود. لذا خداى تعالى در اين مقام از ميان انواع عذاب هاى آخرت ، عذابى را ذكر كرد كه با حالت شرمندگى مناسبت دارد و حال شرمندگان را ممثل مى سازد، و آن عبارت است از سيه روئى كه در دنيا هم مردم دنيا اين تعبير را در مورد شرمندگان و امثال آنان دارند. همچنانكه جمله : (فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم ...) به خوبى بر اين معنا دلالت دارد.  
و همچنين از ميان همه ثوابهاى اخروى - كه مى تواند ثواب شاكران اين نعمت باشد - مى توان ثوابى را نام برد كه با شكرگزارى تناسب داشت ، و آن رو سفيدى است كه در محاورات دنيائى نيز دلالت بر خشنودى و پسند دارد.  
تلك آيات اللّه نتلوها عليك بالحق  
ظرف (بالحق ) متعلق است به جمله : (يتلوها). و منظور از تلاوت به حق تلاوت حق است ، تلاوتى كه باطل و شيطانى نيست . ممكن هم هست ظرف را متعلق به كلمه (آيات ) گرفت  
- البته اين احتمال وقتى درست است كه كلمه (آيات ) جنبه وصفى هم داشته باشد - احتمال هم دارد ظرف نامبرده مستقر باشد - يعنى متعلق آن در تقدير باشد - و در اين دو صورت معناى آيه چنين مى شود: (اين آيات كه از رفتار خدا با دو طايفه (كافر) و (شاكر) كشف مى كند، آياتى است مصاحب با حق و بدون اينكه يك قدم به سوى باطل و ظلم منحرف بشود)، و اين وجه با جمله بعدى آيه كه مى فرمايد: (و ما اللّه يريد ظلما...) موافق تر از وجه اول است كه ظرف را متعلق به جمله (يتلوها) گرفتيم .  
و ما اللّه يريد ظلما للعالمين

*(98/11)*

در اصطلاح ادبيات اين معنا مسلم است كه كلمه (بى الف و لام ) اگر در سياق نفى واقع شود، افاده عموميت مى كند. و اصطلاح ديگر ادبيات اين است كه هر جا جمعى داراى الف و لام باشد عموميت و استغراق را مى رساند. در جمله مورد بحث كلمه (ظلم ) همينطور است . و مى فهماند خداى تعالى هيچ قسم ظلمى را براى اهل عالم نمى خواهد و همچنين ظاهر كلمه (للعالمين ) كه جمع با الف و لام است ، عموميت و استغراق را مى رساند، و اين معنا را مى رساند كه خداى تعالى هيچ قسم ظلمى را براى تمام عالم و كافه جماعت ها نخواسته است و همينطور هم هست . چون تفرقه بين مردم امرى است كه آثار شومش گريبانگير تمام عالم و كافه جماعت ها مى شود.  
مالكيت خداى تعالى دليل است كه او ظالم نيست  
و لله ما فى السموات و الارض و الى اللّه ترجع الامور  
بعد از آنكه فرمود: خداى تعالى ظلم احدى را نمى خواهد، اين كلام خود را به بيانى تعليل كرد كه حتى توهم صدور ظلم از خداى تعالى را هم از دلها زايل سازد، فرمود: براى اين ، خدا ظلم نمى كند كه او مالك تمامى اشياء در همه جهات است . و او مى تواند در ملك خود هر تصرفى را بكند و ديگر در حق او تصور ندارد كه در غير ملكش تصرف كند، تا ظلم و تعدى باشد.  
به هر حال وقتى شخص ظلم مى كند و يا قصد آن را مى نمايد كه احتياجى داشته باشد كه جز با تعدى و تصرف در غير ملكش نتواند آن را برآورد. و خداى تعالى بى نيازى است كه تمامى موجودات آسمانها و زمين ملك اوست ، اين بيانى است كه بعضى از مفسرين در تفسير آيه آورده اند و ليكن با ظاهر آيه سازگار نيست . براى اينكه اساس اين جواب در حقيقت غناى خداى تعالى است نه ملك او. و آنچه در آيه شريفه آمده ملك خداست . و به هر حال مالكيت خداى تعالى دليل بر اين است كه او ظالم نيست .

*(98/12)*

البته در اين ميان دليلى ديگر نيز هست و آن اين است كه برگشت همه امور هر چه كه باشد، براى خداى تعالى است پس غير خداى تعالى هيچ مالكيت و اختيارى در هيچ چيز ندارد، تا خدا آن را از او سلب كند و از چنگ او درآورد.  
و اراده خود را در آن جارى سازد تا ظلم كرده باشد، و اين دليل همان است كه آخر آيه به آن اشاره نموده و مى فرمايد: (و الى اللّه ترجع الامور).  
و اين دو وجه بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد ملازم يكديگرند. مبناى يكى مالكيت خدا براى همه عالم است . و مبناى ديگر، مالك نبودن احدى از ما سوى اللّه ، نسبت به احدى از امور عالم مى باشد.  
كنتم خير امه اخرجت للناس ...  
مراد از اخراج امت براى مردم - و خدا داناتر است - اظهار چنين امتى براى مردم است . خواهى گفت : چه نكته اى ايجاب كرد كه اينطور تعبير بياورد؟ در پاسخ مى گوئيم : نكته اش اين است كه بفهماند چنين امتى را ما پديد آورديم ، و تكون آن به دست ما بود. همچنانكه درباره تكون و پديد آمدن گياهان همين تعبير را آورده و فرمود: (و الذى اخرج المرعى ).  
و خطاب در اين آيه به مؤ منين است و اين خود قرينه است بر اينكه مراد از كلمه (ناس ) عموم بشر است و بطورى كه گفته اند فعل (كنتم ) در خصوص اين آيه منسلخ از زمان است . چون نمى خواهد بفرمايد شما در زمان گذشته چنين بوده ايد، بلكه مى خواهد بفرمايد شما چنين امتى هستيد، و كلمه (امت ) كه هم بر جماعت اطلاق مى شود و هم بر فرد، (بدين مناسبت است كه از ماده (الف ، ميم ، ميم ) به معناى قصد گرفته شده است (مترجم )).  
پس امت به معناى جمعيت يا فردى است كه هدفى را دنبال مى كنند و ذكر ايمان به خدا بعد از ذكر امر به معروف و نهى از منكر، از قبيل ذكر كل بعد از جزء، و يا ذكر اصل بعد از فرع است .

*(98/13)*

پس معناى آيه اين مى شود كه شما گروه مسلمانان بهترين امتى هستيد كه خداى تعالى آنرا براى مردم و براى هدايت مردم پديد آورده و ظاهر ساخت . چون شما مسلمانان همگى ايمان به خدا داريد، و دو تا از فريضه هاى دينى خود يعنى امر به معروف و نهى از منكر را انجام مى دهيد. و معلوم است كه كليت و گستردگى اين شرافت بر امت اسلام ، از اين جهت است كه بعضى از افرادش متصف به حقيقت ايمان ، و قائم به حق امر به معروف و نهى از منكرند، اين بود حاصل آنچه كه مفسرين در اين مقام گفته اند.  
آيه شريفه حال سابقين اولين از مهاجر و انصار مى ستايد  
و ظاهر آيه (و خدا داناتر است ) اين است كه كلمه (كنتم ) همانطور كه مفسرين گفتند منسلخ از زمان است و آيه شريفه حال مؤ منين صدر اسلام را كه در آغاز ظهور اسلام ايمان آوردند. و به عبارتى ديگر حال سابقين اولين از مهاجر و انصار را مى ستايد، و مراد از ايمان در خصوص مقام ، ايمان به دعوتى است كه خداى تعالى در آيه قبل كرد، و ايشان را به اجتماع و اتحاد در چنگ آويختن بحبل اللّه خواند، و اينكه در وظيفه متفرق نشوند در مقابل كفر اهل كتاب كه جمله (اكفرتم بعد ايمانكم ...) به آن اشاره دارد. و همچنين مراد از ايمان اهل كتاب هم ايمان به همين دستور چنگ آويختن است ، در نتيجه برگشت معناى آيه به اين مى شود كه شما گروه مسلمانان در ابتداى تكون و پيدايشتان براى مردم بهترين امت بوديد. چون امر به معروف و نهى از منكر مى كرديد و مى كنيد و با اتفاق كلمه و در كمال اتحاد به حبل اللّه چنگ مى زنيد. و عينا مانند تن واحدى هستيد، اگر اهل كتاب هم مثل شما چنين وضعى را مى داشتند برايشان بهتر بود. ولى چنين نبودند بلكه اختلاف كردند. بعضى ايمان آورده و بيشترشان فسق ورزيدند.

*(98/14)*

خواننده عزيز، اين را هم بداند كه آيات مورد بحث مشتمل بر چند التفات است : يكى از غيبت به خطاب ، و يكى از خطاب جمع به خطاب مفرد، و يكى به عكس آن ، و نيز در چند مورد وضع ظاهر در جاى ضمير به كار رفته ، همچنانكه مى بينيم در جائى كه مى توانست ضمير خداى تعالى را بياورد، نام مقدس او را تكرار كرد. و اين كار را در چند جا كرده و نكته همه اينها بعد از دقت براى خواننده روشن مى شود.  
بحث روايتى (رواياتى درباره : (حق تقاته )(حبل اللّه )، فرقه ناجيه و امت واحده  
در كتاب معانى و كتاب تفسير عياشى از ابى بصير روايت آمده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) از كلام خداى عز و جل پرسيدم كه مى فرمايد: (اتقوا اللّه حق تقاته ؟) فرمود: حق تقواى از خدا اين است كه اطاعت بشود و نافرمانى نشود، بياد باشد و فراموش نشود، شكرش بجا آورده شود و كفران نگردد.  
و در الدرالمنثور است كه حاكم و ابن مردويه بوجهى ديگر از ابن مسعود روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: معناى آيه (اتقوا اللّه حق تقاته ) اين است كه اطاعت بشود و نافرمانى نشود، و يادآورى بشود و فراموش نگردد.  
و در همان كتاب است كه خطيب از انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: هيچ بنده اى از خدا نمى ترسد و پروائى كه حق او است نمى دارد، مگر وقتى كه يقين داشته باشد آنچه به او رسيده ممكن نبوده كه نرسد و آنچه كه به او نرسيده ممكن نبوده و قرار نيست كه برسد.  
مؤ لف قدس سره : در بيان قبلى ما گذشت كه چگونه معناى دو حديث اول از آيه شريفه استفاده مى شود. و اما حديث سوم در حقيقت تفسير آيه به لازمه معناى تقوا است نه خود معناى آن ، و اين خود واضح است .

*(98/15)*

و در تفسير برهان از ابن شهرآشوب ، از تفسير وكيع از عبد خير روايت آورده كه گفت : من از على بن ابيطالب (عليه السلام ) از كلام خداى عزوجل كه فرموده : (يا ايها الذين آمنوا اتقوا اللّه ) حق تقاته پرسيدم ، فرمود: به خدا سوگند جز بيت رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) كسى به اين دستور عمل نتواند كرد، اين ما اهل بيت اوئيم كه دائما بياد خدائيم و هرگز فراموشش نمى كنيم و اين مائيم كه شكرش را بجاى آورده و كفرانش نمى كنيم و اين مائيم كه او را اطاعت كرده ، هرگز نافرمانيش نكرده ايم . و وقتى اين آيه نازل شد، اصحاب عرضه داشتند: ما طاقت اين تكليف را نداريم . لذا خداى تعالى اين آيه را نازل كرد: (فاتقوا اللّه ما استطعتم ) وكيع سپس ‍ جمله ما (استطعتم ) را معنا كرده به (ما اطقتم ) يعنى هر قدر كه طاقت داريد. (تا آخر حديث ).  
و در تفسير عياشى از ابى بصير روايت آورده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) از معناى كلام خداى عزوجل كه فرموده : (اتقوا اللّه حق تقاته ) پرسيدم ، فرمود: اين آيه به وسيله آيه (فاتقوا اللّه ما استطعتم ) نسخ شده است .  
مؤ لف قدس سره : از روايت وكيع چنين استفاده مى شود كه منظور امام صادق (عليه السلام ) هم از نسخ شدن آيه ، نسخ اصطلاحى نيست ، بلكه مراد بيان مراتب تقوا است . و اما نسخ به معناى اصطلاحيش كه از بعضى مفسرين نقل شده ، مخالف با ظاهر قرآن شريف است و قرآن آن را رد مى كند.  
و در مجمع از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه در آيه شريفه جمله : (و انتم مسلمون ) را (و انتم مسلمون ) با تشديد قرائت فرموده است .  
رواياتى كه دلالت دارند بر اينكه حبل اللّه همان قرآن است

*(98/16)*

و در الدرالمنثور است كه ابن ابى شيبه ، و ابن جرير، از ابى سعيد خدرى روايت كرده اند كه در تفسير آيه : (و اعتصموا بحبل اللّه جميعا) گفته : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: حبل اللّه كه از آسمان به زمين كشيده شده ، همان كتاب خدا است .  
و در همان كتاب است كه ابن ابى شيبه از ابى شريح خزاعى روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: اين قرآن سبب و رابطه اى است كه يك طرفش به دست خدا و سر ديگرش به دست شما است ، پس به آن تمسك كنيد كه اگر تمسك كنيد نه هرگز از بين مى رويد و نه هرگز تا ابد گمراه مى شويد.  
و در كتاب معانى از امام سجاد (عليه السلام ) روايت آورده كه در حديثى فرموده : حبل اللّه همان قرآن است .  
مؤ لف قدس سره : و در اين معنا رواياتى ديگر از طريق شيعه و سنى وارد شده است . و در تفسير عياشى از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: حبل اللّه كه خداى تعالى مردم را امر فرموده كه به آن تمسك كنند و فرموده : (و اعتصموا بحبل اللّه جميعا و لا تفرقوا) آل محمد عليهم السلامند.  
مؤ لف قدس سره : در اين معنا نيز رواياتى ديگر هست ، و در بيان قبلى ما مطالبى گذشت كه معناى اينگونه احاديث را تاءييد مى كند. البته رواياتى ديگر كه به زودى مى آيد، نيز آن روايات را تاءييد مى نمايد.  
حديث ثقلين خبر متواتر مورد اتفاق است

*(98/17)*

و در الدرالمنثور است كه طبرانى از زيد بن ارقم روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: من پيشرو شمايم ، و قبل از شما از دنيا مى روم و شما بعدا بر لبه حوض بر من وارد مى شويد. پس مراقب باشيد بعد از من چگونه با ثقلين رفتار كنيد. شخصى پرسيد: يا رسول اللّه ثقلين كدامند؟ فرمود: ثقل بزرگتر كتاب خداى عزوجل است كه يك سرش به دست خدا و سر ديگرش به دست شما است ، پس بعد از من به آن تمسك جوئيد كه اگر تمسك كنيد نه از بين مى رويد و نه گمراه مى شويد و ثقل كوچكتر عترت من است .  
و اين دو ثقل هرگز از يكديگر جدا نمى شوند تا در كنار حوض بر من درآيند و من اين معنا را براى آن دو از پروردگارم درخواست كرده ام ، پس مبادا از آن دو جلو بيفتيد، كه اگر چنين كنيد هلاك خواهيد شد و مبادا به آن دو چيزى تعليم بدهيد كه آن دو از شما عالم ترند.  
مؤ لف قدس سره : حديث (شريف ) ثقلين از اخبار متواترى است كه شيعه و سنى در نقل و روايت آن اتفاق دارند، و ما در اول سوره گفتيم كه بعضى از علماى حديث عدد راويان آن را از ميان صحابه تا سى و پنج راوى - چه از مردان و چه از زنان - رسانده و جمعيت كثيرى از راويان و اهل حديث آن را روايت كرده اند.  
روايات هفتادودو فرقه  
و نيز در الدرالمنثور است كه ابن ماجه ، و ابن جرير و ابن ابى حاتم ، از انس روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: بنى اسرائيل هفتاد و يك گروه شدند و به زودى امت من به هفتاد و دو دسته متفرق خواهند شد كه همه آنان در آتشند به جز يك فرقه اصحاب پرسيدند: آن يك فرقه كدام است ؟ فرمود: جماعت است . آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود: (و اعتصموا بحبل اللّه جميعا...)

*(98/18)*

مؤ لف قدس سره : اين روايت هم از احاديث مشهور است ، ولى شيعه آن را طورى ديگر روايت كرده است . همچنانكه مى بينيم در خصال ، و معانى ، و احتجاج ، و امالى و كتاب سليم بن قيس و تفسير عياشى نقل شده و اينك عبارت آن به نقل خصال از نظر خوانندگان مى گذرد.  
مرحوم صدوق در خصال به سند خود از سلمان بن مهران ، از جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) از پدران بزرگوارش ، از امير المؤ منين (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: من از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شنيدم كه مى فرمود: امت موسى بعد از آن جناب به هفتاد و يك فرقه متفرق شدند، يك فرقه از آنها اهل نجاتند، و هفتاد فرقه در آتشند، و امت عيسى بعد از آن جناب به هفتاد و دو فرقه متفرق شدند يك فرقه از آنها اهل نجاتند و هفتاد و يك فرقه در آتشند. و امت من به زودى به هفتاد و سه فرقه متفرق مى شوند يك فرقه از آنها اهل نجاتند و هفتاد و دو فرقه در آتشند.  
مؤ لف قدس سره : اين حديث موافق حديث بعدى است .  
الدرالمنثور مى گويد: ابو داود و ترمذى و ابن ماجه و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) از ابى هريره روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: يهود بر هفتاد و يك فرقه متفرق شدند، و نصارا به هفتاد و دو فرقه متفرق شدند و امت من به هفتاد و سه فرقه متفرق مى شوند.  
مؤ لف قدس سره : اين معنا به طرقى ديگر از معاويه و غير او نقل شده است .  
آنچه در امتهاى گذشته بوده نظيرش در اين امت نيز خواهد بود

*(98/19)*

و نيز در همان كتاب است كه حاكم از عبداللّه بن عمر روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: بر سر امت من خواهد آمد آنچه بر سر بنى اسرائيل آمد، طابق النعل بالنعل ، حتى اگر در بنى اسرائيل كسى پيدا شده باشد كه در انظار مردم با مادرش زنا كرده باشد در امت من نيز مثل او پيدا خواهد شد، بنى اسرائيل به هفتاد و يك ملت متفرق شدند امت من به هفتاد و سه ملت متفرق مى شوند. كه به جز يك ملت همه در آتشند شخصى پرسيد: آن يك ملت كدام است ؟ فرمود: همان ملت و مذهبى كه من و اصحابم امروز بر آنيم .  
مؤ لف قدس سره : و از جامع الاصول نوشته ابن اثير حكايت شده كه از ترمذى ، از پسر عمرو بن العاص ، از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نظير اين حديث را نقل كرده است .  
و در كتاب كمال الدين ، به سند خود از غياث بن ابراهيم از امام صادق (عليه السلام ) از پدران بزرگوارش (عليهم السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: هر چه در امتهاى گذشته بوده نظيرش در اين امت نيز خواهد بود (مو به مو و طابق النعل بالنعل ).  
و در تفسير قمى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت شده كه فرمود: شما امت اسلام روش پيشينيان خود را (مو به مو) پيش ‍ خواهيد گرفت و در طريقه ، تفاوتى با آنها نخواهيد داشت ، وجب به وجب و ذراع به ذراع و باع به باع (ذراع فاصله بين مرفق و سر انگشتان و باع فاصله بين سر انگشتان دو دست است ، وقتى كه انسان دست هاى خود را به دو طرف چپ و راست باز كند) مى خواهد بفرمايد:  
كارهاى بزرگ و كوچك و كوچكترى كه پيشينيان كرده اند شما نيز خواهيد كرد، حتى در آنان كسى پيدا شد كه با مادرش زنا كند در شما نيز پيدا خواهد شد و نمى دانم آيا شما هم گوساله مى پرستيد يا نه ؟  
طرد بعضى از اصحاب پيامبر در قيامت از ناحيه خدا

*(98/20)*

مؤ لف قدس سره : اين روايت هم از روايات مشهور است ، و اهل سنت آنرا در صحاح و ساير كتب خود نقل كرده اند. و همچنين شيعه آن را در جوامع خود آورده اند.  
و در صحيح بخارى و صحيح مسلم از انس روايت شده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: به زودى مردانى از همين هائى كه مصاحب من هستند، در كنار حوض بر من وارد مى شوند و همين كه نزديك مى شوند، از ناحيه خداى تعالى دستگيرشان نموده و به سرعت مى برند. من در آن حال مى گويم : اى پروردگار من ، اينها اصحاب من هستند و بطور قطع جواب گفته مى شود: مگر نمى دانى كه اينها بعد از رحلت تو چه حادثه ها پديد آوردند.  
و باز در آن دو صحيح و از ابى هريره روايت آمده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: روز قيامت جمعى از اصحاب من بر من وارد مى شوند - و يا فرمود جمعى از امتم - و از ناحيه خداى تعالى طرد مى شوند، من عرضه مى دارم : پروردگارا اينها اصحاب منند. خداى عزوجل مى فرمايد: مگر اطلاع ندارى كه بعد از رحلتت چه حادثه ها پديد آوردند، اينها بطور قهقرا به عقب برگشتند و همين باعث شد كه امروز طرد شوند.  
مؤ لف قدس سره : اين حديث هم از احاديث مشهور است ، و هر دو فريق يعنى شيعه و سنى آنرا در صحاح و جوامع خود از عده اى از صحابه از قبيل ابن مسعود، و انس ، و سهل بن ساعد و ابى هريره و ابى سعيد خدرى و عايشه وام سلمه ، و اسماء دختر ابى بكر و غير ايشان نقل كرده اند و شيعه هم آن را از بعضى از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) روايت كرده اند.  
با در نظر داشتن زيادى و تفنن اين روايت كه مطلب را با عباراتى گوناگون اداء كرده اند، خود شاهد و مصدق نظريه اى است كه ما آن را از ظاهر آيات كريمه استفاده كرديم ، حوادثى هم كه بعد از رحلت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و حتى قبل از آن يكى پس از ديگرى رخ داد، و فتنه هايى كه بپا شد، همه مصدق اين روايت است .

*(98/21)*

و در الدرالمنثور است كه حاكم - وى حديث را صحيح دانسته - از پسر عمر روايت آورده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: كسى كه يك وجب از جماعت خارج شود، قلاده اسلام را از گردن خود باز كرده مگر آنكه دوباره به جماعت برگردد و كسى كه از دنيا برود در حالى كه در تحت رهبرى كسى كه جامعه را رهبرى كند نباشد به مرگ جاهليت مرده است (مرگ او مرگ جاهليت است ).  
مؤ لف قدس سره : اين روايت هم از حيث مضمون از روايات مشهور است ، شيعه و سنى هر دو طايفه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نقل كرده اند كه فرمود: كسى كه بميرد و امام زمان خود را نشناسد به مرگ جاهليت مرده است .  
و از كتاب جامع الاصول حكايت شده كه از ترمذى و سنن ابى داود از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت كرده كه فرمود: پيوسته و دائم ، طايفه اى از امت من بر حقند.  
و در مجمع البيان در ذيل آيه : (اكفرتم بعد ايمانكم ) از امير المؤ منين (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: منظور اهل بدعت و هواها و آراى باطل از اين امت است .  
سه روايت درباره (كنتم خير امة ...)  
و در همان كتاب و در تفسير عياشى ، در ذيل آيه : (كنتم خير امة اخرجت للناس ...) از ابى عمرو زبيرى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: يعنى امتى كه دعاى ابراهيم در حقشان مستجاب شده ، اينان امتى هستند كه انبيا در ميان آنها و از خود آنها و به سوى آنها مبعوث مى شدند، و آنان امت وسطى هستند (كه در آن آيه فرمود: (و كذلك جعلناكم امة وسطا) و همانهايند بهترين امتى كه براى مردم (و هدايت آنان ) برانگيخته شدند.  
مؤ لف قدس سره : در سابق يعنى در تفسير آيه : (و من ذريتنا امة مسلمة لك ) توضيح معناى اين روايت گذشت .

*(98/22)*

و در الدرالمنثور است كه ابن ابى حاتم از ابى جعفر روايت كرده كه در معناى (كنتم خير امة اخرجت للناس ) فرمود: منظور از بهترين امت ، اهل بيت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است .  
و نيز در آن كتاب است كه احمد به سند حسن از على (ع ) روايت آورده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: به من چيزهايى داده اند كه به احدى از انبيا نداده اند، يكى اينكه وحشتى از من ، در دل دشمنانم انداخته اند و به اين وسيله ياريم كرده اند، و يكى ديگر اينكه : كليدهاى زمين را در اختيارم نهاده اند، و ديگر اينكه احمدم نام نهادند و خاك را برايم مايه طهارت قرار دادند و امتم را بهترين امت كردند.  
سوره آل عمران ، آيات 120 - 111

*(98/23)*

لن يضروكم الا اذى و ان يقتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون (111) ضربت عليهم اذلة اين ما ثقفوا الا بحبل من اللّه و حبل من الناس و باؤ بغضب من اللّه و ضربت عليهم المسكنة ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات اللّه و يقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون (112) ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيت اللّه آناء اليل و هم يسجدون (113) يؤ منون باللّه و اليوم الاخر و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يسرعون فى الخيرات و اولئك من الصالحين (114) و ما يفعلوا من خير فلن يكفروه و اللّه عليم بالمتقين (115) ان الذين كفروا لن تغنى عنهم امولهم و لا اولدهم من اللّه شيا و اولئك اصحب النار هم فيها خالدون (116) مثل ما ينفقون فى هذه الحيوة الدنيا كمثل ريح فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلكته و ما ظلمهم اللّه و لكن انفسهم يظلمون (117) يايها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يا لونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افوههم و ما تخفى صدورهم اكبر قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون (118)ها انتم اولاء تحبونهم و لا يحبونكم و تؤ منون بالكتاب كله و اذا لقوكم قالوا آمنا و اذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان اللّه عليم بذات الصدور (119) ان تمسسكم حسنة تسوهم و ان تصبكم سيئة يفرحوا بها و ان تصبروا و تتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان اللّه بما تعملون محيط (120)  
ترجمه آيات  
جز دردسر زيانى به شما وارد نمى آورند و اگر به جنگ با شما برخيزند آنچنان مى گريزند كه پشت سر خود را ننگرند و بعد از آن هم يارى نخواهند شد. (111)

*(98/24)*

ذلت بر آنان هر جا كه ديده شوند نوشته شده ، مگر اينكه متوسل به خدا و يا به وسيله اى مردمى بشوند و زورمندانى از ايشان حمايت كند و ايشان براى خود جائى از غضب خدا گرفتند و خوارى و مسكنت بر آنان حتمى شده و اين بدان جهت است كه همواره به آيات خدا كفر مى ورزيدند و انبيا را به ناحق مى كشتند و منشا اين كفر و جنايتشان ، معصيت هايشان بود و مردمى تجاوزگر بودند. (112)  
اهل كتاب همه يكسان نبودند طائفه اى شب زنده دار و تلاوت آيات خدا در لحظه لحظه هاى شب داشتند و سجده مى كردند. (113)  
آنها به خدا و روز قيامت ايمان داشته و امر به معروف و نهى از منكر مى كردند و در كارهاى خير از يكديگر پيشى مى گرفتند. و ايشان از صالحانند. (114)  
و هر كار خيرى كه از ناحيه خدا كفران نمى شود و خدا داناى به حال متقين است .(115)  
محققا كسانى كه كافر شدند، نه اموالشان به دردشان مى خورد و نه اولادشان از خدا بى نيازشان مى سازد و آنان اهل آتش و هم در آن جاودانند. (116)  
مثل آنچه در اين زندگى دنيا خرج مى كنيد وصفش نظير بادى است كه در آن سرمائى شديد باشد و به زراعت مردمى كه بر خود ستم كردند برسد و آن را نابود سازد، همانطور كه خدا به آن قوم ستم نكرده به اينان نيز ستم ننموده است ، بلكه خودشان به خود ستم كرده اند.(117)  
اى كسانى كه ايمان آورده ايد، دوست و محرم رازى از غير خود مگيريد كه غير شما لحظه اى از رساندن شر، به شما نمى آسايند، آنها دوست مى دارند شما را به ستوه آورند. دشمنى درونى و باطنيشان با شما از مطاوى كلماتشان پيدا است . و آنچه در دل دارند، بسى خطرناكتر از آن است . ما آيات را برايتان بيان مى كنيم ، اگر تعقل كنيد.(118)

*(98/25)*

هان ! شما همانهائيد كه اين كفار را دوست مى داريد، با اينكه آنان شما را دوست نمى دارند. شما به همان كتاب ايمان داريد ولى وقتى آنان به شما برمى خورند، مى گويند ايمان آورديم و چون به خلوت مى روند سرانگشت خود را از شدت كينه اى كه با شما دارند، گاز مى گيرند. بگو از خشم خود بميريد كه خدا دانا است به آنچه در باطن دلها است .(119)  
اگر خيرى به شما برسد آنها ناراحت مى شوند و اگر مصيبتى برسد خوشحال مى گردند و شما اگر صبر كنيد و از خدا بترسيد، كيد آنها هيچ ضررى به شما نمى زند كه خدا به آنچه مى كنيد، احاطه دارد.(120)  
بيان آيات  
اين آيات كريمه - بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد- توجه و انعطاف به هدفى دارد كه آيات قبل متعرض آن بود، و آن بيان حال اهل كتاب و مخصوصا يهوديان بود كه به آيات خدا كفر ورزيده و خود را گمراه و مؤ منين را از راه خدا بازداشتند، و آيات دهگانه اى كه گذشت ، از باب (الكلام يجر الكلام )، در بين اين دو دسته آيات قرار گرفته بود، پس اتصال آيات مورد بحث با آيات دهگانه قبل به حال خود باقى است .  
لن يضروكم الا اذى ...  
كلمه (اذى ) بطورى كه در مفردات القرآن راغب آمده ، به معناى هر آن ضررى است كه به جانداران برسد - به جان يا به تن آنها و يا به سعادت اخروى يا دنيوى شان .  
ضربت عليهم الذله اينما ثقفوا الا بحبل من اللّه و حبل من الناس  
كلمه (ذلت ) مصدرى است كه براى نوع ساخته شده و كلمه (ذل ) بضمه بطورى كه راغب گفته ، به معناى ذلتى است كه از قهر و غلبه ناشى شود، و با كسره ذال ، به معناى ذلتى است كه از ناحيه تعصب و تكبر ناشى گردد. و معناى عمومى آن (كه هم در ذل - بضمه - هست و هم در ذل - بكسره - و هم در بناى نوع - و هم در ساير مشتقات ) عبارت است از انكسار و رام شدن در برابر خصم ، و در مقابل آن ماده (عز) است ، كه به معناى رام نشدن و نپذيرفتن تاءثير طرف مقابل است .

*(98/26)*

و كلمه (ثقفوا) ماضى مجهول و به معناى (وجدوا يافت شدند) است و كلمه (حبل ) به معناى آن سببى است كه تمسك به آن باعث مصونيت و حفظ گردد، كه البته به عنوان استعاره در مورد هر چيزى كه نوعى امنيت و عصمت و مصونيت آورد استعمال مى شود، نظير عهد و ذمه و امان دادن كه همه اينها را نيز حبل مى گويند.  
مراد از اينكه بر اهل كتاب ذلت زده شده : (ضربت عليهم الذلة )  
و مراد - و خداداناتر است - اين است كه ذلت بر آنان مقدر شده و آنچنان ثابت شده كه نقش سكه روى فلز، و يا خيمه بر بالاى سر انسان ثابت مى شود. پس ذلت براى آنان نوشته شده و يا به اعتبار كلمه (على ) برايشان مسلط گشته مگر آنكه به حبل و سببى خدائى چنگ بزنند و يا خود را به دامن نيرومند انسانى بيفكنند.  
در اين آيه شريفه كلمه (حبل ) تكرار شده (فرموده : چنگ بزنيد به حبلى از خدا و حبلى از مردم ) با اينكه مى توانست بفرمايد: (الا بحبل من اللّه و من الناس ) و اين بدان جهت بود كه كلمه حبل وقتى به خداى تعالى منسوب شود، معنائى مى دهد و وقتى به انسانها نسبت داده شود معنائى ديگر مى دهد. در اولى (وقتى به خداوند منسوب شود) معنايش قضا و قدر و حكم تكوينى يا تشريعى خدا است و در دومى (وقتى به انسانها نسبت داده شود) به معناى تمسك عملى است .  
و مراد از (ضرب ذلت بر آنان ) اين است كه خداى تعالى حكم تشريعى به ذلت آنان كرده ، به دليل اينكه دنبال ضرب ذلت مى فرمايد: (اينما ثقفوا هر جا كه يافت شوند) چون معناى ظاهر اين جمله اين است كه مؤ منين هر جا ايشان را ديدند و بر آنان مسلط شدند، چنين و چنان كنند. و اين با ذلت تشريعى كه يكى از آثارش جزيه گرفتن است ، مناسبت دارد.  
در نتيجه برگشت معناى آيه به اين مى شود كه اهل كتاب به حسب حكم شرع اسلامى ذليلند، مگر اينكه يا داخل در ذمه اسلام شوند و يا امانى از مردم مسلمان به نحوى از انحاء ايشان را حفظ كنند.

*(98/27)*

كلام بعضى از مفسرين : آيه در مقام تشريع نيست  
ولى از ظاهر كلام بعضى از مفسرين برمى آيد كه خواسته است بگويد: آيه (ضربت عليهم الذلة ) در اين مقام نيست كه حكمى شرعى را تشريع كند، بلكه مى خواهد خبر از مقدراتى بدهد كه به قضاى خداى تعالى بر سر يهود آمده ، چون اسلام وقتى ظهور كرد كه يهود در حال ذلت بسر مى برد، و بعضى از شاخه هايشان به مجوس جزيه مى داد و بعضى به نصارا.  
و اين معناى بدى نيست ، حتى ذيل كلام تا آخر آيه هم آن را تاءييد ميكند براى اينكه از ظاهر آن بر مى آيد كه ذلت و مسكنت يهود به خاطر سوء رفتار خود او بوده يعنى كفرى كه به آيات خدا مى ورزيد و انبيا را به قتل مى رساند و دائما به حقوق ديگران تجاوز مى كرد، ولى عيبى كه دارد اين است كه لازمه اين معنا آن است كه آيه را مختص به يهود بدانيم . با اينكه هيچ دليلى به حسب ظاهر بر اين اختصاص نيست . و ان شاء اللّه به زودى در تفسير آيه : (و القينا بينهم العداوة و البغضاء) گفتارى در اين باره مى آيد.  
و باوا بغضب من اللّه و ضربت عليهم المسكنه ...  
كلمه (باو) به معناى (اتخذوا گرفتند) است . وقتى گفته مى شود: (باو مبائة مكانا-) معنايش اين است كه فلانى ها مكانى را براى خود اتخاذ كردند و يا به مكانى برگشتند و كلمه (مسكنت ) به معناى شدت فقر است و ظاهرا مسكنت اين است كه انسان به جائى از فقر و يا هر فقدانى برسد كه راه نجاتى از آن نداشته باشد. بنابراين معنا صدر و ذيل آيه با هم سازگار مى شود.  
ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون  
و معناى اين جمله اين است : غضب الهى براى اين بود كه امروز عصيانگرى كردند و از پيش هم بر اعتداء و ياغى گريشان استمرار مى دادند.  
ليسوا سواء... من الصالحين

*(98/28)*

كلمه (سواء) مصدرى است كه معناى وصف از آن اراده شده ، مى خواهد بفرمايد: اهل كتاب همه مثل هم ، و مساوى در وصف و در حكم نيستند، براى اينكه بعضى از آنان امتى هستند قائم به عبادت ، و آيات خدا را مى خوانند و چنين و چنانند، و بعضى ديگر اينطور نيستند. و از اينجا معلوم مى شود كه جمله : (من اهل الكتاب ...) در مقام تعليل است ، و وجه عدم تساوى اهل كتاب را بيان مى كند.  
مفسرين در معناى كلمه (قائمة ) اختلاف كرده ، بعضى گفته اند: يعنى ثابت قدم بر امر خدايند. بعضى ديگر گفته اند يعنى عادل و معتدلند، به دو طرف افراط و تفريط گرايش ندارند.  
بعضى ديگر گفته اند: يعنى داراى امتى و مذهبى قائم و طريقه اى مستقيم اند،  
معناى (امت قائمة ) و اشاره به فرق بين (سرعت ) و (عجله )  
next page  
fehrest page  
back page

*(98/29)*

fehrest page  
back page  
ولى حق مطلب اين است كه لفظ (قائمه ) مطلق است و هيچيك از اين قيدها را ندارد، و در نتيجه همه اين معانى را تحمل مى كند، چيزى كه هست وقتى مى بينيم سخن از كتاب و اعمال صالحه آنان به ميان آمده ، بيشتر اين معنا به ذهن مى رسد كه مراد از قيام بر ايمان و اطاعت باشد.  
و كلمه (آناء) جمع (انى ) بكسره همره ، و يا بفتحه آن است . بعضى گفته اند: جمع كلمه (انو) است كه به معناى وقت است . پس آناء يعنى اوقات .  
و مسارعه به معناى مبادرت ورزيدن و شتافتن است . و اين كلمه باب مفاعله از ماده سرعت است .  
در مجمع البيان مى گويد: فرق بين سرعت و عجله اين است كه سرعت به معناى جلو افتادن در كارى است كه جلو افتادن در آن جايز باشد. پس سرعت (از آنجائى كه هميشه در كار خير به كار مى رود) خود يكى از  
صفات ممدوح است . و ضد آن (ابطاء كندى ) است . كه صفت ناپسندى است ، به خلاف عجله كه چون به معناى شتافتن و جلو افتادن در كارى است كه نبايد در آن شتاب كرد. لذا از صفات نكوهيده و مذموم به شمار مى رود. و ضد آن (اناة - درنگ و تانى ) است كه از صفات پسنديده است .  
و ظاهرا سرعت در اصل ، وصف حركت ، و عجله وصف متحرك بوده ، (بعدها به خود متحرك هم گفته اند مسارع ، وگرنه در اصل لغت موارد هر يك غير مورد ديگرى است ).  
(خيرات ) مفيد استغراق است به معناى مطلقاعمال صالح  
و كلمه (خيرات ) به معناى مطلق اعمال صالح است - چه عبادت ، چه انفاق ، چه عدل ، چه قضاى حاجت و... و اين كلمه بدان جهت كه هم جمع است و هم الف و لام بر سر دارد از نظر ادبيات استغراق را مى رساند. و همانطور كه گفتيم شامل همه انحاى خيرات مى شود، و ليكن بيشتر در خيرات مالى اطلاق مى گردد. همانطور كه كلمه (خير) بيشتر در مورد مال استعمال مى شود.

*(99/1)*

خداى سبحان در اين آيه شريفه كلياتى از صفات پسنديده نيكان از اهل كتاب را بر شمرده ، اول ايمان به خدا، دوم امر به معروف و نهى از منكر، سوم مسارعت در كار خير و چهارم اين است كه ايشان مردمى صالحند، و به همين جهت همنشينان انبيا و صديقين و شهداء هستند. چون در آيات شريفه : (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين )، اهل صراط مستقيم را از كسانى دانسته كه بر آنان انعام شده و مورد غضب قرار نگرفته و گمراه نشدند. و در آيه شريفه (فاولئك مع الذين انعم اللّه عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين ...) فرموده : آنهائى كه مورد انعام خداى تعالى قرار گرفته اند، با انبيا و صديقين و شهدا و صالحين هستند و بعضى از مفسرين گفته اند: مراد در اين آيه عبد اللّه بن سلام و اصحاب اويند.  
و ما يفعلوا من خير فلن يكفروه ...  
اينجا منظور از كفر، كفران در مقابل شكر است . مى فرمايد: هر كار خيرى كه مى كنند از ناحيه خداى تعالى كفران نمى شوند، يعنى خداى تعالى شكرشان را بجا مى آورد و عمل خيرشان را به ايشان بر مى گرداند، بدون اينكه آن را ضايع و بى نتيجه بگذارد. همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (و من تطوع خيرا فان اللّه شاكر عليم ) و نيز فرموده : (و ما تنفقوا من خير فلانفسكم ... و ما تنفقوا من خير يوف اليكم و انتم لا تظلمون )  
ان الذين كفروا لن تغنى عنهم ...  
از ظاهر وحدت سياق چنين بر مى آيد كه مراد از اينهائى كه كافر شدند، طايفه اى ديگر از اهل كتابند، كسانى هستند كه دعوت نبوت را نپذيرفته اند و نه تنها نپذيرفته اند بلكه عليه اسلام توطئه هم مى كنند و در خاموش كردن نور آن لحظه اى كوتاه نمى آيند و از هيچ كارى فروگذار نيستند.

*(99/2)*

و چه بسا مفسرين كه گفته اند اين آيه ناظر به اهل كتاب نيست ، بلكه به مشركين نظر دارد، و در حقيقت توطئه و زمينه چينى است براى داستان احد، كه به زودى بدان اشاره مى كند. ولى اين نظريه با جمله اى كه به زودى مى آيد و مى فرمايد: (و تومنون بالكتاب كله ، و اذا لقوكم قالوا آمنا...) نمى سازد، چون مشركين چنين سابقه اى ندارند كه وقتى به مؤ منين رسيدند بگويند ما ايمان آورديم و وقتى به همفكران خود رسيده باشند، سر انگشتان خود را از شدت خشم گزيده باشند. اين وضع با حال يهود تطبيق مى كند، و از همينجا روشن مى شود كه تا اينجا اتصال سياق آيات به هم نخورده است .  
و چه بسا بعضى از مفسرين اين گفته را كه (آيه شريفه مورد بحث ، به مشركين نظر دارد) با اين گفته كه آيه سخن از دوروئى مى كند جمع كرده و معتقدند كه به يهود نظر دارد، و ليكن اين نظريه خطا است .  
مثل ما ينفقون فى هذه الحيوة الدنيا...  
كلمه (صر) به معناى سرماى شديد است . و اگر مطلبى را كه برايش مثل زده (يعنى انفاق يهوديان را) مقيد كرد به قيد (در اين زندگى دنيا) براى اين بوده كه بفهماند، آنان از خانه آخرت بريده اند و انفاقشان هيچ ارتباطى به حيات آخرت ندارد. و نيز اگر حرث قوم را مقيد كرد، به قيد (ظلموا انفسهم ) براى اين بود كه ارتباط آن با جمله بعدى كه مى فرمايد: (و ما ظلمهم اللّه ) به خوبى روشن شود.  
عمل فاسد، اثر فاسد در پى دارد

*(99/3)*

و حاصل كلام در اين آيه اين است كه انفاق و مخارجى كه يهود در اين زندگى دنيا مى كند، با اينكه به اين منظور مى كند كه وضع زندگى خود را اصلاح نموده و به مقاصدى كه دارد برسد، ليكن به جز بدبختى و شقاوت ، بهره اى از آن به دست نمى آورد، بلكه آنچه را مى خواهد و دنبال مى كند، به تباهى مى كشاند. پيش خود خيال مى كند سعادتى به چنگ آورده ولى آنچه به دست آورده شقاوت است . و مثلش مثل بادى است كه در آن سرماى شديدى باشد و زراعت ستمگران را سياه كند، و اين نيست مگر به خاطر ظلمى كه خودشان به خويشتن كرده اند، چون عمل فاسد به جز اثر فاسد، اثر ديگرى نمى بخشد.  
يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانه من دونكم ...  
در اين آيه شريفه ، (وليجه ) (خويشاوند نزديك ) را (بطانه ) (آستر) ناميده و وجهش اين است كه آستر به پوست بدن نزديك است . تا رويه (ظهاره ) لباس . چون آستر لباس بر باطن انسان اشراف و اطلاع دارد و مى داند كه آدمى در زير لباس چه پنهان كرده ، خويشاوند آدمى هم همينطور است ، از بيگانگان به آدمى نزديكتر و به اسرار آدمى واقف تر است . و جمله (لا يالونكم ) به معناى (لا يقصرون فيكم ) است . يعنى دشمنان از رساندن هيچ شرى به شما كوتاهى نمى كنند.  
و كلمه (خبال ) به معناى شر و فساد است و بهمين جهت است كه جنون را (خبل ) هم مى گويند، چون در جنون ، فساد عقل است .  
و در جمله (ودواما عنتم ) كلمه (ما) مصدريه است و معناى جمله را (ودوا عنتكم ) مى سازد، يعنى دوستدار شدت و گرفتارى و ضرر شمايند.

*(99/4)*

و جمله (قد بدت البغضاء من افواههم ) مى رساند كه دشمنى آنان نسبت به شما آنقدر زياد است كه نمى توانند پنهان بدارند. بلكه دشمنى باطنيشان در لحن كلامشان اثر گذاشته است . پس در حقيقت در اين جمله كنايه اى لطيف بكار رفته ، و آنگاه بدون اينكه بيان كند، در دلهاى خود چه چيز پنهان كرده اند، فرموده : (و ما تخفى صدورهم اكبر) تا اشاره كرده باشد، به اينكه آنچه در سينه دارند، قابل وصف نيست ، چون هم متنوع و گوناگون است و هم آنقدر عظيم است كه در وصف نمى گنجد، و همين مبهم آوردن (ما فى صدورهم ) بزرگ و عظيم بودن را تاءييد مى كند.  
ها انتم اولاء تحبونهم ...  
ظاهرا كلمه (اولاء اسم اشاره و كلمه (ها) براى هشدار دادن است . و اصل جمله (انتم هولاء) بوده باشد. و كلمه (انتم ) بين ها و بين اولاء فاصله شده باشد، همانطور كه مى گوئيم : (زيد هذا و هند هذه كذا و كذا) اين زيد و اين هند چنين است و چنان است . (در فارسى هم همين كار را مى كنيم يعنى به جاى اينكه بگوئيم شما همانهائى كه چنين و چنان كرديد، مى گوئيم : هان مگر شما آنهائى نبوديد كه چنين و چنان كرديد. (مترجم ))  
و تؤ منون بالكتاب كله  
الف و لام در (الكتاب ) براى افاده جنس است ، و چنين معنا مى دهد كه شما به همه كتابهاى آسمانى كه از ناحيه خدا نازل شده ايمان داريد، چه كتاب خودتان و چه كتاب اهل كتاب . اما اهل كتاب به كتاب شما ايمان ندارند.  
و اذا لقوكم قالوا آمنا  
يعنى اهل كتاب منافقند، وقتى شما را مى بينند مى گويند ايمان آورديم .  
و اذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ

*(99/5)*

و چون به خلوت مى روند، سرانگشت خود را از شدت خشمى كه بر شما دارند مى گزند. و كلمه (عض ) گاز گرفتن با دندان با فشار است . و كلمه (انامل ) جمع انمله است كه به معناى نوك انگشتان است . و كلمه (غيظ) به معناى خشم و كينه است . (و عض انامل بر فلان چيز) مثلى است كه در مورد تاءسف و حسرت و رساندن شدت خشم و كينه زده مى شود.  
قل موتوا بغيظكم ...  
اين جمله نفرينى است بر آنان در عبارت امر. و اگر اينطور تعبير كرده ، براى اين بوده كه جمله به ما بعدش كه مى فرمايد: (ان اللّه عليم بذات الصدور) متصل شده ، چنين معنا دهد: بگو، بار الها بخاطر همين كينه اى كه دارند، مرگشان بده ، كه تو، به آنچه در سينه ها است يعنى در دلها و جانها است دانائى .  
ان تمسسكم حسنه تسوهم ... *(90/21)*