نام كتاب : تفسير الميزان جلد 11  
نام نويسنده : علامه طباطبايي رحمه الله عليه ... border="0  
آيات 108 - 100 سوره هود  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
دو احتمال در معناى : (ابناء القرى )  
مراد از اينكه آلهه مشركين جز بر هلاكت و تباهى خوانندگان خويش نيفزودند  
اشاره به وجود ارتباط بين اعمال سابق ولا حق انسان ، و نيز ارتباط آن بااعمال ديگران  
عالم برزخ منزلگاه موقتى است و جنبه تمهيدى براى روز قيامت و بهشت و دوزخجاودانه دارد  
چند وجه در معناى : (يوم ياءت ...) در آيه شريفه  
در روز قيامت حقايق براى همگان واضح شده ، توهماستقلال اسباب و وسائط زائل مى گردد  
معناى جمله : (يوم ياءت لاتكلم نفس الّا باذنه ) و معناى تكلم در قيامت  
بيان اينكه دروغ گفتن مشركين در روز قيامت از باب ظهور ملكات است  
وجه جمع بين آياتى كه تكلم در روز قيامت را اثبات مى كنند با آياتى كه آن را نفى وانكار مى كنند  
گفتار ديگر مفسرين در معناى آيه (لاتكلم نفس الا باذنه )  
علاوه بر اينكه خداى تعالى مى فرمايد: (هذا يوم لا ينطقون و لا يوذن لهم فيعتذرون) و معلوم است كه عذرخواهى ، عمل قبيحى نيست .  
وجهى كه ديگران درباره جمع بين اين دو دسته از آيات  
معناى جمله : (فمنهم شقىّ و سعيد) و اشاره به معناى تقسيم انسانها به سعادتمند وشقاوتمند  
نقد و رد سخن فخررازى كه گفته است سعادت و شقاوت آدمى به حكم خدا و لازم لاينكفاوست  
بيان اينكه قضاء و قدر الهى و علم او بهاعمال انسان منافاتى با اختيارى بودن اعمال انسان ندارد  
معناى (زفيز) و (شهيق ) و بيان حالاهل جهنم  
معناى (خلود) و مشتقات آن  
دو اشكال در ارتباط با آيه : (خالدين فيها مادامت السموات و الارض ) و جوابآنها  
سخن زمخشرى در تفسير كشاف در اشاره به اين وجه  
دفع اشكالقاضى بيضاوى بر آيه شريفه  
وجوه ديگرى كه درباره تحديد خلود در آيه شريفه ذكر شده است  
معناى استثناء: (الّا ماشاء ربّك ) در دو آيه مربوط به بهشتيان و دوزخيان

*(247/1)*

وجوه مختلف ديگر درباره مراد از استثناء فوق الذكر  
اشاره به نكته لطيفى كه از آيه : (و اما الذين سعدوا...) استفاده مى شود.  
وجه جمع بين جمله : (الّا ماشاء ربّك ) و (عطاء غير مجذوذ) در آيه شريفه  
بحث روايتى  
بررسى نسبت سعادت و شقاوت انسان با قضا و قدر الهى با توجه به روايات وارده  
عالم هستى داراى دو وجه است : وجه ضرورت و تقدير و وجه امكان و اختيار  
معناى فرمايش پيامبر (ص ): (كل ميسر لما خلق له )  
رواياتى در ذيل آيات شريفه مربوط به خلود در جنت و نار و استثناء: (الّا ماشاءربّك )  
بهشت اولياء خدا با بهشت ديگران تفاوت دارد (و من دونهما جنّتان )  
رد سخن سيوطى در مورد منسوخ شدن دو آيه : (فاما الّذين شقوا... )  
آيات 119 - 109 سوره هود  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
بت پرستى پايه و مبنائى جز تقليد از نياكان ندارد  
دلالت آيه بر تاءخير عذاب اختلاف كنندگان در دين تا روز قيامت  
اشاره به اينكه شك و ترديد يهوديان در اصالت و صحت تورات موجه بوده است  
معنا و موارد استعمال واژه هاى : (قيام )، (اقامه ) و (استقامت )  
معناى جمله : (فاستقم كما امرت )  
معناى (ركون ) كه در آيه : (و لاتركنوا الى الّذين ظلموا...) از آن نهى شده است  
منظور از (الّذين ظلموا) كه از اعتماد و تمايل به آنان نهى گرديده است  
سخن صاحب المنار درباره مراد از: (الّذين ظلموا) و نقاط ضعف آن سخن  
آيه شريفه : (و لاتركنوا...) متضمن نهى ازتمايل به همه ستمكاران است  
چه مواردى مشمول نهى آيه شريفه نمى باشد؟  
ركون به اهل ظلم اخص از ولايت كفار است و مراد از آن اعتماد و مماشات در امر دين و حياتدينى است نه مطلق ركون و اعتماد  
سخن ديگرى از صاحب المنار و اشكال وارد بر آن  
اشاره به فرق بين ميل به ظالمين و مصاديق مباشرت در ظلم  
امر به نماز و صبر كه مهمترين عبادات و اخلاقيات هستند  
معناى (اختلاف ) و مشتقات ديگر ماده (خلف )  
دو نوع اختلاف و مذمت يك نوع آن در قرآن كريم

*(247/2)*

جمله : (لايزالون مختلفين ) راجع به اختلاف در دين است  
مذمت اختلاف ، از جهت لوازم آن يعنى تفرق و اعراض از حق است  
رحمت الهى غايت خلقت انسان مى باشد (و لذلك خلقهم )  
وجوهى كه در معناى دو آيه (و لو شاء ربك ...) و (الّا من رحم ربك ...) گفته شدهاست  
بحث روايتى  
چند روايت در ذيل جمله : (فاستقم كما امرت ...) و (لاتركنوا الى الذين ظلموا)  
رواياتى در فضيلت نماز و اينكه نماز كفاره گناهان است (ان الحسنات يذهبنالسّيّئات ).  
اميدوار كننده ترين آيات كتاب خدا  
دو روايت از امام صادق (ع ) در ذيل (ان الحسنات يذهبن السيئات ...)  
چند روايت در ذيل جمله : (لايزالوان مختلفين الّا من رحم ربك و لذلك خلقهم )  
آيات 123 - 120 سوره هود  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
فايده نقل داستان انبياء گذشته براى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و مؤ منين  
آخرين حرف به ايمان نياورندگان : (اعملوا على مكانتكم ...)  
سوره يوسف آيات 3 - 1  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
آهنگ مفاد و غرض كلى سوره يوسف  
قالب الفاظ و زبان عربى و نقش مهم آن دو در حفظ ضبط آيات الهى  
احسن القصص بودن داستان يوسف (عليه السلام )  
آيات 6 - 4 سوره يوسف  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
رؤ ياى يوسف (عليه السلام ) و تعبير آن به وسيله پدرش يعقوب (عليه السلام )  
نهى يعقوب (ع ) از اينكه يوسف (ع ) خواب خود را براى برادرانش بازگو كند.  
وجه اينكه در جمله : (و يعلمك من تاءويل الاحاديث ) از رؤ يا به (حديث ) تعبيرشده است  
مراد از علم يوسف (عليه السلام ) به تاءويل احاديث  
معناى (نعمت )، ريشه ، مشتقات و مورد استعمال آن  
مراد از اتمام نعمت  
سه نكته درباره شخصيت يعقوب (عليه السلام )، سجده براى يوسف (عليه السلام)  
يعقوب (ع ) و فرزندانش در حقيقت به خدا سجده كرده اند  
مقصود از اتمام نعمت بر آل يعقوب عليه السلام  
بحث روايتى (چند روايت درباره رؤ ياى يوسف (عليه السلام )  
آيات 21 - 7 سوره يوسف  
ترجمه آيات  
بيان آيات

*(247/3)*

(براى سائلان ، در داستان يوسف و برادرانش نشانه هايى الهى هست )  
مراد پسران يعقوب (عليه السلام ) در جمله : (انّ ابانا لفىضلال مبين ) ضلالت در امر زندگى است نه در دين  
بيان يكى از مفسرين در توجيه كلام پسران يعقوب : (انّ ابانا لفىضلال مبين )  
اشكالات كلام مفسر مزبور  
وجوه بى اساس ديگرى كه در اين باره گفته شده است  
گفتگو و مشاوره برادران يوسف (عليه السلام ) در مورد يوسف (عليه السلام ) و ازميان برداشتن او  
توبه اى كه همزمان با عزم بر گناه قصد شود، توبه حقيقى نيست  
پيشنهادى كه برادران تصويب كردند: (يوسف را مكشيد، او را در ته چاه بيفكنيد)  
گفتگوى برادران يوسف (عليه السلام ) با پدر براى بردن او و اجراى قصد سوءخود  
نكته اى كه در آيه : (فلمّا ذهبوا به ...) به كار رفته و بر عظمت حادثه دلالتدارد  
توضيح معناى جمله : (و اوحينا اليه لتنبّئهم بامرهم هذا...)  
اشاره به وجوه متعدد ديگرى كه در معناى آن گفته شده است  
بيان معناى كلمه : (نستبق ) در آيه : (قالوا ابانا انّا ذهبنا نستبق ...)  
سخنى درباره بى فرجام بودن دروغ و اينكه سرانجام ، حقيقت نمودار مى شود.  
جواب يعقوب (عليه السلام ) به پسرانش كه گفتند يوسف را گرگ خورده  
اشاره به معناى صبر و اينكه صابران چه كسانى هستند  
صبر، تواءم با توكل كارساز است  
سررسيدن كاروانيان و بيرون آوردن يوسف (عليه السلام ) از چاه  
توضيح معناى آيه : (و شروه بثمن بخس دراهم معدودة ...)  
وجوهى كه در اين باره گفته شده  
خريدار يوسف (عليه السلام )، عزيز مصر ومنزل جديد او كاخ عزيز بوده است  
معناى جمله : (و كذلك مكّنّا ليوسف فى الارض )  
معناى : (والله غالب على امره )  
بحث روايتى  
علت ابتلاء يعقوب به فراق يوسف قصور در اطعام مسكينى بوده است  
چند روايت ديگر در مورد يوسف (عليه السلام ) و آيات گذشته مربوط به داستان آنحضرت  
آيات 34 - 22 سوره يوسف  
ترجمه آيات  
بيان آيات

*(247/4)*

بيان آيات مربوط به يوسف (عليه السلام ) در خانه عزيز مصر مراد از جمله : (لمّابلغ اشدّه )  
توضيحى در مورد حكم و علمى كه خدا به يوسف (عليه السلام ) داده  
چنين موهبتى (حكم و علم ) را خدا به همه نيكوكاران مى دهد  
معناى مراوده در جمله : (و راودته الّتى هو فى بيتها)  
احساسات يوسف (عليه السلام ) در كاخ عزيز مصر  
يوسف و همسر عزيز  
توحيد خالص يوسف (عليه السلام ) كه از پاسخ او درمقابل درخواست همسر عزيز (معاذالله ربى احسن مثواى ) نمايان است  
نكاتى كه يوسف عليه السلام در جمله (انه ربى احسن مثواى ) افاده كرده است  
نراع بين حب الهى و عشق حيوانى و چيره شدن حب الهى در يوسف (ع )  
مراد يوسف از رب در جمله خداى (انه ربى احسن مثواى ) تعالى است  
خويشتن دارى يوسف (عليه السلام ) در برابر همسر عزيز شگفت انگيز و خارق العادهبوده است  
هيچ مانعى جز ايمان جلوگير نفس يوسف (ع ) نشده است  
معناى اين كه يوسف (عليه السلام ) برهان پروردگارش را نديده بود قصد همسرعزيز را كرده بود (وهمّ بها لولا...)  
اهم بامر الحزم لا استطيعه و قد حيل بين العير و النزوان .  
برهانى كه ديدن آن ، يوسف را از لغزش بازداشت نوعى علم شهودى بوده است كه بهبندگان مخلص ارائه مى شود  
اقوال پاره اى از مفسرين عامه و خاصه در تفسير آيه : (لقد همّت به و همّلولا...)  
بررسى و نقد روايت مذكور (از تفسير سيوطى )  
افترائات ناشايسته و اتّهامات قبيحى كه در تفاسير عامه به حضرت يوسف (عليهالسلام ) نسبت داده شده است  
در مذمت صاحبان اين سخنان موهون  
افراط در پذيرش و تسليم در برابر هر چه حديث نام دارد، يكى از دو علت وقوع دراين افترائات مى باشد  
دومين علت نسبت دادن چنان مطالب باطل و بى اساس به يوسف (ع )  
سخن زمخشرى در توضيح و توجيه جمله : (و همّ لولا...) واشكال آن  
گفته صاحب مجمع البيان در اين زمينه و ايراد وارد بر آن  
وجهى كه صاحب المنار در اين مورد بيان كرده و جواب آن

*(247/5)*

دو قول ديگر در اين باره  
نكات قابل توجه در اين گفتگوها  
شاهد چه كسى بوده و چرا از او به (شاهد) تعبير شده نه به(قائل )  
معناى جمله : (يوسف اعرض عن هذا و استغفرى لذنبك ...) كه گفته عزيز مصر استبعد از روشن شدن تقصير همسرش  
گفتگوى ملامت آميز زنان شهر درباره عشق زليخا به يوسف  
تدبيرى كه زليخا براى رهايى از زخم زبان آنان انديشيد  
ورود يوسف (ع ) به مجلس زنان اشرافى مصر و عكسالعمل آنها  
مسائلى كه باعث شد زنان مصرى علنا درباره يوسف اظهار نظر كنند  
اشاره به شدت و سختى وارد بر يوسف (عليه السلام ) در مجلس ميهمانى و پناهبردن آن حضرت به خداى تعالى  
توضيح مفردات آيه شريفه  
عكس العمل زنان مصر با ديدن يوسف (عليه السلام )  
توضيح اينكه گفتند: (ما هذا بشرا ان هذا الّا ملك كريم )  
اعتراف همسر عزيز در جمع زنان مصر و تهديد صريح يوسف (عليه السلام ) به حبسو خوارى  
مناجات و استغاثه يوسف (عليه السلام ): (ربّ السّجن احبّ الىّ...)  
نكاتى كه از آيه شريفه استفاده مى شود  
ديگر زنان مصر همچون زليخا به يوسف اظهار علاقه كردند( ع )  
بحثهايى پيرامون تقواى دينى و درجات آن در چندفصل  
1- رابطه قانون ، اخلاق كريمه و توحيد. و بيان اينكه قانون بدون اخلاق و اخلاقبدون توحيد نمى توانند منشاء اثرى باشند.  
فضائل اخلاقى ضامن سعادت اجتماع است اگر بر اساس توحيد باشد  
انگيزه فداكارى جز توحيد و اعتقاد به آخرت نمى تواند باشد  
2- مراتب و درجات حصول تقواى دينى و پرستش خدا بر اساس خوف ، رجاء و حبّ  
عبادت دسته سوم - كه خدا را چون شايسته عبادت يافتند عبادت مى كنند  
مخلصين ، عبادت از روى خوف و رجاء را نوعى شرك ميدانند  
3- چگونه محبت خدا باعث اخلاص مى شود؟  
4- معناى اخلاص ، وجه اسناد اخلاص عبد به خدا و اشاره به درجات عالى اخلاصمعصومين (عليهم السلام )  
مبناى عصمت معصومين (انبياء و ائمه عليهم السلام ) علم است ، علمى مغاير با ساير علوم

*(247/6)*

ملكه عصمت با مختار منافات ندارد و انصراف معصوم از گناه به اختيار اوست  
بحث روايتى  
روايتى از امام سجاد (عليه السلام ) درباره داستان يوسف (عليه السلام ) و همسرعزيز مصر  
چند روايت در توضيح جمله : (و لقد همّت به و همّ بها لولا...)  
روايتى جعلى از اميرالمؤ منين (ع ) در اين باره (ع )"  
رواياتى در ذيل آيات گذشته راجع به داستان يوسف (عليه السلام ) و زليخا  
آيات 42 - 35 سوره يوسف  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
تصميم به زندانى كردن يوسف (عليه السلام )  
رؤ ياى دو همزندانى يوسف (عليه السلام ) و تعبير خواب آن دو توسط يوسف (عليهالسلام )  
فرصتى پيش آمده براى يوسف (ع ) براى دعوت به توحيد  
طرح يك سؤ ال در مورد نعمت بودن نبوت و رسالت و پاسخ به آن  
معناى (خير) و بيان حجت قاطعى كه در جمله : (ءارباب متفرّقون خيرام الله الواحدالقهّار) نهفته است  
وجه توصيف خداوند به (واحد) و (قهار) در كلام يوسف (ع )  
استدلال يوسف (عليه السلام ) و رد پرستش آلهه و اثبات توحيد عبادى  
چرا دين توحيد دين (قيم ) است ؟ (ذلك الّذين القيّم ...)  
اشاره به اينكه مفاد دو آيه : (يا صاحب السجن ...) و (ما تعبدون من دونه ...) يكبرهان بر توحيد دو عبادت است  
تقرير ديگرى براى دو آيه از آن دو برهان استفاده مى شود  
توسل به اسباب منافاتى با اخلاص ندارد، بلكه اعتماد بر اسباب با اخلاصمنافات دارد  
بحث روايتى  
رواياتى مربوط به احوال حضرت يوسف (ع ) در زندان  
اشكال به چند روايت كه در آنها جمله : (اذكرنى عند ربك ) بر يوسف (عليه السلام) خرده گرفته شده  
آيات 57 - 43 سوره يوسف  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
توضيح مفردات و جملات آيه كريمه : (وقال الملك ...) كه رؤ ياى پادشاه مصر را حكايت مى كند  
معناى (اصغاث ) و (احكام )  
مراد معبّرين كه به پادشاه مصر گفتند رؤ ياى تواضغاث احكام است و ما بهتاءويل احكام عالم نيستيم  
دقائقى كه در آيه : (يوسف ايّها الصديق ...) وجود دارد

*(247/7)*

توضيح و الفاظ مفاهيم آيات شريفه تعبير رؤ ياى ملك توسط يوسف (عليه السلام)  
گفتار بيضاوى و صاحب المنار درباره آيه تعبير خواب يوسف (ع )  
رد گفتار دو مفسر مزبور  
احضار و آزاد شدن يوسف (عليه السلام ) توسط ملك و پيغام يوسف (عليه السلام )براى او  
لطائفى كه در تعبيرات يوسف (ع ) به چشم مى خورد  
معلوم گرديدن بى گناهى يوسف (عليه السلام )  
هيچ خائنى در خود به نتيجه نمى رسد  
مفاد سخن يوسف (عليه السلام ) كه بعد از معلوم شدن بى گناهى اش گفت : (و ماابرى نفسى انّ النّفس لاءمّارة بالسّوء...)  
سخن بعضى از مفسرين كه : (ذلك ليعلم ...) و (و ما ابرى نفسى ...)  
عزت يافتن يوسف (عليه السلام ) به رحمت الهى ، بعد از آنكه براى ذلت او اسبابچينى كردند  
بحث روايتى (رواياتى در ذيل آيات مربوط به رؤ ياى ملك مصر و تعبير آن به وسيلهيوسف و اثبات بى گناهى آن حضرت و عزت يافتن او)  
دو روايت نبوى درباره يوسف (ع ) از طرقاهل سنت و اشكال آندو  
رواياتى در ذيل (ذلك ليعلم انى لم اخنه بالغيب )  
روايتى از امام رضا (ع ) درباره جمع آورى آذوقه در هفتسال و تدبير مملكت توسط يوسف (ع )  
رواياتى در ذيل (اجعلنى على خزائن الارض ...)  
آيات 62 - 58 سوره يوسف  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
ورود برادران يوسف (ع ) و گفتگويشان با او  
درخواست آوردن برادر ابوينى خود از برادران پدرى با تشويق ، تهديد و تدبير  
آيات 82 - 63 سوره يوسف  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
بازگشت برادران يوسف به سوى پدر و راضى كردن او به بردن بنيامين و...  
مراد يعقوب (عليه السلام ) از جمله : (فالله خير حافظا و هو ارحم الراحمين )  
معناى توسل به خدا، لغو و بى اثر دانستن اسباب و وسائط نيست  
سبب اينكه يعقوب (عليه السلام ) به پسران خود سفارش كرد از يك دروازه واردنشوند  
سه نكته درباره توكل از آيه شريفه : (وقال يا نبىّ...) استفاده مى شود  
معناى جمله : (ما كان يغنى عنهم من الله من شى ء...)

*(247/8)*

علم موهبتى به يعقوب (عليه السلام ) اكتسابى نبوده و نتيجه اخلاص در توحيد است  
توجيه ديگر مفسرين در معناى آيات مورد بحث  
گفتار يوسف جز افتراهاى مذموم عقلى و حرام شرعى نيست (ع )  
توجيه ديگر مفسرين در مراد از آيه شريفه  
پيمانه ملك گم شده است (ع )  
كيفر سارق معين مى شود  
پيمانه از باروبنه بنيامين برادر ابوينى يوسف (عليه السلام يافته مى شود (ع  
مراد از اينكه يوسف (عليه السلام ) نمى توانستند بر مبناى كيش مصريان برادر رانزد خود نگاه بدارد  
معناى جمله (فوق كل ذى علم )  
گفتگوى يوسف (عليه السلام ) با برادران پس از آنكه پيمانه گمشده از باروبنهبنيامين يافته شد  
گفتگوى برادران : چگونه بدون بنيامين نزد پدر بازگرديم ؟  
يكى از برادران : نزد پدر بازگشته بگوييد پسرت دزدى كرد و (ما شهدنا الّا بماعلمنا... و ما كنّا للغيب حافظين )  
آيات 92 - 83 سوره يوسف  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
جواب يعقوب (عليه السلام ) به پسران بعد از شنيدن خبر بازداشت بنيامين  
معناى (روح ) و بيان اينكه ياءس از روح و رحمت الهى گناه كبيره است  
بازگشت پسران يعقوب (عليه السلام ) به مصر و اظهار عجز و خضوع در برابرعزيز مصر (يوسف عليه السلام )  
اينك كه وعده الهى تحقق يافته ، يوسف (عليه السلام ) خود را معرفى مى نمايد  
برادران به خطاى خود اعتراف مى كنند و يوسف برادران خود را بخشيده و برايشان دعامى كند  
يوسف برادران خود را بخشيده برايشان دعا مى كند  
بحث روايتى  
روايتى در شرح داستان يوسف (عليه السلام ) و برادران در مصر  
چند روايت در ذيل آيه (ايتها العيرانكم انكم لسارقون )  
چند روايت در مورد انتساب سرقت به يوسف (عليه السلام ) در سخن برادران او: (فقدسرق اخ له من قبل )  
دو روايت درباره شكايت نزد خدا بردن يعقوب (عليه السلام ) - انّما اءشكوا بثّى وحزنى الى الله  
دو روايت در ارتباط با علم پيدا كردن يعقوب به زنده بودن يوسف و آيه (اذهبوافتحسسوا من يوسف و اخيه )

*(247/9)*

آيات 102 - 93 سوره يوسف  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
بيان آيات راجع به بازگشت برادران نزد پدر با پيراهن يوسف (عليه السلام ) وعزيمت آل يعقوب به مصر و...  
پس از سالها جدايى يعقوب (ع ) بوى يوسف را مى شنود  
مقصود از گمراهى نسبت داده شده به يعقوب در (انك لفى ضلالك القديم )  
ديدار يوسف (ع ) با پدر و مادرش پس از فراق طولانى  
به سجده افتادن در برابر يوسف ، براى پرستش او نبوده است  
فتوت و جوانمردى يوسف (ع ) در حق برادرانش  
يوسف (ع ) خداوند را به جهت الطافش حمد و ثنا مى گويد  
حمد و ثنا و بر شمردن نعمتهاى خداوند در ادامه گفتار يوسف (ع )  
معناى اينكه يوسف (عليه السلام ) از خدا مى خواهد: (مرا مسلم بميران و به صالحانملحق بساز)  
بحث روايتى (رواياتى پيرامون ملاقات برادران با يوسف (عليه السلام ) در مصرو...  
پيراهن يوسف از بهشت نازل شده بود  
چند روايت در مورد علت تاءخير در تسويف يعقوب (عليه السلام ) در دعا براى آمرزشفرزندان (سوف استغفرلكم ربّى )  
رواياتى درباره سجده يعقوب (عليه السلام ) و فرزندانش در برابر يوسف (عليهالسلام )  
رواياتى در مورد حليت نعمتهاى دنيوى و جواز بهره بردارى از آنها  
گفتارى در چند پيرامون داستان يوسف (عليه السلام )  
1- داستان يوسف (عليه السلام ) در قرآن  
2- ثناى خداوند بر يوسف (عليه السلام ) و مقام معنوى او  
3- داستان يوسف (عليه السلام ) از نظر تورات  
گفتارى در چند فصل پيرامون رويا  
1- اعتناى مردم نسبت به رويا  
2- رويا داراى حقيقت است  
3- خواب هاى راست - عوالم سه گانه و سه گانه رؤ يا  
4- مؤ يد آنچه درباره رؤ يا گفته شد، در قرآن  
آيات 111 - 103 سوره يوسف  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
اشاره اى به دلالت جمله : (يمرّون عليها) بر حركت زمين  
توضيحى در مورد نسبى و اضافى بودن ايمان و شرك و امكان اجتماع بعض مراتب آندو باهم

*(247/10)*

اعلام راه : (هذه سبيلى ) بيان راه : (ادعوا الى الله على بصيرة ) دعوت كنندگان: رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و پيروان او  
تطبيق دعوت پيامبر اسلام (صلى الله عليه و آله ) با دعوت پيامبران پيش از آنحضرت  
معناى آيه : (حتى اذا استياءس الرّسل و ظنّوا انّهم قد كذبوا..)  
بحث روايتى  
رواياتى در معناى جمله ! (ما يؤ من اكثرهم بالله الّا و هم مشركون )  
دو روايت در بيان اينكه مراد از: (من اتّبعنى ) در آيه :(قل هذه سبيلى ...) على (عليه السلام ) است  
چند روايت در معناى آيه : (حتى اذا استياءسالرّسل ...)  
سوره رعد آيات 4 - 1  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
آهنگ كلى سوره : اثبات آيت بودن و حقانيت قرآن كريم  
مكى بودن سوره رعد و اشاره به اقوال ديگر در اين مورد  
معناى جمله : (تلك آيات الكتاب ) و دلالت آن بر آيات كتاب طبيعت و كتاب وحى  
وجه دلالت آيه : (الذى رفع السموات بغير عمد...) بر وحدانيت رب و مدبر عالم ووجه آوردن قيد: (ترونها)  
آيه شريفه : (الذى رفع السموات ...) در مقام اثبات وحدت خداى تعالى درربوبيت است  
معناى تدبير و مراد از تدبير امر عالم (يدبّر الامر)  
معناى (تفصيل آيات ) و مراد از اينكه مراد از آيات آيات تكوينى است يا آيات كتابوحى  
برخى از نشانه ها و آيات تكوينى : (هو الّذى مدّ الارض ...)  
معناى اينكه خداوند ميوه ها را (زوجين اثنين ) قرار داد  
بيان طنطاوى در تطبيق (زوجين اثنين ) با نر و ماده بودن گياهان  
وجود اختلاف ، تنوع و تمايز در خلقت مستند به اختلاف اراده مسبب الاسبابعزوجل است  
بحث روايتى  
آيات 6 - 5 سوره رعد  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
شبهه معاد، سخنى شگفت آور و سزاوار تعجب است (ع )"  
دلائل و جهات انكار و استبعاد زنده شدن بعد از مرگ و پوسيده شدن ، و رد جواب هر يك  
بيان اينكه لازمه انكار معاد انكار عالم ربوبى و در حقيقت كفر به رب العالمين است  
معناى (مثلات ) و بان امر تعجب انگيز ديگرى در ارتباط با كافران

*(247/11)*

معناى جمله : (ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ...)  
نكاتى درباره عفو و عقاب الهى كه از آيه استفاده مى شود  
بحث روايتى (روايتى درباره وعده عفو و وعيد عقاب  
آيات 16 - 7 سوره رعد  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
تعريض و توهين كفار به قرآن  
خطاب (انما انت منذر) در پاسخ به كفار  
اشاره به سه تا از كارهاى رحم در ايام حمل در آيه شريفه  
وجوهى كه مفسرين در معناى (آنچه رحم ها كم و زياد مى كنند) گفته اند  
هر موجودى به امر و حكم خدا محدود به حد و مقدارى است  
معناى غيبت و شهادت و اينكه خداوند عالم الغيب و الشهادة است  
معناى (كبير) و (متعال ) بودن خداى تعالى  
مراد از اينكه انسان نگهبانانى دارد كه او را از امر خداوند حفظ مى كنند  
(معقبات ) همانگونه كه به امر خدا حفظ مى كنند از امر خدا نيز حفظ مى كنند  
مقصود از جمله : (ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم )  
فقط بين اعمال خير و آثار نيك خارجى ملازمه هست  
پنج مساءله كه از توضيح آيه (له معقبات ...) روشن مى شود  
جهت و حكمت وجود تلازم بين اعمال صالح و نعمت ها و بهره مندى ها  
اختلاف شديد مفسرين در معناى آيه شريفه (له معقبات ...)  
معناى دعا و بيان اينكه حق دعا (دعاى مستجاب ) براى خدا است و در برابر او نه غيراو  
تمثيلى كه حال كسى را كه غير خدا را مى خواند بيان مى كند  
سه مطلب از تفسير آيه روشن گرديد  
ذلت حقيقى همه چيز در برابر خداى تعالى  
تذلل و تواضع همه موجودات در برابر خدا ذاتى است  
وجه فساد گفتار بعضى مفسرين در مراد از سجده  
وجه اسناد سجود به سايه ها  
وجه اختصاص سجود موجودات به صبح و شام  
جهت اختصاص جمله : (و يسبح الرعد بحمده ) به بيان تسبيح رعد  
توحيد خالق به معناى توحيد رب است  
اعتقاد به وحدانيت خالق اعتقاد به ربوبيت ارباب و آله  
بحث روايتى  
رواياتى در ذيل جمله : (انما انت منذر و لكل قوم هاد) كه بر طبق آنها (هادى ) على(عليه السلام ) مى باشد

*(247/12)*

رواياتى در معناى : (الله يعلم ما تحملكل اثنى و ما تغيض الارحام و ما تزداد)  
داستان عامر و اربد به نقل از ابن عباس  
چند روايت در ذيل آيه شريفه : (له معقبات من بين يديه ...)  
رواياتى در بيان مراد از: (ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ...)  
روايتى در مورد سجود هر كه در آسمانها و زمين است براى خدا  
آيات 26 - 17 سوره رعد  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
وصف طريق حق و باطل و بيان حال اهل حق وباطل با ذكر يك مثال  
معناى (حق ) و (باطل ) بدن موجودات وافعال  
طبيعت حق و باطل در ضمن بيان يك مثال  
بيان معناى (كذلك يضرب الله الحق و الباطل )  
مثل هايى كه ارباب بصيرت را به حقايق عالم غيب رهنمون مى سازند  
چند مطلب راجع به كليات معارف الهى كه ازمثل كف ، در آيه شريفه ، استفاده مى شود  
هيچ امر حقى معارض و مزاحم حق ديگر نيست  
منظور از (حسنى ) كه اجابت كنندگان دعوت پرودرگارشان داراى آن هستند  
وصف گروندگان به حق و (اولوالالباب ) و مقايسه آنان با جاهلان به حق  
حجت الهى فقط از طريق فطرت تمام نمى شود  
فرق ميان (خشيت ) و (خوف ) و موارداستعمال هر يك  
معناى : (صبروا ابتغاء وجه ربهم )  
اشاره به اينكه جهت عمل و الهى بودن آن مقصود حق گرايان مى باشد  
وجوهى كه درباره جهت اختلاف در بيان وصف اولوالالباب گفته شده است  
وجه اختلاف در بيان وصف اولواالالباب در آيه شريفه  
معناى (عقبى الدار) و نقطه مقابل آن (سوءالدار)  
مژده به صله رحم كنندگان كه با ارحام صالح خويش در بهشت عدن جمع خواهند شد  
معناى جمله : (و ما الحيوة الدنيا فى الآخرة الامتاع )  
بحث روايتى  
رواياتى درباره صله رحم و پيوند ارتباط باآل محمد (عليه السلام ) در ذيل جمله : (و الذين يصلون ...)  
چند روايت در ذيل جمله : (و يخافون سوء الحساب )  
روايتى درباره صبر و اقسام آن  
آيات 35 - 27 سوره رعد  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
هدايت به دست خدا است و صرف وجود آيت معجزه سبب ايمان آوردن نيست

*(247/13)*

ايمان صرف ادراك نيست بلكه بايد تواءم با تسليم وقبول قلبى باشد  
حقيقت ترس از خدا و عدم منافات آن با اطمينان به خدا  
مراد از (ذكر) اعم از ذكر لفظى است  
توضيحى درباره اينكه دلها فقط به ذكر خدا آرام مى گيرند  
مراد از حيات طيبه و (معيشت طوبى ) كه از آثار آرامش و اطمينان قلب است  
بيان اقوال مختلف در ذيل (طوبى لهم ) بهنقل از مجمع البيان  
معناى جمله : (اليه متاب )  
بدون مشيت خداوند شگفت ترين آثار الهى نيز اثرى در هدايت گمراهان نخواهد داشت  
وجوهى كه در معناى آيه شريفه : (و لو ان قرانا سيرت بهالجبال ... بل لله الامر جميعا) گفته شده است  
سه وجه در معناى آيه : (افلم يياءس الذين امنوا ان لو يشاء الله لهدى الناسجميعا)  
تهديد كفارى كه در ابتداى دعوت اسلام انكار و دشمنى پيشه كردند بهنزول مصيبتها  
معناى قائم بودن خداى تعالى بر هر نفس و به هر آنچه مى كند  
احتجاجى بى سابقه عليه مشركين : اوصاف وفضائل شركاى خدا را بيان كنيد...  
وعده به مؤ منان در مقابل وعيدى كه به كافران داده شد  
بحث روايتى  
رواياتى در ذيل جمله : (الا بذكر الله تطمئن القلوب ) و بيان اينكه پيامبر (صلىالله عليه و آله ) و اهل بيت او (عليهم السلام ) مصاديق ذكر خدايند  
چند روايت درباره شجره طوبى در ذيل جمله : (طوبى لهم و حسن ماب )  
رواياتى در ذيل آيه : (و لو ان قرانا سيرت بهالجبال ...)  
آيات 42 - 36 سوره رعد  
ترجمه آيات  
بيان آيات  
توضيحى در مورد خوشحال شدن اهل كتاب ازنزول قرآن  
وجوه ديگرى كه در بيان مراد از: (و الذين آتيناهم الكتاب يفرحون بماانزل اليك ) گفته شده است  
نهى شدن پيامبر (صلى الله عليه و آله ) از پيروى خواسته هاىاهل كتاب  
انبياء (عليهم السلام ) در آوردن آيه و معجزه داراى اختيار واستقلال نبوده اند  
معناى جمله (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت )  
مراد از جمله (و عنده ام الكتاب ) در دنباله آيه

*(247/14)*

خلاصه مضمون آيه (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت ) و نكاتى كه از آن استفاده مىشود  
معناى آيه شريفه : (اولم يروا انّا ناءتى الارض ننقصها من اطرافها)  
بحث روايتى  
رواياتى درباره محو و اثبات احكام و قضاياى الهى درذيل جمله : (يمحوا لله ما يشاء و يشبت ...)  
رواياتى در مورد (بداء) و توضيحى در مورد اينكهحصول بداء مستلزم تغير علم خداى تعالى نيست  
چند روايت در مورد اينكه : (انّا ناءتى الارض ننقصها من اطرافها) اشاره به مرگعلما و اختيار است  
آيه 43 سوره رعد  
ترجمه آيه  
بيان آيه  
اقامه حجت عليه كفار در جواب انكار رسالت پيامبر اسلام (ص )  
اقوال مختلفى كه در تفسير جمله (و من عنده علم الكتاب ) گفته اند  
بحث روايتى  
(رواياتى در اين باره كه مراد از: (من عنده علم الكتاب ) على (عليه السلام ) است

*(247/15)*

next page  
fehrest page  
آيات 108 - 100 سوره هود  
ذلك من انباء القرى نقصّه عليك منها قائم و حصيد(100)  
و ما ظلمناهم و لكن ظلموا انفسهم فما اغنت عنهم آلهتهم الّتى يدعون من دون اللّه من شى ء لما جاء امر ربك و ما زادوهم غير تتبيب (101)  
و كذلك اخذ ربّك اذا اخذ القرى و هى ظلمه انّ اخذه اليم شديد(102)  
ان فى ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة ذلك يوم مجموع له النّاس و ذلك يوم مشهود(103)  
و ما نؤ خّرة الاّ لاجل معدود(104)  
يوم يات لا تكلّم نفس الا باذنه فمنهم شقى و سعيد(105)  
فامّا الّذين شقوا ففى النّار لهم فيها زفير و شهيق (106)  
خالدين فيها ما دامت السّموت و الارض الاّ ما شاء ربك انّ ربك فعال لما يريد(107)  
و امّا الّذين سعدوا ففى الجنّة خالدين فيها ما دامت السّموت و الارض الاّ ما شاء ربّك عطاء غير مجذوذ (108)  
ترجمه آيات  
اين از خبرهاى آن دهكده ها است كه برايت قصه مى كنيم ، بعضى (از آنها) بپاست ، و بعضى ديگر منقرض و نابود شده است . (100)  
ما ستمشان نكرديم بلكه خود ايشان به خود ستم كردند و همين كه فرمان پروردگارت بيامد، خدايانشان كه به جاى پروردگار مى پرستيدند، كارى براى ايشان نساختند و جز خسرانشان نيفزودند. (101)  
مؤ اخذه كردن پروردگارت وقتى دهكده ها را مؤ اخذه كند، چنين است . آرى ، مؤ اخذه او الم انگيز و سخت است .(102)  
و در اين براى كسى كه از عذاب قيامت بترسد عبرتى (تكان دهنده ) است و قيامت روزى است كه همه مردم براى (درك ) آن يك جا جمع مى شوند و اين ، روز حضور يافتن (همه ) است .(103)  
و آنرا جز براى مدتى معين مؤ خر نمى داريم .(104)  
روزى بيايد كه هيچ كس جز به اذن او سخن نگويد و برخى از آنان بدبخت باشد (و برخى ) نيكبخت .(105)  
اما كسانى كه بدبختند در آتشند و براى آنها زفير و شهيق است .(106)  
و تا آسمانها و زمين هست در آن جاودانند مگر آنچه پروردگار تو بخواهد كه پروردگارت هر چه بخواهد مى كند.(107)

*(248/1)*

اما كسانى كه نيكبخت اند در بهشتند و تا آسمانها و زمين هست در آن جاودانند مگر آنچه خداى تو بخواهد كة اين بخششى قطع نشدنى است . (108)  
بيان آيات  
در اين آيات به داستانهاى قبل بازگشت نموده و نظرى اجمالى و كلى در آنها نموده و سنت خدا را در ميان بندگانش خلاصه مى كند، و آثار شومى را كه شرك به خدا براى امم گذشته ببار آورد و آنان را به هلاكت در دنيا و عذاب جاودانه آخرت مبتلا نمود برمى شمارد تا عبرت گيران عبرت گيرند.  
دو احتمال در معناى : (ابناء القرى )  
ذلك من انباء القرى نقصه عليك منها قائم و حصيد  
كلمه (ذلك ) اشاره است به داستانهاى قبل ، و چون كلمه من تبعيضى است معناى آيه چنين مى شود: اين داستانها كه برايت آورديم پاره اى از داستانهاى شهرها و دهكده ها، يا اهل آنها است كه ما برايت شرح داديم .  
كلمه (حصيد) از ماده (حصد) است كه به معناى بريدن و درو كردن زراعت است . داستانهاى امم گذشته را به زراعت تشبيه كرده چون گاهى ايستاده و گاهى درو شده است . و معناى آن در صورتى كه مقصود از (قرى ) خود دهكده ها باشد نه اهل آنها، اين است كه : برخى از دهكده ها كه ما برايت داستان كرديم دهكده هايى است كه به كلى از بين نرفته و هنوز آثارى از آنها باقى است ، مانند دهكده قوم لوط كه هنوز - يعنى در عصر نزول قرآن - آثارش باقى است ، و بيننده را بياد آن قوم مى اندازد. آرى ، از آيه (و لقد تركنا منها آيه بينه لقوم يعقلون )  
و آيه (و انكم لتمرّون عليهم مصبحين و با لليل افلا تعقلون ) برمى آيد كه در عصر نزول قرآن آثارى از قوم لوط باقى بوده است .  
و اگر منظور از قرى ، اهل قرى باشد معنايش اين مى شود: از اين امم و اقوام ، بعضى هنوز پابرجايند و بكلى منقرض نشده اند، مانند امّت نوح و صالح ، و برخى ديگر بكلى منقرض شده اند، مانند قوم لوط كه احدى از ايشان نجات نيافت و همه از بين رفتند مگر خانواده لوط - لوط نيز جزء قومش نبود.

*(248/2)*

و ما ظلمناهم و لكن ظلموا انفسهم  
يعنى ما در فرو فرستادن عذاب برايشان ستم نكرديم ، بلكه هلاكتشان اثر شرك و فسقشان بود، خودشان بخاطر شرك ورزيدن و بيرون شدن از زى بندگى به خود ستم كردند.  
آرى ، هر عملى كه بدنبال خود عقوبتى داشته باشد خالى از دو صورت نيست ، يا عمل ظلم است و يا عقوبت آن ، و وقتى عقوبت ظلم نباشد، قهرا عمل ظلم است كه عقوبت به بار آورده .  
مراد از اينكه آلهه مشركين جز بر هلاكت و تباهى خوانندگان خويش نيفزودند  
پس خلاصه كلام اين مى شود: اگر ما عذابشان كرديم به خاطر ظلمشان بود. و لذا به دنبال آن فرموده :(فما اغنت عنهم آلهتهم ...) و از نظم آن كلام و اين دنباله چنين برمى آيد كه ما ايشان را به عذاب خود گرفتيم و خدايانشان كارى برايشان صورت ندادند. پس ، معلوم شد حرف (فاء) در(فما اغنت ) كه تفريع را مى رساند جمله مذكور را بر ما قبل خود تفريع نموده ، معناى آن را بدين صورت درمى آورد: ما ايشان را به عذاب خود گرفتيم پس در اين باره خدايانى كه ايشان به جاى پروردگار متعال مى پرستيدند تا خيرى برايشان جلب نموده و شرى از ايشان بگردانند كارى برايشان نكردند، و چون امر پروردگارت مبنى بر عذاب آنها بيامد (و يا چون عذاب پروردگارت بيامد) شرى از ايشان دفع نكردند.  
(و ما زادوهم غير تتبيب ) - (تتبيب ) از مصدر (تبب ) به معناى تدمير و هلاك كردن ، و در اصل به معناى قطع است ؛ و اين معنا را افاده مى كند كه چون به خاطر گناهى كه مقتضى عذابشان بود (يعنى به خاطر بت پرستيشان ) احساس نزول عذاب نمودند، به بت هاى خود التجاء برده ، درخواست رفع بلا نمودند، و چون اين التجاء و درخواست ، خود گناه ديگرى بود، لذا  
باعث شد كه عذابشان شديدتر شده با عقاب سخت ترى هلاك گردند.

*(248/3)*

بنابراين ، نسبت دادن هلاكت به آلهه آنان نسبت مجازى است ، و هلاكت بطور حقيقت منسوب است به دعا و التجاى ايشان به آنها. و التجاء در حقيقت قائم است به داعى ، نه به مدعو.  
و كذلك اخذ ربّك اذا اخذ القرى و هى ظالمه انّ اخذه اليم شديد  
كلمه (كذلك ) اشاره است به گذشته (يعنى به اخبار قرى ) كه پاره اى از مصاديق اخذ خداى تعالى بود، و اينك در اين آيه ، مطلق اخذ خدايى را با اخذ ايشان مقايسه نموده مى فرمايد: مطلق اخذ او دردناك و سخت است . و اين بيان از قبيل تشبيه كلى به بعضى از مصاديق است در حكم ، تا دلالت كند بر اينكه حكم مختص به مصاديق نامبرده نيست ، بلكه عمومى و شامل همه افراد است و اين نوعى شايع از انواع تشبيه است .  
و جمله (ان اخذه اليم شديد) وجه شبه را كه دردناكى و سختى است بيان مى كند.  
و معناى آيه اين است كه : همچنانكه اخذ اين اقوام ستمگر: قوم نوح ، هود، صالح ، لوط، شعيب و قوم فرعون توسط خدا اخذى اليم و شديد بود همچنين هر قوم ستمگر ديگر را كه اخذ كند اخذش اليم و شديد است ، پس بايد همه عبرت گيران عبرت بگيرند.  
ان فى ذلك لايه لمن خاف عذاب الاخرة ...  
اين نيز اشاره است به اخبارى كه خداى تعالى از داستانهاى قراى ستمگر بيان نموده كه قراى مذكور را به خاطر ظلمشان به عذابى دردناك اخذ نموده ، و اخذ او همواره همينطور است . و همين خود آيتى است براى كسى كه از عذاب حيات آخرت بيمناك است ، و علامتى است كه نشان مى دهد خداوند به زودى در آخرت ، مجرمين را به جرمشان اخذ نموده و اخذش اليم و شديد خواهد بود. و اين خود باعث مى شود چنين كسانى عبرت گرفته ، از هر چيز كه مستلزم سخط خدا باشد احتراز جويند.

*(248/4)*

(ذلك يوم مجموع له الناس - يعنى آن روزى كه عذاب آخرت ، در آن به وقوع مى پيوندد روزى است كه همه مردم براى ديدنش ‍ جمع مى شوند. بنابراين ، كلمه (ذلك ) اشاره است به روزى كه كلمه عذاب الاخرة بر آن دلالت دارد. و به قول بعضيها به همين جهت به لفظ مذكر آورده شده و نيز ممكن است مذكر آوردن اشاره (ذلك ) بدين منظور بوده باشد كه مبتداء با خبر تطبيق كند.  
و روز قيامت را به روزى توصيف كرده كه مردم براى آن مجموعند، و نفرموده :  
(بزودى جمع مى شوند، و يا جمع مى شوند براى آن مردم ) تا دلالت كند بر اينكه جمع شدن مردم براى آن ، از اوصاف لازم و لاينفك آن است ، و حاجتى نيست به اينكه از آن خبر داده شود.  
و با در نظر داشتن اينكه حرف (لام ) در كلمه (له ) براى غايت است خصوصيت اين روز اين مى شود كه مردم به خاطر آن مجموعند. پس اين روز شاءنى دارد كه هيچ روز ديگر ندارد، و آن شاءن صورت نمى گيرد مگر به اينكه همه مردم بدون استثناء جمع شوند و احدى از حضور در آن تخلف نكند.  
اشاره به وجود ارتباط بين اعمال سابق ولا حق انسان ، و نيز ارتباط آن بااعمال ديگران  
مردم نيز شاءنى دارند كه با آن تمامى افراد بشر به همديگر ارتباط يافته ، اولى با آخرى و آخرى با اولى در آن مختلط مى شود و بعض با كل مربوط مى شود. و آن شاءن عبارت است از رسيدگى به حساب اعمالشان ، از نظر ايمان و كفر و اطاعت و معصيت . و كوتاه سخن از نظر سعادت و شقاوت .

*(248/5)*

پر واضح است كه يك عمل واحد از يك انسان از تمامى اعمال گذشته اش كه با اصول باطنيش ارتباط دارد سرچشمه گرفته ، و اعمال آينده اش كه آنها نيز با احوال قلبيش مرتبط است از آن يك عمل منشاء مى گيرد. و همچنين عمل يك انسان با اعمال هر كس كه با او ارتباط دارد مرتبط مى شود، يعنى يا اعمال آنها از عمل اين متاءثر گشته و يا اعمال ايشان در عمل وى مؤ ثر بوده است ، و همچنين اعمال انسانهاى گذشته با انسانهاى آينده و اعمال انسانهاى آينده با انسانهاى گذشته ارتباط دارد. در بين گذشتگان ، پيشوايانى بودند كه يا مردم را هدايت مى كردند و يا گمراه مى ساختند و اعمال آنان در اعمال آيندگان اثر داشته و ايشان مسؤ ول آنند، همچنانكه در متاءخرين اتباع و دنباله روهايى هستند كه از غرور و فريب پيشوايان گذشته شان پرسش مى شوند، و قرآن كريم در اين باره فرموده : (فلنسئلن الّذين ارسل اليهم و لنسئلن المرسلين ).  
و نيز فرموده : (و نكتب ما قدّموا و آثارهم و كل شى ء احصيناه فى امام مبين ).  
و جزاء و كيفر هم از حكم فصل و داورى كه حق را از باطل جدا مى سازد تخلف پذير نيست .  
و مطلبى كه وضعش چنين باشد، (و آن داورى كه دامنه اش از ابتدا تا انتهاى بشريت  
گسترش داشته باشد)، جز در روزى كه اولين و آخرين بشر يكجا جمع باشند، و احدى غايب نباشد صورت نمى گيرد.  
عالم برزخ منزلگاه موقتى است و جنبه تمهيدى براى روز قيامت و بهشت و دوزخجاودانه دارد  
از همين جا مى توان فهميد كه بازجويى از تك تك مردم در قبر، و اجراى پاره اى از ثوابها و عقابها در آن ، بطورى كه آيات راجع به عالم برزخ بدان اشاره نموده ، و روايات وارده از پيغمبر (صلى الله عليه و آله و سلم ) و امامان اهل بيت (عليهم السلام ) بطور تفصيل از آن خبر مى دهد، غير از مساءله حساب روز قيامت و بهشت و دوزخ جاودانه اى است كه خداوند از آن خبر داده .

*(248/6)*

چون بازجويى و سؤ الى كه افراد در قبر دارند، براى تكميل پرونده اعمال است ، تا براى فرا رسيدن قيامت بايگانى شود، و بهشت و دوزخ برزخى هم منزلگاه موقتى است ، مانند منزلگاههاى موقتى كه براى مسافرين در وسط راه آماده مى سازند. آرى ، در عالم برزخ بطور كامل به حساب كسى نمى رسند، و در آنچه كرده حكم فصل و جزاى قطعى صادر نمى كنند، همچنانكه آيه (النّار يعرضون عليها غدوا و عشيا و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ) و آيه (... يسحبون فى الحميم ثم فى النّار يسجرون ) بدان اشاره دارند، چه از عذاب برزخيان تعبير كرده به عرضه بر آتش ، و از عذاب قيامتيان به داخل شدن در آن ، كه عذابى است شديدتر، و در دومى از عذاب برزخيان تعبير كرده است به (سحب درحميم ) (كشيدن در آب جوشان )، و از قيامتيان به سجر در نار (سوختن در آتش ).  
و نيز آيه شريفه (و لا تحسبنّ الّذين قتلوا فى سبيل اللّه امواتا بل احياء عند ربّهم يرزقون فرحين بما آتاهم اللّه من فضله و يستبشرون بالّذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم و لا هم يحزنون ) كه صراحت دارد در اينكه مربوط است به عالم قبر، و گفتگويى از حساب و بهشت خلد در آن به ميان نيامده ، تنها بطور اجمال پاره اى از تنعم ها را ذكر كرده است .  
و نيز آيه شريفه (حتى اذا جاء احدهم الموت قال ربّ ارجعون لعلىّ اعمل صالحا فيما تركت كلا انّها كلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الى يوم يبعثون )،  
كه خاطر نشان مى سازد مردم بعد از مردن در برزخى زندگى مى كنند كه متوسط است ميان حيات دنيوى - كه بازيچه اى بيش ‍ نيست - و ميان حيات اخروى - كه حقيقت زندگى است - همچنانكه فرموده :(و ما هذه الحيوة الدنيا الاّ لهو و لعب و انّ الدار الاخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون ).  
كوتاه سخن ، دنيا دار عمل ، و برزخ دار آماده شدن براى حساب و جزاء، و آخرت دار حساب و جزاء است .

*(248/7)*

و آيه شريفه (يوم لا يخزى اللّه النّبى و الّذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم و بايمانهم يقولون ربّنا اتمم لنا نورنا و اغفرلنا) كه مى رساند رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و مؤ منينى كه با اويند با نورى كه در دنيا كسب نموده و در برزخ فراهم كرده اند به عرصه قيامت در آمده ، آنگاه درخواست مى كنند كه خدا نورشان را تكميل نمايد و بقاياى عالم لهو و لعب را از آنان بزدايد.  
(و ذلك يوم مشهود) اين جمله به منزله نتيجه و تفريعى است كه به ظاهرش بر جمله قبلى : (ذلك يوم مجموع له الناس ) مترتب شده است ، چون جمع شدن مردم مستلزم مشاهده نيز هست ، چيزى كه هست لفظ جمله مورد بحث مقيد به ناس (مردم ) نشده ، و اطلاقش اشعار دارد بر اينكه آن روز براى هر كسى كه بتواند مشاهده كند مشهود است ، چه مردم ، چه ملائكه ، و چه جن . و آيات بسيارى كه دلالت مى كنند به محشور شدن جن و شياطين و حاضر شدن ملائكه در قيامت همه اين اطلاق را تاءييد مى كنند.  
و ما نؤ خّره الاّ لاجل معدود  
يعنى براى اين روز اجل و سررسيدى است كه قبل از رسيدن آن واقع نخواهد شد، و كسى نيست كه حكم خدا را عقب بيندازد و قضاى او را لغو كند، خود او هم آن روز را تاءخير  
نمى اندازد، مگر تا همان سررسيدى كه خودش برشمرده است . وقتى آن عدد تمام شد سرآمد مزبور فرا مى رسد، و قيامت قيام مى كند.  
يوم يات لا تكلّم نفس الاّ باذنه  
فاعل كلمه (ياءت ) ضميريست كه به اجل ، كه در جمله قبل ذكر شد برمى گردد، و معنايش اين است : روزى كه مى آيد آن اجلى كه قيامت تا آن روز به تاءخير مى افتد هيچ كس تكلم نمى كند مگر به اذن او. در جاى ديگر فرموده : (من كان يرجوا لقاء اللّه فان اجل اللّه لات ).  
چند وجه در معناى : (يوم ياءت ...) در آيه شريفه

*(248/8)*

بعضى از مفسرين - بطورى كه در مجمع البيان نقل كرده - گفته اند: معنايش اين است : (روزى كه قيامت و جزاء مى آيد) و لازمه اين حرف اين است كه ضمير مذكور به قيامت و جزاء كه سابقه كلام به وجهى بر آن دلالت مى كند برگردد. و اين ، تكلف و زحمتى است كه گوينده اش به خود داده در حالى كه احتياجى به آن نيست .  
بعضى ديگر - بطورى كه المنار آورده - گفته اند: معنايش اين است كه : چون در آن وقت اين روز معين فرا مى رسد، هيچ نفسى از نفوس ناطقه تكلم نمى كند مگر به اذن خداى تعالى ، پس منظور از (يوم ) در آيه مطلق وقت ، و غير محدود است ، براى اينكه آيه شريفه ، روز نامبرده را ظرف گرفته براى روز محدودى كه به اوصاف نامبرده در آيه متصف و فاعل كلمه (ياءت ) است . و اين حرف خطا و غلط است ، زيرا مستلزم اين است كه كلمه (يوم ) ظرف باشد براى (يوم ) (قيامت ) چون برگشت معنا در حقيقت به اين است كه بگوييم (وقتى كه مى آيد در آن اين وقت معين ، يا روزى كه مى آيد در آن اين روز معين )، و اين محذور را كه (يوم ) ظرف (يوم ) باشد، و چيزى ظرف خودش باشد با تفرقه ميان دو روز، و يكى را عام و ديگرى را خاص قرار دادن نمى توان دفع نمود. آرى ، مظروف واقع شدن زمان - كه ذاتا ظرف است -براى زمانى ديگر محال است ، و با عوض كردن لفظ و تغيير ممكن نمى شود، و يكى را مطلق و ديگرى را محدود گرفتن صرف تصورى است كه دردى را دوا نمى كند. هر دو روز از نظر اطلاق و تقييد و سعه و ضيق مساويند. بله ، بسا مى شود كه يك زمان معين را با حادثه اى كه در آن اتفاق افتاده

*(248/9)*

متحد مى گيرند، بطورى كه خود آن زمان هم حادثى از حوادث شده ، جنبه ظرفيتش لغو مى گردد، آنگاه چنين زمانى را مظروف براى زمان ديگرى مى گيرند و مثلا مى گويند: روز قربان در ماه ذى الحجه است ، و روز عاشورا در ماه محرم است 0 خداى تعالى هم از همين باب فرموده : (يوم تقوم الساعة ). و اگر در آيه مورد بحث هم اين عنايت صحيح باشد، به همين عنايت ممكن است ضمير در (ياءتى ) را به كلمه (يوم ) برگرداند.  
و اينكه فرمود: (لا تكلّم نفس الاّ باذنه ) اصلش (لا تتكلم نفس ) بوده ، و يكى از دو حرف (تاء) حذف شده و حذف يكى از دو تاء باب تفعل شايع و قياسى است .  
و باء در (باذنه ) براى مصاحبت است ، پس در حقيقت استثناء از كلام است ، نه از متكلم ، به خلاف آيه (لا يتكلّمون الاّ من اذن له الرحمن ) كه استثناء از متكلم است . و معناى آيه مورد بحث اين است كه : هيچ نفسى به كلامى تكلم نمى كند مگر به آن كلامى كه به اذن خدا همراه باشد، نه مانند دنيا كه هر حرفى بخواهد بزند، چه خدا اجازه تشريعى داده باشد و چه نداده باشد.  
و اين صفت را كه (كسى تكلم نمى كند مگر به اذن او) از خواص معرف روز قيامت شمرده و حال آنكه اختصاص به آن ندارد، هيچ نفسى از نفوس تكلم نمى كند و هيچ حادثى از حوادث در هيچ وقتى از اوقات اتفاق نمى افتد مگر به اذن او.

*(248/10)*

در پاره اى از بحثهاى گذشته هم گفتيم كه غالب معرفهايى كه خداوند در قرآن براى روز قيامت ذكر كرده ، با اينكه در سياق اوصاف خاصه به آن آورده است معذلك شامل غير آن هم مى شود، مانند آيه (يوم هم بارزون لا يخفى على اللّه منهم شى ء) و آيه (يوم تولون مدبرين مالكم من اللّه من عاصم ) و آيه (يوم لا يملك نفس لنفس شيئا و الامر يومئذ للّه ) و همچنين آياتى ديگر. و به خوبى واضح است كه اين اوصاف مختص به روز قيامت نيست ، چون هيچ وقت چيزى بر خدا پوشيده نيست و هيچ وقت چيزى كسى را از غضب او نگاه نمى دارد، و هيچ وقت كسى قدرتى ندارد تا براى كسى كارى صورت دهد مگر به اذن او؛ و خلق و امر هم هميشه از آن اوست .  
در روز قيامت حقايق براى همگان واضح شده ، توهماستقلال اسباب و وسائط زائل مى گردد  
و ليكن دقت و تدبر در امثال آيه (لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) و آيه (ربّنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون ) كه حكايت كلام گنهكاران است ، و آيه و (يوم نحشرهم جميعا ثم نقول للّذين اشركوا مكانكم انتم و شركاؤ كم فزيلنا بينهم ... هنالك تبلوا كل نفس ما اسلفت و ردوا الى اللّه موليهم الحقّ وضل عنهم ما كانوا يفترون ) اين معنا را به دست مى دهد كه روز قيامت روزى است كه خداوند بندگان را جمع نموده ، حجاب و پرده ها را از جلو ديدگان و حواسشان بر مى دارد در نتيجه حقايق بطور تام و كامل برايشان ظاهر مى گردد، و آنچه در اين نشاءه دنيا بر ايشان مستور و در پس پرده غيب بود، در آنجا برايشان مشهود مى شود.  
در اين موقع است كه ديگر شك و ترديدى بر دلى راه نيافته و دلى را به وسوسه نمى اندازد، و همه به معاينه درك مى كنند كه خدا حق مبين است و مشاهده مى كنند كه تمام قدرتها براى او و ملك و عصمت و امر و قهر، تنها شايسته اوست و شريكى براى او نيست .

*(248/11)*

و آن استقلالى كه در دنيا براى اسباب پنداشته مى شد از بين رفته و روابط تاءثيرى كه ميان اشياء بود زايل مى گردد، در اين هنگام است كه ستارگان اسباب فرو ريخته ، اخترانى كه اوهام را در ظلمات راهنمايى مى كرد خاموش مى شود و ديگر براى هيچ دارنده اى ملكى بطور استقلال نمى ماند، ديگر براى هيچ قدرتمندى قدرتى كه با آن ، عزت به خرج دهد نمانده ، براى هيچ چيز ملجا و پناهگاهى كه بدان پناهنده شود و به وسيله عصمتش خود را حفظ نمايد باقى نمى ماند و ديگر پرده اى نخواهد ماند كه چيزى را از چيز ديگرى محجوب و پوشيده بدارد، و امر همه اش براى خداى واحد قهار است ، و جز او كسى مالك چيزى نيست ، (و در اين اوصاف كه برشمرديم آيات بسيارى در قرآن كريم است كه بر كسى كه در كلام خداى تعالى تدبر كند مخفى نمى ماند).  
و اين است معناى جمله (يوم هم بارزون لا يخفى على اللّه منهم شى ء) و جمله ما (لكم من اللّه من عاصم ) و جمله (يوم لا يملك نفس لنفس شيئا و الامر يومئذ للّه )، و همچنين آيات و جملات بسيار ديگرى كه همه در اين صدد هستند كه نفى كنند آنچه را كه اوهام در اين نشاءه دنيوى - كه جز لهو و لعب چيز ديگرى نيست - مى آرايد. و چنين وانمود مى كند كه اين اسباب ظاهرى هر يك براى خود سببى است مستقل درتاءثير و هر كدام به صفتى از اوصاف ملك ، سلطنت ، قوت ، عزت و كرامت متّصف است ، و اتصافش ‍ هم بطور حقيقت است و اين خود اينهايند كه يكى مى دهد و آن ديگرى منع مى كند يكى نافع است و ديگرى مضر، و در غير اين اسباب ظاهرى سود و زيانى نيست .  
معناى جمله : (يوم ياءت لاتكلم نفس الّا باذنه ) و معناى تكلم در قيامت  
از همين جا مى توان به معناى آيه (يوم يات لا تكلّم نفس الاّ باذنه ) ماءنوس شد، و اين معنا در آيات ديگرى قريب به همين عبارت تكرار شده ، مانند آيه (لا يتكلمون الاّ من اذن له الرحمن و قال صوابا) و آيه (هذا يوم لا ينطقون ).

*(248/12)*

وجه آن اينست كه خداى تعالى در مواردى كه روز قيامت را توصيف مى كند مى فرمايد: (يوم تبلى السّرائر) و نيز مى فرمايد: (ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به اللّه ) و با اين كلمات خود روشن مى سازد كه حساب در روز قيامت به آن صفات و نيات و احوال خوب و بدى است كه در دلها است ، نه به ظواهر اعمال كه در اين نشاءه عنى در دنيا كاشف آن احوال است .  
پس آنچه كه از احوال قلب و زواياى دل در دنيا مستور و پنهان بوده در آخرت ظاهر و عريان جلوه گر مى شود و آنچه كه امروز غيب است در آن روز شهادت خواهد بود.  
(اما اينكه تكلم در قيامت به چه معناست مى گوييم :) تكلمى كه در ميان ما مردم متداول است عبارت است از استخدام صوتها و تركيب آن به نحوى از وضع و اعتبار، كه دلالت كند بر آن معانى كه در ضماير و دلها نهفته است ، و اين معنا را احتياج اجتماعى به تبادل اغراض و منويات متداول كرده ، چون نه مى توان از تفاهم افراد با يكديگر و تبادل اغراض صرفنظر كرد، و نه راهى غير استخدام اصوات به درون دلها وجود دارد.  
آرى ، سخن گفتن ، از اسباب و وسايل اجتماعى است كه ما به وسيله آن به معانى و اغراض نهفته در دلها پى مى بريم . پس قوام آن و علّت پيدايشش اين بوده كه انسان از احاطه به آنچه كه در اذهان و دلهاست عاجز مانده ، و قطعا اگر حسى مى داشته كه به وسيله آن ، معانى ذهنى يكديگر را درمى يافت ، همانطور كه مثلا چشم نورها و رنگها، و لامسه حرارت و برودت و نرمى و زبرى را درمى يابد، احتياجى به وضع واژه ها و سپس تكلم با آنها پيدا نمى كرد و آنچه امروز در ميان ما به نام كلمه و يا كلام ناميده مى شود وجود نمى يافت ، و همچنين اگر نوع بشر مانند ساير انواع حيوانات مى توانست بطور انفرادى زندگى كند باز از تكلم و سخن گفتن خبرى نبود، و نطق بشر باز نمى شد.

*(248/13)*

آرى ، نشاءه دنيا، مثل اينكه از دو عالم غيب و شهود يعنى محسوس و بيرون از حس تركيب شده و مردم احتياج مبرم دارند به اينكه ضماير يكديگر را كشف نموده ، بدان اطلاع يابند. حال اگر عالمى را فرض كنيم كه شهادت صرف باشد و در آن غيب و نامحسوسى نباشد، احتياجى به تكلم و نطق پيدا نمى شود، و اگر هم در پاره اى از حالات آن عالم اطلاق كلام بكنيم ، مصداق و معنايش ظهور پاره اى از ضماير اشخاص است براى يكديگر.  
و نشاءه اى كه داراى چنين وضعى باشد همان نشاءه قيامت است چه خداى تعالى آن را به امثال : (يوم تبلى السرائر - روزى كه ضماير آشكار مى شود). توصيف كرده و همين معنا از آيه (فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس و لا جان يعرف المجرمون بسيماهم فيؤ خذ بالنواصى و الاقدام ) نيز استفاده مى شود.  
بيان اينكه دروغ گفتن مشركين در روز قيامت از باب ظهور ملكات است  
حال اگر بگويى : بنابراين نبايد در قيامت دروغى يافت شود، و حال آنكه قرآن تصريح دارد بر اينكه در آنجا نيز دروغ هست ، و مى فرمايد: (و يوم نحشرهم جميعا ثم نقول للّذين اشركوا اين شركاوكم الّذين كنتم تزعمون ثمّ لم تكن فتنتهم الاّ ان قالوا و اللّه ربّنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم ) و نيز مى فرمايد: (يوم يبعثهم اللّه جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم و يحسبون انهم على شى ء الا انهم هم الكاذبون )

*(248/14)*

در جواب مى گوييم : اين از باب ظهور ملكات است . توضيح اينكه انسان وقتى درباره نفسانيات خود فكر مى كند، در نفس خود اسرارى نهانى مشاهده مى كند، بدون اينكه در اين مشاهده احتياج پيدا كند به اينكه به خود بگويد در درون دل من چه چيزهايى است ، چون باطن هر كسى براى خودش مشهود است نه غيب ، و در درك آن ، زبان و تكلم هيچ دخالتى ندارد، و ليكن با اينكه دخالت ندارد مى بينيم ، كه در حين تفكر صورت كلامى را در دل تصور مى كنيم ، و در دل با خود حرف مى زنيم ، و چه بسا مى شود كه زبان را هم به كار بسته آنچه كه به فكر ما مى گذرد به زبان جارى مى سازيم . اين استخدام زبان در اينگونه مواقع ، كه هيچ دخالتى براى زبان نيست ، از باب عادت است ، چون ما عادت كرده ايم همواره نيت خود را به وسيله زبان با ديگران در ميان بگذاريم ، لذا در اينگونه مواقع نيز زبان را به كار مى بريم و با خود حرف مى زنيم .  
مشركين و منافقين هم از آنجايى كه در دنيا به دروغ عادت كرده بودند، در روز قيامت هم كه روز ظهور ملكات و عادات نفسانى است خود به خود حرف مى زنند و دروغ هاى دنيايى خود را تكرار مى كنند، و گرنه محال است كه انسان با توجه به اينكه در مقابل پروردگار خو قرار گرفته دروغ بگويد و حال آنكه او به ظاهر و باطنش واقف است و اعمالش نيز حاضر است نامه عملش گسترده و گواهان ايستاده اند، و جوارح و اعضاى بدنش همه به زبان آمده اند و همه اسباب و از آن جمله دروغ ديگر رونقى ندارد، چون همه اسرار علنى و همه غيب ها شهود مى شود، با اين حال دروغ مى گويد به اميد اينكه خداى خود را گول بزند و حجت قلابى خود را به كرسى بنشاند و بخواهد بدين وسيله نجات بيابد؟!

*(248/15)*

و اين نظير دعوت شدنشان به سجود است در روز قيامت كه نمى توانند سجده كنند: (يوم يكشف عن ساق و يدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعة ابصارهم تره قهم ذله و قد كانوا يدعون الى السجود و هم سالمون ) چه ، نداشتن قدرت بر سجده جز بدين جهت نيست كه ملكه استكبار بر نفوسشان راسخ شده و گرنه اگر خدا قدرت را از ايشان گرفته باشد حق به جانب ايشان خواهد بود، نه خدا.  
وجه جمع بين آياتى كه تكلم در روز قيامت را اثبات مى كنند با آياتى كه آن را نفى وانكار مى كنند  
و اگر بگويى : در صورتى كه مطلب بدين قرار است كه تو گفتى و در قيامت نه حاجتى به تكلم هست و نه از عمل تكلم در آنجا مصداقى يافت مى شود، پس استثنائى كه در جمله مورد بحث آمده و فرمود.  
لاتكلم نفس الا باذنه ) و همچنين در آياتى نظير آن و نيز آياتى كه كلام و اقوال قيامتيان را حكايت مى كند چه معنا دارد؟  
در پاسخ مى گوييم : هيچ ترديدى نيست در اينكه انسان مادام كه در اين نشاءه يعنى در دنيا است ، نسبت به اعمال خود كه يكى از آنها سخن گفتن است مختار است ، يعنى نسبت انجام هر عمل و ترك آن برايش مساوى است ، همچنانكه او نسبت به انجام و ترك هر عمل نسبت مساوى دارد، اما اين تساوى نسبت مادامى است كه عملى را انجام نداده باشد، چون وقتى انجام داد ديگر نسبت به آن اختيار ندارد، و آثار لاينفك آن عمل كه يكى از آنها پاداش و كيفر است قهرا مترتب مى شود، زيرا آثار فعل هم مانند فعل پس از انجام ، از اختيار آدمى بيرون است .  
و نشاءه آخرت نشاءه جزا و اثر اعمال است . در آنجا ديگر خبرى از اختيار نيست ، آنجا انسان است و عملش ، انسان است و لوازم ضرورى اعمالش ، انسان است و نامه عمل و گواهان اعمالش ، انسان است و پروردگارى كه به سوى او بازگشت نموده ، و حكم فصل و داورى به دست اوست .

*(248/16)*

در آنجا اگر دعوت به چيزى شود بطور قهر و اضطرار استجابت مى كند، همچنانكه فرموده : (يومئذ يتبعون الداعى لا عوج له ) در حالى كه وقتى در دنيا بودند به حق دعوت مى شدند ولى استجابت نمى كردند.  
و اگر به درخواستى تكلم كند، كلامش از سنخ سخن گفتن در دنيا اختيارى و كاشف از نهانيهاى درون نيست ، چه خدا در آن روز بر دهان او مهر نهاده ، نمى تواند به هر چه كه دلش و هر جور كه مى خواهد تكلم كند، همچنانكه فرموده : (اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون ) و نيز فرموده : (هذا يوم لا ينطقون و لا يوذن لهم فيعتذرون ) چون عذرخواهى در جزايى است كه در آن بويى از اختيار باشد، يعنى صرفنظر كردن از آن ممكن باشد و اما گناهى كه شده و اينك كيفر ضرورى و بى چون و چرايش فرا مى رسد عذر بردار نيست ، همچنانكه فرموده : (يا ايها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون ) يعنى كيفر شما خود آن اعماليست كه مى كرديد و آن اعمال با عذرخواهى و تعلل از آنچه هست تغيير نمى كند. آرى ، اگر اين داورى در دنيا و حكومت به دست حكام مجازى بود كه هر چه مى كردند به راى و اراده خود مى كردند ممكن بود يك عمل به ضميمه تعلل و عذر خواهى از آنچه بود تغيير بپذيرد.  
و كوتاه سخن ، اگر درباره درخواستى تكلم كند، تكلمش اضطرارى و بى اختيار است ، و مطابق با عملى است كه در برابرش مجسم شده و با اين وضع اگر به دروغ تكلم كند معناى دروغش همان بروز و هويدا شدن ملكات است و خود عملى است از اعمالش كه ظهور مى كند، نه اينكه كلامى باشد جواب از سوال ، پس خدا بر دهانش مهر زده ، گوش و چشم و پوست و دست و پايش را به زبان درمى آورد و عملى را كه كرده حاضر مى سازد و گواهان را مى آورد، و خدا خودش بر هر چيز گواه است .

*(248/17)*

پس ، خلاصه همه حرفهايى كه زده شد، اين شد: (معناى جمله لا تكلم نفس الا باذنه ) اين است كه تكلم در آن روز به طريق تكلم دنيوى نيست ، كه عبارت باشد از كشف اختيارى از نهانيها، و فرض صدق و كذب در آن راه داشته باشد، چون مالك اختيار بودن از لوازم عمل است كه جاى آن دنيا است و در نشاه آخرت خبرى از آن نيست ، و لذا هيچ انسانى داراى اختيار نيست تا به اختيار خود تكلم كند، بلكه آنجا همه چيز به اذن خدا و مشيت اوست . و اگر خواننده محترم خوب دقت كند خواهد ديد كه برگشت اين وجه (يعنى برداشته شدن اختيار از تكلم انسان و ساير افعالش  
) به همان مطلبى است كه ما با آن بحث را شروع كرديم ، و گفتيم كه يكى از مشخصات روز قيامت انكشاف حقيقت اشياء، و شهود شدن همه غيبها است . در خاتمه خواننده محترم را به دقت در معارفى كه كلام الهى در مساله معاد دارد توصيه نموده و مى گذريم .  
گفتار ديگر مفسرين در معناى آيه (لاتكلم نفس الا باذنه )  
بعضى ديگر از مفسرين در معناى جمله  
(لا تكلم نفس الا باذنه ) گفته اند: (آن روز كسى سخنى نگويد مگر پسنديده و مشروع ، زيرا مردم در آن روز مجبورند حرفهاى زشت را ترك كنند، در آن روز، ديگر از كسى قبيحى سرنمى زند، ولى نسبت به غير قبيح و پسنديده اذن داده شده اند.)  
و ليكن اين حرف اشكال دارد، و آن اين است كه اگر در آن روز، عمل فرض داشته باشد، اختصاص دادن آن به ماذون و مشروع ، اختصاص دادن بدون دليل است . آرى ، آن روز اصلا روز عمل نيست تا به پاره اى اعمال اذن بدهند و به پاره اى ديگر ندهند و اجبارى كه گفته اند منشاء آن همين است كه ظرف قيامت ظرف جزاء است ، نه ظرف عمل . و وقتى ظرف ، ظرف عمل نباشد ظرف هيچ عمل اختيارى نيست نه نيك و نه بد، چون عمل وقتى نيك و بد مى شود كه اختيارى باشد.

*(248/18)*

علاوه بر اينكه خداى تعالى مى فرمايد: (هذا يوم لا ينطقون و لا يوذن لهم فيعتذرون) و معلوم است كه عذرخواهى ، عمل قبيحى نيست .  
عدّه اى ديگر از مفسرّين گفته اند: (معناى آيه اين است كه در آخرت احدى به حرفى كه نافع باشد از قبيل شفاعت و ميانجى گرى تكلّم نمى كند مگر به اذن او.)  
و اين معنا برگشتش به اين است كه بگوئيم آيه مورد بحث معناى آيه (يومئذ لا تنفع الشفاعه الا من اذن له الرحمن ) رامى دهد، و اين تقييدى است كه هيچ شاهدى بر آن نيست . و اگر منظور از آن اين معنا بود جا داشت بفرمايد: (لا تكلم نفس عن نفس - و يا - فى نفس الا باذنه -) هيچ كس از ناحيه و يا درباره شخص ديگرى سخن نگويد مگر به اذن او همچنانكه نظيرش آمده و فرموده : (لا يملك نفس لنفس شيئا.)  
از آنچه گذشت وجه جمع ميان آياتى كه تكلم را در روز قيامت اثبات مى كند و ميان آياتى كه آن را انكار و نفى مى كند معلوم گرديد.  
توضيحش اينكه : آياتى كه متعرض مساءله تكلم در قيامت است ، دو دسته است ، يك دسته تكلم را بدون استثناء نفى و يا اثبات مى كند مانند: (لا يسئل عن ذنبه انس و لا جان ) و نيز مانند: (يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها.) دسته ديگر كلام را چه راست و چه دروغ نفى مى كند، مانند آيه (هذا يوم لا ينطقون ) و آيه (فما لنا من شافعين و لا صديق حميم )  
صنف اول كه گفتيم دو طرف دارد يكى نفى و يكى اثبات ، مى شود به امثال آيه (لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ) ميان دو طرفش ‍ جمع نمود (يعنى معلوم مى شود نفى كلام درباره چه كسانى و اثبات آن در خصوص چه كسانى است ).

*(248/19)*

و صنف دوم كه كلام را بطور مطلق نفى مى كند هم دروغ آن را و هم راستش را، تنافى ميان دو طرفش به امثال آيه مورد بحث يعنى آيه (يوم ياءت لا تكلم نفس الا باذنه ) برداشته مى شود. البته بنا بر آن معنايى كه ما براى اذن در تكلم كرديم و توضيحش گذشت ، كه بنا بر آن اين دسته از آيات و آيه مورد ب حث اين معنا را افاده مى كنند، كه هر كه در قيامت تكلم مى كند، در تكلم كردنش مضطر و بى اختيار است و به اذن خدا تكلم مى كند، نه به اختيار و اراده خود، آنط ور كه در دنيا بوده است ، در نتيجه مطلب از مختصات قيامت مى شود.  
وجهى كه ديگران درباره جمع بين اين دو دسته از آيات  
از همين جا وجه قصور در آنچه المنار آورده معلوم مى شود، چون وى در تفسير خود، در ذيل آيه مورد بحث گفته : (نفى كلام در روز قيامت و اثبات آن به اذن خدا كه در اين آيه آمده ، ميان دو دسته آيات قرآنى كه يكى بطور مطلق تكلم را در قيامت نفى ، و ديگرى بطور مطلق اثبات مى كند جمع مى نمايد) به اينكه كلام در آن نشاه نيز اختيارى است : آن كس كه تكلم مى كند به اذن خدا تكلم مى كند و آن كس كه قرآن فرموده تكلم نمى كند كسانى هستند كه خدا اذنشان نمى دهد) قبلا هم چند آيه از قبيل آيه )هذا يوم لا ينطقون ) و آيه (اليوم نختم على افواههم ) را آورده .  
زيرا: اولا او ميان دو دسته آيات فرق نگذاشته ، و از كلامش چنين توهم مى شود كه او آيه مورد بحث را در رفع تنافى ميان آيات مطلق كافى دانسته ، و حال آنكه كافى نيست .  
و ثانيا معنا نكرده كه كلام به اذن خدا چه معنا دارد، و در نتيجه اين قصور اين اشكال به وى متوجه شده كه مگر تكلم در دنيا بدون اذن خداست كه در آخرت به اذن او باشد؟ و خلاصه مطلب مختص به روز قيامت نيست

*(248/20)*

بعضى ديگر از مفسرين به وجهى ديگر رفع تنافى كرده اند، و آن اين است كه (روز قيامت مشتمل بر چند موقف است ، در بعضى از مواقفش اجازه تكلم داده مى شود، و در بعضى ديگر داده نمى شود، پاره اى از روايات هم همين معنا را مى رساند.)  
اين جواب هر چند كه به ظاهرش غير از جواب قبلى است ، الا اينكه بدون مساله اذن تمام نمى شود، و به ضميمه آن برگشتش به همان وجه خواهد بود.  
بعضى ديگر چنين جواب داده اند كه (منظور از تكلم نكردن اى ن است كه كسى در آن روز به حجت تكلم نمى كند، و اگر تكلم كنند به اقرار به گناه ان و سرزنش يكديگر لب مى گشايند، و گناهان را به گردن يكديگر مى اندازند.  
نظير اينكه خود ما به كسى كه خيلى هم حرف زده ، و ليكن در سخنانش حجت و حرفى حسابى نياورده مى گوييم : حرف بزن ، اينها كه حرف نيست . و كسى را كه در سخنانش حجتى نياورده ، غير متكلم مى ناميم . پس نفى كلام ناظر به اين است كه ما ادعاء و مجازا كلام بى فايده را غير كلام مى ناميم .)  
اين وجه نيز اشكال دارد، و آن اينست كه اگرچنين ادعايى صحيح باشد در امثال عبارت : (هذا يوم لا ينطقون ) صحيح است ، نه در عبارت (: يوم يات لا تكلم نفس الا باذنه ) پس جواب مزبور معناى محصلى ندارد.  
آلوسى از كتاب (غرر و درر) سيد مرتضى نقل كرده كه در اين باره گفته است : روز قيامت روزى بس طولانى و ممتد است . و ممكن است اشخاص مورد نظر آيه در قسمتى از آن روزنطق نكنند و سخن نگويند، ولى در بعض قسمت هاى ديگر آن روز براى سخن گفتن به آنان اجازه داده شود.

*(248/21)*

اين نيز صحيح نيست ، زيرا اشاره (هذا) اشاره به سرتاسر روز قيامت است و بنا به وجه مزبور معناى اين روزى است كه سخن نگويند، اين روزى است كه در پاره اى از آن سخن نگويند خواهد بود، و اين معنا خلاف ظاهر است . به علاوه آن اشكالى كه به وجه دوم وارد مى شد بر اين وجه نيز وارد است ، چون مرجع و بازگشت آن وجه و اين وجه كه وجه چهارم است به يك معنا است ، و آن اين است كه مواقف مختلف است : در يك موقف سخن نمى گويند، و در موقفى ديگر سخن مى گويند؛ تنها فرقى كه ميان آن دو است اين است كه وجه دومى تنافى ميان دو آيه را به اختلاف موقف و مكانها برمى داشت ، و اين وجه تنافى را به اختلاف زمانها بر مى دارد، همچنانكه وجه سوم آن را با اختلاف سخن ها برطرف مى كرد.  
از كلمات بعضى از مفسرين جواب ديگرى استفاده مى شود و آن اين است كه :(استثناء در (لا تكلم نفس الا باذنه ) استثناء منقطع است ، نه متصل و معنايش اين است كه هيچ نفسى با قدرت خود سخن نگويد مگر به اذن خداى تعالى . و حاصلش اين است كه آن تكلمى كه در قيامت از آدميان نفى شده تكلمى است كه با قدرت خود آدميان انجام شود، و آن تكلمى كه جايز و ممكن است تكلم با اذن خداست .)

*(248/22)*

اشكال اين وجه هم اينست كه نداشتن قدرت بر تكلم بدون اذن خدا اختصاص به قيامت ندارد، بلكه هيچ فعلى از افعال اختيارى انسان در هيچ عالمى از عوالم مستند به قدرت انسان به تنهايى نيست ، بلكه مستند است به قدرتى كه از قدرت خدا و اذن او استمداد مى گيرد. پس هر تكلمى كه انسان بكند، و يا هر فعلى كه انجام دهد، به قدرتى از خودش انجام مى دهد كه مقارن با اذن خدا باشد، بنابراين ، استثناء در آيه استثناء منقطع نمى تواند باشد، چون معناى آن الغاء تمامى اسباب موثر در تكلم است مگر يك سبب كه عبارت است از اذن خدا و در نتيجه برگشت استثناى مذكور به همان وجهى است كه ما در سابق ذكر كرده و گفتيم : تكلم ممنوع ، آن تكلمى است كه مانند تكلم در دنيا اختيارى باشد، و تكلم جايز، آن تكلمى است كه تنها مستند به يك سببى الهى باشد، و آن اذن خدا و اراده اوست .  
گو اينكه ظرف قيامت ظرف اضطرار و بيچارگى است ، ليكن مفسرين گمان كرده اند كه سبب اين اضطرار مشاهده مواقف هول انگيز قيامت است كه مردم با ديدن آن چاره اى جز اعتراف و اقرار ندارند، و جز از در صدق و پيروى حق سخن گفتن نتوانند. ولى ما در سابق گفتيم كه سبب اضطرار اين است كه ظرف قيامت ظرف جزاء است نه ظرف عمل ، و در چنين ظرفى بروز حقايق قهرى است .  
فمنهم شقى و سعيد  
معناى جمله : (فمنهم شقىّ و سعيد) و اشاره به معناى تقسيم انسانها به سعادتمند وشقاوتمند

*(248/23)*

سعادت و شقاوت مقابل همند، چه ، سعادت هر چيزى عبارت است از رسيدنش به خير وجودش ، تا به وسيله آن ، كمال خود را دريافته ، و در نتيجه متلذذ شود، و سعادت در انسان كه موجودى است مركب از روح و بدن عبارت است از رسيدن به خيرات جسمانى و روحانى اش ، و متنعم شدن به آن . و شقاوتش عبارت است از نداشتن و محروميت از آن . پس سعادت و شقاوت به حسب اصطلاح علمى از قبيل عدم و ملكه است ، و فرق ميان سعادت و خير اين است كه سعادت مخصوص نوع و يا شخص است ، ولى خير عام است .  
و ظاهر جمله مورد بحث اين است كه مردم در قيامت منحصر به اين دو طايفه نيستند چون فرموده : (بعضى از ايشان سعيدند، و بعضى شقى ) و همين معنا با آيات ديگرى كه مردم را به مؤ من و كافر و مستضعف تقسيم مى كند مناسب است ، چيزى كه هست چون سياق كلام سياق بيان اصناف از نظر عمل و استحقاق نبوده لذا وضع مستضعفين يعنى اطفال و ديوانگان و كسانى را كه حجت بر آنان تمام نشده بيان نكرده است .  
آرى ، سياق كلام سياق بيان اين جهت است كه روز قيامت روزى است كه مردم از اولين تا آخرين ، يك جا جمع مى شوند و همه مشهودند و احدى از آن تخلف نمى كند، و كار مردم در آن روز منتهى به يكى از دو چيز مى شود: يا بهشت و يا آتش .  
و گو اينكه مستضعفين نسبت به كسانى كه به خاطر عملشان مستحق بهشت شده اند و كسانى كه به خاطر كردارشان مستحق آتش ‍ گشته اند صنف سومى هستند، و ليكن اين معنا مسلم و بديهى است كه ايشان هم سرانجامى دارند، و چنان نيست كه به وضعشان رسيدگى نشود و دائما به حالت بلا تكليفى و انتظار بمانند، بلكه بالاخرة به يكى از دو طايفه بهشتيان و دوزخيان ملحق مى شوند، همچنانكه فرموده : (و آخرون مرجون لامر اللاهّما يعذبهم و اما يتوب عليهم و اللّه عليم حكيم .)

*(248/24)*

و لازمه اين سياق اين است كه اهل محشر را منحصر در دو فريق كند: سعداء و اشقياء، و بفرمايد: احدى از ايشان نيست مگر اينكه يا سعيد است و يا شقى .  
پس آيه مورد بحث نظير آن آيه ديگرى است كه مى فرمايد: (و تنذر يوم الجمع لا ريب فى ه فريق فى الجنه و فريق فى السعير و لو شاء اللّه لجعلهم امه واحده و لكن يدخل من يشاء فى رحمته و الظالمون ما لهم من ولى و لا نصير) چه جمله (فريق فى الجنه و فريق ف ى السعير) نظيرمورد بحث هر چند به تنهايى دلالتى بر حصر ندارد، و ليكن با كمك سياق حصر را افاده مى كند.  
حال بايد ديد آيه شريفه چه دلالتى دارد. آنچه از آيه استفاده مى شود تنها اين معنا است كه هر كه در عرصه قيامت باشد يا شقى است و متصف به شقاوت ، و يا سعيد است و داراى سعادت ، و اما اينكه اين دو صفت به چه چيز براى موضوع ثابت مى شود،  
و آيا دو صفت ذاتى هستند براى موصوفشان و يا اينكه ثبوتشان به اراده ازليه است و به هيچ وجه قابل تخلف نيست ، و يا اينكه به اكتساب و عمل حاصل مى شود، آيه شريفه از آن ساكت است و بر هيچ يك از آنها دلالتى ندارد، چيزى كه هست قرار داشتن آن در سياق دعوت به ايمان و عمل صالح و تحريك به اينكه در ميان اطاعت و معصيت ، اطاعت را اختيار كنيد، دلالت مى كند بر اينكه ايمان و عمل صالح در حصول سعادت موثر است و راه رسيدن به آن آسان است همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (ثم السبيل يسره .)  
نقد و رد سخن فخررازى كه گفته است سعادت و شقاوت آدمى به حكم خدا و لازم لاينكفاوست

*(248/25)*

اين را بدين جهت گفتيم تا وجه فساد استفاده اى كه بعضى از مفسرين از جمله مورد بحث كرده اند روشن شود. وى (فخر رازى ) از آيه چنين استفاده كرده كه : سعادت و شقاوت از حكم خداست ، و لازم لاينفك آدمى است . و در تفسير خود در ذيل اين آيه گفته است : بدانكه خداى تعالى در اين آيه حكم كرده است درباره بعضى از اهل قيامت به سعادت و درباره بعضى ديگر به شقاوت . و كسى كه خداوند درباره اش حكمى بكند و بداند كه او محكوم به آن حكم است ممكن نيست غير آن بشود، مثلا اگر حكم كرده به اينكه فلانى سعيد است ، و علم به سعادت او داشته باشد محال است كه او شقى شود، زيرا اگر شقى شود لازم مى آيد كه خدا دروغ گفته باشد و علمش جهل گردد، و اين محال است . پس به همين دليل ثابت مى شود كه هيچ سعيدى شقى نمى شود و هيچ شقيى سعيد نمى گردد.  
آنگاه گفته است : از عمر هم روايت شده كه گفته : وقتى آيه (فمنهم شقى و سعيد) نازل شد من به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) عرض كردم اگر چنين است پس ما براى رسيدن به چه چيزى عمل مى كنيم ؟ براى رسيدن به چيزى كه كارش گذشته ، يا براى چيزى كه هنوز حتمى نگرديده ؟ فرمود: اى عمر براى رسيدن به سرنوشتى عمل مى كنيم كه حتمى شده و قلم قضا بر آن رفته ، و قدر مقدرش كرده ، و ليكن براى هركسى ميسر است كه برسد به آنچه كه براى آن خلق شده .  
آنگاه اضافه كرده كه معتزله مى گويند: از حسن روايت شده كه گفته است معناى جمله مورد بحث اين است كه يك دسته شقيند به عملشان و يك دسته سعيدند به عملشان . و ليكن ما نمى توانيم به خاطر اينگونه روايات از دليل قاطع خود دست برداريم علاوه بر اينكه شقى بودن شقى به خاطر عملش و سعيد بودن سعيد به خاطر عملش با مذهب ما منافاتى ندارد، زيرا مى گوييم عمل زشت شقى و عمل نيك سعيد هم به قضاء و قدر خداست ،  
پس دليل ما به اعتبار خود باقى است .

*(248/26)*

و چه مغالطه اى عجيبى كرده ، زيرا به طرز ماهرانه اى زمان حكم را زمان نتيجه و اثر آن قرار داده و آنگاه آيه را دليل قطعى بر مسلك خود گرفته . توضيح اينكه : اگر خداى تعالى الان حكم مى كند به اينكه فلان موضوع در آينده داراى فلان صفت خواهد شد مستلزم اين نيست كه موضوع مذكور در زمان حكم هم متصف به آن صفت باشد، مثلا اگر ما در شب حكم كرديم به اينكه فضا پس از ده ساعت ديگر روشن مى شود، معنايش اين نيست كه همين الان هم هوا روشن باشد و اگر الان هوا روشن نيست حكم ما را كه حكم حقى است تكذيب نمى كند. و نيز اگر گفتيم كودك به زودى يعنى پس از هشتاد سال پير و از بين رفتنى مى شود مستلزم اين نيست كه در زمان حكم هم پير و از بين رفتنى باشد.  
پس اينكه در آيه شريفه فرموده : (فمنهم شقى و سعيد)، و خبر داده به اينكه جماعتى از مردم در روز قيامت شقى و جماعتى ديگر سعيدند، حكمى است كه الان كرده ، ولى براى ظرف قيامت و اين هم مسلم است و ما نيز قبول داريم كه حكم خدا در ظرف خودش ‍ تخلف ندارد و گرنه لازم مى آيد كه خدا خبرش دروغ و علمش جهل شود، و ليكن معنايش اين نيست كه شقى و سعيد در قيامت الان هم شقى و يا سعيد باشد، همچنانكه معنايش اين نيست كه خدا الان حكم كرده باشد به اينكه سعيد و شقى دائما سعيد و شقى هستند، و اين خيلى روشن است .  
و اى كاش مى دانستم چه چيزى او را بازداشته از اينكه در ساير موارد كه خداوند خبر از صفات مردم در روز قيامت مى دهد اينگونه حكم نمى كند. و چرا نمى گويد كه اشقياء در قيامت دائما كافر و دائما در جهنمند، حتى در دنيا و قبل از قيامت ، و سعداء در قيامت دائما مؤ من و در بهشتند، حتى قبل از قيامت ؟ اگر گفتار او در آيه مورد بحث صحيح باشد بايد در اينگونه آيات نيز اين معنا را ملتزم شود.

*(248/27)*

و اما روايتى كه به عنوان دليل بر گفتارش از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل كرده كه : (و ليكن براى هر كس ميسر است كه برسد به آنچه كه براى آن خلق شده ) هيچگونه دلالتى بر مدعاى او ندارد، و به زودى توضيح آن در بحث روايتى آينده خواهدآمد ان شاء اللّه تعالى .  
next page  
fehrest page

*(248/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
بيان اينكه قضاء و قدر الهى و علم او بهاعمال انسان منافاتى با اختيارى بودن اعمال انسان ندارد  
و اما اينكه در آخر گفته : (علاوه بر اينكه شقى بودن شقى به خاطر عملش ...) مقصودش اين است كه وقتى عمل مقدر شد - با اينكه هيچ قضاى رانده شده و مقدرى از قضا و قدر تخلف نمى پذيرد - در حقيقت آن عمل ضرورى الثبوت مى شود، و فاعلش در انجام آن مجبور مى گردد،  
و ديگر نسبت به فاعل ، اختيارى و متساوى الفعل و الترك نيست ، و فاعل هيچگونه تاثيرى در آن عمل و آن عمل هم هيچگونه تاثيرى در سعادت و شقاوت فاعلش ندارد، و ميان فاعل و فعلش و ميان فعل او و اثرش كه همان سعادت و شقاوت بعدى باشد صرف همسايگى و پهلوى هم بودن است ، و اتفاقى است كه عادت خداى سبحان بر آن جريان يافته ، يعنى بر اين جريان يافته كه اين فاعل را قبل از اين فعل و اين فعل را قبل از آن خاصيت و اثر موجود كند، بدون اينكه كوچكترين رابطه حقيقى ميان آن دو موجه باشد - مقصود فخر رازى اين است .

*(249/1)*

و اين خود مغالطه ديگرى است كه از خلط ميان نسبت وجوب و نسبت امكان ناشى شده ، زيرا براى عمل با شرايط و مقتضياتش دو جور نسبت است ، يكى آن نسبتى است كه ميان آن و علّت تامه يعنى تمامى آن چيرهايى است كه در موجود شدنش دخالت دارند برقرار است ، از قبيل اراده آدمى ، و سلامت ادوات عمل ، و آن اعضايى كه عمل را انجام مى دهند، و وجود ماده اى كه قابليت عمل داشته باشد، و همچنين مساعدت زمان و مكان و نبود موانع ، و غير ذلك ، كه وقتى همه جمع شدند و تام و كامل گرديدند ثبوت عمل ضرورى و واجب مى شود، كه اين چنين نسبت ، نسبت وجوب است . و نسبتى كه هر يك از اجزاى علّت با عمل دارند نسبت امكان است ، چون وجود عمل به مجرد وجود يك جزء واجب نمى شود، مثلا به صرف تحقق اراده آدمى عمل واجب الوجود نمى گردد، بلكه هنوز ممكن الوجود است ، يعنى اگر بقيه اجزاى علّت تامه نيز محقق شدند، و با آن يك جزء منضم گرديدند عمل واجب مى شود.  
پس عمل موجود نمى شود مگر به ضرورت علّت تامه ، در عين اينكه ناچار و به ضرورت علّت تامه موجود شده ، و نسبتى با علّت تامه دارد كه نسبت وجوب است ، در عين حال نسبتى هم با اراده انسان دارد كه نسبت امكان است ، و نسبت وجوبيه كه ميان آن و علّت تامه اش برقرار است نسبت امكانيه اى را كه با اراده آدمى دارد باطل نمى كند، و آن را از امكان به ضرورت و وجوب منقلب نمى سازد، بلكه نسبت عمل با انسان دائما امكان است ، همچنانكه نسبت آن با علّت تامه اش دائما وجوب است و دائما دو طرف عمل ، يعنى انجام دادن و ندادن آن نسبت به انسان متساوى است ، همچنانكه يكى از آن طرف بالنسبه به علّت تامه دائما متعين و ضرورى است .

*(249/2)*

نتيجه اين تساوى دو طرف اين است كه هر فعلى با اينكه از وجودتامه اى كه آن را واجب سازد خالى نيست ، در عين حال براى انسان اختيارى است و قضا و قدر الهى آن را از اختيارات انسان بيرون نمى كند، چون قضاى حتمى خدا از صفات فعليه اى است كه از مقام فعل خدا انتزاع مى شود، و فعل خدا همان سلسله علل مترتبه ، به حسب نظام وجود است ، و ضرورى بودن معلولات نسبت به علل خود، و به عبارت ديگر ضرورى بودن هر مقضى نسبت به قضايى الهى كه بدان تعلق گرفته ، منافاتى با اختيارى بودن فعل ندارد، هر چه باشد باز نسبتش به انسان نسبت امكان است .  
پس معلوم مى شود فخر رازى كه انسان را مجبور در عمل دانسته ، نسبت عمل را به انسان نسبت وجوب گرفته ، نه امكان . و چنين پنداشته كه واجب الثبوت شدن عمل به خاطر قضاى الهى ، باعث مى شود كه نسبت آن به انسان هم از امكان به وجوب مبدّل شود.  
و به بيانى ديگر و روشن تر: اينكه اگر علم خداى تعالى تعلق گيرد به اينكه مثلا فلان چوب به زودى با آتش مى سوزد، باعث مى شود كه اين سوختن محقق شود، اما سوختن به اين قيد كه با آتش باشد، نه مطلق سوختن ، زيرا چنين سوختنى متعلق علم حق قرار گرفته ، نه هر سوختنى ، چه به آتش باشد و چه به غير آتش . و همچنين اگر علمش به اين تعلق گيرد كه فلان آدم به زودى فلان عمل را به اختيار و اراده خود انجام مى دهد، و يا به خاطر عملى اختيارى ، شقى مى شود، چنين علمى باعث نمى شود مگر صدور فلان عمل را از فلان انسان با اختيار و اراده اش ، نه صدور آن على اى حال چه اختيارى در ميان باشد و چه نباشد، و چه پاى فلان آدم معين در ميان باشدو چه نباشد، تا لازم بيايد كه ميان آن عمل و آن شخص هيچگونه رابطه تاثيرى نباشد.

*(249/3)*

و همچنين اگر علم خداوند تعلق گيرد به اينكه به زودى فلان انسان به خاطر كفر اختياريش شقى مى شود، چنين علمى موجب تحقق شقاوت وى مى شود، اما شقاوت از ناحيه خصوص كفر، نه مطلق شقاوت ، چه اينكه از كفر باشد و چه نباشد.  
پس به خوبى روشن گرديد كه علم خدا به عملى از انسان ، اختيار را از انسان سلب ننموده ، و جبر پيش نمى آورد، هر چند كه معلوم او از علمش تخلف پذير نباشد.  
فاما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير و شهيق  
معناى (زفيز) و (شهيق ) و بيان حالاهل جهنم  
در مجمع البيان گفته (زفير)، به معنى ابتداى عرعر خران و (شهيق )به معناى آخر آن است . و در كشاف گفته : زفير به معناى كشيدن نفس و شهيق به معناى برگرداندن آن است . و راغب در مفردات گفته : زفير به معناى نفس كشيدن پى در پى است ، به نحوى كه قفسه سينه بالا بيايد، و شهيق هم به معناى طول زفير است ، و هم به معناى برگرداندن نفس است ،  
همچنانكه زفير به معناى فرو بردن نفس نيز هست ، و در قرآن در آيه (لهم فيهازفير و شهيق ) و در آيه (سمعوا لها تغيظا و زفيرا) و آيه (سمعوا لها شهيقا) آمده ، و اصل آن از (جبل شاهق ) است كه به معناى كوه طولانى و بلند است .  
و اين چند معنا بطورى كه ملاحظه مى فرماييد قريب به هم هستند و تو گويى در كلام استعاره اى به كار رفته ، و منظور اين است كه اهل جهنم نفس هاى خود را به سينه ها فرو برده با بلند كردن صدا به گريه و ناله آن را برمى گردانند، همانطور كه خران صدا بلند مى كنند، و ناله شان از شدت حرارت آتش و عظمت مصيبت و گرفتارى است .  
و گويا ظاهر از سياق (فمنهم شقى و سعيد) اين باشد كه بعدش بفرمايد:

*(249/4)*

(فاما الذى شقى ففى النار له فيها زفير و شهيق - كسى كه شقى شد در آتش است و براى او در آن زفير و شهيق است ) و ليكن اينطور نفرموده است ، و بر خلاف اقتضاى سياق ، جمله مذكور را با سياق جمع آورده و اين به خاطر رعايت سياق قبل است كه قيامت را وصف مى كند، و وصف آن اقتضاى كثرت و جماعت را دارد و لذا فرموده است : (ذلك يوم مجموع له الناس و ذلك يوم مشهود).  
خواهيد گفت : اگر چنين نكته اى در كار باشد خوب بود بفرمايد: (فمنهم اشقياء و سعداء). در جواب گوييم : اين نيز به خاطر رعايت سياق قبلش بوده كه فرموده است : (لا تكلم نفس ) و نفس را مفرد نكره آورده است تا عموميت و استغراق را برساند، و بعد از آنكه با جمله : (لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقى و سعيد) غرض حاصل شد، به سياق سابق كه سياق جمع و كثرت بوده برگشته و فرموده : (فاما الذين شقوا) تا آخر سه آيه .  
خالدين فيها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد  
اين آيه مدت مكث و اقامت دوزخيان را در دوزخ بيان مى كند، همچنانكه آيه بعدى كه مى فرمايد: (و اما الذين سعدوا...) مدت اقامت اهل بهشت را در بهشت معلوم مى سازد، و مى فرمايد كه مكث دوزخيان در دوزخ و بهشتيان در بهشت دائمى و ابدى است .  
معناى (خلود) و مشتقات آن  
راغب در مفردات گفته : كلمه (خلود) به معناى برائت و دورى هر چيز از معرضيت براى فساد و باقى ماندنش بر صفت و حالتى است كه دارد، عرب هر چيزى را كه زود فاسد نمى شود با كلمه خلود وصف مى كند، مثلا سنگ هاى يك پايه را كه اسم اصليش ‍ (اثافى ) است

*(249/5)*

(خوالد) مى خوانند، چون بطور مسلم يك پايه خالد و جاودان نيست و اين تعبير به خاطر اينست كه سنگ مذكور سنگ محكمى است كه دير از بين مى رود، و اين كلمه از باب (خلد، يخلد، خلودا) است همچنانكه در قرآن فرموده : (لعلكم تخلدون ) و خلد به فتح (خ ) و سكون (لام ) به معناى آن جزئى است كه تا آخرين دقايق زندگيش به حالت خود مى ماند، و مانند ساير اعضاى دچار دگرگونى نمى شود.  
و كلمه (مخلد) در اصل به معناى چيزى است كه مدتى طولانى باقى مى ماند، و به همين جهت به مردى كه مويش دير سفيد شده مى گويند: (رجل مخلد) و به حيوانى كه دندانهاى ثنائيش آنقدر بماند كه رباعى هايش نيز برويد، مى گويند: (دابة مخلده )، اين معناى اصلى كلمه است ، و ليكن به عنوان استعاره استعمال مى شود درباره كسى كه دائما باقى مى ماند.  
و خلود در جنت به معناى بقاى اشياء است بر حالت خود، بدون اينكه در معرض فساد قرار گيرند، همچنانكه فرموده : (اولئك اصحاب الجنه هم فيها خالدون ) و نيز فرموده : (اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ) و نيز فرموده :(و من يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها).  
و بعضيها در خصوص آيه (يطوف عليهم ولدان مخلدون ) گفته اند معنايش اين است كه دور بهشتيان فرزندانى مى چرخند كه دائما به حال جوانى و زيبايى باقى اند و دچار فساد نمى گردند. بعضى ديگرگفته اند: معنايش اين است كه يك نوع گوشواره كه خلد ناميده مى شود در گوش دارند.  
و اخلاد هر چيز به معناى دائمى كردن و حكم به بقاء آن است ، و به همين معنا است در كلام خدا كه فرموده :(و لكنه اخلد الى الارض ) يعنى به زمين دل بست و گمان كرد كه دائما در آن خواهد زيست .  
و جمله (ما دامت السموات و الارض ) يك نوع تقييدى است كه خلود را مى رساند، و معنايش اين است كه ايشان در آن جاويدند تا زمانى كه آسمانها و زمين وجود دارد.

*(249/6)*

دو اشكال در ارتباط با آيه : (خالدين فيها مادامت السموات و الارض ) و جوابآنها  
ليكن در اينجا اشكالى پيش مى آيد و آن اينست كه آيات قرآنى تصريح دارد بر اينكه آسمان و زمين تا ابد باقى نيستند و اين با خلود در آتش و بهشت كه آن نيز مورد نص و تصريح آيات قرآنى است سازگارى ندارد.  
از جمله آيات دسته اول كه تصريح مى كند بر اينكه آسمان و زمين از بين رفتنى اند آيه (ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى ) و آيه (يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين ) و آيه (و السموات مطويات بيمينه ) و آيه (اذا رجت الارض رجا و بست الجبال بسا فكانت هباء منبثا) است .  
و از جمله آيات دسته دوم كه تصريح مى كند بر اينكه بهشت و دوزخ جاودانه است آيات زير است : (جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا) (و اعد لهم سعيرا خالدين فيها ابدا لا يجدون وليا و لا نصيرا).  
و بنابراين ، از دو جهت در آيه مورد بحث اشكال مى شود: يكى اينكه خلود دائمى در بهشت و دوزخ را محدود كرده به دوام آسمانها و زمين با اينكه آسمانها و زمين دائمى نيستند.  
دوم اينكه خالد را كه ابتداى خلودش از روز قيامت شروع مى شود، و از آن روز دوزخى بطور دائم در دوزخ و بهشتى بطور دائم در بهشت به سرمى برند به چيزى تحديد كرده كه ابتداى قيامت آخرين آمد وجود آن است و آن آسمان و زمين است كه ابتداى قيامت آخرين آمد وجود آنها است .  
و اين اشكال از اشكال اول مشكل تر است ، زيرا اين اشكال بر كسى هم كه معتقد به خلود در دوزخ و يا در بهشت و دوزخ نيست وارد است ، به خلاف اشكال اول .

*(249/7)*

و پاسخى كه ماده اشكال را از بين ببرد اين است كه خداى تعالى در كلام خود آسمان ها و زمينى براى قيامت معرفى مى كند كه غير آسمانها و زمين دنيا است ، و مى فرمايد: (يوم تبدل الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار) و از اهل بهشت حكايت مى كند كه مى گويند:(الحمد لله الذى صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوء من الجنه حيث نشاء) و در مقام وعده به مومنين و توصيف ايشان مى فرمايد: (لهم عقبى الدار).  
پس معلوم مى شود براى آخرت نيز آسمانها و زمينى است ، همچنانكه در آن بهشت و دوزخى و براى هر يك سكنه و اهلى است ، كه خدا همه آنها را به اين وصف توصيف كرده كه نزد اويند، و فرموده (ما عندكم ينفد و ما عند اللّه باق ) و به حكم اين آيه آسمان و زمين آخرت از بين نمى رود.  
و اگر در آيه مورد بحث بقاى بهشت و دوزخ و اهل آن دو را به مدت بقاى آسمان و زمين محدود كرده از اين جهت است كه معناى اين دو اسم از حيث آسمان و زمين بودن هيچ وقت از بين نمى رود، آنكه از بين مى رود يك نوع آسمان و زمين است و آن آسمان و زمين دنيايى است كه اين نظام مشهود را دارد، و اما آسمانها و زمينى كه مثلا بهشت در آنها است ، و به نور پروردگار روشن مى شود به هيچ وجه از بين نمى رود، و خلاصه جهان همواره آسمانها و زمينى دارد. چيزى كه هست در آخرت نظام دنيائيش را از دست مى دهد، و با اين وضع ديگر هيچ اشكالى باقى نمى ماند.  
سخن زمخشرى در تفسير كشاف در اشاره به اين وجه  
در تفسير كشاف بطور اجمال به اين وجه اشاره كرده و چنين مى گويد: دليل بر اينكه قيامت ، آسمان و زمينى دارد قول خداى سبحان است كه مى فرمايد: (يوم تبدل الارض غير الارض و السموات ) و نيز گفتار اوست كه مى فرمايد: (و اورثنا الارض نتبوء من الجنه حيث نشاء).

*(249/8)*

دليل ديگرش اين است كه هيچ چاره اى از وجود چيزى كه بشر در آن روز بر روى آن قرار گيرد نيست و آن چيز هر چه باشد زمين ناميده مى شود، همچنانكه چاره اى نيست جز اينكه چيزى بر آنان سايه بيفكند، حال يا آسمانى باشد كه خدا در آن روز خلق مى كند و يا عرش خدا باشد، و هر چه بر بالاى سر قرار گيرد آسمان ناميده مى شود. اين بود گفتار زمخشرى در كشاف .  
و ليكن گفتار آخرى وى سخيف و بى پايه است ، زيرا اثبات آسمان و زمين از راه اضافه ، و اينكه بهشت و دوزخ لابد فوق و تحتى دارد، لازمه اش اين است كه بهشت و دوزخ اصل ، و فوق و تحت آن (زمين و آسمان ) تبع وجود آن دو باشد. و لازمه اين حرف اين است كه بگوييم اين فوق و تحت (آسمان و زمين ) مادام كه بهشت و دوزخ باقى است باقى ، و با از بين رفتن آن دو از بين مى روند، و حال آنكه قرآن كريم عكس اين را فرموده ، و بقاى بهشت و دوزخ را فرع بقاى زمين و آسمان دانسته و فرموده : بهشت تا دوام آسمانها و زمين ، دائمى است .  
علاوه بر اينكه وجه مذكور تنها وجود يك آسمان را اقتضاء دارد، نه يك زمين و چند آسمان كه در آيه مورد بحث آمده ، پس باز اشكال در خصوص سماوات به جاى خود باقى است .  
دفع اشكالقاضى بيضاوى بر آيه شريفه  
با وجهى كه گذشت اشكالى هم كه قاضى (بيضاوى ) در تفسير خود بر آيه شريفه كرده دفع مى شود، و آن اشكال اين است كه تشبيه هميشه بايد به امر واضح ترى صورت گيرد، يعنى امر مبهمى را به امر روشنى تشبيه كنند، و در آيه شريفه دوام بهشت و دوزخ و اهل آن دو تشبيه شده به دوام آسمان و زمين آخرت كه وجود و دوام آن بر اكثر مردم پوشيده است ، و اين خود تشبيه اجلى به اخفى است ، و صحيح نيست ، آنهم از كلام بليغى مانندقرآن كه به هيچ وجه انتظارش نمى رود.

*(249/9)*

جوابش اين است كه : ما دوام بهشت و دوزخ را براى اهلش از كلام خداى تعالى فهميده ايم ، همانطور كه وجود آسمانها و زمين را براى آن دو، و نيز ابديت همه آنها را از كلام خدا بدست آورده ايم ، و بنابراين ، چه مانعى دارد كه يكى از دو حقيقت مكشوف از كلام او، حقيقت ديگر را از جهت بقاء و دوام تحديد كند، در حالى كه فعلا يكى از آن دو در نظر مردم معروف تر ازديگرى باشد؟ آرى ، بعد از آنكه هر دو حقيقت از كلام خود او به دست آمده نه از خارج ، مانعى ندارد كه يكى معرف ديگرى شود.  
همين جواب ، اشكالى را هم كه آلوسى در ذيل اين بحث ايراد كرده دفع مى كند، و خلاصه اشكال وى اين است كه : متبادر از كلمه (سماوات ) و (ارض ) همين اجرامى است كه معهود ماست ، پس اين وجهى كه ذكر كرديم اشكال را دفع نمى كند ناگزير بايد وجه ديگرى را جستجو كرد.  
وجه دفع كردنش اين است كه اگر در آيات قرآنى فهم اهل لسان متبع است ، يعنى بايد ديد اهل لسان از مفاهيم كليه لغوى و عرفى چه مى فهمند، تنها در مفاهيم كليه است . و اما در مقاصد و مصاديقى كه مفاهيم كليه بر آنها منطبق مى شود فهم عرف هيچ اعتبارى ندارد، بلكه متبع در آن تنها تدبر و دقتى است كه خداوند مكرر بدان سفارش و امر فرموده ، و دستور داده كه متشابه قرآن را به وسيله محكم آن تشخيص داده و آيات را بر يكديگر عرضه كنند، چون بطورى كه در روايات هم آمده قرآن كريم آياتش شاهد يكديگر و بعضى بر بعض ديگر ناطق و برخى مصداق برخى ديگر است .

*(249/10)*

و به همين جهت وقتى مى شنويم كه درباره خداى تعالى مى گويد او واحد واحد و عالم و قادر وحى و مريد و سميع و بصير و يا غير آن است نمى توانيم اين مفاهيم را حمل بر مصاديق عرفيش كنيم بلكه بايد تفسير آنها را از كلام خود او بخواهيم و آن را بر معنايى كه تدبر و تفكر بالغ در آيات خدايى دست مى دهد حمل نماييم و ما اين بحث را در پيرامون معناى محكم و متشابه در جلد سوم اين كتاب بطور مفصل گذرانديم .  
وجوه ديگرى كه درباره تحديد خلود در آيه شريفه ذكر شده است  
البته در روايات و در كلمات مفسرين توجيهات ديگرى براى آيه مورد بحث آمده كه ما آنچه را كه بدان برخورد نموده ايم در اينجا ذكر مى كنيم : وجه اولش همان بود كه ما خود اختيار نموده ايم .  
وجه دوم اين است كه منظور از (سماوات ) و (ارض ) آسمانهاى بهشت و جهنم و زمين آن دو است ، و مقصود از آن نه آسمان و زمين متبادر است ، بلكه منظور از آسمان بالاى آن دو و منظور از زمين محل آن دو است ، چون در لغت هر چه را كه بر انسان سايه بيفكند آسمان ، و هر چه را كه در زير پاى آدمى باشد و انسان بر آن قرار گيرد زمين نامند. و به عبارت ديگر منظور از آسمان و زمين ، بالا و پايين آن دو است .  
اين آن وجهى است كه زمخشرى در آخر كلامش كه ما نقل كرديم ذكر كرده ، و اشكالش هم از نظر خواننده گذشت . و صرفنظر از آن اشكال ، اين وجه همانطور كه قبلا هم گفتم جوابگوى اين سؤ ال (كه چرا آسمان را به لفظ جمع آورده نيست ).  
وجه سوم اينكه منظور از اينكه فرمود: (مادام كه آسمان و زمين باقى باشند) اين است : مادام كه آخرت باقى باشد. و آخرت هم دائمى و ابدى است همچنانكه دوام آسمان و زمين دنيا هم به قدر دوام خود دنيا است ، و بعيد نيست كه اصلا آوردن آسمان و زمين به عنوان تشبيه باشد، مثل اينكه بگويى : (گفتار او حرف زدن استهزاءگران مسخره است ) يعنى مثل حرف زدن ايشان است .

*(249/11)*

در اين وجه نيز اشكال مى شود كه اگر همانطور كه ما گفتيم مقصودشان تشبيه باشد خلاف مقصود يعنى انقطاع را مى رساند، و اگر بخواهد دوام را برساند لفظ از آن قاصر است .  
وجه چهارم اينكه ، منظور از آن صرف افاده طولانى و ابدى بودن آنست ، نه اينكه بخواهد بقاى آن را محدود به بقاى آسمانها و زمين كند. آرى ، عرب براى افاده ابديت هر چيزى الفاظ و عبارات بسيارى دارد، كه آنها را استخدام مى كند، بدون اينكه معناى تحت اللفظى آنها منظور باشد، مثل اينكه مى گويد: (فلان مطلب همچنان ادامه دارد تا زمانى كه شب و روز در پى هم درآيند) و (تا زمانى كه آفتاب طلوع و غروب كند) و (تا زمانى كه ستاره اى از افق سر برآورد) و (تا زمانى كه نسيمى بوزد) و (تا زمانى كه آسمانها بر جاى باشند).  
البته اين مثالها را بدان جهت مى آورند كه پنداشته اند امور نامبرده يعنى طلوع خورشيد و ستاره ، و وزش باد و اختلاف شب و روز،دائمى و هميشگى است ، و بعد از اين پندار مثالهاى نامبرده را موضوع براى تبعيد و تاييد قرار داده اند.  
جواب اين حرف اين است كه اگر عرب چنين عباراتى را مثال و موضوع تابيد (هميشگى ) قرار داد براى آن پندار غلطى بوده كه درباره ابدى بودن آن امور داشته است ، اما خداى سبحان كه در كلام خود موقت و فانى بودن آن امور را تصريح كرده و ايمان به فانى بودن عالم را يكى از فرايض اعتقادى قرار داده ، از او پسنديده نيست كه ابديت بهشت و دوزخ را به آسمانها و زمين مثل بزند، او چطور ممكن است چنين كارى بكند با اينكه خود فرموده : (ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى ).  
و با اين حال چگونه ممكن است بفرمايد بهشت و دوزخ جاودانه باقيند مادام كه آسمانها و زمين پابرجايند.

*(249/12)*

وجه پنجم اينكه ، بهشتيان در بهشت و دوزخيان در دوزخ باقيند به بقاى آسمانها و زمين كه خدا خودش مى داند چه وقت اجل آن سر مى رسد، و بعد از آنكه عمر آسمانها و زمين تمام شد، خداوند عمر بهشتيان و دوزخيان را تمديد نموده و در آندو جاودانشان مى سازد و اين تعبير مثل آنست كه كسى بگويد ايشان در بهشت و دوزخ تا پنجاه سال خالد و جاودانند و بعد از پنجاه سال خداوند مدتشان را به زمانى غير متناهى تمديد مى كند. همچنانكه همين حرف در معناى آيه (لابثين فيها احقابا) گفته شده است : يعنى پس ‍ از چند حقب (هفتاد سال ) مدّتشان تمديد مى شود.  
اين وجه نيز اشكال دارد، و آن اينكه على الظاهر مبنى بر اين است كه قسمت متناهى از زمان از جمله (مادامت السموات و الارض ) استفاده شود، و قسمت غير متناهى آن از جمله (الا ماشاء ربك ) و دلالت آيه شريفه بر اين دو قسمت مختلف از زمان ، متوقف است بر تقدير امورى كه لفظ آيه دلالتى بر آنها ندارد.  
وجه ششم اينكه ، منظور از دوزخ و بهشت ، دوزخ و بهشت برزخى است ، و اين بهشت و دوزخ ، خالد و هميشگى هستند، مادام كه آسمانها و زمين پابر جايند، و وقتى مدت بقاى آسمانها و زمين تمام شد و قيامت قيام نمود از آن بهشت و دوزخ براى داورى و رسيدگى به نامه هاى عملشان ، بيرون مى آيند.  
اشكال اين وجه اين است كه مخالف با سياق آيات مورد بحث است ، زيرا اين آيات با ذكر روز قيامت و توصيف آن به اوصافى كه در آن آمده افتتاح شده ، و بعيد است كه بعد از آنكه كلام را با اوصاف قيامت افتتاح بكند و بفرمايد: (روزيست كه مردم براى آن جمع مى شوند، و يا بفرمايد روزيست مشهود، و روزيست كه وقتى فرا مى رسد هيچ نفسى بدون اذن او تكلم نمى كند) آنگاه در آخر كه به اخص اوصاف آن كه همان جزاى خالد است مى رسد، ناگهان رشته سخن را قطع نموده به عالم برزخ و بهشت و دوزخ برزخى بپردازد.

*(249/13)*

علاوه بر اينكه خداى سبحان عذاب اهل برزخ را عبارت مى داند از عرضه شدن بر آتش ، نه وارد شدن در آن ، زيرا مى فرمايد: (و حاق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و يوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ).  
وجه هفتم اينكه منظور از داخل شدن در آتش ، دخول در ولايت شيطان ، و منظور از بودن در بهشت ، بودن در ولايت خداست ، زيرا ولايت خدا است كه در قيامت به صورت بهشت ظاهر گشته ، نيك بختان بدان متنعم مى شوند، و ولايت شيطان است كه در آن روز به صورت آتش در آمده مجرمين در آن معذّب مى شوند. اين وجه ، از آياتى كه دلالت بر تجسم اعمال مى كنند نيز بدست مى آيد.  
پس اشقياء به خاطر شقاوتشان داخل آتش مى شوند، و اگر عنايت الهى و توفيق او شاملشان شود از آتش رهايى مى يابند مانند اينكه كافر بعد از كفر ايمان آورد و مجرم پس از جرم توبه كند. و همچنين سعداء به خاطر سعادتشان داخل بهشت مى شوند و اگر شيطان گمراهشان كند و به زمين (پستى ) بگرايند و هواى نفس را پيروى نمايند از آن بيرون مى شوند مثلا اگر مؤ من و يا صالحند كافر و طالح گردند.  
اين وجه نيز صحيح نيست ، زيرا همان اشكال كه بر وجه قبلى وارد بود بر اين نيز وارد است ، چون اين نيز با مفادى كه از آيه و سياق آن استفاده مى شود مخالف است .  
آرى ، آيات مورد بحث اوصافى ترسناك و دهشت آور مختص به روز قيامت را كه از شنيدنش دلها به تپش درآمده و عقلها زايل مى گردد برمى شمارد تا گردن كشان و كفار منكر، با تفكر در آن انذار شده و اهل معصيت از گناه دست بردارند.

*(249/14)*

و بسيار بعيد است كه در اين باره بفرمايد: قيامت روزيست كه مردم در آن جمع مى شوند و روزيست مشهود ، و روزيست كه هيچ نفسى بدون اذن او تكلم نمى كند، آنگاه در چنين سياقى بفرمايد: كفار و اهل معصيت از اولين روز كفر و جرمشان تا روز قيامت در آتشند و اهل ايمان و عمل صالح از ابتداى ايمان و عمل صالحشان تا روز قيامت در بهشتند. زيرا اولا همانطور كه گفتيم اين آيات اوصاف خاص روز قيامت را بيان مى كند نه قبل از آن را. و ثانيا سياق اين آيات سياق انذار و بشارت است ، و اين كفار و مجرمين گردنكش و ياغى بدين حقايق كه از حواس آنان مستور است اعتنايى نمى كنند و براى آن ارزشى قائل نيستند،  
و هرگز نه از شقاوت دخول در ولايت شيطان بترس درمى آيند و نه به سعادت معنوى دخول در ولايت خدا اميدوار مى گردند، هر چند كه اين معنا از نظر باطن قرآن معنايى صحيح است .  
در اين ميان وجوه ديگرى را نيز ممكن است از نظريات مختلف مفسرين كه در تفسير آيه (الا ما شاء ربك ) اظهار داشته اند استفاده كرد و ما متعرض آن نشديم ، زيرا رعايت اختصار را بهتر از تعرض آنها ديديم ، علاوه بر اينكه وجوه نامبرده همان وجوهى است كه ما بزودى در تفسير جمله مزبور نقل نموده و اشكالاتش هم همان اشكالاتى است كه ايراد خواهيم نمود.  
معناى استثناء: (الّا ماشاء ربّك ) در دو آيه مربوط به بهشتيان و دوزخيان  
و جمله (الا ما شاء ربك ) استثناء است از داستان قبلى ، يعنى قضيه خلود در آتش و نظير آن ، جمله استثنائيه اى است كه بعد از مساءله خلود در بهشت آورده است .

*(249/15)*

و كلمه (ما) در اين جمله مصدريه است ، و معناى آن اين است : (مگر آنكه پروردگارت بخواهد) و تقديرش (الا ان يشاء ربك عدم خلودهم - مگر آنكه پروردگارت عدم خلود آنان را بخواهد) است . و ليكن اين احتمال (مصدريه بودن كلمه (ما)) از نظرى ضعيف است ، و آن اين است كه بعد از اين جمله در جمله ديگرى (ما) ى ديگرى آمده ، و آن جمله (ان ربك فعال لما يريد) است زيرا با قطع به اينكه هر دو (ما) در هر دو جمله به يك معنا است و با قطع به اينكه در جمله دوم موصوله است ، قهرا در جمله اول هم موصوله خواهد بود.  
و اگر قبول كنيم كه موصوله است ، استثناء مزبور استثناء از مدت بقايى خواهد بود كه قبلا به خلود و دوام محكوم شده بود و سياق هم دلالت بر آن داشت و خلاصه آنكه در صورت مصدريه بودن (ما) خلود به معناى خود باقى است ، ولى در صورت موصوله بودن آن يك مقدار زمان از آن استثناء شده است .  
و معنايش اين مى شود كه : ايشان در تمامى زمانهاى پى درپى آينده در آتش خالدند مگر آن قسمت از زمان را كه خدا بخواهد.  
ممكن هم هست استثناء مزبور از ضمير جمعى باشد كه در كلمه (خالدين ) مستتر است و معنايش چنين باشد: همه ايشان در جهنم خالدند مگر كسانى كه خدا بخواهد از آن بيرون شوند، و داخل بهشت بگردند. و در نتيجه برگشت استثناء مذكور به تصديق همان معنايى است كه در اخبار هم آمده كه گنهكاران و نافرمانان از مؤ منين براى هميشه در آتش نمى مانند، بلكه سرانجام به وسيله شفاعت از آتش بيرون آمده داخل بهشت مى شوند، و همين بيرون شدن يك عده ، كافى است در اينكه استثناء بجا و صحيح باشد.

*(249/16)*

باقى مى ماند سؤ ال از اينكه اگر كلمه (ما) موصوله و به معناى (كسانى كه ) كه باشد چرا (من ) نفرمود، با اينكه (ما) در حيوانات و ساير موجودات خالى از عقل بكار مى رود، و (من ) در انسان كه داراى عقل است ؟ و جواب آن اين است كه هر چند استعمال (ما) (در صاحب عقل ) استعمال شايعى نيست و ليكن همين كه مى بينيم قرآن استعمال كرده و مثلا در جاى ديگر فرموده : (فان كحوا ما طاب لكم من النساء) مى فهميم كه اين استعمال صحيح است .  
و اما بحث در تف سير آيه بعدى كه فرموده : (و اما الذين سعدوا...)نظير همان بحثى است كه در اين آيه به ميان آورديم ، زيرا سياق هر دو يكى است ، با اين تفاوت كه در دومى جمله (عطاء غير مجذوذ) اضافه شده است ، و در همين جمله اضافى سوالى است ، و آن اينكه اگر نعمت بهشت عطائى است غير مقطوع ، پس معناى استثناء چه مى شود؟ جواب اين است كه استثناء مذكور نمى خواهد بگويد عدّه اى از بهشت خارج مى شوند، بلكه مى خواهد بفرمايد ممكن است خارج شوند، و ليكن از آنجايى كه نعمت بهشت عطايى است دائمى ، از اين نظر هيچ بهشتى اى از بهشت خارج نمى شود، و خلاصه مى خواهد بفرمايد مگر آنهايى كه خدا بخواهد خارجشان كند، و ليكن خدا هيچ وقت چنين چيزى را نمى خواهد.  
پس اين استثناء مسوق است براى اثبات قدرت مطلق خداوند، و با اينكه حكم كرده بهشتيان دائما در بهشت بمانند، مع ذلك باز هم قدرتش مطلق است ، و چنين نيست كه ديگر سلطنتى بر پيشينيان نداشته باشد، و خط بطلان بر ملك و سلطنت خود كشيده باشد، بلكه عينا مانند قبل از حكم باز زمام امر و قدرت و احاطه بر آن را در دست دارد، و باز هم مى تواند از بهشت بيرونشان كند، هر چند وعده داده كه بيرون نكند، ليكن بيرونشان نمى كند تا خلف وعده نكرده باشد.

*(249/17)*

بحثى كه در جمله استثنائيه آيه قبلى گذشت در اين آيه نيز مى آيد، چون گفتيم كه سياق هر دو آيه يكى است ، هر چند آيه اولى با جمله (ان ربك فعال لما يريد) - كه اشاره داشتنش بر تحقق بر كسى پوشيده نيست - ختم شده باشد.  
بنابراين ، خالدين در آتش مانند اهل خلود در بهشت تا ابد از آن بيرون نمى شوند، مگر آنكه خداى سبحان بخواهد، زيرا او بر هر چيز قدرت دارد و هيچ كارى از كارهايش چه اعطاء و چه منع ، قدرت او را بر انجام مخالف آن فعل سلب نمى كند، و اختيار را از كف او بيرون نمى كند، زيرا قدرت او مطلق است ، و مقيّد به فرض و تقدير معينى نيست همچنانكه فرموده :  
(يفعل اللّه ما يشاء) و نيز فرموده : (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت ) و همچنين آياتى ديگر.  
پر واضح است كه ميان اين وجه و آن اخبارى كه دلالت دارد بر اينكه پاره اى از مجرمين به مشيّت خدا از آتش نجات پيدا مى كنند منافاتى وجود ندارد.  
وجوه مختلف ديگر درباره مراد از استثناء فوق الذكر  
البته اين يكى از وجوهى است كه در معناى استثناى مذكور ذكر كرده اند و وجوه ديگرى نيز هست كه صاحب مجمع البيان آن را تا ده وجه شمرده است ، و اينك ما نيز آنها را نقل نموده اگر اشكالى دارد بيان مى كنيم . وجه اول همان وجهى است كه ما ذكر كرديم .

*(249/18)*

2 - اينكه استثناء مزبور مربوط به زيادى عذاب اهل آتش و زيادى نعمت بهشتيان است ، و معنايش اين است كه : مگر آنكه خداوند بخواهد عذاب دوزخيان را از اين بيشتر و نعمت بهشتيان را از اين زيادتر كند. و نظير اين تعبير در ميان مردم وجود دارد، مثلا يكى به ديگرى مى گويد (من از شما هزار تومان الا آن دو هزار تومانى كه فلان روز به تو قرض دادم طلب دارم )، زيرا مى بينيم با اينكه دو هزار تومان بيشتر از هزار تومان است و نمى شود از هزار تومان دو هزار تومان را استثناء كرد مع ذلك در اينگونه تعبيرات استثناء مى كنند. از اينجا مى فهميم كه كلمه (الا) به معناى (سوى ) است ، يعنى من از شما هزار تومان سواى آن دو هزار تومان طلب دارم ، و در آيه مورد بحث معناى آن اين است كه اين سواى آن چيزيست كه خداى تو بخواهد، همچنانكه گفته مى شود: با ما مردى نبود الا زيد يعنى سواى زيد.  
اين وجه در صورتى تمام است كه آيه شريفه (مادامت السموات و الارض ) دوام و ابديت را افاده نكند و گرنه اگر همانطور كه ما گفتيم و خلاف آن را ثابت كرديم بوده باشد وجه مذكور صحيح نخواهد بود.  
3 - اينكه استثناء مربوط است به توقّف ايشان در محشر، زيرا در آن حال نه در دوزخند و نه در بهشت ، همچنانكه در مدّت توقّف در برزخ هم كه عالمى است ميان مرگ و زندگى نه در دوزخ قرار دارند و نه در بهشت ، و اگر خداوند اين استثناء را نمى آورد هر كه آيه را مى شنيد خيال مى كرد از حين نزول آيه و يا از حين مردن تا ابد در دوزخ و يا بهشت خواهد بود و اين استثناء را آورده تا برزخ و محشر را استثناء كرده باشد.  
حال اگر كسى اشكال كند و بگويد لازمه اين حرف اين است كه خداوند ما قبل از ورود به دوزخ را از ما بعد آن استثناء كرده باشد، جواب گوييم : در صورتى كه اين استثناء و اخبار به آن قبل از دخول در آتش باشد - همچنانكه هست - هيچ مانعى ندارد.

*(249/19)*

اشكال اين وجه اين است كه در الفاظ آيه شريفه دليلى بر آن نيست ، علاوه بر اينكه بر حسب ظاهر مبنى بر اين است كه منظور از سعادت و شقاوت در جمله (فمنهم شقى و سعيد) سعادت و شقاوت جبرى باشد نه كسبى و اختيارى ، و ما قبلا گفتيم كه چنين معنايى را افاده نمى كند.  
4 - اينكه استثناء اولى از آنجائى كه متصل است به جمله (لهم فيها زفير و شهيق ) تقديرش چنين مى شود: (مگر آنچه كه خدا بخواهد از انواع عذابهائى كه از اين دو نوع بيرونند) و هيچ ارتباطى به خلود در آتش ندارد، و استثناء دومى كه مربوط به اهل بهشت است متّصل است به جمله اى كه در تقدير است و جمله (عطاء غير مجذوذ) بر آن دلالت دارد و كانّه گفته : بهشتيان را در بهشت نعمتها است ، به غير آن نعمت هاى ديگرى كه اگر خدا بخواهد ارزانى مى دارد.  
اين وجه نيز مخدوش است ، زيرا بدون هيچ دليلى وحدت و سياق را بر هم مى زند علاوه بر اينكه مستلزم آن است كه كلمه (الا) در آيه اول به معناى (سواى ) گرفته شود، و در آيه دوم به معناى (استثناء)، از اينهم كه بگذريم قرينه اى در كلام وجود ندارد كه دلالت كند بر اينكه (الا) ى اولى متعلق است به جمله : (لهم فيها زفير و شهيق ) و اينكه مراد از جمله : (عطاء غير مجذوذ) آن معنايى است كه گفته شد، بلكه اين جمله دلالت دارد بر دوام عطاء، نه بر تمامى عطاها و يا بعضى از آن .  
تازه از اين هم كه بگذريم استثناء بعضى از انواع نعيم و اظهار اين معنا براى شنونده چه فايده اى دارد، با اينكه مقام ، مقام تطميع و بشارت و دعوت و ترغيب است و به همين جهت بايد گفت اين وجه سخيف ترين وجوه است .  
5 - اينكه كلمه (الا) به معناى (واو) است ، زيرا اگر به اين معنا نباشد كلام متناقض مى شود، و معناى جمله چنين است : (ايشان در بهشت بسر مى برند تا مدتى كه آسمانها و زمين دوام دارند و تا مدت بيشترى كه خدا بخواهد).

*(249/20)*

اشكال اين وجه اين است كه به معناى (واو) بودن كلمه (الا) ثابت نشده و اگر از ميان علماى نحو فراء چنين حرفى را زده ديگران همه گفتار او را تضعيف كرده اند. علاوه بر اينكه تماميّت اين وجه مبنى بر اين است كه تحديد و تقدير قبل از استثناء دوام را نرساند و حال آنكه مى رساند، همانطور كه از نظر خواننده گذشت .  
6 - اينكه منظور از (الذين شقوا) هر دوزخيى است كه اهل توحيد باشد، يعنى كسانى كه به ايمان و طاعتشان معاصى را ضميمه كردند كه باعث دخول آنها در آتش مى شود.  
خداى سبحان در اين آيه خبر مى دهد كه چنين كسانى معاقب در آتشند مگر آنكه خدا بخواهد از آتش بيرونشان نموده و آنها را به بهشت ببرد، و ثواب ايمان و اطاعتشان را بدهد.  
و اما استثناء در آيه دومى ، آن نيز استثناء از خلود ايشان است ، زيرا وقتى بنا شد كه چنين افرادى از آتش نجات يافته و به بهشت بروند و در آنجا خالد باشند بايد قرآن كريم از اين معنا هم خبر دهد.  
و آن ايّامى را كه در جهنم معذّبند از خلود در بهشت استثناء مى كند. پس ، گويا در آيه دومى فرموده : ايشان در بهشت جاودانند مگر آن مدتى را كه خدا بخواهد در جهنم معذب باشند.  
صاحبان اين وجه اضافه كرده اند كه : بنابراين وجه ، مقصود از (الذين شقوا) عينا همان (الذين سعدوا) هستند، و اگر يك طايفه را هم به وصف شقاوت توصيف فرموده و هم به وصف سعادت ، درست بوده ، زيرا همين يك طايفه وقتى داخل دوزخ مى شوند و عذاب مى بينند در آن حال اهل شقاوتند، و چون داخل بهشت شوند و در آن جايگزين گردند اهل سعادتند، آنگاه اين گرفتار را به ابن عباس و جابر بن عبداللّه و ابى سعيد خدرى كه همه از صحابه اند و نيز به جمعى از تابعين نسبت داده اند.

*(249/21)*

اشكال اين وجه اين است كه با سياق آيه سازگار نيست ، زيرا خداى تعالى بعد از آنكه درباره صفت روز قيامت فرمود روزى است كه همه مردم يكجا جمع مى شوند اهل جمع را به دو قسمت تقسيم كرد، يكى شقى و يكى سعيد، و بسيار روشن است كه جمله (فاما الذين شقوا...) و جمله و (اما الذين سعدوا) كه هر دو به كلمه (اما) ى تفصيلى ابتداء شده اند، مى خواهند همان اعمال شقى و سعيد را تفصيل دهند و لازمه اين معنا اين است كه مقصود از (الذين شقوا) تمامى اهل آتش باشند، نه يك طايفه مخصوص از ايشان و همچنين مقصود از (الذين سعدوا) همگى اهل بهشت باشند نه خصوص آن عدّه اى كه از آتش نجات يافته و داخل بهشت شده اند.  
مگر آن كه كسى بگويد منظور از همان اجمال هم كه فرموده : (فمنهم شقى و سعيد) همان طايفه مخصوصى از بهشتيان و دوزخيان است ، همچنانكه منظور از تفصيل يعنى (الذين شقوا - الذين سعدوا) طايفه مخصوصى است ، و معنايش اين است كه پاره اى از اهل جمع هم شقيند و هم سعيد، و ايشان آن كسانى هستند كه بايد داخل آتش شوند و در آنجا بطور جاودانه بمانند مگر آنكه خدا بخواهد و بيرونشان آورده به بهشت ببرد و بدين وسيله سعادتمند شوند و تا زمين و آسمان پابرجا است جاودانه در بهشت بمانند، مگر همان مدتى كه در جهنّم جزو اشقياء بودند و هنوز داخل بهشت نشده بودند.

*(249/22)*

اگر اينطور توجيه كنيم آن اشكال كه به جمله (اما الذين شقوا) و (اما الذين سعدوا) وارد مى شد، نسبت به آن بر طرف مى شود و ليكن متوجه جمله فمنهم شقى و سعيد شده مى گوييم : اين معنايى كه براى اين جمله كرديد، با سياق آيه سازگار نيست ، زيرا ظاهر سياق حكايت مى كند كه جمله مذكور در وصف تمامى اهل محشر است ، نه طايفه مخصوصى از ايشان ، زيرا سياق آيه چنين است كه نخست اهل جمع را بطور اجمال به دو قسم سعيد و شقى تقسيم نموده به صورت دو موضوع كه هر يك موضوع حكمى جداگانه اند، درآورده و حكم هر يك را به دوام آسمانها و زمين تحديد نموده و در آخر براى هر يك استثنايى آورده است .  
و اگر مقصود يك طايفه معيّنى مى بود اين تقسيم اجمالى و بيان تفصيلى و مخصوصا آن استثناء هيچ فايده اى نداشت جز اينكه باعث اشتباه شنونده و سرگيجه او شود و نظم كلام را دچار تعقيد و ناهموارى كند.  
ممكن هم هست همين وجه ششم را طورى بيان كنيم كه هم استثناء معنا شود، و هم عموميت مستفاد از سياق محفوظ بماند، به اينكه بگوييم مراد از جمله (فمنهم شقى و سعيد) تقسيم عموم اهل جمع به دو طايفه شقى و سعيد است ، و منظور از جمله (اما الذين شقوا) عموم اهل آتش و منظور از (اما الذين سعدوا) عموم اهل بهشت است ، و اما استثناء در هر دوى آنها مخصوص حال گنهكاران اهل توحيد است ، كه خداوند هم در دوزخيان مى برد و هم بيرون آورده ، داخل بهشتشان مى كند. و بنابراين توجيه ، تمامى اشكالاتى كه بر وجه ششم وارد مى شد برطرف مى شود.  
7 - اينكه اگر مستثناء را معلق كرد به مشيّت خدا، منظور اين است كه خلود اهل عذاب و اهل بهشت را تاءكيد كند و بيرون شدن هر طايفه را از آنچه كه در آنند بعيد جلوه دهد و خلاصه بفهماند كه خداوند نمى خواهد مگر خلود ايشان را، پس در حقيقت يك امر نشدنى را به يك امر نشدنى ديگر معلق كرده است .

*(249/23)*

اين وجه با وجه اوّل در اين ادعا كه استثناء در هر دو آيه مربوط به نقض خلود نيست شركت دارد، با اين تفاوت كه وجه اول تنها ادعا مى كرد كه منظور از استثناء بيان اطلاق قدرت الهى است ، ولى اين وجه اختصاص دارد به بيان اين ادعا كه استثناء براى اين است كه خلود به هيچ سببى از اسباب نقض نمى شود، مگر اينكه خدا بخواهد، و خدا هرگز چنين چيزى نمى خواهد. و همين معنا دليل ضعف اين وجه است ، زيرا هيچ دليلى بر اين دعوى نيست و به فرضى هم كه در آيه دومى جمله (عطاء غير مجذوذ) چنين دلالتى داشته باشد در آيه اولى جمله (ان ربك فعال لما يريد) هيچگونه دلالت و بلكه اشعارى بر اين معنا ندارد، همچنانكه از ظاهرش ‍ برمى آيد.  
8 - اينكه مقصود از اين استثناء آن قطعه زمانى است كه بعضى از اين دو طايفه (اهل دوزخ و بهشت ) زودتر از بعضى ديگر داخل شده اند، چون قرآن كريم درباره اين دو طايفه فرموده بود دسته دسته وارد مى شوند: درباره اهل جهنّم فرموده است : (و سيق الذين كفروا الى جهنم زمرا) و درباره اهل بهشت فرموده است : (و سيق الذين اتقوا الى الجنه زمرا).  
و معلوم است كه وقتى يك گروه زودتر از گروه ديگر وارد شوند زمان اقامت گروهها متفاوت خواهد شد و همين تفاوت زمانى است كه خداوند با استثناء (الا ما شاء ربك ) بدان اشاره نموده است - اين وجه را از سلام بن مستنير بصرى نقل كرده اند.  
و اما اشكال اين قول : ظاهر جمله (ففى النار خالدين فيها ما دامت السموات و الارض ) و همچنين ظاهر جمله (ففى الجنه خالدين ) اين است كه وصف مذكور ناظر است به انتهاى مدت اقامت در بهشت و دوزخ نه به ابتداى آن .  
علاوه بر اينكه ، مبدا استقرار در آتش و يا بهشت به هر حال روز قيامت است ،و صرف اينكه در آن روز عده اى بعد از عده اى ديگر وارد مى شوند، و در نتيجه تفاوت زمانى پيدا مى شود مضر به اين جهت نيست .

*(249/24)*

9 - اينكه معناى خلود در آتش اين است كه كفار تا مدتى كه در قبور هستند معذبند، يعنى تا زمانى كه آسمانها و زمين به حال خود و بر جاى خود برقرار باشند و اما در روز قيامت كه آسمانها و زمين از بين مى روند عذاب ايشان هم تمام مى شود، چون ديگر قبرى در كار نيست و همه براى حساب محشور مى شوند، و اينكه فرموده : (الا ما شاء ربك ) به منظور همين است كه وضع قيامت را استثناء كند. صاحب مجمع البيان اين وجه را از تفسير شيخ ابى جعفر طوسى و او از تفاسير جمعى از علماى اماميّه نقل كرده است .  
و اين وجه هر چند با وجه دوم از نظر بيان مختلف است و ليكن از اين جهت كه كلمه (الا) را به معناى (سوى ) گرفته ، با وجه دوم شركت داشته و همان اشكال كه در وجه دوم ايراد شده است بر اين نيز وارد است .  
10 - اينكه منظور از جمله (الا ما شاء ربك ) اين است كه خداوند از ايشان درگذرد و داخل آتششان نكند. پس استثناء مربوط به ضميرى است كه به جمله (الذين شقوا) بر مى گردد، و تقديرش اين است : كسانى كه شقاوتمند شدند در آتش خواهند بود مگر آن كس كه خدايت بخواهد. و ظاهرا قائل به اين وجه همين حرف را در ناحيه استثناى بعدى مربوط به اهل بهشت مى زند و مى گويد معناى و (اما الذين سعدوا - تا جمله - الا ما شاء ربك ) اين است كه سعداء در بهشت جاويدانند، مگر آن عدّه از اهل توحيد كه مرتكب فسق شده اند كه مدتى در آتش معذب شده سپس بيرون آمده داخل بهشت مى شوند. اين وجه را به ابى مجلز نسبت داده اند.  
اشكال اين وجه اينست كه اين وجه در استثناء اولى جريان دارد و اما استثناى دومى لابد بايد به وجه ديگرى توجيه شود و آن وجه ديگر هر چه باشد به خاطر اينكه غير از وجه اولى است باعث مى شود وحدت سياق از بين برود.

*(249/25)*

علاوه بر اينكه خداوند از گنهكاران مؤ منين درمى گذرد و در نتيجه داخل آتش نمى شوند و اين عفو خداوند گزاف نيست ، بلكه بخاطر اعمال صالحى است كه انجام داده اند و يا به خاطر شفاعت است كه در زمره سعادتمندان درآمده اند. پس اين دسته مشمول آيه دومند كه مى فرمايد: (و اما الذين سعدوا ففى الجنه ...) نه اينكه نخست در زمره اشقياء باشند، يعنى مشمول جمله مستثنامنه باشند و بعد به خاطر اينكه در آتش درنمى آيند استثناء شده باشند. و كوتاه سخن ، اين دسته اصلا جزء اشقياء نيستند تا با استثناء اخراج شوند بلكه از سعداء هستند و از ابتدا داخل بهشت مى شوند.  
و اينكه فرمود: (ان ربك فعّال لما يريد) تعليل استثناء و هم ثبوت قدرت على الاطلاق است و خلاصه مى فهماند كه خداى تعالى در عين اينكه عملى را انجام مى دهد قدرت بر خلاف آن را نيز دارد چنانچه تفصيلش گذشت .  
و اما الذين سعدوا ففى الجنه خالدين فيها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ  
اشاره به نكته لطيفى كه از آيه : (و اما الذين سعدوا...) استفاده مى شود.  
كلمه (سعدوا) هم به صيغه مجهول قرائت شده و هم به صيغه معلوم ، و قرائت دومى با لغت سازگارتر است ، زيرا ماده (سعد) در استعمالات معروف ، لازم استعمال شده ، و واضح است كه از فعل لازم صيغه مجهول ساخته نمى شود، و ليكن اگر كلمه مذكور را به قرائت اولى مجهول بخوانيم ، آنگاه با در نظر داشتن اينكه در آيه قبلى قرينه اش يعنى كلمه (شقوا) به صيغه معلوم قرائت شده نكته لطيفى را افاده خواهد كرد، زيرا كلمه (شقوا) معنايش (به سوى شقاوت گرائيدند) و معناى : (سعدوا) به صيغه مجهول (توفيق سعادت يافتند) است و اين دو نحو تعبير، اين معنا را مى رساند كه سعادت و خير از ناحيه خداست ولى شر و شقاوتى كه گريبانگير بشر مى شود بدست خود اوست .  
همچنانكه در آن آيه فرمود: (و لو لا فضل اللّه عليكم و رحمته ما زكى منكم من احد ابدا).

*(249/26)*

وجه جمع بين جمله : (الّا ماشاء ربّك ) و (عطاء غير مجذوذ) در آيه شريفه  
ماده (جذذ) به معناى قطع است و (عطاء غير مجذوذ) به معناى عطاى قطع نشدنى است . و اينكه خداوند بهشت را عطايى قطع نشدنى شمرده با اينكه قبلا درباره خلود استثنايى زده بود خود بهترين شاهد است بر اينكه مقصود از استثناء مشيت اثبات بقاء اطلاق قدرت اوست ، و مى خواهد بفهماند كه با اينكه بهشت عطايى قطع نشدنى و نعمتى خالد است مع ذلك چنين نيست كه اگر كسى داخل آن شود ديگر از خدا سلب قدرت شده و نتواند او را بيرون كند.  
در اين آيه نيز همه آن ابحاثى كه در آيه قبلى بود جريان دارد، تنها آن وجوهى كه در توجيه استثناء (الا ما شاء ربك ) مى گفت : (مستثناى اين استثناء عبارت است از آن كسانى كه اول داخل جهنم مى شوند و بعد خارج شده به بهشت مى روند) در اينجا جريان ندارد، زيرا اين فرض درباره دوزخيان جايز و ممكن است ، ولى نسبت به بهشتيان چنين فرضى ممكن نيست ، چون كسى نيست كه در آخرت اول داخل بهشت بشود بعدا از آنجا بيرون شده داخل جهنم گردد.  
آرى ، اين معنا ضرورى كتاب و سنت است كه بهشت آخرت بهشت خلد است و كسى كه جزايش بهشت باشد ديگر الى الابد از آن بيرون نمى شود.  
آيات و روايات هم در اين معنا آنقدر زياد است كه ديگر براى هيچ خردمندى جاى ترديدى در دلالتش بر اين معنا نمى گذارد، هر چند دلالت كتاب بر اينكه پاره اى از كسانى كه داخل جهنم مى شوند بيرون مى آيند به اين پايه از ضرورت و وضوح نيست .  
در مجمع البيان در اين مقام كه دخول اهل طاعت در بهشت حتمى است و پس از دخول ديگر بيرون نمى شوند گفته است : چون امّت اجماع دارد بر اينكه كسى كه استحقاق ثواب داشته باشد بايد به بهشت برود و كسى كه داخل آن شد ديگر بيرون نمى شود.

*(249/27)*

و اين مساله ، يعنى (وجوب داخل شدن اهل ثواب به بهشت ) مبنى است بر يك قاعده عقلى مسلّم ، و آن اين است كه وفاى به عهد واجب است ، ولى وفاى به وعيد و تهديد واجب نيست ، چون وعده ، حقى را براى موعود له نسبت به آنچه كه وعده بدان تعلّق گرفته اثبات مى كند، و وفا نكردن به آن در حقيقت تضييع حق غير و از مصاديق ظلم است ، به خلاف وعيد كه حقّى را جهت وعيد كننده جعل مى كند، و صاحب حق واجب نيست كه حقّ خود را استيفاء كند، بلكه براى او جايز است كه از حق خود صرفنظر نموده و از آن عقوبت چشم بپوشد، همچنانكه مى تواند استيفاء كند. خداى سبحان هم كه به بندگان مطيع خود وعده بهشت داده بايد ايشان را به بهشت ببرد تا حقّى را كه خودش براى آنان جعل كرده ايفاء كرده باشد، و اما وعيدى كه به گنهكاران داده واجب نيست حتما عملى كند، چون حقّى بود كه براى خودش جعل كرده ، همچنانكه مى تواند حق خود را استيفاء نمايد همچنين مى تواند از آن صرفنظر كند.  
next page  
fehrest page  
back page

*(249/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
و امّا مساءله بيرون نشدن از بهشت بعد از دخول در آن ، از مسائلى است كه آيات و روايات بى شمار بر آن دلالت دارد. و اجماعى كه صاحب مجمع البيان نقل كرده نيز برگشتش به همين آيات و روايات است ، و دليل جداگانه اى نيست ، زيرا معنايش اين است كه اجماع كنندگان ، از آيات و يا روايات و يا از عقل همه همين معنا را فهميده اند، پس دليل مساءله كتاب و سنت و عقل است .  
بحث روايتى  
در الدر المنثور است كه بخارى و مسلم و ترمذى و نسائى و ابن ماجه و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابو الشيخ و ابن مردويه و بيهقى - در كتاب (الاسماء والصفات ) - همگى از ابو موسى اشعرى روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: خداوند سبحان ظالم را آنقدر مهلت مى دهد كه وقتى گرفتش ، ديگر رهايى نداشته باشد، آنگاه اين آيه را قرائت كرد: (و كذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى و هى ظالمه ان اخذه اليم شديد).  
و در همان كتاب آمده كه ترمذى - وى اين حديث را حسن شمرده - و ابو يعلى و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابو الشيخ و ابن مردويه از عمر بن خطاب نقل كرده اند كه گفت : وقتى آيه شريفه (فمنهم شقى و سعيد) نازل شد من از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) پرسيدم : پس ديگر به چه اميد عمل نيك انجام دهيم ؟ به اميد سرنوشتى كه خدا از تقدير آن فارغ شده ؟ يا به اميد چيزى كه هنوز خداوند از آن فارغ نگشته ؟ فرمود: بلكه بر اساس سرنوشتى كه خدا از آن فارغ شده ، و قلمهاى تقدير بر آن جارى گشته . اى عمر! و ليكن هر كسى براى چيزى كه خلق شده ، عمل كردن به منظور رسيدن به آن برايش ميسور است .  
بررسى نسبت سعادت و شقاوت انسان با قضا و قدر الهى با توجه به روايات وارده

*(250/1)*

مؤ لف : اين جمله آخرى به طرق متعددى از طرق اهل سنت از عمر روايت شده و همچنانكه در صحيح بخارى از عمران بن حصين روايت آورده كه گفت : به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) عرض كردم : اهل عمل در (انتظار رسيدن به ) چه چيز عمل مى كنند؟ فرمود: هر كس براى رسيدن به آنچه كه تقديرش برايش نوشته راه آسانى دارد.  
و نيز در همان كتاب از على (كرم اللّه وجهه ) از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روايت شده كه وقتى در تشييع جنازه اى بود، چوبى برداشت و با نوك آن زمين را مى خراشيد در همين حال فرمود: هيچ يك از شما نيست مگر آنكه منزلش را معلوم كرده اند كه در بهشت است يا در دوزخ . پرسيدند بنابراين آيا بر (اعمال خود) تكيه و اتّكا نكنيم ؟ فرمود: عمل بكنيد، زيرا هر كس براى رسيدن به آنچه كه تقدير برايش نوشته راه آسانى دارد و سپس اين آيه را تلاوت فرمودند: (فاما من اعطى و اتقى ....)

*(250/2)*

مؤ لف : براى اينكه اين مطلب روشن شود لازم است بگوييم هيچ خردمند و صاحب فكرى شكّ ندارد در اينكه تمامى حوادثى كه در اين عالم جريان مى يابد، چه آن حادثه هايى كه از مقوله اعيانند (از قبيل پديد آمدن عسل ) و يا آن حادثه هايى كه از مقوله اثر اعيان باشد (مانند خواص عسل ) و خلاصه هر چه باشد مادام كه حادث نشده ، در حد امكان قرار دارد يعنى ممكن است حادث بشود و ممكن است نشود، و به همين جهت ، امكان هم يك نسبت به وجود آن دارد و هم نسبتى به عدم آن ، مثلا يك چوب را فرض مى كنيم كه هنوز در اثر احتراق به صورت خاكستر درنيامده ، اين چوب امكان دارد خاكستر شود، و عينا امكان هم دارد كه خاكستر نشود. و همچنين يك قطره منى كه مبدا پيدايش آدمى است مادام كه به صورت يك انسان درنيامده ممكن است ما بقى اجزاى علت انسان شدنش نيز جمع بشوند و در نتيجه اين قطره ، انسانى بشود، و ممكن هم هست آن اجزا و شرايط مساعدت نكنند، و در نتيجه به صورت چيز ديگرى غير از انسان درآيد.  
اين امكان تا موقعى است كه تكليفش يكسره نشده باشد، و اما اگر يكسره شد و مثلا خاكستر بالفعل و يا انسان بالفعل گرديد امكان خاكستر شدن و انسان شدن باطل مى شود، زيرا ديگر نسبتى با عدم خاكستر شدن و عدم انسان شدن ندارد، بلكه تنها انسان است و خاكستر و چيز ديگرى نيست و در عين اينكه خاكستر و انسان است محال است چيز ديگرى باشد.

*(250/3)*

با اين بيان بخوبى روشن مى شود كه اگر ما فعليات را گرفته و آنها را به علتهاى تامه شان نسبت دهيم و علت ها را هم باز به علت هاى قبليش و همچنين تمامى سلسله معلولها و سلسله علت ها را يكجا در نظر بگيريم ، عالم عبارت مى شود از مشتى فعليات كه نه امكان در آنها راه دارد و نه استعداد و اختيار، و اگر همين موجودات را از اين جهت كه داراى امكان و استعداد هستند در نظر بگيريم نسبت به غايت هايى كه به سوى آن در حركتند قهرا نسبت آنها به آن غايتها نسبت امكان و استعداد خواهد بود و معلوم است كه هيچ موجودى از موجودات مادى در رسيدن و نرسيدن به آن غايات از حيز امكان و اختيار بيرون نرفته است .  
عالم هستى داراى دو وجه است : وجه ضرورت و تقدير و وجه امكان و اختيار  
پس براى عالم كون دو وجه است : يك وجه ، وجه ضرورت و فعليت است كه در اين وجه هر جزئى از اجزاى عالم چه اعيان و چه آثار و خواص اعيان داراى تعين است و هيچگونه ابهام و ترديدى در آن نيست و هيچ تغيير و تبديلى در آن راه ندارد و اين همان وجهى است كه مسبّبات به وسيله اسباب و علل تامّه خود (يعنى آن عللى كه از مقتضاى خود هرگز انفكاك ندارد و معلولها از آن علت ها تخلّف نمى پذيرند و به هيچ حيله اى نمى توان اين دو را از هم جدا نمود) تحقق مى پذيرند.

*(250/4)*

وجه ديگر، وجه امكان و وجه استعداد و قابليت است كه هيچ چيزى از اين وجه تعين به خود نمى گيرد و تا واقع نشود و از امكان در نيايد محدود و متشخص نگشته ، و تا تحقق نيابد از ابهام و اجمال درنمى آيد، و چون چنين است (و در تمامى موجودات اين دو وجه هست و در خصوص آدميان ) پاى اختيار به ميان مى آيد، و به خاطر همين وجه دوم است كه قانون اختيار واقعيتى مى شود و در دنبال آن ، مساءله سعى و كوشش و حركت و عمل و اكتساب سر درآورده تعليم و تربيت و خوف و رجاء و آرزوها و خواهش ها مصحح يافته و پاسخ اين سؤ ال : (با اينكه قلم تقدير سرنوشت ها را معلوم كرده ديگر چه فايده و اثرى در سعى و عمل تصوّر مى شود و دعوت انبياء و امر و نهيشان و ثواب و عقابى كه وعده داده اند چه معنايى دارد) روشن مى گردد.  
و پر واضح است كه هيچ يك از اين دو وجه ، ديگرى را باطل نمى كند، و در عالم وجود با هم تدافع ندارند، بلكه فعليت در ظرف خود فعليت است ، و امكان و استعداد در ظرف خود امكان و استعداد است ، عينا مانند ابهام يك حادثه است قبل از واقع شدنش و تعين آن بعد از تحقّقش كه ما مى بينيم نه آن ابهام در آن ظرف ، تعين در اين ظرف را از بين مى برد، و نه تعين در اين ظرف با ابهام در آن ظرف منافات دارد.  
آرى ، وجه اول كه همان وجه قضا و قدر الهى است و حوادث در آن ظرف متعين است تعين حوادث در اين ظرف ، عدم تعين در ظرف دعوت انبياء و عمل و اكتساب را باطل نمى كند. و ما ان شاء اللّه به زودى اين مساءله را در بحث قضا و قدر هر جا كه مناسب باشد مورد بحث قرار مى دهيم ، و فعلا خواننده محترم را به انتظار رسيدن چنين موردى مى گذاريم و به سراغ احاديث فوق مى رويم :

*(250/5)*

اگر در سياق اين احاديث دقت كنيم اين معنا به خوبى براى ما روشن مى شود كه پرسش كنندگان از مساءله نوشته شدن سعادت و شقاوت و بهشت و دوزخ و جريان يافتن قلم بر اين معانى چنين فهميده اند كه اولا آنانكه قلم برايشان بهشت و سعادت نوشته ، بطور حتم و وجوب بهشتى هستند و ديگران بطور مسلم دوزخى اند، و از اين درك خود چنين نتيجه گرفته اند كه ديگر سعى و عمل بيهوده است . و خلاصه هر چه بايد بشود مى شود، چه ما عمل نيك انجام دهيم و چه مرتكب گناه شويم . و بلكه خواسته اند نتيجه بگيرند كه بطور كلّى بايد رابطه ميان هر مقدمه و هدف را انكار كنيم ، هر چند آن مقدّمه به نظر ما موصله باشد، و همچنين رابطه ميان اسباب و مسبّبات را.  
و ثانيا توهّم كرده اند كه اسباب و مقدماتى كه به نظر ما رساننده به غاياتند، عينا مانند خود غايات و مسببات از اختيار ما بيرون هستند، و واقع در تحت قضاى حتمى مى باشند، و با چنين وضعى ديگر اختيار و تلاش و اكتساب ، معنايى ندارد (چه ما سعى بكنيم و چه نكنيم قضاء و قدر اگر گذشته باشد، هم مقدمات و اسباب فراهم مى شود و هم به دنبالش نتايج و مسببات موجود مى شوند).

*(250/6)*

آرى ، سوالات ايشان كه مثلا پرسيده اند: (يا رسول اللّه بنابراين بر سر چه نتيجه اى عمل كنيم ، بر چيزى كه خدا از مقدر كردنش ‍ فارغ شده ؟ و يا چيزى كه هنوز مقدر نكرده ) و يا پرسيده اند: (يا رسول اللّه ! به چه اميدى عاملين عمل كنند؟) و نيز پرسيده اند: (حال كه چنين است آيا جا دارد كه ما به خدا و آنچه كه قضاى حتميش نوشته و ديگر تغيير نمى پذيرد، تكيه نموده از سعى و عمل دست بكشيم ؟) همه اينها دلالت دارد بر توهم اول آنان ، و اگر در پرسشهايشان چيزى ديده نمى شود كه دلالت كند بر توهم دوم آنان ، خيال مى كنم براى اين بوده كه مساءله اختيار و استطاعت را بالوجدان در خود مى ديدند، و همين وجدانى بودن ، ايشان را بازداشته از اينكه در اين باره چيزى بگويند، چون گو اينكه توهم به دلهايشان چنگ زده و ليكن ميان توهم و پرسش ملازمه هست كه قطعا اگر آن وجدان مانع نمى شد، مى پرسيدند.  
معناى فرمايش پيامبر (ص ): (كل ميسر لما خلق له )  
رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هم در پاسخ سوالشان فرمود:(كل ميسر لما خلق له - هر كس براى رسيدن به آنچه كه تقدير برايش نوشته ، راه آسان دارد) و اين كلام از آيه شريفه (ثم السبيل يسره ) كه راجع به چگونگى خلقت انسانى است اقتباس شده و معنايش اين است : هر فردى از اهل بهشت كه خدا براى آنجا خلقشان كرده است . و در اين باره فرموده (و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس ). غايتى در خلقتش منظور شده و خداوند او را براى رسيدن به آن غايت به راه انداخته و اسباب آن را فراهم و سير و سلوك به سوى آن غايت را برايش آسان ساخته .

*(250/7)*

پس در ميان انسانى كه برايش بهشت نوشته شده و ميان بهشتش راهى است كه هيچ چاره اى از پيمودنش نيست همچنانكه ميان انسانى كه برايش جهنم نوشته شده و بين جهنم راهى است كه او نيز بايد بپيمايد. راه بهشت عبارت است از ايمان و تقوا و راه دوزخ عبارت است از شرك و معصيت . انسانى كه بهشت برايش نوشته شده ، بهشتى برايش نوشته شده كه راه آن ايمان و تقوا است ، پس ‍ او نمى تواند فكر كند حال كه من اهل بهشتم چرا خود را مقيد به ايمان و تقوا سازم و همچنين آن كس كه آتش برايش نوشته شده آتشى برايش حتمى شده كه راهش شرك و معصيت است نه آتش مطلق كه اگر راه شرك و گناه را هم نپيمود باز به آن برسد.  
به همين جهت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بنا به روايت على (عليه السلام ) دنبال جمله (كل ميسر لما خلق له ) اين آيه را تلاوت كردند: (فاما من اعطى و اتقى و صدق بالحسنى فسنيسره لليسرى و اما من بخل و استغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرى .)  
بنابراين ، كسى كه توقع دارد به يكى از اين دو غايت برسد بدون اينكه راه آن غايت را پيموده باشد، عينا مانند كسى خواهد بود كه توقع دارد نخورده سير و نياشاميده سيراب شود و بدون كمترين حركتى از جايى به جاى ديگر منتقل گردد، با اينكه خداى تعالى فرموده : (و ان ليس للانسان الا ما سعى و ان سعيه سوف يرى ثم يجزيه الجزاء الاوفى ).

*(250/8)*

(عجب اينجاست كه ) رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) جواب از توهم دوم را هم با آنكه درباره آن سوالى نشده بود مهمل نگذاشت و با آوردن كلمه (ميسر) به آن جواب اشاره فرموده (چون كلمه مذكور اسم مفعول از باب تفعيل و مشتق از (تيسير)) و معنايش تسهيل است ، و تسهيل خود شاهد است بر اينكه آن امرى كه براى رسيدنش تسهيل شده امرى حتمى و ضرورى نيست كه عدم آن محال باشد، و اگر راه بهشت براى هر كس كه مقدر شده ضرورى السلوك و حتمى القطع بدون قيد و شرط بوده باشد ديگر براى تيسير و تسهيل و آسان كردن سلوك آن معنايى نخواهد ماند.  
پس ، اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: (كل ميسر لما خلق له ) خود دليل بر اين است كه براى عاقبت كار انسان چه سعادت و چه شقاوت دو وجه هست : يكى وجه ضرورت و قضاى حتمى كه به هيچ وجه قابل تغيير نيست . و يكى هم وجه امكان و اختيار كه انسان مى تواند و برايش ميسّر است كه با عمل و اكتساب ، خود را به يكى از دو غايت سعادت و شقاوت برساند، و دعوت هاى الهى هم به خاطر اين وجه است نه وجه اول .  
در جلد اول اين كتاب نيز در تفسير آيه (و ما يضل به الا الفاسقين ) بحثى درباره جبر و تفويض ايراد نموديم .  
رواياتى در ذيل آيات شريفه مربوط به خلود در جنت و نار و استثناء: (الّا ماشاءربّك )  
و در الدر المنثور است كه ابن جرير و ابو الشيخ و ابن مردويه از قتاده روايت كرده اند كه وى آيه (فاما الذين شقوا) را تلاوت كرد و گفت كه انس براى ما نقل كرد كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: (جمعى از دوزخيان از آتش بيرون مى آيند) و به همين جهت ما به گفته اهل حرورا معتقد نيستيم .

*(250/9)*

مؤ لف : اين جمله كه ما به گفته اهل حرورا معتقد نيستيم گفتار قتاده است ، و اهل حرورا مردمى از خوارج بودند كه قائل به خلود همه دوزخيان بودند و مى گفتند هر كس داخل جهنم بشود ديگر بيرون نخواهد آمد و نيز در همان كتاب آمده كه ابن مردويه از جابر روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آيه شريفه (فاما الذين شقوا - تا جمله - الا ما شاء ربك ) را قرائت نمود و فرمود: اگر خداوند بخواهد عده اى از آنهايى را كه جهنّمى و بدبخت شده اند از جهنم بيرون بياورد و به بهشت درآورد مى تواند.  
و در تفسير برهان از كتاب زهد حسين بن سعيد اهوازى و او به سند خود از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السّلام ) از دوزخيان پرسش نمودم فرمود: ابو جعفر (عليه السّلام ) مى فرمود: جهنميان از جهنم بيرون مى آيند و تا كنار چشمه اى كه دم در بهشت است و نامش چشمه زندگى است مى آيند، و از آب آن چشمه بر آنان مى پاشند و در نتيجه مانند گياه گوشتها و پوستها و موهايشان بر بدنشان روئيدن مى گيرد.  
مؤ لف : حسين بن سعيد اين روايت را از عمر بن ابان نيز از همان امام (عليه السّلام ) نقل كرده است ، و مقصود از جهنّميان يك طايفه خاصى از ايشان است كه همان گنهكاران از اهل توحيدند، و به وسيله شفاعت از آتش بيرون مى آيند، و همين عدّه اند كه به آنان جهنّمى گفته مى شود، نه عموم اهل آتش . و بزودى دليلش خواهد آمد.

*(250/10)*

و نيز در همان كتاب از همان راوى (حسين بن سعيد) به سند خود از ابى بصير روايت كرده كه گفت : من از حضرت ابى جعفر شنيدم كه مى فرمود: مردمى از آتش بيرون مى آيند، در اين هنگام شفاعت به دادشان مى رسد، چون مشمول شفاعت شدند آنان را به كنار نهرى مى برند كه از پرورشگاه اهل بهشت بيرون مى آيد، در آن نهر غسل مى كنند، و در نتيجه گوشت و خونشان دوباره روئيده مى شود و آثار سوختگى جهنم از بدنشان زدوده گشته ، داخل بهشت مى شوند. اهل بهشت وقتى ايشان را مى بينند مى گويند جهنّمى ها آمدند سپس تمامى اين طايفه از خدا مى خواهند كه اين اسم را از آنان بردارد، خداوند هم اين اسم را از ايشان برمى دارد. آنگاه فرمود: اى ابا بصير دشمنان على در آتش مخلدند و شفاعت به ايشان نمى رسد.  
و نيز در تفسير برهان از حسين بن سعيد به سند خود از عمر بن ابان روايت كرده كه گفت : من از عبد صالح ، موسى بن جعفر (عليه السّلام ) شنيدم كه مى فرمود: جهنميان داخل آتش مى شوند به كيفر گناهانشان و بيرون مى آيند به عفو خدا.  
بهشت اولياء خدا با بهشت ديگران تفاوت دارد (و من دونهما جنّتان )

*(250/11)*

و نيز در همان كتاب از حسين بن سعيد و او به سند خود از حمران روايت كرده كه گفت : خدمت امام صادق (عليه السّلام ) عرض ‍ كردم : آنها (اهل سنت ) ما را مسخره مى كنند و به يكديگر مى گويند تعجب نمى كنيد از مردمى كه معتقدند خداوند قومى را از جهنم بيرون مى آورد و با اولياى خودش در بهشت قرارشان مى دهد؟ امام صادق (عليه السّلام ) فرمود: مگر نخوانده اند كلام خدا را كه مى فرمايد: (و من دونهما جنتان ) مقصود از بيرون آمدن از آتش و رفتن در بهشت آتشى است غير از جهنم و بهشتى است غير از آن بهشت . و اين عدّه كه از آتش بيرون مى آيند، با اولياى خدا همنشين نخواهند شد. آنگاه اضافه فرمود: آرى ، به خدا سوگند ميان اولياى خدا و اين عدّه از مردم منزلتى فاصله است ، چيزى كه هست من نمى توانم حرف بزنم (و از روى اين اسرار پرده بردارم ) آرى كار اينان از يك حلقه تنگ تر است ، قائم (عليه السّلام ) هم كه ظهور كند اول به اين عدّه مى پردازد.  
مؤ لف : اينكه فرمود: (قائم (عليه السّلام ) هم كه ظهور كند اول به اين مى پردازد) يعنى اينكه هنگامى كه ظهور كند اول به كار اين عدّه كه اهل حق را استهزاء مى كنند مى پردازد و از آنان انتقام مى گيرد.  
در تفسير عياشى از حمران از ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه گفت من از آن جناب معناى آيه (خالدين فيها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك ) را پرسش نمودم ، فرمود: اين آيه درباره آن عدّه اى است كه از آتش بيرون مى آيند.  
و نيز در همان كتاب از ابى بصير از ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (فمنهم شقى و سعيد) فرموده : خداوند در آيه (و اما الذين سعدوا ففى الجنه خالدين فيها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ) در ذكر اهل آتش ‍ استثناء آورد، ولى آنچه كه در ذكر اهل بهشت آورده استثناء نيست .

*(250/12)*

مؤ لف : امام (عليه السّلام ) مى خواهد اشاره بفرمايند به اينكه استثناء به مشيّت ، به قرينه اينكه به دنبالش در جمله (عطاء غير مجذوذ) نعمت بهشت را نعمتى دائمى و غير مقطوع معرفى كرده ، به معناى استثناء اصطلاحى نيست و نمى خواهد بفرمايد پاره اى از بهشت بيرون مى شوند، بلكه تنها و تنها مى خواهد اطلاق قدرت خدا را برساند (و بفهماند كه با اينكه بهشت نعمتى است دائمى مع ذلك خداوند قدرت دارد كه بهشتيان را از بهشت بيرون كند).  
به خلاف استثناء در اهل آتش كه به قرينه جمله بعدش (ان ربك فعال لما يريد) استثناء اصطلاحى است ، چون جمله مذكور اشاره دارد به اينكه امر مذكور واقع شدنى است ، و ما در سابق اشاره اى به اختلاف اين دو معنا نموديم .  
و در الدر المنثور است كه ابو الشيخ از سدى در ذيل جمله (فامّا الذين شقوا...) روايت كرده كه گفت : خداوند به مشيت اين آيه را بعدا نسخ نموده و ناسخ آن را در مدينه نازل كرده و فرموده : (ان الذين كفروا و ظلموا لم يكن اللّه ليغفر لهم و لا ليهديهم طريقا...) كه يكسره اميد اهل آتش را نسبت به نجات از آن نااميد نمود و خلود در آتش را براى آنان تثبيت كرد. و همچنين جمله (و اما الذين سعدوا...) كه خداوند بعدابه مشيّت خود اين آيه را نسخ و ناسخ آن را در مدينه نازل نمود و فرمود: (و الذين آمنوا و عملوا الصالحات سندخلهم جنات - تا آنجا كه فرمود - ظلا ظليلا) و خلود در بهشت را براى اهل آن تثبيت كرد.)  
رد سخن سيوطى در مورد منسوخ شدن دو آيه : (فاما الّذين شقوا... )

*(250/13)*

مؤ لف : اينكه سيوطى گمان كرده كه اين دو آيه به خاطر جمله (استثناء) دلالت بر انقطاع داشته و در نتيجه معتقد شده كه دو آيه مذكور در روايت اين دو آيه را نسخ كرده و عذاب را براى اهلش و بهشت را براى اهلش دائمى نموده صحيح نيست و در بيان سابق ما خلاف اين پندار از نظر خوانندگان محترم گذشت . علاوه ، در اينجا اضافه مى كنيم كه مساءله نسخ در مثل عقاب و ثواب اخروى با هيچ عقل و نقلى منطبق نيست .  
علاوه بر اين ، با صريح آيه دومى كه راجع به اهل بهشت است سازگارى ندارد. از همه اينها گذشته خلود اين دو فريق در بسيارى از آيات سوره هاى مكّى از قبيل سوره انعام و اعراف و غير آن دو نازل گشته (با همه اينها چگونه سيوطى مى تواند بگويد آيه مورد بحث دلالت بر انقطاع دارد؟).  
و نيز در همان كتاب آمده كه ابن منذر از حسن از عمر روايت كرده كه گفت : اگر اهل آتش سالهاى طولانى به عدد ريگهاى صحراى عالج در جهنّم بمانند سرانجام روزى را خواهند داشت كه از آن بيرون بيايند.  
و نيز در همان كتاب آمده كه اسحاق بن راهويه از ابى هريره روايت كرده كه گفت : روزى خواهد آمد كه ديگر احدى در جهنم نماند و همه از آن بيرون شوند. آنگاه اين آيه را تلاوت كرد: (فاما الذين شقوا).  
و نيز در همان كتاب است كه ابن منذر و ابو الشيخ از ابراهيم روايت كرده اند كه گفته است : هيچ آيه اى در قرآن براى اهل آتش اميدوار كننده تر از اين آيه نيست كه مى فرمايد: (خالدين فيها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربك ) آنگاه اضافه كرده كه ابن مسعود گفته : بر دوزخ زمانى فرا رسد كه درهايش بسته شود.

*(250/14)*

مؤ لف : آنچه در اين سه روايت آمده نقل كلام صحابه است كه هيچگونه حجيّتى ندارد، زيرا عقيده و گفتار ايشان بر ديگران حجت نيست ، و به فرضى هم كه بگويى اين سه روايت موقوفه است (يعنى در حقيقت كلام ، كلام رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است ) مى گوييم : به خاطر اينكه مخالف قرآن است مطرود است ، زيرا خداى تعالى درباره كفّار صريحا فرموده : (و ما هم بخارجين من النار).  
و در تفسير برهان از حسين بن سعيد در كتاب زهد و او به سند خود از حمران روايت كرده كه گفت : خدمت امام صادق (عليه السلام ) عرض كردم : شنيده ايم كه روزى خواهد آمد كه درهاى جهنم به هم مى خورند، فرمود: نه ، به خدا سوگند جهنم جاى هميشگى است . عرض كردم : آخر در آيه شريفه (خالدين فيها ما دامت السموات و الارض ) استثنايى آورده و فرموده : (الا ما شاء ربك ؟) فرمود: اين استثناء مربوط به بعضى از دوزخيان است كه بطور موقت در آنجا عذاب مى بينند و بعدا بيرون مى آيند.  
مؤ لف : روايات داله بر خلود كفار در دوزخ از طرق امامان اهل بيت (عليهم السلام ) بسيار زياد است ، و ما يك بحثى فلسفى راجع به مساءله خلود عذاب و موقّت بودن آن در ذيل آيه (و ما هم بخارجين من النار) در جلد اول اين كتاب ايراد نموديم .  
آيات 119 - 109 سوره هود

*(250/15)*

فلا تك فى مريه مما يعبد هولاء ما يعبدون الا كما يعبد ءاباؤ هم من قبل و انا لموفوهم نصيبهم غير منقوص (9.1) و لقد ءاتينا موسى الكتب فاختلف فيه و لو لا كلمه سبقت من ربّك لقضى بينهم و انّهم لفى شك منه مريب .(11) و ان كلا لما ليوفينهم ربك اعملهم انه بما يعملون خبير (111) فاستقم كما امرت و من تاب معك و لا تطغوا انّه بما تعملون بصير(112) و لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار و ما لكم من دون الله من اولياء ثم لا تنصرون (113) و اقم الصّلوه طرفى النّهار و زلفا من اليل ان الحسنت يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذكرين (114) و اصبر فانّ اللّه لا يضيع اجر المحسنين (115) فلو لا كان من القرون من قبلكم اولوا بقيه ينهون عن الفساد فى الارض الا قليلا ممن انجينا منهم و اتبع الذين ظلموا ما اترفوا فيه و كانوا مجرمين (116) و ما كان ربك ليهلك القرى بظلم و اهلها مصلحون (117) و لو شاء ربك لجعل الناس امة وحده و لا يزالون مختلفين (118) الا من رحم ربك و لذلك خلقهم و تمت كلمه ربك لاملان جهنم من الجنه و الناس اجمعين (119)  
ترجمه آيات  
پس درباره خدايانى كه اينان مى پرستند در ترديد مباش كه پرستش آنها جز به طريقى كه پدرانشان از پيش پرستش مى كردند نمى باشد، و ما نصيب آنان را تمام و بى كم و كاست مى دهيم . (9.1)  
براستى موسى را كتاب داديم و در آن اختلاف رخ داد، و اگر گفتار پروردگارت از پيش بر اين نرفته بود ميان ايشان داورى شده بود، كه آنان درباره كتاب موسى سخت در شكّاند، شكى آميخته با بدبينى . (.11)  
پروردگارت سزاى اعمال همه آنان را تمام مى دهد كه او از اعمالى كه مى كنند خبر دارد. (111)  
پايدار باش چنانكه فرمان يافته اى و هر كه با تو سوى خدا آمده نيز، و سركشى نكنيد كه او بينا به اعمال شما است . (112)  
به كسانى كه ستم كرده اند متمايل نشويد كه جهنّمى مى شويد و غير خدا دوستانى نداريد و يارى نمى شويد. (113)

*(250/16)*

دو طرف روز و پاسى از شب نماز بپا دار كه نيكيها بديها را نابود مى كند، اين تذكّرى است براى آنها كه اهل تذكرند. (114)  
و صبور باش كه خدا پاداش نيكوكاران را تباه نمى كند. (115)  
چرا از نسلهاى پيش از شما جز كمى از آنها كه نجاتشان داده بوديم ، صاحبان خرد نبودند كه از تباهكارى در اين سرزمين جلوگيرى كنند و كسانى كه ستم كردند مطيع لذّتهاى خوش شدند و بزهكار بودند. (116)  
پروردگارت چنين نبود كه اين دهكده ها را اگر مردمش اصلاحگر بودند به سزاى ستمى هلاك كند. (117)  
اگر پروردگارت خواسته بود همه مردم را يك امّت كرده بود ولى پيوسته مختلف خواهند بود. (118)  
مگر كسانى كه پروردگارت به ايشان رحمت آورده و براى رحمت خلقشان كرده و سخن پروردگار تو بر اين رفته كه جهنّم را از جنّيان و آدميان يكسره لبالب مى كنم . (119)  
بيان آيات  
پس از آن كه داستانهاى امّتهاى گذشته و سرانجام شرك و فسق و لجبازى و انكار آيات خدا و استكبارشان را از قبول حق كه انبياى آنان بدان دعوت مى كردند، براى پيغمبر گراميش تفصيل داد خاطرنشان مى سازد كه چگونه رفتارشان ايشان را به هلاكت و عذاب استيصال و در آخرت و روزى كه اولين و آخرين يكجا جمع مى شوند به عذاب دائمى دوزخ مبتلا مى سازد و پس از آنكه در آيات گذشته آن تفصيلات را خلاصه نموده ، اينك در آيات مورد بحث به پيغمبرش دستور مى دهد كه او و هر كه پيرو اوست از آن داستانها عبرت گيرند و براى خود كسب يقين كنند، كه شرك و فساد در زمين آدمى را جز به سوى هلاكت و انقراض رهنمون نمى شود،

*(250/17)*

لا جرم مى بايستى دست از طريق عبوديّت برنداشته ، خويشتن دارى و نماز را شعار خود سازند، و بر ستمكاران ركون و اعتماد نكنند كه اگر چنين كنند آتش آنان را خواهد گرفت ، و ديگر جز خدا ياورى نخواهند داشت ، و كسى به كمكشان نخواهد شتافت ، و بايد بدانند كه هميشه برد، با خداست و منطق كفار هميشه منكوب و خوار است هر چند خدا چند صباحى مهلتشان دهد، چه اگر خدا مهلتشان مى دهد، جز براى اين نيست كه مى خواهد كلمه حق را كه قضا و قدرش بر تثبيت آن رانده شده استوار سازد (يعنى آنچه كه ايشان ، در قوّه دارند به فعليّت برساند و حجّت بر آنان تمام شود) و بزودى اين منظور در قيامت كه ايشان را به كيفر كردارشان مى رساند تاءمين و تكميل مى گردد.  
فلا تك فى مرية مما يعبد هولاء ما يعبدون الا كما يعبد آباوهم ...  
اين جمله تفريع بر مطالب گذشته و شرح مفصّل داستانهاى امم گذشته است كه با شرك ورزيدن به خدا و فساد انگيزى در زمين به خود ستم كردند و خدا هم ايشان را به عذاب خود بگرفت . و مقصود از اشاره (هولاء) قوم رسول خدايند.  
بت پرستى پايه و مبنائى جز تقليد از نياكان ندارد  
و معناى جمله (ما يعبدون الا كما يعبد آباوهم ) اين است كه : مردم بتها را به خاطر تقليد از پدرانشان مى پرستند، پس اين نسل معاصر، حجت و برهانى غير از تقليد از نسل گذشته ندارند. و مقصود از نصيب همان بهره اى است كه در قبال شرك و فسقشان عايدشان مى شود. و جمله (غير منقوص ) جمله اى است حاليه و حال از نصيب ، كه مفاد جمله (لموفوهم ) را تاءكيد مى كند، چون توفيه به معناى اين است كه حق ديگرى را بطور تمام و كامل اداء كند. و منظور از آن تاءكيد و اين موكّد اين است كه كفار را يكباره از عفو الهى مايوس نمايد.

*(250/18)*

بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: حال كه داستان اولين و گذشتگان را شنيدى و فهميدى كه چگونه خدايانى غير از خداى تعالى مى پرستيدند و چگونه آيات خدا را تكذيب مى كردند، و دانستى كه سنّت خداى تعالى در ميان آنان چه بود، و چگونه خدا در دنيا هلاك و در آخرت به آتش جاودانه مبتلايشان نمود، پس ديگر در عبادت قوم خودت شكّ و ترديد نداشته باش ، كه بت پرستى آنان همان رسم ديرينه پدران ايشان است و جز تقليد از آنان هيچ دليلى ندارند، و مطمئن بدان كه ما بزودى بهره اى را كه از كيفر اعمالشان عايدشان مى شود به ايشان مى دهيم ، بدون اينكه بوسيله شفاعت و يا عفو از آن بكاهيم .  
ممكن هم هست كه مقصود از كلمه (آبائهم ) پدران بلافصل نباشد، بلكه امتهاى گذشته اى باشد كه به كيفر بت پرستى منقرض ‍ شده اند، و حتى ممكن است مقصود پدران و نياكان عرب بعد از اسماعيل (عليه السلام ) هم نباشد، بلكه مطلق امتهاى گذشته باشد و خداوند در اين آيه و در آيه (افلم يدبروا القول ام جاءهم ما لم يات آباءهم الاوّلين ) آن امتها را پدران كفار معاصر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) خوانده و اين مناسب تر و بهتر است . و بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: تو درباره بت پرستى قومت ترديد نداشته باش چه اينان نمى پرستند مگر همانهائى را كه آن امت هاى منقرض شده - كه پدران اينان حساب مى شوند - پرستش ‍ مى كردند، و شكّى نيست كه ما جز او كيفر اينان را بدون كم و زياد كف مشتشان خواهيم گذاشت همچنانكه درباره آن امّتها همين كار را كرديم .  
و لقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه و لو لا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم و انهم لفى شك منه مريب

*(250/19)*

از آنجايى كه آيات مورد بحث سياقش سياق عبرت دادن به وسيله نقل داستان امت هاى نامبرده در سوره است و خود آن داستانها هم هر كدام در جاى خود به منظور عبرت گرفتن و متعظ شدن معاصرين آن جناب بوده ، و مقصود اين بوده كه اين مردم در رفتار خود و شرك ورزيدن و تكذيب آيات خدا و نسبت دادن به قرآن به اينكه افتراء بر خداست تجديد نظر نموده (و كلاه خود را قاضى نموده ) به حق قضاوت كنند، لذا در اين آيات هم كه باز براى عبرت دادن است متعرض مساءله بت پرستى و تكذيب قرآن شده مى فرمايد: بت پرستى اينان مانند بت پرستى امتهاى گذشته و نياكان ايشان است ، همان عذابى كه به آنان رسيد به اينان نيز خواهد رسيد، همچنانكه اختلاف اينان درباره قرآن عينا مانند اختلاف امّت موسى است درباره كتابى كه به ايشان نازل گرديد، و خداوند به زودى در آنچه كه اينان اختلاف مى كنند حكم خواهد كرد.  
پس اينكه فرمود: (و لقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ) اشاره است به اختلافى كه يهوديان بعد از موسى درباره تورات نمودند.  
دلالت آيه بر تاءخير عذاب اختلاف كنندگان در دين تا روز قيامت  
و جمله (و لو لا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم ) مضمونى است كه خداوند به عبارات مختلفى آن را در كتاب مجيدش تكرار كرده ، و اين معنا را مى رساند كه اختلاف مردم در امر دنيا، امرى است فطرى (و قابل توجيه ) و ليكن اختلافشان در امر دين هيچ توجيهى جز طغيان و لجاجت ندارد، چون همه اين اختلافها ب عد از تمام شدن حجت است .

*(250/20)*

مثلا در يك جا همين مضمون را آورده و مى فرمايد: (و ما كان الناس الا امة احدة فاختلفوا) و در جاى ديگر فرموده : (و ما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ) و نيز فرموده : (كان الناس امة واحدة فبعث الله النّبيّين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغيا بينهم .  
آرى ، هر چند خداوند سبحان بنا گذاشته كه اجر عاملين و پاداش كيفر و آنچه كه مى كنند، بطور كامل بدهد، و هر چند مقتضاى اين معنا اين است كه پاداش و كيفر هر عملى را در همان موقع عمل بپردازد ، مثلا كيفر اختلاف كردن بعد از تمام شدن حجت را در همان موقع اختلاف كف مشتشان بگذارد، و ليكن خدا در مقابل اين قضا يك قضاى ديگر هم رانده ، و آن اين است كه هر فرد و ملّتى را تا مدتى در زمين زنده نگهدارد تا بدين وسيله زمين آباد شود، و هر كس در زندگى دنيائيش جهت آخرتش توشه بردارد، همچنانكه از اين قضاء خبر داده و فرموده : (و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ).  
مقتضاى اين دو قضاء اينست كه در ميان مردمى كه با هم اختلاف مى كنند فورى حكم نكند، و كيفر آنهايى را كه از روى طغيان در دين خدا و كتاب خدا اختلاف مى كنند به قيامت بيندازد.  
ممكن است كسى بپرسد: اگر چنين است پس چرا در امتهاى گذشته عذاب كجرويها تاءخير نيفتاد، مثلا قوم لوط را در همين دنيا به كلّى از بين برد؟ و چرا به حكم (و لو لا كلمة سبقت من ربك ) عذابشان را به قيامت نينداخت ؟

*(250/21)*

در پاسخ اين سؤ ال مى گوييم : منشاء هلاك كردن قوم لوط، صرف كفر و معصيت و خلاصه اختلاف در امر دين نبود تا يك قضاى خدا اقتضاى هلاكت و يك قضاى ديگر خدا اقتضاى مهلتشان را داشته باشد و به حكم قضاى دوّمى مهلتشان دهد و هلاكشان نكند، بلكه منشاء اين هلاكت يك قضاى سومى بود از خدا كه آيه (و لكل امّة رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط و هم لا يظلمون ) به آن اشاره نموده است .  
و كوتاه سخن ، آيه (و لو لا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم اشاره به اين دارد كه اختلاف مردم در كتاب محل تلاقى دو قضاى رانده شده است ، كه يكى اقتضاء دارد ميان مردم در آنچه اختلاف مى كنند، حكم كند (و طرفداران باطل را نابود سازد) و يكى ديگر اقتضاء دارد كه هر دو طرف را مهلت دهد و تا روز قيامت كيفرشان نكند. نتيجه اين تلاقى هم اين است كه كيفر اهل باطل تا فرارسيدن قيامت تاءخير بيفتد.  
اشاره به اينكه شك و ترديد يهوديان در اصالت و صحت تورات موجه بوده است  
(و انهم لفى شك منه مريب ) - كلمه (مريب ) اسم فاعل از (ارابه ) مى باشد كه به معناى القاء شبهه در قلب است ، و اگر شك را با اين كلمه توصيف كرده به منظور تاءكيد همان شك است ، مانند (ظلا ظليلا) و(حجابا مستورا) و (حجرا محجورا) و امثال آن .

*(250/22)*

و گويا مرجع ضمير در (و انهم ) امّت موسى يعنى يهوديان باشند. ظاهر آيه همين را مى رساند، ولى بايد گفت كه يهوديها حق داشتند درباره تورات خود در شك و ترديد باشند، زيرا سند توراتى كه فعلا در دست است منتهى مى شود به مردى از كاهنان به نام (عزراء) كه وى در زمانى كه يهوديان مى خواستند پس از انقضاى مدّت اسيرى از بابل به بيت المقدس كوچ كنند برايشان نوشت . آرى ، توراتى كه به موسى بن عمران (عليهما السلام ) نازل شد مدّتها قبل از اين واقعه ، در موقع آتش گرفتن هيكل همه را سوزانده و از بين برده بودند، و پر واضح است كه كتابى كه سندش منتهى به يك شخص شود جاى ترديد هست . و نظير تورات ، انجيل است كه سندش به يك نفر منتهى مى شود.  
از مساءله سند هم كه بگذريم اصولا در تورات فعلى حرفهايى ديده مى شود كه هيچ فطرت سالمى حاضر نمى شود چنين مطالبى را به كتابى آسمانى نسبت دهد، و لا جرم هر فطرت سالمى در برابر اين تورات به شك و ترديد در مى آيد.  
و اما اينكه بعضى از مفسرين مرجع ضمير مزبور را مشركين عرب گرفته و مرجع ضمير در (منه ) را قرآن گرفته اند از صواب به دور است ، زيرا خداوند سبحان حجت را بر مشركين عرب در اول سوره تمام كرده و فرموده است كه قرآن كتاب نازل از ناحيه او بر پيغمبرش است ، و نيز به امثال آيه (و اگر قبول نداريد ده سوره مثل آنرا بياوريد) دعوت به تحدى كرده و با تمام شدن اين حجّت ديگر معنى ندارد شك و ترديد و دو دلى به ايشان نسبت دهد.  
و ان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم انه بما يعملون خبير

*(250/23)*

كلمه (ان ) در صدر آيه ، (ان ) مشبهة بالفعل است ، و اسم آن كلمه (كلا) مى باشد و به همين جهت بر سرش تنوين آمده و اضافه نشده ، و تقدير آن (كلهم ) (همه اختلاف كنندگان ) است ، و خبر آن جمله (ليوفينهم ) است ، و لامى (ل) كه بر سر اين جمله و نون تاكيدى كه در آن به كار رفته خبر را تاءكيد مى كنند. كلمه (لما) مركب است از لام قسم و (ما) ى تشديددار، و خاصيّت آن اين است كه ميان دو لام فاصله شود و كلمه قابل تلفظ گردد. علاوه بر اين ، خاصيت تاءكيد را هم دارد، و جواب قسم حذف شده ، زيرا خبر (ان ) دلالت بر آن مى كند و حاجتى به ذكرش نيست .  
و معناى آيه - و اللّه اعلم - اين است كه : همه اين اختلاف كنندگان ، سوگند مى خورم كه بطور مسلّم پروردگارت اعمالشان را به ايشان برمى گرداند، يعنى جزاى اعمالشان را مى دهد، چه او به اعمال خير و شرّشان آگاه است .  
در تفسير روح المعانى از ابى حيان و ابن حاجب نقل كرده كه گفته اند: كلمه (لما) در آيه شريفه (لما) ى جازمه و مدخولش ‍ محذوف است ، چه حذف مدخول (لما) ى جازمه در استعمال شايع است ، مثلا گفته مى شود: (خرجت و لما)، و يا: (سافرت و لما). آنگاه گفته است : بنابراين بهتر اين است كه محذوف را (يوفوها) بگيريم ، آن وقت معنا چنين مى شود: (به درستى كه هر يك از اين امم كه اعمالشان به ايشان داده نشده خداى تو البته خواهد داد) - و اين وجه ، وجه خوبى است .  
اهل تفسير در مفردات اين آيه و همچنين در نظم آن بحث هاى ادبى طولانى دارند، كه چون بيشتر از آنچه كه گفته شد مورد اهميت نبود از ايرادش خوددارى نموديم ، و خوانندگان محترمى كه مى خواهند از اين بحثها اطلاع بيشترى حاصل كنند بايد به تفاسير مطول مراجعه نمايند.  
فاستقم كما امرت و من تاب معك و لا تطغوا انه بما تعملون بصير  
معنا و موارد استعمال واژه هاى : (قيام )، (اقامه ) و (استقامت )

*(250/24)*

بطورى كه راغب و ديگران گفته اند كلمه (قام ) و (ثبت ) و (ركز) به يك معنا است .  
و ظاهرا ريشه اين لغت از قيام آدمى گرفته شده باشد، چون انسان در ساير حالاتش غير از قيام - مانند حال نشستن و دمرو خوابيدن و دو زانو نشستن و طاق باز و به رو افتادن - آنطور كه در حال قيام مسلط بر كارها و مقاصد خود هست تسلط ندارد و آنطور نمى تواند قبض و بسط و دادوستد را انجام دهد، به خلاف حال قيام كه وقتى انسان بر پاى خود بايستد از هر حال ديگرى بهتر تعادل خود را در دست دارد و در نتيجه به تمامى اعمال خود از ثبات و حركت ، دادن و گرفتن ، اعطاء و منع و جلب و دفع مسلطتر است ، و نيز كنترل تمامى قواى خويش و افعال آن قوا را در دست دارد. بنابراين مى توان گفت حالت قيام در تمامى شؤ ون معرف شخصيت آدمى است .  
اين اصل معناى قيام است ، آنگاه اين كلمه را بطور استعاره در متعادل ترين احوال هر چيز ديگرى استعمال كرده اند، مثلا استوارترين وضع يك ستون را كه همان حالت عمودى آن است قائم مى نامند، و همچنين درختى را كه بر پاى خود ايستاده و رگ و ريشه خود را در زمين دوانيده قيام درخت مى خوانند، و به همين منوال قائم بودن يك ظرف آب به اين است كه روى قاعده (كب ) خود ايستاده باشد، و قيام عدل اين است كه در زمين گسترده شود و قائم بودن قانون و سنت اين است كه در مملكت اجراء شود.  
و به همين منوال اقامه ، به معناى بپاداشتن هر چيز است به نحوى كه تمامى آثار آن چيز مترتب بر آن شود، و هيچ اثر و خاصيتى پنهان و مفقود نماند، مانند اقامه عدل و اقامه سنت و اقامه نماز و اقامه شهادت و اقامه حدود و اقامه دين و امثال آن .

*(250/25)*

و اما اشتقاق ديگر اين ماده كه (استقامت ) است ، معنايش طلب قيام از هر چيز است . و به عبارت ديگر استدعاى ظاهر شدن تمامى آثار و منافع آن چيز است ، و بنابراين معناى استقامت طريق اين است كه راه متصف باشد به آن وصفى كه غرض از راه همان وصف است ، و آن اين است كه كوتاهترين خط ميان ما و هدف ما باشد و علاوه ، روشن باشد و ما را دچار ترديد نسازد و به بيراهه نيندازد.  
و همچنين استقامت آدمى در يك كار اين است كه از نفس خود بخواهد كه درباره آن امر قيام نموده آن را اصلاح كند، بطورى كه ديگر فساد و نقص به آن راه نيابد و به حد كمال و تماميت خود برسد. پس معناى آيه شريفه (قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله واحد فاستقيموا اليه ) اين مى شود كه : (پس به اداى حق توحيد الوهيت او قيام كنيد)، و معناى آيه (ان الذين قالوا ربنا اللّه ثم استقاموا) مى شود: (بر آنچه كه در جميع شؤ ون زندگى خود مى گفتند استوار بماندند و در عقايد و اخلاق و اعمالشان به چيزى جز آنچه كه موافق توحيد و سازگار با آن است ركون نكردند، بلكه همواره آن را رعايت و در جميع احوال و با هر چيز كه در ظاهر و يا باطنشان مواجه مى شوند حفظ مى كنند).  
و همچنين است در آيه (فاقم وجهك للدين حنيفا) چون منظور از اقامه وجه اقامه نفس و واداشتن آن است بگونه اى كه بايد و شايد مواجه عمل شود، و اقامه كردن نفس در هر امرى به معناى استقامت آن در آن امر است ، يعنى خواستن از نفس است به اينكه آن امر را اقامه كند - دقت بفرماييد.  
معناى جمله : (فاستقم كما امرت )

*(250/26)*

بنابر آنچه كه در معناى اين ماده و مشتقات آن گفته شد معناى جمله مورد بحث ، يعنى آيه (فاستقم كما امرت ) اين مى شود: بر دين ثابت باش و حق آن را طبق دستورى كه گرفته اى ايفاء كن . و آن دستور همان است كه آيه (و ان اقم وجهك للدين حنيفا و لا تكونن من المشركين ) و آيه (فاقم وجهك للدين حنيفا فطره الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون ) مشتمل بر آن مى باشند.  
صاحب تفسير روح المعانى مى گويد: معناى اين آيه اين است كه (اى پيغمبر من ! در اين امر استوار باش ، همچنانكه قبلا هم دستور به استقامت داده بوديم ) و اين معنا اقتضاء دارد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به وحى ديگرى غير از وحى قرآن و به وحيى كه مثل قرآن از مقوله خواندنى نباشد مامور به استقامت شده باشد، و اين مطلب را عدّه ديگرى هم گفته اند.  
آنگاه اضافه مى كند كه : اين امر، امر به دوام بر استقامت و ادامه آن است ، و معنايش اين است كه همواره بر طريق مستقيم كه راه متوسط ميان افراط و تفريط است سلوك كن ، و اين كلمه جامعى است سرمشق در علم و عمل و اخلاق .  
اما اينكه گفت (بايد وحى ديگرى باشد كه چون قرآن خواندنى نباشد) گفتارى است كه از سنت قرآن و روش آن به دور است . آرى ، حاشا بر قرآن كه در بيان خود بر امرى مجهول و يا اصلى پنهان و غير مذكور اعتماد كند، (و ما معناى صحيح و روشن آيه را بيان كرديم ، بدون اينكه به چنين تمحلى محتاج شويم ) و گفتيم كه مقصود از كما امرت اشاره به آن آياتى است كه قبلا نازل شده بود و امر به اقامه وجه براى دين مى كرد، و گفتيم كه اقامه وجه براى دين به معناى استقامت در دين است (كه آيه مورد بحث هم همان را مى خواهد).

*(250/27)*

آرى ، (فاقم وجهك للدين ) در دو سوره مكّى روم و يونس آمده ، و اگر نپذيريم كه سوره روم قبل از سوره مورد بحث نازل شده ، درباره سوره يونس اين ترديد را نداريم ، زيرا قطعا سوره يونس قبل از سوره هود نازل شده (پس جمله (كما امرت ) معنايش اين است كه : در دين استقامت به خرج بده همچنانكه قبلا در سوره يونس هم به تو امر كرده بوديم ).  
و اما اينكه گفت (مقصود از (استقم ) ادامه بر استقامت و ملازمت بر راه راست و ميان افراط و تفريط است ) اين نيز صحيح نيست ، زيرا گفتيم كه استقامت در هر امرى به معناى ثابت قدم بودن در حفظ آن و در اداى حق آن بطور تمام و كامل است . چون گفتيم استقامت خود انسان عبارت است از پايدارى به تمام قوا و اركان در برابر وظايفى كه به وى روى مى آورد، بطورى كه كمترين نيرو و استطاعتش نسبت به آن وظيفه عاطل و بى اثر نماند.  
و اگر منظور از امر به استقامت ، امر به ملازمت اعتدال و دورى از افراط و تفريط مى بود مناسبتر آن بود كه دنبال اين امر، هم نهى از افراط و هم نهى از تفريط را بياورد، و حال آنكه دنبال جمله مورد بحث تنها از افراط نهى كرده و فرموده : (و لا تطغوا.)  
پس ، با اينكه مى دانيم عطف جمله (و لا تطغوا عطف ) تفسير است ، جمله مذكور بهترين شاهد مى شود بر اينكه منظور از جمله (استقم ) امر به اظهار پايدارى در عبوديت و قيام به حق آن ، و منظور از نهى بعدى نهى از مخالفت آن امر است . و مخالفت آن امر همان استكبار از خضوع براى خدا و خارج شدن از زىّ عبوديت است كه فرموده : (و لا تطغوا.) امتهاى گذشته نيز تنها استكبار كردند و در عبوديت خدا دچار افراط شدند نه تفريط، وقتى دچار تفريط مى شوند كه بيش از حد لازم خضوع كرده باشند.

*(250/28)*

جمله (و من تاب معك ) عطف است بر ضميرى كه در (استقم ) مستتر است در نتيجه معنا چنين مى شود: (استقامت كن تو و هر آن كس كه با تو توبه كرد)، يعنى هم گيتان استقامت بورزيد. و اگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را جداگانه اسم برده به خاطر احترام و تجليل از مقام نبوت است . آرى ، سنت خداى تعالى در كلامش بر همين منوال جريان يافته ، چنانكه در آيه ديگر مى فرمايد: (آمن الرسول بما انزل اليه من ربه و المومنون ) و باز در آيه ديگرى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را جداگانه اسم مى برد، و مى فرمايد: (يوم لا يخزى الله النبى و الذين آمنوا معه )  
علاوه بر اينكه جمله (كما امرت ) كه قيد جمله (فاستقم ) است مختص به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است ، و كس ‍ ديگرى در آن شركت ندارد، زيرا گفتيم كه جمله (كما امرت ) اشاره است به امثال جمله (فاقم وجهك للدين ) كه بطور مسلم مخصوص به آن جناب است ، و اگر از همان اول مى فرمود: (فاستقيموا) ديگر نمى توانست مقيدش كند به امر سابق و بفرمايد (كما امرتم ) (چون غير پيغمبر كسى مامورنشده بود).  
و مقصود از كسانى كه با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) توبه كردند آن دسته از مؤ منينند كه با ايمان به خدا به سوى خدا بازگشت نمودند. و اگر اصل ايمان آوردن را توبه و رجوع به خدا ناميده براى اين است كه در حقيقت بازگشت از شرك است .  
و اين قسم اطلاق در قرآن كريم بسيار است ، مانند آيه (و يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شى ء رحمه و علما فاغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك ) و امثال آن .  
و اينكه فرمود: (و لا تطغوا) معنايش اين است كه از خط مشيى كه فطرت و خلقت براى شما ترسيم كرده و از آن مرزى كه برايتان تعيين نموده كه همان عبوديت براى خداى يكتا است تجاوز مكنيد، همچنانكه امم قبل از شما تجاوز نمودند و كارشان منجر به شرك شد و سرانجام به هلاكت رسيدند.

*(250/29)*

و ظاهرا طغيان به اين معنا ريشه لغويش از طغيان آب گرفته شده ، چون طغيان در آنجا به معناى تجاوز از حد است ، آنگاه بعد بطور رعايت در اين امر معنوى يعنى سركشى انسان در طول زندگيش استعمال كرده اند، چون ديده اند كه اثر سوء اين طغيان - كه همان فساد است - و طغيان آب نظير هم است .  
جمله (انه بما تعملون بصير) علّت مضمون قبلى خود را بيان مى كند و معنايش اين است كه : بايد در دين توحيد پايدار و بر طريق عبوديت استوار باشى ، و تزلزل و بلا تكليفى به خود راه ندهى ، آنها هم كه با تواند بايد استوار باشند، و از حدّى كه خداوند برايتان معلوم كرده تجاوز نكنند، چه خداوند به آنچه كه مى كنيد بينا است و اگر امر او را مخالفت كنيد شما را مواخذه مى كند.  
لحن شديدى كه در اين آيه است بر كسى پوشيده نيست (آرى هر كه اين آيه را به دقت مورد نظر قرار دهد مى بيند) كه هيچ اثرى از آثار رحمت و نشانه لطف و مهر وجود ندارد.  
قبل از اين هم آياتى بود كه در آنها داستان مؤ اخذه امتهاى گذشته به كيفر اعمال ناپسندشان آمده بود و با لحنى شديد كه دل انسان را تكان مى داد خاطرنشان مى ساخت كه خداوند از آدميان بى نياز است .  
next page  
fehrest page  
back page

*(250/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
چيزى كه هست اسم بردن خصوص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از ميان مؤ منين در عين اينكه تجليلى از آن حضرت است ، و در عين حال تشديد را هم در حق ايشان مبالغه مى كند، زيرا وقتى قبل از ديگران اسم خصوص آن جناب برده شد قهرا هول و هراس خطاب و ترس و وحشتى كه از تكلم كردن مقام عزّت و كبريايى حق ناشى مى شود لبه تيز آن متوجه آن جناب مى گردد ، همچنانكه در آيه (و لو لا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحيوه و ضعف الممات ) هم وضع به همين منوال است ، و لذا بيشتر مفسرين گفته اند: اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: (سوره هود مرا پير كرد) ناظر به همين آيه است ، و ان شاء اللّه - در بحث روايتى آينده درباره اين موضوع بحث خواهيم نمود.  
و لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار و ما لكم من دون اللّه من اولياء ثم لا تنصرون  
در صحاح درباره ماده (ركن ) (از باب قعد، يعقد، قعودا) گفته : مصدرش ركون مى شود كه به معناى ميل كردن به سوى چيزى و تسكين دادن خاطر به وسيله آن است ، و كلمه (ركن ) - به ضم اول آن - به معناى ناحيه قوى تر هر چيز و به معناى امر عظيم و نيز به معناى عزت و منيع بودن است . لسان العرب هم همينطور گفته ، ولى مصباح گفته : ركون به معناى اعتماد است .  
راغب گفته : ركن هر چيز، آن ناحيه اى است كه دلگرمى و خاطر جمعى به همان ناحيه است (اين معناى لغوى ركن است )، ولى بطور استعاره در معناى نيرو هم استعمال شده ، همچنانكه در قرآن آمده : (لو ان لى بكم قوه او آوى الى ركن شديد)

*(251/1)*

(ركن ، يركن ) - با فتح عين الفعل مضارع - نيز آمده است ، و خداى تعالى فرموده (و لا تركنوا الى الذين ظلموا). ولى صحيح تر اين است كه بگوييم : اين ماده از دو باب آمده يكى (ركن ، يركن ) مانند (نصر، ينصر)، و ديگرى از باب (ركن يركن ) مانند (علم ، يعلم ). و در آيه (لا تركنوا) از اين باب است ، و (ناقه مركنه الضرع ) آن ماده شترى را گويند كه رگ و ريشه پستانش بزرگ باشد و پستان را بزرگ كند، و (مركن )به معناى طغار كوچك است ، و (اركان عبادات ) به معناى آن جوانبى است كه بناى هر عبادتى بر آنها نهاده شده ، و اگر آن اركان ترك شود عبادت باطل و ترك شده . و اين قريب به همان معنايى است كه صحاح گفته است .  
معناى (ركون ) كه در آيه : (و لاتركنوا الى الّذين ظلموا...) از آن نهى شده است  
و حق مطلب اين است كه ركون به معناى صرف اعتماد نيست ، بلكه اعتمادى است كه تواءم با ميل باشد، و به همين جهت است كه با حرف (الى ) متعدى مى شود، نه با (على ) و تفسيرى كه اهل لغت براى آن كرده اند تفسير به معناى اعم است ، و اين خود عادت و رسم اهل لغت مى باشد.  
بنابراين ، ركون به سوى ستمكاران ، يك نوع اعتمادى است كه ناشى از ميل و رغبت به آنان باشد، حال چه اين ركون در اصل دين باشد، مثل اينكه پاره اى از حقايق دين را كه به نفع آنان است بگويد، و از آنچه كه به ضرر ايشان است دم فروبندد و افشاء نكند، و چه اينكه در حيات دينى باشد مثل اينكه به ستمكاران اجازه دهد تا به نوعى كه دلخواه ايشان است در اداره امور مجتمع دينى مداخله كنند و ولايت امور عامه را به دست گيرند، و چه اينكه ايشان را دوست بدارد و دوستيش منجر به مخالطت و آميزش با آن شود و در نتيجه در شؤ ون حياتى جامعه و يا فردى از افراد اثر سوء بگذارد.

*(251/2)*

و كوتاه سخن ، ركون به اين معنا است كه در امر دين و يا حيات دينى طورى به ستمكاران نزديك شود كه نزديكيش تواءم با نوعى اعتماد و اتكاء باشد، و دين و خدا و يا حيات دينى را از استقلال در تاءثير انداخته ، و از آن پاكى و خلوص اصليش ساقط كند و معلوم است كه نتيجه اين عمل اين است كه راه حق از طريق باطل سلوك شود، و يا حق با احياى باطل احياء گشته و بالاخرة به خاطر احيائش كشته شود.  
دليل ما بر اين معنايى كه كرديم اين است كه خداى تعالى در خطابى كه در اين آيه دارد، كه خود تتمه خطاب در آيه قبلى است جمع كرده ميان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و مومنين از امتش ، و شؤ ون ى كه هم مربوط به آن جناب و هم به امّت اوست ، همان معارف دينى و اخلاق و سنت هاى اسلامى است از جهت تبليغ و حفظ و اجراء و تطبيق حيات اجتماعى بر آن ، و همچنين عبارت است از ولايت امور مجتمع اسلامى ، و شناخته شدن افراد به عنوان يك فرد مسلمان ، در صورتى كه به آن سنت ها عمل كند. بنابراين ، نه پيغمبر مى تواند در اين امور به ستمكاران ركون كند و نه امّت او.  
بعلاوه ، كاملا روشن است كه اين دو آيه مورد بحث به منزله نتيجه اى است كه از داستانهاى ملت هاى ستمكارى استنتاج شده كه خداوند به جرم ستمهايشان آنها را هلاك نموده است . اين دو آيه متفرع بر آن داستانها و ناظر به آنها است ، و ظلم آن ملتها تنها شرك ورزيدن و بت پرستيشان نبود، بلكه از جمله كارهاى نكوهيده آنها كه خداوند از آن نكوهش كرده پيروى از ستمكاران بوده ، كه نتيجه اش فساد در زمين بعد از اصلاح آن مى شد، و آن فساد عبارت بود از رسميت دادن به سنت هاى ظالمانه كه واليان جورباب كرده بودند و مردم هم از آنها پيروى مى كردند.

*(251/3)*

اين نيز پر واضح است كه سياق دو آيه مزبور مترتب بر يكديگر است ، يعنى غرض يكى مترتب بر غرض ديگرى است ، چون آيه اولى مردم را نهى مى كند از اينكه از ستمكاران باشند، و دومى نهى مى كند از اينكه به آنان نزديكى و به سوى آنان ميل و اعتماد كنند، يعنى بخواهند در اجراى حق ميان خود، بر باطل آنان اعتماد كنند و به وسائل باطل آنان تمسّك جويند. پس جمله (لا تركنوا الى الذين ظلموا) نهى است از ميل به سوى ايشان و اعتماد بر آنان و اينكه اصل دين و حيات دينى بر اساس باطل ايشان بنا شود.  
منظور از (الّذين ظلموا) كه از اعتماد و تمايل به آنان نهى گرديده است  
قرار گرفتن اين دو آيه به منزله نتيجه اى از داستانهاى گذشته ، اين معنا را افاده مى كند كه منظور از ستمكاران در آيه ، كسانى نيست كه صرفا ظلمى از آنان سرزده باشد، و گرنه بايد تمامى مردم را شامل شود، زيرا از معدودى معصومين كه بگذريم تمامى مردم سهمى از ظلم را دارند، و با اين حال ديگر معنايى براى نهى نمى ماند.  
و نيز افاده مى كند كه مقصود از ستمكاران آن عدّه اى هم كه دائما كارشان ظلم باشد نيست . درست است كه فعل به خودى خود صرف تحقق را مى رساند، و در صورت وجود اسباب افاده وصف و استمرار هم مى كند، و ليكن آن شرايط و اسباب در آيه مورد بحث وجود ندارد و هيچ چيزى بر چيزى بطور گزاف دلالت نمى كند.

*(251/4)*

پس مقصود از ستمكاران ، اين طايفه نيستند، بلكه مراد آن عدّه از مردم هستند كه حالشان در ظلم و ستم ، حال همان كسانى باشد كه خداوند در آيات سابق داستانشان را آورده بود، و مثل اينكه خداى تعالى در آن داستانها عموم مردم را در برابر دعوت الهيى كه متوجه آنان شده مانند يك دسته دانسته ، آنگاه آنان را به دو قسم پذيرندگان و مخالفين تقسيم كرده آنگاه در چند جاى آن داستانها از طايفه اول تعبير كرده به (الذين آمنوا - آنانكه ايمان آوردند)، و در نزديك ده جا از طايفه دوم كه دعوت او را رد كرده اند تعبير كرده به (الذين ظلموا - كسانى كه ظلم كردند)، مانند جمله (و لا تخاطبنى فى الذين ظلموا) و (و اخذت الذين ظلموا الصيحه ) و (و تلك عاد جحدوا بايات ربهم و عصوا رسله و اتبعوا امر كل جبار عنيد) و (الا ان ثمود كفروا ربهم ) و (الا بعدا لمدين كما بعدت ثمود) و امثال آن .  
خداوند سبحان از ردّ و قبول آنان در قبال دعوت الهى تعبير به فعل ماضى آورده كه تنها بر تحقق و وقوع دلالت مى نمايد، چون مقام ، مقام قياس است و همينكه از مقام مقايسه بيرون مى آيد به صيغه اسم فاعل و يا در واقع به صفت تعبير نموده مى فرمايد: (و قيل بعدا للقوم الظالمين ) و يا: (و ما هى من الظالمين ) و يا: (و لا تتولوا مجرمين ) و امثال آن كه زياد آمده است .  
آرى ، همانطور كه اشاره شد مقام مقايسه و نسبت سنجى وضع مردم در برابر دعوت از نظر قبول و ردّ، اقتضا دارد كه به صرف وقوع و تحقق اكتفاء كند، چون بيش از اين احتياج ندارد كه بگويد فلان قوم و ملت جزو اين دسته شدند يا آن دسته ايمان آوردند، و يا ظلم كردند، و ديگر احتياج نيست به اينكه وصف استمرار و تلبس و اتصاف ايشان را بيان كند.

*(251/5)*

پس مفاد جملات : (ظلموا) و (عصوا) و (اتبعوا امر فرعون ) اين است كه ايشان جزو اين دسته شدند، و به ظلم و عصيان و متابعت امر فرعون شناخته گرديدند. و همچنين مفاد جمله (نجينا الذين آمنوا) اين است كه ما آنهايى را كه به صفت و علامت ايمان متصف هستند نجات داديم .  
پس در افاده اصل آن سمت و علامت تعبير به فعل (ماضى ) كافى است ، هر چند لازمه داشتن آن علامت اتصاف هم باشد. و به عبارت ديگر كسانى كه مثلا از قوم نوح ظلم كردند، قهرا ظالم هم شدند، و ليكن در مقام قياس و تقسيم ، عنايت به صرف صدور و تحقق ظلم تعلق مى گيرد، نه به اتصافشان به وصف ظلم ، چون در اين مقام عنايت به اين معنا نداريم كه ظلم وصف دائمى آنان شده ، و لذا مى بينيم به محضى كه كلام از مقام قياس و نسبت بيرون مى رود، لحن گفتار عوض شده ، به جاى فعل به وصف تعبير مى شود، مثلا مى فرمايد: (بعدا للقوم الظالمين ) و (يا و لا تكن مع الكافرين ) - دقت فرماييد.  
از آنچه گذشت نقطه ضعف كلام پاره اى از مفسرين به دست مى آيد كه در تفسير جمله (الذين ظلموا) گفته اند: اين جمله دلالت دارد بر اينكه ظلمى از آنان سرزده و بيش از اين دلالت ندارد. و همچنين مفسرين ديگرى كه گفته اند: جمله (الذين ظلموا) به معنى وصف و معنايش اين است كه ركون به ظالمين مكن .  
سخن صاحب المنار درباره مراد از: (الّذين ظلموا) و نقاط ضعف آن سخن  
صاحب المنار در ت فسير خود گفته : زمخشرى جمله (الذين ظلموا) را چنين تفسير كرده (يعنى ركون مكن به كسانى كه ظلم از ايشان ديده شده تا چه رسد به آنهايى كه ظلم وصفشان شده ). آنگاه حكايت كرده از موفق كه دنبال امام جماعتى به نماز ايستاد، وقتى آن امام اين آيه را تلاوت كرد موفق غش كرد، و پس از آنكه به هوش آمد سبب انقلابش را پرسيدند گف ت : خدا وعده آتش ‍ داده به كسى كه ركون كند به شخصى كه ظلمى از او ديده شود، تا چه رسد به اينكه ظلم شيوه و وصف او باشد.

*(251/6)*

و بنا به گفته وى معناى آيه اين است كه (هر كس كمترين ميلى كند به كسى كه ولو يك بار مختصر ظلمى از او سر زده باشد به آتش ‍ دوزخ درمى افتد) و حال آنكه اين معناى غلطى است ، زيرا مقصود از (الذين ظلموا) همان طايفه ستمگران از مشركين هستند كه با مومنان دشمنند و آنها را آزار نموده ، براى بيزار كردنشان از دين نقشه چينى مى كنند.  
پس جمله (الذين ظلموا) عينا مانند جمله (الذين كفروا) است كه در آيات بسيارى آمده ، همانطور كه نمى توان گفت به صرف اينكه كلمه (كفروا) ماضى است و مراد از آن كسانى است كه در گذشته كفرى از ايشان صادر شده - بلكه مراد از آن طايفه كفار است - همينطور در (الذين ظلموا) نمى توان چنين معنايى كرد.  
بهترين شاهد بر اين معنا آيه شريفه (ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون ) است (كه بطور قطع مى دانيم معناى صله (الذين ) و موصول (كفروا) كسانى هستند كه كفر صفت ايشان است نه اينكه در گذشته يك بار از ايشان كفر سرزده باشد، چون اگر چنين باشد انذار كردن و نكردن پيغمبر درباره آنان يكسان نيست ).  
و مخاطبين به نهى از ركون همان كسانى هستند كه در آيه (فاستقم ) مخاطب بودند. و در آيه مورد بحث ، از اين دشمنان مشرك پيغمبر تعبير كرده به (الذين ظلموا) همانگونه كه از قومهاى پيامبران گذشته در داستانهايى كه از آنها در همين سوره در آيات 37، 67، 94، ذكر مى كند همين تعبير را آورده ، و نيز در همين سوره از آنها به ظالمين نيز تعبير كرده و فرموده : (و قيل بعدا للقوم الظالمين ). پس حاصل كلام اينكه در اين آيات فرقى ميان دو تعبير وصف (ظالمين ) و صله و موصول (الذين ظلموا) نيست ، چون هر دو تعبير درباره اقوام به يك معنا است .

*(251/7)*

اما اينكه صاحب كشاف گفته : (منظور از جمله (الذين ظلموا) كسانى است كه ظلمى از ايشان سرزده باشد و گرنه مى فرمود ظالمين ) حرف صحيحى است ، و ليكن آن نتيجه اى را كه او مى خواهد نمى تواند بگيرد، زيرا تعبير به فعل در مقام آيه كه توضيحش ‍ گذشت هر چند بيشتر از صرف تحقق و صدور را نمى رساند و ليكن مقام ، اين معنا را با معناى وصفى منطبق مى كند، نظير آيه (فاما من طغى و آثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى الماوى و اما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى فان الجنه هى الماوى ) كه در عين اينكه تعبير به فعل شده مع ذلك با معناى صفت منطبق است .  
آيه شريفه : (و لاتركنوا...) متضمن نهى ازتمايل به همه ستمكاران است  
و اما نقطه ضعفى كه در كلام صاحب المنار است اين است كه وى آيه را تنها مربوط به ستمكاران و دشمنان مومنين و نقشه چينان از مشركين دانسته ، و اين از مشاراليه ، محض تحكم و بدون دليل سخن گفتن است ، زيرا هيچ دليلى در دست نيست كه دلالت كند بر اينكه آيه شامل ستمگران از اهل كتاب و دشمنان اسلام از يهود و نصارا نمى شود، مخصوصا با اينكه خود قرآن در گذشته نزديكى ايشان را به جرم اينكه از در ظلم در كتاب خدا اختلاف مى اندازند ستمگر خوانده و صريحا از دوستى با آنان نهى و تشديد كرده و حتى فرموده : (و من يتولهم منكم فانه منهم )  
و درباره دوستى با مطلق كفار فرموده : (و من يفعل ذلك فليس من اللّه فى شى ء).  
از ايشان مى پرسيم چه مانعى هست كه اين آيه شامل ستمگران اين نشود با اينكه در ميان اين امّت جبارانى وجود داشته و دارد كه صدها برابر شقى تر از جباران عاد و ثمودند، و طاغيانى وجود داشته و دارد كه هزار بار طاغى تر از فرعون و هامان و قارونند؟

*(251/8)*

و صرف اينكه اسلام در موقع نزول اين سوره گرفتار ستمگران و مشركين قريش و حوالى مكّه بوده چه دلالت مى كند بر اينكه لفظ آيه مخصوص به ايشان و نهى از ركون به ايشان باشد؟ و مگر خاص بودن مورد، عموم لفظ را تخصيص مى زند؟ حاشا! پس آيه شريفه نهى مى كند از ركون به هر كسى كه به علامت ظلم شناخته شده باشد، چه اينكه مشرك باشد يا موحد، چه اهل كتاب باشد و چه مسلمان .  
نقطه ضعف ديگرى كه در كلام صاحب المنار است اين است كه ايشان براى تاءييد و شاهد گفتار خود تمسك جسته به آيه (ان الذين كفروا سواء عليهم ء انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون )، به اين بيان كه (الذين كفروا) با اينكه فعل است معناى وصف را مى دهد، و مقصود از آن كافرانند، نه فردى از افراد كه در زمان گذشته كفرى از او صادر شده باشد.  
و آن نقطه ضعف اين است كه آيه مذكور مربوط به عموم كفار و بيان حال عموم آنان نيست تا شاهد گفتار وى باشد، بلكه در تفسيرش ‍ و همچنين در مواضع ديگرى در اين كتاب بيان كرديم كه اين آيه مخصوص كفّار قريش است آن هم نه همه آنان بلكه سران ايشان كه رسما عليه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در ابتداى دعوتش به مخالفت و كارشكنى برخاستند، و خداوند هم شر ايشان را از سر آن جناب كوتاه نمود و در واقعه بدر و وقايع ديگر نابودشان كرد. پس آيه عام نيست ، چون اگر عام مى بود و منظور از جمله (الذين كفروا) همه كفار مى بود مضمون آيه خلاف واقع مى شد، براى اينكه كفار بسيارى را سراغ داريم كه حتى از ميان خود قريش و حتى بعد از نزول اين آيه به سوى اسلام گراييدند، (و انذار رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در دلهايشان مؤ ثر افتاد).

*(251/9)*

و اگر صاحب المنار بگويد: مراد آن كفاريست كه تا آخرين لحظه عمر خود ايمان نياوردند در جوابش مى گوييم در اين صورت مضمون آيه شبيه به مضمون (آنچه در جوى مى رود آبست ) خواهد شد، زيرا معنا ندارد بگوييم (كفارى كه تا آخرين لحظه عمر خود ايمان نياوردند ايمان نمى آورند چه انذارشان بكنى و چه نكنى ) پس هيچ چاره اى جز اين نيست كه بگوييم آيه مذكور مخصوص عدّه معينى است و جمله (الذين كفروا) به طايفه خاصّى نظر دارد.  
و ما در سابق هم گفتيم كه جمله (الذين آمنوا) هم يك عنوان تشريفى است براى اشخاص معينى كه در اول دعوت اسلامى به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) يمان آوردند، و خطابات (يا ايها الذين آمنوا) در قرآن هم مختص به ايشان است (مگر در آن مواردى كه دليلى بر خلاف اين مطلب دلالت كند) ولى در هر حال ساير مؤ منين هم در احكام آن خطابات با آن اشخاص ‍ شريكند.  
نقطه ضعف سومى كه در گفتار صاحب المنار مى باشد اين است كه در آخر كلامش گفته : (در آيه مورد بحث از ستمكاران معاصر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) تعبير كرده به (الذين ظلموا) همانطور كه از اقوام پيغمبران گذشته (در آيه 37، 67، 94) هم اين تعبير را كرده ، و هم به ظالمين تعبير كرده پس در اين آيات فرقى ميان دو تعبير نيست .)  
و خلاصه گفتارش اينكه : گاهى از ايشان به (الذين ظلموا) تعبير كرده و گاهى به (ظالمين ) و اين خود دليل بر اين است كه مقصود از هر دو تعبير يكى است .  
اشكال اين حرف اين است كه گويا آن عنايتى كه گفتيم در كلام هست از نظر وى مخفى مانده ، و نتوانسته منتقل شود به اينكه اتحاد مصداق دو تعبير باعث نمى شود كه عنايت به هر دو يكى باشد.

*(251/10)*

پس خلاصه مضمون اين آيه نهى رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و امت او است از ركون به كسى كه به عنوان ظلم شناخته شده باشد، به اينكه به سوى او ميل و در امر دين و حيات دينى بر ظلم او اعتماد كنند، اين است منظور جمله (و لا تركنوا الى الذين ظلموا).  
(فتمسكم النار) - اين جمله تفريع است بر ركون و معنايش اين است كه عاقبت ركون ، تماس با آتش است . (نكته جالبى كه در اين جمله است اين است كه ) عاقبت ركون به ظلم ، ظالم را تماس با آتش و خود ظلم را آتش قرار داده است . و اين همان فرق ميان نزديك شدن به ظلم و تلبس به ظلم است .  
(و ما لكم من دون اللّه من اولياء) - اين جمله در موضع حال است از مفعول (فتمسكم )، يعنى آتش شما را مس مى كند در حالى كه در آن آتش غير از خدا هيچ ياورى نداشته باشيد، چه اين واقعه در قيامت واقع مى شود كه انسان تمامى اولياء و ياورانى (كه در دنيا ياورش مى پنداشت ) از دست مى دهد. ممكن هم هست حال از ركون باشد، البته اين در صورتى است كه منظور از آتش عذاب باشد و جمله (ثم لا تنصرون ) به احتمال اول به معناى نداشتن شفيع و به احتمال دوم به معناى خذلان الهى خواهد بود.  
و تعبير به (ثم ) در جمله (ثم لا تنصرون ) براى اين است كه دلالت كند بر خاتمه امر و اينكه سرانجام كار شما نوميدى و خذلان مى شود، گويا فرموده : در قيامت جز خدا كسى را نداريد او هم هر چه بخوانيدش جوابتان را نمى دهد و هر چه از او طلب يارى كنيد ياريتان نمى كند، پس در نتيجه سرانجام كارتان نوميدى و خسران و خذلان خواهد بود.  
از بحثهايى كه تاكنون پيرامون آيه كرديم چند چيز بدست آمد:  
چه مواردى مشمول نهى آيه شريفه نمى باشد؟

*(251/11)*

1 - اينكه متعلق نهى در آيه شريفه ركون به اهل ظلم است در امر دين و يا حيات دينى ، از قبيل سكوت كردن در بيان حقايق دينى و امورى كه موجب ضرر جامعه دينى مى شود و ترك هر عمل ديگرى كه خوش آيند ظالمان نيست ، و يا مثل اينكه ظالم كارهايى كند كه براى جامعه دينى ضرر دارد، و مسلمانها آن را ببينند و سكوت كنند و حقايق دينى را برايش بازگو نكنند، و يا امورى را ترك كند كه با تركش لطمه به اجتماع مسلمين بزند. و مسلمين سكوت كنند، او زمام جامعه دينى را در دست بگيرد و عهده دار مصالح عمومى جامعه بشود و با نداشتن صلاحيت ، امور دينى را اجراء كند و ايشان سكوت كنند و نظير اينها.  
بنابراين ، ركون و اعتماد بر ستمگران در معاشرت و معامله و خريد و فروش و همچنين وثوق داشتن به ايشان و در برخى از امور امين شمردن آنان ، مشمول نهى آيه شريفه نيست ، زيرا ركون در اينگونه امور ، ركون در دين و يا حيات دينى نيست ، خود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را مى بينيم كه در شب هجرت وقتى از مكه به سوى غار ثور حركت كرد يكى از مردم قريش را امين شمرد و از او براى سفر به مدينه مركبى را اجاره كرد، و نيز او را امين دانست و مورد وثوق قرار داد كه بعد از سه روز، راحله را تا درب غار خواهد آورد، آرى او رفتارش چنين بود و خود مسلمانان هم در پيش روى رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) با كفّار و مشركين همين معامله را داشتند.  
ركون به اهل ظلم اخص از ولايت كفار است و مراد از آن اعتماد و مماشات در امر دين و حياتدينى است نه مطلق ركون و اعتماد

*(251/12)*

2 - نتيجه اى ديگر كه از بحثهاى گذشته گرفته شد اين است كه ركونى كه در آيه از آن نهى شده ، اخص است از معناى ولايتى كه در آيات بسيار ديگرى از آن نهى شده ، زيرا ولايت به معناى نزديك شدن به نحوى است كه مسلمين را در دين و اخلاقشان در معرض ‍ تاءثر قرار دهد و در نتيجه دين و اخلاقشان كه از بين رفته و سنت هاى ظالمانه اى كه در جامعه دشمنان دين رايج شده در ميان مسلمين رواج يابد، به خلاف ركون كه به معناى بنا نهادن دين و يا حيات دينى است بر اساس ظلم ظالمين ، و اين معنا از نظر مورد اخص از ولايت است ، براى اينكه هر جا كه ركون به ظالمى پيدا شود ولايت ظالم هم شده ولى هر جا كه ولايت ورزيدن به ظالم يافت شد چنان نيست كه ركون هم باشد. فرق ديگر اينكه خطر و بروز اثر در ركون بالفعل است ولى در ولايت اعم از بالفعل است .  
از اينجا اشكال گفتار پاره اى از مفسرين كه ركون را به معناى ولايت گرفته اند معلوم مى شود.  
سخن ديگرى از صاحب المنار و اشكال وارد بر آن

*(251/13)*

صاحب المنار در تفسير خود نخست كلام زمخشرى را نقل كرده كه گفته است : نهى در آيه جهات بسيارى را شامل مى شود، مانند گراييدن و پست شدن در راه هوا و هوس آنان ، و به اميد ايشان از همه جا و همه كس قطع اميد كردن ، و همنشينى و رفاقت كردن ، و به ديدنشان رفتن ، و با ايشان مداهنه نمودن و به كارهايشان رضايت دادن ، و خود را به ايشان شبيه كردن ، و به زىّ آنان درآمدن ، و به زرق و برق زندگى و تجمّلات ايشان چشم حسرت دوختن ، و اسم آنان را به عظمت ياد كردن ، چون دقت و تاءمّل در جمله (و لا تركنوا) اين معنا را اثبات مى كند، زيرا ركون به معناى كمترين ميل است . و همچنين جمله (الى الذين ظلموا) نيز ناراحت كننده است زيرا اگر فرموده بود: (الى الظالمين ) باز امتثالش خيلى دشوار نبود، زيرا ظالمين عدّه معدوديند، ولى فرمود (هر كس كه ظلم كند) و اين تعبير عمومى تر است و هر كسى كه ظلمى را ولو براى يك بار مرتكب شود مشمول آن مى گردد.  
آنگاه در مقام ردّ آن برآمده چنين مى گويد: البته آنچه را كه وى انگشت رويش گذاشته و از مصاديق ركون دانسته همه در جاى خود كارهاى زشتى است كه سزاوار نيست مؤ من مرتكب آن شود و احيانا هم از لوازم غيرقابل توجه ركون هست و ليكن صحيح نيست كه هيچيك از آنها را مفسر و مراد آيه بگيريم ، براى اينكه مى دانيم اولين طايفه اى كه مخاطب به اين خطاب بودند رسول گرامى اسلام و صحابه ايشان يعنى همان سابقين اولين بودند كه از شرك توبه كرده به سوى ايمان گراييدند و در ميان آنان كسى را سراغ نداريم كه اينطور نسبت به مشركين ركون داشته باشد، يعنى از اسلام و مسلمين يكباره قطع نموده دل به كفار ببندد، و يا به خاطر هواهاى آنان تن به پستى دهد و يا به كارهاى آنان راضى بوده باشد، و همچنين ساير مصاديقى كه شمرده .

*(251/14)*

مؤ لف : صاحب المنار اولا خودش گفتار خود را نقض كرده و با اينكه قبلا اعتراف كرد كه بعضى از امور مذكور از لوازم ركون است ، مع ذلك مى گويد هيچ يك از آنها صلاحيت ندارد كه بگوييم مراد آيه است . آرى ، با اينكه همه معصيت ها بزرگ است و نبايد نسبت به آنها بى اعتناء بود مع ذلك بيشتر مفسّرين قرآن را مى بينيم كه عادت كرده اند از نسبت دادن پاره اى سهل انگاريها به قرآن كريم هيچ خوددارى نكنند.  
و از اين بدتر اينكه مى گويد: مخاطب به اين نهى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و سابقين اولين بودند و ايشان در مظان چنين چيرهايى نبودند. اشكال آن اين است كه اولا خطاب ، خطاب واحدى است متوجه او و امتش ، و در چنين خطابى اول و دومى وجود ندارد، و اگر بعضى از مخاطبين از جهت زمان مقدم بر بعضى ديگر باشند باعث نمى شود كه خطاب آن روزى مردم امروزى را نگيرد، هر چند لفظ شامل باشد.  
و ثانيا اگر مخاطب در مظنه نافرمانى نباشد باعث نمى شود كه خطاب نهى متوجه او نگردد، مخصوصا نواهيى كه از مقام تشريع صادر مى شود. بله ، در چنين صورتى از تاءكيد و الحاح جلوگيرى مى كند، ولى از اصل نهى جلوگيرى نمى كند، و ما مى بينيم كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از چيرهايى نهى شده كه به مراتب بزرگتر از ركون به ظالمان است ، مانند شرك به خدا و ترك تبليغ پاره اى اوامر و نواهى ، از آن جمله فرموده : (و لقد اوحى اليك و الى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك و لتكونن من الخاسرين ).

*(251/15)*

و درباره ترك تبليغ فرموده : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته ) و درباره پيروى كفار فرموده : (يا ايها النبى اتق اللّه و لا تطع الكافرين و المنافقين ان اللّه كان عليما حكيما و اتبع ما يوحى اليك من ربك ) با اينكه چنين مظنه اى در بين نيست كه آن جناب به پروردگار خود شرك بورزد، و يا آنچه كه به وى وحى شده از تبليغش سر باز زند، و يا كافران و منافقان را اطاعت كند، و يا وحى پروردگار خود را پيروى ننمايد و امثال اين از نواهى ديگر.  
و همچنين سابقين اولين ، كه ايشان هم از امورى خيلى بزرگتر از ركون به ظالمين و يا مثل آن نهى شده اند، از آن جمله فرموده : (و اتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ) كه درباره اهل بدر نازل شده ، كه سابقين اولين هم در ميان ايشان بوده اند.  
و درباره بعضى از آنان آمده كه خود آنان را ستمكار خوانده ، حال بعضى صحابه پيغمبر را ستمكار خواندن مهم است ، و يا به او بگويند به ستمكاران ركون مكن ؟ و همچنين آيات ديگرى كه مربوط به داستانهاى بدر، احد و حنين است ، و مشتمل است بر نهى هايى كه خيلى مهم تر از نهى ركون است . و نيز آيات ناهيه اى كه زنان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را از امورى نهى مى كند كه بدتر از ركون به ظالمين است . پس صرف اينكه سابقين اولين در مظنه چنين اعمالى نيستند باعث نمى شود كه نهى هم از ناحيه خداى تعالى صادر نشود، علاوه بر اينكه بعضى از همان سابقين اولين به پاره اى از آن گناهان و جرائم مبتلا شدند.  
اشاره به فرق بين ميل به ظالمين و مصاديق مباشرت در ظلم

*(251/16)*

سوم چيزى كه از بحث گذشته به دست آمد اين بود كه آيه شريفه به كمك سياقى كه دارد و نيز با تاييد مقام ، نهى مى كند از ركون به ستمكاران در ستمهايشان ، به اين معنا كه مسلمانان ، دين حق خود و حيات دينى خود را مبنى بر ظلمى از ظلم هاى آنان كنند، و يا در گفتار و كردار حق خود، جانب ظلم و باطل ايشان را رعايت كنند. و خلاصه وقتى بتوانند حقى را احياء كنند كه باطلى را هم احياء بكنند، و برگشت اين عمل همانطور كه قبلا هم گفتيم به اين است كه احياء يك حق با از بين رفتن يك حق ديگر صورت گيرد.  
و اما ميل كردن به ظلمى از ظلم هاى آنان و راه دادن آن ظلم را در دين ، و اجراى آن در مجتمع اسلامى و يا در محيط زندگى شخصى ، ركون به ظالمين نيست ، بلكه مباشرت در ظلم و وارد شدن در زمره ظالمين است .  
و اين مطلب بر بسيارى از مفسرين مشتبه شده ، و نتوانسته اند ميان ركون به ظالمين و اين مثالها كه ما ذكر كرده و گفتيم مباشرت در ظلم است ، فرق بگذارند، در نتيجه در تفسير آيه بحث هايى را ايراد كرده اند كه كمترين ارتباطى با آيه و با مساءله ركون به ظالمين ندارد، و ما به خاطر رعايت اختصار از ايراد و بحث در صحت و سقم آنها صرفنظر كرديم ، و هر كس بخواهد مى تواند به تفاسير آنان مراجعه نمايد.  
و اقم الصلوه طرفى النهار و زلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات ...  
دو طرف نهار به معنى صبح و عصر است ، و كلمه (زلف ) جمع (زلفى ) و بطورى كه مى گويند از نظر معنا و ساختمان لفظى شبيه است به (قرب ) كه جمع (قربى ) است ، و اين وصفى است كه به جاى موصوف خود - نظير ساعات و امثال آن - نشسته و تقديرش اين است : و ساعاتى از شب كه نزديك به روز باشد.

*(251/17)*

يعنى نماز را در صبح و عصر و در ساعاتى از شب كه نزديكتر به روز باشد به پاى دار، و اين ساعات با نماز صبح و عصر كه در يك طرف روز قرار دارد و نماز مغرب و عشاء كه وقتشان ساعتهاى اول شب است تطبيق مى كند، همچنانكه بعضى از مفسرين نيز گفته اند. و يا تنها با نماز صبح و مغرب كه هر يك در يك طرف روز قرار دارند و نماز عشاء كه وقتش اوايل شب است منطبق مى شود چنانكه ديگران گفته اند و بعضى ديگر حرفهاى ديگرى زده اند.  
و ليكن از آنجايى كه بحث در اين مورد به فقه مربوط است ، و در بحث فقهى متبع ، بيانى است كه از پيغمبر و امامان اهل بيتش وارد شده باشد، لذا آن را حواله مى دهيم به بحث روايتى آينده - ان شاء اللّه تعالى .  
جمله (ان الحسنات يذهبن السيئات ) امر (اقم الصلوة ) را تعليل نموده ، بيان مى كند كه نمازها حسناتى است كه در دلهاى مؤ منين وارد شده و آثار معصيت و تيرگيهايى كه دلهايشان از ناحيه سيئات كسب كرده از بين مى برد، و ما در اين باره بحثى راجع به (حبط) در جلد دوم اين كتاب ايراد نموديم .  
(ذلك ذكرى للذاكرين ) - يعنى اينكه گفته شد كه حسنات سيئات را از بين مى برد به خاطر اهميتى كه دارد و براى بندگانى كه به ياد خدا هستند مايه تذكر است .  
امر به نماز و صبر كه مهمترين عبادات و اخلاقيات هستند  
و اصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين  
پس از امر به نماز، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را دستور مى دهد به صبر كردن ، و در موارد ديگرى مانند: (و استعينوا بالصبر و الصلوة ) ميان صبر و نماز جمع كرده . و سرّ آن اين است كه هر كدام از اين دو، در باب خودش مهم ترين اركان هستند. آرى ، در ميان عبادات ، نماز مهمترين عبادت و در اخلاقيات صبر مهمترين خلق است ، همچنانكه درباره نماز فرموده : (و لذكر اللّه اكبر) و درباره صبر فرموده : (ان ذلك لمن عزم الامور).

*(251/18)*

و اجتماع اين دو، مهمترين وسيله اى است كه با آن مى توان بر مصائب و ناملايمات فايق آمد، چون صبر، نفس را از قلق و اضطراب و فرارى شدن نگه مى دارد، و نماز نفس را به سوى پروردگار توجّه مى دهد و در نتيجه ناملايمات را از ياد آدمى مى برد، و ما بيان مفصل اين معنا را در جلد اول اين كتاب در تفسير آيه 45 سوره بقره گذرانديم .  
و از اينكه بطور مطلق امر به صبر كرده به دست مى آيد كه منظور از آن ، اعم از صبر بر عبادت و يا صبر بر معصيت و يا صبر در مصيبت است ، بلكه همه آنها را شامل مى شود و بنابراين ، امر مزبور، امر به صبر است در امتثال تمامى اوامر و نواهى كه قبلا در سوره آمده ، از قبيل (فاستقم )، و (لا تطغوا)، و (لا تركنوا)، و (اقم الصلوة )  
و ليكن از اينكه صيغه امر را مفرد آورده و تنها به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) متوجّه كرده به دست مى آيد كه مقصود از آن صبر، صبر مخصوصى است كه مختص به آن حضرت است ، و گرنه مى فرمود: (و اصبروا) مخصوصا با اينكه سياق امرها و نهى هاى گذشته همه سياق جمع بود، و اين مطلب گفتار آن كسانى را كه مى گويند منظور از صبر، صبر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در برابر آزار مشركين و ظلم ستمگرانشان است تاييد مى كند.  
و اما اينكه چرا امر به نماز را مفرد آورده مگر نماز هم اختصاص به آن جناب دارد؟ جوابش اين است كه نماز مخصوص به آن جناب نيست ، ولى مقصود از اقامه در اينجا چيزيست كه آن روز مخصوص به آن جناب بوده ، و آن عبارت است از اقامه نماز به جماعت كه آن روز بايد آن حضرت اين كار را مى كرد - دقت فرماييد.  
و اينكه فرمود: (ان اللّه لا يضيع اجر المحسنين ) امر به صبر را تعليل م ى كند.  
فلو لا كان من القرون من قبلكم اولوا بقيه ينهون عن الفساد فى الارض ...

*(251/19)*

كلمه (لو لا) به معناى (هلا) و (الا) است كه تعجب آميخته با توبيخ را مى رساند، و معناى آن اينست كه : ملل و اقوامى كه قبل از شما مى زيستند چرا باقى نماندند و چرا از فساد در زمين نهى نكردند؟ تاخود را از انقراض و استيصال حفظ كنند؟  
(الا قليلا ممن انجينا منهم ) - اين استثناء استثناء از معناى نفى جمله سابق است چون معنا اين است : عجب است از امت هاى گذشته كه با آن آيات كه از خدا ديدند و آن عذابها كه مشاهده كردند، چرا جز عدّه كمى كه ما براى اينكه از فساد نهى مى كردند از عذاب و هلاك نجاتشان داديم ، بقاياى بيشترى نماندند تا از فساد در زمين نهى كنند؟  
(و اتبع الذين ظلموا ما اترفوا فيه و كانوا مجرمين ) - اين جمله بيان حال كسانى است كه پس از استثناء باقيمانده اند كه اكثريت ايشان را تشكيل مى دهند، و چنين معرفيشان كرده كه مردمى ستمكار و همه پيرو لذايذ مادى بوده و در اين وادى غوطه ور و در نتيجه به جرم و گناه آلوده شده بودند.  
پس ، از اين استثناء و از اين ما بقى كه حالشان را بيان كرد يك تقسيم بدست مى آيد و آن اين است كه مردم باقيمانده دو صنف مختلفند، يكى ناجيانى كه خداوند آنها را نجات داده ، دوم مجرمين و لذا مى بينيم كه دنبال اين آيه مى فرمايد: (و لو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة و لا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ).  
و ما كان ربك ليهلك القرى بظلم و اهلها مصلحون

*(251/20)*

يعنى سنت خداى تعالى چنين نبوده كه قريه ها را هلاك و منقرض كند در حالى كه اهل آن مصلح باشند، چون اين خود ظلم است ، (و لا يظلم ربك احدا - پروردگار تو به احدى ظلم نمى كند). پس اينكه فرمود (بظلم ) قيد توضيحى مى شود (يعنى هلاكتى كه خود ظلم است ) نه اينكه احترازى باشد، و بخواهد از ميان دو جور هلاك كردن ، هلاك كردن به ظلم را بگويد، و چون قيد توضيحى است اين معنا را افاده مى كند: سنّت خداى تعالى بر اين قرار گرفته كه سرزمينهايى را كه اهل آن مصلحند هلاك نكند، چون هلاك كردنشان ظلم است (و ما ربك بظلام للعبيد - و خداوند هيچگاه به بندگان ظلم نمى كند).  
و لو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة و لا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ... اجمعين  
معناى (اختلاف ) و مشتقات ديگر ماده (خلف )

*(251/21)*

كلمه (خلف ) در مقابل (امام ) و يا (قدام ) به معناى پشت سر است ، اين معناى اصلى اين ماده است و در ساير مشتقّاتى كه از اين ماده منشعب شده نيز اين معنا نهفته ، مثلا وقتى گفته مى شود: (خلف اباه - پدر خود را خلف شد) معنايش اين است كه به جاى او نشست ، او از دنيا رفت و وى بعد از او زنده بماند. و همچنين وقتى گفته مى شود: (اخلف وعده - خلف كرد وعده خود را) معنايش اين است كه وعده خود را پشت سر انداخت . و وقتى گفته مى شود: (فلان مات و خلف ابنا - فلانى مرد و فرزندى خلف گذاشت ) معنايش اين است كه فرزندى پشت سر نهاد، و رفت ، و وقتى گفته مى شود: (فلان استخلف فلانا - فلانى از فلان كس خواست تا خليفه اش باشد) معنايش اين است كه از او خواست تا پس از غيبت و يا مرگش و يا به عنايت ديگرى نايب او باشد، مانند خليفه قرار گرفتن آدم به وسيله خدا در زمين . و نيز وقتى گفته مى شود (فلان خالف فلانا او تخالفا - فلانى با فلان كس ‍ مخالفت و يا با يكديگر مخالفت كردند) معنايش اين است كه در عقيده و يا عمل از هم جدا شدند، كانّه هر يك ديگرى را پشت سر انداخت . و معناى (تخلف عن امره - تخلف ورزيد از امر او) اين است كه امر او را پشت سر انداخت و به آن عمل نكرد. و معناى (اختلف القوم فى كذا - مردم در فلان موضوع اختلاف كردند) اين است كه يكديگر را پشت سر انداختند. و معناى (اختلف فلان الى فلان - فلانى به نزد فلانى اختلاف كرد) اين است كه پى در پى نزد او آمد و شد كرد.  
و اين (اختلاف ) كه در مقابل معناى (اتفاق ) است ، از امورى است كه طبع سليم آن را نمى پسندد، زيرا همه طبايع مى دانند كه با اختلاف ، نيروها پراكنده و ضعيف مى شود. البته آثار سوء ديگرى از قبيل نزاع ، مشاجره ، جدال ، كشت و كشتار، كينه توزى و دشمنى نيز دارد، كه هر يك به نوبه خود در سلب امنيت و سلامتى ،تاءثير به سزايى دارند.  
دو نوع اختلاف و مذمت يك نوع آن در قرآن كريم

*(251/22)*

چيزى كه هست يك نوع از اختلاف ، اختلافى است كه در عالم انسانى چاره اى از آن نيست ، و آن اختلاف طبايع است كه منتهى به اختلاف بنيه ها مى گردد. آرى تركيبات بدنى در افراد اختلاف دارد و اين اختلاف در تركيبات بدنى باعث اختلاف در استعدادهاى بدنى و روحى مى شود، و با ضميمه شدن اختلاف محيطها و آب و هواها اختلاف سليقه ها و سنن و آداب و مقاصد و اعمال نوعى و شخصى در مجتمعات انسانى پديد مى آيد، و در علم الاجتماع و مباحثش ثابت شده كه اگر اين اختلافات نمى بود بشر حتى يك چشم بر هم زدن قادر به زندگى نبود.  
و خداى تعالى هم در قرآن كريم اين اختلاف را به خود نسبت داده و فرموده : (نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحيوه الدنيا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا) و در هيچ جاى از كلام خود آن را مذمّت ننموده ، مگر در آن مواردى كه اين اختلاف آميخته با هواى نفس و بر خلاف هدايت عقل باشد، مانند اختلاف در دين ، چون خداى سبحان دين را يك مساءله فطرى دانسته و فرموده : بشر مفطور بر معرفت و توحيد خداست . و نيز درباره نفس انسان فرموده : تقواو فجور نفس را به نفس هر كسى الهام كرده . و نيز فرموده : دين حنيف از فطرياتى است كه بشر بر آن خلق شده ، و در خلق خدا تبديلى نيست .  
و به همين جهت در موارد بسيارى از كلام مجيدش اختلاف در دين را به ظلم و طغيان اختلاف كنندگان نسبت داده ، از آن جمله فرموده : (فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ).

*(251/23)*

و در آيه زير هر دو اختلاف را ذكر كرده و فرموده : (كان الناس امة واحدة فبعث اللّه النبيّين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ) اين همان اختلاف اول است كه اختلاف در امور مادّى و زندگى مادى است . (و ما اختلف فيه ) اين آن اختلاف دومى يعنى اختلاف در امر دين است (الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ).  
آن اختلافى كه خداوند در آيه مورد بحث يعنى در جمله (و لو شاء ربك لجعل النّاس امة واحدة ) منظور دارد، همان اختلافى است كه در آيات قبل بيان داشته بود و آن اختلاف در امر دين بود كه مردم دو طايفه شدند اندكى اهل نجات و بيشتر ستمكاران و اهل هلاكت .  
جمله : (لايزالون مختلفين ) راجع به اختلاف در دين است  
بنابراين ، معناى آيه مورد بحث چنين مى شود: و اگر اختلاف كنند در امر دين ، بارى خدا را بدين وسيله عاجز نمى كنند، چون اگر خدا مى خواست مى توانست مردم را يك امّت قرار دهد و در نتيجه در امر دين اختلافى ميان آنان پديد نيايد. پس در حقيقت اين آيه نظير آيه اى است كه مى فرمايد: (و على اللّه قصد السبيل و منها جائر و لو شاء لهديكم اجمعين ) و آيه (افلم يياس الذين آمنوا ان لو يشاء اللّه لهدى الناس جميعا.  
و بنابراين ، جمله (و لا يزالون مختلفين ) نيز تنها راجع به اختلاف در دين خواهد بود، زيرا همين اختلاف است كه قرآن براى ما بيان مى كند كه اگر خدا مى خواست از ميان مردم بر مى داشت . پس تقدير كلام چنين است : اگر خدا مى خواست اختلاف را از ميان ايشان برمى داشت ليكن چنين نخواست در نتيجه مردم همچنان تا ابد مخالف يكديگر خواهند بود.

*(251/24)*

علاوه بر اينكه جمله (الا من رحم ربك ) صريح در اين است كه از يك عدّه مخصوصى كه به ايشان رحم كرده اين اختلاف را برداشته . و ما مى دانيم كه اختلاف در غير دين را خداوند از هيچ طايفه مرحومه هم برنداشته ، ولى از ايشان اختلاف دينى را برداشته ، البته آن اختلافى را برداشته كه مذموم و ناشى از بغى و بعد از علم به حق است .  
جمله (الا من رحم ربك ) استثناء جمله (و لا يزالون مختلفين ) است ، يعنى مردم بعضى با بعضى ديگر در امر حق تا ابد اختلاف مى كنند مگر كسانى كه خداوند به آنان رحم كرده كه آنها در امر حق اختلاف نكرده و متفرّق نمى شوند. و بطوريكه از آيه (فهدى اللّه الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه استفاده مى شود، منظور از رحمت ، هدايت الهى است .  
و اگر بگويى : معناى اختلاف مردم اين است كه عده اى با عده اى ديگر در نفى و اثبات مقابل هم قرار گيرند، و در نتيجه معناى (لا يزالون مختلفين ) اين مى شود كه دائما به دو قسمت محق و مبطل منقسمند، و چنين مساله اى ديگر قابل تخصيص و استثناء نيست مگر آنكه عموم زمانى آن را تخصيص زده و زمان معينى را از آن خارج كنند، و اما افراد آن قابل استثناء نيستند، براى اينكه اگر استثناء را راجع به افراد بگيريم معناى مستثنا و مستثنامنه چنين مى شود (ايشان دائما منقسم به دو قسم محق و مبطل هستند، مگر آنان كه خدا رحمشان كرده كه ايشان منقسم به دو قسم نيستند بلكه همواره محقند) و اين معناى غلطى است ، زيرا آنهايى هم كه اختلاف مى كنند يك دسته شان محقند، پس برگشت معنا به اين مى شود كه بعضى از ايشان هم مبطلند و هم محق ، ولى محق ايشان تنها محقند و در ميانشان مبطل نيست و اين كلام كلامى بى فايده است .  
علاوه بر اين ، اصلا معنا ندارد محق ها را از حكم اختلاف استثناء كنيم ، زيرا اين محق ها يك طرف اختلاف هستند، و پرواضح است كه اختلاف ، قائم به هر دو طرف محق و مبطل است .

*(251/25)*

مذمت اختلاف ، از جهت لوازم آن يعنى تفرق و اعراض از حق است  
در پاسخ مى گوييم : درست است كه اختلاف در اين آيه و در ساير آيات كه اهل اختلاف را مذمّت مى كنند، اختلاف در حق است ، و نيز درست است كه مخالفت كردن بعضى با بعضى ديگر مستلزم اين است كه يكى از آن دو، بر حق و داراى بصيرت باشد ليكن وقتى حساب اجتماعى را كه اين دو فريق تشكيل داده اند برسيم اجتماعى است متزلزل و متفرق از حق ، و جامعه ايست كه مى توان گفت بر حق ، اجتماعى ندارند و حق را كنار گذارده اند، و حق بر ايشان مخفى است و درباره آن ترديد دارند.  
و خداى سبحان اگر اختلاف را مذمّت مى كند به خاطر لوازم آنست كه همان تفرق و اعراض از حق است ، و آيات هم شاهد و گواه بر اين است ، زيرا هر جا از اختلاف مذمّت مى كند، هر دو طرف اختلاف به باطل را توبيخ مى كند و اگر منظور از (مختلفين ) صاحبان آراء و اعمال مختلف و متفرق از حق نبوده باشد صحيح نمى بود كه هر دو طرف اختلاف را مذمت كند.  
و نيز بهترين موءيّد اين معنا آيه (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا و الذى اوحينا اليك و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ان اقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه ) است كه از (اختلاف ) تعبير به (تفرّق ) كرده ، و همچنين آيه (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السّبل فتفرق بكم عن سبيله ) بلكه اين آيه دلالتش روشن تر از آيه قبل است زيرا اهل حق و ملازمين سبيل حق را خارج از اهل تفرقه و اختلاف دانسته .

*(251/26)*

و لذا مى بينيم در غالب مواردى كه خداوند اختلاف اهل اختلاف را درباره كتاب مذمّت مى كند دنبالش مساءله ريب و ترديد را ذكر مى كند، مانند: (و لقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه و لو لا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم و انهم لفى شك منه مريب ) و اين معنا در مواضعى از كلام مجيد خداوند تكرار شده و فرموده : (عم يتسائلون عن النباء العظيم الذى هم فيه مختلفون ) يعنى از چه چيزى مى پرسند و هر كدام حرفى مى زنند كه ايشان را از حق دور مى كند. و نيز فرموده : (انكم لفى قول مختلف يوفك عنه من افك قتل الخراصون ) يعنى قولى كه به يك وجه و معنى برنمى گردد، بلكه قول هر كدام معنايى مى دهد، غير آنچه كه قول ديگرى افاده مى كند، قولى كه مبتنى بر علم نيست ، بلكه مبتنى بر خرص و تخمين است ، و همين پندار و تخمين ، اين قولها را در ميان شما پديد آورده .  
و در اين معنا است : (يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل و تكتمون الحق و انتم تعلمون ) زيرا اين (لبس ) كه در آيه مذمّت شده عبارت از حرفهايى بوده كه ايشان مى زدند و به صورت ، شباهت به حق داشته ولى حق نبوده بلكه منظور از آن القاء شبهه و تفرقه بوده تا بدين وسيله حق پنهان بماند.  
پس مقصود آيه از اختلاف آنان همان حرفها و عقايدى است كه پيش خود تراشيده و در نتيجه مردمى كه پيرو ايشانند در شّك افتاده از حق متفرق مى شوند. آرى ، مقصود آيه آن كسانى است كه پيروانى دارند، و در نزد پيروان خود القاء شبهه مى كنند و آراء باطلى را به صورت حق جلوه مى دهند تا به كلّى حق را از فهم و درك مردم پوشيده نگهدارند. و اين اختلاف را فقط از روى بغى و دشمنى مرتكب مى شوند، و اين همان اختلافشان در حق مى باشد، پس از اينكه حق براى آنان روشن گشت .  
رحمت الهى غايت خلقت انسان مى باشد (و لذلك خلقهم )

*(251/27)*

از آنچه گذشت - هر چند طول كشيد - اين نكته عايد گرديد كه اسم اشاره (و لذلك خلقهم ) اشاره است به رحمتى كه جمله (الا من رحم ربك ) بر آن دلالت دارد، و اگر كلمه رحمت مونّث لفظى است منافات ندارد كه اسم اشاره به آن مذكر آورده شود، زيرا در مصدر (رحمت ) هر دو صورت جايز است ، به شهادت اينكه مى بينيم در آيه (ان رحمه اللّه قريب من المحسنين ) قريب را كه وصف رحمت است مذكر آورده . علاوه ، اگر ما اشاره (لذلك ) را اشاره به رحمت ندانيم ، لابد بايد بگوييم اشاره به اختلاف است ، و حال آنكه گفتيم كه اختلاف مزبور ناشى از بغى و ظلم ايشان و موجب تفرق ايشان از حق و پوشاندن حق و نمودارى باطل است ، و چنين اختلافى چگونه مى تواند غايت خلقت و منظور خداى تعالى از آفرينش انسانها باشد. آرى ، معنا ندارد بگوييم خداوند سبحان عالم انسانى را ايجاد كرد تا ظلم و ستم را زنده و حق را باطل كنند و بعد او به اين جرم هلاكشان كند و سپس ‍ آنها را در آتش خالد بسوزاند، قرآن كريم با تمام بياناتش چنين احتمالى را رد مى كند.  
از اين هم كه بگذريم سياق آيات اين اعمال را دفع مى كند، زيرا آيات در مقام بيان اين معنا است كه خداوند به رافت و رحمت خود مردم را به سوى خير و سعادتشان دعوت مى كند، و از ايشان ظلم و شر را نخواسته ، و ليكن مردم به خاطر ظلم و اختلاف خود از دعوت او استنكاف مى ورزند و آيات او را تكذيب نموده غير او را مى پرستند، و در زمين فساد انگيخته با دست خود گور خود را مى كنند، و خود را دچار عذاب مى سازند، و گرنه خداوند سرزمينهايى را كه اهل آن صالحند به ظلم و ستم هلاك نمى كند، و نيز او نخواسته مردم را خلق كند تا بغى و فساد به راه بيندازند، و او به همين جرم هلاكشان كند.  
پس آنچه از ناحيه خداست تنها رحمت و هدايت است ، و آنچه ظلم و اختلاف است از ناحيه خود مردم است ، اين است آنچه از سياق آيات مورد بحث استفاده مى شود.

*(251/28)*

و اگر رحمت را - كه گفتيم همان هدايت است - غايت خلقت گرفتيم به خاطر اينست كه رحمت به غايت نهايى كه همان سعادت بشر است اتصال دارد همچنانكه در آيه (و قالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا) كه حكايت قول اهل بهشت است هدايت را غايت شمرده و اين نظير غايت شمردن عبادت است براى خلقت در آن آيه كه مى فرمايد: (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ) عبادت نيز متصل به سعادت آدمى است .  
(و تمت كلمة ربك لاملان جهنم من الجنه و الناس اجمعين ) - يعنى كلمه خداى تعالى تحقق يافت ، و مصداق خود را از ايشان گرفت ، به خاطر ظلم و اختلافشان در حق ، و بعد از آنكه بدان عالم شدند، و كلمه او كه تحقق يافت همان پر كردن جهنم بود.  
next page  
fehrest page  
back page

*(251/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
اين آيه نظير آيه (و لو شئنا لاتينا كل نفس هداها و لكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنه و الناس اجمعين ) مى باشد و اصل اين كلمه آن وعده اى است كه خداوند به ابليس ملعون در جواب او كه گفته بود: (فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ) داده است و فرموده : (قال فالحق و الحق اقول لاملان جهنم منك و ممن تبعك منهم اجمعين ) پس اين آيات مضمونش متحد و بعضى مفسر بعضى ديگر است .  
وجوهى كه در معناى دو آيه (و لو شاء ربك ...) و (الّا من رحم ربك ...) گفته شدهاست  
اين بود آنچه كه از تدبر در معناى آن دو آيه به دست آمد.  
و خلاصه اش اين شد كه : اولا مقصود از جمله (ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة متحد ساختن براى از بين بردن تفرقه و اختلاف است . بعضى هم گفته اند كه منظور از آن اجبار كردن نفوس به قبول اسلام است كه بدون اختيار و بطور اتوماتيك اسلام را بپذيرند، و چون با تكليف منافات دارد، چنين كارى را نكرده - نقل از قتاده .  
بعضى ديگر گفته اند: معنايش اين است كه اگر خدا بخواهد همه شما را در بهشت جمع مى كند، و ليكن خدا خواسته درجات بهشت متفاوت باشد، و شما با عمل صالح خود در درجه بالاترباشيد - نقل از ابى مسلم . ولى خواننده محترم به خوبى واقف است كه سياق آيات ، مساعد با هيچيك از اين دو معنى نيست .  
و ثانيا معلوم شد كه منظور از جمله (و لايزالون مختلفين ) دوام بر اختلاف در دين است ، و معنايش اينست كه دائما از حق متفرقند، و همواره آن را به صورتى باطل و شبيه به حق تصوير مى كنند تا مستور بماند.

*(252/1)*

بعضى ديگر از مفسرين گفته اند: مقصود از آن ، اختلاف در ارزاق و احوال و خلاصه اختلاف غير دينى است - نقل از حسن . و بطوريكه براى خواننده معلوم شد اين معنا با سياق آيات قبلى سازگار نيست . بعضى ديگر گفته اند: معناى اينكه فرمود(يختلفون ) اين است كه بعضى بعض ديگر را در تقليد گذشتگان جانشين خود مى كنند، و خلاصه سنت باطل آنان را نسل به نسل و دست به دست مى گردانند. اين معنا نيز مانند معناى قبلى از سياق آيات مخصوصا با در نظر داشتن جمله (و لقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ...) اجنبى و ناسازگار است .  
و ثالثا معلوم شد كه منظور از جمله (الا من رحم ) اين است كه : (الا كسى كه خداوند او را هدايت كرده باشد).  
و رابعا اينكه اشاره (و لذلك خلقهم ) اشاره به رحمت است ، و معنايش اينست كه خلايق براى رسيدن به رحمت خلق شده اند، تا بدان وسيله به سعادت خود نايل آيند).  
بعضى ديگر گفته اند: معنايش اينست كه بشر براى اختلاف خلق شده - نقل از حسن و عطاء - ولى خواننده متوجه شد كه چه اندازه اين راى مردود و غلط است . بله اگر جايز بود ضمير هم را برگردانيم به بقيه مردم بعد از استثناء، آن وقت جايز بود بگوييم غرض از خلقت آنان اختلاف بوده ، و آن وقت مضمون آيه قريب به مضمون آيه (و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس ) مى شد.  
بعضى هم گفته اند كه : اشاره است به همه مدلول كلام ، و معنايش اين است كه خداوند بشر را خلق كرد در حالى كه مستعد براى اختلاف و تفرقه بود، چه تفرقه در علوم ، چه در معارف و چه در درك و عقايد و چه در توابع آن ، يعنى در اراده و اختيار اعمالشان كه از آن جمله است دين و ايمان ، و اطاعت و عصيان .  
و كوتاه سخن اينكه غايت خلقتشان مطلق اختلاف است ، چه دينى و چه غير دينى .

*(252/2)*

و بنابر آنچه كه از ابن عباس نقل شده به او نسب ت داده اند كه گفته است : معناى آيه اين است كه خداوند بشر را دو فريق آفريد يك فريق مشمول رحمت او شدند و در نتيجه اختلاف نكردند، و فريقى كه مشمول رحمتش نشدند پس اختلاف كردند. و به مالك بن انس نسبت داده شده كه گفته است : خلقشان كرد تا يك فريق در بهشت باشند و فريق ديگر در جهنم . ولى خواننده محترم فهميد كه چه اشكالاتى به اين وجوه وارد است ، و ديگر تكرار نمى كنيم .  
و خامسا معلوم شد كه منظور از تمام كردن كلمه ، تحقق بخشيدن آن و مصداق گرفتن براى آن است .  
بحث روايتى  
در تفسير قمى در ذيل جمله (و ان كلا لما ليوفينهم ربك ...) گفته است كه امام فرمود: يعنى در قيامت .  
چند روايت در ذيل جمله : (فاستقم كما امرت ...) و (لاتركنوا الى الذين ظلموا)  
و در الدّرالمنثور است كه ابن ابى حاتم و ابوالشيخ از حسن روايت كرده كه گفت : وقتى آيه (فاستقم كما امرت و من تاب معك ) نازل شد حضرت فرمود: (شمروا، شمروا - مهياى استقامت شويد) و ديگر كسى او را خندان نديد.  
و در مجمع البيان در ذيل آيه (فاستقم كما امرت ...) از ابن عباس نقل كرده كه گفت : هيچ آيه اى بر رسول اكرم نازل نشد كه به قدر اين آيه ناراحتش كند، و لذا وقتى اصحابش عرض كردند يا رسول اللّه پيرى به سرعت بر شما حمله آورد و موهاى شما را سفيد كرد، در جوابشان فرمود: سوره هود و سوره واقعه مرا پير كرد.  
مؤ لف : اين حديث مشهور است و در پاره اى از نقل هاى آن دارد كه (سوره هود و نظاير آن مرا پير كرد) و چون در سوره واقعه آيه اى كه (در شدت ) نظير آيه (فاستقم كما امرت ) بوده باشد نيست ، به همين جهت آن روايتى كه دارد هود و واقعه ، بعيد به نظر مى رسد كه مقصودش اشاره به آيه (فاستقم كما امرت ) بوده باشد، و آنچه هر دو سوره در آن مشتركند حديث قيامت است - و اللّه علم .

*(252/3)*

و در تفسير قمى در ذيل آيه (و لا تركنوا...) گفته كه معصوم فرمود: ركون به معناى محبت و خير خواهى و اطاعت است .  
مؤ لف : اين روايت را صاحب مجمع البيان هم بطور مرسل از ائمه (عليهم السلام ) نقل كرده است .  
و در تفسير عياشى از عثمان بن عيسى و او از مردى از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه (و لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) فرمود: متوجّه باشيد خدا اين آتش را خالد و هميشگى نكرد، بلكه فرمود (آتش به شما مى رسد) پس به ظالمان ركون مكنيد.  
مؤ لف : مقصود امام اين است كه جمله (فتمسكم النار) يعنى آتش به شما برمى خورد.  
و نيز در همان كتاب از جرير از ابى عبداللّه (عليه السّلام ) روايت كرده كه در تفسير (اقم الصلوه طرفى النهار) فرمود: دو طرف روز يكى مغرب است و يكى صبح و (زلفا من الليل ) نماز عشاء است .  
و در تهذيب به سند خود از زراره و او از ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه در حديثى كه درباره نمازهاى پنجگانه مطالبى بيان داشته و چنين فرموده اند: خداوند فرموده (اقم الصلوه طرفى النهار و زلفا من الليل ) كه مقصود از آن نماز عشاء است .  
مؤ لف : اين حديث به خاطر اينكه در مقام بيان اوقات نمازهاى پنجگانه است ظهورى در اين دارد كه مى خواهد تفسير كند (طرفى النهار) را به قبل از ظهر و بعد از ظهر، زيرا اگر اين مراد نباشد شامل اوقات پنجگانه نمى شود.  
رواياتى در فضيلت نماز و اينكه نماز كفاره گناهان است (ان الحسنات يذهبنالسّيّئات ).  
و در معانى الاخبار به سند خود از ابراهيم بن عمر و او از كسى كه براى او حديث كرده از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه (ان الحسنات يذهبن السيئات ) فرموده : نماز مومن در شب گناهان روزش را محو مى كند.  
مؤ لف : اين حديث در كافى و تفسير عياشى و امالى مفيد و امالى شيخ نيز آمده .

*(252/4)*

و در مجمع البيان از واحدى و او به سند خود از حماد بن سلمه و او از على بن زيد و او از ابى عثمان روايت كرده كه گفت : من با سلمان در زير درختى بوديم ، سلمان شاخه خشكى از درخت گرفت و به شدت تكانش داد تا برگهايش ريخت ، آنگاه گفت : اى ابا عثمان آيا نمى پرسى چرا چنين كارى كردم ؟ گفتم چرا چنين كردى ؟ گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و الله و سلم ) هم در روزى كه من با آن جناب زير درختى بوديم همين عمل را كرد، شاخه خشكى گرفت و به شدت تكان داد تا برگهايش ريخت و فرمود: سلمان نپرسيدى چرا چنين كردم . عرض كردم چرا چنين كردى ؟ فرمود: مسلمان وقتى وضو مى گيرد و نيكو وضو مى گيرد، و نمازهاى پنجگانه اش را بجا مى آورد، گناهانش مانند اين برگها مى ريزد، آن وقت اين آيه را تلاوت فرمود: (و اقم الصلوه ....)  
مؤ لف : اين روايت را الدّرالمنثور هم از طيالسى و احمد و دارمى و ابن جرير و طبرانى و بغوى در كتاب معجم خود - و ابن مردويه بطور غير مسلسل تنها از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روايت كرده .  
و نيز در همان كتاب به سند خود از حارث از على بن ابى طالب (عليه السلام ) آورده كه فرمود: ما در مسجد در خدمت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بوديم ، و منتظر بوديم تا وقت نماز شود، مردى برخاست و عرض كرد: يا رسول اللّه ! من مرتكب گناهى شده ام . رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) ز وى روى بگردانيد (و به نماز ايستاد). دوباره پس از آنكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نماز را به پايان رسانيد برخاست و همان حرف را تكرار كرد، حضرت فرمود: آيا با ما نماز نخواندى ؟ و براى آن به نيكى طهارت نگرفتى ؟ گفت : چرا. فرمود: همان كفاره گناه توست .

*(252/5)*

مؤ لف : اين روايت به طرق بسيارى از ابن مسعود و ابى امامه و معاذ بن جبل و ابن عباس و بريده و واثلة بن اسقع و انس و غير ايشان وارد شده ، ولى در كيفيّت بيان داستان اختلاف مختصرى در الفاظ آنها هست ، ترمذى و غير او هم از خود ابى اليسر - كه داستان مربوط به اوست - روايت كرده اند.  
اميدوار كننده ترين آيات كتاب خدا  
و در تفسير عياشى از ابى حمزه ثمالى روايت كرده كه گفت : من از يكى از آن دو بزرگوار (امام باقر و امام صادق (عليه السّلام ) شنيدم كه مى فرمود: على (عليه السلام ) رو به مردم كرد و فرمود: كدام آيه از قرآن كريم براى شما اميدوار كننده تر است ؟ بعضى گفتند: آيه (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فرمود: اين اميدوار كننده هست ، ولى آنطور كه بايد باشد نيست . بعضى ديگر عرض كردند آيه (يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمه اللّه ) فرمود: اين نيز خوبست ، ولى آنكه بايد باشد نيست . بعضى ديگر عرض كردند آيه (و الذين اذا فعلوا فاحشه او ظلموا انفسهم ذكروا اللّه فاستغفروا لذنوبهم ) فرمود: اين هم خوبست ولى آن نيست .

*(252/6)*

امام فرمود: مردم همه سكوت كردند، حضرت فرمود: چرا سكوت كرديد بگوييد ببينم مسلمانها؟ عرض كردند نه به خدا سوگند ما آيه ديگرى به نظرمان نمى رسد. فرمود: من از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شنيدم كه مى فرمود: اميدوار كننده ترين آيات كتاب خدا آيه (اقم الصلوه طرفى النهار و زلفا من الليل ...) است ، و فرمود: اى على ! آن خدايى كه مرا به حق مبعوث كرده و بشير و نذيرم قرار داده يكى از شما كه برمى خيزد براى وضو گرفتن ، گناهانش از جوارحش مى ريزد، و وقتى به روى خود و به قلب خود متوجه خدا مى شود از نمازش كنار نمى رود مگر آنكه از گناهانش چيزى نمى ماند، و مانند روزى كه متولّد شده پاك مى شود،و اگر بين هر دو نماز گناهى بكند نماز بعدى پاكش مى كند، آنگاه نمازهاى پنجگانه را شمرد.  
بعد فرمود: يا على جز اين نيست كه نمازهاى پنجگانه براى امّت من حكم نهر جارى را دارد كه در خانه آنها واقع باشد، حال چگونه است وضع كسى كه بدنش آلودگى داشته باشد، و خود را روزى پنج نوبت در آن آب بشويد؟ نمازهاى پنجگانه هم به خدا سوگند براى امّت من همين حكم را دارد.  
مؤ لف : مثالى كه در آخر اين روايت است به طرقى از اهل سنت از عده اى از صحابه مانند ابى هريره ، انس ، جابر و ابى سعيد خدرى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت شده .  
دو روايت از امام صادق (ع ) در ذيل (ان الحسنات يذهبن السيئات ...)

*(252/7)*

و نيز در آن كتاب از ابراهيم كرخى آمده كه گفت : من نزد امام صادق (عليه السّلام ) بودم كه مردى از اهل مدينه بر او وارد شد، امام پرسيد، فلانى از كجا مى آيى ؟ راوى مى گويد: آن مرد چيزى در جواب امام نگفت . خود حضرت فرمود: از فلانجا و فلانجا آمدى ، فلانى متوجه باش ببين روز خود را با چه اعمالى به پايان مى رسانى ، زيرا با تو فرشته اى است موكّل بر تو كه آنچه را مى كنى حفظ مى كند و مى نويسد پس هيچ گناهى را كوچك نشمار، هر چند خيلى ناچيز باشد، زيرا همين گناه ناچيز يك روز تو را بدبخت خواهد كرد، و هيچ كار نيكى را كوچك نشمار، زيرا هيچ چيز به مثل حسنه در جستجو نيست . حسنه ، گناه خيلى بزرگ و قديمى را پيدا مى كند و آن را از نامه عملت محو و ساقط مى سازد و نمى گذارد بعد از تو بماند، و اين در كلام خداى تعالى است كه مى فرمايد: (ان الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين .  
و در همان كتاب از سماعه بن مهران روايت كرده كه گفت : مردى از اهل شامات از امام صادق (عليه السّلام ) پرسيد: از كارمندان دولت پولى گرفته و فعلا از آن پول صدقه مى دهد و صله رحم مى كند و به حج مى رود تا شايد خداوند او را در آنچه كه به دست آورده بيامرزد، و او به اين فكر است كه : (ان الحسنات يذهبن السيئات ) حضرت فرمود: حسنه كفاره گناه مى شود، و اما گناه نمى تواند كفاره گناه گردد.  
آنگاه فرمود: اگر حلال و حرام با هم درآميخت بطورى كه به كلى مخلوط شد و ديگر حرام از حلال تشخيص داده نشد در آن صورت اين كار عيب ندارد.  
و در الدّرالمنثور است كه احمد و طبرانى از ابى امامه روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: هيچ مرد مسلمانى وقت نماز يوميّه را درك نمى كند و براى وضو برنمى خيزد و به نيكويى وضو نمى گيرد و نماز را به خوبى نمى خواند مگر آنكه آنچه كه بين اين نمازش و نماز گذشته اش گناه كرده آمرزيده مى شود.

*(252/8)*

مؤ لف : روايات در اين باب بسيار است هر كه بخواهد همه آنها را رسيدگى كند بايد به جوامع حديث مراجعه نمايد.  
و در همان كتاب آمده كه طبرانى و ابو الشيخ و ابن مردويه و ديلمى از جرير روايت كرده اند كه گفت : من از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شنيدم كه وقتى از تفسير آيه (و ما كان ربك ليهلك القرى بظلم و اهلها مصلحون ) سؤ ال شد، در جواب فرمود: يعنى اهل آن نسبت به يكديگر رعايت انصاف را داشته باشند.  
چند روايت در ذيل جمله : (لايزالوان مختلفين الّا من رحم ربك و لذلك خلقهم )  
و در كافى به سند خود از عبداللّه بن سنان روايت كرده كه وقتى از امام صادق (عليه السلام ) از اين قول خدا كه مى فرمايد: (و لو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة و لا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ) سؤ ال شد، حضرت در پاسخ فرمود: مردم امّت واحدى بودند، و خداوند پيغمبرانى مبعوث كرد تا برايشان حجّت بگيرد.  
مؤ لف : مثل اين روايت را صدوق هم در معانى از آن جناب آورده .  
و در معانى الاخبار به سند خود از ابى بصير روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) از فرمايش خداى تعالى كه فرموده : (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ) سؤ ال كردم ، حضرت فرمود: ايشان را آفريد تا به عبادت ماءمورشان كند. آنگاه مى گويد: از اين فرمايش خدا كه مى فرمايد: (و لا يزالون مختلفين الا من رحم ربك و لذلك خلقهم ) سؤ ال كردم فرمود: ايشان را آفريد تا كارهايى انجام دهند كه مستوجب رحمت باشند و خداوند رحمتشان كند.  
و در تفسير قمى از ابى الجارود از امام باقر (عليه السلام ) آمده كه فرمود: (و لا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ) مقصودش آل محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) و اتباع ايشان است ، خداوند مى فرمايد: (و لذلك خلقهم ) يعنى اهل رحمت در دين خدا اختلاف نمى كنند.

*(252/9)*

و در تفسير عياشى از يعقوب بن سعيد از ابى عبدالله (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : من از آن حضرت معناى (و ما خلقت الجن و الا نس الا ليعبدون ) را پرسيدم فرمود: ايشان را خلق كرد براى عبادت . مى گويد: عرض كردم (و لا يزالون مختلفين الا من رحم ربك و لذلك خلقهم ) چه معنا دارد؟ فرمود: اين آيه بعد از آن جمله نازل شده .  
مؤ لف : امام اشاره به اين مى كند كه آيه دومى ، يعنى (الا من رحم ربك و لذلك خلقهم ) از آنجايى كه خاص است ناسخ آيه قبلى است كه عام بود. و ما در بحثى كه درباره نسخ گذرانديم گفتيم كه نسخ در عرف و اصطلاح ائمه ، اعم از آن معنايى است كه علماى اصول اراده مى كنند. آرى ، آيات خاصه تكوينى نسبت به آيات عامه تكوينى حكمش نافذتر است .  
آيات 123 - 120 سوره هود  
و كلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فوادك و جاءك فى هذه الحق و موعظه و ذكرى للمومنين (12)  
و قل للذين لا يومنون اعملوا على مكانتكم انا عملون (121)  
و انتظروا انا منتظرون (122)  
و لله غيب السموت و الارض و اليه يرجع الامر كله فاعبده و توكل عليه و ما ربك بغفل عما تعملون (123)  
ترجمه آيات  
از اخبار پيغمبران همه را برايت نقل مى كنيم (البته ) آن را كه (با نقلش ) دلت را استوار مى سازيم ، و در اين قصه ها حق به سوى تو بيامد (هيچ يك از آنها باطل و دروغ نيست ، و يا حق برايت روشن شد) و براى مومنين موعظه و تذكر است . (.12)  
و به آنان كه ايمان نمى آورند بگو در همان وضعى كه قرار داريد (هر چه مى خواهيد) بكنيد كه ما (نيز كار خود را) مى كنيم . (121)  
منتظر باشيد كه ما نيز منتظريم . (122)  
براى خداست غيب آسمانها و زمين و امور همه به سوى او بازمى گردد، پس او را بپرست و بر او توكل كن ، و پروردگار تو از آنچه مى كنيد غافل نيست . (123)  
بيان آيات

*(252/10)*

اين آيات غرضى را كه سوره هود در صدد بيان آنست براى رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) خلاصه مى كند، و به او خبر مى دهد كه سوره مذكور بيان كننده حق كلام درباره مبداء و معاد و سنت جارى خدا در ميان بندگانش مى باشد. پس در حقيقت اين سوره براى آن حضرت جنبه تعليم حق ، و نسبت به مومنين جنبه موعظه و تذكر را دارد، همچنانكه نسبت به كفار كه از ايمان به خدا استنكاف مى ورزند جنبه اتمام حجّت و اسكات را دارد، پس به ايشان آخرين حجت خود را برسان و بگو هر چه مى خواهيد بكنيد ما هم هر چه به نظرمان رسيد مى كنيم ، تا ببينيم چگونه سنت خدايى آنطور كه خودش بيان داشته جريان مى يابد، و چگونه مصلحين را سعادتمند و مفسدين را بدبخت مى كند. و در آخر، آن حضرت را به عبادت خدا و توكل بر او توصيه مى كند، زيرا امر، همه اش به دست او است .  
فايده نقل داستان انبياء گذشته براى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و مؤ منين  
و كلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فوادك ...  
يعنى همه داستانها را به گونه اجمال و يا تفصيل برايت نقل مى كنيم . و اينكه فرمود: (من انباء الرسل ) بيان مضاف اليه (كل ) است و جمله (ما نثبت به فوادك ) عطف بيان (انباء) است كه به فايده نقل كردن اين داستانها نسبت به آن جناب اشاره نموده ، مى فهماند كه نقل آنها قلب او را آرامش و سكون مى بخشد، و ماده قلق و اضطراب را از دل او برمى كند، و معنايش اين است كه : ما داستانهاى انبياء را برايت نقل مى كنيم تا به وسيله آن قلبت را آرامش بخشيم ، و آن را در راهى كه براى دعوت به سوى حق و نهضت عليه ريشه هاى فساد پيش گرفتى و در تحمّل آزار از امتت قوى و استوار سازيم .

*(252/11)*

آنگاه شروع مى كند به ذكر فايده اى كه اين سوره براى عموم يعنى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و مؤ منين و كافرين قومش ‍ دارد. و در خصوص آنچه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) عايد مى گردد فرموده : (و جاءك فى هذه الحق )، حال اشاره (هذه ) را خواه سوره بدانيم و يا آيات نازله در آن و يا به وجهى به داستانهايى كه در آن آمده ، زيرا آمدن حق در آن داستانها به همين است كه خدا حق را در ضمن آن قصه ها و قبل از آن و بعد از آن بيان كند، حقايق و معارف مربوط به مبداء و معاد و سنت جارى خدا در خلق را - كه چگونه پيغمبران را فرستاده و دعوت توحيد را انتشار داده و مؤ منين را در دنيا به نجات از مهالك و در آخرت به نجات از آتش سعادتمند، و ظالمين را به اخذ در دنيا و عذاب خالد در آخرت بدبخت نموده - شرح دهد.  
اين در خصوص آنچه كه به رسول (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) عايد مى شد، و در آنچه كه عايد و مربوط به مؤ منين است فرموده : و موعظه و ذكرى للمؤ منين . توضيحش اينست كه آنچه از معارف و حقايق بيان كرده براى مؤ منين ، هم تذكر است و هم موعظه . تذكر است براى اينكه مؤ منين با شنيدن آنها آنچه از علوم فطرى مربوط به مبداء و معاد و متعلقات آن از ياد برده بودند بياد مى آورند. و موعظه است ، براى اينكه آن معارف و حقايق در لفافه داستانها بيان شده ، و همان داستانها مايه عبرت است .  
آخرين حرف به ايمان نياورندگان : (اعملوا على مكانتكم ...)  
و قل للذين لا يؤ منون اعملوا على مكانتكم انا عاملون و انتظروا انا منتظرون

*(252/12)*

اين قسمت مربوط به غير مؤ منين است كه پيغمبر خود را دستور مى دهد كه احتجاج و بگومگوى با ايشان را خاتمه داده آخرين حرف را به ايشان بگويد، و پس از آنهمه موعظه و آوردن داستانهاى گذشتگان بفرمايد: حال اگر ايمان نمى آوريد، و از شرك و فساد دست بر نمى داريد، و آنچه كه من به گوشتان خواندم بيدارتان نكرد، و اگر داستانهاى عبرت آورى را كه آوردم و سنتى را كه خدا در آنان معمول داشت برايتان گفتم و هيچيك در شما اثر نكرد، پس هر چه مى خواهيد بكنيد، و در موقعيت و وضعى كه داريد هر چه را براى خود خير تشخيص مى دهيد انجام دهيد، ما هم كار خود را مى كنيم ، و انتظار مى بريم روزى را كه عاقبت ، عملتان به استقبالتان آيد، و به زودى خواهيد فهميد كه آنچه ما از اخبار الهى مى گفتيم راست بود يا دروغ .  
اين بيان در حقيقت خاتمه دادن به احتجاج و نوعى تهديد است ، كه در داستانهاى گذشتگان از قبيل داستان نوح و هود و صالح بازگو كرده ، و در قصّه شعيب از خود آنجناب حكايت كرده كه فرمود: (يا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل سوف تعلمون من ياتيه عذاب يخزيه و من هو كاذب و ارتقبوا انى معكم رقيب ).  
و لله غيب السموات و الارض و اليه يرجع الامر كله  
از آنجا كه دستور گفتن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به ايشان كه (يا قوم اعملوا) در حقيقت معنايش گفتن خود خدا بود، لذا دنبال آن ، دو جمله مورد بحث را آورد تا رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) دلگرم شود و مطمئن گردد كه به زودى گردش ‍ روزگار عليه آنان دور خواهد زد، و كار به نفع وى خاتمه خواهد يافت .

*(252/13)*

و در حقيقت معناى آيه اين است كه تو به كار و وظيفه خويش بپردازد و با پيروانت منتظر باش و بدانكه غيب آسمانها و زمين كه عاقبت امر تو و ايشان در آن نهفته است به دست پروردگارت است ، نه بت هاى ايشان كه با آنها شرك مى ورزند، و نه به آن اسبابى كه پشتگرمى ايشان به آنها است ، و دلخوشند كه با آن اسباب مى توانند اوضاع را به نفع خود بچرخانند، و سرانجام برد با آنان بشود. حاشا! گردش روزگار و غيب آسمانها و زمين و خلاصه همه امور به دست پروردگار تو است ، از غيب خود عاقبت امر ايشان را آنطور كه خودش خواسته و خبر داده بيرون مى افكند و تحقّق خارجى مى دهد، پس مطمئن بدان كه دور فلك به نفع تو و عليه ايشان است . و اين از آن بيانات عجيب قرآنى است .  
و از همين بيان معلوم مى شود كه كلمه (ربك ) كه در آيات مورد بحث مكرر آمده چرا در اين آيه به كلمه (اللّه ) تبديل شده ؟ وجهش اين است كه در كلمه اللّه اشاره اى به احاطه بر هر كوچك و بزرگ هست ، كه در هيچ اسم ديگرى آن اشاره وجود ندارد، و چون مقام ، اقتضاء مى كرد اعتماد و التجاء به يك ملجاى را كه هيچ قاهرى فوق آن نباشد و آن خداى سبحان است ، و لذا مى بينيم بعد از تكرار كلمه رب در خلال جملات گذشته در جمله مورد بحث كلمه (اللّه ) را آورده ، و بعد باز هم كلمه (رب ) را به ميان مى آورد و مى فرمايد: (و ما ربك بغافل عما تعملون ).

*(252/14)*

(فاعبده و توكل عليه ) - از ظاهر كلام برمى آيد كه اين جمله متفرع بر جمله (و اليه يرجع الامر كله ) باشد و معنايش اين است : وقتى همه امور مرجوع به او باشد پس غير او مالك چيزى نيستند، و در هيچ چيز استقلال ندارند، پس او را عبادت كن و براى خود در همه امور وكيلش بگير، و بر هيچ سببى از اسباب توكل مكن ، زيرا هر سببى را او سبب كرده و اگر بخواهد سببيّت را از آن سلب مى كند، پس اين خيلى نادانى است كه آدمى بر سببى از اسباب اعتماد كند و با اينكه خداوند از آنچه مى كنند غافل نيست ديگر چگونه جايز است در امر عبادت و توكّل بر او كوتاهى كنيم .  
سوره يوسف آيات 3 - 1  
سوره يوسف مكى است و صد و يازده آيه دارد  
بسم الله الرحمن الرحيم الر تلك ءايت الكتب المبين (1)  
انا انزلنه قرءنا عربيا لعلكم تعقلون (2)  
نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرءان و ان كنت من قبله لمن الغفلين (3)  
ترجمه آيات  
بنام خداوند رحمان و رحيم  
الر - اين ، آيه هاى كتاب روشن است . (1)  
كه ما آن را قرآنى عربى نازل كرده ايم شايد تعقّل كنيد. (2)  
ما با اين قرآن كه به تو وحى مى كنيم (در ضمن ) بهترين داستان را برايت مى سراييم گر چه پيش از آن از بى خبران بودى . (3)  
بيان آيات  
آهنگ مفاد و غرض كلى سوره يوسف

*(252/15)*

غرض اين سوره بيان ولايتى است كه خداوند نسبت به بنده اش دارد، البته آن بنده اش كه ايمان خود را خالص ، و دلش را از محبت او پر كرده و ديگر جز به سوى او به هيچ سوى ديگرى توجّه نداشته باشد. آرى ، چنين بنده اى را خداوند خودش عهده دار امورش ‍ شده ، او را به بهترين وجهى تربيت مى كند، و راه نزديك شدنش را هموار، و از جام محبّت سرشارش مى كند، آنچنان كه او را خالص براى خود مى سازد و به زندگى الهى خود زنده اش مى كند، هر چند اسباب ظاهرى همه در هلاكتش دست به دست هم داده باشند، او را بزرگ مى كند هر چند حوادث او را خوار بخواهند، عزيزش مى كند هر چند نوائب و ناملايمات روزگار او را به سوى ذلّت بكشاند و قدر و منزلتش را منحط سازد.  
خداوند اين غرض را در خلال بيان داستان يوسف تاءمين نموده و در هيچ سوره اى از قرآن كريم هيچ داستانى به مانند داستان يوسف بطور مفصل و از اول تا به آخر نيامده . علاوه ، در اين سوره غير از داستان يوسف داستان ديگرى هم نيامده ، و سوره اى است مخصوص به يوسف (عليه السّلام ).  
آرى ، يوسف بنده اى بود خالص در بندگى ، و خداوند او را براى خود خالص كرده بود، و به عزّت خود عزيزش ساخته بود با اينكه تمامى اسباب بر ذلّت و خواريش اجتماع كرد و او را در مهلكه ها انداخت ، و خداوند او را از همان راهى كه به سوى هلاكتش ‍ مى كشان يد به سوى زندگى و حياتش مى برد.

*(252/16)*

برادرانش بر او حسد بردند و او را در چاه دور افتاده اى افكندند، و سپس به پول ناچيزى فروخته ، و خريداران او را به مصر بردند و در آنجا به خانه سلطنت و عزّت راه يافت . آن كس كه در آن خانه ملكه بود، با وى بناى مراوده را گذاشت و او را نزد عزيز مصر متّهم ساخت ، و چيزى نگذشت كه خودش نزد زنان اعيان و اشراف مصر اقرار به پاكى و برائت وى كرد. دوباره اتهام خود را دنبال نموده او را به زندان انداخت ، و همين سبب شد كه يوسف مقرّب درگاه سلطان گردد. و نيز همان پيراهن خون آلودش كه باعث نابينايى پدرش يعقوب شد، همان پيراهن در آخر باعث بينايى او گرديد، و به همين قياس تمامى حوادث تلخ وسيله ترقى او گشته ، به نفع او تمام شد.  
و كوتاه سخن ، هر پيشامدى كه در طريق تكامل او سد راهش مى شد خداوند عين همان پيشامد را وسيله رشد و پخته شدن او و باعث موفّقيّت و رسيدن به هدفش قرار داد، و همواره خدا او را از حالى به حالى مى داد تا آنجا كه او را ملك و حكمت ارزانى داشته او را برگزيد، و تاءويل احاديث را به او بياموخت ، و نعمت خود را بر او تمام نمود، همانطورى كه پدرش به او وعده داده بود.  
خداوند داستان آن جناب را از خوابى كه در ابتداى امر و در كودكى در دامن پدر ديده بود آغاز نمود. آرى ، روياى او از بشارتهاى غيبى بود كه بعدها آن را خارجيّت داده ، و با تربيت الهى كه مخصوص يوسف بود كلمه او را كامل گردانيد. آرى ، سنّت خداى تعالى درباره اوليائش همين بوده كه هر يك از ايشان را در تحت تربيّت خاصى پرورش دهد همچنانكه فرموده : (الا ان اولياء اللّه لا خوف عليهم و لا هم يحزنون الذين آمنوا و كانوا تتقون لهم البشرى فى الحيوة الدنيا و فى الاخرة لا تبديل لكلمات اللّه ذلك هو الفوز العظيم ).

*(252/17)*

و در جمله اى كه بعد از رؤ ياى يوسف و تعبير پدرش آورده و فرموده : (لقد كان فى يوسف و اخوته آيات للسائلين ) اشعار به اين معنا دارد كه گويا اشخاصى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) داستان يوسف و يا مطلبى را سؤ ال كرده بودند كه با اين داستان ارتباط داشته ، و اين اشعار مويّد آن رواياتى است كه مى گويد قومى از يهود، مشركين مك ه را وادار كردند تا نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شده از سبب انتقال بنى اسرائيل به مصر پرسش كنند - چون بنى اسرائيل فرزندان يعقوب بودند كه خود ساكن سرزمين شام بودند - مشركين هم اين سؤ ال را در ميان نهادند، و در جوابشان اين سوره نازل شد.  
بنابراين ، غرض اين سوره ، بيان داستان يوسف (عليه السلام ) و داستان آل يعقوب است . خداوند با بيان اين داستان غرض عالى از آن را استخراج كرده است و آن مساءله ولايت خداى تعالى نسبت به بندگان مخلص است كه در ابتداء و خاتمه اين سوره بطور چشم گيرى منعكس است .  
و اين سوره بطوريكه از سياق آيات آن برمى آيد در مكه نازل شده ، و اينكه در بعضى از روايات منقوله از ابن عباس آمده كه (چهار آيه آن ، يعنى سه آيه اول و آيه (لقد كان فى يوسف و اخوته آيات للسائلين ) در مدينه نازل شده صحيح نيست ، زيرا با وحدت سياقى كه در آيات اين سوره است منافات دارد.  
الر تلك آيات الكتاب المبين  
اشاره با (تلك ) كه مخصوص اشاره به دور است به منظور تعظيم مشار اليه (آيات ) آمده ، و ظاهرا مقصود از كتاب مبين همين قرآنى است كه مى خوانيم چون اين قرآن هم خودش واضح و روشن است و هم روشن كننده معارفى الهى و حقايقى است كه متضمن مبداء و معاد است .

*(252/18)*

و اگر در اين آيه ، كتاب را به وصف (مبين ) و در اول سوره يونس به وصف (حكيم ) توصيف كرده ، و در آنجا فرموده : (تلك آيات الكتاب الحكيم ) براى اين است كه اين سوره درباره داستان آل يعقوب و بيان آن نازل شده ، و كلمه (مبين ) به معناى بيان كننده است ، احتمال هم دارد كه مقصود از آن قرآن نباشد، بلكه لوح محفوظ بوده باشد.  
انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون  
ضمير (انزلناه ) به كتاب برمى گردد، چون كتاب مشتمل است بر آيات الهى و معارف حقيقى . و انزال كتاب به صورت قرآن و عربى بدين معنا است كه آن را در مرحله انزال به لباس قرائت عربى درآورديم ، و آن را الفاظى خواندنى مطابق با الفاظ معموله نزد عرب قرار داديم ، همچنانكه در آيه ديگرى در اين باره فرموده : (انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ).  
و جمله (لعلكم تعقلون از قبيل توسعه خطاب و عموميّت دادن به آن است ، زيرا سوره با خطاب به شخص رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) افتتاح شده و فرموده : (تلك آيات الكتاب ) و بعدا هم باز خطاب به شخص ايشان مى شود و مى فرمايد: (نحن نقص عليك ).  
قالب الفاظ و زبان عربى و نقش مهم آن دو در حفظ ضبط آيات الهى  
بنابراين ، معناى آيه - و اللّه اعلم - اين مى شود: ما اين كتاب مشتمل بر آيات را در مرحله نزول ملبس به لباس و واژه عربى و آراسته به زيور آن واژه نازل كرديم تا درخور تعقّل تو و قوم و امتت باشد، و اگر در مرحله وحى به قالب الفاظ خواندنى درنمى آمد، و يا اگر درمى آمد به لباس واژه عربى ملبس نمى شد، قوم تو پى به اسرار آيات آن نمى بردند و فقط مختص به فهم تو مى شد، چون وحى و تعليمش اختصاص به تو داشت .

*(252/19)*

و اين خود دلالت مى كند براينكه الفاظ كتاب عزيز به خاطر اينكه تنها و تنها وحى است و نيز به خاطر اينكه عربى است توانسته است اسرار آيات و حقايق معارف الهى را ضبط و حفظ كند. و به عبارت ديگر در حفظ و ضبط آيات الهى دو چيز دخالت دارد، يكى اينكه وحى از مقوله لفظ است ، و اگر معانى الفاظ وحى مى شد و الفاظ حاكى از آن معانى ، الفاظ رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى بود - مثلا مانند احاديث قدسى - آن اسرار محفوظ نمى ماند. دوم اينكه اگر به زبان عربى نازل نمى شد و يا اگر مى شد ولى رسول خدا آن رابه لغت ديگرى ترجمه مى كرد پاره اى از آن اسرار بر عقول مردم مخفى مى ماند، و دست تعقل و فهم بشر به آنها نمى رسيد.  
آرى ، اين معنا بر صاحبان نظر و متدبرين در آيات كريمه قرآنى پوشيده نيست كه خداوند متعال در اين آيات چه اندازه نسبت به الفاظ آن عنايت به خرج داده ، و آن را به دو دسته محكمات و متشابهات تقسيم نموده ، محكمات آن را (ام الكتاب ) خوانده كه برگشت متشابهات هم به آنهاست و فرموده : (هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات ) و نيز فرموده : (و لقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون اليه اعجمى و هذا لسان عربى مبين ).  
احسن القصص بودن داستان يوسف (عليه السلام )  
نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرآن و ان كنت من قبله لمن الغافلين  
راغب در مفردات مى گويد: كلمه (قص ) به معناى دنباله جاى پا را گرفتن و رفتن است ، و جمله (قصصت اثره ) به معناى (رد پاى او را دنبال كردم ) است و اين كلمه به معناى خود اثر هم هست ، مانند آيه (فارتد على آثارهما قصصا) و آيه (و قالت لاخته قصيه ) و (قصص ) به معناى اخبار تتبع شده نيز آمده مانند آيه (لهو القصص الحق ) و آيه (فى قصصهم عبره ) و جمله (قص عليه القصص ) و جمله (نقص عليك احسن القصص ).

*(252/20)*

پس (قصص ) به معناى قصه و (احسن القصص ) بهترين قصه و حديث است ، و چه بسا بعضى گفته باشند كه كلمه مذكور مصدر و به معناى اقتصاص (قصه سرائى ) است ، و هر كدام باشد صحيح است ، چه اگر به معناى اسم مصدر (خود داستان ) باشد، داستان يوسف بهترين داستان است ، زيرا اخلاص توحيد او را حكايت نموده و ولايت خداى سبحان را نسبت به بنده اش مجسم مى سازد، كه چگونه او را در راه محبت و سلوك راهش تربيت نموده ، از حضيض ذلت به اوج عزت كشانيد، و دست او را گرفته از ته چاه اسارت و طناب بردگى و رقيت و زندان عذاب و شكنجه به بالاى تخت سلطنت بياورد. و اگر به معناى مصدر (قصه سرائى ) باشد باز هم سرائيدن قصه يوسف به آن طريق كه قرآن سروده بهترين سرائيدن است ، زيرا با اينكه قصه اى عاشقانه است طورى بيان كرده كه ممكن نيست كسى چنين داستانى را عفيف تر و پوشيده تر از آن بسرايد.  
معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است : ما با وحى اين قرآن بهترين قصه ها را برايت مى سرائيم ، و تو قبل از سرائيدن ما نسبت به آن از غافلين بودى .  
آيات 6 - 4 سوره يوسف  
اذ قال يوسف لابيه يا ابت انى رايت احد عشر كوكبا و الشمس و القمر رايتهم لى سجدين (4)  
قال يبنى لا تقصص رءياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا ان الشيطن للانسن عدو مبين (5)  
و كذلك يجتبيك ربك و يعلمك من تاءويل الاحاديث و يتم نعمته عليك و على ءال يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم و اسحق ان ربك عليم حكيم (6)  
ترجمه آيات  
چون يوسف به پدرش گفت اى پدر! من در خواب يازده ستاره با خورشيد و ماه ديدم كه براى من در حال سجده اند.(4)  
گفت پسركم ! روياى خويش را به برادرانت مگو كه در كار تو نيرنگى كنند، چون شيطان دشمن آشكار انسان است .(5)

*(252/21)*

و بدين سان پروردگارت تو را برمى گزيند و تعبير احاديث را تعليمت مى دهد و نعمت خويش را بر تو و بر خاندان يعقوب كامل مى كند چنانچه پيش از اين بر پدرانت ابراهيم و اسحاق كامل كرده بود كه پروردگارت دانا و حكيم است .(6)  
بيان آيات  
اين آيات روياى يوسف را - كه در خواب ديد و تعبير خوابى كه پدرش ، يعقوب نمود و نهى كرد از اينكه براى برادرانش تعريف كند - خاطرنشان مى سازد و اين خواب بشارتى بوده كه خداى سبحان به يوسف داده تا ماده اى روحى براى تربيّت او بوده باشد، و او را در راه ولايت و تقرب به خدا آماده سازد. اين آيات به منزله مدخلى است بر داستان آن جناب .  
رؤ ياى يوسف (عليه السلام ) و تعبير آن به وسيله پدرش يعقوب (عليه السلام )  
اذ قال يوسف لابيه يا ابت انى رايت احد عشر كوكبا و الشمس و القمر رايتهم لى ساجدين  
در اين آيه يعقوب (پدر يوسف ) را اسم نبرده ، بلكه كنايتا از آن به (اءب ) (پدر) تعبير نموده تا به آن صفت رحمت و مهر و شفقتى كه ميان پدر نسبت به فرزند است اشاره كرده باشد، و جمله (قال يا بنى لا تقصص ) كه در آيه بعدى است كاملا اين معنا را مى رساند.  
كلمه (رايت ) و همچنين (رايتهم ) از رويا است كه به معناى مشاهداتى است كه آدم خوابيده و يا سست و بيهوش مى بيند، به شهادت اينكه در آيه بعدى مى فرمايد: (لا تقصص روياك على اخوتك - روياى خود را براى برادرانت تعريف مكن )، و همچنين در آخر داستان مى فرمايد: (يا ابت هذا تاءويل روياى - پدر جان اين بود تاءويل روياى من .)  
و اگر كلمه (رايت ) را تكرار كرده براى اين است كه ميان (رايت ) و (لى ساجدين ) فاصله زياد شده ، لذا بار ديگر فرموده : (رايتهم ). فايده ديگرى كه اين تكرار دارد افاده اين جهت است كه : من در خواب ديدم كه آنها بطور دسته جمعى براى من سجده كردند، نه تك تك .

*(252/22)*

علاوه بر اين كه رويت يوسف (عليه السلام ) دو جور رويت بوده ، يكى رويت كواكب و آفتاب و ماه كه خود رويتى صورى و عادى است ، و يكى رويت سجده و خضوع و تعظيم آنها كه اين رويت امرى معنوى است .  
و اگر درباره سجده كردن آنها فرموده : (رايتهم لى ساجدين ) با اينكه اين كلمه مخصوص به صاحبان عقل است ، براى اين است كه بفهماند سجده ستارگان و مهر و ماه از روى علم و اراده و عينا مانند سجده يكى از عقلا بوده .  
نكته ديگرى كه در اين آيه است و بايد خاطرنشان ساخت اين است كه خداوند در ابتداء و شروع به تربيت يوسف ، رويايى به او نشان داد و در داستانش هم ابتدا از آن رويا خبر مى دهد، و اين بدان جهت بوده كه از همان آغاز تربيت دورنماى آينده درخشان او و ولايت الهى كه خداوند او را بدان مخصوص مى كند به وى نشان داده باشد، تا براى او بشارتى باشد كه همواره در طول زندگى و تحوّلاتى كه مى بيند در مد نظرش بوده باشد، و در نتيجه مصيبت هايى كه مى بيند و شدائدى كه با آنها روبرو مى گردد به ياد آن دورنما بيفتد، و نفس ‍ را به خويشتن دارى و تحمّل آن مشقات راضى كند.  
اين بود حكمت اينكه خداوند خصوص اولياء خود را به آ ينده درخشانشان و مقام قربى كه براى آنان در نظر داشته بشارت داده است ، و از آن جمله فرموده : (الا ان اولياء اللّه لا خوف عليهم و لا هم يحزنون - تا آنجا كه مى فرمايد: لهم البشرى فى الحيوه الدنيا و فى الاخرة ).  
نهى يعقوب (ع ) از اينكه يوسف (ع ) خواب خود را براى برادرانش بازگو كند.  
قال يا بنى لا تقصص روياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا ان الشيطان للانسان عدو مبين  
در مفردات مى گويد: كلمه (كيد) به معناى نوعى حيله زدن است كه گاهى مذموم و گاهى ممدوح است ، هر چند استعمالش بيشتر در مذموم است ، و چنين است كلمه (استدراج ) و (مكر). علماى ادب گفته اند كه : كيد هم به خودى خود متعدى مى شود و مفعول مى گيرد، و هم با حرف (لام ).

*(252/23)*

اين آيه دلالت مى كند بر اينكه يعقوب وقتى خواب يوسف را شنيده نسبت به آنچه كه از خواب او فهميده اطمينان پيدا كرده ، و يقين كرده كه به زودى خدا خود، كار يوسف را عهده دار گشته و كارش بالا مى گيرد، و بر اريكه سلطنت تكيه مى زند و چون يوسف را از ساير افراد آل يعقوب بيشتر دوست مى داشت و احترام مى كرد لذا ترسيد اگر خواب وى را بشنوند او را صدمه اى بزنند، زيرا ايشان مردانى قوى و نيرومند بودند، و انطباق يازده ستاره و آفتاب و ماه بر يعقوب و همسرش و يازده پسران ديگرش خيلى روشن بود، و طورى بود كه برادران به محض شنيدن خواب وى معنا را فهميده آنگاه تكبّر و نخوّت وادار به حسادتشان كرده ، در صدد بر مى آمدند نقشه اى بريزند كه ميان او و پدرش حائل شده ، نگذارند به آن بشارتها نائل شود.  
و لذا به يوسف خطابى مشفقانه كرد و فرمود: (يا بنى : اى پسرك عزيزم ). و قبل از آنكه خواب او را تعبير كند از در اشفاق ، اول او را نهى كرد از اينكه روياى خود را براى برادرانش نقل كند، و آنگاه بشارتش داد به كرامت الهيى كه در حقّش رانده شده . و نهى را مقدم بر بشارت نياورد مگر به خاطر فرط محبّت و شدّت اهتمامى كه به شاءن او داشته و آن حسادت و بغض و كينه اى كه از برادران نسبت به وى سراغ داشت .  
دليل اينكه دلهاى برادرانش سرشار از كينه و دشمنى با وى بود اين است كه يعقوب (عليه السلام ) در جواب يوسف نفرمود: من مى ترسم درباره ات نقشه شومى بريزند و يا ايمن نيستم از اينكه نابودت كنند، بلكه فرمود: نقشه مى ريزند ، و تازه همين بيان را هم با مصدر تاءكيد نموده فرمود: (يكيدوا لك كيدا)، زيرا مصدر (كيدا) كه مفعول مطلق است خود يكى از وسائل تاءكيد است .

*(252/24)*

علاوه بر اين ، كلام خود را با جمله (ان الشيطان للانسان عدو مبين ) تعليل و تاءكيد كرد، و خاطرنشان ساخت كه كيد برادران غير از كينه هاى درونى ، يك سبب خارجى دارد كه كينه آنان را دامن زده آتش دلهايشان را تهييج مى كند تا آن حسد و كينه اثر سوء خود را كرده باشد، و او شيطانى است كه از روز نخست دشمن انسان بوده حتى يك روز هم حاضر به ترك دشمنى نشده ، و دائما با وسوسه و اغوا كردن خود، آدميان را تحريك مى كند تا از صراط مستقيم و راه سعادت به سوى راه كج و معوجى كه به شقاوت دنيايى و آخرتى آدمى منتهى مى شود منحرف شود. آرى ، او با همين وسوسه هاى خود، ميان پدران و فرزندان را بر هم زده دوستان يك جان در دو بدن را از هم جدا مى كند و مردم را گيج و گمراه مى سازد.  
بنابراين ، معنى آيه چنين مى شود: يعقوب به يوسف فرمود: پسرك عزيزم ! داستان روياى خود را براى برادرانت شرح مده ، زيرا به تو حسادت مى ورزند، و از كار تو در خشم شده نقشه اى براى نابوديت مى كشند، شيطان هم از همين معنا استفاده كرده فريب خود را به كار مى بندد، يعنى به دلهاى آنان راه يافته نمى گذارد از كيد بر تو صرفنظر كنند، چه شيطان براى آدميان دشمنى آشكار است .  
و كذلك يجتبيك ربك و يعلمك من تاءويل الاحاديث و يتم نعمته عليك و على آل يعقوب ...  
(اجتباء) از ماده جبايت است كه به معناى جمع آورى كردن است . گفته مى شود (جبيت الماء فى الحوض - جمع كردم آب را در حوض ) و از همين باب است كه جمع آورى ماليات را (جباية الخراج ) مى گويند. خداى تعالى هم مى فرمايد: (يجبى اليه ثمرات كل شى ء.  
بنابراين ، در همه موارد استعمال و همه مشتقات اين ماده ، جمع آورى اجزاى يك چيز و حفظ آن از تفرقه و تشتت خوابيده ، و در ضمن ، آمد و شد و حركت جمع كننده به سوى آن چيزى كه مى خواهد جمع كند نيز در معنايش نهفته هست .

*(252/25)*

و بنابراين ، اجتباء خداى سبحان بنده اى از بندگان خود را، به اين است كه بخواهد او را مشمول رحمت خود قرار داده به مزيد كرامت اختصاصش دهد، و به اين منظور او را از تفرق و پراكندگى در راههاى پراكنده شيطانى حفظ نموده به شاهراه صراط مستقيمش ‍ بيندازد، و اين هم وقتى صورت مى گيرد كه خود خداى سبحان متولّى امور او شده او را خاص خود گرداند، بطورى كه ديگران از او بهره نداشته باشند، همچنانكه درباره حضرت يوسف به همين معانى اشاره كرده و فرموده : (انه من عبا دنا المخلصين ...)  
(تاءويل ) در جمله (و يعلمك من تاءويل الاحاديث ) آن پيشامدى را گويند كه بعد از ديدن خواب پيش آيد و خواب را تعبير كند، و آن حادثه اى است كه حقيقت آن در عالم خواب براى صاحب رويا مجسّم شده در شكل و صورتى مناسب با مدارك و مشاعر وى خودنمايى مى كند، همچنانكه سجده پدر و مادر و برادران يوسف در صورت يازده ستاره و ماه و خورشيد مجسم شده و در برابر وى سجده كردند.  
ما در سابق در تفسير آيه (فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه و ابتغاء تاءويل ه ،) در جلد سوم اين كتاب بحث مفصلى راجع به تاءويل گذرانديم .  
وجه اينكه در جمله : (و يعلمك من تاءويل الاحاديث ) از رؤ يا به (حديث ) تعبيرشده است  
كلمه (احاديث ) جمع حديث است ، و بسيار مى شود كه اين كلمه را مى گويند و از آن روياها را اراده مى كنند، چون در حقيقت رويا هم حديث نفس است ، زيرا در عالم خواب امور به صورتهايى در برابر نفس انسان مجسم مى شود، همانطور كه در بيدارى هر گوينده اى مطالب خود را براى گوش شنونده اش مجسم مى كند، پس رويا هم مانند بيدارى ، حديث است .  
پس اينكه بعضى گفته اند (اگر رويا را حديث ناميده اند به اين اعتبار است كه بعد از خواب آن را تعريف مى كنند) صحيح نيست . و همچنين است اينكه گفته شده كه (چون خواب صادق حديث و گفتگوى ملائكه است ، و در روياى كاذبه گفتگوى شيطان است ).

*(252/26)*

زيرا بسيارى از روياها هست كه نه مستند به ملائكه است ، و نه به شيطان ، مانند روياهائى كه از حالت مزاجى شخص بيننده ناشى مى شود، مثل اينكه دچار تب و يا حرارت شده و در خواب مى بيند كه دارد در حمام استحمام مى كند و يا در هواى بسيار گرم در عالم خواب تشنه مى شود، و خواب مى بيند كه در استخر آب تنى مى كند، و يا دچار سرماى شديد شده خواب مى بيند كه برف و يا تگرگ مى آيد.  
بعضى ديگر از مفسرين اين حرف را چنين رد كرده اند كه : مخالف با واقع است ، زيرا در روياى يوسف اصلا گفتگويى نبود، و همچنين خوابى كه رفيق زندانى آن حضرت ديده بود، ويا آن خوابى كه پادشاه مصر ديده بود در هيچ يك گفتگو وجود نداشت .  
و غفلت كرده از اينكه منظور آقايان از حديث فرشته و يا شيطان حديث به معناى تكلم نيست ، بلكه مراد اين است كه خواب ، قصه و يا حادثه اى از حوادث را به صورت مناسبى براى انسان مصور و مجسم مى سازد، همانطور كه در بيدارى گوينده اى همان قصه يا حادثه را به صورت لفظ درآورده شنونده از آن به اصل مراد پى مى برد. و نيز حديث ملك و شيطان نظير اين است كه درباره شخصى كه تصميم دارد كارى بكند و يا آن را ترك كند، مى گوييم : نفس او وى را حديث كرد كه فلان كار را بكند، و يا ترك كند. معناى اين حرف اين است كه او تصور كردن و يا نكردن آن عمل را نمود، مثل اينكه نف س او به او گفته كه بر تو لازم است اين كار را بكنى ، و يا جايز نيست بكنى .

*(252/27)*

و كوتاه سخن ، معناى اينكه رويا از احاديث باشد اينست كه رويا براى نائم از قبيل تصور امور است ، و عينا مانند تصورى است كه از اخبار و داستانها در موقع شنيدن آن مى كند، پس رويا نيز حديث است ، حالا يا از فرشته و يا از شيطان و يا از نفس خود انسان . اين است مقصود آنهايى كه مى گويند رويا حديث فرشته و يا شيطان است . و ليكن حق مطلب همان است كه ما گفتيم كه رويا حديث خود نفس است ، به مباشرت و بدون واسطه ملك و يا شيطان ، و بزودى - ان شاء اللّه - بحث مفصلى در اين باره خواهد آمد.  
مراد از علم يوسف (عليه السلام ) به تاءويل احاديث  
تا اينجا مى خواستيم بگوييم مراد از تاءويل احاديث تاءويل روياها است ، و ليكن از ظاهر داستان يوسف در اين سوره برمى آيد كه مقصود از احاديثى كه خداوند تاءويل آن را به يوسف (عليه السلام ) تعليم داده بود اعم از احاديث رويا است ، و بلكه مقصود از آن مطلق احاديث يعنى مطلق حوادث و وقايعى است كه به تصور انسان درمى آيد، چه آن تصوراتى كه در خواب دارد و چه آنهايى كه در بيدارى .  
next page  
fehrest page  
back page

*(252/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
آرى ، بين حوادث و ريشه هاى آنها كه از آن ريشه ها منشاء مى گيرند و همچنين غاياتى كه حوادث به آن غايات و نتيجه ها منتهى مى شوند اتصالى است كه نمى توان آن را انكار كرد و يا ناديده گرفت ، و با همين اتصال است كه بعضى با بعضى ديگر مرتبط مى شود. بنابراين ، ممكن است بنده اى به اذن خدا به اين روابط راه پيدا كرده باشد، بطوريكه از هر حادثه اى حوادث بعدى و نتيجه اى را كه بدان منتهى مى شود بخواند.  
مؤ يّد اين معنا در خصوص حوادث عالم رويا، آن حكايت ى است كه خداى تعالى از قول يعقوب در تاءويل خواب يوسف كرده ، و نيز آن تاءويل ى است كه يوسف از خواب خود و از خواب رفقاى زندانيش و از خواب عزيز مصر كرد، و در خصوص حوادث عالم بيدارى حكايتى است كه از يوسف در روزهاى زندانيش نقل كرده و فرموده : (قال لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نباتكما بتاءويله قبل ان ياتيكما ذلكما مما علمنى ربى ) و همچنين آنجا كه فرموده : (فلما ذهبوا به و اجمعوا ان يجعلوه فى غيابت الجب و اوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا و هم لا يشعرون ) و ان شاء الله بيان آن به زودى از نظر خوانندگان خواهد گذشت .  
معناى (نعمت )، ريشه ، مشتقات و مورد استعمال آن  
(و يتم نعمته عليك و على آل يعقوب ) - راغب در مفردات خود گفته : (نعمه ) - به كسر حرف اول و فتح دوم - به معناى حالت خوش است . و (بنا النعمه ) به معناى بناى حالت و هياتى است كه انسان به خود مى گيرد، مانند (جلسه : حال نشستن ) و يا(ركبه : حالت سواره ).  
و اما (نعمه ) - به فتح حرف اول و سكون دوم - به معناى تنعم است ، و ساختمانش صيغه مره از فعل است ، مانند (ضربه ) كه به معناى (يك بار زدن ) است و همچنين (شتمه ) (يك بار دشنام دادن ) و نعمت مرجنس را باشد يعنى شامل كم و زياد مى شود.

*(253/1)*

سپس اضافه مى كند: انعام به معناى رساندن احسان به غير است ، و به كار نمى رود مگر در موردى كه آن شخص دريافت كننده انعام از جنس ناطقين (جن و انس و ملك ) باشد، براى اينكه هيچوقت گفته نمى شود كه فلانى بر اسب خود انعام كرد، ولى گفته مى شود: (انعمت عليهم ) و (و اذ تقول للذى انعم اللّه عليه و انعمت عليه ). و كلمه (نعماء) در مقابل (ضراء) به معناى شدايد است .  
و (نعيم ) به معناى نعمت بسيار است ، و لذا خداوند بهشت را با اين كلمه توصيف كرده و فرموده : (فى جنات النعيم ) و (جنات النعيم )، و (تنعم ) به معناى تناول چيزى است كه در آن نعمت و خوشى است ، گفته مى شود: (نعمه تنعيما فتنعم ) يعنى او را تنعيم كرد و متنعم شد، و زندگيش فراخ و گوارا گرديد. خداى تعالى هم فرموده : (فاكرمه و نعمه ) و به همين معناست (طعام ناعم ) و (جاريه ناعمه ).  
بنابراين ، در همه مشتقات اين كلمه بطورى كه ملاحظه گرديد يك معنى خوابيده ، و آن نرمى و پاكيزگى و سازگارى است و مثل اينكه ريشه اين مشتقات نعومت باشد، و اگر مى بينيم كه تنها در مورد انسان استعمال مى شود براى اين است كه تنها انسان است كه با عقل خود نافع را از ضار تشخيص داده ، از نافع خوشش مى آيد و از آن متنعم مى شود، و از ضار بدش مى آيد و آن را ملايم و سازگار با طبع خويش نمى بيند، به خلاف غير انسان كه چنين تشخيصى را ندارد، مثلا مال و اولاد و امثال آن براى يكى نعمت است و براى ديگرى نقمت ، و يا در يك حال نعمت است ودر حالى ديگر نقمت و عذاب .

*(253/2)*

به همين جهت است كه مى بينيم قرآن كريم عطاياى الهى از قبيل مال و جاه و همسران و اولاد و امثال آن را نسبت به انسان نعمت على الاطلاق نخوانده ، بلكه وقتى نعمت خوانده كه در طريق سعادت و به رنگ ولايت الهى درآمده آدمى را به سوى خدا نزديك كند. و اما اگر در طريق شقاوت و در تحت ولايت شيطان باشد البته نقمت و عذاب است ، نه نعمت ، و آيات بر اين معنا بسيار است .  
بله ، اگر در جايى به خدا نسبت داده شود البته نعمت است و فضل و رحمت ، چون او خود خير است و جز خير از ناحيه او افاضه نمى شود، و از موهبت خود نتيجه سوء و شر نمى خواهد، و چگونه بخواهد با اينكه او رؤ وف ، رحيم ، غفور و ودود است ، (و ان تعدوا نعمه اللّه لا تحصوها - و اگر بشماريد نعمت هاى خدا را شمار را به آخر نمى رسانيد) و اين خطاب در آيه متوجّه تمامى مردم است ، يعنى همه شما هم كه دست به دست هم بدهيد باز به آخر نمى رسيد. و نيز فرموده : (و ذرنى و المكذبين اولى النعمه و مهلهم قليلا) و نيز فرموده : (ثم اذا خولناه نعمه منا قال انما اوتيته على علم ).  
اين نعمتها كه مورد اشاره اين دو آيه است ، و امثال آن ، وقتى نعمت است كه به خدا منسوب گردد و اما اگر به كفران كننده خدا نسبت داده شود براى او نقمت و عذاب خواب بود، همچنانكه فرمود: (لئن شكرتم لازيدنكم و لئن كفرتم ان عذابى لشديد).  
مراد از اتمام نعمت  
و كوتاه سخن ، اگر انسان در ولايت خدا باشد تمامى اسبابى كه براى ادامه زندگيش و رسيدن به سعادت بدانها تمسك مى جويد همه نسبت به او نعمت هايى الهى خواهند بود، و اگر همين شخص مفروض ، در ولايت شيطان باشد عين آن نعمتها برايش نقمت خواهد شد، هر چند خداوند آنها را آفريده كه نعمت باشند.

*(253/3)*

حال اگر چنانچه اسباب و وسايل زندگى ناقص باشد و به جميع جهات سعادت در زندگى وافى نباشد نعمت بودنش مثل كسى است كه مالى دارد و ليكن به خاطر نداشتن امنيت و يا سلامتى نمى تواند از آن مال آنطور كه مى خواهد و هر وقت و هرجور كه بخواهد استفاده كند، و در اين حال اگر چنانچه به آن امنيّت و آن سلامت برسد مى گويند نعمت بر او تمام شد.  
پس اينكه در آيه مورد بحث فرموده : (و يتم نعمته عليك و على آل يعقوب ) معنايش اين مى شود كه : خدا به شما نعمت هايى داده كه با داشتن آن در زندگى سعادتمند شويد، و ليكن اين نعمت ها را در حق تو و در حق آل يعقوب - كه همان يعقوب و همسرش و ساير فرزندانش باشند - تكميل و تمام مى كند ، همانطور كه يوسف در خواب خود ديد.  
اينكه در اين خطاب يوسف را اصل و آل يعقوب را معطوف بر او گرفته و فرموده : (عليك و على آل يعقوب ) براى اين است كه با خواب او مطابق باشد، او در خواب خود را مسجود يعقوب و آل يعقوب ديد، و ايشان را ديد كه در هيات آفتاب و ماه و ستارگان بر او سجده مى كنند.  
تمام شدن نعمت بر خود يوسف به همين بود كه او را حكمت و نبوّت و ملك و عزّت بداد، و او را از مخلصين قرار داد و بدو تاءويل احاديث بياموخت . و تمام شدن آن بر آل يعقوب به اين بود كه چشم يعقوب را با داشتن چنين فرزندى روشن گردانيده ، او و اهل بيتش را از بيابان و زندگى صحرانشينى به شهر بياورد، و در آنجا در كاخهاى سلطنتى زندگى مرفهى روزيشان گرداند.  
(كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم و اسحق ) - يعنى نعمت را بر تو و بر آل يعقوب تمام مى كنيم ، نظير تمام كردنمان در حق دو پدرت ابراهيم و اسحاق ، چون آن دو نيز خير دنيا و آخرت را دارا شدند. پس جمله (من قبل ) متعلق است به جمله (اتمها). و چه بسا احتمال داده شود كه ظرف مستقر وصف باشد براى (ابويك ) و تقدير اين باشد: همانطور كه نعمت را بر دو پدرت كه در قبل مى زيستند تمام كرد.

*(253/4)*

(ابراهيم و اسحق ) بدل و يا عطف بيانند براى كلمه (ابويك )، و فايده اين سياق و ترتيب ، اشاره و اشعار به اين است كه اين نعمت ها در اين دودمان مستمر و هميشگى بوده و اگر به يوسف مى رسد به عنوان ارث از بيت ابراهيم و اسحاق و يعقوب است ، و از يعقوب هم به يوسف و از او به بقيه دودمان يعقوب .  
معناى آيه اين است : همانطور كه در خواب ديدى خداوند تو را براى خودش خالص گردانيده ، از شرك پاك مى كند تا غير خدا كسى در تو نصيب نداشته باشد، و تاءويل احاديث مى آموزد تا از ديدن حوادث چه در خواب و چه در بيدارى به مال و سرانجام آن پى ببرى ، و نعمت خود را كه همان ولايت الهى است بر تو تمام مى كند و تو را در مصر جاى داده اهل و دودمان تو را به نزدت مى رساند و ملك و عزّت را بر تو و پدر و مادر و برادرانت تمام مى كند، همه اينها را بدين جهت مى كند كه او عليم به بندگان و با خبر به حال آنان است ، حكيم است و هر كسى را به هر مقدار كه استحقاق دارد پيش مى برد، او به حال تو آگاه است و مى داند كه ستمكاران بر تو تا چه حد مستحق عذابند.  
سه نكته درباره شخصيت يعقوب (عليه السلام )، سجده براى يوسف (عليه السلام)  
دقت در آنچه گذشت چند نكته را دست مى دهد:  
يكى اينكه ، يعقوب هم مانند يوسف از مخلصين بوده ، و خدا وى را نيز تاءويل احاديث آموخته ، به دليل اينكه در اين آيه يعقوب خبر مى دهد به يوسف كه سرانجام كار تو چيست ، و خوابت چه تاءويل ى دارد، و قطعا آنچه گفته از باب گمان و تخمين نبوده بلكه به تعليم خدايى بوده است .  
علاوه ، در آنجا كه به حكايت قرآن فرزندان خود را نصيحت كرده چنين فرموده : (يا بنى لا تدخلوا من باب واحد و ادخلوا من ابواب متفرقه ...) و دنبالش خداى تعالى در حقش فرموده : (و انه لذو علم لما علّمناه ولكن اكثر الناس لا يعلمون - و او به خاطر اينكه ما تعليمش كرده بوديم صاحب علمى بود و ليكن بيشتر مردم نمى دانند).

*(253/5)*

دليل ديگر اين مدعى اين است كه يوسف - به حكايت قرآن - بعد از آنكه به رفقاى زندانيش فرمود: (لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نباتكما بتاءويل ه قبل ان ياتيكما ذلكما ممّا علّمنى ربى ) اين تعليم الهى را چنين تعليل كرده : (انى تركت مله قوم لا يؤ منون باللّه و هم بالاخرة هم كافرون و اتبعت مله آبائى ابراهيم و اسحق و يعقوب ما كان لنا ان نشرك باللّه من شى ء...) و در آن چنين فهمانيد كه اگر من تاءويل هر چيز را مى دانم براى اين است كه (مخلص ) - به فتح لام - براى خدايم ، و اگر براى خدا مخلصم اين صفت را بدان سبب دارم كه پيرو پدرانى چون ابراهيم و اسحاق و يعقوبم كه پيغمبرانى نقى الوجود و سليم القلب بودند، وجودشان پاك و دلهايشان به تمام معنا سالم از شرك بود. و چون همين علّت كه باعث شد وى داراى علم به تاءويل احاديث باشد در پدرانش نيز بوده اشتراك در علّت ما را ناگزير مى سازد كه بگوييم پدران بزرگوارش ، ابراهيم و اسحاق و يعقوب نيز مخلص بودند، و علم به تاءويل احاديث را داشتند.  
آيه شريفه (و اذكر عبادنا ابراهيم و اسحاق و يعقوب اولى الايدى و الابصار انا اخلصناهم بخالصه ذكرى الدار) نيز مؤ يّد اين مدعى است ، چون اين معنا را دست مى دهد كه مساءله علم به تاءويل احاديث از نتايج و فروع اخلاص براى خداى سبحان است .  
يعقوب (ع ) و فرزندانش در حقيقت به خدا سجده كرده اند

*(253/6)*

دوم اينكه ، آنچه كه يعقوب (عليه السلام ) خبر داد درست مطابق با روياى يوسف بود، براى اين كه سجده كردن ايشان براى يوسف با اينكه يكى از آنان خود يعقوب (عليه السلام ) است كه از مخلصين است و جز براى خداى واحد سجده نمى كند خود كاشف از اين است كه ايشان در برابر يوسف ، خدا را سجده كرده اند نه اينكه يوسف را سجده كرده باشند، و در حقيقت يوسف را نظير كعبه قبله خود قرار داده اند. پس مى فهميم كه نزد يوسف و براى يوسف جز خدا چيز ديگرى نبوده ، و همين خود دليل ديگرى است بر اينكه وى براى پروردگارش از مخلصين - به فتح لام - بوده ، و كسى جز خدا در او شركت نداشته ، همچنانكه خودش بدان اشاره كرده و گفته : (ما كان لنا ان نشرك باللّه من شى ء) سابقا هم گفتيم كه علم به تاءويل احاديث متفرع است بر اخلاص .  
از همين جهت است كه يعقوب در تعبير روياى يوسف گفت : (و كذلك - يعنى همينطور كه خودت را مسجود آنان ديدى - پروردگارت تو را برمى گزيند و خالص براى خود مى كند و تاءويل احاديث را به تو مى آموزد.  
و همچنين ديدن آل يعقوب به صورت آفتاب و ماه و يازده ستاره كه همه اجرام آسمانيند و در مكان رفيعى قرار داشته نورافشانى مى كنند، و هر يك داراى مدارى وسيع هستند خود دليل بر اين است كه بزودى آل يعقوب در حيات انسانى سعيد كه عبارت است از حيات دينى آبادگر دنيا و آخرت داراى مكانتى بلند گشته و از ديگران ممتاز مى گردند.  
و به همين حساب يعقوب گفتار خود را ادامه مى دهد و مى فرمايد: (و يتم نعمته عليك ) يعنى تنها بر تو، تا از ديگران ممتاز باشى (و على آل يعقوب ) يعنى بر من و همسرم و فرزندانم ، همانطور كه ما را مجتمع و در صورتى نزديك به هم ديدى (كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم و اسحق ان ربك عليم حكيم ).  
مقصود از اتمام نعمت بر آل يعقوب عليه السلام

*(253/7)*

سوم اينكه ، منظور از (اتمام نعمت ) تعقيب ولايت است ، به اينكه ساير نواقص حيات سعيد را نيز برداشته دنيا را ضميمه آخرت كند. و منافات ندارد كه نسبت اتمام نعمت را به همه آنان دهد، ولى اجتباء و تعليم احاديث را به يوسف و يعقوب اختصاص دهد، زيرا نعمت كه گفتيم عبارت از ولايت است خود مراتب و درجات مختلفى دارد، و وقتى اين نعمت به همه نسبت داده مى شود هر يك به قدر نصيب خود از آن بهره مند مى شوند.  
علاوه بر اينكه جايز است امرى را به جمعى نسبت دهيم كه بعضى از آن جمع منتسب به آن نسبت باشند همچنانكه در آيه (و لقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب و الحكم و النبوه و رزقناهم من الطيبات ) دادن كتاب و حكم و نبوت را به همه بنى اسرائيل نسبت داده و حال آنكه مختص به ب عضى از بنى اسرائيل بوده ، نه همه آنان ، به خلاف روزى دادن از طيبات كه به همه آنان بوده .  
چهارم اينكه ، يوسف باعث شد كه خداوند نعمت خود را بر همه آل يعقوب تمام كند، و به همين جهت يعقوب (عليه السلام ) هم او را در گفتار خود، اصل حساب كرد و ديگران را بر او عطف نمود، تا او را از ميان آل خود مشخص كرده باشد. و نيز به همين جهت بود كه عنايت و رحمت را به پروردگار يوسف نسبت داد و مكرر فرمود: (ربك ) و نفرمود: (يجتبيك اللّه ) و يا (ان اللّه عليم حكيم ). همه اينها شاهدند بر اينكه او در تمام نعمت بر آل يعقوب اصل بوده ، و اما دو پدرش يعنى ابراهيم و اسحاق با تعبير به تشبيه : (كما اتمها على ابويك من قبل ابراهيم و اسحق ) از اصالت يوسف استثناء شدند، و همين تعبير فهماند كه آن دو نيز اصالت داشتند - دقت بفرمائيد.  
بحث روايتى (چند روايت درباره رؤ ياى يوسف (عليه السلام )

*(253/8)*

قمى در تفسير خود گفته : و در روايت ابى الجارود از ابى جعفر (عليه السلام ) آمده كه فرمود: تاءويل اين رويا اين است كه به زودى پادشاه مصر مى شود و پدر و مادر و برادرانش بر او وارد مى شوند. شمس ، مادر يوسف (راحيل ) است ، و قمر، يعقوب ، و يازده ستاره ، يازده برادران اويند، وقتى وارد بر او شدند و او را ديدند خدا را از روى شكر سجده كردند، و اين سجده براى خدا بود.  
و در الدّرالمنثور است كه ابن منذر از ابن عباس در ذيل جمله (احد عشر كوكبا) آورده كه گفت : اين يازده كوكب ، برادران وى و شمس مادرش ، و قمر پدرش بود، و مادر او (راحيل ) يك سوم زيبايى را داشت .  
مؤ لف : اين دو روايت بطورى كه ملاحظه مى كنيد شمس را به مادر يوسف تفسير مى كنند و قمر را به پدرش ، و اين خالى از ضعف نيست . و چه بسا روايت شده كه آن زنى كه با يعقوب وارد مصر شد خاله يوسف بود، نه مادرش ، چون مادرش قبلا از دنيا رفته بود، در تورات هم همينطور آمده .  
و در تفسير قمى از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: يوسف يازده برادر داشت ، و تنها برادرى كه از يك مادر بودند شخصى به نام (بنيامين ) بود. آنگاه فرمود: يوسف در سن نه سالگى اين خواب را ديد و براى پدرش نقل كرد، و پدر سفارش كرد كه خواب خود را نقل نكند.  
مؤ لف : و در بعضى روايات آمده كه او در آن روز هفت ساله بوده ، در تورات دارد كه شانزده ساله بوده ولى بعيد است .  
و در داستان روياى يوسف روايات ديگرى نيز هست كه پاره اى از آنها در بحث روايتى آينده خواهد آمد - ان شاء الله .  
آيات 21 - 7 سوره يوسف  
لقد كان فى يوسف و اخوته ءايت للسائلين (7)  
اذ قالوا ليوسف و اخوه احب الى ابينا منا و نحن عصبه ان ابانا لفى ضلل مبين (8)  
اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم و تكونوا من بعده قوما صلحين (9)  
قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف و القوه فى غيبت الجب يلتقطه بعض السياره ان كنتم فعلين (.1)

*(253/9)*

قالوا يا ابانا ما لك لا تامنا على يوسف و انا له لنصحون (11)  
ارسله معنا غدا يرتع و يلعب و انا له لحفظون (12)  
قال انى ليحزننى ان تذهبوا به و اخاف ان ياكله الذئب و انتم عنه غفلون (13)  
قالوا لئن اكله الذئب و نحن عصبه انا اذا لخسرون (14)  
فلما ذهبوا به و اجمعوا ان يجعلوه فى غيبت الجب و اوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا و هم لا يشعرون (15)  
و جاءو اباهم عشاء يبكون (16)  
قالوا يا ابانا انا ذهبنا نستبق و تركنا يوسف عند متعنا فاكله الذئب و ما انت بمؤ من لنا و لو كنا صدقين (17)  
و جاءو على قميصه بدم كذب قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل و اللّه المستعان على ما تصفون (18)  
و جاءت سياره فارسلوا واردهم فادلى دلوه قال يبشرى هذا غلم و اسروه بضعه و اللّه عليم بما يعملون (19)  
و شروه بثمن بخس درهم معدوده و كانوا فيه من الزاهدين (.2)  
و قال الذى اشترئه من مصر لامراته اكرمى مثوئه عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا و كذلك مكنا ليوسف فى الارض و لنعلمه من تاءويل الاحاديث و اللّه غالب ععلى امره و لكن اكثر الناس لا يعلمون (21)  
ترجمه آيات  
به راستى كه در سرگذشت يوسف و برادرانش براى پرسش كنان عبرتها است . (7)  
آن دم كه گفتند يوسف و برادرش نزد پدرمان از ما كه دسته اى نيرومنديم محبوب ترند، كه پدر ما، در ضلالتى آشكار است . (8)  
يوسف را بكشيد، يا به سرزمينى دور بيندازيدش كه علاقه پدرتان خاص شما شود، و پس از آن مردمى شايسته شويد. (9)  
يكى از ايشان گفت : يوسف را مكشيد اگر كارى مى كنيد او را به قعر چاه افكنيد كه بعضى مسافران او را برگيرند. (.1)  
گفتند: اى پدر براى چه ما را درباره يوسف امين نمى شمارى در صورتى كه ما از خيرخواهان اوييم . (11)  
فردا وى را همراه ما بفرست كه بگردد و بازى كند و ما او را حفاظت مى كنيم . (12)  
گفت من از اينكه او را ببريد غمگين مى شوم و مى ترسم گرگ او را بخورد و شما از او غافل باشيد. (13)

*(253/10)*

گفتند: اگر با وجود ما كه دسته اى نيرومنديم گرگ او را بخورد به راستى كه ما زيانكار خواهيم بود. (14)  
و چون او را بردند و هم سخن شدند كه در قعر چاه قرارش دهند، بدو وحى كرديم كه آنان را از اين كارشان خبردار خواهى كرد، و آنها ادراك نمى كنند. (15)  
شبانگاه گريه كنان پيش پدر شدند. (16)  
گفتند: اى پدر ما به مسابقه رفته بوديم و يوسف را نزد بنه خويش گذاشته بوديم پس گرگ او را بخورد، ولى تو سخن ما را گر چه راستگو باشيم باور ندارى . (17)  
و پيراهن وى را با خون دروغين بياوردند، گفت (چنين نيست ) بلكه دلهاى شما كارى بزرگ را به نظرتان نيكو نموده ، صبرى نيكو بايد و خداست كه در اين باب از او كمك بايد خواست .(18)  
و كاروانى بيامد و مامور آب خويش را بفرستادند، او دلوش در چاه افكند و صدا زد: مژده ! اين غلاميست . و او را بضاعتى پنهانى قرار دادند و خدا مى دانست چه مى كردند.(19)  
و وى را به بهايى ناچيز، درهم هايى چند فروختند كه به فروش وى بى اعتنا بودند.(.2)  
آن كس از مردم مصر كه وى را خريده بود به زن خود گفت : منزلت وى را گرامى بدار شايد ما را سود دهد يا به فرزنديش گيريم . اين چنين يوسف را در آن سرزمين جا داديم تا تعبير حوادث رويا را تعليمش دهيم كه خدا به كار خويش مسلّط است ولى بيشتر مردم نمى دانند.(21)  
بيان آيات  
از اينجا شروع به داستان مى شود، در حقيقت بشارتى كه قبلا داده بود عنوان مقدمه اى را داشت كه بطور اجمال اشاره به سرانجام قصه مى نمود.  
آيات مورد بحث فصل اول داستان را متضمن است ، كه همان مفارقت يوسف از يعقوب و بيرون شدنش از خانه پدر تا پابرجا شدنش ‍ در خانه عزيز مصر. البته در خلال اين احوال ، به چاه انداختن برادران ، و بيرون شدنش به دست مكاريان ، و فروخته شدنش و حركتش به سوى مصر نيز اشاره دارد.  
(براى سائلان ، در داستان يوسف و برادرانش نشانه هايى الهى هست )  
لقد كان فى يوسف و اخوته آيات للسائلين

*(253/11)*

از اين جمله شروع به بيان داستان مى شود، و در اين جمله مى فرمايد: در داستان يوسف و برادرانش آيات الهيى است كه دلالت بر توحيد او مى كند، و دلالت مى كند بر اينكه خداى تعالى ولى بندگان مخلص است ، و عهده دار امور آنان است تا به عرش عزّت بلندشان كرده ، در اريكه كمال جلوسشان دهد. پس خدايى كه غالب بر امر خويش است ، اسباب را هر طورى كه بخواهد مى چيند، نه هر طورى كه غير او بخواهند، و از به كار انداختن اسباب آن نتيجه اى كه خودش مى خواهد مى گيرد، نه آن نتيجه اى كه بر حسب ظاهر نتيجه آن است .  
برادران يوسف به وى حسد ورزيده او را در قعر چاهى مى افكنند و سپس به عنوان برده اى او را به مكاريان مى فروشند و بر حسب ظاهر به سوى هلاكت سوقش مى دهند، ولى خداوند نتيجه اى بر خلاف اين ظاهر گرفت و او را به وسيله همين اسباب زنده كرد. آنها كوشيدند تا ذليلش كنند، و از دامن عزّت يعقوب به ذلّت بردگى بكشانند خداوند با همين اسباب او را عزيز كرد. آنها خواستند زمينش ‍ بزنند، خداوند با همان اسباب بلندش كرد. آنها مى خواستند محبّت يعقوب را از او به خود برگردانند، خداوند قضيه را به عكس كرد. آن ها كارى كردند كه پدرشان نابينا شد و در اثر ديدن پيراهن خون آلود يوسف ديدگان رااز دست بداد، خداوند به وسيله همان پيراهن چشم او را به او برگردانيد، و به محضى كه بشير پيراهن يوسف را آورده به روى يعقوب انداخت ديدگانش باز شد.  
و هم چنين همواره هر كس مى خواست او را آزارى برساند خداوند او را نجات مى داد، و همان قصد سوء را وسيله ظهور و بروز كرامت و جمال ذات او مى كرد، و در هر راهى كه او را بردند كه بر حسب ظاهر منتهى به هلاكت و يا مصيبت وى مى شد، خداوند عينا به وسيله همان راه او را به سرانجامى خير و به ف ضيلتى شريف منتهى نمود.

*(253/12)*

و به همين معنا است اشاره يوسف كه در مقام معرفى خود براى برادرانش گفت : (انا يوسف و هذا اخى قد امن اللّه علينا انه من يتق و يصبر فان اللّه لا يضيع اجر المحسنين ) و نيز در برابر برادرانش به پدر بزرگوارش گفت : (يا ابت هذا تاءويل روياى من قبل قد جعلها ربى حقا و قد احسن بى اذ اخرجنى من السجن و جاء بكم من البدو من بعد ان نزع الشيطان بينى و بين اخوتى ) آنگاه وقتى مجذوب جذبه الهى مى شود با تمام وجود والهش به سوى خدا متوجّه و از غير او روى گردان شده مى گويد: (رب قد آتيتنى من الملك و علمتنى من تاءويل الاحاديث فاطر السموات و الارض انت وليى فى الدنيا و الاخرة ...)  
همانطور كه قبلا هم اشاره شد از اينكه فرمود: (در اين آياتى است براى پرسش كنندگان ) معلوم مى شود جماعتى داستان يوسف (عليه ال سلام ) را از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) پرسيده ، و يا مطلبى پرسيده بودند كه به وجهى ارتباط با اين داستان داشته و در جوابشان اين سوره نازل شده است .  
اذ قالوا ليوسف و اخوه احب الى ابينا منا و نحن عصبه ان ابانا لفى ضلال مبين  
در مجمع البيان گفته : كلمه (عصبه ) به معناى جماعتى است كه درباره يكديگر تعصّب داشته باشند، و از نظر عدد شامل جماعتى مى شود كه از ده كمتر و از پانزده نفر بيشتر نباشد، بعضى هم بين دو و چهل نفر را گفته اند، و به هر حال همانند كلمات ، قوم ، رهط و نفر، جمعى است كه مفرد ندارد.  
جمله (اذ قالوا ليوسف و اخوه احب الى ابينا منا) گفتار فرزندان يعقوب سواى يوسف و برادر تنى اش مى باشد كه عده شان ده نفر بوده ، و به شهادت جمله (و نحن عصبه ) مردانى نيرومند بوده اند كه رتق و فتق امور خاندان يعقوب و اداره گوسفندان و اموالش به دست ايشان بوده .

*(253/13)*

و اينكه گفتند (يوسف و برادرش ) با اينكه او برادر ايشان هم بوده ، و همه فرزندان يعقوب بوده اند، خود مشعر به اين است كه يوسف و اين برادرش از يك مادر بوده ، و نسبت به آن ده نفر فقط برادر پدرى بوده اند. و از روايات برمى آيد كه اسم برادر پدر و مادرى يوسف (بنيامين ) بوده . و از سياق آيات برمى آيد كه هر دوى آنان اطفالى صغير بوده اند و كارى از آنان ساخته نبوده ، و در اداره خانه يعقوب و تدبير چهارپايان آن جناب مداخله اى نداشته اند.  
جمله (و نحن عصبه ) يعنى : و ماده نفر قوى هستيم كه ضعف بعضى با قوت بعضى ديگر جبران شده . اين جمله حال از جمله قبلى است و بر حسادت و غيظ و كينه آنان نسبت به پدرشان يعقوب دلالت مى كند، كه ناشى از محبت بيشتر وى نسبت به آن دو بوده ، و به منزله تتمّه تعليل جمله (ان ابانا لفى ضلال مبين ) است .  
مراد پسران يعقوب (عليه السلام ) در جمله : (انّ ابانا لفىضلال مبين ) ضلالت در امر زندگى است نه در دين  
پسران يعقوب با جمله (ان ابانا لفى ضلال مبين ) حكم كردند بر اينكه پدرشان در گمراهى است ، و مقصودشان از گمراهى ، كج سليقه گى و فساد روش است ، نه گمراهى در دين .

*(253/14)*

براى اينكه اولا استدلال ايشان اين معنى را مى رساند، چون در مذاكره خود گفتند كه ما جماعتى نيرومند و كمك كار يكديگر و متعصب نسبت به يكديگريم ، و تدبير شؤ ون زندگى پدر و اصلاح امور معاش و دفع هر مكروهى از وى بدست ما و قائم به ماست ، و يوسف و برادرش دو طفل صغيرند كه كوچكترين اثرى در وضع زندگى پدر نداشته ، بلكه هر كدام به نوبه خود سربارى بر پدر و بر ما هستند، و با چنين وضعى محبت و توجه تام پدر ما نسبت به آن دو، و اعراضش از ما روش ناصحيحى است ، زيرا حكمت و عقل معاش اقتضاء مى كند كه انسان نسبت به هر يك از اسباب و وسايل زندگيش به قدر دخالت آن در زندگى اهتمام بورزد، و اما اينكه آدمى تمامى اهتمام خود را از همه اسباب و وسايل موثر بريده ، مصروف چيزى كند كه دست شكسته اى بيش نيست ، جز ضلالت و انحراف از صراط مستقيم زندگى وجه ديگرى ندارد، و اين مساءله هيچ ارتباطى به دين ندارد، زيرا دين اسباب ديگرى از قبيل كفر به خدا و آيات او، و مخالفت او امر و نواهى او دارد.  
و ثانيا فرزندان يعقو ب مردمى خداپرست و معتقد به نبوت پدرشان يعقوب بوده اند، به شهادت اينكه گفتند: (و تكونوا من بعده قوما صالحين ) و نيز در آخر سوره گفتند: (يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا) و نيز به يوسف عرض كردند: (تاللّه لقد آثرك اللّه علينا) و همچنين كلماتى ديگر كه همه دلالت بر خداپرستى و اعتقاد ايشان به نبوّت پدر مى كند، و اگر مقصودشان از ضلالت پدر، ضلالت در دين بود با همين گفتار كافر شده بودند.

*(253/15)*

علاوه بر اينكه ايشان پدر خود را دوست مى داشته او را احترام و تعظيم مى كرده اند، و اگر نسبت به يوسف دست به چنين اقدامى زدند باز براى اين بوده كه محبت پدر را متوجه خود كنند، و لذا به يكديگر گفتند: (يوسف را بكشيد و يا در زمينى دور دست بيندازيد تا توجّه پدر خالص براى شما شود.) پس بطورى كه از سياق آيات برمى آيد پدر را دوست داشته مى خواستند محبّت او را خالص متوجه خود كنند، و اگر غير اين بود طبعا بايستى اول پدر را از بين مى بردند، نه برادر را. آرى ، مى بايست او را مى كشتند و يا از او كناره گيرى مى كردند و يا بيچاره اش مى كردند تا محيط زندگى را براى خود محيطى صاف و سالم كنند، آن وقت آسان تر به كار يوسف مى پرداختند.  
از طرفى مى بينيم كه عين همين حرف را پس از چند سال در جواب پدر كه فرموده بود: (اگر ملامتم نكنيد من بوى يوسف را مى شنوم ) به ميان آورده و گفتند: (به خدا تو هنوز در آن ضلالت قديميت باقى هستى ) و پر معلوم است كه مقصود ايشان از ضلالت قديمى ضلالت در دين نيست ، (چون در قديم چنين سابقه اى از او نداشتند) بلكه مقصود همان افراط در محبت يوسف و مبالغه بى جا در امر او بوده .

*(253/16)*

از آيه مورد بحث و آيات مربوط به آن برمى آيد كه يعقوب (عليه السلام ) در بيابان زندگى مى كرده ، و داراى دوازده پسر بوده كه از چند مادر بوده اند و ده نفر از ايشان بزرگ و نيرومند و كارآمد بوده اند كه آسياى زندگى وى بر محور وجود آنان مى گشته ، و ايشان به دست خود امور اموال و چهارپايان و گوسفندان پدر را اداره مى كرده اند، و اما آن دو پسر ديگر صغير و دو برادر از يك مادر بوده اند كه در دامن پدر تربيت مى شدند، و آن دو، يوسف و برادر پدر و مادريش بوده ، كه يعقوب بى اندازه دوستشان مى داشته ، چون در جبين آن دو آثار كمال و تقوا مشاهده مى كرده . آرى ، محبت فوق العاده اش بدين سبب بوده ، نه از روى هوا و هوس ، و چگونه چنين نباشد و حال آنكه آنان از بندگان مخلص خدا بوده ، كه با جملاتى از قبيل : (انا اخلصناهم بخالصه ذكرى الدار) مورد مدح خدا قرار گرفته ، و ما سابقا به اين معنا اشاره كرديم .  
پس اين محبت و ايثار باعث شده كه غريزه حسد را در ساير برادران برانگيزد و آتش كينه ايشان را نسبت به آن دو تيزتر سازد، و يعقوب هم با اينكه اين معنا را مى فهميده مع ذلك در محبت به آن دو مخصوصا به يوسف مبالغه مى كرده و همواره از ساير فرزندان خود بر جان او مى ترسيده و هيچ وقت نمى گذاشت با او خلوت كنند، و ايشان را نسبت به وى امين نمى دانست .  
همين حركات ، بيشتر باعث طغيان خشم و كينه آنان مى شد، به حدى كه يعقوب آثار آن را در قيافه هاى آنان مشاهده مى كرد. همه اين مطالب از جمله (فيكيدوا لك كيدا) استفاده مى شود. و خلاصه اين بود تا يوسف آن خواب را ديد و براى پدر تعريف كرد، نتيجه اين خواب آن شد كه دلسوزى پدر و محبّتش نسبت به او دو چندان شود، لا جرم سفارش كرد كه روياى خود را مكتوم بدارد، و زنهار داد كه برادرانش را از آن خبر ندهد، شايد از اين راه او را از كيد ايشان در امان سازد، اما تقدير الهى بر تدبير او غالب بود.

*(253/17)*

لا جرم پسران بزرگتر يعقوب دور هم جمع شده ، درباره حركاتى كه از پدر نسبت به آن دو برادر ديده بودند به مذاكره پرداختند، يكى گفت : مى بينيد چگونه پدر به كلّى از ما منصرف شده و تمام توجهش مصروف آن دو گشته ؟ آن ديگرى گفت : پدر، آن دو را بر همه ما مقدّم مى دارد با اينكه دو طفل بيش نيستند و هيچ دردى از او دوا نمى كنند. آن ديگر گفت : تمامى امور زندگى پدر به بهترين وجهى به دست ما اداره مى شود و ما اركان زندگى او و ايادى فعّال او در جلب منافع و دفع مضار و اداره اموال و احشام اوييم ، ولى او با كمال تعجّب همه اينها را ناديده گرفته ، محبت و علاقه خود را به دو تا بچه كوچك اختصاص داده است و اين رويه ، رويه خوبى نيست كه او پيش گرفته . و سرانجام حكم كردند كه پدر به روشنى دچار كج سليقه گى شده است .  
بيان يكى از مفسرين در توجيه كلام پسران يعقوب : (انّ ابانا لفىضلال مبين )  
اين بود آن معنايى كه از سياق آيات برمى آيد، و خواننده محترم از همينجا به اشكالاتى كه به گفته هاى ساير مفسّرين وارد است و به انحرافهاى ايشان در تقرير معناى آيه متوجه مى شود و ما چند توجيه را از چند مفسر در اينجا نقل مى كنيم :  
توجيه اول : بعضى از مفسّرين گفته اند: حكم ايشان به ضلالت پدرشان از طريق عدل و مساوات ، نادانى و خطاى بزرگى از ايشان بوده ، و شايد جهتش اين بوده كه پدر را از روز اول متهم كرده بودند كه مادر آن دو را بيشتر از مادر ايشان دوست مى داشته ، پس ‍ ريشه اين عداوت به مادران مختلف و زوجات متعدد يعقوب منتهى مى شده ، مخصوصا با در نظر داشتن اينكه بعضى از مادران ايشان كنيز بوده اند و همين معنا سبب شده كه در قضاوت خود گمراه شوند و نتوانند رفتار پدر را حمل بر غريزه والدين نسبت به فرزندان كوچكتر بكنند بلكه بگويند اين به خاطر علاقه بيشترى است كه پدر نسبت به مادر آن دو داشته .

*(253/18)*

مفسّر مذكور سپس گفته : از فوايد اين داستان اين است كه ما نيز عبرت گرفته در رفتار با اولاد و تربيت ايشان رعايت عدالت را بكنيم ، و با زيادى محبت نسبت به يكى ، حسادت ديگران را تحريك نكنيم ، و در نتيجه ميان فرزندانمان دشمنى براه نيندازيم . و نيز در برابر همه يكى را بر ديگران برترى ندهيم ، بطورى كه به شخصيت ديگران اهانت شده پدر را محكوم كنند به اينكه از روى هوا و هوس ‍ آن ديگرى را بيشتر دوست مى دارد. رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هم از اينگونه رفتار به هر نحوى كه باشد نهى فرموده ، حتى اگر حكمت اقتضاى چنين برترى و تبعيضى را داشته باشد، مثل اينكه يكى از آنان از نظر مواهب خدادادى مانند مكارم اخلاق و تقوا و علم و هوش و ذكاوت بر ديگران تفوق داشته باشد.  
يعقوب هم كسى نبود كه اين معانى و وظايف برايش پوشيده باشد، بلكه دستورى كه به يوسف درباره پنهان داشتن رويايش داد خود شاهد بيدارى آن جناب نسبت به اين وظايف بوده ، و ليكن آدمى در برابر غرائز و قلب و روحش چه مى تواند بكند؟ آيا مى تواند از سلطنتى كه دل و جان آدمى بر اعضاء و جوارحش دارد جلوگيرى نمايد؟ ابدا.  
اشكالات كلام مفسر مزبور  
و ما در چند جاى كلام او نظر داريم :  
1 - اينكه گفت منشاء و ريشه اين اختلاف خانوادگى داشتن زنان مختلف و مخصوصا كنيزان بوده گو اينكه اين حرف در جاى خود قابل انكار نيست ، و حتى در مورد يعقوب (عليه السّلام ) هم احتمال مى رود، و ليكن آنچه در قرآن سبب اين اختلاف معرفى شده غير از اين است . علاوه ، اگر سبب منحصر به فرد اين مساءله زنان متعدّد بود، جا داشت كه برادران يوسف آن برادر ديگرش را هم به چاه مى انداختند، و تنها به يوسف اكتفا نمى كردند.

*(253/19)*

2 - اينكه گفت (همين معنا سبب شده كه در قضاوت خود گمراه شوند و نتوانند رفتار پدر را حمل بر غريزه والدين نسبت به فرزندان كوچكتر بكنند.) مفاد اين حرف اين است كه محبت يعقوب نسبت به يوسف از باب رقت و ترحّم غريزى بوده كه هر پدرى را وادار مى كند بچه هاى كوچك را مادام كه صغيرند بيشتر دوست بدارد، و وقتى كه بزرگ شد، آن محبت را باز درباره كوچكتر بكار ببرد.  
اشكال ما به اين حرف اين است كه رقت و ترحّم درباره بچه هاى صغير را فرزندان بزرگ هم قبول دارند و هيچ فرزند بزرگى به خاطر آن ، پنجه به روى والدين خود نمى كشد. آرى ما به چشم خود مى بينيم كه اگر احيانا پسر بزرگى به پدر اعتراض كند كه چرا بيش ‍ از همه ما به اين بچه كوچك اهتمام مى ورزى ، و خلاصه اين تبعيض قائل شدن است و روشى عادلانه نيست ، پدر در جوابش ‍ مى گويد: آخر، اين طفل صغير است و احتياج بيشترى به ترحّم و رقت دارد، و بايد همه نسبت به او مهر و محبت كنيم تا بزرگ شود و روى پاى خود بايستد، قطعا آن پسر بزرگتر قانع گشته از اعتراض خود دست برمى دارد.  
و اگر مساءله محبت يعقوب نسبت به يوسف و برادرش از اين باب بوده قطعا پسران بزرگ وى اعتراض نمى كردند، چون هر يك به نوبه خود چنين محبتى را در ايام طفوليت از پدر ديده بوده اند و ديگر عيب جويى و مذمت پدر معنا نداشت ، بلكه دليلى كه آورده و گفته بودند: آخر ما نيرومنديم دليل عليه خودشان بود و مى رساند كه مردمى بسيار گمراهند، چون انتظار دارند با اينكه مردانى قوى هيكل و نيرومندند باز هم پدر، ايشان را به جاى يوسف صغير ناز كند. پس به همين دليل خود آنان در اعتراضشان گمراه بودند، نه يعقوب در دوست داشتن بچه هاى خردسال .

*(253/20)*

علاوه بر اين ، آنجا كه با پدر درباره يوسف گفتگو كردند به پدر خود گفتند: (چرا ما را بر جان يوسف امين نمى دانى با اينكه ما خيرخواه اوييم ). و پر واضح است كه اكرام يوسف و در آغوش كشيدنش و مراقبتش و امين ندانستن برادران نسبت به او امرى است غير از مساءله محبت و رقت و ترحم به خاطر كوچكى ، و هيچ ربطى به آن ندارد.  
3- اينكه گفت : (يعقوب هم كسى نبود كه اين معانى و وظايف برايش پوشيده باشد...) معناى اين حرف اين است كه عشق و علاقه مفرط يعقوب نسبت به يوسف عقل او را در كار تربيت اولاد از كار انداخته ، و با اينكه ميدانست كه اين عشق و علاقه بر خلاف عدل و انصاف است و خيلى زود باعث خواهد شد كه در بين فرزندانش بلوايى راه بيندازد، مع ذلك نمى توانسته خوددارى كند، و حق هم به جانب او بوده ، چون مخالفت عشق و علاقه درونى مقدور انسان نيست .  
اشكال اين توجيه اين است كه به كلى اصول مسلم عقلى و نقلى را كه درباره مقامات انبياء و علماى ربّانى از صديقين و شهداء و صالحين در دست داريم و خلاصه اساس و مبانى بحث از فضايل اخلاقى را باطل مى سازد. آرى ، تخلق به اخلاق فاضله ، و دورى از رذايل نفسانى - كه اصل و اساسش پيروى از هواى نفس است - و ترجيح دادن رضاى خدا بر هر خشنودى ديگر، امرى است كه از تمامى فرد فرد بشر انتظارش مى رود، و براى هر كسى از پرهيزكاران كه نفس خود را به دستورات اخلاقى رياضت دهد مقدور است ، آن وقت چگونه مى توانيم آن را درباره انبياء آن هم پيغمبرى مانند يعقوب (عليه السّلام ) غير مقدور بدانيم ؟!  
شگفتا! اگر اين مقدار از مخالفت هواى نفس از استطاعت انسان بيرون باشد، پس اين همه تكليف و اوامر و نواهى دينى كه نسبت به آن و نظاير آن شده چه معنايى جز لغو و گزاف مى تواند داشته باشد؟

*(253/21)*

علاوه ، اين حرف توهين به مقام انبياى خدا و اولياى او، و منحط نمودن مواقف عبوديت آنان تا درجه مردم متوسط است ، كه اسير هواى نفس و جاهل به مقام پروردگار خويشند، با اينكه خداوند ايشان را به امثال آيه (و اجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم ) ستوده ، و در خصوص يعقوب و پدران بزرگوارش ابراهيم و اسحاق فرموده : (و كلا جعلنا صالحين و جعلناهم ائمه يهدون بامرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرات و اقام الصلوه و ايتاء الزكوه و كانوا لنا عابدين ) و نيز در حقشان فرموده : (انا اخلصناهم بخالصه ذكرى الدار) و خبر داده كه ايشان را به سوى صراط مستقيمش هدايت فرموده بدون اينكه خبر خود را به قيدى مقيد ساخته باشد. و نيز فرموده كه ايشان را اجتباء كرده ، يعنى جمع آورى نموده و يك جا خالص براى خود گردانيده . پس انبياء (عليهم السلام ) مخلص - به فتح لام - براى خداى سبحانند و غير از خدا كسى در آنان بهره و نصيبى ندارد، در نتيجه اين بزرگواران جز آنچه كه او خواسته ، نمى خواهند و او جز حق چيزى نخواسته ، و خشنودى كسى را بر خشنودى او مقدم نمى دارند چه اينكه آن غير خدا، نفس خودشان باشد و چه ديگران باشند. و خداوند متعال در كلام خود آنجا كه اغواى بنى آدم را به دست شيطان ذكر كرده مكرر مخلصين را استثناء نموده و فرموده : (لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ).  
پس حق مطلب اين است كه يعقوب اگر يوسف و برادرش را دوست مى داشته به خاطر آن پاكى و كمالاتى بوده كه مخصوصا در يوسف به خاطر رويايش تفرّس مى كرده و پيش بينى مى نموده كه به زودى خداوند او را برخواهد گزيد، و تاءويل احاديث تعليمش ‍ خواهد داد، و نعمتش را بر او و بر آل يعقوب تمام خواهد كرد. آرى ، منشاء محبت يعقوب اين بوده نه هواى نفس .  
وجوه بى اساس ديگرى كه در اين باره گفته شده است

*(253/22)*

توجيه دوم : بعضى ديگر از مفسرين گفته اند: مقصود فرزندان يعقوب از اينكه گفتند (پدر ما در گمراهى آشكاريست ) همان گمراهى دينى است . با اينكه گذشت كه سياق آيات كريمه اين معنا را دفع مى كند.  
نقطه مقابل اين حرف گفتار عدّه ديگريست كه گفته اند: برادران يوسف از انبياء بودند، و اگر پدر را به ضلالت نسبت دادند مقصودشان ضلالت در روش زندگى و بى استقامتى و بى عدالتى در حق فرزندان است . و اگركسى به ايشان اعتراض مى كرد كه پس اين چه ظلمى بود كه نسبت به برادر و پدر خود مرتكب شدند، جواب مى دهند كه اين معصيت كوچكى بوده كه قبل از رسيدن به مقام نبوت از ايشان سرزده و بنابراين كه صدور گناه كوچك را از انبياء قبل از نبوتشان جايز بدانيم اشكالى به پاسخشان وارد نمى شود.  
بعضى ديگر از طرف فرزندان يعقوب چنين جواب داده اند كه ممكن است اين عمل را وقتى مرتكب شده باشند كه خود صغير و نابالغ بوده اند، و صدور چنين كارها از اطفال نا بالغ جايز است .  
و ليكن همه اين حرفها اوهامى بيش نيست ، و آيه (و اوحينا الى ابراهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط) كه ظهور دارد در نبوت اسباط، صريح در نبوت برادران يوسف نيست . و حق مطلب اينست كه برادران يوسف از انبياء نبودند بلكه اولاد انبياء بودند و نسب ت به يوسف حسد برده گناه بزرگى نسبت به يوسف صديق مرتكب شدند و بعدا هم به درگاه پروردگار خود توبه كرده صالح شدند، پدر و برادرشان هم كه دو پيغمبر بودند، درباره ايشان استغفار نمودند همچنانكه از گفتار يعقوب به حكايت قرآن كه در جواب درخواست ايشان كه گفتند: (يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين ) گفت : (سوف استغفر لكم ربى ) و از گفتار يوسف كه بعد از اعتراف برادرانش به اينكه (و ان كنا لخاطئين ) گفت : (يغفر اللّه لكم و هو ارحم الراحمين ) اين معنا استفاده مى شود.

*(253/23)*

توجيه سوم : بعضى ديگر از مفسرين گفته اند كه برادران يوسف بعد از آنكه يوسف خواب خود را بر ايشان نقل كرد به وى حسد بردند و يعقوب هم او را نهى كرده بود از اينكه خواب خود را براى برادرانش تعريف كند.  
ولى حق اين است كه برادرانش قبلا هم نسبت به وى حسد مى ورزيدند البته خواب او باعث طغيان حسدشان شد، و بيان اين جهت گذشت .  
گفتگو و مشاوره برادران يوسف (عليه السلام ) در مورد يوسف (عليه السلام ) و ازميان برداشتن او  
اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم و تكونوا من بعده قوما صالحين  
اين قسمت تتمه گفتار برادران يوسف است ، و از مشورت دوم مذاكرات ايشان درباره يوسف حكايت مى كند. شور اول درباره رفتار يعقوب بود كه سرانجام او را محكوم به ضلالت كردند، و در اين شور گفتگو داشته اند در اينكه چه كنند و چه نقشه اى بريزند كه خود را از اين ناراحتى نجات دهند، همچنانكه آيه (و ما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم و هم يمكرون ) به آن اشاره دارد.  
خداوند متن مشورت آنان را در اين سه آيه : (قالوا ليوسف و اخوه - تا جم له - ان كنتم فاعلين ) ذكر فرموده است . نخست ، مصيبتى را كه در مورد يوسف و برادرش دچار آن شده اند به ميان آورده ، كه اين دو كودك تمام توجه يعقوب را از ما به سوى خودشان جلب كرده دل او را مجذوب خود ساخته اند، بطوريكه ديگر از آن دو جدا نمى شود و هيچ اعتنايى به غير آن دو ندارد كه چه مى كنند، و اين محنتى است كه فعلا به ايشان روى آورده و ايشان را به خطر بزرگى تهديد مى كند، و آن اينست كه به زودى شخصيتشان بكلى خرد شده زحمات چند ساله ايشان بى نتيجه و پس از ساليان عزت ، دچار ذلت و پس از قوت دچار ضعف مى شوند و اين خود انحراف و كج سليقه گى يعقوب است در روش و طريقه ، و اين روش و طريقه اى كه پدر پيش گرفته روشى غلط و طريقه اى منحرف است .

*(253/24)*

آنگاه در شور دوم درباره خلاصى خود از اين گرفتارى مذاكره كردند، و هر يك نقشه اى كه كشيده آن را مطرح كردند يكى گفت كشتن يوسف لازم است . ديگران گفتند بايد او را به سرزمين دور دستى پرت كرد كه نتواند نزد پدر برگردد، و روى خانواده را ببيند، و به تدريج اسمش فراموش شود، و توجّهات پدر خالص براى ايشان باشد، و محبت و علاقه اش در ايشان صرف شود.  
در اين شور متفقا راى داده و بر اصل آن تصميم گرفتند، اما در جزئيات آن راى نهائيشان اين شد كه او را در قعر چاهى بيندازند تا رهگذران و مكاريان او را گرفته با خود به شهرهاى دور دست ببرند و به كلى اثرش از بين برود.  
پس ، از اينكه در يكى از دو رايى كه دادند و گفتند: (اقتلوا يوسف ) با اينكه قبلا ناراحتى از يوسف و برادرش هر دو داشتند و مى گفتند: (ليوسف و اخوه احب الى ابينا منا) فهميده مى شود كه يعقوب گو اينكه هر دو برادر را دوست مى داشته ، و بيش از ديگران مورد عنايت و اكرام قرار مى داده ، و ليكن نسبت به يوسف علاقه اى مخصوص و محبتى زيادترى بر برادرش داشته ، كه بايد هم مى داشت ، زيرا يوسف كسى است كه چنان خوابى ديد و در عالم رويا به عنايات خاصه الهى و كرامات غيبى بشارت يافت . علاوه بر اينكه يوسف از آن برادر ديگرش بزرگتر بود، و از نظر برادران خطر او از آن ديگرى بيشتر و نزديكتر. و بعيد نيست اينكه يوسف را با برادرش اسم بردند اشاره به اين باشد كه يعقوب ، مادر آن دو را دوست مى داشته ، و دوستى او بالطبع باعث محبت بيشتر به فرزندان او شده ، و اين باعث شده كه حسد برادران نسبت به آن دو تحريك و كينه هايشان آتشين گردد.  
جمله (او اطرحوه ارضا) حكايت از راى دوم ايشان مى كند، و معنايش اين است كه او را دور كنيد در زمينى كه ديگر نتواند به خانه پدر برگردد، و اين دست كمى از كشتن ندارد، زيرا بدين وسيله هم مى شود از خطر او دور شد.

*(253/25)*

دليل اين استفاده يكى نكره بودن (ارض ) است ، و يكى كلمه (طرح ) است كه به معناى دور انداختن چيزى است كه ديگر انسان به آن احتياج ندارد، و از آن سودى نمى برد.  
و اينكه ترديد در اين دو راى را به ايشان نسبت داده دليل بر اين است كه اكثريتشان هر دو راى را صحيح دانسته و قبول كردند، و به همين جهت در پياده كردن يكى از آن دو به ترديد افتادند، تا آنكه يكى كفه نكشتن را ترجيح داده گفت : (لا تقتلوا يوسف ...).  
و معناى جمله (يخل لكم وجه ابيكم ) اين است كه يكى از اين دو را انجام دهيد تا روى پدرتان برايتان خالى شود و اين كنايه است از اينكه محبتش خالص براى شما شود، و آن مانعى كه محبت پدر را به خود مى كشد و نمى گذارد به ايشان برسد از ميان برود. گويا وضع ايشان و يوسف و پدر اينطور است كه اگر يوسف باشد ميان ايشان و روى پدر حائل مى شود و روى پدر را متوجه خود مى كند، و وقتى اين مانع برطرف شد همه روى پدر را مى بينند، و محب ت و اقبال پدر منحصر در ايشان خواهد شد.  
توبه اى كه همزمان با عزم بر گناه قصد شود، توبه حقيقى نيست  
(و تكونوا من بعده قوما صالحين ) يعنى بعد از يوسف ، و يا بعد از كشتن يوسف ، و يا بعد از طرد او (كه برگشت همه به يك نتيجه است ) با توبه از گناه ، مردمى صالح شويد.

*(253/26)*

از اين كلام استفاده مى شود كه آنها اين عمل را گناه و آن را جرم مى دانستند، و معلوم مى شود كه ايشان احكام دين را محترم و مقدس ‍ مى شمردند و ليكن حسد در دلهايشان كورانى برپا كرده بود و ايشان را در ارتكاب گناه و ظلم جرات داده طريقه اى تلقينشان كرده بود كه از آن طريق هم گناه را مرتكب شوند و هم از عقوبت الهى ايمن باشند و آن اين است كه گناه را مرتكب شوند و بعد توبه كنند، غافل از اينكه اينگونه توبه به هيچ وجه قبول نمى شود، زيرا اين مطلب وجدانى است كه كسى كه به خود تلقين مى كند كه گناه مى كنم و بعد توبه مى كنم چنين كسى مقصودش از توبه بازگشت به خدا و خضوع و شكستگى در برابر مقام پروردگار نيست ، بلكه او مى خواهد به خداى خود نيرنگ بزند و به خيال خود از اين راه عذاب خدا را در عين مخالفت امر و نهى او دفع كند.  
پس در حقيقت چنين توبه اى تتمه همان نيت سوء اول او است نه توبه حقيقى كه به معناى ندامت از گناه و بازگشت به خداست . ما در تفسير آيه (انما التوبه على اللّه للذين يعملون السوء بجهاله ) در جلد چهارم اين كتاب بحثى درباره توبه گذرانديم .  
بعضى هم گفته اند: منظور از (صلاح ) كه در آيه است ، صلاح و روبراه شدن زندگى دنيا و انتظام امور آن است ، و معنايش اين است كه بعد از يوسف مردمى صالح يعنى صاحب زندگى خوشى باشيد، و با پدر به خوشى زندگى كنيد.  
قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف و القوه فى غيابت الجب يلتقطه بعض السياره ان كنتم فاعلين  
كلمه (جب ) به معناى چاهى است كه سنگ بست نشده باشد يعنى اطراف و ديواره اش را با سنگ نچيده باشند، و اگر سنگ بست باشد آن را (بئرطوى ) گويند، و كلمه (غيابه ) - به فتح حرف اول آن - گودالى را گويند كه اگر چيزى در آن قرار گيرد از دور نمودار نمى شود، و در نتيجه دو كلمه غيابت و جب مجموعا معناى ته چاه را مى دهد كه اگر چيزى در آن قرار گيرد به خاطر تاريكيش ديده نمى شود.  
next page

*(253/27)*

fehrest page  
back page

*(253/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
پيشنهادى كه برادران تصويب كردند: (يوسف را مكشيد، او را در ته چاه بيفكنيد)  
از برادران يوسف آن كس كه پيشنهاد دوم يعنى : (او اطرحوه ارضا) را پذيرفت آن را مقيد به قيدى كرد كه هر چه باشد با رعايت آن جان يوسف از كشته شدن و يا هر خطرى كه منتهى به هلاكت او گردد محفوظ بماند، خلاصه با پيشنهاد اول كه كشتن او بود مخالفت كرد، و پيشنهاد دوم را هم به اين شرط قبول كرد كه به نحوى انجام گيرد كه سبب هلاكت او نشود، مثلا او را در چاهى بسيار گود و دور از راه نيندازند كه از گرسنگى و تشنگى جان دهد، و در نتيجه رحم خود را هلاك كرده باشند، بلكه او را در يكى از چاههاى سر راه و كنار جاده بيندازند كه همه روزه قافله در كنارش اطراق مى كنند و از آن آب مى كشند، تا در نتيجه قافله اى در موقع آب كشيدن او را پيدا نموده با خود به هر جا كه مى روند ببرند، كه اگر اين كار را بكنند هم او را ناپديد كرده اند و هم دست و دامن خود را به خونش نيالوده اند. از سياق آيات برمى آيد كه برادران نسبت به اين پيشنهاد اعتراض نكرده اند، و گرنه در قرآن آمده بود، علاوه بر اين ، مى بينيم كه همين پيشنهاد را بكار بردند.  
مفسرين در اينكه گوينده اين حرف كدام يك از ايشان بوده اختلاف كرده اند و بعد از اتفاق بر اينكه يكى از همان برادران بوده ، بعضى اسم او را (روبين ) پسر خاله يوسف ، و بعضى ديگر (يهودا) كه بزرگتر و عاقلتر از همه بوده دانسته اند و بعضى گفته اند او (لاوى ) بوده . و به هر حال بعد از آنكه قرآن كريم از بردن اسم او سكوت كرده ما چرا بى جهت و بدون هيچ ثمره اى در اين باره بحث كنيم .

*(254/1)*

بعضى از مفسرين گفته اند: (اينكه كلمه (جب ) را با الف و لام آورده ، دلالت مى كند كه مقصودشان جب معهودى بوده ) و اين حرف در صورتيكه الف و لام براى عهد باشد نه براى جنس حرف خوبى است و نيز اختلاف كرده اند كه اين جب در كجا واقع بوده ولى چون براى ما فايده اى ندارد درباره آن بحث نمى كنيم .  
گفتگوى برادران يوسف (عليه السلام ) با پدر براى بردن او و اجراى قصد سوءخود  
قالوا يا ابانا ما لك لا تامنا على يوسف و انا له لناصحون  
اصل كلمه (تامنا) (تامننا) بوده ، دو نون در هم ادغام شده است (ادغام كبير).  
اين آيه دليل خوبى است بر اينكه برادران پيشنهاد آن كس كه گفت : (يوسف را مكشيد و او را در ته جب بيندازيد) پذيرفته و بر آن اتفاق كرده اند، و تصميم گرفته اند همين نقشه را پياده كنند. لا جرم لازم بود، اول پدر را كه نسبت به ايشان بدبين بود و بر يوسف امينشان نمى دانست درباره خود خوشبين سازند، و خود را در نظر پدر پاك و بى غرض جلوه دهند، و دل او را از كدورت شبهه و ترديد پاك سازند تا بتوانند يوسف را از او بگيرند. به همين منظور او را به اين كلمات مخاطب قرار دادند كه : (يا ابانا: اى پدر ما) و همين عبارت خود در بر انگيختن عواطف پدرى و مهر نسبت به فرزند تاءثير به سزائى داشته (ما لك لا تامنا على يوسف و انا له لناصحون ) چرا ما را بر يوسف امين نمى دانى با اينكه ما جز خير او نمى خواهيم و جز خشنودى و تفريح او را در نظر نداريم .  
آنگاه آنچه مى خواستند پيشنهاد كردند، و آن اين بود كه يوسف را با ايشان روانه مرتع و چراگاه گوسفندان و شتران كند تا هوائى به بدنش بخورد، و جست و خيزى كند، آنها هم از دور محافظتش كنند، لذا گفتند: (ارسله معنا...)  
ارسله معنا غدا يرتع و يلعب و انا له لحافظون  
كلمه (رتع ) به معناى آزادانه چريدن حيوان و آزادانه گردش كردن و ميوه خوردن انسان است .

*(254/2)*

و جمله (ارسله معنا غدا يرتع و يلعب ) پيشنهاد آن درخواستى است كه قبلا اشاره شد. و در جمله (و انا له لحافظون ) كلام را به چند وجه كردند، يكى به (ان ) و يكى به (لام ) و يكى هم به اينكه جمله را اسميه آوردند، همانطور كه در جمله (و انا له لناصحون ) نيز همين تاكيدها را به كار بردند، و در هر دو جمله به نوعى پدر را دلخوش ساختند، گويا گفتند: چرا ما را بر يوسف امين نمى دانى ، اگر از ما بر جان او مى ترسى كه مثلا ما قصد سوئى نسبت به او داشته باشيم كه ما يقينا و بطور مسلم خيرخواه او هستيم ، و اگر بر جان او از غير ما مى ترسى كه مثلا ما در محافظتش كوتاهى كنيم و در نتيجه پيشامد سوئى برايش بشود كه ما يقينا و بطور مسلّم حافظ اوييم .  
پس در كلام خود ترتيب طبيعى را رعايت كرده ، اول گفتند كه او از ناحيه ما تا هستيم و هست ايمن است ، آنگاه پيشنهاد كردند كه او را صبح فردا با ما بفرست ، و سپس گفتند تا زمانى كه نزد ما است از او محافظت مى كنيم . پس معلوم مى شود جمله (انا له لناصحون ) تاءمين جانى يوسف است از ناحيه آنان بطور دائم و جمله (انا له لحافظون ) تاءمين جانى او است از ناحيه غير ايشان بطور موقت .  
قال انى ليحزننى ان تذهبوا به و اخاف ان ياكله الذئب و انتم عنه غافلون  
)  
اين آيه ، حكايت پاسخى است كه پدرشان در ازاى پيشنهادشان داده و در اين جواب انكار نكرده كه من از شما ايمن نيستم . بلكه وضع درونى خود را در حال غيبت يوسف بر ايشان بيان كرده ، و با تاكيدى كه در كلام خود به كار برده فرموده : (يقينا و مسلما از اينكه او را ببريد اندوهگين مى شوم ) و از مانع پذيرفتن اين پيشنهاد چنين پرده برداشته كه آن مانع ، نفس خود من است ، و نكته لطيفى را كه در اين جواب بكار برده ، اين است كه هم رعايت تلطف نسبت به ايشان را كرده و هم لجاجت و كينه ايشان را تهييج نكرده است .

*(254/3)*

و آنگاه چنين اعتذار جسته كه (من از اين مى ترسم كه در حالى كه شما از او غافليد گرگ او را بخورد، و اين عذر هم عذر موجهى است ، زيرا بيابانهايى كه چراگاه مواشى و رمه ها است طبعا از گرگها و ساير درندگان خالى نمى باشد، و معمولا در گوشه و كنارش ‍ كمين مى گيرند تا در فرصت مناسب پريده و گوسفندى را شكار كنند، غفلت ايشان هم امرى طبيعى و ممكن است . پس ممكن است در حالى كه ايشان به كار خود سرگرم هستند گرگى از كمينگاه خود بيرون پريده و او را بدرد.  
قالوا لئن اكله الذئب و نحن عصبه انا اذا لخاسرون  
در اينجا در برابر پدر تجاهل كردند، و كانه خواستند بگويند نفهميدند كه مقصود پدر چه بوده ، و جز اين نفهميده اند كه پدر ايشان را امين مى داند و ليكن مى ترسد كه در موقع سرگرمى آنها گرگ يوسفش را بدرد، و لذا در جواب كلام پدر بطور انكار و تعجب و بطورى كه دل پدر راضى شود گفتند: ما جمعيتى نيرومند و كمك كار يكديگريم . و به خدا قسم خوردند كه اگر با اين حال گرگ او را پاره كند او مى تواند به زيانكاريشان حكم نمايد، و هرگز زيانكار نيستند.  
و اين سوگند كه از لام (لئن ) استفاده مى شود نيز براى دلخوش كردن پدر و به اين منظور بود كه اندوه را از دل او بيرون كنند تا مانع از بردن يوسف نشود، و اينگونه قسمها در كلام معمول و شايع است .  
در اين كلام يك وعده ضمنى هم نهفته و آن اينست كه ما قول مى دهيم از او غفلت نورزيم . ليكن بيشتر از يك روز از اين قولشان نگذشت كه خود را در آنچه كه قسم خورده و وعده داده بودند تكذيب كرده ، گفتند: (يا ابانا انا ذهبنا نستبق ...)  
فلما ذهبوا به و اجمعوا ان يجعلوه فى غيابت الجب

*(254/4)*

راغب در مفردات گفته : (اجماع بر چيزى ) غالبا در چيزى گفته مى شود كه هم جمعيت بخواهد و هم فكر، مثلا خداى تعالى به مشركين فرموده : (فاجمعوا امركم و شركائكم - شركاى خود را جمع و جور و در امر خود فكر كنيد) و همچنين گفته مى شود: (مسلمانان بر اين مطلب اجماع كرده اند) و معنايش اين است كه آرائشان بر اين معنا متفق شده .  
و در مجمع البيان گفته : كلمه (اجمعوا) به معناى (همگى تصميم گرفتند) است و در آيه مورد بحث به اين معنا است كه همگى متفق شدند. آرى ، به يك نفر كه تصميمى بگيرد نمى گويند (اجمع ) پس كانه اين كلمه از اجتماع دواعى گرفته شده است .  
آيه مورد ب حث اشعار دارد بر اينكه فرزندان يعقوب با نيرنگ خود توانستند پدر را قانع سازند، و او را راضى كردند كه مانع بردن يوسف نشود، در نتيجه يوسف را بغل كرده و با خود برده اند تا تصميم خود را عملى كنند.  
نكته اى كه در آيه : (فلمّا ذهبوا به ...) به كار رفته و بر عظمت حادثه دلالتدارد  
جواب (لما) در آيه شريفه حذف شده تا اشاره شده باشد بر اينكه مطلب ، از شدت شناعت و فجيع بودن ، قابل گفتن نيست . و اينگونه حذفها در صنعت سخن شايع است ، مثلا مى بينيم گوينده اى را كه مى خواهد امر شنيعى از قبيل كشتن كسى را تعريف كند كه دلها از شنيدنش مى سوزد و گوشها طاقت شنيدنش ندارد، به ناچار در آغاز مقدمات و اسبابى كه به چنين جنايتى منتهى مى گردد بيان مى كند و همچنان شنونده را تا خود حادثه مى كشاند، ولى در بيان اصل حادثه ناگهان به سكوت عميقى فرو مى رود، آنگاه سر بلند كرده حوادث پس از قتل را بيان مى كند، و باز از خود قتل اسمى نمى برد، و به اين وسيله مى رساند كه اين قتل آن قدر فجيع بوده كه هيچ گوينده اى نمى تواند آن را تعريف كند و هيچ شنونده اى نمى تواند بشنود.

*(254/5)*

و گوينده اين قصه ، خداى تعالى است كه با حذف جواب (لما) اين معنا را رسانيده كه كانّه مقدارى سكوت كرده و از شدت تاسّف و اندوه اسمى از خود جريان نياورده است چون گوشها طاقت شنيدن اينكه چه بر سر اين طفل معصوم آوردند ندارد. آرى ، طفل بى گناه و مظلومى كه خودش پيغمبر است و پسر پيغمبر است و كارى نكرده كه مستحق چنين كيفرى باشد، آن هم به دست كسانى كه برادر او بودند و مى دانستند كه پدرشان چقدر او را دوست مى دارد، چرا بايد دچار چنين سرنوشتى شود؟ خدا اين حسد را بكشد كه پاره جگرى چون يوسف صديق را به دست برادران به هلاكت مى اندازد، و پدرى بزرگوارى چون يعقوب پيغمبر را به دست پسران خودش داغدار مى سازد، و جنايتى چنين شنيع را در نظر مردانى كه در دامن نبوت و خاندان انبياء نشو و نما كرده اند زينت مى دهد.  
بعد از آنكه با آن سكوت آنچه را كه بايد بفهماند فهماند، دوباره به ذيل قصه پرداخته مى فرمايد: (و اوحينا اليه ...)  
و اوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا و هم لا يشعرون  
ضمير (اليه ) به يوسف برمى گردد و ظاهر كلمه (وحى ) اين است كه وحى نبوت است ، و منظور از (امرهم هذا) همان به چاه انداختن يوسف است .  
و همچنين ظاهر جمله (و هم لا يشعرون ) اين است كه حال از وحى فرستادن باشد كه كلمه (و اوحينا) بر آن دلالت دارد، و متعلق جمله (لا يشعرون ) امر است ، يعنى حقيقت اين كار خود را نمى فهمند. ممكن هم هست به (وحى فرستادن ) برگردد، يعنى : و ايشان اطلاع ندارند كه ما چه وحيى فرستاده ايم .  
توضيح معناى جمله : (و اوحينا اليه لتنبّئهم بامرهم هذا...)

*(254/6)*

و معناى آن - و خدا داناتر است - اين است كه : وحى كرديم به يوسف كه سوگند مى خورم بطور يقين ، روزى برادران را به حقيقت اين عملشان خبر خواهى داد و از تاءويل آنچه به تو كردند خبردارشان خواهى كرد. آرى ، ايشان اسم عمل خود را طرد و نفى تو و خاموش كردن نور تو و ذليل كردن تو مى نامند، غافل از اينكه همان عمل نزديك كردن تو به سوى اريكه عزت و تخت مملكت و احياى نام تو و اكمال نور تو و برترى قدر و منزلت تو است ، ولى ايشان نمى فهمند و تو بزودى به ايشان خواهى فهماند. و اين در آن وقتى صورت گرفت كه يوسف تكيه بر اريكه سلطنت زده و برادران در برابرش ايستاده و با امثال جمله : (يا ايها العزيز مسنا و اهلنا الضر و جئنا ببضاعه مزجاه فاوف لنا الكيل و تصدق علينا ان اللّه يجزى المتصدقين ) ترحم او را به سوى خود جلب مى كردند، او هم در جوابشان گفت : (هل علمتم ما فعلتم بيوسف و اخيه اذ انتم جاهلون - تا آنجا كه فرمود - انا يوسف و هذا اخى قد من اللّه علينا....)  
جمله (هل علمتم ) بسيار قابل دقت است ، چون اشاره دارد بر اينكه آنچه امروز مشاهده مى كنيد حقيقت آن رفتارى است كه شما با يوسف كرديد. و جمله (اذ انتم جاهلون ) كه در آخر داستان است در مقابل جمله (و هم لا يشعرون ) مورد بحث است ، البته در معناى آيه وجوه ديگرى نيز گفته اند.  
اشاره به وجوه متعدد ديگرى كه در معناى آن گفته شده است  
يكى از آن وجوه اين است كه : تو بزودى و وقتى كه تو را نشناسند به برادرانت خبر مى دهى كه آنچه كه به تو كردند. و مقصود خبرى است كه يوسف در مصر و قبل از آنكه خود را معرفى كند به ايشان داد.  
يكى ديگر اينكه منظور از خبر دادن يوسف به ايشان مجازات ايشان است به كيفر كار زشتى كه كرده بودند، عينا مثل خود ما كه وقتى از كسى ناراحت مى شويم به عنوان تهديد مى گوييم بزودى خدمتت مى رسم و به تو مى فهمانم .

*(254/7)*

يكى ديگر قول بعضى است كه مى گويند از ابن عباس روايت شده ، و آن اين است كه منظور از اينكه فرمود: (ايشان را به اين كارشان خبر خواهى داد) همان جريانى است كه بعدها يوسف (عليه السّلام ) در مصر با برادرانش داشت كه وقتى ايشان را شناخت ، جامى را به دست گرفت و آن را به صدا درآورد، آنگاه فرمود اين جام به من خبر مى دهد كه شما برادرى از پدرتان داشته و او را در چاه انداخته و سپس به قيمت ناچيزى فروخته ايد.  
و ليكن وجوه بالا خالى از سخافت و سستى نيست ، و وجه همان است كه گفتيم ، چون اين تعبير در كلام خداى تعالى در معناى بيان واقع و حقيقت عمل زياد آمده مثل اينكه فرموده : (الى اللّه مرجعكم جميعا فينبوكم بما كنتم تعملون ) و نيز فرموده : (و سوف ينبئهم اللّه بما كانوا يصنعون ) و نيز فرموده : (يوم يبعثهم اللّه جميعا فينبئوهم بما عملوا) و همچنين در آيات بسيارى ديگر.  
بعضى هم گفته اند: معناى آن اين است كه ما به وى وحى كرديم كه بزودى خبرشان مى دهى به آنچه كه بر سرت آوردند، ولى آنها اين وحى را نمى فهمند. اين وجه خيلى بعيد نيست ، ليكن گفتگوى ما در اين بود كه جمله (و هم لا يشعرون ) براى افاده چه نكته اى آورده شده ، و بنابراين وجه ، ظاهرا حاجتى به اين قيد به نظر نمى رسد.  
بعضى ديگر گفته اند: معنايش اين است كه به زودى با ترقيى كه در زندگى و عزت و ملك و سلطنت مى كنى به آنان نتيجه و عاقبت اين رفتارشان را مى فهمانى ، چون خداوند تو را بر ايشان مسلّط و ايشان را براى تو ذليل مى سازد، و رويايت را حق و واقعى مى كند، در حالى كه ايشان امروز نمى فهمند كه خدا به تو چه داده .  
فرق عمده اى كه اين وجه با وجه ما دارد اين است كه معناى خبر دادن را از خبر دادن زبانى به خبر دادن عملى و خارجى برگردانيده ، و حال آنكه هيچ جهتى براى اين كار وجود ندارد، آنهم بعد از آنكه يوسف به حكايت قرآن گفته بود: (هل علمتم ما فعلتم بيوسف ...)

*(254/8)*

و جاءوا اباهم عشاء يبكون  
(عشاء) به معناى آخر روز است ، بعضى هم گفته اند به معناى مدّت زمانى است كه ميان نماز مغرب و عشاء فاصله مى شود، و اگر گريه مى كردند، گريه شان مصنوعى و منظورشان اين بوده كه امر را بر پدر مشتبه سازند تا ايشان را در آنچه كه ادّعا مى كردند، تصديق كند، و تكذيب ننمايد.  
قالوا يا ابانا انا ذهبنا نستبق و تركنا يوسف عند متاعنا فا كله الذئب ...  
بيان معناى كلمه : (نستبق ) در آيه : (قالوا ابانا انّا ذهبنا نستبق ...)  
راغب در مفردات مى گويد: اصل كلمه (سبق ) به معناى پيشى گرفتن در راه و امثال آن است ، مثل (و السابقات سبقا)، كه به معناى تسابق و از يكديگر جلو زدن است ، مانند (انا ذهبنا نستبق ) و نيز (و استبقا الباب ).  
زمخشرى هم در كشاف گفته : (نستبق ) به معناى (نتسابق ) است و باب افتعال و تفاعل در معنا، شريكند، مانند (انتضال ) و (تناضل ) كه هر دو به معناى مسابقه در تيراندازى ، و (ارتماء) و (ترامى ) كه هر دو به معناى تيراندازى است ، و امثال آن ، و معناى (نستبق ) اين است كه (ما، در دو و يا در تيراندازى تسابق كنيم ).

*(254/9)*

صاحب المنار هم گفته : معنايش اين است كه ما از محل اجتماعمان رفتيم كه مسابقه بگذاريم ، يعنى هر كدام همت كنيم از ديگرى جلو بزنيم ، پس استباق به معناى زحمت سبقت را تحمّل كردن است ، و غرض از مسابقه و تسابق هم كه صيغه شان صيغه شركت است همين غلبه يافتن بر شريك است ، گاهى هم مقصود با لذّات مى شود، يا بخاطر غرض ديگر، و از آن موارد يكى آيه (فاستبقوا الخيرات ) است ، كه سبقت در اينجا به منظور غلبه نيست بلكه خودش منظور است . و آن جمله ديگرى كه بعدا مى آيد يعنى جمله (و استبقا الباب ) اين معنا را افاده مى كند كه يوسف مى خواست از خانه بيرون رود، و از آنچه زليخا در نظر داشت (و به همان منظور او را دنبال كرده بود شايد بتواند او را برگرداند) بگريزد و افاده اين معنا از صيغه مشاركت (باب مفاعله و تفاعل ) برنمى آيد، و زمخشرى با اينكه علامه لغت است و همچنين اتباعش ، متوجه اين فرق دقيق نشده اند.  
مؤ لف : اين مثالى كه ايشان به جمله (فاستبقوا الخيرات ) زده نيز از موارد غلبه است ، براى اينكه در شرع مستحب است كه آدمى نگذارد ديگران در خيرات بر او پيشدستى كنند، بلكه سعى كند در خيرات و مثوبات و به دست آوردن بركات ، كسى بر او مقدم نشود، و اين همان معناى تسابق و مشاركت است .  
مثال ديگرش هم ك ه همان (و استبقا الباب ) باشد با تسابق منطبق است براى اينكه قطعا زليخا نيز مى خواسته بر او غلبه كند همچنانكه او مى خواسته بر زليخا فائق آيد، اين مى خواست در را باز كند، و او مى خواست نگذارد، و اين همان تسابق است پس حق اين است كه معناى استباق و معناى تسابق در مورد تصادق دارند.  
و در صحاح گفته : (سابقت ) با (استبقت ) هر دو به معناى تسابق و مسابقه است . و همچنين در لسان العرب گفته : (سابق ) و(استبق ) در دويدن به معناى مسابقه است .

*(254/10)*

و شايد وجه تصادق (استبق ) و (تسابق ) اين باشد كه (سبق ) خود معنايى است اضافى و وزن (افتعل ) مفيد تاءكيد معناى (فعل )و امعان فاعل در فعل خويش است ، و مى رساند كه فاعل ، فعل خود را زينتى براى خود مى گيرد همچنانكه در امثال (كسب ) و (اكتسب )، (حمل ) و (احتمل ) و (صبر) و (اصطبر)، (قرب ) و (اقترب )، (خفى ) و (اختفى )، (جهد) و (اجتهد) و نظاير آن به خوبى مشاهده مى شود، و ماده (سبق ) هم وقتى به اين باب بيايد قهرا آن معنا در آن عارض مى شود، و با در نظر داشتن اينكه گفتيم خود ماده داراى معناى اضافى است ، اين نكته را مى فهماند كه فاعل كوشش ‍ دارد فعل (سبق ) را به خود اختصاص دهد، و چون چنين معنايى جز با مسابقه صورت نمى گيرد قهرا دو صيغه (استبق ) و (تسابق ) در اين مورد با هم تصادق مى كنند.  
و اينكه فرمود: (بمؤ من لنا) معنايش اين است كه تو تصديق كننده گفتار ما نيستى . و ماده (ايمان ) همانطور كه با(باء) متعدى مى شود با (لام ) هم مى شود، مانند جمله مورد بحث ، و مانند جمله (فامن له لوط).  
معناى آيه مورد بحث اين مى شود كه : فرزندان يعقوب وقتى در آخر روز نزد پدر آمدند گريه مى كردند و در اين حال به پدر خود گفتند: اى پدر جان ! ما گروه برادران رفته بوديم بيابان براى مسابقه دو، و يا تيراندازى - البته مسابقه دو با دور شدن از يوسف مناسب تر است ، پس بعيد نيست مقصودشان همين بوده - و يوسف را نزد بار و بنه خود گذاشته بوديم گرگى او را خورد، و بدبختى و بيچارگى ما اين است كه هم برادر را از دست داده ايم و هم تو گفتار ما را تصديق نخواهى كرد هر چند هم كه ما راستگو باشيم .

*(254/11)*

و اين كلام يعنى جمله (و ما انت بمؤ من لنا و لو كنا صادقين ) كلامى است كه نوعا هر پوزش طلبى وقتى دستش از همه جا بريده شد و راه چاره اى نيافت بدان تمسّك مى جويد، و مى فهماند كه مى داند كلامش نزد طرفش مسموع و عذرش پذيرفته نيست ، ليكن مع ذلك از روى ناچارى حق مطلب را مى گويد و از واقع قضيه خبر مى دهد، هر چند تصديقش نكنند، پس اين تعبير كنايه از اين است كه كلام من صدق و حق است .  
و جاءوا على قميصه بدم كذب  
(كذب ) - به فتح كاف و كسر ذال - مصدر است ، و در اينجا به جاى اسم فاعل به كار رفته تا مبالغه را برساند، در نتيجه معنايش ‍ چنين مى شود: (به خونى كاذب كه كذبش آشكارا بود).  
از اين آيه - با در نظر گرفتن اينكه (دم : خون ) را نكره آورده و فرموده (خونى ) تا بفهماند دلالت آن بر ادعاى ايشان دلالتى ضعيف بوده - چنين برمى آيد كه پيراهن خون آلود وضعى داشته كه نمودار دروغ آنان بوده ، چون كسى را كه درنده اى پاره اش كرده و خورده باشد معقول نيست پيراهنش را سالم بگذارد.  
از اينجا معلوم مى شود كه چراغ دروغ را فروغى نيست ، و هيچ گفتار و پيشامدى دروغين نيست مگر آنكه در اجزاى آن تنافى و در اطرافش تناقض هايى به چشم مى خورد كه شاهد دروغ بودن آنست (و به فرضى هم كه طراح آن ، خيلى ماهرانه طرحش كرده باشد) اوضاع و احوال خارجى كه آن گفتار دروغين محفوف به آن است بر دروغ بودنش شهادت داده و از واقع و حقيقت زشت آن هر چه هم كه ظاهرش فريبنده باشد پرده برمى دارد.  
سخنى درباره بى فرجام بودن دروغ و اينكه سرانجام ، حقيقت نمودار مى شود.  
گفتارى در اينكه در دروغگويى رستگارى نيست  
اين مطلب تجربه شده كه عمر اعتبار دروغ كوتاه ، و دروغگو ديرى نمى پايد مگر آنكه خودش به آن اعتراف مى كند، و اگر هم اعتراف نكند بارى اظهاراتى مى كند كه از بطلان گفتارش پرده برمى دارد.

*(254/12)*

حال بايد ديد چرا چنين است ؟ دليلش اين است كه بطور كلى در اين عالم ، نظامى حكومت مى كند كه به واسطه آن نظام در اجزاء و ابعاض عالم نسبت ها و اضافاتى برقرار و در نتيجه ابعاض به يكديگر متصل و مربوط مى شوند و اين اضافات نسبت هايى غير متغيرند، پس هر حادثى از حوادث كه فرض كنيم وقتى در خارج واقع مى شود لوازم و ملزوماتى متناسب با خود دارند كه به هيچ وجه از يكديگر منفك نمى شوند، و در بين تمامى لوازم و ملزومات آثارى است كه بعضى را بر بعضى ديگر متصل مى سازد، بطورى كه اگر به يكى از آنها خللى وارد آيد همه مختل مى شود، و اگر همان مختل ، سالم گردد همه سلسله سالم مى شود، و اين قانونى است كلى و استثناء ناپذير.  
مثلا اگر جسمى از مكانى به مكانى ديگر انتقال يابد، از لوازم اين انتقال آن است كه ديگر در آن زمان آن جسم در مكان اول نباشد، بلكه از آن و از لوازم آن و هر چه كه متصل به آن است دور و غايب باشد، و نيز مكان اول از آن خالى و مكان دوم مشغول به آن باشد، و نيز اينكه فاصله اى را كه ميان دو مكان است بپيمايد، و همچنين لوازم ديگر كه اگر يكى از آنها اختلال يابد - مثلا در همان زمان باز هم مكان اول شاغل آن جسم باشد - تمامى لوازمى كه شمرديم مختل شده ، ديگر صدق نخواهند داشت .  
و انسان و هر سبب ديگرى كه فرض شود نمى تواند حقيقتى از حقايق هستى را به نوعى تدليس و تردستى بپوشاند، و در عين حال تمام لوازم و ملزومات مربوط به آن را هم مستور بدارد، و يا آن حقيقت را بطور كلى از محل واقعيش (كه محفوف به آن لوازم و ملزومات است ) خارج كند، و يا از مجراى هستى اش تحريف نمايد، و به فرضى هم كه بتواند يكى از لوازم را هم مستور سازد، لوازم ديگرش سر درمى آورد، و به فرضى كه آن را هم در پرده كند لازم سومى ظاهر مى شود، و همچنين تا حقيقت پنهان شده آشكارا گردد.

*(254/13)*

از همينجا است كه مى گويند حكومت و دولت از آن حق است هر چند باطل جولان و عرض اندامى هم بكند. و نيز مى گويند ارزش ‍ از آن صدق است هر چند احيانا باطلى مورد رغبت قرار بگيرد، و نيز از همين جهت است كه خداى تعالى فرموده : (ان الله لا يهدى من هو كاذب كفار) و نيز فرموده : (ان اللّه لا يهدى من هو مسرف كذاب ) و نيز فرموده : (ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون ) و فرموده : (بل كذبوا بالحق لما جائهم فهم فى امر مريج ).  
و اين بدان جهت است كه چون حق را دروغ شمردند ناگزير پايه خود را بر اساس باطل نهاده و در زندگيشان بر باطل تكيه زدند، و در نتيجه خود را در نظامى مختل قرار دادند كه اجزايش با يكديگر تناقض داشته و هر جزئى جزء ديگر و هر طرفى طرف ديگر را رسوا و انكار مى كند.  
جواب يعقوب (عليه السلام ) به پسرانش كه گفتند يوسف را گرگ خورده  
قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل و الله المستعان على ما تصفون  
اين جمله جواب يعقوب (عليه السّلام ) است ، و اين جواب را در وقتى داده كه خبر مرگ يوسف ، فرزند عزيز و حبيبش را شنيده ، فرزندان بر او درآمده اند در حالى كه يوسف را همراه ندارند، و با گريه و حالتى پريشان خبر مى دهند كه يوسف را گرگ خورده ، و اين پيراهن خون آلود اوست ، و او در همين حال مقدار حسد برادران را نسبت به يوسف مى دانست ، و اينكه او را به زور و اصرار از دستش ربودند به خاطر داشت و حال نيز كه پيراهنش را آورده اند وضع خونين پيراهن اعلام به دروغگويى آنان مى كند، در چنين شرايطى اين جواب را داده و همين را هم مى بايد مى داد.

*(254/14)*

آرى ، در اين جواب هيچ اعتنايى به گفته آنان كه گفتند: ما رفته بوديم مسابقه بگذاريم نكرده و فرموده : (بلكه نفس شما امرى را بر شما تسويل كرده ) و (تسويل ) به معناى وسوسه است ، و معناى پاسخ او اين است كه : قضيه اينطور كه شما مى گوييد نيست ، بلكه نفس شما در اين موضوع شما را به وسوسه انداخته ، و مطلب را مبهم كرده ، و حقيقت آن را معين ننموده . آنگاه اضافه كرد كه من خويشتن دارم ، يعنى شما را مؤ اخذه ننموده ، در مقام انتقام برنمى آيم ، بلكه خشم خود را به تمام معنى فرو مى برم .  
پس اينكه فرمود: (بل سولت لكم انفسكم امرا) خود تكذيب دعوى آنان و هم بيان اين جهت است كه من به خوبى مى دانم فقدان يوسف مستند به اين گفته هاى شما و دريدن گرگ نيست ، بلكه مستند به مكر و خدعه اى است كه شما به كار برده ايد، و مستند به وسوسه اى است كه دلهاى شما آن را طراحى كرده ، و در عين حال به منزله مقدمه اى است براى جمله بعد كه مى فرمايد: (فصبر جميل ...)  
در جمله (فصبر جميل ) صبر را مدح كرده و اين از قبيل به كار بردن سبب در جاى مسبب است ، يعنى در جايى كه مى بايست بفرمايد (من بر آنچه كه بر سرم آمده صبر مى كنم ، به سبب اينكه صبر خوب است ) تنها سبب را آورده .  
و اينكه كلمه صبر را نكرده (بدون الف و لام ) آورده ، و آن را توصيف نكرده ، بلكه بطور مبهم فرموده (صبر خوبست ) اشاره به عظمت قضيه و تلخى و دشوارى تحمّل آن است .

*(254/15)*

و اگر حرف (فاء) را كه براى تفريع و نتيجه گيرى است بر سر جمله آورده و فرموده : (پس صبر خوبست ) براى اشعار به اين جهت است كه اسباب و آن جهاتى كه دست به هم داده و اين مصيبت را به بار آورده وضعش طورى است كه در برابر آن جز صبر هيچ چاره ديگرى نيست (پس صبر بهتر است )، براى اينكه اولا يوسف محبوبترين مردم بود در دل او، و اينك دارند خبر مى دهند كه چنين محبوبى طعمه گرگ شده ، و براى گواهى خود پيراهن خون آلودش را آورده اند، و ثانيا او خود بطور يقين مى داند كه اينان در آنچه كه مى گويند دروغگويند، و در نابود كردن يوسف دست داشته و نقشه اى داشته اند، و ثالثا راهى براى تحقيق مطلب و به دست آوردن اينكه بر سر يوسف چه آمده ، و او فعلا كجا است و در چه حالى است ، در دست نيست . او براى چنين پيشامدهاى ناگوارى جز فرزندانش چه كسى را دارد كه براى دفع آن به اين سو و آن سو روانه كند؟ و فعلا اين مصيبت به دست همين فرزندان رخ داده ، نزديكتر از ايشان چه كسى را دارد كه به معاونت وى از ايشان انتقام بگيرد؟ و به فرضى هم كه داشته باشد چگونه مى تواند فرزندان خود را طرد نمايد. (پس باز صبر بهتر است ).  
اشاره به معناى صبر و اينكه صابران چه كسانى هستند

*(254/16)*

چيزى كه هست معناى صبر اين نيست كه انسان خود را آماده هر مصيبتى نموده صورت خود را بگيرد تا هر كس خواست سيليش ‍ بزند، نه ، معناى صبر - كه يكى از فضايل است - اين نيست كه آدمى چون زمين مرده زير دست و پاى ديگران بيفتد مردم او را لگدكوب كنند، و مانند سنگ دم پا بازيچه اش قرار دهند، زيرا خداى سبحان آدمى را طورى خلق كرده كه به حكم فطرتش خود را موظّف مى داند هر مكروهى را از خود دفع نمايد، و خدا هم او را به وسائل و ابزار دفاع مسلح نموده تا به قدر توانائيش از آنها استفاده كند، و چيزى را كه اين غريزه را باطل و عاطل سازد نمى توان فضيلت نام نهاد. بلكه صبر عبارت است از اينكه انسان در قلب خود استقامتى داشته باشد كه بتواند كنترل نظام نفس خود را - كه استقامت امر حيات انسانى و جلوگيرى از اختلال آن بستگى به آن نظام دارد - در دست گرفته ، دل خود را از تفرقه و نسيان تدبير و خبط فكر و فساد راى جلوگيرى كند.  
پس صابران آنهايى هستند كه در مصائب استقامت به خرج داده و از پا درنمى آيند، و هجوم رنجها و سختيها پايشان را نمى لغزاند، به خلاف غير صابران كه در اولين برخورد با ناملايمات قصد هزيمت مى كنند و آنچنان فرار مى كنند كه پشت سر خود را هم نگاه نمى كنند.  
صبر، تواءم با توكل كارساز است  
از همين جا معلوم مى شود كه صبر چه فضيلت بزرگى است ، و چه راه خوبى است براى مقاومت در برابر مصائب و شكستن سورت و شدت آن ، ولى با اين حال به تنهايى كافى نيست كه عافيت و سلامت را كه در مخاطره بوده برگرداند، در حقيقت صبر مانند دژى است كه انسان از ترس دشمن بدان پناهنده شود، ولى اين دژ نعمت امنيّت و سلامتى و حريت حيات را به انسان عودت نمى دهد، و چه بسا محتاج به سبب ديگرى شود كه آن سبب رستگارى و پيروزى را تاءمين نمايد.

*(254/17)*

اين سبب در آيين توحيد عبارت است از خدا - عز سلطانه . يك نفر موحّد وقتى نا ملايمى مى بيند و مصيبتى به او روى مى آورد نخست خود را در پناه دژ محكم صبر قرار داده ، بدين وسيله نظام عبوديت را در داخل خود در دست گرفته و از اختلال آن و متلاشى شدن قوا و مشاعرش جلوگيرى مى كند، و سپس بر پروردگار خود كه فوق همه سبب ها است توكل جسته ، اميد مى دارد كه او وى را از شرى كه روى آورده حفظ كند، و همه اسباب را به سوى صلاح حال او متوجه سازد، كه در اين صورت كار او كار خود خداى تعالى شده ، و خدا هم كه بر كار خود مسلط است ، اسباب را هر چند سبب بيچارگى او باشد به سوى سعادت و پيروزى او جريان مى دهد، و ما در اين باره در تفسير آيه (و استعينوا بالصبر و الصلوه ) در جلد اول اين كتاب بحثى را گذرانديم .  
به خاطر همه اين جهات بود كه يعقوب بعد از آنكه فرمود: (فصبر جميل ) دنبالش گفت : (و الله المستعان على ما تصفون ) و كلمه صبر را با كلمه توكل تمام كرد، نظير آنكه در آيات بعدى همين معنا را رعايت نموده چنين گفت : (فصبر جميل عسى الله ان ياتينى بهم جميعا انه هو العليم الحكيم ...)  
پس جمله (و الله المستعان على ما تصفون ) - كه راستى كلام عجيبى است - توكل يعقوب را بر خداى تعالى بيان نموده ، مى فرمايد: من مى دانم كه شما در اين قضيه مكر و حيله اى به كار برده ايد، و مى دانم كه يوسف را گرگ نخورده ، و ليكن در كشف دروغ شما و دست يابى بر يوسف به اسباب ظاهرى كه بدون اذن خدا هيچ اثرى ندارند دست نمى زنم و در ميان اين اسباب دست و پا نمى زنم بلكه با صبر، ضبط نفس نموده ، و با توكل به خدا حقيقت مطلب را از خدا مى خواهم .

*(254/18)*

پس معلوم شد كه جمله (و الله المستعان على ما تصفون ) دعايى بود كه يعقوب (عليه السّلام ) در مقام توكل كرده ، و معنايش اين است : (پروردگارا! من در اين گرفتاريم بر تو توكل كردم تو در آنچه كه اين فرزندانم مى گويند ياريم كن ). و اين جمله توحيد در فعل را مى رساند. يعقوب خواست بگويد تنها و يگانه مستعان خداست ، و مرا جز او مستعانى نيست .  
آرى ، او معتقد بود كه هيچ حكم حقى نيست مگر حكم خدا، و در آياتى كه به زودى مى آيد به همين معنا تصريح كرده و گفته است : (ان الحكم الا لله عليه توكلت ).  
و براى اينكه توحيد در فعل را تكميل نموده و به بالاتر از اين برسانداسمى از خود نبرد، و نگفت : (بزودى صبر خواهم كرد) و نيز نگفت : (و من در آنچه شما مى گوييد به خدا استعانت مى جويم ) بلكه خود را به كلى كنار گذاشت و فقط از خدا دم زد، تا برساند همه امور منوط به حكم خداست كه تنها حكم او حق است ، و اين كمال توحيد او را مى رساند و مى فهماند كه با آنكه درباره يوسفش ‍ غرق اندوه و تاسف است ، در عين حال يوسف را نمى خواهد و به وى عشق نمى ورزد، و از فقدانش دچار شديدترين و جانكاه ترين اندوه نمى گردد مگر به خاطر خدا و در راه خدا.  
سررسيدن كاروانيان و بيرون آوردن يوسف (عليه السلام ) از چاه  
و جاءت سياره فارسلوا واردهم فادلى دلوه قال يا بشرى هذا غلام و اسروه بضاعه و اللّه عليم بما يعملون )  
راغب در مفردات گفته : (ورود) در اصل لغت به معناى آب طلب كردن بوده و بعدها در غير آن هم استعمال شده . و در معناى (دلو) گفته : (دلوت الدلو) - كه ثلاثى مجرد است - به معناى (دلو را به چاه سرازير كردم ) است ، ولى (ادليت الدلو) - كه از باب افعال است - به معناى (دلو را بيرون كشيدم ) است . ولى ديگران به عكس آن را گفته اند. و در معناى (اسروه ) گفته : (اسرار) بر خلاف (اعلان ) و به معناى پنهان داشتن است .

*(254/19)*

در اين آيه نكته جالبى است ، و آن اين است كه بيرون آمدن يوسف نتيجه بيرون كشيدن دلو از چاه بود، و با اينكه متفرع بر آن بود جا داشت بفرمايد: (فقال يا بشرى ) يعنى پس دلو خود را انداخت ، آنگاه گفت : بشارت كه غلامى يافتم . ولى اينطور نفرمود، بلكه فرمود: (پس دلو خود را انداخت ، گفت بشارت ...) و اين را در ادبيات مى گويند (فصل ) همچنانكه اولى را مى گويند (وصل ). نكته اينكه تعبير را به فصل آورد اين بود كه بيرون شدن يوسف پس از كشيدن دلو هر چند در خارج نتيجه آن بود، ولى امرى غير منتظره بوده ، زيرا نتيجه اى كه از بيرون كشيدن دلو متوقع است بيرون شدن آب است نه دست يابى بر پسر بچه ، پس اينكه پسر بچه اى بيرون آمده امرى ناگهانى و غيرمنتظره بوده .  
نداى (بشرى ) (مژده ) مانند نداى به (اسف ) و (ويل ) و نظاير آن در جايى به كار مى رود كه بخواهند بفهمانند كه حادثه خير و يا شر حاضر و هويدا است .  
جمله (و اللّه عليم بما يعملون ) مفادش مذمّت رفتار فرزندان يعقوب و اشاره به اين است كه عمل ايشان معصيتى بوده كه عليه ايشان نزد خدا محفوظ هست تا بدان مؤ اخذه شوند.  
ممكن هم هست مراد اين باشد كه اين واقعه به علم خدا اتفاق افتاده ، و خدا خواسته تا يوسف را به آن قدر و منزلتى كه برايش مقدّر كرده برساند، چون اگر از چاه بيرون نمى آمد و به عنوان يك بازيافته اى پنهانى به مصر آورده نمى شد، قطعا از خانه عزيز مصر سر درنمى آورد، و در نتيجه به آن سلطنت و عزت نمى رسيد.

*(254/20)*

معناى آيه اين است كه : جماعتى رهگذر از كنار آن چاه مى گذشتند، كسى را فرستادند تا آبى تهيه كند، آن شخص دلو خود را در چاه سرازير كرد و وقتى بيرون مى آورد ناگهان فريادش بلند شد: (بشارت ! اين پسر بچه است .) آرى ، او پسر بچه اى را ديد كه خود را به طناب آويزان كرده ، از چاه بيرون آمد. اهل قافله او را پنهان كردند تا كس و كارش خبردار نشوند، و در نتيجه سرمايه اى برايشان باشد و از فروشش پولى به دست بياورند، و حال آنكه خداى سبحان به آنچه ميكردند دانا بود، و بر آن كار آنان را مؤ اخذه مى كند. و يا: و حال آنكه همه اينها به علم خدا بوده و او بود كه يوسف را در مسيرى قرار داد تا در مصر بر اريكه سلطنت و نبوت بنشاندش .  
و شروه بثمن بخس دراهم معدوده و كانوا فيه من الزاهدين  
توضيح معناى آيه : (و شروه بثمن بخس دراهم معدودة ...)  
(ثمن بخس ) به معناى بهايى است كه از قيمت اصلى و واقعى ، ناقص و كمتر باشد، و (دراهم معدوده ) به معناى پولى اندك است - و بطورى كه مى گويند بدين جهت فرموده (معدوده ) كه آن روزها پول زياد وزنى بوده نه شمردنى ، و تنها پولهايى را مى شمرده اند كه خيلى ناچيز بوده ، و مقصود از (دراهم ) پول خردى از جنس نقره بوده كه در آن روز در ميان مردم رواج داشته ، و كلمه (شراء) در اينجا به معناى فروختن است ، و زهد به معناى روگردانى و بى رغبتى از هر چيز را گويند، ممكن هم هست در اينجا كنايه از برحذر بودن باشد.  
از ظاهر سياق برمى آيد كه ضمير جمعى كه در جمله (شروه ) و در جمله (كانوا) مى باشد به رهگذران برمى گردد، و معنايش ‍ اين باشد كه : رهگذران يوسف را به پولى اندك فروختند، چون از اين معنا حذر داشتند كه اگر بر سر قيمت ايستادگى به خرج دهند حقيقت مطلب روشن شده صاحبانش پيدا شده از چنگ ايشان بيرونش مى كنند.  
وجوهى كه در اين باره گفته شده

*(254/21)*

ولى بيشتر مفسرين گفته اند: ضمير مذكور به برادران يوسف برمى گردد و معناى جمله اين است كه : برادران يوسف بعد از آنكه فرياد رهگذران بلند شد كه (بشارت ! پسر بچه اى ) خود را به كنار چاه رسانده ادعا كردند كه اين پسر بچه از ايشان است كه در چاه افتاده و اينك آمده اند او را بيرون بياورند، و در نتيجه همانجا يوسف را به پولى اندك فروختند، و از ترس اينكه حقيقت حال معلوم نشود در قيمتش پافشارى نكردند.  
بعضى ديگر گفته اند: ضمير اول به برادران و ضمير دوم به رهگذران برمى گردد، و معناى آيه اين است كه : برادران ، يوسف را به پولى اندك فروختند، و رهگذران از خريدنش اظهار بى ميلى مى كردند كه فروشندگان قيمت را بالا نبرند، و يا واقعا نسبت به خريدنش ‍ بى ميل بودند براى اينكه حدس مى زدند حقيقت مطلب غير اينست ، و حتما مكر و نقشه اى در كار است ، چون از سيماى پسر بچه پيداست كه از بردگان نيست .  
و ليكن سياق آيات با هيچيك از اين دو وجه سازگارى ندارد، چون هر چه ضمير جمع در آيه قبلى بود همه به رهگذران برمى گشت و در آيه بعدى هم اسمى از برادران به ميان نيامده تا بگوييم ضمير در (شروه ) و ضمير در (كانوا) و يا يكى از آن دو به برادران برمى گردد.  
علاوه بر اينكه ظاهر آيه بعدى كه مى فرمايد: (و قال الذى اشتراه من مصر) اين است كه آن خريدن با فروختن در اين آيه تحقق يافته (و خلاصه خريداران در آن آيه خريداران اين آيه اند).  
و اما اينكه در روايات آمده كه (برادران يوسف خود را به آنجا رسانيده ، يوسف را از دست ايشان گرفتند و ادعا كردند كه اين برده ماست كه در چاه افتاده و در آخر او را به ثمن بخسى فروختند) مطلبى است تاريخى كه نه با ظاهر سياق آيات تدافع دارد، و نه ظاهر آيه آن روايات را دفع مى كند.

*(254/22)*

و چه بسا گفته شده كه (شراء) در آيه مورد بحث به معنى خريدن است ، چون به اين معنا هم از زبان عرب شنيده شده ، ولى سياق آيه اين احتمال را هم مانند دو احتمال قبلى دفع مى كند.  
و قال الذى اشتريه من مصر لا مراته اكرمى مثويه عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا  
از سياق آيات استفاده مى شود كه قافله نامبرده يوسف را با خود به مصر بردند و در آنجا به معرض فروش گذاشتند، و مردى از اهل مصر او را خريدارى نموده به خانه اش برد.  
خريدار يوسف (عليه السلام )، عزيز مصر ومنزل جديد او كاخ عزيز بوده است  
راستى آيات اين سوره به چه نحو شگفت آورى اين شخص را معرفى مى كند: اولا در كلمه (من مصر) مى فهماند خريدار يوسف ، مردى از اهل خود مصر بوده ، و ثانيا در آيه (و الفيا سيدها لدى الباب ) مى فهماند كه او مردى بزرگ و مرجع حوائج مردم بوده ، و ثالثا در آيه (و قال نسوه فى المدينه امراه العزيز تراود فتيها عن نفسه ) مى فهماند كه او عزيزى در مصر بوده كه مردم مصر براى او عزت و مقامى منيع قائل بوده اند. و نيز او را معرفى مى كند كه داراى زندان بوده ، پس معلوم مى شود رياستى در بين مردم داشته ، زيرا داشتن زندان از شؤ ون رياست است ، و خلاصه از همه اين آيات برمى آيد كه يوسف از همان اول به خانه عزت و كاخ سلطنتى درآمده بوده .  
و كوتاه سخن ، قرآن كريم در تعريف اين شخص در هر نوبت آن مقدار را كه مورد حاجت بوده بيان كرده ، چون در اولين مرتبه كه سخن از او به ميان مى آيد لازم نيست تمامى خصوصياتش گفته شود، و لذا در اين مقام تنها فرموده : (و قال الذى اشتريه من مصر)  
و به هر حال آيه مورد بحث با همه اختصار و كوتاهيش مى رساند كه قافله ، يوسف را به مصر برده و در آنجا او را به يكى از سكنه آن شهر فروختند، و او هم يوسف را به خانه اش برد، و به همسرش سفارش كرد كه (اكرمى مثويه عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا).

*(254/23)*

با اينكه عادت بر اين جريان دارد كه موالى نسبت به امر بردگان خود اهميتى ندهند، مگر در جايى كه از سيماى برده آثار اصالت و رشد را تفرس كنند و به نظرشان سيماى خير و سعادت بيايد، مخصوصا پادشاهان و سلاطين و روسا كه هر لحظه دهها و بلكه صدها برده و كنيز مى گيرند، چنين اشخاصى عادتا نسبت به آن همه غلام و كنيز ولع و اشتياق نشان نمى دهند، و چنان نيست كه تا يك برده و يا كنيز به دستشان بيايد واله و شيدايش شوند، با اين حال اين سفارشى كه عزيز مصر درباره يوسف كرده كه (او را احترام كند، باشد كه از او انتفاع ببرند و يا فرزند خود بخوانند)معناى عميقى دارد، و مخصوصا از اين جهت كه اين سفارش را به شخص همسر و بانوى خانه اش مى كند (نه به كاركنان خانه )، بلكه به او مى گويد كه شخصا مباشر جزئيات امور يوسف باشد، و اين سابقه ندارد كه ملكه ها در امور جزئى و كوچك مباشرت كنند، و خانمى با چنين مقامى منيع به امور بردگان و غلامان رسيدگى نمايد.  
پس معلوم مى شود يوسف جمالى بديع و بى نظير داشته كه عقل هر بيننده را خيره و دلها را واله مى ساخته ، و بالاتر از زيبايى آب و گل ، خلق زيبا داشته ، صبور و با وقار و داراى حركاتى سنگين بوده ، لهجه اى مليح و منطقى حكيمانه و نفسى كريم و اصلى نجيب داشته ، و اين صفات وقتى در فردى وجود داشته باشد ريشه هايش از همان كودكى حركات و سكنات كودك را از حركات و سكنات ديگر كودكان متمايز مى كند و آثارش از همان كودكى در سيمايش ظاهر مى گردد.  
اينها بوده كه دل عزيز را به سوى يوسف - يك طفل صغير - جلب كرده ، تا آنجا كه آرزومندش نموده كه اين كودك در خانه او نشو و نما كند و از خواص اهل بيتش شمرده شود، و بلكه نزديك ترين مردم به وى باشد تا او در امور مهم و مقاصد بزرگ خود از وى منتفع گردد. و يا او را پسر خود بخواند تا براى او و براى همسرش فرزندى باشد، و از خاندان او ارث ببرد.

*(254/24)*

و از همين جا مى توان احتمال داد كه عزيز مردى عقيم بوده و از همسرش فرزندى نداشته ، و به همين جهت آرزو مى كرده كه يوسف فرزند او و همسرش باشد.  
پس اينكه فرمود: (و قال الذى اشتريه من مصر) يعنى : عزيز (لامراته ) عزيره مصر (اكرمى مثويه ) يعنى خودت مباشر امور او باش ، و براى او مقامى بزرگ و ارجمند در نزد خودت قرار ده (عسى ان ينفعنا) شايد در مقاصد عالى و امور مهم به دردمان بخورد، (او نتخذه ولدا) و يا او را فرزند خود بخوانيم .  
و كذلك مكنا ليوسف فى الارض و لنعلمه من تاءويل الاحاديث و اللّه غالب على امره و لكن اكثر الناس لا يعلمون  
راغب در مفردات مى گويد: (مكان ) در نزد اهل لغت به معناى جايى است كه چيزى را در خود گنجانيده باشد، (و تمكين به معناى جاى دادن است همچنانكه تمكن به معناى قبول مكان و جايگير شدن در آنست ) و از همين باب است كه خدا فرموده : (و لقد مكناهم فى الارض ) و نيز فرموده (و لقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه ) و نيز فرموده : (او لم نمكن لهم و نمكن لهم فى الارض ). آنگاه اضافه كرده كه خليل گفته : كلمه (مكان ) بر وزن مفعل از ماده (كون ) است (و قاعدتا مى بايستى همه مشتقات آن از اين سه حرف اشتقاق يابد) و ليكن در محاوره عرب از ماده (مكن ) اشتقاق يافته ، مى گويند: (تمكن ) و (تمسكن ) همچنانكه اصل منزل (نزل ) است ولى ازخود آن اشتقاق جدا مى كنند و مى گويند (تمنزل ).  
معناى جمله : (و كذلك مكّنّا ليوسف فى الارض )

*(254/25)*

پس كلمه (مكان ) به معناى قرارگاه هر چيز است از زمين ، و معناى (امكان ) و (تمكين ) قراردادن در محل است . و چه بسا، كه كلمه (مكان ) و (مكانت ) به استقرارگاه امور معنوى اطلاق مى شود، مثل اينكه مى گوئيم (فلانى مكانتى در علم دارد)، و يا (مكانتى در نزد مردم دارد). و وقتى گفته مى شود (من فلانى را از فلان چيز امكان دادم و او تمكن يافت ) معنايش اين است كه او را قدرت دادم و او قادر بر آن شد، ولى اين تعبير از باب كنايه است .  
و شايد مراد از اينكه فرمود: ما يوسف را در زمين تمكين داديم اين باشد كه ما او را طورى در زمين جاى داديم كه بتواند در زمين از مزاياى حيات ، با وسعت هر چه بيشتر تمتّع ببرد، بر خلاف آنچه برادرانش مى خواستند كه او از ماندن در روى زمين محروم باشد، و به همين جهت او را در ته چاه ، انداختند و بعدا هم به ثمن ناچيزى به فروش رساندند تا از قرارگاه پدرش دور شده ، از سرزمينى به سرزمينى انتقال يابد.  
خداوند در خلال داستان يوسف دو جا قضيه تمكين دادن از زمين را يادآور شده ، يكى بعد از آنكه بيرون آمدنش را از چاه و پنهانى به مصر آوردن و فروختنش را به عزيز بيان كرده ، و يكى هم بعد از بيان بيرون شدنش از زندان عزيز و منصوب شدنش بر خزينه هاى سرزمين مصر، كه در آنجا چنين فرموده : (و كذلك مكنا ليوسف فى الارض يتبوء منها حيث يشاء) و عنايت در هر دو جا يكى است .

*(254/26)*

و اينكه در آيه مورد بحث فرمود: (و كذلك مكنا ليوسف فى الارض ) اشاره است به همان مطالبى كه قبلا فرموده بود كه : از چاه برونش آورد و به فروشش رساند و در خانه عزيز جايش داد. در اينجا دو احتمال هست يكى اينكه مقصود از تمكين در زمين همين مقدار از تمكين باشد كه يك پسر بچه غريب از خانه عزيز سر درآورده و به سفارش صاحب خانه داراى گواراترين عيش شود، و بنابراين احتمال تشبيه (كذلك ) در آيه از قبيل تشبيه چيزى است به خودش ، البته بطوريكه دلالت بر عظمت اوصاف آن كند، نه از آن قسم كه در ادبيات مذمّت شده ، نظير گفته شاعر:  
كاننا و الماء من حولنا قوم جلوس حولهم ماء  
(وضع ما در اين حال كه اطرافمان آب است نظير وضع مردمى است كه نشسته اند و دورشان آب است ) چون اين تشبيه ركيك و مذموم است .  
بلكه منظور اينست كه آن تمكينى كه ما در زمين به يوسف داديم نظير تمكينى است كه الان داريم شرح مى دهيم ، و اوصافى داشته مثل اوصاف خيره كننده اى كه در شرح داستانش آورديم . و اين خود يك نحوه لطافتى است در بيان كه گوينده چيزى را به خودش ‍ مثال زده و تشبيه كند، تا ذهن شنونده متوجّه برجستگى و اهميت اوصاف آن شود، و غرضى كه در همه تشبيه ها هست و آن جذاب بودن مطلب است حاصل شود.  
و از همين باب است تشبيه (ليس كمثله شى ء) و همچنين (لمثل هذا فليعمل العاملون ) كه در اولى مراد اين است كه صفات خداوندى از اين جهت كه صفات اوست شبيه و نظير ندارد، و در دومى اين است كه هر چيزى كه داراى اين صفات باشد آنطور كه بهشت متصف به آن است ، پس عاملين براى رسيدن به آن ، عمل كنند، تا با رسيدن به آن ، رستگار شوند.

*(254/27)*

احتمال دوم اين است كه منظور از تمكين ، مطلق تمكين در زمين است ، نه تنها آن تمكينى كه تاكنون يادآور شده . بنابراين تشبيه در آيه از باب تشبيه كل به بعضى از افراد است تا دلالت كند بر اينكه ساير تمكين هاى بعدى هم مثل تمكينى است كه تاكنون بيان شده . و يا تشبيه كل است به بعضى از اجزايش ، تا دلالت كند بر اينكه اجزاى باقيمانده هم حالش حال همين جزئى است كه گفته شد. و بنابراين ، معناى آيه مورد بحث اين مى شود كه : تمكين ما به يوسف در زمين به همين منوالى كه گفتيم ادامه مى يابد، چه برادرانش به وى حسد برده از ماندنش در روى زمين و نزد پدر دريغ ورزيده به چاهش انداختند، و نعمت تمتع در وطن و زندگى بدوى را از او سلب نموده ، او را به مكاريان بفروختند، تا از خانه و اهلش دور سازند، و خداى سبحان عينا كيد آنان را وسيله قرار داد براى تمكنش ‍ در زمين ، آنهم در خانه عزيز و در بهترين احوال ، از اين به بعدش هم همين منوال ادامه مى يابد، همسر عزيز به او دلبسته و ديگر زنان اشراف مصر تعقيبش مى كنند، تا بلكه كام دل از او گرفته و لكه دارش سازند، خداوند كيد ايشان را هم عينا وسيله ظهور اخلاص و صدق ايمان وى قرار مى دهد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(254/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
و به همين منوال مصريان تصميم ميگيرند او را به زندان افكنده از آزادى و آمد و شد با مردم محرومش كنند، خداوند همين زندان را وسيله تمكين او قرار مى دهد، آنچنان تمكينى كه در سرزمين وسيع مصر هر جا بخواهد زندگى كند، و هيچ بالا دستى نباشد كه او را محدود سازد.  
و كوتاه سخن ، بنابراين احتمال ، آيه شريفه از قبيل آيه (كذلك يضل الله الكافرين ) و آيه (كذلك يضرب الله الامثال ) خواهد بود، كه در اولى مى فرمايد: گمراه شدن كافران توسط خدا دائما به همين منوال كه گفته شد جريان مى يابد. و در دومى مى فرمايد: مثل زدن خدا دائما نظير اين مثلى است كه زد، و اين مثل نمونه اى است كه بايد ساير مثالهاى خدايى را بدان مقياس گرفت .  
و اينكه فرمود: (و لنعلمه من تاءويل الاحاديث ) نتيجه تمكين مذكور را مى رساند، چون (لام )، مفيد غايت و نتيجه است . و اگر حرف (واو) آورده و جمله را عطف كرده ، عطف بر جمله مقدرى كرده تا برساند كه غير از تعليم احاديث نتايج ديگرى در نظر داشتيم كه مقام تخاطب ، گنجايش بيان آن را ندارد. بنابراين ، تقدير كلام چنين مى شود: (لنفعل به كذا و كذا و لنعلمه من تاءويل الاحاديث )، و اين آيه شبيه به آيه راجع به ابراهيم (عليه السّلام ) است كه مى فرمايد: (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض و ليكون من الموقنين ) و آياتى نظير آن .  
معناى : (والله غالب على امره )  
و در جمله (و اللّه غالب على امره و لكن اكثر الناس لا يعلمون ) ظاهر اين است كه منظور از (امر) شاءن باشد، و شاءن خدا همان رفتارى است كه در خلق خود دارد كه از مجموع آن نظام تدبير به دست مى آيد، همچنانكه خودش فرموده : (يدبر الامر) و اگر امر را به خدا اضافه كرده و گفته (امره ) براى اين است كه خدا مالك همه امور است ، همچنانكه خودش فرموده : (الا له الخلق و الامر).

*(255/1)*

و معناى آيه اين است كه هر شاءنى از شؤ ون عالم صنع و ايجاد از امر خداى تعالى است و خداى تعالى غالب و آن امور مغلوب و مقهور او هستند و او را در هر چه كه بخواهد مطيع و منقاد مى باشند و نمى توانند از خواسته او استكبار و تمرد كنند، و از تخت سلطنت او خارج گردند، همچنانكه نمى توانند از او سبقت بگيرند، و چيزى از قلم تدبير او نمى افتد، همچنانكه فرموده : (ان اللّه بالغ امره ).  
و كوتاه سخن ، خداى سبحان بر همه اين اسباب فعاله عالم غالب است ، به اذن او فعاليت مى كنند، و او هر چه را بخواهد بدانها تحميل مى كند، و آنها جز سمع و طاعت چاره اى ندارند، اما (چه بايد كرد كه ) بيشتر مردم نمى دانند، چون گمان مى كنند كه اسباب ظاهرى جهان خود در تاثيرشان مستقلند، و به همين جهت مى پندارند كه وقتى سببى و يا اسبابى دست به دست هم داد تا كسى را مثلا ذليل كند خدا نمى تواند آن اسباب را از صورتى كه دارند بگرداند، ولى آنها اشتباه مى كنند.  
بحث روايتى  
علت ابتلاء يعقوب به فراق يوسف قصور در اطعام مسكينى بوده است  
در معانى الاخبار به سند خود از ابى حمزه ثمالى روايت كرده كه گفت : من با على بن الحسين (عليهما السلام ) نماز صبح روز جمعه را خواندم ، بعد از آنكه از نماز و تسبيح فارغ شد برخاست تا به منزل برود، من هم به دنبالش برخاستم و در خدمتش بودم حضرت ، كنيزش را كه سكينه نام داشت ، صدا زد و به او فرمود: از در خانه ام سائلى دست خالى رد نشود، چيزى به او بخورانيد، زيرا امروز روز جمعه است . عرض كردم آخر همه سائل ها مستحق نيستند، فرمود: اى ثابت ! آخر مى ترسم در ميان آنان يكى مستحق باشد، و ما به او چيزى نخورانيم و ردش كنيم ، آن وقت بر سر ما اهل بيت بيايد آنچه كه بر سر يعقوب و آل يعقوب آمد، به همه آنان طعام بدهيد.

*(255/2)*

يعقوب رسمش اين بود كه هر روز يك قوچ مى كشت و آن را صدقه مى داد و خود و عيالش هم از آن مى خوردند، تا آنكه وقتى سائلى مؤ من و روزه گير و اهل حقيقت كه در نزد خدا منزلتى داشت در شب جمعه اى موقع افطارش از در خانه يعقوب مى گذشت ، مردى غريب و رهگذر بود، صدا زد كه از زيادى غذايتان چيزى به سائل غريب و رهگذر گرسنه بخورانيد، مدتى ايستاد و چند نوبت تكرار كرد، ولى حق او را ندادند و گفتارش را باور نكردند.  
وقتى از غذاى اهل خانه مايوس شد و شب تاريك گشت (انالله ) گفت و گريه كرد و شكايت گرسنگى خود را به درگاه خدا برد و تا صبح شكم خود را در دست مى فشرد و صبح هم روزه داشت و مشغول حمد خدا بود. يعقوب و آل يعقوب آن شب سير و با شكم پر خوابيدند، و صبح از خواب برخاستند در حالتى كه مقدارى طعام از شب قبل مانده بود.  
امام سپس فرمود: صبح همان شب خداوند به يعقوب وحى فرستاد كه تو، اى يعقوب ! بنده مرا خوار داشتى ، و با همين عملت غضب مرا به سوى خود كشاندى ، و خود را مستوجب تاديب و عقوبت من كردى ، مستوجب اين كردى كه بر تو و بر پسرانت بلاء فرستم . اى يعقوب ! محبوبترين انبياء نزد من و محترم ترين آنان آن پيغمبرى است كه نسبت به مساكين از بندگانم ترحم كند، و ايشان را به خود نزديك ساخته طعامشان دهد، و براى آنان ملجا و ماوى باشد.  
اى يعقوب ! تو ديشب دم غروب وقتى بنده عبادت گر و كوشاى در عبادتم (دميال ) كه مردى قانع به اندكى از دنيا است به در خانه ات آمد، و چون موقع افطارش بود شما را صدا زد كه سائلى غريب و رهگذرى قانعم ، شما چيزى به او نداديد او (انا لله ) گفت و به گريه در آمد، و به من شكايت آورد، و تا به صبح شكم خالى خود را بغل گرفت و حمد خدا را بجاى آورد و براى خشنودى من دوباره صبح نيّت روزه كرد، و تواى يعقوب با فرزندانت همه با شكم سير به خواب رفتيد با اينكه زيادى طعامتان مانده بود.

*(255/3)*

اى يعقوب ! مگر نمى دانستى عقوبت و بلاى من نسبت به اوليائم سريع تر است تا دشمنانم ؟ آرى ، به خاطر حسن نظرى كه نسبت به دوستانم دارم اوليائم را در دنيا گرفتار مى كنم (تا كفّاره گناهانشان شود) و بر عكس دشمنانم را وسعت و گشايش مى دهم . اينك بدان كه به عزّتم قسم بر سرت بلائى خواهم آورد و تو و فرزندانت را هدف مصيبتى قرار خواهم داد، و تو را با عقوبت خود تاءديب خواهم كرد، خود را براى بلاء آماده كنيد، و به قضاى من هم رضا دهيد و بر مصائب صبر كنيد.  
ابو حمزه ثمالى مى گويد: به امام على بن الحسين (عليهما السلام ) عرض كردم خدا مرا قربانت گرداند، يوسف چه وقت آن خواب را ديد؟ فرمود در همان شب كه يعقوب و آلش شكم پر، و (دميال ) با شكم گرسنه بسر بردند و صبح از خواب برخاسته براى پدر تعريف كرد، يعقوب وقتى خواب يوسف را شنيد در اندوه فرو رفت ، همچنان اندوهگين بود تا آنكه خدا وحى فرستاد: اينك آماده بلاء باش ، يعقوب به يوسف فرمود خواب خود را براى برادران تعريف مكن كه من مى ترسم بلائى بر سرت بياورند، ولى يوسف خواب را پنهان نكرد و براى برادران تعريف كرد.  
على بن الحسين (عليهما السلام ) مى فرمايد: ابتداى اين بلوا و مصيبت اين بود كه در دل فرزندانش حسدى تند و تيز پديدار شد، كه وقتى آن خواب را از وى شنيدند بسيار ناراحت شدند و شروع كردند با يكديگر مشورت كردن و گفتند: (ليوسف و اخوه احب الى ابينا منا و نحن عصبه ان ابانا لفى ضلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم و تكونوا من بعده قوما صالحين ) يعنى توبه مى كنيد.

*(255/4)*

اينجا بود كه گفتند: (يا ابانا ما لك لا تامنا على يوسف و انا له لناصحون ) و او در جوابشاءن فرمود: (انى ليحزننى ان تذهبوا به و اخاف ان ياكله الذئب و انتم عنه غافلون ) يعقوب يقين داشت كه مقدرى برايش تقدير شده ، و به زودى به مصيبتى خواهد رسيد، اما مى ترسيد اين بلاى خدائى مخصوصا از ناحيه يوسف باشد چون در دل محبت و علاقه شديدى به وى داشت .  
ولى قضاء و قدر خدا كار خود را كرد، (و خواستن و نخواستن و ترسيدن و نترسيدن يعقوب اثرى نداشت ) و يعقوب در دفع بلا كارى نمى توانست بكند. لا جرم يوسف را در شدّت بى ميلى به دست برادران سپرد، در حالى كه تفرس كرده بود كه اين بلا فقط بر سر يوسف خواهد آمد.  
فرزندان يعقوب وقتى از خانه بيرون رفتند يعقوب بشتاب خود را به ايشان رسانيد و يوسف را بگرفت و به سينه چسبانيد، و با وى معانقه نموده سخت بگريست ، و به حكم ناچارى دوباره به دست فرزندانش بداد. فرزندان اين بار به عجله رفتند تا مبادا پدر برگردد و يوسف را از دستشان بگيرد، وقتى كاملا دور شدند و از نظر وى دورش ساختند او را به باتلاقى كه درخت انبوهى داشت آورده و گفتند او را سر مى بريم و زير اين درخت مى گذرايم تا شبانگاه طعمه گرگان شود، ولى بزرگترشان گفت : (يوسف را مكشيد) و ليكن (در ته چاهش بيندازيد تا مكاريان رهگذر او را گرفته با خود ببرند، اگر مى كنيد، اين كار را بكنيد).  
پس او را به كنار چاه آورده و در چاهش انداختند به خيال اينكه در چاه غرق مى شود، ولى وقتى در ته چاه قرار گرفت فرياد زد اى دودمان رومين ! از قول من پدرم يعقوب را سلام برسانيد. وقتى ديدند او غرق نشده به يكديگر گفتند بايد از اينجا كنار نرويم تا زمانى كه بفهميم مرده است . و آنقدر ماندند تا از او ماءيوس شدند (و رجعوا الى ابيهم عشاء يبكون قالوا يا ابانا انا ذهبنا نستبق و تركنا يوسف عند متاعنا فاكله الذئب ).

*(255/5)*

وقتى يعقوب كلام ايشان را شنيد (انا لله ) گفت و گريه كرد و به ياد وحى خداى عزّوجلّ افتاد كه فرمود (آماده بلاء شو). لاجرم خود را كنترل كرد، و يقين كرد، كه بلاء نازل شده ، و به ايشان گفت (بل سولت لكم انفسكم امرا) آرى او مى دانست كه خداوند گوشت بدن يوسف را به گرگ نمى دهد، آن هم قبل از آنكه خواب يوسف را به تعبير برساند.  
ابو حمزه ثمالى مى گويد: حديث امام سجاد (عليه السّلام ) در اينجا تمام شد، و من برخاستم و به خانه رفتم ، چون فردا شد، دوباره شرفياب شدم و عرض كردم فدايت شوم ، ديروز داستان يعقوب و فرزندانش را برايم شرح داده و ناتمام گذاشتى ، اينك بفرما برادران يوسف چه كردند؟ و داستان يوسف بعدا چه شد و به كجا انجاميد؟ فرمود: فرزندان يعقوب بعد از آنكه روز بعد از خواب برخاستند با خود گفتند چه خوبست برويم و سرى به چاه بزنيم و ببينيم كار يوسف به كجا انجاميده ، آيا مرده و يا هنوز زنده است .  
وقتى به چاه رسيدند در كنار چاه قافله اى را ديدند كه دلو به چاه مى اندازند، و چون دلو را بيرون كشيدند يوسف را بدان آويزان شده ديدند، از دور ناظر بودند كه آبكش قافله ، مردم قافله را صدا زد كه مژده دهيد! برده اى از چاه بيرون آوردم . برادران يوسف نزديك آمده و گفتند: اين برده از ما است كه ديروز در چاه افتاده بود، امروز آمده ايم او را بيرون آوريم ، و به همين بهانه يوسف را از دست قافله گرفتند و به ناحيه اى از بيابان برده بدو گفتند، يا بايد اقرار كنى كه تو برده مائى و ما تو را بفروشيم ، و يا اينكه تو را همينجا به قتل مى رسانيم ، يوسف گفت مرا مكشيد هر چه مى خواهيد بكنيد.

*(255/6)*

لا جرم يوسف را نزد قافله آورده گفتند كيست از شما كه اين غلام را از ما خريدارى كند؟ مردى از ايشان وى را به مبلغ بيست درهم خريدار شد، برادران در حق وى زهد به خرج داده به همين مبلغ اكتفا كردند. خريدار يوسف او را همه جا با خود برد تا به شهر مصر درآورد و در آنجا به پادشاه مصر بفروخت ، و در اين باره است كه خداى تعالى مى فرمايد: (و قال الذى اشتريه من مصر لامراته اكرمى مثويه عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا).  
ابو حمزه اضافه مى كند كه من به حضرت زين العابدين عرض كردم : يوسف در آن روز كه به چاهش انداختند چندساله بود؟ فرمود: پسرى نه ساله بود، عرض كردم در آن روز بين منزل يعقوب و مصر چقدر فاصله بود؟ فرمود: مسير دوازده روز راه ....  
مؤ لف : ذيل اين حديث را به زودى در بحث روايتى آينده ان شاء الله ايراد خواهيم كرد، و در آن چند نكته است كه بر حسب ظاهر، با ظاهر بيانى كه ما قبلا ايراد نموده بوديم نمى سازد، و ليكن با كمترين دقت و تاءمّل اين ناسازگارى مرتفع مى شود.  
چند روايت ديگر در مورد يوسف (عليه السلام ) و آيات گذشته مربوط به داستان آنحضرت  
و در الدر المنثور است كه احمد و بخارى از ابن عمر روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: كريم بن كريم بن كريم بن كريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم .  
و در تفسير عياشى از زراره از ابى جعفر (عليه السّلام ) آورده كه فرمود: انبياء پنج طايفه اند: بعضى از ايشان صدا را مى شنود، صدايى كه مانند صداى زنجير است ، و از آن مقصود خدا را مى فهمند و براى بعضى از ايشان در خواب خبر مى آورند مانند يوسف و ابراهيم (عليهما السلام ). و بعضى از ايشان كسانى هستند كه به عيان مى بينند. و بعضى از ايشان به قلبشان خبر مى رسد و يا بگوششان خوانده مى شود.

*(255/7)*

و نيز در همان كتاب از ابى خديجه از مردى از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: يعقوب بدين سبب به داغ فراق يوسف مبتلا شد كه گوسفندى چاق كشته بود و يكى از اصحابش به نام (يوم ) و يا (قوم ) محتاج به غذا بود و آن شب چيزى نيافت كه افطار كند و يعقوب از او غفلت كرده و گوسفند را مصرف نمود و به او چيزى نداد، در نتيجه به درد فراق يوسف مبتلا شد.  
از آن به بعد ديگر همه روزه مناديش فرياد مى زد هر كه روزه است بيايد سر سفره يعقوب حاضر شود، و اين ندا را موقع هر صبح و شام تكرار مى كرد.  
و در تفسير قمى مى گويد: و در روايت ابى الجارود از ابى جعفر (عليه السّلام ) آمده كه در تفسير (لتنبئنهم بامرهم هذا و هم لا يشعرون ) فرموده : يعنى و ايشان نمى دانند كه تو يوسفى و برادر ايشانى ، و اين خبر را جبرئيل به يوسف داد.  
و نيز در همان كتاب است كه : در روايت ابى الجارود آمده كه امام (عليه السّلام ) در تفسير آيه (و جاءوا على قميصه بدم كذب ) فرموده بزى را روى پيراهن يوسف سربريدند.  
و در امالى شيخ به سند خود آورده كه امام (عليه السّلام ) در تفسير آيه (فصبر جميل ) فرمود يعنى بدون شكوى .  
مؤ لف : اين روايت گويا از امام صادق (عليه السّلام ) باشد، چون قبل از اين روايت كه ما آورديم روايتى ديگر از امام صادق آورده . و در اين معنى نيز روايتى در الدّرالمنثور از حيان بن جبله از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آمده . و در مضامين قبلى روايات ديگرى هم هست .  
آيات 34 - 22 سوره يوسف  
و لما بلغ اشده ءاتينه حكما و علما و كذلك نجزى المحسنين (22)  
و رودته التى هو فى بيتها عن نفسه و غلقت الابوب و قالت هيت لك قال معاذ الله انه ربى احسن مثواى انه لا يفلح الظلمون (23)  
و لقد همت به و هم بها لو لا ان رءا برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء و الفحشاء انه من عبادنا المخلصين (24)

*(255/8)*

و استبقا الباب و قدت قميصه من دبر و الفيا سيدها لدى الباب قالت ما جزاء من اراد باهلك سوءا الا ان يسجن او عذاب اليم (25)  
قال هى رودتنى عن نفسى و شهد شاهد من اهلها ان كان قميصه قد من قبل فصدقت و هو من الكذبين (26)  
و ان كان قميصه قد من دبر فكذبت و هو من الصدقين (27)  
فلما را قميصه قد من دبر قال انه من كيدكن ان كيدكن عظيم (28)  
يوسف اعرض عن هذا و استغفرى لذنبك انك كنت من الخاطين (29)  
و قال نسوه فى المدينه امرات العزيز ترود فتئها عن نفسه قد شغفها حبا انا لنرئها فى ضلال مبين (.3)  
فلما سمعت بمكرهن ارسلت اليهن و اعتدت لهن متكا و ءاتت كل وحده منهن سكينا و قالت اخرج عليهن فلما راينه اكبرنه و قطعن ايديهن و قلن حاش للّه ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم (31)  
قالت فذلكن الذى لمتننى فيه و لقد رودته عن نفسه فاستعصم و لئن لم يفعل ما ءامره ليسجنن و ليكونا من الصغرين (32)  
قال رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه و الا تصرف عنى كيدهن اصب اليهن و اكن من الجهلين (33)  
فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن انه هو السميع العليم (34)  
ترجمه آيات  
و چون به رشد رسيد علم و حكمتى به او داديم و نيكوكاران را چنين پاداش مى دهيم . (22)  
و آن زنى كه يوسف در خانه وى بود از او تمنّاى كامجويى كرد و درها را محكم بست و گفت بيا. گفت : پناه به خدا كه او مربّى من است و منزلت مرا نيكو داشته است كه ستمگران رستگار نمى شوند. (23)  
وى يوسف را قصد كرد يوسف هم اگر برهان پروردگار خويش نديده بود قصد او كرده بود، چنين شد تا گناه و بدكارى را از او دور كنيم كه وى از بندگان خالص شده ما بود.(24)  
از پى هم به سوى در دويدند و پيراهن يوسف را از عقب بدريد و شوهرش را پشت در يافتند. گفت سزاى كسى كه به خاندان تو قصد بد كند جز اين نيست كه زندانى شود و يا عذابى الم انگيز ببيند.(25)

*(255/9)*

يوسف گفت : وى از من كام مى خواست . و يكى از كسان زن كه حاضر بود گفت : اگر پيراهن يوسف از جلو دريده شده زن راست مى گويد و او دروغگوست .(26)  
و اگر پيراهن وى از عقب دريده شده زن دروغ مى گويد و او راستگوست .(27)  
و چون پيراهن او را ديد كه از عقب دريده شده گفت اين از نيرنگ شما زنان است كه نيرنگ شما بزرگ است .(28)  
يوسف ! اين را نديده بگير. و اى زن ! از گناه خود آمرزش بخواه كه تو خطاكار بوده اى .(29)  
زنانى در شهر گفتند همسر عزيز از غلام خويش كام مى خواهد كه فريفته او شده و ما وى را در ضلالتى آشكار مى بينيم .(.3)  
و همين كه از فكر آنان با خبر شد كس نزدشان فرستاد و مجلسى مهيا كرد و براى آنها پشتى هاى گران قيمتى فراهم ساخت و به هر يك از آنان كاردى داد و به يوسف گفت بيرون شو بر ايشان . همينكه وى را بديدند حيران او شدند و دستهاى خويش ببريدند و گفتند منزّه است خدا كه اين بشر نيست ، اين فرشته اى بزرگوار است .(31)  
گفت : اين همانست كه درباره او ملامتم كرديد، من از او كام خواستم و خويشتن دارى كرد اگر آنچه بدو فرمان مى دهم نكند بطور قطع زندانى و خوار مى گردد.(32)  
گفت پروردگارا زندان براى من از گناهى كه مرا بدان مى خوانند خوشتر است و اگر نيرنگشان را از من دور نكنى متمايل به ايشان مى شوم و از جهالت پيشه گان مى گردم .(33)  
پروردگارش اجابتش كرد و نيرنگشان را از او دور ساخت كه او شنوا و داناست .(34)  
بيان آيات  
بيان آيات مربوط به يوسف (عليه السلام ) در خانه عزيز مصر مراد از جمله : (لمّابلغ اشدّه )

*(255/10)*

اين آيات داستان يوسف را در آن ايامى كه در خانه عزيز بود بيان مى كند كه نخست مبتلا به محبت همسر عزيز و مراوده اش با وى و دعوتش به سوى خود شد، و سپس مبتلا شد به عشق زنان شهر نسبت به وى ، و اين كه او را به سوى خود مى خواندند، و اين خود بلاى بزرگى بود كه در خلال آن عفت نفس و طهارت دامن او معلوم گشت و عفتش مورد تعجب همه واقع شد، و از اين عجيب تر عشق و محبتى بود كه او نسبت به پروردگارش مى ورزيد.  
و لما بلغ اشده آتيناه حكما و علما و كذلك نجزى المحسنين  
(بلوغ اشد) به معناى سنينى از عمر انسان است كه در آن سنين قواى بدنى رفته رفته بيشتر مى شود و به تدريج آثار كودكى زايل مى گردد، و اين از سال هيجدهم تا سن كهولت و پيرى است كه در آن موقع ديگر عقل آدمى پخته وكامل است .  
و ظاهرا منظور از آن رسيدن به ابتداى سن جوانى است ، نه اواسط و يا اواخر آن كه از حدود چهل سالگى به بعد است ، به دليل آيه اى كه درباره موسى (عليه السّلام ) فرموده : (و لما بلغ اشده و استوى آتيناه حكما و علما) زيرا در اين آيه كلمه (استوى ) را آورد تا برساند موسى به حد وسط اشد رسيده بود كه ما مبعوثش كرديم . و در آيه (حتى اذا بلغ اشده و بلغ اربعين سنه قال رب اوزعنى ان اشكر نعمتك ) چون مى خواسته برساند در اواخر بلوغ اشد خود چنين و چنان گفت كلمه (چهل سالگى ) را هم اضافه كرده ، و اگر بلوغ اشد به معناى چهل سالگى باشد ديگر حاجت به ذكر (بلغ ) و تكرار آن نبود بلكه مى فرمود: (حتى اذا بلغ اشده اربعين سنه ).  
پس ديگر مجالى براى گفته بعضى از مفسرين نيست كه گفته اند: منظور از بلوغ اشد رسيدن به سى و يا سى و سه سالگى است . و همچنين آن مفسر ديگر كه گفته : منظور از آن رسيدن به چهل است . علاوه بر اين ، خنده آور است كه همسر عزيز در ايام جوانى يوسف عشقى به وى نورزد تااينكه به چهل سالگى برسد آن وقت عاشقش شود، و او را به طرف خودش بخواند.

*(255/11)*

توضيحى در مورد حكم و علمى كه خدا به يوسف (عليه السلام ) داده  
و اينكه فرمود: (آتيناه حكما)، بطورى كه از كتب لغت برمى آيد به معناى قول فصل و حق مطلب در هر امرى است و نيز به معناى از اله شبهه و ترديد است از امورى كه قابل اختلاف باشد. لازمه اين معنا اين است كه در تمامى معارف انسانى - چه راجع به مبداء باشد، چه به معاد، چه اخلاق و چه شرايع و آداب مربوطه به مجتمع بشرى - بايستى دارنده حكم داراى رايى صائب و قطعى باشد.  
و از اينكه به رفيق زندانيش گفت : (ان الحكم الا للّه ) و بعدش گفت : (قضى الامر الذى فيه تستفتيان ) فهميده مى شود كه اين حكمى كه خدا به وى داده بوده همان حكم اللّه بوده ، و خلاصه حكم يوسف حكم الله است ، و اين همان حكمى است كه ابراهيم از پروردگار خود مسالت مى كرد و مى گفت : (رب هب لى حكما و الحقنى بالصالحين ).  
و اين كه دنبال حكم فرمود: (و علما) چون علمى است كه خدا به او داده ، قطعا ديگر با جهل آميخته نيست . حال چگونه علمى است و چه مقدار است كارى نداريم ، هر چه باشد خالص علم است و ديگر آميخته با هواى نفس و وسوسه هاى شيطانى نيست ، زيرا ديگر معقول نيست كه مشوب با جهل و يا هوا و هوس باشد، چون به خدا نسبتش داده و دهنده آن علم و آن حكم را خدا دانسته ، و خدا هم خود را چنين معرفى كرده : (و اللّه غالب على امره ) و نيز فرموده : (ان اللّه بالغ امره ) پس مى فهميم آن حكمى را كه خدا بدهد ديگر آميخته با تزلزل و ترديد و شكّ نيست ، و چيزى را كه او به عنوان علم بدهد جهل نخواهد بود.  
چنين موهبتى (حكم و علم ) را خدا به همه نيكوكاران مى دهد

*(255/12)*

از سوى ديگر اين معنا را مى دانيم كه اين موهبت هاى الهى كه احيانا به بعضى ها داده مى شود بطور گزاف و لغو و عبث نيست ، بلكه نفوسى كه اين علم و حكم به آنها داده مى شود با ساير نفوس تفاوت بسيار دارند. نفوس ديگر خطا كردار و تاريك و جاهلند ولى اين نفوس چنين نيستند، و لذا خداى تعالى مى فرمايد: (و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذى خبث لا يخرج الا نكدا).  
جمله (و كذلك نجزى المحسنين ) هم اشاره به همين معنا است ، چون دلالت مى كند بر اينكه اين حكم و اين علم كه به يوسف داده شد موهبتى ابتدايى نبود، بلكه به عنوان پاداش به وى داده شد، چه او از نيكوكاران بود.  
و بعيد نيست كه از جمله مذكور نيز استفاده كرد كه خداوند از اين علم و حكم به همه نيكوكاران مى دهد، البته هر كسى به قدر نيكوكاريش ، و چگونه چنين نباشد با اينكه آيه (يا ايها الذين آمنوا اتقوا اللّه و آمنوا برسوله يوتكم كفلين من رحمته و يجعل لكم نورا تمشون به ) و نيز آيه (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس ) به اين معنا تصريح دارد.  
نكته اى كه باقى مانده اين است كه : علم مورد گفتگو شامل آن پيش بينى هايى كه آنها را از تاءويل احاديث خوانده بوديم مى شود، براى اينكه آيه (حكما و علما) واقع شده ميان آيات سابق كه مى فرمود: (و لنعلمه من تاءويل الاحاديث و بين آن آيه اى كه كلام يوسف به رفيق زندانيش را در زندان حكايت مى كند كه گفت : ذلكما مما علمنى ربى - دقّت بفرماييد.  
معناى مراوده در جمله : (و راودته الّتى هو فى بيتها)  
و راودته التى هو فى بيتها عن نفسه و غلقت الابواب و قالت هيت لك قال معاذ الله انه ربى احسن مثواى انه لا يفلح الظالمون

*(255/13)*

در مفردات گفته : كلمه (رود) به معناى تردد و آمد و شد كردن به آرامى است به خاطر يافتن چيزى ، و كلمه (رائد) هم كه به معناى طالب و جستجوگر علف زار است از همان ماده است (اراده ) از ماده (راد، يرود) كه به معناى سعى در طلب چيزى است ، انتقال يافته و به معناى خواستن شده . آنگاه مى گويد: (مراوده ) به معناى اينست كه كسى در اراده با تو نزاع كند يعنى تو چيزى را بخواهى و او چيز ديگرى را، و يا تو در طلب چيزى سعى و كوشش كنى و او در طلب چيز ديگرى .  
و اگر گفته شود: (راودت فلانا عن كذا) همچنانكه خداى تعالى فرموده : (هى راودتنى عن نفسى ) و نيز فرموده : (تراود فتيها عن نفسه ) معنايش اين است كه فلانى (فلان شخص را از رايش برگردانيد) و در دومى (او مراوده كرد با من ) و در سومى (او با غلامش مراوده مى كند) يعنى او را از رايش برمى گرداند. و در دو جمله (و لقد راودته عن نفسه ) و جمله (سنراود عنه اباه ) نيز به اين معنا است .  
و در مجمع البيان گفته : (مراوده ) به معناى مطالبه چيزى است به رفق و مدارا و نرمى تا كارى كه در نظر است به آن چيز انجام يابد، و از همين باب است كه به ميله سرمه مى گويند (مرود) زيرا با آن سرمه مى كشند، ولى در مطالبه قرض نمى گويند (راوده ). و اصل اين كلمه از ماده (راد، يرود) به معناى طلب چراگاه است ، و در مثل آمده كه : (الرائد لا يكذب اهله ) كسى كه در جستجوى چراگاه است به اهل خود دروغ نمى گويد. و (غلقت ) از (تغليق ) است كه به معناى بستن درب است آنچنانكه ديگر نتوان باز كرد، زيرا ثلاثى مجرد آن به معناى صرف بستن است ، و تشديد باب تفعيل مبالغه در بستن است كه يا كثرت آن را مى رساند، و يا محكمى را.  
كلمه (هيت لك ) اسم فعل و به معناى (بيا) است . (و معاذ اللّه ) به معناى (پناه مى برم به خدا) مى باشد، بنابراين ، كلمه مذكور مفعول مطلق (اعوذبالله ) است كه قائم مقام فعل است .

*(255/14)*

اين آيه شريفه در عين كوتاهى و اختصار، اجمال داستان مراوده را در خود گنجانده ، و اگر در قيودى كه در آن بكار رفته و در سياقى كه آيه در آن قرار گرفته و در ساير گوشه هاى اين داستان كه در اين سوره آمده دقّت شود تفصيل مراوده نيز استفاده مى شود.  
احساسات يوسف (عليه السلام ) در كاخ عزيز مصر  
اينك يوسف كودكى است كه دست تقدير كارش را به خانه عزيز مصر كشانده و اين خانواده به اين طفل صغير جز به اين مقدار آشنائى ندارند كه برده اى است از خارج مصر، و شايد تاكنون هم اسم او را نپرسيده باشند، و اگر هم پرسيده باشند يا خودش گفته است (اسمم يوسف است ) و يا ديگران . و از لهجه اش اين معنا نيز به دست آمده كه اصلا عبرانى است ، ولى اهل كجاست و از چه دودمانى است معلوم نشده .  
چون معمول و معهود نبوده كه بردگان ، خانه و دودمانى معلوم داشته باشند، يوسف هم كه خودش حرفى نمى زند، البته حرف بسيار دارد، ولى تنها در درون دلش خلجان مى كند. آرى او از نسب خود حرفى نزد مگر پس از چند سال كه به زندان افتاده بود، و در آنجا به دو رفيق زندانيش گفت : (و اتبعت مله ابائى ابراهيم و اسحق و يعقوب ).  
و نيز تاكنون از معتقدات خود كه همان توحيد در عبادت است در ميان مردم مصر كه بت مى پرستند چيزى نگفته ، مگر آن موقعى كه همسر عزيز گرفتارش كرده بود كه در پاسخ خواهش نامشروعش گفت : (معاذ الله انه ربى ...)

*(255/15)*

آرى ، او در اين روزها ملازم سكوت است ، اما دلش پر است از لطائفى كه از صنع خدا مشاهده مى كند، او همواره به ياد حقيقت توحيد و حقيقت معناى عبوديّتى است كه پدرش با او در ميان مى گذاشت و هم به ياد آن رويايى است كه او را بشارت به اين مى داد كه خدا به زودى وى را براى خود خالص گردانيده به پدران بزرگوارش ابراهيم و اسحاق و يعقوب ملحق مى سازد. و نيز به ياد آن رفتارى است كه برادران با وى كردند، و نيز آن وعده اى كه خداى تعالى در قعر چاه ، آنجا كه همه اميدهايش قطع شده بود به وى داده بود، كه در چنين لحظاتى او را بشارت داد كه اندوه به خود راه ندهد، زيرا او در تحت ولايت الهى و تربيت ربوبى قرار گرفته ، و آنچه برايش پيش مى آيد از قبل طراحى شده ، و به زودى برادران را به كارى كه كرده اند خبر خواهد داد، و ايشان خود نمى دانند كه چه مى كنند.  
اين خاطرات دل يوسف را به خود مشغول داشته و مستغرق در الطاف نهانى پروردگار كرده بود، او خود را در تحت ولايت الهى مى ديد، و ايمان داشت كه رفتارهاى جميله خدا جز به خير او تمام نمى شود، و در آينده جز با خير و جميل مواجه نمى گردد.  
آرى ، اين خاطرات شيرين كافى بود كه تمامى مصائب و ناملايمات را براى او آسان و گوارا كند: محنت ها و بلاهاى پى در پى را با آغوش باز پذيرا باشد. در برابر آنها با همه تلخى و مرارتش صبر نمايد، به جزع و فزع در نيايد و هراسان نشده راه را گم نكند.  
يوسف در آن روزى كه خود را به برادران معرفى كرد به اين حقايق اشاره نموده ، فرمود: (انه من يتق و يصبر فان اللّه لا يضيع اجر المحسنين ).

*(255/16)*

دل يوسف لا يزال و دم به دم مجذوب رفتار جميل پروردگارش مى شد و قلبش در اشارات لطيفى كه از آن ناحيه مى شد مستغرق مى گرديد، و روز به روز بر علاقه و محبتش نسبت به آنچه مى ديد و آن شواهدى كه از ولايت الهى مشاهده مى كرد زيادتر مى شد، و بيشتر از پيش مشاهده مى كرد كه چگونه پروردگارش بر هر نفسى و عمل هر نفسى قائم و شهيد است ، تا آنكه يكباره محبت الهى دلش را مسخر نموده و واله و شيداى عشق الهى گرديد او ديگر به جز پروردگارش همى ندارد، و ديگر چيزى او را از ياد پروردگارش حتى براى يك چشم بر هم زدن بازنمى دارد.  
اين حقيقت براى كسى كه در آياتى كه راجع به گفتگوهاى حضرت يوسف است ، دقّت و تدبّر كند بسيار روشن جلوه مى كند. آرى ، كسى كه در امثال : (معاذ الله انه ربى ) و (ما كان لنا ان نشرك باللّه من شى ء) و (ان الحكم الا للّه ) و (انت وليى فى الدنيا و الاخرة ) و امثال آن كه همه حكايت گفتگوهاى يوسف است كاملا دقّت نمايد، همه آن احساساتى كه گفتيم براى يوسف دست داده بود، برايش روشن مى شود، و به زودى بيان بيشترى در اين باره خواهد آمد - ان شاء اللّه تعالى .  
آرى ، اين بود احساسات يوسف كه او را به صورت شبحى درآورده بود كه در وادى آن ، غير از محبت الهى چيزى وجود نداشت ، محبتى كه انيس دل او گشته بود و او را از هر چيز ديگرى بى خبر ساخته و به صورتى درآورده بود كه معنايش همان خلوص براى خداست و ديگر غير خدا كسى از او سهمى نداشت .

*(255/17)*

عزيز مصر در آن روزهاى اول كه يوسف به خانه اش درآمده بود به جز اين ، كه او پسر بچه اى است صغير از نژاد عبريان و مملوك او، شناخت ديگرى نداشت . چيزى كه هست ، از اينكه به همسرش سفارش كرد كه (او را گرامى بدار تا شايد به درد ما بخورد، و يا او را پسر خود بخوانيم ) برمى آيد كه او در وجود يوسف وقار و مكانتى احساس مى كرده و عظمت و كبريائى نفسانى او را از راه زيركى دريافته بود و همين احساس او را به طمع انداخت كه شايد از او منتفع گشته يا به عنوان فرزندى خود اختصاصش دهد، به اضافه آن حسن و جمال عجيبى كه در او مى ديده است .  
احساسات همسر عزيز نسبت به يوسف (عليه السلام ) همسر عزيز كه خود عزيره مصربود، از طرف عزيز مامور مى شود كه يوسف را احترام كند و به او مى گويد كه وى دراين كودك آمال و آرزوها دارد. اوهم از اكرام و پذيرائى يوسف آنى دريغ نمى ورزيد، ودر رسيدگى و احترام به او اهتمامى به خرج مى داد كه هيچ شباهت به اهتمامى كه دربارهيك برده زرخريد مى ورزند نداشت ، بلكه شباهت به پذيرائى و عزتى داشت كه نسبتبه گوهرى كريم و گرانبها و يا پاره جگرى محبوبمعمول مى داشتند.  
همسر عزيز علاوه بر سفارش شوهر، خودش اين كودك را به خاطر جمال بى نظير و كمال بى بديلش دوست مى داشت و هر روزى كه از عمر يوسف در خانه وى مى گذشت محبّت او زيادتر مى شد، تا آنكه يوسف به حد بلوغ رسيد و آثار كودكيش زائل و آثار مرديش ظاهر شد، در اين وقت بود كه ديگر همسر عزيز نمى توانست از عشق او خوددارى كند و كنترل قلب خود را در دست بگيرد. او با آنهمه عزّت و شوكت سلطنت كه داشت خود را در برابر عشقش بى اختيار مى ديد، عشقى كه سر و ضمير او را در دست گرفته و تمامى قلب او را مالك شده بود.

*(255/18)*

يوسف هم يك معشوق رهگذر و دور دستى نبود كه دسترسى به وى براى عاشقش زحمت و رسوائى بار بياورد، بلكه دائما با او عشرت داشت و حتى يك لحظه هم از خانه بيرون نمى رفت ، او غير از اين خانه جايى نداشت برود. از طرفى همسر عزيز خود را عزيزه اين كشور مى داند، او چنين مى پندارد كه يوسف ياراى سرپيچى از فرمانش را ندارد، آخر مگر جز اين است كه او مالك و صاحب يوسف و يوسف برده زرخريد اوست ؟ او چطور مى تواند از خواسته مالكش سر برتابد، و جز اطاعت او چه چاره اى دارد؟! علاوه ، خاندانهاى سلطنتى براى رسيدن به مقاصدى كه دارند دست و بالشان بازتر از ديگران است ، حيله ها و نقشه ها در اختيارشان هست ، چون هر وسيله و ابزارى كه تصوّر شود هر چند باارزش و ناياب باشد براى آنان فراهم است . از سوى ديگر خود اين بانو هم از زيبارويان مصر است ، و قهرا همينطور بوده ، چون زنان چركين و بد تركيب به درون دربار بزرگان راه ندارند و جز ستارگان خوش ‍ الحان و زيبارويان جوان بدانجا راه نمى يابند.  
و نظر به اينكه همه اين عوامل در عزيزه مصر جمع بوده عادتا مى بايستى محبتش به يوسف خيلى شديد باشد بلكه همه آتش ها در دل او شعله ور شده باشد، و در عشق يوسف مستغرق و واله گشته از خواب و خوراك و هر چيز ديگرى افتاده باشد. آرى ، يوسف دل او را از هر طرف احاطه كرده بود، هر وقت حرف مى زد اول سخنش يوسف بود، و اگر سكوت مى كرد سراسر وجودش يوسف بود، او جز يوسف همى و آرزويى ديگر نداشت همه آرزوهايش در يوسف جمع شده بود: (قد شغفها حبا) به راستى جمال يوسفى كه دل هر بيننده را مسخر مى ساخت چه بر سر او آورد كه صبح و شام تماشاگر و عاشق و شيدايش بود و هر چه بيشتر نظاره اش ‍ مى كرد تشنه تر مى شد.  
يوسف و همسر عزيز

*(255/19)*

روز به روز عزيزه مصر، خود را به وصال يوسف وعده مى داد و آرزويش تيزتر مى گشت و به منظور ظفر يافتن به آنچه مى خواست بيشتر با وى مهربانى مى كرد، و بيشتر، آن كرشمه هايى را كه اسلحه هر زيبارويى است به كار مى بست ، و بيشتر به غنج و آرايش خود مى پرداخت ، باشد كه بتواند دل او را صيد كند، همچنانكه او با حسن خود دل وى را به دام افكنده بود و شايد صبر و سكوتى را كه از يوسف مشاهده مى كرد دليل بر رضاى او مى پنداشته و در كار خود جسورتر و غره تر مى شد.  
تا سرانجام طاقتش سرآمد، و جانش به لب رسيد، و از تمامى وسائلى كه داشت نااميد گشت ، زيرا كمترين اشاره اى از او نديد، ناگزير با او در اتاق شخصيش خلوت كرد، اما خلوتى كه با نقشه قبلى انجام شده بود. آرى ، او را به خلوتى برد و همه درها را بست و در آنجا غير او و يوسف كس ديگرى نبود، عزيزه خيلى اطمينان داشت كه يوسف به خواسته اش گردن مى نهد، چون تاكنون از او تمرّدى نديده بود، اوضاع و احوالى را هم كه طراحى كرده بود همه به موفقيتش گواهى مى دادند.  
اينك نوجوانى واله و شيداى در محبت ، و زن جوانى سوخته و بى طاقت شده از عشق آن جوان ، در يكجا جمعند، در جايى كه غير آن دو كسى نيست ، يك طرف عزيزه مصر است كه عشق به يوسف رگ قلبش را به پاره شدن تهديد مى كند، و هم اكنون مى خواهد او را از خود او منصرف و به سوى خودش متوجّه سازد، و به همين منظور درها را بسته و به عزّت و سلطنتى كه دارد اعتماد نموده ، با لحنى آمرانه (هيت لك ) او را به سوى خود مى خواند تا قاهريت و بزرگى خود را نسبت به او حفظ نموده به انجام فرمانش مجبور سازد.

*(255/20)*

يك طرف ديگر اين خلوتگاه ، يوسف ايستاده كه محبت به پروردگارش او را مستغرق در خود ساخته و دلش را صاف و خالص ‍ نموده ، بطورى كه در آن ، جايى براى هيچ چيز جز محبوبش باقى نگذارده . آرى ، او هم اكنون با همه اين شرايط با خداى خود در خلوت است ، و غرق در مشاهده جمال و جلال خداست ، تمامى اسباب ظاهرى - كه به ظاهر سببند - از نظر او افتاده و بر خلاف آنچه عزيزه مصر فكر مى كند كمترين توجّه و خضوع و اعتماد به آن اسباب ندارد.  
اما عزيزه با همه اطمينانى كه به خود داشت و با اينكه هيچ انتظارى نداشت ، در پاسخ خود جمله اى را از يوسف دريافت كرد كه يكباره او را در عشقش شكست داد.  
توحيد خالص يوسف (عليه السلام ) كه از پاسخ او درمقابل درخواست همسر عزيز (معاذالله ربى احسن مثواى ) نمايان است  
يوسف در جوابش تهديد نكرد و نگفت من از عزيز مى ترسم ، و يا به عزيز خيانت روا نمى دارم ، و يا من از خاندان نبوّت و طهارتم ، و يا عفت و عصمت من ، مانع از فحشاى من است . نگفت من از عذاب خدا مى ترسم و يا ثواب خدا را اميد مى دارم .  
و اگر قلب او به سببى از اسباب ظاهرى بستگى و اعتماد داشت طبعا در چنين موقعيت خطرناكى از آن اسم مى برد، ولى مى بينيم كه به غير از (معاذ اللّه ) چيز ديگرى نگفت ، و به غير از عروه الوثقاى توحيد به چيز ديگرى تمسك نجست .  
پس معلوم مى شود در دل او جز پروردگارش احدى نبوده و ديدگانش جز به سوى او نمى نگريسته .  
و اين همان توحيد خالصى است كه محبت الهى وى را بدان راهنمايى نموده ، و ياد تمامى اسباب و حتى ياد خودش را هم از دلش ‍ بيرون افكنده ، زيرا اگر انيّت خود را فراموش نكرده بود مى گفت : (من از تو پناه مى برم به خدا) و يا عبارت ديگرى نظير آن ، بلكه گفت : (معاذ اللّه ). و چقدر فرق است بين اين گفتار و گفتار مريم كه وقتى روح در برابرش به صورت بشرى ايستاد و مجسم شد گفت : (انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا ).

*(255/21)*

خواهى گفت : اگر ياد خود را هم فراموش كرده بود چرا بعد از معاذ اللّه گفت : (انه ربى احسن مثواى انه لا يفلح الظالمون ) و از خودش سخن گفت ؟ در جواب مى گوييم : پاسخ يوسف همان كلمه (معاذ اللّه ) بود و اما اين كلام كه بعد آورد بدين منظور بود كه توحيدى را كه (معاذ اللّه ) افاده كرد توضيح دهد و روشنش سازد، او خواست بگويد: اينكه مى بينيم تو در پذيرائى من نهايت درجه سعى را دارى با اينكه به ظاهر سفارش عزيز بود كه گفت : (اكرمى مثويه ) و ليكن من آن را كار خداى خود و يكى از احسانهاى او مى دانم . پس در حقيقت پروردگار من است كه از من به احترام پذيرايى مى كند، هر چند به تو نسبت داده مى شود، و چون چنين است واجب است كه من به او پناهنده شوم ، و به همو پناهنده مى شوم ، چون اجابت خواسته تو و ارتكاب اين معصيت ظلم است و ظالمان رستگار نمى شوند، پس هيچ راهى براى ارتكاب چنين گناهى نيست .  
نكاتى كه يوسف عليه السلام در جمله (انه ربى احسن مثواى ) افاده كرده است  
يوسف (عليه السّلام ) در جمله (انه ربى احسن مثواى ) چند نكته را افاده كرد: اول اينكه او داراى توحيد است و به كيش بت پرستى اعتقاد ندارد، و از آنان كه به جاى خدا ارباب ديگرى اتخاذ مى كنند و تدبير عالم را به آنها نسبت مى دهند نيست ، بلكه معتقد است كه جز خداى تعالى رب ديگرى وجود ندارد.  
دوم اينكه او از آنانكه به زبان خدا را يكتا دانسته و ليكن عملا به او شرك مى ورزند نيست و اسباب ظاهرى را مستقل در تاءثير نمى داند، بلكه معتقد است هر سببى در تاءثير خود محتاج به اذن خداست ،

*(255/22)*

و هر اثر جميلى كه براى هر سببى از اسباب باشد در حقيقت فعل خداى سبحان است ، او همسر عزيز را در اينكه از وى به بهترين وجهى پذيرايى كرده مستقل نمى داند، پس عزيز و همسرش به عنوان رب كه متولى امور وى شده باشند نيستند، بلكه خداى سبحان است كه اين دو را وادار ساخته تا او را گرامى بدارند، پس خداى سبحان او را گرامى داشته ، و اوست كه متولى امور است ، و او در شدايد بايد به خدا پناهنده گردد.  
سوم اينكه اگر در آنچه همسر عزيز بدان دعوتش ميكند پناه به خدا مى برد براى اين است كه اين عمل ظلم است و ظالمان رستگار نمى شوند، و به سوى سعادت خويش هدايت نگشته در برابر پروردگارشان ايمن نمى گردند همچنانكه قرآن از جد يوسف ، حضرت ابراهيم حكايت كرده كه گفت : (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون ).  
چهارم اينكه او مربوب يعنى مملوك و در تحت تربيت رب خويش ، خداى سبحان است ، و خود مالك چيزى از نفع و ضرر خويش ‍ نيست مگر آنچه را كه خدا براى او خواسته باشد، و يا خدا دوست داشته باشد كه او انجامش دهد، و به همين جهت در پاسخ پيشنهاد او با لفظ صريح خواسته او را رد نكرد، و با گفتن (معاذ اللّه ) بطور كنايه جواب داد. نگفت : من چنين كارى نمى كنم ، و يا چنين گناهى مرتكب نمى شوم ، و يا به خدا پناه مى برم از شر تو و يا امثال آن ، چون اگر چنين مى گفت براى خود حول و قوه اى اثبات كرده بود كه خود بوى شرك و جهالت را دارد، تنها در جمله (انه ربى احسن مثواى ) از خود يادى كرد، و اين عيب نداشت ، زيرا در مقام اثبات مربوبيت خود و تاءكيد ذلت و حاجت خود بود.  
و عينا به همين علّت به جاى (اكرام ) كلمه (احسان ) را به كار برد، با اينكه عزيز گفته بود: (اكرمى مثويه ) او گفت : (انه احسن مثواى ) چون در اكرام ، معناى احترام و شخصيت و عظمت نهفته است .  
نراع بين حب الهى و عشق حيوانى و چيره شدن حب الهى در يوسف (ع )

*(255/23)*

و كوتاه سخن ، هر چند واقعه يوسف و همسر عزيز يك اتفاق خارجى بوده كه ميان آن دو واقع شده ، ولى در حقيقت كشمكشى است كه ميان (حب ) و (هيمان ) الهى و ميان عشق و دلدادگى حيوانى اتفاق افتاده ، و اين دو نوع عشق بر سر يوسف با هم مشاجره كرده اند، هر يك از اين دو طرف سعى مى كرده يوسف را به سوى خود بكشاند و چون (كلمة اللّه ) عليا و فوق هر كلمه اى است لا جرم برد با او شده و يوسف سرانجام دستخوش جذبه اى آسمانى و الهى گشته ، محبت الهى از او دفاع كرده است : (و اللّه غالب على امره ).  
پس جمله (و راودته التى هو فى بيتها عن نفسه ) دلالت مى كند بر اصل مراوده ، و آوردن وصف (فى بيتها) براى دلالت بر اين معنا است كه همه اوضاع و احوال عليه يوسف و به نفع همسر عزيز جريان داشته و كار بر يوسف بسيار شديد بوده ، و همچنين جمله (و غلقت الابواب )، چون اين تعبير (باب تفعيل ) مبالغه را مى رساند. و مخصوصا با اينكه مفعول آن را (الابواب ) با الف و لام و جمع آورده و جمع داراى الف و لام خود استغراق را مى رساند، و نيز تعبير به هيت لك كه امرى است كه معمولا از سوالى بعيد به منظور اعمال مولويت و آقايى صادر مى شود، و به اين نيز اشاره دارد كه همسر عزيز كار را از ناحيه خود تمام مى دانسته و جز اقبال و پذيرفتن يوسف انتظار ديگرى نداشته ، و نيز به نظر او علل و اسباب از ناحيه يوسف هم تمام بوده .  
چيزى كه هست خداى تعالى نزديك تر از يوسف است به خود او و همچنين از عزيزه ، همسر عزيز، (و للّه العزه جميعا).  
مراد يوسف از رب در جمله خداى (انه ربى احسن مثواى ) تعالى است

*(255/24)*

و اينكه فرموده : (قال معاذ اللّه انه ربى احسن مثواى ...) جوابيست كه يوسف به عزيزه مصر داد، و در مقابل درخواست او پناه به خدا برد و گفت : پناه مى برم به خدا پناه بردنى از آنچه تو مرا بدان دعوت مى كنى ، زيرا او پروردگار من است ، متولى امور من است ، او چنين منزل و ماوايى روزيم كرد، و مرا خوشبخت و رستگار ساخته ، و اگر من هم از اينگونه ظلم ها مرتكب شده بودم از تحت ولايت او بيرون شده ، از رستگارى دور مى شدم .  
يوسف در اين گفتار خود ادب عبوديت را به تمام معنا رعايت نموده ، و همانطور كه قبلا هم اشاره كرديم اول اسم جلاله را آورد و پس ‍ از آن صفت ربوبيّت را، تا دلالت كند بر اينكه او عبدى است كه عبادت نمى كند مگر يك رب را و اين يكتاپرستى آئين پدرانش ‍ ابراهيم ، اسحاق و يعقوب بوده .  
عده اى از مفسرين اين احتمال را هم داده اند كه ضمير در جمله (انه ربى احسن مثواى ) به شاءن برگشته و چنين معنا دهد: رب و مولاى من كه عزيز باشد منزل و ماءوايم را نيكو كرد و به تو سفارش كرد كه او را گرامى بدار و من اگر الان آنچه تو مى خواهى اجابت كنم به او خيانت كرده ام ، و هرگز نخواهم كرد.  
نظير اين وجه قول بعضى از مفسرين است كه گفته اند ضمير به عزيز برمى گردد، و همان ضمير اسم آن ، و خبرش (ربى )، و جمله (احسن مثواى ) خبر بعد از خبر است .  
ليكن اين حرف صحيح نيست ، زيرا اگر اينطور بود جا داشت بفرمايد: (انه لا يفلح الخائنون ) همچنانكه موقعى كه در زندان بود به فرستاده عزيز همين را گفت كه (ذلك ليعلم انى لم اخنه بالغيب و ان اللّه لا يهدى كيد الخائنين ) و نفرمود (انى لم اظلمه بالغيب ).

*(255/25)*

علاوه ، يوسف هرگز عزيز را رب خود نمى دانست ، زيرا او خود را آزاد و غير مملوك مى دانست ، هر چند مردم بر حسب ظاهر او را برده تصوّر مى كردند، به شهادت اينكه در زندان به آن برده اى كه رفيقش بود گفت : (اذكرنى عند ربك ) و به فرستاده پادشاه گفت : (ارجع الى ربك ...) و هيچ جا تعبير نكرد به (ربى ) با اينكه عاده وقتى اسم پادشاهان را مى برند همينگونه تعبير دارند (مثلا مى گويند (قبله گاهم )، (ولى نعمتم ) و امثال آن ) و نيز به فرستاده پادشاه گفت : (اساله ما بال النسوه اللاتى قطعن ايديهن ان ربى بكيدهن عليم ) كه در اينجا خداى سبحان را رب خود دانسته ، در قبال اينكه پادشاه را رب فرستاده او شمرد.  
باز مؤ يّد گفته ما آيه بعدى است كه مى فرمايد: (لو لا ان را برهان ربه ).  
و لقد همت به و هم بها لو لا ان را برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء و الفحشاء انه من عبادنا المخلصين  
خويشتن دارى يوسف (عليه السلام ) در برابر همسر عزيز شگفت انگيز و خارق العادهبوده است  
دقّت كامل در پيرامون داستان يوسف و دقّت نظر در اسباب و جهات و شرايطى كه گرداگرد اين داستان را فرا گرفته است ، و هر يك در آن تاءثير و دخالت داشته ، اين معنا را به دست مى دهد كه نجات يوسف از چنگ همسر عزيز جز بطور خارق العاده صورت نگرفته ، بگونه اى كه شباهتش به رويا بيشتر بوده تا به يك واقعه خارجى ، زيرا يوسف در آن روز مردى در عنفوان جوانى و در بحبوحه غرور بوده ، و معمولا در اين سنين غريزه جنسى و شهوت و شبق به نهايت درجه جوش و خروش مى رسد، از سوى ديگر جوانى زيبا و در زيبايى بديع بوده بطورى كه عقل و دل هر بيننده را مدهوش مى كرده ، و عاده جمال و ملاحت ، صاحبش را به سوى هوى و هوس سوق مى دهد.

*(255/26)*

از سوى ديگر يوسف (عليه السلام ) در دربار سلطنتى عزيز غرق در ناز و نعمت ، و داراى موقعيتى حساس بود، و اين نيز يكى از اسبابى است كه هر كسى را به هوسرانى و عيش و نوش وامى دارد. از سوى چهارم ملكه مصر هم در محيط خود جوانى رعنا و داراى جمالى فوق العاده بود، چون عاده حرم سلاطين و بزرگان هر محيطى نخبه زيبايان آن محيطند.  
و علاوه بر اين ، بطور مسلم وسائل آرايشى در اختيار داشته كه هر بيننده را خيره مى ساخته ، و چنين بانويى عاشق و واله و شيداى چنين جوانى شده . آرى ، كسى به يوسف دل بسته كه صدها خرمن دل در دام زيبايى او است ، از اين هم كه بگذريم سوابق بسيارى از محبّت و احترام و پذيرايى نسبت به يوسف دارد، و اين سوابق كافى است كه وى را در برابر خواهشش خاضع كند.  
next page  
fehrest page  
back page

*(255/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
از سوى ديگر وقتى چنين ماهپاره اى خودش پيشنهاد كند، بلكه متعرض انسان شود خويشتن دارى در آن موقع بسيار دشوارتر است . و او مدتها است كه متعرض يوسف شده و نهايت درجه قدرت خود را در ربودن دل وى بكار برده ، صدها رقم غنج و دلال كرده ، بلكه اصرار ورزيده ، التماس كرده ، او را به سوى خود كشيده ، پيراهنش را پاره كرده و با اين همه كشش صبر كردن از طاقت بشر بيرون است . از سوى ديگر از ناحيه عزيز هم هيچ مانعى متصوّر نبوده ، زيرا عزيز هيچگاه از دستورات همسرش سرنتابيده ، و بر خلاف سليقه و راى او كارى نكرده و اصلا يوسف را به او اختصاص داده و او را به تربيتش گماشته ، و اينك هر دو در يك قصر زيبا از كاخهاى سلطنتى و داراى مناظر و چشم افكنهايى خرم بسر مى برند كه خود يك داعى قوى است كه ساكنان را بر عيش و شهوت وابدارد.  
در اين قصر خلوت اتاقهايى تودرتو قرار دارد و داستان تعرض عزيزه به يوسف در اتاقى اتفاق افتاده كه تا فضاى آزاد درهاى متعددى حائل است كه همه با طرح قبلى محكم بسته شده و پرده ها از هر سو افتاده ، و حتى كوچكترين روزنه هم به بيرون نمانده ، و ديگر هيچ احتمال خطرى در ميان نيست . از سوى ديگر دست رد به سينه چنين بانويى زدن نيز خالى از اشكال نيست ، چون او جاى عذر باقى نگذاشته ، آنچه وسائل پرده پوشى تصوّر شود به كار برده . علاوه بر اين ، مخالطت يوسف با او براى يكبار نيست ، بلكه مخالطت امروزش كليد يك زندگى گواراى طولانى است . او مى توانست با برقرارى رابطه و معاشقه با عزيزه به بسيارى از آرزوهاى زندگى از قبيل سلطنت ، عزّت و ثروت برسد.  
پس همه اينهايى كه گفته شد امورى تكان دهنده بودند كه هر يك به تنهايى كوه را از جاى مى كند و سنگ سخت را آب مى كند و هيچ مانعى هم تصوّر نمى رفت كه در بين باشد كه بتواند در چنين شرايطى جلوگير شود.

*(/1)*

هيچ مانعى جز ايمان جلوگير نفس يوسف (ع ) نشده است  
چون چند ملاحظه ممكن بود كه در كار بيايد و جلوگير شود: اول ترس از اينكه قضيه فاش شود و در دهنها بيفتد. دوم اينكه به حيثيت خانوادگى يوسف بربخورد. سوم اينكه اين عمل خيانتى نسبت به عزيز بود.  
اما مساءله فاش شدن قضيه كه ما در سابق روشن كرديم كه يوسف كاملا از اين جهت ايمن بوده ، و به فرضى كه گوشه اى از آن هم از پرده بيرون مى افتاد براى يك پادشاه ، تفسير و تاءويل كردن آن آسان بود، همچنانكه بعد از فاش شدن مراوده همسرش با يوسف همين تاءويل را كرد و آب هم از آب تكان نخورد. آرى ، همسرش آنچنان در او نفوذ داشت كه خيلى زود راضيش نمود و به كمترين مواخذه اى برنخورد، بلكه با وارونه كردن حقيقت مؤ اخذه را متوجه يوسف نمود و به زندانش انداخت .  
و اما مساءله حيثيت خانوادگى يوسف آنهم مانع نبود، زيرا اگر مساءله حيثيت مى توانست چنين اثرى را داشته باشد چرا در برادران يوسف اثرى نداشت و ايشان را از جنايتى كه خيلى بزرگتر از زنا بود جلوگير نشد با اينكه ايشان هم فرزندان ابراهيم و اسحاق و يعقوب بودند، و در اين جهت هيچ فرقى با يوسف نداشتند؟ ولى مى بينيم كه حيثيت و شرافت خانوادگى مانع از برادركشى ايشان نشد، نخست تصميم قطعى گرفتند او را بكشند، سپس نه به خاطر شرافت خانوادگى بلكه به ملاحظاتى ديگر او را در چاه انداخته ، و چون بردگان در معرض فروشش درآوردند، و دل يعقوب پيغمبر را داغدار او كردند، آنچنانكه از شدت گريه نابينا شد.

*(/2)*

و اما مساءله خيانت و حرمت ، آن نيز نمى توانست در چنين شرايطى مانع شود، زيرا حرمت خيانت يكى از احكام و قوانين اجتماعى و به خاطر آثار سوء آن و مجازاتى است كه در دنبال دارد، و معلوم است كه چنين قانونى تا آنجا احترام دارد كه در صورت ارتكاب پاى مجازات به ميان آيد. و خلاصه ، انسان در تحت سلطه قواى مجريه اجتماع و حكومت عادله باشد، و اما اگر قوه مجريه از خيانتى غفلت داشته باشد و يا اصلا از آن خبردار نباشد، و يا اگر خبردار شد از عدالت چشم پوشى نمايد و يا مرتكب مجرم از تحت سلطه آن بيرون شود - به زودى خواهيم گفت كه - ديگر هيچ اثرى براى اينگونه قوانين نمى ماند.  
بنابراين ، يوسف هيچ مانعى كه جلوگير نفسش شود، و بر اين همه عوامل قوى بچربد نداشته مگر اصل توحيد، يعنى ايمان به خدا، و يا به تعبيرى ديگر محبت الهيى كه وجود او را پر و قلب او را مشغول كرده بود، و در دلش جايى حتى به قدر يك سرانگشت براى غير خدا خالى نگذاشته بود. آرى ، اين بود آن حقيقتى كه گفتيم دقّت در داستان يوسف آن را به دست مى دهد، اينك به متن آيه برمى گرديم .  
معناى اين كه يوسف (عليه السلام ) برهان پروردگارش را نديده بود قصد همسرعزيز را كرده بود (وهمّ بها لولا...)  
پس اينكه فرمود: (و لقد همت به و هم بها لو لا ان را برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء و الفحشاء انه من عبادنا المخلصين ) شكى نيست كه اشاره است به چگونگى نجات يوسف از آن غائله هولناك و از سياق برمى آيد كه منظور از گرداندن سوء و فحشاء از يوسف ، نجات يوسف است از آنچه كه همسر عزيز مى خواست و به خاطر رسيدن به آن با وى مراوده و خلوت مى كرد. و نيز برمى آيد كه مشار اليه (كذلك ) همان مفادى است كه جمله (ان را برهان ربه ) مشتمل بر آن است .

*(/3)*

پس برگشت معناى (كذلك لنصرف ) به اين ميشود كه يوسف (عليه السلام ) از آنجايى كه از بندگان مخلص ما بود، ما بدى و فحشاء را به وسيله آنچه كه از برهان پروردگارش ديد از او بگردانديم . پس معلوم شد سببى كه خدا به وسيله آن سوء و فحشاء را از يوسف گردانيد تنها ديدن برهان پروردگارش بود.  
لازمه اين حرف اين است كه جزاء مقدر (لو لا) ارتكاب سوء و فحشاء باشد و لازمه اين هم اين است كه (لو لا ان را...) قيد براى (و هم بها) باشد، لازمه اين نيز اين است كه هم يوسف به او عينا مانند (هم ) او به يوسف ، يعنى تصميم بر معصيت باشد. پس در نتيجه (هم ) يوسف به او داخل در تحت شرط قرار مى گيرد، و اين مى شود: اگر نبود كه يوسف برهان پروردگار خود را ديد او هم ممكن بود قصد كند.  
براى اينكه كلمه (لو لا) هر چند ملحق به ادوات شرط است ، و علماى نحو گفته اند جايز نيست كه جزاى شرط بر خود شرط مقدم باشد، و خلاصه هر چند (لو لا) را به (ان ) شرطيه قياس كرده اند و ليكن بايد دانست كه جمله (و هم بها) جزاى (لو لا) نيست ، بلكه به دليل اينكه عطف شده بر (و لقد همت به ) و جمله (همت به ) جمله (قسم خورده شده ) براى لام قسم در لقد است ، پس جمله (و هم بها) نيز قسم خورده شده آن خواهد بود، و چون معناى جزاء را هم داشته اند لذا جزاى او حذف شده ، و مثل اين شده كه بگوييم (به خدا قسم هر آينه او را مى زنم اگر مرا بزند) و معلوم است كه به خاطر (ان ) شرطيه معنى اين مى شود: (به خدا سوگند اگر مرا بزند من او را مى زنم ).

*(/4)*

پس معناى آيه اين مى شود: (به خدا قسم هر آينه همسر عزيز قصد او را كرد و به خدا قسم او هم اگر برهان پروردگار خود را نديده بود هر آينه قصد او را كرده بود و چيزى نمانده بود كه مرتكب معصيت شود). و اينكه مى گوييم (چيزى نمانده بوده ) و نمى گوييم معصيت مى كرد، براى اين است كه كلمه (هم ) بطورى كه مى گويند جز در مواردى كه مقرون به مانع است استعمال نمى شود، مانند آيه (و هموا بما لم ينالوا) و آيه (اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا)، و نيز مانند شعر صخر كه گفته :  
اهم بامر الحزم لا استطيعه و قد حيل بين العير و النزوان .  
بنابر آنچه گفته شد اگر برهان پروردگارش را نمى ديد واقع در معصيت نمى شد بلكه تنها تصميم مى گرفت و نزديك به ارتكاب مى شد، و نزديك شدن غير از ارتكاب است ، و لذا خداى تعالى به همين نكته اشاره كرده و فرموده : (لنصرف عنه السوء و الفحشاء - تا سوء و فحشاء را از او بگردانيم ) و نفرموده : (لنصرفه عن السوء و الفحشاء - تا او را از سوء و فحشاء بگردانيم ) - دقّت بفرماييد.  
از اينجا روشن مى شود كه مناسب تر آنست كه بگوييم منظور از (سوء) تصميم بر گناه و ميل به آن است ، و منظور از فحشاء ارتكاب فاحشه يعنى عمل زنا است ، پس يوسف (عليه السّلام ) نه اين كار را كرد و نه نزديكش شد، ولى اگر برهان پروردگار خود را نمى ديد به انجام آن نزديك مى شد، و اين همان معنايى است كه مطالب گذشته ما و دقّت در اسباب و عوامل دست به هم داده در آن حين آن را تاءكيد مى كند.  
اينك به رسيدگى يك يك جملات پرداخته مى گوييم : حرف (لام ) در (و لقد همت به ) براى قسم است ، و معنايش اين است كه (قسم مى خورم كه به تحقيق عزيز قصد يوسف را كرد به آنچه كه از او مى خواست ) و معلوم است كه قصد كردن و تصميم گرفتن وقتى است كه اراده تواءم با مقدارى از عمل بوده باشد.

*(/5)*

جمله (و هم بها لو لا ان را برهان ربه ) عطف است بر مدخول (لام ) قسم كه در جمله قبلى بود، و معنايش اينست كه (و قسم مى خورم كه اگر ديدن برهان پروردگارش نمى بود نزديك بود كه او را در آنچه كه مى خواست اجابت كند).  
برهانى كه ديدن آن ، يوسف را از لغزش بازداشت نوعى علم شهودى بوده است كه بهبندگان مخلص ارائه مى شود  
كلمه (برهان ) به معناى سلطان است ، و هر جا اطلاق شود مقصود از آن سببى است كه يقين آور باشد، چون در اين صورت برهان بر قلب آدمى سلطنت دارد، مثلا اگر معجره را برهان مى نامند و قرآن كريم مى فرمايد: (فذانك برهانان من ربك الى فرعون و ملاه ) و يا مى فرمايد:  
(يا ايها الناس قد جائكم برهان من ربكم ) براى اينست كه معجره يقين آور است ، و اگر دليل و حجت را هم برهان ناميده و مى فرمايد: (ءاله مع اللّه قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ) باز براى اين است كه دليل ، حجت يقينى است ، كه حق را روشن ساخته و بر دلها حاكم مى شود، و جاى ترديدى باقى نمى گذارد.  
و اما آن برهانى كه يوسف از پروردگار خود ديد هر چند كلام مجيد خداى تعالى كاملا روشنش نكرده كه چه بوده ، ليكن به هر حال يكى از وسائل يقين بوده كه با آن ، ديگر جهل و ضلالتى باقى نمانده ، كلام يوسف آنجا كه با خداى خود مناجات مى كند - و به زودى خواهد آمد - دلالت بر اين معنا دارد، چون در آنجا مى گويد: (و الا تصرف عنى كيدهن اصب اليهن و اكن من الجاهلين ...) و همين خود دليل بر اين نيز هست كه سبب مذكور از قبيل علمهاى متعارف يعنى علم به حسن و قبح و مصلحت و مفسده افعال نبوده ، زيرا اينگونه علمها گاهى با ضلالت و معصيت جمع مى شود، همچنانكه از آيه (افرايت من اتخذ الهه هويه و اضله على علم ) و آيه (و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم ) به خوبى استفاده مى شود.

*(/6)*

پس يقينا آن برهانى كه يوسف از پروردگار خود ديد، همان برهانى است كه خدا به بندگان مخلص خود نشان مى دهد و آن نوعى از علم مكشوف و يقين مشهود و ديدنى است ، كه نفس آدمى با ديدن آن چنان مطيع و تسليم مى شود كه ديگر به هيچ وجه ميل به معصيت نمى كند، و ما - ان شاء اللّه - مقدارى درباره آن بحث خواهيم كرد.  
(لامى ) كه در جمله (كذلك لنصرف عنه السوء و الفحشاء) بر سر (لنصرف ) در آمده (لام ) غايت و يا تعليل است ، و به هر حال مال هر دو يكى است . و كلمه كذلك متعلق است به جمله (لنصرف ) و اشاره مزبور اشاره است به رويت برهان رب كه قبلا گفته بود، و كلمه سوء به معناى چيزى است كه صدورش از عبد از آن جهت كه عبد است بد باشد، و اين مطلق معصيت و يا قصد معصيت را شامل است . و كلمه (فحشاء) به معناى ارتكاب عمل زشتى از قبيل زنا و امثال آن است ، و ما قبلا گفتيم كه از ظاهر سياق برمى آيد كه سوء و فحشاء با زنا و قصد زنا منطبق است .  
و معناى آيه اين است كه : نتيجه و يا علاتّينكه او برهان رب خود را بديد اين بود كه ما فحشاء و قصد به آن را از او برگردانديم .  
و يكى از اشارات لطيف كه در اين جمله ، يعنى در جمله (لنصرف عنه السوء و الفحشاء) به كار رفته اين است كه سوء و فحشاء را از يوسف برگردانيده ، نه اينكه او را از فحشاء و قصد به آن برگردانيده باشد، چون اگر بطور دومى تعبير شده بود دلالت داشت بر اينكه در يوسف اقتضاى ارتكاب آن دو بود، و او محتاج بود كه ما او را از آن دو برگردانيم ، و اين با شهادت خدا به اينكه يوسف از بندگان مخلص بود منافات دارد. آرى ، بندگان مخلص آنهايند كه خداوند، خالص براى خود قرارشان داده ، بطورى كه ديگر غير خدا هيچ چيز در آنان سهم ندارد، و در نتيجه غير خدا را اطاعت نمى كنند، خواه تسويل شيطان باشد و يا تزيين نفس و يا هر داعى ديگرى غير خدا.

*(/7)*

و اينكه فرمود: (انه من عبادنا المخلصين ) در مقام تعليل جمله (كذلك لنصرف ...) است ، و معنايش اين مى شود: ما با يوسف اين چنين معامله كرديم به خاطر اينكه او از بندگان مخلص ما بود، و ما با بندگان مخلص خود چنين معامله مى كنيم .  
از آيه شريفه ظاهر مى شود كه ديدن برهان خدا، شاءن همه بندگان مخلص خداست ، و خداوند سبحان هر سوء و فحشائى را از ايشان برمى گرداند، و در نتيجه مرتكب هيچ معصيتى نمى شوند، و به خاطر آن برهانى كه خدايشان به ايشان نشان داده قصد آن را هم نمى كنند، و آن عبارت است از عصمت الهى .  
و نيز برمى آيد كه اين برهان يك عامل است كه نتيجه اش علم و يقين است ، اما نه از علم هاى معمول و متعارف .  
اقوال پاره اى از مفسرين عامه و خاصه در تفسير آيه : (لقد همّت به و همّلولا...)  
مفسرين عامه و خاصه در تفسير اين آيه اقوال مختلفى دارند كه در ذيل به برخى از آنها اشاره مى شود:  
1 - قول بعضى از ايشان كه به ابن عباس و مجاهد و قتاده و عكرمه و حسن و ديگران هم نسبت داده اند، اين است كه معناى آيه چنين مى شود: همسر عزيز قصد كرد فاحشه و گناه را، يوسف هم همان قصد را كرد، و اگر برهان پروردگار خود را نديده بود هر آينه آن گناه را مرتكب شده بود.  
آنگاه يوسف را به كارهايى توصيف كرده اند كه از مقام نبوت بسيار بعيد و ساحت مقدس صديق ، از آن پاك و منره است . و آن توصيف اين است : يوسف تصميم گرفت كه با او زنا كند، نزديك هم رفت بند زير جامه ها هم باز شد، و آنجايى كه يك مرد در هنگام عمل زناشويى مى نشيند نشست ، در آن موقع برهان پروردگارش دستگيرش شده شهوتش را باطل و از هلاكتش برهانيد.  
آنگاه در توصيف برهان و اينكه چه بوده حرفهاى مختلفى زده اند.

*(/8)*

مثلا غزالى ، در تفسيرى كه براى اين سوره نوشته مى گويد: در معناى اين آيه ، يعنى برهان اختلاف كرده اند، كه مقصود از آن چيست ؟ بعضى گفته اند: مرغى روى شانه اش نشست و در گوشش گفت : دست نگهدار كه اگر اين كار را بكنى از درجه انبياء ساقط خواهى شد. بعضى ديگر گفته اند:يعقوب را ديد كه در كنارى ايستاده انگشت به دندان مى گزد، و مى گويد: اى يوسف نمى بينى مرا؟ حسن بصرى گفته (برهان ) اين بود كه ديد همسر عزيز نخست چادرى بر روى چيزى افكند، پرسيد چه مى كنى ؟ گفت : روى بتم را مى پوشم كه مرا به چنين حالتى نبيند، يوسف گفت تو از يك سنگ و جماد بى چشم و گوش حيا مى كنى و من از خدايى كه مرا مى بيند و از پنهان و آشكارم خبر دارد حيا نكنم ؟!

*(/9)*

ارباب اللسان گفته : از ضمير و سر خود صدائى شنيد كه : اى يوسف ! اسم تو در ديوان انبياء نوشته شده ، و تو مى خواهى كار سفيهان را بكنى . بعضى ديگر گفته اند: كف دستى ديد كه از ديوار خارج شد و بر آن نوشته بود: (و لا تقربوا الزنا انه كان فاحشه و ساء سبيلا - نزديك زنا نرويد كه فاحشه و راه بدى است ). عده اى گفته اند: سقف خانه باز شد، و صورت زيبايى ديد كه مى گفت : اى رسول عصمت ، نكن زيرا تو معصومى . طايفه اى ديگر گفته اند: سر خود را پايين انداخت ديد بر زمين نوشته شده : (و من يعمل سوء يجز به - هر كه كار بدى كند به همان كيفر داده مى شود) بعضى ديگر گفته اند: فرشته اى نزدش آمد و بال خود را به پشت او كشيد، شهوتش از نوك انگشتان پايش ريخت (و رغبتش تمام شد). بعضى ديگر گفته اند: خود عزيز را در حياط ديد كه صدا مى زند: آيا من اينجا نيستم . بعضى ديگر گفته اند: بين او و طرفش حجابى افتاد كه يكديگر را نمى ديدند. بعضى گفته اند: دخترى از دختران بهشت را ديد و از جمال و حسن او متحير گشته ، پرسيد: از كيستى ؟ گفت : از كسى هستم كه در دنيا زنا نكرده باشد. و بعضى گفته اند: مرغى از كنارش عبور كرد و بر او بانگ زد كه اى يوسف ! عجله مكن كه او براى تو حلال است و براى تو خلق شده بعضى گفته اند:  
آن چاهى را ديد كه در ته آن بيچاره بود، و ديد كه فرشته اى لب آن چاه ايستاده مى گويد: اى يوسف ! آيا بيچارگى آن روزت فراموشت شده . بعضى ديگر گفته اند: زليخا را به صورتى بسيار زشت ديد و از او فرار كرد. بعضى گفته اند صدايى شنيد كه مى گويد: اى يوسف به سمت راستت نگاه كن ، وقتى نگاه كرد اژدهايى عظيم ديد - كه بزرگتر از آن قابل تصوّر نبود، و مى گفت : زناكاران فردا در شكم منند، لا جرم يوسف فرار كرد. اين بود گفتار غزالى .

*(/10)*

از جمله حرفهاى ديگرى هم كه زده اند اين است كه يعقوب در برابرش مجسم شده و ضربه اى به سينه اش زد كه در يك لحظه شهوتش از سر انگشتانش بريخت . اين روايت را الدّرالمنثور از مجاهد و عكرمه و ابن جبير آورده ، و به غير اين ، روايات ديگرى هم آورده است .  
بررسى و نقد روايت مذكور (از تفسير سيوطى )  
جواب روايت سيوطى اين است كه علاوه بر اينكه يوسف (عليه السّلام ) - همانطور كه قبلا اثبات شد - پيغمبر و داراى مقام عصمت الهى بوده و عصمت ، او را از هر لغزش و گناهى حفظ مى كرد، علاوه بر اين ، آن صفات بزرگى كه خداوند براى او آورده و آن اخلاص عبوديتى كه درباره اش اثبات كرده جاى هيچ ترديدى باقى نمى گذارد كه او پاك دامن تر و بلند مرتبه تر از آن بوده كه امثال اين پليديها را به وى نسبت دهند، مگر غير اين است كه خدا درباره اش فرموده : (او از بندگان مخلص ما بود، نفس خود را به من و بندگى من اختصاص داده و من هم او را علم و حكمت دادم واحاديث آموختم ) و نيز تصريح مى كند كه (او بنده اى صبور و شكور و پرهيزكار بوده به خدا خيانت نمى كرده ، ظالم و جاهل نبوده ، از نيكوكاران بوده به حدى كه خداوند او را ملحق به پدر و جدش كرده است ).

*(/11)*

و چگونه چنين مقاماتى رفيع و درجاتى عالى جز براى انسانى كه صاحب وجدان پاك و منزّه در اركان ، و صالح در اعمال و مستقيم در احوال ميسر مى شود؟ و اما كسى كه به سوى معصيت گرايش يافته و بر انجام آن تصميم هم مى گيرد آنهم معصيتى كه در دين خدا بدترين گناهان شمرده شده ، يعنى زناى با زن شوهردار، و خيانت به كسى كه مدتها بالاترين خدمت و احسان به او و به عرض او كرده ، و حتى بند زير جامه خود را هم باز نموده و در جايى از آن زن نشسته كه شوهران با زنان خود مى نشينند، آن وقت آياتى يكى پس از ديگرى از طرف خدا ببيند و منصرف نشود، و نداهايى يكى پس از ديگرى بشنود و باز حيا نكند و دست برندارد، تا آنجا كه به سينه اش بزنند و شهوتش از نوك انگشتانش بريزد،  
و اژدهايى كه بزرگتر از آن تصوّر نشود ببيند و از ترس پا به فرار بگذارد، چنين كسى جا دارد كه اصولا اسم انسان را از رويش ‍ بردارند، نه اينكه علاوه بر انسان شمردنش او را بر اريكه نبوت و رسالت هم بنشانند، و خداوند او را امين بر وحى خود نموده ، كليد دين خود را به دست او بسپارد و علم و حكمت خود را به او اختصاص دهد و به امثال ابراهيم خليل ملحق سازد.  
ولى از كسانى كه زير بار اينگونه حرفهاى گوناگون و جعليات يهوديان و هر روايت ساختگى مى روند هيچ بعيد نيست ، زيرا همين هايند كه به خاطر يك مشت روايات مجهول الهويه جد يوسف ابراهيم خليل و همسرش ساره را متهم مى كنند. آرى ، اين چنين كسانى باكى ندارند از اينكه فرزند ابراهيم يعنى يوسف را درباره همسر عزيز متهم سازند.  
افترائات ناشايسته و اتّهامات قبيحى كه در تفاسير عامه به حضرت يوسف (عليهالسلام ) نسبت داده شده است

*(/12)*

زمخشرى در كشاف گفته : (هم ) يوسف را چنين تفسير كرده اند كه : يوسف بند شلوار زليخا را باز كرد، و خود به حالت مردى كه مى خواهد جماع كند درآمد. و نيز تفسير كرده اند كه يوسف بند شلوار خود را باز كرد و در ميان پاهاى زليخا در حالتى كه طاق و از خوابيده بود، بنشست . و (برهان ) را چنين تفسير كرده اند كه : آوازى شنيد كه زنهار! اى يوسف و زنهار اى زليخا ! ولى يوسف گوش به اين صدا نداد، دوباره شنيد، و باز توجهى نكرد، بار سوم شنيد كه دور شو از زليخا، باز در دلش موثر نشد تا آنكه يعقوب در نظرش مجسّم شد كه داشت سرانگشت خود را مى گزيد. و بعضى گفته اند كه يعقوب دست به سينه يوسف زد و در نتيجه شهوتش ‍ از نوك انگشتانش بريخت .  
و نيز از حرفهاى ياوه اى كه زده اند اين است كه : تمامى فرزندان يعقوب هر كدام صاحب دوازده پسر شدند مگر يوسف كه صاحب يازده فرزند شد به خاطر اينكه در آن روز كه قصد زليخا را كرد شهوتش ناقص شد.

*(/13)*

و نيز گفته اند كه : صيحه اى بلند شد كه اى يوسف ! مانند پرنده اى مباش كه پر و بال دارد ولى اگر زنا كند پر و بالش مى ريزد. و نيز گفته اند: كف دستى بين يوسف و زليخا نمايان شد كه نه بازو داشت و نه مچ ، و در آن نوشته بود: (و ان عليكم لحافظين كراما كاتبين - بر شما نگهبانانى موكلند بزرگوار و نويسنده ) و با آنكه آن را ديد منصرف نشد، دوباره در آن خواند كه نوشته : (و لا تقربوا الزنا انه كان فاحشه و ساء سبيلا - به زنا نزديك نشويد كه عملى زشت و روشى قبيح است )، باز هم دست برنداشت ، آنگاه ديد كه در آن نوشته : (و اتقوا يوما ترجعون فيه الى اللّه - بتر سيد از روزى كه در آن روز به سوى خدا بازمى گرديد)، باز هم متنبه نشد، ناگزير خدا به جبرئيل فرمود: بنده مرا قبل از اينكه به خطا آلوده گردد درياب . جبرئيل پايين آمد و به يوسف گفت : اى يوسف آيا عمل سفيهان را انجام مى دهى با اينكه نام تو در ديوان انبياء نوشته شده است ؟  
بعضى ديگر گفته اند: تمثال عزيز را در برابر خود ديد. بعضى گفته اند: زليخا در اين بين ناگهان برخاست و پارچه اى به روى بت خود انداخت و گفت : شرم مى دارم از اينكه بت من مرا به اين حال ببيند، يوسف هم برخاست و گفت كه تو از سنگى كه نه مى بيند و نه مى شنود شرم مى كنى آن وقت من از خداى سميع ، بصير و داناى به اسرار دلها شرم نداشته باشم ؟!  
اين روايات و نظائرش رواياتى است كه حشويه و جبريه كه دينى جز دروغ بستن به خدا و انبيائش ندارند جعل نموده ، و يا دنبالش را گرفته اند، و اهل عدل و توحيد بحمد اللّه عقايدى كه بتوان بدان خرده گرفت ، ندارند.

*(/14)*

آرى ، اگر از يوسف كوچكترين لغزشى سرزده بود قرآن كريم از آن خبر مى داد و از توبه و استغفارش يادى مى كرد، همچنانكه لغزش آدم و داوود و نوح و ايوب و ذى النون و توبه و استغفار ايشان را نقل كرده . درباره يوسف (عليه السّلام ) مى بينيم كه جز ثنا و مدح چيزى نگفته ، و در مقام ثنايش او را مخلص خوانده .  
پس بطور قطع مى فهميم كه يوسف در اين مقام و موقف بس خطرناك و باريك ، ثبات قدم را از دست نداده ، و با نفس خود مجاهدتى كرده كه جز از صاحبان قوت و عزم ساخته نيست كه در چنين موقعى رعايت دليل حرمت و قبح را بكنند، تا آنجا كه از ناحيه خداى عالم مستحق ثنا گشته ، هم در كتب اولين (عهدين ) و هم در قرآن كه بر ساير كتب آسمانى حجت بوده و مصدق آنهاست به نيكى ياد شده ، تا آنجا كه در قرآن كريم سوره اى تمام را به او و نقل داستان او اختصاص داده و به غير داستان او چيزى نياورده ، باشد كه ياد خير او را در آيندگان زنده بدارد همچنانكه درباره جدش ابراهيم همين رفتار را نموده ، تا صلحاى بشر تا آخر دهر در عفت نفس و پاكدامنى و استوارى در لغزشگاهها به وى اقتداء كنند.  
در مذمت صاحبان اين سخنان موهون  
پس بايد گفت خدا عذاب كند آن دسته از عالم نمايانى را كه در كتابهاى خود چيرهايى مى نويسند كه برگشتش به اين شود كه آن يوسفى كه خداى تعالى سوره اى كامل به عنوان (احسن القصص ) در قرآن عربى مبين در حقّش نازل كرده تا مردم به وى اقتداء كنند همان پيغمبرى است كه ميان دو پاى يك زن زانيه نشست و بند جامه خود را باز كرد تا با او زنا كند، مردم بايد به چنين پيغمبرى اقتدا كنند، و اگر در چنين حالى پروردگارشان مكرر از اين عمل نهيشان كرد مانند يوسف گوش به هاتف غيبى نداده سرگرم كار خود باشند، و اگر هاتف غيبى سه نوبت ، آيات زاجره بر ايشان بخواند، و آن توبيخها و تهديدهاى شديد را بنمايد،

*(/15)*

و حتى اگر ايشان را به مرغى تشبيه كند كه با غير همسر خود درآميخته و پرش ريخته و بى پر در آشيانه اش افتاده باز هم گوش ندهند و همچنان زناكارى را ادامه دهند تا آنكه جبرئيل نازل شود و ايشان را به جبر از فاحشه اى كه به حالت طاق و از برهنه افتاده جدا كند. راستى اگر بى شرم ترين فواحش و زناكاران و دريده چشم ترين و بى آبروترين آنان در حال زنا به كمترين برخوردى از برخوردهايى كه براى يوسف نقل كرده اند برخورد كند، قطعا نبضش از حركت مى ماند و اعضايش خشك مى شود، پس اين يوسف چقدر مى بايستى بى شرم و گمراه باشد كه با آن همه برخورد همچنان به كار زشت و نامشروع خود سرگرم باشد.  
در مذمّت صاحبان اين قول چه خوب گفته اند بعضى از مفسرين كه : اين طايفه يوسف (عليه السّلام ) را در اين واقعه متهم كرده اند با اينكه هر كس كمترين ارتباطى با يوسف داشته بر برائت و پاكى او شهادت داده از خدا گرفته تا خود زليخا، اما خداى تعالى فرموده : (انه من عبادنا المخلصين ) و شاهدى كه اهل خانه عزيز بوده گفته : (ان كان قميصه قد من قبل ) - تا آخر دو آيه - و اما عزيز گناه را به گردن همسرش انداخته و گفته : (انه من كيد كن ) و خود زليخا گفته : (الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه و انه لمن الصادقين )، زنان اشرافى مصر گفته اند: (حاش للّه ما علمنا عليه من سوء)، يوسف كه خدا او را راستگو خوانده خودش اين تهمت ها را از خود دفع كرده و گفته : (انى لم اخنه بالغيب ).  
حال با اينكه همه نامبردگان به طهارت دامن يوسف گواهى داده اند چرا عده اى سبك مغز اين حرفها را از خود درست مى كنند، و دست به دست مى گردانند؟ جهت عمده آنها دو چيز است :  
افراط در پذيرش و تسليم در برابر هر چه حديث نام دارد، يكى از دو علت وقوع دراين افترائات مى باشد

*(/16)*

يكى از افراطشان در پذيرفتن و تسليم در برابر هر حرفى كه اسم حديث و روايت داشته باشد، ولو هر چه باشد. اينها آنچنان نسبت به حديث ركون و خضوع دارند كه حتى اگر برخلاف صريح عقل و صريح قرآن هم باشد قبولش نموده احترامش مى گذارند، و يهوديان هم وقتى اينها را ديدند، مشتى كفريات مخالف عقل و دين را به صورت روايات در دست و دهان آنان انداخته و به كلى حق و حقيقت را از يادشان بردند اذهانشان را از معارف حقيقى منصرف نمودند.  
بطوريكه مى بينيد كه براى معارف دين جز حس هيچ اصل ثابتى قائل نبوده و براى مقامات معنوى انسانى از قبيل نبوت و ولايت و عصمت و اخلاص ، هيچ پايه و اصلى جز وضع و اعتبار نمى شناسند، و با آنها معامله اوهام دائر در مجتمع اعتبارى انسانى كرده اند كه جز قرارداد و نام گذارى ، حقيقت ديگرى كه بدان متكى باشد ندارند.  
در نتيجه نفوس انبياء كرام را با ساير نفوس عوام كه چون ، اسباب بازى ملعبه هوى و هوسها قرار مى گيرد و به خساست و جهالت مى كشاند قياس نموده اند، غافل از اينكه ميان اين دو، از زمين تا آسمان فرق است . از افراد برگزيده بشر كه بگذريم بقيه مردم نهايت درجه تكامل نفسشان تنها اين مقدار است كه به مرحله تقوا برسند آنهم به اميد ثواب و ترس از عقاب كه اگر در پاره اى از موارد آدمى را به حقيقت برساند، در بسيارى از موارد به خطا مى اندازد.

*(/17)*

و اگر در يك مورد يا در مواردى با گناه مواجه شود و مرتكب نگردد مى گويند عصمت الهى شاملش گرديده ، آن وقت عصمت را به قوه اى معنا مى كنند كه ميان آدمى و گناه حائل مى شود، و وقتى اثر خود را مى بخشد كه ساير قواى آدمى را كه انسان مجهز به آن است باطل كند (مثلا شهوتش از نوك انگشتانش بريزد) و خلاصه آدمى را ناچار و مضطر به كار نيك و يا ترك گناه نمايد، غافل از اينكه معناى عصمت اين نيست و چنين عصمتى ، بارك اللّه ندارد. آرى ، فعلى كه انسان از روى جبر و اضطرار انجام دهد نه حسن دارد، نه جمال ، و نه ثواب . توضيح بيشتر اين بحث محتاج به تتمه اى است كه در بحثى جداگانه به زودى ايراد مى گردد - ان شاءاللّه .  
دومين علت نسبت دادن چنان مطالب باطل و بى اساس به يوسف (ع )  
علت دوم آن ، ظاهر آيه است كه مى فرمايد: (و لقد همت به و هم بها لو لا ان را برهان ربه )، چون نحويين گفته اند جزاى (لو لا) مقدم بر خودش نمى شود، و در اين جهت (لو لا) را به (ان ) شرطيه قياس كرده اند.  
و بنابراين نظريه ، جمله (و هم بها) يك جمله تام و غير مربوط به (لو لا) خواهد بود، و در نتيجه جزاى (لو لا) در تقدير گرفته مى شود و آن اين است كه او قصد مى كرد و يا نظير آن و به عربى تقديرش چنين مى شود: (و لقد همت به زليخا و هم بها يوسف لو لا ان را برهان ربه يفعل ) يعنى (زليخا قصد او را كرد، و يوسف قصد زليخا را كرد، اگر برهان پرودگار خود را نديده بود مرتكب مى شد) و بنابراين معنا، همه آن خرافات قابل قبول مى شود.

*(/18)*

و ليكن خواننده عزيز در سابق فهميد كه اين نظريه باطل است ، و هر دو جمله يعنى (لقد همت به ) و جمله (و هم بها) دو جمله قسم و سوگند هستند، و جزاى (لو لا) كه در معناى جمله دومى است حذف شده ، زيرا با بودن جمله دومى حاجتى به ذكر آن نبوده . پس تقدير كلام اينست : (اقسم لقد همت به و اقسم لو لا ان را برهان ربه لهم بها - سوگند كه زليخا قصد او را كرد و سوگند كه اگر يوسف برهان پروردگار خود را نديده بود او هم قصد زليخا را مى كرد). نظير اينكه مى گوييم (به خدا سوگند هر آينه او را مى زنم اگر مرا بزند). علاوه ، اگر معنايش آن بود كه ايشان در تقدير گرفتند جا داشت آيه شريفه چنين باشد: (و لقد همت به و هم بها و لو لا ان را برهان ربه - زليخا قصد يوسف را كرد، و يوسف قصد زليخا را كرد، و اگر برهان پروردگار خود را نديده بود مرتكب مى شد). در حالى كه هيچ وجهى براى فصل (بدون واو) به نظر نمى رسد، و سياق اجازه آن را نمى دهد.  
سخن زمخشرى در توضيح و توجيه جمله : (و همّ لولا...) واشكال آن  
2 - از جمله اقوالى كه در آيه گفته اند اين است : مراد از (هم بها) قصد كردن يوسف (عليه السّلام ) به ميل طبعى و تحريك شدن شهوت غريزى است . در كشاف گفته : اگر بگويى چگونه ممكن است پيغمبرى قصد زليخا را بكند كه با وى به معصيت درآميزد؟ در جواب مى گويم : نفس يوسف با ديدن آن وضع كه عقل و اراده هر بيننده را از بين مى برد تنها متمايل شد كه با او مخالطت كند، و شهوت جوانيش تحريك شد به حدى كه او را به صورت كسى در آورد كه تصميم دارد عمل را انجام دهد، و خلاصه به حالتى درآورد شبيه حالت زليخا و (هم ) او، ولى يوسف با نگريستن به برهان پروردگارش شدت آن تحريك را شكست و اين برهان همان ميثاقى است كه مكلفين را وادار به ترك محرمات مى كند.

*(/19)*

آنگاه اضافه مى كند: و اگر اين ميل شديد كه به خاطر شدتش (هم ) ناميده شده در كار نبود صاحبش به خاطر اينكه آن را به كار نبسته اين همه مدح نمى شد، چون بزرگى صبر در برابر ابتلاء به قدر بزرگى آن ابتلاء است ، هر قدر ابتلاء سخت تر باشد، صابر در برابر آن مستحق مدح بيشترى مى شود، و اگر (هم ) يوسف مانند (هم ) زليخا تواءم با تصميم بود خداوند تا اين پايه او را مدح نمى كرد كه از مخلصينش بخواند.  
ممكن هم هست بگوييم معناى (و هم بها) اين است كه نزديك بود قصد او را كند همچنانكه در محاورات خود مى گوييم (اگر ترس از خدا نبود مى كشتمش ) يعنى نزديك بود او را بكشم ، كانّه دست به كار كشتنش شدم ولى نكشتم .  
سپس اضافه كرده كه : اگر بگويى چرا جواب (لو لا) حذف شد تا جمله (هم بها) بر آن دلالت كند؟ و چرا خود آن را جواب مقدم نگرفتى ؟ در جواب مى گويم : براى اينكه جواب (لو لا) مقدم بر آن نمى آيد، براى اينكه (لو لا) هم حكم شرط را دارد، و شرط هميشه بايد در صدر كلام واقع شود، چون حرف شرط و دو جمله شرط و جزا حكم يك كلمه را دارند، و معقول نيست بعضى از يك كلمه بر بعضى ديگر مقدم شود، ولى مى شود بعضى از آن را به كلى حذف كرد، البته در صورتى كه دليلى بر محذوف دلالت كند. حال اگر بگويى چرا جمله (و هم بها) را به تنهايى متعلق (لو لا) گرفتى ، و چرا هر دو را متعلق آن نگرفتى و اتفاقا (هم : قصد كردن ) معنايى است كه هميشه با معانى سر و كار دارد نه با جواهر، و ناگزير در آيه شريفه بايستى از مقوله معانى چيزى نظير مخالطت در تقدير بگيريم كه (هم ) متعلق به آن شود نه به خود زليخا و يا يوسف كه از مقوله جوهرند، و چون مخالطت همواره دو طرف مى خواهد پس گويا معناى آيه اين مى شود: (يوسف و زليخا تصميم به مخالطت گرفتند اگر مانعى يكى از آن دو را جلوگير نمى شد).

*(/20)*

در جواب مى گويم : آنچه گفتى درست است و ليكن خداى سبحان در كلام خود دو تا (هم ) آورده ، و جداى از هم فرموده : (همت به ) و (هم بها) و ما نمى توانيم از اين تكرار چشم بپوشيم ، و اگر چشم پوشى كنيم در حقيقت يكى را لغو دانسته ايم ، پس ‍ به خاطر اينكه كلام خدا لغو نشود ناگزيريم تقدير آن را چنين فرض كنيم : (و لقد همت بمخالطته و هم بمخالطتها).  
علاوه بر اين ، مقصود از مخالطت آن دو يك چيز است كه بايد هر دو به آن رضايت دهند كه اگر يكى امتناع بورزد آن غرض حاصل نمى شود، و آن اطفاء شهوت زليخا به وسيله يوسف و اطفاء شهوت يوسف به وسيله زليخا است ، و با ديدن برهان خدايى و كنار كشيدن يوسف قهرا تنها جمله (هم بها) متعلق (لو لا) قرار مى گيرد.  
بيضاوى در تفسير خود گفته هاى زمخشرى را بدينگونه خلاصه مى كند كه : منظور از (هم ) يوسف ، ميل طبيعى و كشمكش شهوت است نه قصد اختيارى ، و كشمكش شهوت امرى غير اختيارى است كه تحت تكليف قرار نمى گيرد، و كسى سزاوار مدح و اجر جزيل خدايى است كه وقتى بطور قهر شهوتش تحريك گردد خود را از عمل نگهدارد. پس معناى (و هم بها لو لا ان رآ) اين است كه : بى اختيار تحريك شد و اگر برهان خدا را نديده بود مرتكب مى شد، و يا مشرف بر ارتكاب بود، مانند اينكه گفته شود (مى كشتم او را اگر از خدا نترسيده بودم ).

*(/21)*

و اين گفتار را بعضى اينگونه رد كرده اند كه : مخالف معنايى است كه لغت براى (هم ) تعيين كرده ، چون معناى لغوى (هم ) قصد به انجام فعل است با مقارنتش به پاره اى اعمال كه كشف كند از اينكه ديگر مى خواهى فعل مورد نظر را انجام دهى . و يا عبارت است از قصد فعل به اضافه انجام بعضى از مقدمات آن ، مثل اينكه كسى مى خواهد مردى را بزند، اول برمى خيزد و به سوى او مى رود، و اما صرف ميل به زدن و يا ميل به زنا و صرف تحريك شدن شهوت و جلو آن را گرفتن ، در لغت (هم ) گفته نمى شود، بعلاوه (هم ) به سوى گناه به معناى لغويش ، خود عمل زشتى است كه از يك پيغمبر بزرگوار سرنمى زند و نبايد بزند، و اگر صرف طبيعت مذموم نبود و صدورش هم از پيغمبران زشت نبود ليكن صرف تحريك طبيعى را (هم ) نمى گويند.  
مؤ لف : اين جواب ، پاسخ يك قسمت از گفته زمخشرى و بيضاوى مى شود كه گفتند مراد از (هم ) ميل طبيعى است و كشمكش ‍ شهوت است ولى اينكه گفت : (و يا مشرف بر ارتكاب بود) بى جواب ماند، زيرا اين حرف خود قول مستقلى است در معناى آيه ، و آن اين است كه بگوييم ميان (هم ) زليخا و (هم ) يوسف فرق است ، مقصود از (هم ) زليخا قصد عمدى به مخالطت و آميزش است ولى مقصود از (هم ) يوسف اينست كه وى نزديك بود قصد كند، ولى قصد نكرد، به قرينه اينكه مى بينيم خداوند متعال يوسف را مدح بليغى نموده و اگر او قصد عمدى به معصيت و آميزش با زنى اجنبى - كه خود بدترين گناه است - كرده بود، ديگر خداوند او را اصلا مدح نمى كرد تا چه رسد به اين نحو مدح . از اينجا معلوم مى شود كه منظور از (هم ) يوسف ، اشراف يوسف بود يعنى نزديك بود كه (هم ) بر عمل كند.

*(/22)*

جواب اين توجيه هم اين است كه : اگر كلمه (هم ) را به (نزديك شدن به هم ) معنا كنيم معنايى است مجازى كه هيچ وقت نبايد لفظ را بر آن حمل كرد مگر در جايى كه نتوانيم بر معناى حقيقى حمل كنيم . و ما قبلا اثبات كرديم كه ممكنست جمله (هم بها) را به همان معناى حقيقيش حمل كرد و اشكالى هم وارد نشود.  
علاوه بر اين ، آن معنايى كه براى ديدن برهان پروردگار كرده اند كه منظور از آن مراجعه به حجت عقلى است كه خود حاكم است بر اينكه بر هر كسى واجب است كه از نواهى شرعى و محرمات الهى پره ى ز نمايد، معناى بعيدى است از لفظ رويت ، چون اين لفظ استعمال نمى شود مگر در ديد حسى ، و يا مشاهده قلبى كه خود به منزله همان ديدن به چشم و بلكه روشن تر از آنست ، و اما صرف تفكر عقلى به هيچ وجه رويت ناميده نمى شود.  
گفته صاحب مجمع البيان در اين زمينه و ايراد وارد بر آن  
3 - از ديگر اقوال در آيه اينست كه منظور از (هم ) يوسف و (هم ) زليخا يك معنا نيست بلكه دو معناى مختلف است ، زيرا (هم ) زليخا عبارت از قصد به مخالطت بود، ولى (هم ) يوسف اين بود كه او را به عنوان دفاع از خود كتك بزند، و دليل بر اين اختلاف دو (هم )، شهادت خداى تعالى است كه مى فرمايد: او از بندگان مخلص ما بود، و از سوى ديگر حجت عقلى قائم است بر اينكه انبياء، معصوم از گناهند، پس قطعا (هم ) يوسف (هم ) بر گناه نبوده .

*(/23)*

در مجمع البيان مى گويد: در ظاهر آيه (هم ) به چيزى تعلق گرفته كه بطور حقيقت مورد قصد و عزم تعلق نمى گيرد، زيرا فرموده : و لقد همت به (به يوسف ) و هم بها (به زليخا) و (هم ) يوسف را متعلق به زليخا و (هم ) زليخا را متعلق به يوسف گرفته و معقول نيست كه ذات آن دو مورد اراده و عزم قرار گيرد، چون معقول نيست ذات چيزى مورد اراده و عزم قرار گيرد. بنابراين اگر (هم ) در آيه را حمل بر عزم كنيم بايد چيزى محذوف در تقدير بگيريم ، كه عزم و تصميم بدان تعلق بگيرد. و ممكن است (هم ) و عزم يوسف را متعلق به امر محذوفى بگيريم كه با ساحت قدس نبوتش سازگار باشد، مانند زدن زليخا و از خود دفاع كردن ، پس كانه گفته مى شود: (زليخا بر فحشا و گناه تصميم گرفت ، و خواست تا يوسف با وى درآميزد، يوسف هم تصميم گرفت از خود دفاع نموده ، او را بزند) همچنانكه گفته مى شود: (تصميم فلانى را گرفتم ، يا برايش خيالى دارم ) يعنى بنا دارم او را بزنم و يا مكروهى بر او وارد سازم .  
و بنابراين ، معناى رويت برهان آن است كه خداوند به او برهانى نشان داد كه اگر بر آنچه تصميم گرفته اقدام كند، خانواده زليخا او را هلاك نموده به قتل مى رسانند. و يا اين خيانت و فضيحت را به گردن او انداخته ، وانمود مى كند كه يوسف به من درآويخت و خواستم امتناع بورزم مرا كتك زد، خداوند بدين وسيله خبر مى دهد كه سوء فحشاء را كه همان فتل و گمان بد باشد از او بگردانيد.  
و تقدير آيه چنين است : اگر برهان پروردگار خود را نديده بود اين كار (زدن ) را مى كرد. و جواب (لو لا) (اين كار را مى كرد) حذف شده ، همچنانكه در آيه (و لو لا فضل اللّه عليكم و رحمته و ان اللّه روف رحيم ) حذف شده .

*(/24)*

و جوابش اين است كه اين حرف عيبى ندارد، جز اينكه مبنى بر اختلاف داشتن دو (هم ) است ، و اختلاف معناى آن دو خلاف ظاهر است ، و خلاف ظاهر را در جايى بايد گفت كه نشود كلام را بر ظاهرش حمل كرد، و ما در سابق طورى معنا كرديم كه هر دو كلمه (هم ) به يك معنا تفسير شد.  
علاوه بر اين ، لازمه اين حرف كه منظور از برهان چيزى باشد كه به يوسف بفهماند كه اگر زليخا را بزنى هم تو را مى كشند و هم رسوايت مى كنند و منظور از سوء كشتن و منظور از (فحشاء) تهمت زدن باشد، معنايى است كه بطور قطع خلاف آن چيزيست كه از سياق آيه استفاده مى شود.  
و اما اينكه در مجمع البيان گفته : نمى توانيم هر دو (هم ) را با هم به معناى مخالطت بگيريم و خلاصه اش اينكه (هم ) انسان به كسى تعلق مى گيرد كه آن كس براى صاحب هم در آنچه كه مى خواهد منقاد و رام نباشد، و وقتى فرض شود كه يكى از دو طرف ، معناى (هم ) در باره اش تحقق يافت ديگر معنا ندارد از آن طرف ديگر نيز (همى ) تحقق پذيرد، چون معقول نيست كه اراده من به كسى تعلق بگيرد كه او خودش مرا اراده كرده ، و طلب من متوجه كسى شود كه خود طالب من است ، و تحريك من به كسى تعلق بگيرد كه او خود در صدد تحريك من است .  
و اين حرف صحيح نيست ، زيرا ممكن است از دو طرف مشاجره ، معناى (هم ) تحقق بيابد. البته در صورتى كه يك دفعه و بدون پس و پيش باشد، و يا عنايت زائده اى در كار بيايد، مانند دو نفر كه مى خواهند به هم نزديك و باهم جمع شوند، گاهى يكى از آن دو مى ايستد، ديگرى نزديكش مى رود، و گاهى هر دو با هم و به سوى هم حركت مى كنند، و به هم نزديك مى شوند، و نيز دو جسمى كه با مغناطيس مى خواهند يكديگر را جذب كنند و متصل شوند گاهى يكى جذب مى كند و ديگرى جذب به سوى آن مى شود، و گاهى يكديگر را جذب مى كنند، و به هم مى چسبند.  
وجهى كه صاحب المنار در اين مورد بيان كرده و جواب آن

*(/25)*

4 - قول ديگر در تفسير آيه مورد بحث ، گفتار صاحب المنار است : منظور از (هم ) در هر دو مورد (هم ) به زدن و دفاع است ، چون وقتى زليخا با يوسف مراوده كرد و يوسف زير بار نرفت ، عصبانى شد و در صدد انتقام برآمد، و در دلش حالتى آميخته از عشق و خشم و تاسف پيدا شد و تصميم گرفت يوسف را به جرم تمردش كتك كارى كند، يوسف هم وقتى ديد پاى كتك به ميان آمده ، آماده شد كه از خود دفاع كند، و اگر دست زليخا به او برسد، او هم بى درنگ بزند.  
و ليكن از آنجايى كه اين عمل به ضرر يوسف تمام مى شد - زيرا اين احتمال كه او زليخا را تعقيب كرده در ذهن مردم جاى مى گرفت ، و يوسف متهم مى شد - و به همين جهت خداوند به فضل خود برهانى را به او نشان داد، و به او الهام كرد كه براى دفاع از خود فرار را انتخاب كند، يوسف هم به طرف در اتاق دويد تا در را باز كرده بگريزد، ولى زليخا هم از عقب او را دنبال كرد، تا اينكه پشت در به او رسيد.  
و به هيچ وجه نمى شود كلمه (هم ) را، به هم در عمل نامشروع يعنى مخالطت معنا كرد. اما اينكه در جمله (لقد همت به ) نمى شود براى اينكه (هم ) هيچ وقت تحقق پيدا نمى كند مگر براى عملى كه (هم ) كننده مى خواهد انجام دهد، و عمل نامشروع زنا از كارهاى زنان نيست تا بگوييم زليخا (براى اين عمل (هم ) نمود)، بلكه بهره زن از اين عمل ، پذيرفتن و قبول آن است از كسى كه طالب است - اين اولا.  
و ثانيا يوسف از همسر عزيز اين عمل را نخواسته بود تا صحيح باشد كه ما قبول آن را از ناحيه زليخا هم بدانيم ، زيرا نص آياتى كه گذشت و صريح آياتى كه مى آيد اين است كه يوسف مبرّا و منزّه از اين عمل و حتى از مقدمات و وسائل آن بود.

*(/26)*

و ثالثا به فرضى كه چنين چيزى اتفاق افتاده بود جا داشت در تعبير از آن بفرمايد: (و لقد هم بها و همت به )، زيرا اول بايد حال يوسف را كه تقاضا كننده است نقل كند، و بعد عكس العمل زليخا را حكايت نمايد، چون (هم ) يوسف به حسب طبع و وضع مقدم است ، زيرا بايد طبعا او اول پيشنهادى كند و (هم ) حقيقى نيز (هم ) اوست نه (هم ) زليخا.  
و رابعا اينكه از داستان يوسف و زليخا اين معنا معلوم شده كه اين زن بر آنچه از يوسف مى خواست عازم و جازم و مصر بوده ، و كمترين ترديدى نداشته ، مانعى هم كه باعث تردد وى شود تصوّر نمى رفته . بنابراين ، به هيچ وجه صحيح نيست بگوييم زليخا براى انجام زنا (هم ) و قصد يوسف را كرده ، حتى در صورتى كه از باب جدل فرض كنيم كه (هم ) او به خاطر قبول درخواست يوسف و تسليم در برابر خواسته او بوده ، زيرا كلمه (هم ) به معناى تصميم در مقدمات فعلى است كه با ترديد انجام شود و زليخا در خواسته خود ترديدى نداشت ، به خلاف اينكه (هم ) زليخا را به قصد زدن يوسف معنا كنيم كه در اين صورت با آسان ترين فرض مى توان (هم ) او را توجيه نمود.  
اين بود خلاصه آنچه كه صاحب المنار در تفسير آيه مورد بحث ايراد كرده ، و جوابش اين است كه اين قول از جهت معنا كردن (هم ) با قول سوم يكى است و همه اشكالاتى كه بر آن قول وارد كرديم بر اين نيز وارد است ، به اضافه اشكالى كه تنها بر اين قول وارد مى شود، و آن اين است كه (هم ) زليخا به معناى قصد زدن يوسف باشد. هيچ دليلى ندارد، و صرف اينكه در پاره اى از داستانهاى مشابه اين داستان اتفاق افتاده كه زن به مردى كه با او دست نمى دهد پرخاش كرده و حالتى آميخته از عشق و غضب به او دست داده دليل نيست بر اينكه در زليخا هم چنين حالتى دست داده باشد، و ما بدون هيچ قرينه اى كلام خدا را بر آن حمل كنيم .

*(/27)*

و اما اينكه گفت : (به هيچ وجه نمى شود كلمه (هم ) را در عمل نامشروع مخالطت معنا كرد) و بر آن چهار دليل اقامه نمود، همه پوچ و بى اعتبار است ، زيرا اين معنا كاملا روشن است كه تقاضاى مخالطت از ناحيه زليخا مقدماتى از حركات و سكنات داشته . آرى ، شاءن هر زنى در اينگونه موارد فعل است به انفعال ، و عكس العملى نشان دادن است نه صرف قبول اينگونه صحنه ها هر زنى را به اعمالى (از قبيل ناز و كرشمه و در آغوش كشيدن و امثال آن ) وا مى دارد، و اگر زليخا تنها يوسف را در آغوش كشيده باشد كه بدينوسيله آتش غريزه جنسى او را تحريك و شعله ور سازد در نتيجه مجبور به اجابت خود نمايد همين مقدار كافى است كه بگوييم (زليخا همت بيوسف - زليخا قصد مخالطت با يوسف را كرد)، و بدين قصد برخاست ، و حتما لازم نيست كه هم او را به قصد (زنا) معنا كنيم كه كار يوسف است و از ناحيه زليخا تنها تسليم و قبول است ، تا نتوانيم بگوييم صرف تسليم نيز در لغت (هم ) هست .

*(/28)*

و اما اينكه در آخر گفت : (از داستان يوسف و زليخا اين معنا معلوم شده كه اين زن بر آنچه از يوسف مى خواسته عازم و جازم و مصر بوده و كمترين ترديدى نداشته ، بنابراين صحيح نيست بگوييم مقصود از (هم ) زليخا جمع شدن با يوسف است چون با استنكاف يوسف چطور ممكن است زليخا جازم شود) اين نيز صحيح نيست ، زيرا هر كسى در هر چيز كه جازم مى شود از ناحيه خود جازم مى شود، حال اگر شرايط ديگر هم مساعدت كرد به آرزوى خود مى رسد و گرنه ، خير. زليخا هم نسبت به اراده خود (كام گرفتن از يوسف ) جازم بود، نه بر اينكه اين عمل تحقق پيدا كند هر چند كه يوسف زير بار هم نرود. البته نسبت به اين معنا جازم نبود و نمى توانست جازم باشد، چگونه ممكن بود، با اينكه مى ديد كه يوسف امتناع دارد و حاضر نيست با او درآميزد. آرى او بر اراده خود جازم بود، نه بر اينكه يوسف هم اجابتش مى كند و در برابر خواسته اش تسليم مى شود، و اين خيلى روشن است .  
دو قول ديگر در اين باره  
5 - قول ديگر اين است كه كلام را حمل بر تقديم و تاءخير كرده و گفته اند: تقدير آيه چنين است : (و لقد همت به و لو لا ان را برهان ربه لهم بها - زليخا قصد يوسف را كرد و اگر يوسف برهان پروردگار خود را نديده بود او هم قصد وى را كرده بود) ولى چون برهان پروردگار خود راديد قصد نكرد، مثل اينكه مى گويند: (تو هلاك شده بودى اگر من برايت تدارك نديده بودم ) و يا (تو كشته شده بودى اگر من به دادت نرسيده بودم ) و معناى اين كلام است كه : (اگر من برايت تدارك نديده بودم هلاك شده بودى ) و (اگر من به دادت نرسيده بودم كشته شده بودى ) هر چند الان كه اين كلام را مى گوييم كشته شدنى اتفاق نيفتاده .  
و نيز مانند قول شاعر كه مى گويد:  
فلا تدعنى قومى ليوم كريهه لئن لم اعجل ضربه او اعجل  
و نيز مانند آيه قرآن كه مى فرمايد: (ان كادت لتبدى به لو لا ان ربطنا على قلبها).  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
صاحب مجمع البيان اين قول را به ابى مسلم مفسر نسبت داده . اشكال اين قول اين است كه اگر مقصود از اين حرف همان حرفى باشد كه بعضى از مفسرين گفته اند كه در آيات قرآنى تقديم و تاخيرى رخ داده ، مقصود آنان در جايى است كه جمله هاى متعددى باشد كه طبعا بعضى بر بعضى مقدم باشد، و در قرآن موخر ذكر شده باشد ولى از به هم خوردگى نظم طبيعى آنها اختلافى در معنا پديد نيايد، مثل جاهايى كه در مقام شمردن چند چيز است ، كه طبعا يكى جلوتر از ديگرى بوده ، ولى در قرآن عقب تر ذكر شده ، چون عنايتى به رعايت نظم در كار نبوده ، همچنانكه در مثل آيه (و امراته قائمه فضحكت فبشرناها باسحق و من وراء اسحق يعقوب ) كه تقدير آن چنين بوده : (همسرش ايستاده بود پس ما او را بشارت داديم به فلان و فلان پس او خنديد).  
و تقديم و تاءخير در آيه مورد بحث اينطور نيست ، زيرا با تقديم وجملات معنا مختلف مى شود، چون اگر (هم ) يوسف را جلوتر فرض كنيم در اين صورت همى مطلق و غير مقيد به نديدن برهان مى شود، و اگر آنطور كه در قرآن آمده بعد از (هم ) زليخا قرار دهيم (همى ) مقيد به شرط خواهد بود.  
و اگر مقصود مفسر نامبرده اين است كه (هم ) يوسف جواب (لو لا) است كه مى بايستى بعد از (لو لا) آمده باشد ولى جلوتر آمده ، در جواب مى گوييم : چنين چيزى از نظر علم نحو جايز نيست ، و علماى نحو آن را تجويز نمى كنند و (لو لا) را به (ان ) شرطيه قياس نموده هر چه هم كه در كلام عرب بر خلاف آن ببينند و يا بشنوند حمل بر خلاف مى كنند. مگر اينكه بگوييم اين مفسر مخالف با عقيده نحويين بوده چون ديده بر اين قياس دليلى در كار نيست و نيز دليلى بر تاءويلشان وجود ندارد.

*(/1)*

6 - و از جمله اقوال در توجيه آيه اين است كه گفته اند: اولين بارى كه زليخا به قصد يوسف حركت كرد در عالم خواب بود. و اولين بارى هم كه يوسف قصد زليخا را كرد باز در عالم خواب بود. يوسف چون پيغمبر بود فهميد كه زليخا سرانجام همسر او خواهد شد، و به همين جهت در بيدارى قصد او را كرد. اين معنا را غزالى در تفسير خود آورده و گفته كه اين وجه بهترين وجوهى است كه در معناى آيه ذكر كرده اند، چون انبياء از گناه معصومند و هرگز قصد گناه نمى كنند.  
جوابش اين است كه اگر مقصود غزالى اين بوده كه جمله (و هم بها) حكايت عمل يوسف در عالم خواب است كه هيچ دليلى بر آن ندارد، و اگر مقصودش اين است كه يوسف (عليه السّلام ) زليخا را در خواب ديده و در آن عالم قصد او را كرده و سپس در بيدارى مخصوصا با در نظر داشتن اينكه خواب انبياء وحى است معتقد شده كه زليخا همسر اوست و بدين جهت در بيدارى با وى گلاويز شده ، و ناگهان برهان پروردگار خود را كه به وى مى فهماند در فهم وحى خدا دچار اشتباه شده مشاهده كرده و كنار كشيده ، در جوابش مى گوييم كه وى هر چند انبياء را معصوم از گناه دانسته ، ولى با اين كلامش جواز خطاء از آنان را اثبات كرده ، زيرا بنا به گفته وى يوسف در تلقى و گرفتن وحى دچار اشتباه شده ، و تجويز چنين خطايى دست كمى از تجويز گناه و انكار عصمت ندارد.  
علاوه بر اين ، آيه قبلى - كه مخالطت را ظلمى شمرده بود كه اگر كسى مرتكبش شود رستگار نمى گردد و يوسف از آن به خدا پناه مى برد - با اين حرف مناقضت دارد، پس چطور شد كه يوسف آنجا پناه به خدا مى برد و در اين آيه زليخا را همسر خود مى داند.

*(/2)*

اين بود عمده اقوالى كه در معناى آيه مورد بحث گفته اند، و با آن معنايى كه ما ذكر كرديم مجموعا هفت و يا هشت قول مى شود، و خواننده عزيز به خوبى فهميد كه معناى ديدن برهان به حسب اختلاف اقوال چقدر مختلف شد، يكى مى گفت : يك سبب يقينى بود كه يوسف آن را مشاهده كرد. ديگرى مى گفت : آياتى از قرآن بود كه يوسف آنرا شنيد، و دست بر نداشت ، سپس امور ديگرى ضميمه شد و او را منصرف ساخت . يكى مى گفت : عبارت است از علم به حرمت زنا و عذاب آن . يكى مى گفت : عبارت است از ملكه عفت . يكى هم مى گفت : عبارت است از عصمت و طهارت . و ما حق مطلب را از نظر خواننده گذرانديم . و به زودى - ان شاء اللّه - بعد از فراغت از تفسير آيات مورد بحث در فصل جداگانه اى در اين باره بحث خواهيم نمود.  
و استبقا الباب و قدت قميصه من دبر  
كلمه (استباق ) همانطور كه قبلا هم گفتيم به معناى مسابقه است ، و كلمه (قد) و همچنين (قط) به معناى پاره كردن است ، الا اينكه (قد) به معناى پاره كردن از طول است ولى (قط) به معناى پاره كردن از عرض است ، و كلمه (دبر) و (قبل ) به معناى پشت و جلو است .  
از سياق آيات برمى آيد كه مسابقه زليخا و يوسف ، به دو منظور مختلف بوده : يوسف مى خواسته خود را زودتر به در برساند و آن را باز نموده از چنگ زليخا فرار كند و زليخا سعى مى كرده خود را زودتر به در برساند و از باز شدنش جلوگيرى نمايد، تا شايد به مقصود خود نائل شود، ولى يوسف خود را زودتر رسانيد و زليخا او را به طرف خود كشيد كه دستش به در نرسد در نتيجه پيراهن او را از بالا به پايين پاره كرد، و اين پيراهن از طرف طول پاره نمى شد مگر به همين جهت كه در حال فرار از زليخا و دور شدن از وى بوده .  
و الفيا سيدها لدى الباب

*(/3)*

كلمه (الفاء) به معناى يافتن است ، مثلا گفته مى شود: (الفيته كذا - من او را چنين يافتم )، و مقصود از (سيد) همان عزيز است كه شوهر زليخا بوده . بعضى گفته اند: اينكه قرآن او را سيد خوانده از اين جهت است كه خواسته به اصطلاح و عرف مصر حرف زده باشد، چون در مصر زنان ، شوهران خود را سيد مى گفته اند، و تاكنون هم اين اصطلاح ادامه دارد.  
قالت ما جزاء من اراد باهلك سوء الا ان يسجن او عذاب اليم  
بعد از آنكه به شوهر زليخا برخورده اند مجلس مراوده صورت جلسه تحقيق را به خود گرفته ، آرى ، وجود عزيز در دم در، اين تحوّل را پديد آورد، از آيه مورد بحث تا پنج آيه اين تغيير و ماجراى آن را بيان مى كند.  
نكات قابل توجه در اين گفتگوها  
همسر عزيز پيشدستى كرد و از يوسف شكايت كرد كه متعرض من شده و بايد او را مجازات كنى ، يا زندان و يا عذابى سخت . ليكن درباره اصل قضيه و آنچه جريان يافته هيچ تصريحى نكرد، بلكه بطور كنايه يك حكم عمومى و عقلى را درباره مجازات كسى كه به زن شوهردارى قصد سوء كند پيش كشيد و گفت : (كيفر كسى كه به همسر تو قصد سوء كند جز اين نيست كه زندانى شود و يا عذابى دردناك ببيند) و اسمى از يوسف نبرد كه او چنين قصدى كرده ، و همچنين اسمى هم از خودش نبرد كه مقصود از همسر تو خودم هستم ، و نيز اسمى هم از قصد سوء نبرد كه آن قصد، زنا با زن شوهردار بوده است . همه اينها به منظور رعايت ادب در برابر عزيز و تقديس ساحت او بوده است .

*(/4)*

و اگر مجازات را هم تعيين نكرد، بلكه ميان زندان و عذاب اليم مردد گذاشت براى اين است كه دلش آكنده از عشق به او بود، و اين عشق و علاقه اجازه نمى داد كه بطور قطع يكى را تعيين كند. آرى ، در ابهام ، يك نوع اميد گشايش است كه در تعيين نيست . و ليكن تعبير به اهل خود يك نوع تحريك و تهييج بر مؤ اخذه است ، و او نمى بايست چنين تعبيرى مى كرد، و ليكن منظورش از اين تعبير مكر و خدعه بر شوهرش عزيز بوده . او مى خواست با اين تعبير تظاهر كند كه خيلى از اين پيشامد متاءسف است ، تا شوهرش واقع قضيه را نفهمد، و در مقام مؤ اخذه او برنيايد، آرى ، فكر كرد اگر بتوانم او را از مؤ اخذه خودم منصرف كنم ، منصرف كردنش ازيوسف آسان است .  
قال هى راودتنى عن نفسى  
يوسف (عليه السّلام ) وقتى عزيز را پشت در ديد ابتداى به سخن نكرد، براى اينكه رعايت ادب را كرده باشد، و نيز جلو زليخا را از اينكه او را تقصير كار و مجرم قلمداد كند بگيرد، ولى وقتى ديد او وى را متهم به قصد سوء كرد ناچار شد حقيقت را بگويد كه : (او نسبت به من قصد سوء كرد). در اين كلام دلالت است بر قصر - البته قصر قلب - و تقديرش چنين است : (من او را به سوء قصد نكردم بلكه او اين معنا را مى خواست و به همين منظور قصد سوء مرا كرد).  
و اين گفتار يوسف - كه هيچ تاكيدى از قبيل قسم و امثال قسم در آن به كار نبرده - دلالت مى كند بر سكون نفس و اطمينان خاطرش ‍ و اينكه وى به هيچ وجه خود را نباخته و چون مى خواسته از خود دفاع نمايد و خود را مبرا كند هيچ تملق نكرده ، و اين بدان جهت بوده كه در خود كمترين و كوچكترين خلاف و عمل زشتى سراغ نداشت ، و از زليخا هم نمى ترسيد و از آن تهمتى هم كه به وى زده بود باكى نداشت ، چون او در آغاز اين جريان با گفتن (معاذ اللّه ) خود را به خدا سپرده بود و اطمينان داشت كه خدا حفظش مى كند.

*(/5)*

و شهد شاهد من اهلها ان كان قميصه قد من قبل فصدقت و هو من الكاذبين ... و هو من الصادقين ...)  
از آنجايى كه (شهادت ) به معناى گفتن است ، لذا جمله (ان كان قميصه ...) نسبت به آن به منزله مقول قول است و ديگر حاجتى نيست كه قبل از جمله مذكور قول در تقدير گرفته شود. بعضى گفته اند كه مقام اقتضاء دارد كه ماده قول در آن به كار رود، ولى از آنجايى كه قول اهل زليخا خاصيت شهادت را داشته از اين جهت از آن ، تعبير به شهادت شده .  
و اين شاهد، با گفتار خود به دليلى اشاره كرده كه مشكل اين اختلاف حل و گره آن باز مى شود و آن اين است كه اگر پيراهن يوسف از جلو دريده شده زليخا راست مى گويد و يوسف از دروغگويان است ، چون در اينكه از يوسف و زليخا يكى راستگو و يكى دروغگو بوده حرفى نيست ، و پاره شدن پيراهن يوسف از جلو دلالت مى كرد بر اينكه او و زليخا روبروى هم مشاجره كرده اند، و قهرا تقصير به گردن يوسف مى بود، ولى اگر پيراهن وى از پشت سر پاره شده باشد قهرا زليخا او را تعقيب كرده و او در حال فرار بوده ، و او خواسته وى را به سوى خود بكشد، پيراهن او را دريده ، پس تقصير به گردن زليخا مى افتد، و اين خود خيلى روشن است .  
شاهد چه كسى بوده و چرا از او به (شاهد) تعبير شده نه به(قائل )  
و اما اينكه اين شاهد چه كسى بوده مفسرين درباره آن اختلاف كرده اند: بعضى گفته اند كه وى مردى حكيم بوده كه در پاسخ عزيز كه مشكل خود را با او در ميان نهاده چنين حكم كرده است (نقل از حسن و قتاده و عكرمه ). بعضى ديگر گفته اند پسر عموى زليخا بوده كه با عزيز در پشت در قرار داشتند. بعضى ديگر گفته اند او از جنس جن و بشر نبوده ، بلكه خلقى از خلايق خدا بوده (نقل از مجاهد). ولى اين وجوه مردود است ، براى اينكه قرآن صراحت دارد بر اينكه (او از اهل زليخا) بوده .

*(/6)*

و از طرق اهل بيت (عليهم السلام ) و بعضى طرق اهل سنت نقل شده كه شاهد نامبرده ، كودكى در گهواره و از كسان زليخا بوده ، و به زودى رواياتش در بحث روايتى آينده خواهد آمد ان شاء اللّه تعالى .  
آنچه جاى تاءمّل و دقّت است اين است كه آنچه اين شاهد به عنوان شهادت آورد بيانى بود عقلى ، و دليلى بود فكرى ، كه نتيجه اى را مى دهد به نفع يكى از دو طرف و به ضرر طرف ديگر و چنين چيزى را عرفا شهادت نمى گويند، زيرا شهادت عبارت است از بيانى كه مستند به حس و يا نزديك به حس باشد و هيچ استنادى به فكر و عقل گوينده نداشته باشد، همچنانكه در آيه (شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم ) و در آيه (قالوا نشهد انك لرسول اللّه ) در آيه اولى شهادت آنها مستند به حس و در دومى مستند به قريب به حس است . آرى حكم به صدق رسالت هر چند فى نفسه مستند به فكر و تعقل است ، و ليكن منظور از شهادت در اين آيه چيزى است كه مستند به آن نيست ، و آن اداى حقى است كه نسبت به حقانيت آن ، علم و قطع دارند و در اداى آن ، ملاحظه اينكه ناشى از تفكر و تعقل باشند ندارند، و لذا مى بينيم همين شهادت در جاهاى ديگرى از آن به قول تعبير مى شود، (و مى گويند فلانى قائل و يا معتقد به فلان راى است ، يعنى نسبت به آن يقين دارد. خلاصه كلام اينكه ، چرا در آيه مورد بحث با اينكه بيان ، بيانى عقلى و دليلى فكرى بود اداى آن را شهادت ناميد؟ جوابش را ممكن است اينطور بدهيم ) كه بعيد نيست به غير از گفتار آن گوينده به اينكه (شهد شاهد) اشاره به اين باشد كه كلام مذكور بدون فكر و تعقل از آن گوينده صادر شد، و چون مستند به تفكر و تعقل نبود، اطلاق شهادت بر آن صحيح است بلكه اصلا شهادت است ، نه قول ، چون عرفا بيانى را قول مى گويند كه مبتنى بر تاءمّل و تفكر باشد.

*(/7)*

اين جواب بوسيله آن رواياتى كه مى گويند (گوينده اين كلام كودكى بود در گهواره ) تاييد مى شود، چون كودك اگر از باب معجره به زبان آيد، و خداوند به وسيله او ادعاى يوسف را تاييد كند. خود آن كودك در گفتارش فكر و تاءمّل اعمال نمى كند، و چنين كلامى بيان شهادت است ، نه قول .  
فلما را قميصه قد من دبر قال انه من كيد كن ان كيد كن عظيم  
يعنى وقتى عزيز پيراهن يوسف را ديد كه از پشت سرش پاره شده گفت اين قضيه از مكرى است كه مخصوص شما زنها است ، چون مكر شماها خيلى بزرگ و عجيب است . بنابراين ، مرجع ضمير (ها) از سياق معلوم مى شود كه كيست .  
و اگر نسبت كيد را به همه زنان داد، با اينكه اين پيشامد كار تنها زليخا بود براى اين است كه دلالت كند كه اين عمل از آن جهت از تو سرزد كه از زمره زنانى ، و كيد زنان هم معروف است . و به همين جهت كيد همه زنان را بزرگ خواند و دوباره گفت : (ان كيد كن عظيم ) و اين بدان جهت است كه همه مى دانيم خداوند در مردان تنها ميل و مجذوبيت نسبت به زنان قرار داده ، ولى در زنان براى جلب ميل مردان و مجذوب كردن ايشان وسائلى قرار داده كه تا اعماق دلهاى مردان راه يابند، و با جلوه هاى فتان و اطوار سحرآميز خود دلهاى آنان را مسخر نموده عقلشان را بگيرند، و ايشان را از راههايى كه خودشان هم متوجه نباشند به سوى خواسته هاى خود بكشانند، و اين همان كيد و اراده سوء است .  
و مفاد آيه اين است كه : عزيز وقتى ديد پيراهن يوسف از عقب پاره شده به نفع يوسف و عليه همسرش حكم كرد.  
معناى جمله : (يوسف اعرض عن هذا و استغفرى لذنبك ...) كه گفته عزيز مصر استبعد از روشن شدن تقصير همسرش  
يوسف اعرض عن هذا و استغفرى لذنبك انّك كنت من الخاطئين

*(/8)*

اين آيه مقول قول عزيز است ، يعنى عزيز بعد از آنكه به نفع يوسف و عليه همسرش داورى نمود به يوسف دستور داد كه از اين قضيه اعراض كند، و به همسرش دستور داد تا از خطا و گناهى كه كرده استغفار نمايد.  
پس اينكه گفت : (يوسف اعرض عن هذا) اشاره است به پيشامدى كه كرد، و يوسف را زنهار داد كه قضيه را ناديده گرفته به احدى نگويد و آن را فاش نسازد. و از آيات قرآنى هم بر نمى آيد كه يوسف به كسى گفته باشد، و جز اين هم از او انتظار نمى رفت ، همچنانكه مى بينيم در برخورد با عزيز اسمى از داستان مراوده نبرد، تا آنكه خود زليخا او را متهم كرد و او هم ناچار شد حق مطلب را بيان كند.  
ولى آيا داستانى كه از مدتها پيش همچنان ادامه داشته مخفى مى ماند؟ و آن عشق سوزان زليخا كه خواب و خوراك را از او سلب و طاقتش را طاق نموده مكتوم مى شود؟ آرى داستانى كه مكرر اتفاق افتاده (و يك بارش را عزيز ديده ) و گرنه زنان اشرافى مصر بارها نظايرش را ديده اند، همچنانكه از گفتار آنان كه گفتند: (امراه العزيز تراود فتيها عن نفسه قد شغفها حبا) - و به زودى توضيحش ‍ خواهد آمد - استفاده مى شود، و معقول نيست مخفى و مستور بماند.  
و اينكه به همسرش گفت : (و استغفرى لذنبك انك كنت من الخاطئين ) گناه را براى او اثبات نموده و دستور داد كه از خداى خود به خاطر اين گناه طلب مغفرت كند، چون او با اين عمل از اهل خطا شد، و به همين جهت فرمود از (خاطئين ) و نفرمود از (خاطئات ).  
و بطورى كه از سياق برمى آيد اينها همه كلام عزيز است ، نه كلام شاهد، چون كار شاهد حكم كردن و داورى نمودن نيست بلكه كار عزيز است .  
و اين اشتباه است كه بعضى گفته اند: اين كلام ، كلام شاهد اوست نه عزيز، و معناى (و استغفرى لذنبك ) اين است كه به شوهرت التماس كن كه تو را به خاطر اين گناهت عذاب ندهد.

*(/9)*

و همچنين قول آنهايى كه گفته اند: معنايش اين است كه براى گناهت از خدا استغفار كن و به سويش توبه ببر، زيرا گناه از تو بوده نه از يوسف ، چون مردم آن روز در عين اينكه بت مى پرستيدند خدا را هم مى پرستيدند.  
وجه خطاى اين گفتار اينست كه بت پرستان ، به الوهيت خدا اقرار دارند ولى او را نمى پرستند. ما در سابق در جلد قبلى اين كتاب كلامى در اين باره گذرانديم علاوه بر اين ، آيه شريفه بيش از اين ندارد: و (استغفرى ) و اصلا اسمى از متعلق نبرده ، و ما چون مى دانيم بت پرست بودند مى گوييم متعلق استغفار، بتها مى باشد.  
و چه بسا گفته اند: آيه شريفه دلالت مى كند بر اينكه عزيز مرد بى غيرتى بوده . و ليكن ما مى گوييم آنچنان كه از آيه استفاده مى شود او خيلى همسرش را دوست مى داشته است .  
گفتگوى ملامت آميز زنان شهر درباره عشق زليخا به يوسف  
و قال نسوه فى المدينه امراه العزيز تراود فتيها عن نفسه قد شغفها حبا انا لنراها فى ضلال مبين  
اين آيه و پنج آيه بعد آن متعرض داستان زنان مصر با يوسف است كه در خانه عزيز اتفاق افتاد. آنچه كه از دقّت در آيه به دست مى آيد و قرائن حاليه هم تاييدش مى نمايد و با طبع قضيه هم سازگارى دارد اين است كه وقتى داستان برخورد يوسف با عزيز و آن گفت و شنودها پايان يافت تدريجا خبر در شهر انتشار پيدا كرد، و نقل مجالس بانوان شد بطورى كه در مجالس خود، و هر جا كه مى نشستند اين قضيه را پيش كشيده زليخا را به باد سرزنش مى گرفتند، كه با اينكه شوهر دارد عاشق برده خود شده ، و در عشق خود آنچنان عنان از دست داده كه با او به مراوده هم پرداخته و لكه ننگى بر دامن خود نهاده .

*(/10)*

ولى هيچ يك از آنان اين حرفها را از در خيرخواهى نمى زدند، بلكه از در مكر و حيله بود، چون مى دانيم كه بيشتر زنان دچار حسد و خودپسندى هستند، و همين دو جهت كافى است كه نگذارد آرام بگيرند. آرى عواطف رقيق و احساسات لطيف ، در زنان اثرى دارد كه در مردان آنچنان اثر را ندارد. زنان در برابر هر خلقتى لطيف و طبيعتى زيبا عنان از دست مى دهند، آرايش و زينت را بيش از مردان دوست مى دارند مثل اينكه دلهايشان با رسوم ناز و كرشمه بستگى دارد، و همين معنا باعث مى شود كه حس خودپسندى و حسد را در دلهايشان طغيان دهد.  
كوتاه سخن ، گفتگوهايى كه در پيرامون مراوده زليخا و يوسف مى داشتند بيشتر براى تسكين حسادت و تسلاى دل و فرو نشاندن جوش سينه ها بود، و گرنه آنها تاكنون يوسف را نديده بودند، و آن چه كه زليخا از يوسف چشيده بود نچشيده بودند، و چون او ديوانه و شيدايش نشده بودند. آنها پيش خود خيال مى كردند غلام زليخا مردى معمولى است ، آنگاه يكى پس از ديگرى قياسهايى مى كردند، غافل از اينكه : شنيدن كى بود مانند ديدن .  
خلاصه ، آن قدر اين تهمتها بر سر زبانها گشت تا به گوش خود زليخا هم رسيد، همان زليخايى كه جز رسيدن به وصال يوسف ، ديگر هيچ هم و غمى ندارد، و اگر توانگر است ، هر چه را دارد براى يوسف و براى به چنگ آوردن او مى خواهد، و اگر عزّت دارد، عزّتش را هم براى اين مى خواهد تا شايد يوسف به خاطر عزّت هم كه شده او را دوست بدارد، و به او و بخواسته او توجّهى كند، و او را به خواسته اش برساند.  
تدبيرى كه زليخا براى رهايى از زخم زبان آنان انديشيد  
اين گفت و شنودها، او را از خواب بيدار كرد و فهميد كه دشمنان و رقيبان چگونه به رسوايى او دامن مى زنند، لا جرم كس نزد ايشان فرستاد تا در موعد معينى همه آنان كه زنان اشرافى و سلطنتى و شوهرانشان از اركان مملكت بودند در منزل وى حضور بهم رسانند.

*(/11)*

آنها هم بر حسب عادتى كه اينگونه خانواده ها براى رفتن به اينگونه مجالس دارند خود را براى روز موعود آماده نموده بهترين لباسها و دلنشين ترين آرايشها را تدارك ديده ، به مجلس زليخا درآمدند، اما (هم ) يك يك ايشان همه اين بود كه يوسف را ببينند، و آن جوانى كه ملكه مصر عاشقش شده چگونه جوانى است ، و تا چه حد زيبا است كه توانسته دل زليخا را صيد و او را رسوا سازد.  
زليخا هم جز اين ، همى نداشت كه آن روز همه ميهمانان يوسف را ببينند، تا حق را به جانب او داده معذورش دارند، و خودشان مانند او به دام عشق يوسف افتاده ديگر مجال براى بدگويى او را نداشته باشند، و در نتيجه از شر زبانهايشان راحت و از مكرشان ايمن شود. البته در اين مقام اگر شخص ديگرى غير زليخا بود، جا داشت از اينكه ديگران رقيب عشقش شوند بترسد و يوسف را به كسى نشان ندهد، ولى زليخا از اين جهت خيالش راحت بود، چون يوسف غلام او بود و او خود را مالك و صاحب يوسف مى پنداشت ، چون عزيز يوسف را براى او خريده بود. از سوى ديگر مى دانست يوسف كسى نيست كه نسبت به ميهمانان رغبتى پيدا كند، چه رسد به اينكه عاشق يكى از آنان شود. او تاكنون در برابر زيباييهاى خود زليخا تسليم نشده ، آن وقت چگونه تسليم ديگران مى شود، او نسبت به اينگونه هواها و اميال عزّت و عصمت بى نظيرى دارد.  
ورود يوسف (ع ) به مجلس زنان اشرافى مصر و عكسالعمل آنها  
پس از آنكه زنان اشرافى مصر نزد ملكه جمع شدند و هر كس در جاى مخصوص خود قرار گرفت و به احوالپرسى و انس و گفتگو پرداختند، رفته رفته موقع خوردن ميوه شد، دستور داد به يك يك آنان كارد تيزى كه قبلا تهيه ديده بود داده و بلافاصله ميوه ها را تقسيم كردند، در همين موقع كه همه مشغول پوست كندن ميوه شدند، دستور داد يوسف كه تا آن موقع پنهان بود در آن مجلس ‍ درآيد.

*(/12)*

به محضى كه يوسف وارد شد تو گويى آفتابى درخشيدن گرفت . چشم حضار كه به او افتاد عقل از سرشان پريد، و حيرت زده و مسحور جمال او شدند، در نتيجه از شدت بهت زدگى و شيدايى با كاردهاى تيز دستهاى خود را به جاى ميوه پاره كردند. آرى اين ، اثر و خاصيت شيفتگى و دلدادگى است ، چون وقتى نفس آدمى مجذوب چيزى گردد آن هم بطورى كه علاقه و يا ترسش نسبت به آن از حد بگذرد، دچار اضطراب مى گردد، و اگر باز از اين هم بيشتر گردد دچار بهت زدگى و بعد از آن دچار خطر مرگ مى گردد و در صورتيكه بهت زده شود و مشاعر خود را از دست دهد ديگر نمى تواند تدبير و تنظيم قواى اعضاى خود را در دست داشته باشد و چه بسا در اين لحظه با سرعت هر چه تمامتر خود را به سوى همان خطرى كه از آن مبهوت شده بود پرتاب نمايد، مثلا با پاى خود به دهان شير برود، و چه بسا بر عكس ، حركت را فراموش كند، و مانند جمادات كه حركتى ندارند بدون حركت بايستد، و چه بسا كارى كند كه قصد آن را ندارد. و نظاير اين حوادث در صحنه عشق و محبت بسيار و حكايات عشاق روزگار كه سرانجامشان به چه جنونى انجاميده معروف است .  
و همين معنا فرق ميان زليخا و ساير زنان اشرافى مصر بود، چون مستغرق بودن زليخا در محبت يوسف به تدريج صورت گرفت ، به خلاف زنان اشرافى مصر كه در مجلس زليخا بطور ناگهانى به يوسف برخوردند، و در نتيجه پرده اى از جمال يوسف بر روى دلهايشان افكنده شد و از شدت محبت عقلهايشان پريد و افكار و مشاعرشان را به كلى مختل ساخت ، در نتيجه ميوه را از ياد برده به جاى آن دستهاى خود را قطع كردند، و نتوانستند كنترل خود را حفظ نمايند و نتوانستند از برون افتادن آنچه كه از محبت يوسف در دل يافتند خوددارى كنند، و بى اختيار گفتند: (حاش للّه ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم ).  
مسائلى كه باعث شد زنان مصرى علنا درباره يوسف اظهار نظر كنند

*(/13)*

با اينكه مجلس در خانه عزيز و در دربار سلطنتى او منعقد شده بود، و در چنين مجلسى جا نداشت كه ميهمانان اينطور گستاخى كنند، بلكه جا داشت نهايت درجه ادب و وقار را رعايت نمايند، و نيز لازم بود حرمت زليخا، عزيزه مصر را رعايت نموده حشمت موقعيت او را نگهدارند. علاوه ، خود از اشراف و زنانى جوان و صاحب جمال و صاحب شوهر بودند، چنين زنانى پرده نشين نمى بايست اين چنين نسبت به يك مرد اجنبى اظهار عشق و محبت كنند. همه اينها جهاتى بود كه مى بايست مانع گستاخى آنان شود. و مگر همين زنان نبودند كه دنبال سر زليخا ملامتها نموده او را به باد مذمت مى گرفتند، با اينكه زليخا سالها با چنين جوان زيبايى همنشين بود، آن وقت چطور گفته هاى خود را فراموش نموده با يك بار ديدن يوسف به اين حالت افتادند.  
از اينهم كه بگذريم جا داشت از يكديگر رودربايستى كنند، و از عاقبت فضيحت بارى كه زليخا بدان مبتلا شده بود پرهيز نمايند. علاوه بر همه اينها، آخر خود يوسف در آن مجلس حضور داشت ، و رفتار و گفتار آنان را مى ديد، از او چطور شرم نكردند؟  
جواب همه اينها يك كلمه است و آن اين است كه ديدن ناگهانى يوسف و مشاهده آن جمال بى نظير، خط بطلان بر همه اين حرفها كشيد، و آنچه كه قبلا با خود رشته بودند (كه در مجلس چنين و چنان رعايت ادب كنيم ) همه را پنبه كرد، و مجلس ادب و احترام را به يك مجلس عيش مبدّل ساخت ، كه هر كه هر چه در دل دارد با همنشينان در ميان گذاشته و از اينكه درباره اش چه خواهند گفت پروا نكند، لذا بى پرده گفتند: (سبحان اللّه ! اين جوان بشر نيست فرشته اى بزرگوار است ).  
آرى ، اين گفتار همان بانوانى است كه در گذشته نه چندان دور درباره زليخا مى گفتند: (امراه العزيز تراود فتيها عن نفسه قد شغفها حبا انا لنريها فى ضلال مبين ).

*(/14)*

و در حقيقت آن حرفشان بعد از اين گفتارشان ، خود عذرخواهى و پوزشى از ايشان بود، و مفادش اين بود كه آن بدگوييها كه ما دنبال سر زليخا مى گفتيم در صورتى كه يوسف بشرى معمولى بود همه حق و بجا بود، ولى اينك فهميديم كه يوسف بشر نيست ، و انسان وقتى سزاوار ملامت و مذمت است كه به يك بشر ديگر اجنبى عشق بورزد و با او مراوده كند با اينكه مى تواند حاجت طبيعى خود را با آنچه كه در اختيار دارد برآورد، و اما در صورتى كه جمال آن شخص اجنبى جمالى بى مانند باشد به حدى كه از هر بيننده اى عنان اختيار را بگيرد ديگر سزاوار مذمت و در عشقش مستحق هيچ ملامتى نيست .  
به همين جهت بود كه ناگهان مجلس منقلب شد و قيود و آداب همه كنار رفت ، نشاط و انبساط وادارشان كرد كه هر يك آنچه از حسن يوسف در ضمير داشتند بيرون بريزند، خود زليخا هم رودربايستى را كنار گذاشته اسرار خود را بى پرده فاش ساخت و گفت : (اينكه مى بينيد همان بود كه مرا درباره آن ملامت مى كرديد، من او را به سوى خود توجّه دادم ولى او عصمت گزيد) آنگاه بار ديگر عنان از كف داده به عنوان تهديد گفت : (اگر آنچه دستورش مى دهم انجام ندهد بطور مسلم به زندان خواهد افتاد، و يقينا در زمره مردم خوار و ذليل در خواهد آمد). اين بگفت تا هم مقام خود را نزد ميهمانان حفظ كند، و هم يوسف را از ترس زندان به اطاعت و انقياد وادار سازد.  
اشاره به شدت و سختى وارد بر يوسف (عليه السلام ) در مجلس ميهمانى و پناهبردن آن حضرت به خداى تعالى  
و اما يوسف ، نه كمترين توجهى به آن رخساره هاى زيبا و آن نگاههاى فتان نمود و نه التفاتى به سخنان لطيف ، و غمزه هاى دلربايشان كرد، و نه تهديد هول انگيز زليخا كمترين اثرى در دل او گذاشت .

*(/15)*

آرى ، دل او همه متوجه جمالى بود فوق همه جمالها، و خاضع در برابر جلالى بود كه هر عزّت و جلالى در برابرش ذليل است ، و لذا در پاسخشان يك كلمه حرف نزد و به گفته هاى زليخا كه روى سخنش با او بود هيچ توجهى ننموده ، بلكه به درگاه پروردگارش روى آورده و گفت : (بار الها! زندان در نزد من بهتر است از آنچه كه اينان مرا بدان دعوت مى كنند، و اگر تو كيدشان را از من نگردانى دلم به سوى آنان متمايل گشته و از جاهلان مى شوم ).  
اگر اين كلام را با آن حرفى كه در مجلس مراوده در جواب زليخا گفت كه : (پناه به خدا، او پروردگار من است كه منزلگاهم را نيكو ساخت ، و به درستى كه ستمكاران رستگار نمى شوند) مقايسه كنيم از سياقش مى فهميم كه در اين مجلس به يوسف سخت تر گذشته تا آن مجلسى كه روز قبل با حركات تحريك آميز زليخا مواجه بود، چون آنجا او بود و كيد زليخا، ولى امروز در برابر كيد و قصد سوء جمعى قرار گرفته . بعلاوه ، واقعه روز قبل واقعه اى بود كه در خلوت صورت گرفت ، و خود زليخا هم در پنهان داشتن آن اصرار داشت ، ولى امروز همه آن پرده پوشى ها كنار رفته در برابر جمع كثيرى از زنان شهر دارد معاشقه مى كند. آرى ، آنجا تنها زليخا بود، اينجازيادى اظهار عشق و محبت مى كنند، آنجا يك نفر بود كه مى خواست وى را گمراه كند، اينجا عده اى بر اين معنا تصميم گرفته اند، آنجا اگر شرايطى زليخا را مساعدت مى كرد اينجا شرايط و مقتضيات بيشترى عليه او در كار است .  
لذا در آنجا تنها به خدا پناه برد ولى در اينجا رسما به درگاه خداى سبحان تضرع نموده در دفع كيد ايشان از او استمداد نمود، و خدا هم دعايش را مستجاب نمود. كيد ايشان را از او بگردانيد، آرى خدا شنوا و دانا است .  
توضيح مفردات آيه شريفه

*(/16)*

در اينجا به بحث درباره آيات برگشته مى گوييم : كلمه (نسوه ) در آيه مورد بحث اسم جمع است براى زن ، و از اينكه مقيدش كرد به (فى المدينه ) استفاده مى شود كه از نظر عدد و يا از نظر موقعيت عدّه و يا اشخاصى بوده اند كه گفتگويشان در انتشار قضيه و رسوايى بيشتر موثر بوده است .  
و (امراه العزيز) همان زنى بوده كه يوسف در خانه اش زندگى مى كرده ، و با يوسف بناى مراوده را گذاشته ، و كلمه (عزيز) معنايش معلوم است ، و اين لقب همان سيدى بود كه يوسف را از مكاريان خريدارى نمود، و اين لقب مخصوص كسى بوده كه بر كشور مصر رياست مى كرده و لذا وقتى يوسف به رياست مصر رسيد او را هم عزيز لقب دادند.  
و از اينكه فرمود: (تراود فتيها) برمى آيد كه خواسته اند بگويند زليخا بطور استمرار يوسف را دنبال مى كند، و اين بدترين مراوده است ، و كلمه (فتى ) به معناى غلام جوان و(فتاه ) به معناى كنيز جوان است ، و استعمال فتى در غلام شايع است ، و شايد به همين اعتبار در اينجا آن را به ضمير زليخا اضافه نموده و فرموده (جوانش ).  
و در مفردات گفته : (شغفها حبا) يعنى محبت يوسف تا شغاف قلب زليخا، يعنى باطن او راه يافته بود - نقل از حسن - و گفته شده به معناى وسط آن - نقل از ابى على - و اين دو معنا نزديك بهمند. و شغاف قلب به معناى غلافى است كه محيط به قلب است .

*(/17)*

و معنايش اين است كه : عده اى از زنان شهر كه حرف هايشان در زليخا و در حق او خالى از اثر نيست گفتند: همسر عزيز بطور مستمر با غلامش مراوده دارد و مى خواهد او را به سوى خود جلب كند، و اين براى او شايسته نيست ، چون او زن است و اين از وقاحت است كه زن با مردى بيگانه چنين كند، گر چه طبع مردان چنين اقتضايى دارد، ولى زن خيلى بايد بى شرم باشد كه دست به چنين كارى بزند، علاوه بر اينكه او همسر عزيز و خودش عزيزه اين كشور است ، او مى بايست ، و حتما مى بايست ، آبروى خاندان و شرافت شوهر و مكانت خود را مراعات مى كرد، از اين هم كه بگذريم آن كسى كه وى به او دلبسته غلام اوست ، ولى مثل چنين شخصيتى چرا بايد به يك غلام عبرانى كه غلام خود اوست عشق بورزد و اينگونه واله و شيدايش شود، حال اگر صرفا دوستش ‍ مى داشت باز هم قابل تحمّل بود، نه اينكه محبت را تا آنجا بكشاند كه به مراوده بينجامد، و او هم از اجابت خواهشش سر باز زند، و باز متنبه نشود، به اصرار و التماس بيفتد. راستى زليخا گمراهى را به حد قباحت و شناعت رسانده است .  
و لذا دنبال اين حرفها اين معنا را اضافه كردند كه : (انا لنريها فى ضلال مبين ).  
فلما سمعت بمكرهن ارسلت اليهن و اعتدت لهن متكا و آتت كل واحده منهن سكينا  
در مجمع البيان گفته : (مكر) به معناى حيله سازى به منظور رسيدن به مقصود است .  
و اگر اين اعتراضات زنان مصر را مكر به زليخا خوانده است ، براى اين است كه رقبا و حسودان زليخا با اشاعه اين حرفها داشتند او را رسوا مى كردند و هتك حرمت مى نمودند، و اگر كسى را به نزد ايشان فرستاد و دعوتشان كرد، براى اين بود كه يوسف را به آنان نشان بدهد، و ايشان را هم مانند خود به عشق او مبتلا سازد، و در نتيجه دست از بدگويى و ملامت او بازداشته او را در عشقش معذور بدارند.

*(/18)*

بنابراين ، اگر گفته هاى زنان مصر را مكر ناميده و فرموده (وقتى مكر زنان مصر را شنيد) بدين خاطر است كه سرزنشهاى ايشان از در حسد و دشمنى بوده ، و آنها مى خواسته اند وى را در ميان مردم رسوا كنند.  
بعضى گفته اند: اگر قرآن حرفهاى ايشان را مكر ناميده براى اين است كه مقصود ايشان اين بوده كه بدين وسيله به ديدار يوسف نايل آيند، چون درباره حسن يوسف حرفها شنيده بودند، لذا اين بدگوييها را سردادند تا زليخا بشنود و مجبور شود براى ساكت كردن آنان و براى اينكه او را معذور بدارند دعوتشان نموده يوسف را نشانشان دهد، آن وقت خود آنان از اين فرصت استفاده نموده به خيال خود با يوسف قول و قرارى بگذارند. ولى معناى اول به سياق آيات نزديك تر است .  
و اينكه فرمود: (ارسلت اليهن ) معنايش روشن و كنايه است از اينكه ايشان را احضار نمود.  
كلمه (اعتدت ) به معناى تهيه ديدن و آماده كردن است ، يعنى براى هر يك از آن زنان تكيه گاهى (متكايى ) مهيا كرد، و (متكاء) - به ضم ميم و تشديد تاء - اسم مفعول از (اتكاء) و منظور از آن پشتى و يا تخت و يا هر چيزى است كه به آن تكيه شود، همچنانكه در خانه هاى بزرگان مرسوم بوده البته اين كلمه به معناى (ترنج ) كه يك نوع ميوه است نيز تفسير شده . و بعضى آن را (متكا) - به ضم ميم و سكون تاء و بدون همره - قرائت كرده اند. و بعضى (متّكا) - به ضم ميم و تشديد تاء و بدون همره - قرائت كرده اند.

*(/19)*

و اينكه فرمود: (و آتت كل واحدة منهن سكينا) مقصود از دادن كارد به جهت پاره كردن ميوه از قبيل ترنج و امثال آن بوده . و معناى (و قالت اخرج عليهن ) اين است كه به يوسف دستور داد كه بر آن زنان درآيد، و اين نقشه را بدان جهت ريخت كه يوسف وقتى بر آنان درآيد كه خالى الذهن و مشغول ميوه و سرگرم پاره كردن آن باشند، و از ظاهر لفظ آيه برمى آيد كه يوسف تا آن ساعت از نظر زنان مهمان پنهان بوده ، حال يا در گنجه و صندوق خانه بوده و يا در اطاق ديگرى قرار داشته كه به سالن پذيرايى راه داشته ، چون زليخا به يوسف مى گويد: (بيرون آى بر ايشان ) و اگر غير اين صورت بود مى گفت (درآى بر ايشان ).  
از سياق استفاده مى شود كه اين نقشه از زليخا مكرى بود در مقابل مكر زنان مصر، تا ايشان را رسوا ساخته زبانشان را از ملامت خود قطع كند، و بفهمند كه يوسف چه بر سر او آورده .  
و اين نقشه بسيار ماهرانه تنظيم شده بود، چون برنامه ملاقات را اينطور چيده بود كه قبلا براى هر يك متكايى تهيه نموده ، به دست هر يك كاردى داده در همه اين لحظات يوسف را از نظر آنان پنهان داشته بود، و يك باره او را به مجلس درآورده و بطور ناگهانى به آنها نشانش داد، تا يك باره عقلها را از دست داده مدهوش جمال بديع يوسف گردند، در نتيجه كارى كنند كه آدم عاقل و هوشيار چنين كارى نمى كند. و همين شاهد بى عقلى آنان شود، و آن اين است كه با ديدن او دستهاى خود را به جاى ميوه قطع كنند، آنهم نه يك نفر و دو نفرشان ، بلكه همگى آنان دست خود را قطع كنند.  
عكس العمل زنان مصر با ديدن يوسف (عليه السلام )  
فلما راينه اكبرنه و قطعن ايديهن و قلن حاش للّه ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم

*(/20)*

كلمه (اكبرنه ) از (اكبار) به معناى اعظام و بزرگداشت است ، و كنايه است از حالت دهشت زدگى آن زنان ، بطوريكه شعور و ادراك خود را به محض ديدن آن حسن و جمال از دست دادند، و اين حالتى است طبيعى و خلقتى در عموم مردم ، كه هر كوچكى در برابر بزرگ و هر حقيرى در برابر عظيم خاضع گردد. پس هر وقت عظيم و كبيرى به عظمت و كبريايى خود در برابر شعور آدمى جلوه گر شود بر هر چه كه در شعور آدمى وجود دارد و كوچكتر از آن عظيم است قاهر آمده و آنها را از يادش مى برد، و در نتيجه آدمى در اعمالش دچار خبط مى گردد.  
به همين دليل بود كه وقتى زنان مصر يوسف را بديدند حسن و جمال او بر شعور و ادراكشان قاهر آمد، در نتيجه به جاى ميوه دستهاى خود را قطع كردند. و اينكه قطع را به صيغه تفعيل آورده دلالت بر زيادى آن قطع دارد، همچنانكه وقتى مى گويند (قتل القوم تقتيلا) و يا مى گويند (موتهم الجدب تمويتا) معنايش اين است كه : او مردم را بسيار بكشت . و يا: قحطى بسيارى از مردم را نابود كرد.  
و اينكه فرمود: (و قلن حاش للّه ) تقديس خداست در امر يوسف ، و اين جمله نظير آيه (ما يكون لنا ان نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم ) است . تقديس خداى سبحان ، ادبى است كه معتقدين به خدا در هر امرى كه در آن يك نوع تنزيه و تبرئه براى كسى اثبات مى كنند به زبان آورده نخست خدا را تنزيه و سپس به تنزيه شخص مورد نظر مى پردازند. زنان مصر هم وقتى خواستند يوسف را تنزيه كنند و بگويند: (ما هذا بشرا...) اول خدا را با جمله (حاش للّه ) تنزيه نموده و سپس به تنزيه يوسف پرداختند.  
توضيح اينكه گفتند: (ما هذا بشرا ان هذا الّا ملك كريم )

*(/21)*

و در جمله (ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم ) بشريت را از يوسف نفى و فرشته بودن را برايش اثبات كردند، البته اين حرف هم ناشى از اعتقادى بود كه معتقدين به خدا كه يك فرقه آنان بت پرستانند بدان معتقد بودند. و آن اين بود كه خداوند فرشتگانى دارد كه موجوداتى شريف و مبدء هر خير و سعادت در عالمند، و زندگى هر موجود زنده و علم و جمال و بهاء و سرور و ساير كمالات مورد آرزو از ناحيه آنان ترشح مى شود،  
و در نتيجه خود ايشان داراى تمامى جمالها و زيباييهاى صورى و معنويند، و اگر فرضا به صورت بشر مجسم شوند در حسن و جمالى مى آيند كه به هيچ مقياسى قابل اندازه گيرى نيست و بت پرستان آنها را به صورت انسان تصوّر مى كنند، البته انسانى در نهايت حسن و بهاء.  
و شايد همين اعتقاد سبب بوده كه به جاى توصيف حسن و جمالش و چشم و ابرويش ، او را به فرشته اى بزرگوار تشبيه كرده اند، با اينكه آتشى كه در دل ايشان افروخته شده بود، به دست حسن صورت و زيبايى منظر يوسف افروخته شده بود. مع ذلك مى بينيم از حسن او چيزى نگفتند، بلكه او را فرشته اى كريم ناميدند، تا هم به حسن صورت او اشاره كرده باشند و هم به حسن سيرتش ، و هم به جمال ظاهر و خلقتش و هم به جمال باطن و خلقش و خدا داناتر است .

*(/22)*

و از اينكه كلام زنان مصر مقدم بر كلام همسر عزيز (فذلكن الذى لمتننى فيه ) ذكر شده فهميده مى شود كه ايشان اين حرف را به منظور حق دادن به زليخا و معذور دانستن وى نگفته اند، و نخواسته اند بگويند: تو در عاشق شدنت به يوسف حق داشته اى ، بلكه كلامى بوده كه بى اختيار و بطور قهر در مقام مدح و ثناى يوسف و مجذوبيت و شيدايى خود زده اند، بدون اينكه توجه داشته باشند كه اين كلام مايه رسوايى ايشان است ، و همسر عزيز هم هرگز حاضر نبود بدون چنين مقدمه اى بگويد (فذلكن الذى لمتننى فيه ) و ليكن بعد از آنكه ايشان را، هم عملا به بريدن دست به جاى ميوه ، و هم قولا رسوا و مفتضح كرد آن وقت خودش اين حرف را زد كه ديگر چاره اى جز تصديقش نداشته باشد.  
اعتراف همسر عزيز در جمع زنان مصر و تهديد صريح يوسف (عليه السلام ) به حبس و خوارى  
قالت فذلكن الذى لمتننى فيه و لقد راودته عن نفسه فاستعصم ...)  
زمينه اين كلام زمينه دفع توهم است ، كانه كسى گفته است : بعد از آنكه زنان مصر دستهاى خود را بريده و درباره يوسف آن اعتراف را كردند زليخا چه گفت و شخصى در جواب او گفته : (قالت - زليخا گفت ...)  
زليخا با آوردن حرف (فاء) بر سر (ذلكن ) كلام خود را فرع و نتيجه گفتار و كردار زنان مصر كرد، و با آوردن (ذا) اشاره به شخصى (يوسف ) كرد كه زنان ، زليخا را به خاطر عشق به آن شخص ملامت مى كردند، و آن شخص را چنين توصيف كرد كه : اين همان است كه مرا در عشق به او ملامت مى كرديد. اين كار را كرد كه خود يوسف جوابشان باشد، و بفهمند كه عشق به چه كسى باعث شد كه او شرافت و آبروى دودمان و عزّت شوهر خود و عفت خود را به باد دهد. ومعلوم است كه بهترين و قوى ترين بيان آن بيانى است كه شنونده را به دليل خارجى حواله دهد، چنانكه در آيه (اهذا الذى يذكر آلهتكم ) و آيه (ربنا هولاء اضلونا) نيز همين نكته بكار رفته .

*(/23)*

آنگاه پس از اين اشاره و نشان دادن ، اعتراف كرد به اينكه با يوسف مراوده داشته و گفت كه من او را دنبال كرده بودم ، اما دست از عفت خود برنداشت ، و خواستار عصمت و پاكى بود، و اگر چنين بى پروا دل خود را براى آنان سفره نموده و رازى را كه همواره بر مخفى ماندنش سعى داشته بيرون ريخته براى اين بود كه ديد دلهاى همه مانند دل او شيداى يوسف است ، و چون همه را همدرد خود يافت شروع كرد به درد دل كردن ، و اين جزئيات در جمله كوتاه (و لقد راودته عن نفسه فاستعصم ) نهفته است .  
و در آخر، تصميم خود را براى آنان بگفت كه از يوسف دست بردار نيست و هم به يوسف فهماند كه او را بر موافقت خود اجبار مى كند، و اگر مخالفت كند سياستش خواهد كرد، و اين گفتار خود را: (و لئن لم يفعل ما آمره ليسجنن و ليكونا من الصاغرين ) به وجوهى چند از اقسام تاءكيد از قبيل : قسم ، نون تاكيد، و لام و امثال آن موكد نمود، تا برساند كه بر اين تصميمش جازم است ، و چنين قدرتى در خود مى بيند كه بتواند او را در برابر خواسته خود تسليم سازد، و اگر استنكاف كند از همين الان خود را آماده رفتن زندان بسازد آن وقت است كه اين زندگى آزادانه و مرفهش به سياه چال زندان ، و اين روزگار عزّتش به خوارى و هوان مبدّل مى شود. اين نحوه گفتار به خوبى نشان مى دهد كه هم خواسته از در بيچارگى به زنان مصر عزّت و مناعت بفروشد و هم يوسف را تهديد نمايد.  
و اين تهديد از آن صحنه سازى كه در روز مراوده كرد و از شوهرش تقاضا نمود كه يوسف را به زندان افكند شديدتر و هول انگيزتر است ، چون در آن روز به شوهر خود گفت : (نيست جزاى كسى كه به همسرت قصد سوء كند جز اينكه زندانى شود، و يا عذاب دردناكى بچشد) و آن تهديد به چند جهت از اين تهديد سبك تر است :  
اولا براى اينكه در آنجا كيفر را مردد كرد ميان زندان و عذاب اليم ، ولى در اينجا جمع كرد ميان هر دو كه عبارت است از زندان و خوارى .

*(/24)*

و ثانيا براى اينكه در آنجا از شوهرش تقاضا كرد، ولى در اينجا گفت خودم اين كار را مى كنم ، و طورى هم گفت كه جاى ترديد نگذاشت ، و رسانيد كه بر اين تصميم صددرصد جازم است ، و فهمانيد كه آنقدر در دل شوهرش نفوذ دارد كه بتواند او را به هر چه كه مى خواهد وادار سازد و در امر او به هر نحوى كه دلش بخواهد تصرف كند.  
مناجات و استغاثه يوسف (عليه السلام ): (ربّ السّجن احبّ الىّ...)  
قال رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه و الا تصرف عنى كيدهن اصب اليهن و اكن من الجاهلين  
راغب در مفردات مى گويد: (صبا، يصبو، صبوا و صبوه ) به معناى از جا كنده شدن از شدت اشتياق است كه آدمى را وادار به كارهاى سبك و كودكانه مى كند، و به اين معنا است آيه (اصب اليهن و اكن من الجاهلين ). و در مجمع البيان گفته : كلمه (صبوه ) به معناى لطافت عشق است .  
زليخا و زنان مصر بدون هيچ پروايى آنچه در دل داشتند بيرون ريختند. او فاش نمود، و ايشان فاش نمودند، در حالى كه خود يوسف ايستاده بود. ايشان به خيال خود توجه او را به سوى خود معطوف مى كردند، و به خيال خود با او حرف مى زدند، ولى او كمترين توجهى به آنها نكرد، و حتى به يك كلمه هم زبان نگشود، بلكه توجه خود را به درگاه خداى متعال معطوف داشت و با قلبى كه جز خدا چيز ديگرى در آن جا نداشت رو به سوى خداى مالك دلها نمود و گفت : (رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه ....)

*(/25)*

و اين كلامش دعا (نفرين ) به خود نبود كه خدايا! مرا با انداختن در زندان از شر اين زنان خلاص كن بلكه بيان حال خود در برابر تربيت الهى بود و مى خواست عرض كند: در جنب محبت تو زندان را با رضاى تو ترجيح مى دهم بر لذت معصيت و دورى از تو. و اين گفتارش نظير آن حرفى بود كه در روز خلوت با زليخا گفت : (معاذ اللّه انه ربى احسن مثواى انه لا يفلح الظالمون ). پس در هر دوى اين دو كلام افتخار ورزيدن به داشتن چنين خدايى بزرگ و مهربان است ، و تنها فرق ميان آن دو اين است كه در يكى خدا را خطاب كرده و در ديگرى زليخا را. و در هيچ يك از آن دو، دعا (نفرين ) نيست .  
البته جمله (رب السجن احب الى ...) يك نوع مقدمه و زمينه چينى است براى جمله (و الا تصرف عنى كيدهن اصب اليهن ) كه در ظاهر دعا است و در واقع زبان حال است . بنابراين ، معناى آيه چنين است : پروردگارا! اگر من ميان زندان و آنچه كه اينان مرا بدان مى خوانند مخير شوم زندان را اختيار مى كنم ، و از تو درخواست دارم كه سوء قصد اينان را از من بگردانى ، چون اگر تو، كيد ايشان را از من نگردانى از جاى كنده مى شوم و به سوى آنان ميل نموده در نتيجه از جاهلان مى گردم ، زيرا اگر من تاكنون شر ايشان را از خود دور داشته ام به وسيله علمى بوده كه تو به من تعليم فرمودى ، و اگر افاضه خود را از من دريغ فرمايى من مثل ساير مردم جاهل مى شوم ، و در مهلكه عشق و هوسبازى قرار مى گيرم .  
نكاتى كه از آيه شريفه استفاده مى شود  
از خود آيه به كمك سياق ، چند نكته استفاده مى شود:

*(/26)*

اول اينكه ، جمله (رب السجن احب الى ...) نفرينى نبوده كه يوسف (عليه السّلام ) به جان خود كرده باشد، بلكه بيان حالى بوده كه از خود براى پروردگارش نموده كه روى دل از زنان گردانيده و به سوى او بازگشت كرده است . و معناى : (احب الى ) اين است كه اگر اختيار به دست خودم باشد من زندان را بر آنچه كه ايشان مرا بدان مى خوانند اختيار مى كنم . نه اينكه به مقتضاى افعل التفضيل (احب : محبوبتر) معنايش اين باشد كه پيشنهاد ايشان هم محبوب است ولى به آن مقدارى كه طبع آدمى و نفس اماره اقتضاى آن را دارد، به خلاف زندان و رضاى تو كه محبوبيتش بيشتر از آن است .  
و اينكه فرمود: (فاستجاب له ربه ) اشاره است به استجابت دعايى كه از زبان حال (الا تصرف عنى كيدهن ...) استفاده مى شود، براى اينكه دنبال آن فرموده : (فصرف عنه كيدهن )، و اگر گفتار يوسف دعا (نفرين ) بود مى بايست استجابتش هم زندان باشد، و حال آنكه تنها فرمود (كيد ايشان را از وى بگردانيد). پس اينكه بعضى توهم كرده اند كه اين جمله استجابت نفرين يوسف است براى رفتن به زندان ، صحيح نيست .  
يكى از ادله اين معنا خود آيات مورد بحث است كه بعد از داستان در قصه به زندان رفتن يوسف مى فرمايد: (ثم بدا لهم من بعد ما راوا الايات ليسجننه حتى حين - پس ، بعد از آن آيات كه ديدند بر آن شدند كه او را براى مدتى زندانى كنند) و اگر گفتار يوسف بيان حال نبود بلكه رسما دعا (نفرين ) براى به زندان رفتن خود بود و جمله (فاستجاب ...) هم معنايش اين بود كه خداوند دعاى (نفرين ) او را مستجاب كرد و زندان را برايش مقدر فرمود، ديگر جا نداشت به (ثم ) تعبير بفرمايد و جمله را از جملات سابقش ‍ جدا كند - دقّت فرمائيد.

*(/27)*

دوم اينكه زنان مصر هم او را دعوت نموده ، و با او مراوده كردند همانطورى كه زليخا او را به خود دعوت نمود و با او مراوده كرد. و اما اينكه دعوت زنان مصر به سوى خودشان بوده و يا دعوت يوسف به اين بوده كه پيشنهاد زليخا را بپذيرد، و يا هر دو كار را كرده اند، هم گفته اند خواهش او را بپذير و هم خواهش تك تك ما را، آيه شريفه از آن ساكت است ، و فقط از يك جمله مى توان مختصر استفاده اى كرد و آن اين است كه فرموده : (اگر كيد ايشان را از من نگردانى من متمايل به سوى آنان مى شوم ) زيرا اگر زنان مصر او را به خويشتن دعوت نكرده بودند عاشق شدنش به ايشان معناى روشنى نداشت .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
ليكن آياتى كه راجع به پيغام يوسف به فرستاده پادشاه است از زندان ، كه گفت : (برگرد به سوى خدايت پس از او بپرس داستان زنانى كه دستهاى خود را بريدند چه بود - تا آنجا كه مى فرمايد - زنان گفتند: حاش للّه ، ما بر او هيچ گناهى نديديم . همسر عزيز گفت : الان حق از پرده بيرون شد، من او را به سوى خويشتن خواندم و او از راستگويان است . يوسف گفت اين را گفتم تا عزيز بداند من در غيابش به او خيانت نكردم چون خدا كيد خيانت كاران را به نتيجه نمى رساند...) اشعار به اين معنا دارد كه در آن روز زنان مصر يوسف را به سوى خود دعوت نكردند، بلكه او را نصيحت كردند كه خواهش زليخا را بپذيرد، قرآن تا اين اندازه زنان مصر را شريك كرده ، و بعد از آن ، از قول يوسف فرموده : (من در غياب عزيز به او خيانت نكردم ) و اگر زنان مصر بيش از اين شركت مى داشتند، يعنى آنها هم يوسف را به سوى خويش دعوت كرده بودند بايد در اينجا مى فرمود: (تا ملك بداند كه من خيانت نكردم ) و يا از قول وى چنين نقل كند: (من به عزيز و به غير او خيانت نكردم ) - دقّت فرماييد.  
ديگر زنان مصر همچون زليخا به يوسف (ع) اظهار علاقه كردند

*(/1)*

ولى از اين اشعار كه بگذريم عادتا محال به نظر مى رسد كه زنان مصر از يوسف جمالى را ببينند كه از خود بى خود شوند و عقل و شعور خود را از دست بدهند و دستهاى خود را به جاى ميوه پاره بكنند آنگاه به هيچ وجه متعرض او نشوند، و تنها خواهش كنند كه دل زليخا را بدست آورد و بعد برخاسته به خانه هاى خود بروند، چنين چيزى معمولا ممكن نيست . بلكه عادت حكم مى كند به اينكه از مجلس خارج نشده باشند مگر آنكه همان بلايى كه بر سر زليخا آمد بر سر ايشان هم آمده باشد، و در علاقه به يوسف به حد عشق رسيده باشند، همانطور كه زليخا رسيد، و از آن به بعد از خواب و خوراك افتاده ، صبح و شام بياد وى باشند، و جز او هم و غمى نداشته ، جان خود را نثار قدمش كنند، و او را به هر زينتى كه در وسع و طاقتشان باشد به طمع اندازند، و خود را بر سر راهش ‍ قرار داده متاع خود را بر او عرضه دارند و با تمام قدرت و استطاعت سعى كنند تا به وصال او نايل آيند. آرى ، طبع قضيه اينطور اقتضاء دارد.  
از ظاهر كلام يوسف بنا به حكايت قرآن نيز معانى مذكور استفاده مى شود، آنجا كه عرض كرد: (پروردگارا! زندان محبوبتر است نزد من از آنچه كه اينان مرا بدان مى خوانند، و اگر كيد ايشان را از من نگردانى گرفتارشان مى شوم ، چون اگر زنان مصر تنها با او حرف زده بودند از حرف زدنشان نزد خدا شكايت نمى كرد. پس اينكه با پروردگار شنوا و با خبر از حالش مناجات مى كند، قطعا ناشى از ناراحتى شديدى بوده كه از زنان نامبرده ديده .

*(/2)*

سوم اينكه آن نيروى قدسى كه يوسف به وسيله عصمت و پاكى خود را در چنين موقع خطيرى حفظ كرد، مثل يك امر تدريجى بوده كه خداوند آنا فانا به وى افاضه مى فرمود، زيرا اگر يك امر دفعى مى بود ديگر معنا نداشت در هر گرفتارى و خطرى كه عفت او را تهديد مى كرده به خدا مراجعه نموده از خدا مدد بطلبد. و ديگر اينكه مى بايست در اين گفتار اخيرش مى گفت : (و ان لم تصرف عنى - و اگر تو (با دادن نيروى عصمت ) كيد ايشان را از من نگردانيده بودى ) نه اينكه بگويد (اگر نگردانى )، گو اينكه اين جمله شرطيه زمانى نيست ، ولى هر چه باشد در هيئت هاى مختلف اشارات مختلفى هست .  
و لذا مى بينيم خداوند در جمله (فاستجاب له ربه فصرف ...) دفع شر از يوسف را به صرف جديد و استجابتى جديد نسبت داده .  
چهارم اينكه اين نيروى قدسى از قبيل علوم و از سنخ معارف بوده ، به دليل اينكه يوسف مى گويد: (اگر مرا نگه ندارى از جاهلان مى شوم ) و اگر غير اين بود بايد مى گفت : (از ظالمان مى شوم ) همچنانكه به همسر عزيز همين را گفت كه : (ظالمان رستگار نمى شوند) و يا بايد مى گفت : (از خائنان مى شوم ) همچنانكه به ملك فرمود: (و خدا كيد خيانتكاران را به نتيجه نمى رساند).  
حضرت يوسف در نحوه خطاب خود بين آن دو (عزيز و همسرش ) و بين خداى تعالى فرق قائل شده ، هنگامى كه آن دو را مخاطب قرار داده به خاطر رعايت مقام و منزلتشان از جهت فهم ، ظاهر امر را رعايت كرده و فرموده : (اين عمل ظلم است و ظالمان رستگار نمى شوند). (و اين كار خيانت است و خدا كيد خائنان را به نتيجه نمى رساند) اما هنگامى كه خداوند را مخاطب قرار داده حقيقت امر را عرض مى كند، مى فرمايد: (اين عمل جهل است ).  
و به زودى در چند بحثى كه عنوان مى كنيم - ان شاء اللّه - حقيقت حال بر خوانندگان گرامى روشن مى گردد.  
فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن انه هو السميع العليم

*(/3)*

يعنى خداوند مسالت او را كه گفت : (اگر كيد ايشان را از من نگردانى من عنان اختيار از كف مى دهم ) مستجاب نمود و كيد ايشان را از او بگردانيد، چون او شنواى گفته هاى بندگان و داناى به احوال ايشان است .  
بحثهايى پيرامون تقواى دينى و درجات آن در چندفصل  
1- رابطه قانون ، اخلاق كريمه و توحيد. و بيان اينكه قانون بدون اخلاق و اخلاقبدون توحيد نمى توانند منشاء اثرى باشند.  
هيچ قانونى به ثمر نمى رسد مگر به وسيله ايمانى كه آن ايمان به وسيله اخلاق كريمه حفظ و آن اخلاق هم به وسيله توحيد ضمانت شود. بنابراين ، توحيد اصلى است كه درخت سعادت آدمى را رشد داده و شاخ و برگ اخلاق كريمه را در آن مى روياند، و آن شاخه ها را هم بارور ساخته جامعه بشريت را از آن ميوه هاى گرانبها بهره مند مى سازد، همچنانكه فرموده : (الم تر كيف ضرب اللّه مثلا كلمه طيبه كشجره طيبه اصلها ثابت و فرعها فى السماء توتى اكلها كل حين باذن ربها و يضرب اللّه الامثال للناس لعلهم يتذكرون و مثل كلمه خبيثه كشجره خبيثه اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار) و ايمان به خدا را چون درختى معرفى كرده كه داراى ريشه است كه قطعا همان توحيد است . و نيز داراى خوردنيها معرفى كرده كه در هر آنى به اذن پروردگارش ميوه هايش را مى دهد، و آن ميوه ها عمل صالحند. و نيز داراى شاخه هايى معرفى نموده كه همان اخلاق نيكو از قبيل تقوا، عفت ، معرفت ، شجاعت ، عدالت و رحمت و نظايرآن است .  
آنگاه در آيه ديگرى درباره كلمه طيب چنين فرموده : (اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه ) سعادت صعود به سوى خداى تعالى و تقرب به درگاه او را تنها مخصوص كلمه هاى طيب نموده كه همان اعتقاد حق است ، و عمل شايسته و مناسب كه آن را بالا مى برد كمك كار آن قرار داده .

*(/4)*

بيان آن اينكه : همه مى دانيم كه كمال نوعى انسان تمام نمى شود و آدمى در زندگيش آن سعادتى را كه همواره در پى آنست و هدفى بزرگتر از آن ندارد درنمى يابد مگر به اجتماع افرادى كه در كارهاى حياتى با يكديگر تعاون مى كنند. كارهايى كه كثرت و تنوع آن به حدى است كه از عهده يك انسان برنمى آيد كه همه آنها را انجام دهد.  
و همين درك ضرورى است كه آدمى را محتاج كرده كه اجتماعى تشكيل داده به سنتها و قوانينى كه نگهدار حقوق افراد از بطلان و فساد باشد تن در دهند و فرد فرد اجتماع هر يك به قدر وسع خود بدان عمل نمايند، و در زير سايه آن قوانين اعمال يكديگر را مبادله نموده هر يك به قدر ارزش عمل خود از نتيجه عمل ديگران برخوردار شوند، و بدون اينكه نيرومند مقتدر به ضعيف عاجز ظلم كند.  
اين را نيز مسلم مى داريم كه قوانين مذكور موثر واقع نمى شود مگر آنكه قوانين ديگرى به نام قوانين جزايى ضامن اجراى آن گردد، و متخلفين از آن و تجاوزكاران به حقوق ديگران را تهديد به اين كند كه در قبال كار بد كيفر بد دارند، و متخلفين از ترس آن كيفرها هوس تخلف نكنند. و نيز مقررات ديگرى لازم است تا عاملين به قانون را تشويق و آنان را در عمل خير ترغيب نمايد. و نيز قوه حاكمه اى لازم است تا بر همه افراد، حكومت نموده به عدل و درستى بر همه سلطنت داشته باشد.

*(/5)*

و اين آرزو وقتى صورت عمل به خود مى گيرد كه قوه مجريه از جرم اطلاع ، و بر مجرم تسلط داشته باشد، و اما اگر جرمهايى به دست مجرمينى در خلوت صورت گيرد و قوه مجريه از آن خبردار نباشد - و چقدر هم بسيار است - در اين صورت ، باز جلو جرم گرفته نمى شود و دست قوانين به مجرمين نمى رسد. و نيز اگر چنانچه قوه مجريه ضعيف باشد و آن نيرويى كه بايد نداشته باشد و يا در سياست مجرمين سهل انگارى نمايد، مجرمين بر او چيره مى گردند. و همچنين اگر خود مجرم شخصا قوى تر از قوه مجريه باشد باز هم قوانين بى ثمر و تخلفات و تجاوزات شايع مى گردد. آدمى - همانطور كه بارها در مباحث گذشته بيان شد - طبعا سود طلب است ، و مى خواهد نفع را به خود اختصاص دهد هر چند به ضرر ديگران تمام شود.  
اين مصيبت وقتى شدت مى يابد كه اين توانايى بر تخلف در خود قواى مجريه متمركز شود، و يا در شخص حاكم كه زمام همه امور را به دست دارد جمع گردد. در اين صورت است كه مردم را خوار نموده ديگر مردم نمى توانند او را به سوى عدالت اجتماعى و عمل به حق وادار نمايند. آرى ، در چنين وضعى قواى مجريه و يا شخص حاكم فعال ما يشاء گشته ، هيچ قدرتى تاب مقاومت او را نياورده و هيچ اراده اى نمى تواند با اراده او معارضت نمايد.  
تاريخ بشريت از اينگونه خاطرات تلخ مملو و از داستانهاى جبابره و طاغوتها و زورگويى هاى ايشان به مردم معاصر خود پر است . نزديك تر از مراجعه به تاريخ ، مراجعه به وضع موجود دنياى معاصر خود ماست كه مى بينيم در بيشتر نقاط روى زمين همين وضع جريان دارد.  
فضائل اخلاقى ضامن سعادت اجتماع است اگر بر اساس توحيد باشد

*(/6)*

قوانين و سنن اجتماعى هر قدر هم عادلانه تنظيم شده باشد و هر قدر قوانين جزائيش سخت تر تعيين شده باشد، مع ذلك آنطور كه بايد در مجتمع اجراء نمى شود و جلو خلاف را نگرفته راه تخلف را نمى بندد، مگر آنكه در افراد آن مجتمع فضائل اخلاقى حكومت كند و مردم به ملكات فاضله انسانى از قبيل ملكه پيروى حق و احترام انسانيت و عدالت و كرامت و حياء و اشاعه رحمت و امثال آن پاى بند باشند.  
آرى ، خواننده عزيز نبايد از ديدن وضعى كه كشورهاى متمدن دنيا از قوه و شوكت و نظم (به ظاهر عادلانه ) به خود گرفته اند غرّه گشته و مرغوب شود، چون قوانين اين كشورها بر اساس و پايه هاى اخلاقى وضع نشده و ضامن اجراء ندارد. مردم اين كشورها فكرشان فكر اجتماعى است ، افرادشان جز نفع ملت و خير آن و جز دفع ضرر از ملتشان چيز ديگرى را محترم نمى شمارند، و ملتهايشان جز برده كردن ساير ملتها و دوشيدن آنها و استعمار سرزمينهايشان و مباح كردن جان و مال و ناموسشان هدف ديگرى ندارند. ثمره اين پيشرفت و ترقيشان اين شد كه آن ظلمهايى را كه جباران در گذشته بر افراد وارد مى كردند امروزه به اجتماعات منتقل گرديده و در حقيقت امروز اجتماعى بر اجتماعى ديگر ظلم و ستم روا مى دارد يعنى امروزه (ملت ) جاى (فرد) را گرفته است ، پس مى توان گفت كه الفاظ، معانى خود را از دست داده اند و هر لفظى معناى ضد خود را به خود گرفته ، اگر از حريت و شرافت و عدالت و فضيلت سخنى به ميان مى آيد مقصود واقعى از آن پيشرفت دنائت و پستى و ظلم و رذالت است .  
و كوتاه سخن ، سنن و قوانين اجتماع هيچ وقت از گزند تخلف و بطلان ايمن نمى شود مگر اينكه بر اساس فضائل اخلاقى و شرافت انسانيت تاسيس شده ، و پشتوانه اش دلهاى مردم بوده باشد.

*(/7)*

و اين فضائل اخلاقى هم به تنهايى در تاءمين سعادت اجتماع و سوق انسان به سوى صلاح عمل كافى نيست ، مگر وقتى كه بر اساس ‍ توحيد باشد، يعنى مردم ايمان داشته باشند به اينكه عالم - كه انسان جزئى از آن است - آفريدگار و معبودى دارد يكتا، و ازلى و سرمدى ، كه هيچ چيز از علم و احاطه او بيرون نيست و قدرتش مقهور هيچ قدرتى نمى شود. خدايى كه همه اشياء را بر كاملترين نظام آفريده ، بدون اينكه به يكى از آنها احتياجى داشته باشد، و به زودى خلايق را به سوى خود بازگردانيده به حسابشان مى رسد، نيكوكار را به علّت نيكوكاريش پاداش و بدكار را به بدى عملش كيفر مى دهد، و آن را مخلد در نعمت و اين را مخلد در عذاب مى كند.  
و اين خود روشن است كه وقتى اخلاق بر چنين عقيده اى اتكاء داشته باشد براى آدميان جز مراقبت رضاى خدا همتى باقى نمى ماند، در آن صورت تمامى همّ آدمى اين مى شود كه يك يك كارهايش مورد رضاى خدا باشد، و چنين مردمى از درون دلهايشان ، رادعى به نام تقوا دارند كه مانع آنان از ارتكاب جرم مى شود.  
انگيزه فداكارى جز توحيد و اعتقاد به آخرت نمى تواند باشد  
و اگر اخلاق از چنين اعتقادى سرچشمه نگيرد، براى آدمى در كارهاى حياتيش هدفى جز تمتع به متاع دنياى فانى و التذاذ به لذائذ حيات مادى باقى نمى ماند، نهايت چيزى كه بتواند زندگى او را عادلانه ، و او را وادار به حفظ قوانين اجتماعى خود كند، اين فكر است كه اگر من اين قوانين را رعايت نكنم و ملزم به آن نباشم اجتماع من متلاشى گشته ، و در نتيجه زندگى خودم هم متلاشى مى شود، پس لازم است كه من از پاره اى از خواسته هايم به خاطر حفظ جامعه صرفنظر كنم ، تا به پاره اى ديگر نايل شوم ، كه اگر چنين كنم هم به بعضى از آرزوهايم مى رسم ، و هم اينكه مردم مادام كه زنده ام مرا مدح و تعريف مى كنند، و نام من در صفحات تاريخ با خطوطى طلايى باقى مى ماند.

*(/8)*

اما مساءله مدح و تعريف مردم البته تا حدى مشوق هست ، و ليكن تنها در امور مهمى كه مردم از آن آگاه مى شوند جريان دارد، به خلاف امور جزئى و شخصى ، و يا امور مهمى كه مردم خبردار نشوند، از قبيل كارهاى سرى ، كه در آنجا ديگر اين دواعى مانع ارتكاب انسان نمى شود، و اما مساءله خطوط طلايى تاريخ و نام نيك ، آن هم غالبا در مواردى صورت مى گيرد كه پاى از جان گذشتگ ى و فداكارى در ميان بيايد، مانند كشته شدن در راه وطن و يا بذل مال و صرف وقت در ترفيع مبانى دولت و امثال آن . اين چنين فداكارى ها از كسانى سرمى زند كه به حيات ديگرى ، ماوراى اين زندگى معتقد باشند، و كسى كه چنين اعتقادى ندارد جز به يك عقيده خرافى دست به چنين فداكارى نمى زند، زيرا با نبود اعتقاد به يك زندگى ديگر هيچ عاقلى از جان خود نمى گذرد تا بعد از او نامش را به نيكى ياد كنند، چون او بعد از مرگ وجود ندارد تا از آن مدح و ثنا و يا هر نفع ديگرى كه تصوّر شود برخوردار گردد.  
آن كدام عاقلى است كه به خاطر آسايش ديگران از جان خود صرفنظر كند و خود را به كشتن دهد كه ديگران به زندگى برسند، با اينكه بر حسب فرض ، به زندگى ديگرى اعتقاد نداشته باشد و مرگ را جز بطلان نپندارد. مگر اينكه اعتقادى خرافى وادارش كند كه خود را به كشتن دهد كه آنهم با كمترين توجه و التفات از بين مى رود.

*(/9)*

پس روشن شد كه هيچ انگيزه و محركى ولو هر چه باشد جاى توحيد را نمى گيرد. و چيزى وجود ندارد كه جاى توحيد را در بازدارى انسان از معصيت و نقض سنن و قوانين پر كند، مخصوصا اگر آن معصيت و نقض سنن از چيرهايى باشد كه طبعا براى مردم آشكار نشود و بالاخص آن معصيتى كه اگر فاش شود به خاطر جهاتى بر خلاف آنچه كه بوده فاش مى گردد، مانند تجاوزى كه اگر - العياذ باللّه - از يوسف نسبت به زليخا سرمى زد. همچنانكه خوددارى و تعفّف يوسف از آن ، بر خلاف جلوه كرد، و زليخا او را به شهوترانى و خيانت متهم نمود. آرى ، در چنين فروضى جز توحيد هيچ مانع ديگرى نيست ، همچنانكه يوسف را جز علم به مقام پروردگارش چيزى جلوگير نشد و نمى توانست بشود.  
2- مراتب و درجات حصول تقواى دينى و پرستش خدا بر اساس خوف ، رجاء و حبّ  
و به عبارت ديگر خداى تعالى به يكى از سه وجه عبادت مى شود: 1- خوف 2 - رجاء 3 - حب . و اين هر سه در آيه (فى الاخرة عذاب شديد و مغفره من الله و رضوان و ما الحيوه الدنيا الا متاع الغرور) جمع شده است .

*(/10)*

بنابراين ، هر شخص با ايمانى بايد نسبت به حقيقت دنيا توجه داشته باشد، و بداند كه دنيا متاع غرور و دام فريب است كه چون سراب بيابان به نظر بيننده لب تشنه ، آب مى آيد و او را به سوى خود مى كشاند، ولى وقتى نزديك شود چيزى نمى بيند، و اگر چنين تنبهى داشته باشد ديگر هدف خود را از كارهايى كه در زندگى انجام مى دهد دنيا قرار نداده ، مى داند كه در وراى اين دنيا جهان ديگرى است كه در آنجا به نتيجه اعمال خود مى رسد، حال يا آن نتيجه ، عذابى است شديد در ازاى كارهاى زشت ، و يا مغفرتى است از خدا در قبال كارهاى نيك . پس بر اوست كه از آن عذاب بهراسد، و به آن مغفرت اميدوار باشد. ولى اگر عالى تر از اين فكر كند هدف خود را خشنودى خود قرار نمى دهد و به خاطر نجات از عذاب و رسيدن به ثواب عمل نمى كند بلكه هر چه مى كند به خاطر خدا و رضاى او است .  
البته طبايع مردم در اختيار يكى از اين سه راه مختلف است ، بعضى از مردم - كه اتفاقا اكثريت را هم دارا هستند - مساءله ترس از عذاب بر دلهايشان چيره گشته و از انحراف و عصيان و گناه بازشان مى دارد، اينها هر چه بيشتر به تهديد و وعيدهاى الهى برمى خورند بيشتر مى ترسند و در نتيجه به عبادت مى پردازند.  
و بعضى ديگر حس طمع و اميدشان غلبه دارد، اينان هر چه بيشتر به وعده هاى الهى و ثوابها و درجاتى كه خداوند نويد داده برمى خورند اميدشان بيشتر شده ، به خاطر رسيدن به نعمتها و كرامتها و حسن عاقبتى كه خداوند به مردم با ايمان و عمل صالح وعده داده بيشتر به تقوا و التزام اعمال صالح مى پردازند تا شايد بدين وسيله به مغفرت و بهشت خدايى نائل آيند.  
عبادت دسته سوم - كه خدا را چون شايسته عبادت يافتند عبادت مى كنند

*(/11)*

ولى دسته سوم كه همان طبقه علماى باللّه هستند هدفشان عالى تر از آن دو دسته است ، اينان خدا را نه از ترس عبادت مى كنند و نه از روى طمع به ثواب ، بلكه او را عبادت مى كنند براى اينكه اهل و سزاوار عبادت است ، چون خدا را داراى اسماء حسنى و صفات عليائى كه لايقشان اوست شناخته اند و در نتيجه فهميده اند كه خداوند پروردگار و مالك سود و اراده و رضاى ايشان و مالك هر چيز ديگرى غير ايشان است ، و اوست كه به تنهايى تمامى امور را تدبير مى كند. خدا را اين چنين شناختند و خود را هم فقط بنده او ديدند، و چون بنده شاءنى جز اين ندارد كه پروردگارش را بندگى نموده ، رضاى او را به رضاى خود و خواست او را برخواست خود مقدم بدارد، لذا اولا به عب ادت خدا مى پردازد و ثانيا از آنچه كه مى كند و آنچه كه نمى كند جز روى خدا و توجه به او چيز ديگر در نظر نداشته ، نه التفاتى به عذاب دارد تا از ترس آن به وظيفه خود قيام نمايد، و نه توجهى به ثواب دارد تا اميدوار شود. گو اينكه از عذاب خدا ترسناك و به ثواب او اميدوار هست ، و ليكن محركش براى عبادت و اطاعت خوف و رجاء نيست . كلام اميرالمومنين (صلوات اللّه عليه ) كه عرض مى كند: (من تو را از ترس آتشت و به اميد بهشتت عبادت نمى كنم بلكه بدان جهت عبادت مى كنم كه تو را اهل و سزاوار عبادت يافتم ) نيز به همين معنا اشاره دارد.

*(/12)*

اين دسته از آنجايى كه تمامى رغبت ها و اميال مختلف خود را متوجه يك سو كرده اند، و آن هم رضاى خدا است ، و تنها غايت و نتيجه اى كه در نظر گرفته اند خداست ، لذا محبت به خدا در دلهايشان جايگير شده است . آرى ، اين دسته خداى تعالى را به همان نحوى شناخته اند كه خود خداى تعالى خود را به داشتن آن اسماء و صفات معرفى كرده . و چون او خود را به بهترين اسماء و عاليترين صفات معرفى و توصيف كرده ، و نيز از آنجايى كه يكى از خصايص دل آدمى مجذوب شدن در برابر زيباييها و كمالات است ، در نتيجه ، محبت خدا كه جميل على الاطلاق است در دلهايشان جايگزين مى شود.  
از آيه شريفه (ذلكم اللّه ربكم لا اله الا هو خالق كل شى ء فاعبدوه ) به ضميمه آيه (الذى احسن كل شى ء خلقه ) استفاده مى شود كه خلقت دائر مدار حسن و اين دو (خلقت و حسن ) متلازم و متصادق همند. آنگاه از آيات بسيار ديگرى برمى آيد كه يك يك موجودات ، آيه و دليل بر وجود خدا، و آنچه در آسمانها و زمين است آياتى است براى صاحبان عقل . و خلاصه در عالم وجود چيزى كه دلالت بر وجود او نكند و جمال و جلال او را حكايت ننمايد وجود ندارد.  
پس اشياء از جهت انواع مختلفى كه از خلقت و حسن دارند همه بر جمال لايتناهى او دلالت نموده ، با زبان حال او را حمد و بر حسن فنا ناپذير او ثنا مى گويند. و از جهت انواع مختلفى كه از نقص و حاجت دارند همه بر غناى مطلق او دلالت نموده با زبان حال او را تسبيح و ساحت قدس و كبريائيش را از هر عيب و احتياجى تنزيه مى كنند، همچنانكه فرموده : (و ان من شى ء الا يسبح بحمده ).  
مخلصين ، عبادت از روى خوف و رجاء را نوعى شرك ميدانند

*(/13)*

پس اين دسته از مردم در معرفت اشياء از راهى سلوك مى كنند كه پروردگارشان بدان راهنمايى كرده و نشانشان داده ، و آن راه اين است كه هر چيزى را آيه و علامت صفات جمال و جلال او مى دانند، و براى هيچ موجودى نفسيت و اصالت و استقلال نمى بينند، و به اين نظر به موجودات مى نگرند كه آيينه هايى هستند كه با حسن خود، حسن ماوراى خود را كه حسنى لا يتناهى است جلوه گر مى سازند، و با فقر و حاجت خود غناى مطلقى را كه محيط به آنهاست نشان مى دهند، و با ذلت و مسكنتى كه دارند عزّت و كبرياى ما فوق خود را حكايت مى كنند.  
و پرواضح است كه آن دسته از مردم كه نظرشان به عالم هستى چنين نظرى باشد خيلى زود نفوسشان مجذوب ساحت عزّت و عظمت الهى گشته ، و محبت به او آنچنان بر دلهايشان احاطه پيدا مى كند كه هر چيز ديگرى و حتى خود آنان را از يادشان مى برد، و رسم و آثار هوا و هوس و اميال نفسانى را به كلى از صفحه دلهايشان محو مى سازد، و دلهايشان را به دلهايى سليم مبدّل مى سازد كه جز خدا (عز اسمه ) چيز ديگرى در آن نباشد، همچنانكه فرموده : (و الذين آمنوا اشد حبا للّه ).

*(/14)*

و لذا، اين طبقه دو طريق اول را كه يكى طريق خوف و ديگرى طريق رجاء بود خالى از شرك نمى دانند، چون آن كس كه خدا را از ترس مى پرستد در حقيقت به منظور دفع عذاب از جان خود متوسّل به خدا مى شود، پس او خودش را مى خواهد نه خدا را. و همچنين آن كس كه خدا را به اميد ثوابش عبادت مى كند به منظور جلب ثواب و رستگارى به نعمت و كرامت متوسّل خدا مى شود، او هم خود را مى خواهد نه خدا را، زيرا اگر راه ديگرى غير از توسّل به خدا سراغ داشت در جلب آن نفع و دفع آن ضرر آن راه را مى پيمود، و با خدا و عبادت او هيچ سر و كارى نداشت ، و در سابق هم از امام صادق (عليه السّلام ) روايتى گذشت كه مى فرمود: (هل الدين الا الحب - مگر دين غير از محبت چيزى ديگر هم هست ؟) و در حديث ديگرى فرمود: (من او را به ملاك دوستيش مى پرستم ، و اين مقام نهفته اى است كه جز پاكان با آن تماسى ندارند) و اگر اهل محبت را در اين حديث (پاكان ) خوانده براى اين است كه گفتيم اين طايفه از هواى نفس و لوث ماديت منزهند. پس : اخلاص در عبادت جز از راه محبت ، تمام و كامل نمى گردد.  
3- چگونه محبت خدا باعث اخلاص مى شود؟  
عبادت خدا از ترس عذاب ، آدمى را به زهد وادار مى كند، يعنى چشم پوشى از لذايذ دنيوى براى رسيدن به نجات اخروى . پس ‍ زاهد كارش اين است كه از محرّمات و يا كارهايى كه در معناى حرام است (يعنى ترك واجبات ) اجتناب كند. آنكس هم كه طمع ثواب دارد طمعش او را وادار به كارهايى از قبيل عبادت و عمل صالح مى كند تا به نعمت اخروى و بهشت برين نائلش سازد پس كار عابد هم اين است كه واجبات و يا كارهايى را كه در معناى واجب است (يعنى ترك حرام ) بجا آورد. و خلاصه خوف زاهد او را وادار به ترك ، و رجاء عابد او را وادار به فعل مى كند و اين دو طريق هر يك صاحبش را به اخلاص براى دين وامى دارد نه اخلاص براى خدا، صاحب دين .

*(/15)*

به خلاف طريقه سوم كه طريقه محبت است و قلب را جز از تعلق به خدا از هر تعلقى از قبيل زخارف دنيا و زينت هاى آن ، اولاد و همسران ، مال و جاه و حتى از خود و آرزوهاى خود پاك مى سازد، و قلب را منحصرا متعلق به خدا و هر چه كه منسوب به خداست - از قبيل دين و آورنده دين و ولى در دين و هر چه كه برگشتش به خدا باشد - مى سازد. آرى ، محبت به هر چيز محبت به آثار آن نيز هست .  
بنابراين ، چنين كسى در كارها، آن كارى را دوست مى دارد كه خدا دوست بدارد، و آن كارى را دشمن مى دارد كه خدا دشمن بدارد. به خاطر رضاى خدا راضى ، و به خاطر خشم خدا خشمگين مى شود، و اين محبت نورى مى شود كه راه عمل را براى او روشن مى سازد، همچنانكه فرموده : (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس ) و روحى مى شود كه او را به خيرات وا مى دارد، همچنانكه فرموده : (و ايدهم بروح منه ) و همين است سرّ اينكه از چنين كسى جز جميل و خير سرنمى زند، و هيچ مكروه و شرى را مرتكب نمى گردد.  
و به هيچ به موجودى از موجودات عالم و حوادثى كه در عالم رخ مى دهد نمى نگرد، و چشمش به هيچ يك از آنها چه بزرگ و چه كوچك ، چه بسيار و چه اندك نمى افتد مگر آنكه دوستش داشته و زيبايش مى بيند، چون او از آنها جز اين جنبه را كه آيات و نشانه هاى خدا و تجليات جمال مطلق و حسن غير متناهى و غير مشوب به نقص و مكروهند نمى بيند.

*(/16)*

و به همين دليل اينگونه اشخاص غرق در نعمتهاى خدا و غرق در مسرتى هستند كه غم و اندوهى با آن نيست ، و غرق در لذت و سرورى هستند كه ديگر آلوده به الم و اندوه نيست ، و غرق در امنيتى هستند كه ديگر خوفى با آن نيست ، چون همه اين عوارض سوء وقتى عارض مى شوند كه انسان سوئى را درك بكند، و شر و مكروهى ببيند. و كسى كه هيچ چيزى را شر و مكروه نمى بيند، او جز خير و جميل مشاهده نمى كند، و وقايع را جز به مراد دل و موافق با رضا نمى بيند. پس اندوه و ترس و هر سوء ديگر و هر چيزى كه مايه اذيت باشد در چنين كسى راه ندارد. بلكه او از سرور و ابتهاج و امنيت به مرحله اى رسيده كه هيچ مقياسى نمى تواند اندازه اش را معلوم كند، و جز خدا هيچ كس نمى تواند بر آن احاطه يابد، و اين مرحله ، مرحله اى است كه مردم عادى توانايى تعقل و پى بردن به كنه آن را ندارند، مگر به گونه اى تصوّر ناقص .  
و آيه شريفه (الا ان اولياء اللّه لا خوف عليهم و لا هم يحزنون الذين آمنوا و كانوا يتقون ) و همچنين آيه (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون ) اشاره به همين معنا دارد.

*(/17)*

و اين طايفه ، همان مقربينى هستند كه به قرب خداى تعالى رستگار شده اند، چون ديگر چيزى كه ميان آنان و پروردگارشان حائل گردد باقى نمانده ، نه در محسوسات و نه موهومات ، و نه آنچه مورد هوا و خواهش نفس و يا مورد تلبيس شيطان باشد، زيرا هر چه كه در برابر آنان قرار گيرد آيتى خواهد بود كه كاشف از حق تعالى است نه حجابى كه ميان آنان و حضرتش ساتر شود، و به همين جهت خداوند علم اليقين را بر ايشان افاضه مى كند، و كشف مى كند براى ايشان از آنچه كه نزد او است از حقايقى كه از ديدگان مادى كور مستور است ، همچنانكه در آيه (كلا ان كتاب الابرار لفى عليين و ما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون ) و آيه (كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ) به اين معنا اشاره فرموده . و در پيرامون اين معنا در تفسير آيه (يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم ) در جلد ششم اين كتاب بحثى به ميان آمد.  
سخن كوتاه آنكه ، اين طايفه در حقيقت متوكلين بر خدا و تفويض كنندگان به سوى خدا و راضيان به قضاء او و تسليم در برابر امر اويند، چون گفتيم كه جز خير نمى بينند و جز جميل به چشمشان نمى خورد. و همين معنا باعث مى شود كه ملكات فاضله و خلق هاى كريمه كه سازگار با اين نظر كه نظر توحيد است در دلهايشان مستقر گردد، و در نتيجه همانطور كه در عمل مخلصند در اخلاق نيز مخلص شوند، و معناى اخلاص دين براى خدا هم همين است : (هو الحى لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين )  
4- معناى اخلاص ، وجه اسناد اخلاص عبد به خدا و اشاره به درجات عالى اخلاصمعصومين (عليهم السلام )

*(/18)*

اينكه در آيات مورد بحث و در آيات بسيارى ديگر، اخلاص عبد را به خدا نسبت داده ، با اينكه بنده بايد خود را براى خدايش خالص ‍ كند بدان جهت است كه بنده جز موهبت خداى تعالى چيزى را از ناحيه خود مالك نيست ، و هر چه را كه خدا به او داده باز در ملك خود اوست . پس اگر بنده ، دين خود را و يا به عبارتى خود را براى خدا خالص كند، در حقيقت خداوند او را جهت خود خالص كرده است .  
البته در اين ميان افرادى هستند كه خداوند در خلقت ايشان امتيازى قائل شده ، و ايشان را با فطرتى مستقيم و خلقتى معتدل ايجاد كرده ، و اين عدّه از همان ابتداى امر با اذهانى وقاد و ادراكاتى صحيح و نفوسى طاهر و دلهايى سالم نشو و نما نموده اند، و با همان صفاى فطرت و سلامت نفس ، و بدون اينكه عمل و مجاهدتى انجام داده باشند به نعمت اخلاص رسيده اند، در حالى كه ديگران با جد و جهد مى بايستى در مقام تحصيلش برآيند، آن هم هر چه مجاهدت كنند به آن مرتبه از اخلاص كه آن عدّه رسيده اند نمى رسند. آرى ، اخلاص ايشان بسيار عالى تر و رتبه آن بلندتر از آن اخلاصى است كه با اكتساب بدست آيد، چون آنها دلهايى پاك از لوث موانع و مزاحمات داشته اند. و ظاهرا در عرف قرآن مقصود از كلمه (مخلصين ) - به فتح لام - هر جا كه آمده باشد هم ايشان باشند.  
و اين عدّه همان انبياء و امامان معصوم (عليهم السلام ) هستند، و قرآن كريم هم تصريح دارد بر اينكه خداوند ايشان را اجتباء نموده ، يعنى جهت خود جمع آورى و براى حضرت خود خالص ساخته ، همچنانكه فرموده : (و اجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم ) و نيز فرموده : (هو اجتبيكم و ما جعل عليكم فى الدين من حرج ).

*(/19)*

و به ايشان از علم ، آن مرحله اى را داده كه ملكه عاصمه است ، و ايشان را از ارتكاب گناهان و جرائم حفظ مى كند، و ديگر با داشتن آن ملكه صدور گناه حتى گناه صغيره از ايشان محال مى شود. و فرق (عصمت ) و (ملكه عدالت ) همين است ، با اينكه هر دوى آنها از صدور و ارتكاب گناه مانع مى شوند، از اين جهت با هم فرق دارند كه با ملكه عصمت صدور معصيت ممتنع هم مى شود، ولى با ملكه عدالت ممتنع نمى شود.  
در صفحات گذشته هم گفتيم كه اين عدّه از پروردگار خود چيرهايى اطلاع دارند كه ديگران ندارند، و خداوند هم اين معنا را تصديق نموده و فرموده : (سبحان اللّه عما يصفون الا عباد اللّه المخلصين ).  
و نيز محبت الهى ايشان را وامى دارد به اينكه چيزى را جز آنچه كه خدا مى خواهد نخواهند، و به كلى از نافرمانى او منصرف شوند، همچنانكه اين را نيز در قرآن تقرير نموده ، و در چند جاى از آن فرموده است : (فبعزّتك لا غوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ).  
مبناى عصمت معصومين (انبياء و ائمه عليهم السلام ) علم است ، علمى مغاير با ساير علوم  
و از جمله شواهدى كه دلالت مى كند بر اينكه عصمت از قبيل علم است ، يكى آيه اى است كه خطاب به پيغمبرش مى فرمايد: (و لو لا فضل اللّه عليك و رحمته لهمت طائفه منهم ان يضلوك و ما يضلون الا انفسهم و ما يضرونك من شى ء و انزل اللّه عليك الكتاب و الحكمه و علمك ما لم تكن تعلم و كان فضل اللّه عليك عظيما) كه ما تفصيل معناى آن را در سوره (نساء) آورديم .  
و نيز آيه اى است كه از قول يوسف مى فرمايد: (قال رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه و الا تصرف عنى كيدهن اصب اليهن و اكن من الجاهلين ) و وجه دلالت آن را در تفسيرش بيان نموده ايم .

*(/20)*

از اين نكته چند مطلب استفاده مى شود: اول آنكه علمى كه آن را عصمت مى ناميم با ساير علوم از اين جهت مغايرت دارد كه اين علم اثرش كه همان بازدارى انسان از كار زشت و وادارى به كار نيك است ، دائمى و قطعى است ، و هرگز از آن تخلف ندارد، به خلاف ساير علوم كه تاءثيرش در بازدارى انسان اكثرى و غير دائمى است ، همچنانكه در قرآن كريم درباره آن فرموده : (و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم ) و نيز فرموده : (افرايت من اتخذ الهه هويه و اضله اللّه على علم ) و نيز فرموده : (فما اختلفوا الا من بعد ما جاء هم العلم بغيا بينهم ).  
آيه (سبحان اللّه عما يصفون الا عباد اللّه المخلصين ) نيز بر اين معنا دلالت مى كند، زيرا با اينكه مخلصين يعنى انبياء و امامان ، معارف مربوطه به اسماء و صفات خدا را براى ما بيان كرده اند و عقل خود ما هم مؤ يّد اين نقل هست ، مع ذلك خداوند توصيف ما را صحيح ندانسته و آيه مذكور خدا را از آنچه ما توصيف مى كنيم منزّه نموده و توصيف مخلصين را صحيح دانسته . پس معلوم مى شود كه علم ايشان غير از علم ما است هر چند از جهتى متعلق علم ايشان و ما يكى است ، و آن ، اسماء و صفات خداست .  
ملكه عصمت با مختار منافات ندارد و انصراف معصوم از گناه به اختيار اوست

*(/21)*

دوم اينكه علم مزبور، يعنى ملكه عصمت در عين اينكه از اثرش تخلف ندارد و اثرش قطعى و دائمى است ، در عين حال طبيعت انسانى را - كه همان مختار بودن در افعال ارادى خويش است - تغيير نداده ، او را مجبور و مضطر به عصمت نمى كند؟ و چگونه مى تواند بكند با اينكه علم ، خود يكى از مبادى اختيار است ، و مجرد قوى بودن علم باعث نمى شود مگر قوى شدن اراده را. مثلا كسى كه طالب سلامت است وقتى يقين كند كه فلان چيز سم كشنده آنى است ، هر قدر هم كه يقينش قوى باشد او را مجبور به اجتناب از سم نمى كند، بلكه وادارش مى كند به اينكه با اختيار خود از شرب آن مايع سمى خوددارى كند. آرى ، وقتى عاملى انسان را مجبور به عمل و يا ترك عملى مى كند كه انسان را از يكى از دو طرف فعل و ترك بيرون نموده و امكان فعل و ترك را مبدّل به امتناع يكى از آن دو بسازد.  
شاهد اين مدعا آيه (و اجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم ذلك هدى اللّه يهدى به من يشاء من عباده و لو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ) است كه دلالت مى كند بر اينكه شرك براى انبياء با اينكه خداوند برگزيده و هدايتشان كرده ممكن است و اجتباء و هدايت الهى مجبور به ايمانشان نكرده . و اين معنا را آيه (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته ) و نيز آياتى ديگر مى رساند.  
پس معصومين به اراده و اختيار خودشان از معصيت منصرف مى شوند، و اگر انصرافشان را به عصمتشان نسبت دهيم مانند انصراف غير معصومين است كه به توفيق خدايى نسبت مى دهيم .

*(/22)*

همچنانكه با آن آيات و تصريح اخبارى كه مى گويند انصراف معصومين از معصيت به خاطر تسديد روح القدس است نيز منافات ندارد، چون اين نسبت عينا مانند نسبت تسديد مؤ من است به روح ايمان ، و نسبت ضلالت و غوايت است به تسويلات شيطان ، همچنانكه اين نسبت ها با اختيار مؤ من و كافر منافات ندارد، آن نسبت هم با اختيار معصومين منافات ندارد. پس چيزى از اينها، فعلى (كار) را از اين جهت كه فعلى است از فاعلى با اراده و اختيار از فعل بودن خارج نمى سازيد - دقّت فرماييد.  
بله ، در اين ميان عده اى هستند كه گمان كرده اند خداوند آدمى را از معصيت بازمى دارد و منصرف مى كند، اما نه از راه گرفتن اختيار و اراده اش ، بلكه از راه معارضه با اراده او، مثل اينكه اسبابى فراهم آورد كه اراده آدمى از بين برود، و يا اراده اى بر خلاف اراده اش ‍ خلق كند، و يا فرشته اى بفرستد تا از تاءثير اراده آدمى جلوگيرى نمايد و يا مجراى آن را تغيير دهد، و آن را به سوى غير آن هدفى كه طبعا انسان قصد آن را مى كند برگرداند، همانطور كه يك انسان قوى از اراده ضعيف و يا تاءثير آن جلوگيرى مى كند و نمى گذارد فرد ضعيف آن كارى را كه بر حسب طبع خود مى خواهد بكند انجام دهد.

*(/23)*

گويا پاره اى از صاحبان نظريه مزبور جبرى مسلكند، و ليكن اصلى كه مشترك ميان همه صاحبان اين نظريه است ، و اين نظريه و نظريه هاى شبيه به آن مبتنى بر آنست ، اين است كه اين طايفه معتقدند حاجت موجودات به باريتعالى تنها در پيدايش است ، و اما در بقائشان بعد از آنكه موجود شدند احتياجى به خداى سبحان ندارند، و خداى سبحان سببى است در عرض ساير اسباب ، با اين تفاوت كه چون از ساير اسباب قوى تر و قادرتر است لذا مى تواند در حال بقاى موجودات هر رقم تصرفى كه بخواهد بكند. يكى را منع نموده ، ديگرى را آزاد بگذارد، يكى را زنده كند، آن ديگرى را بميراند، يكى را عافيت دهد، آن ديگرى را مريض كند، به يكى توسعه در رزق دهد، و ديگرى را تهيدست نمايد، و همچنين ساير تصرفات ديگر.  
و از آن جمله اگر بخواهد بنده اى را مثلا از شر و گناه دور بدارد فرشته اى مى فرستد تا او را از مقتضاى طبعش كه گناه است جلوگيرى نمايد، و مجراى اراده او را از شر به سوى خير تغيير دهد. و يا اگر بخواهد بنده اى را به خاطر استحقاقى كه دارد گمراه كند ابليس را بر او مسلط مى سازد تا از جانب خير به شر معطوفش نمايد هر چند اين تصرف ابليس به حد جبر و اضطرار نرسد.  
و اين حرف به دليل وجدان مردود است ، چون ما با وجدان خود اين معنا را درك مى كنيم كه در اعمال خير و شر هيچ سببى كه با نفس ما منازعه نمايد و بر ما غالب شود وجود ندارد، و تنها نفس ما است كه اعمالى از روى شعور و اراده اى ناشى از شعور، و خلاصه از شعور و اراده اى كه قائم به آنست انجام مى دهد، پس هر سببى را كه دليل نقلى و عقلى و راى نفس ما اثبات مى كند - از قبيل فرشته و شيطان - سببهايى است طولى ، نه عرضى ، و اين خود روشن است .

*(/24)*

علاوه بر اينكه ، معارف قرآنى از قبيل توحيد و هر معارف ديگرى كه بازگشت آن به توحيد است همه مخالف با مبناى اين نظريه است ، و در خلال بحثهاى گذشته به مقدار زيادى اين مطلب تشريح شد.  
بحث روايتى  
روايتى از امام سجاد (عليه السلام ) درباره داستان يوسف (عليه السلام ) و همسرعزيز مصر  
در معانى الاخبار به سند خود از امام سجاد (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى كه صدر آن در بحث روايتى گذشته نقل شد فرمود: يوسف زيباترين مردم عصر خود بود، و چون به حد جوانى رسيد، همسر پادشاه مصر عاشق او شد و او را به سوى خود خواند. او در پاسخش گفت : پناه بر خدا ما از اهل بيتى هستيم كه زنا نمى كنند. همسر پادشاه همه درها را به روى او و خودش بست ، و گفت : اينك ديگر ترس به خود راه مده ، و خود را به روى او انداخت ، يوسف برخاست و به سوى در فرار كرد و آن را باز نمود، و عزيزه مصر هم از دنبال تعقيبش نمود و از عقب پيراهنش را كشيد و آن را پاره كرد و يوسف با همان پيراهن دريده از چنگ او رها شد. آنگاه در چنين حالى هر دو به شوهر او برخورد نمودند، عزيزه مصر به همسرش گفت سزاى كسى كه به ناموس تو تجاوز كند جز زندان و يا شكنجه اى دردناك چه چيز مى تواند باشد.  
پادشاه مصر (چون اين صحنه را بديد و گفتار زليخا را بشنيد) تصميم گرفت يوسف را شكنجه دهد. يوسف گفت : من قصد سوئى به همسر تو نكرده ام ، او نسبت به من قصد سوء داشت ، اينك از اين طفل بپرس تا حقيقت حال را برايت بگويد، در همان لحظه خداوند كودكى را كه يكى از بستگان زليخا بود به منظور شهادت و فصل قضاء به زبان آورد و چنين گفت : اى ملك پيراهن يوسف را وارسى كن ، اگر چنانچه از جلو پاره شده او گنهكار است و به ناموس تو طمع كرده ، و در صدد تجاوز به او برآمده است ، و اگر از پشت سر پاره شده همسرت گنهكار است و او مى خواسته يوسف را به سوى خود بكشاند.

*(/25)*

شاه چون اين كلام را از طفل شنيد، بسيار ناراحت شد و دستور داد پيراهن يوسف را بياوردند، وقتى ديد از پشت سر دريده شده به همسرش گفت : اين از كيد شما زنان است كه كيد شما زنان بسيار بزرگ است . و به يوسف گفت : از نقل اين قضيه خوددارى كن و زنهار كه كسى آن را از تو نشنود و در كتمانش بكوش .  
آنگاه امام فرمود: ولى يوسف كتمانش نكرد و در شهر انتشار داد، و قضيه دهن به دهن گشت تا آنكه زنانى (اشرافى ) درباره زليخا گفتند: همسر عزيز با غلام خود مراوده داشته . اين حرف به گوش زليخا رسيد، همه را دعوت نموده ، براى آنان سفره اى مهيا نمود، (و پس از غذا) دستور داد ترنج آورده تقسيم نمودند و به دست هر يك كاردى داد تا آن را پوست بكنند، آنگاه در چنين حالى دستور داد تا يوسف در ميان آنان درآيد، وقتى چشم زنان مصر به يوسف افتاد آنقدر در نظرشان بزرگ و زيبا جلوه كرد كه به جاى ترنج دستهاى خود را پاره كرده و گفتند، آنچه را كه گفتند: زليخا گفت اين همان كسى است كه مرا بر عشق او ملامت مى كرديد. زنان مصر از دربار بيرون آمده ، بيدرنگ هر كدام بطور سرى كسى نزد يوسف فرستاده ، اظهار عشق و تقاضاى ملاقات نمودند، يوسف هم دست رد به سينه همه آنان بزد و به درگاه خدا شكايت برد كه اگر مرا از كيد اينان نجات ندهى و كيدشان را از من نگردانى (بيم آن دارم ) كه من نيز به آنان تمايل پيدا كنم ، و از جاهلان شوم . خداوند هم دعايش را مستجاب نمود و كيد زنان مصر را از او بگردانيد.

*(/26)*

وقتى داستان يوسف و همسر عزيز و زنان مصر شايع شد (و رسوائى عالم گير گشت ) عزيز با اينكه شهادت طفل را بر پاكى يوسف شنيده بود مع ذلك تصميم گرفت يوسف را به زندان بيفكند، و همين كار را كرد. روزى كه يوسف به زندان وارد شد، دو نفر ديگر هم با او وارد زندان شدند، و خداوند در قرآن كريم قصه آن دو و يوسف را بيان داشته است . ابو حمزه مى گويد: در اينجا حديث امام سجاد (عليه السّلام ) به پايان مى رسد.  
مؤ لف : در اين معنا روايتى در تفسير عياشى از ابى حمزه آمده كه با روايت قبلى مختصر اختلافى دارد. و اينكه امام (عليه السّلام ) در تفسير كلمه (معاذ اللّه ) فرموده : (ما از اهل بيتى هستيم كه زنا نمى كنند) تفسير به قرينه مقابله است ، چون كلمه (معاذ اللّه ) در مقابل جمله (انه ربى احسن مثواى ) قرار گرفته و اين خود مؤ يّد گفته ما است كه در بيان معناى آيه گفتيم : ضمير (ها) در كلمه (انه ) به خداى سبحان برمى گردد نه به عزيز مصر، كه بيشتر مفسرين گفته اند - دقّت فرماييد.  
و اينكه فرمود: (يوسف دست رد به سينه همه آنان زد و به درگاه خدا شكايت برد كه اگر مرا از كيد اينان نجات ندهى ...) ظهور در اين دارد كه امام (عليه السّلام ) جمله (رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه ) را جزء دعاى يوسف ندانسته ، و اين نيز موافق با گفتار گذشته ما است كه اين جمله جزء دعاى يوسف نيست .  
چند روايت در توضيح جمله : (و لقد همّت به و همّ بها لولا...)

*(/27)*

و در عيون به سند خود از حمدان از على بن محمد بن جهم روايت كرده كه گفت : من در مجلس ماءمون بودم در حالى كه حضرت رضا، على بن موسى (عليهماالسلام ) هم در نزد وى بود. مامون به او گفت : يا بن رسول اللّه ! آيا نظر شما اين نيست كه انبياء معصومند؟ حضرت در پاسخش فرمود: چرا محمد بن جهم حديث را همچنان ادامه مى دهد تا آنجا كه مى گويد: مامون پرسيد پس آيه (و لقد همت به و هم بها لو لا ان رءا برهان ربه ) چه معنا دارد؟ حضرت فرمود: زليخا قصد يوسف را كرد، و اگر اين نبود كه يوسف برهان پروردگار خود را ديد او هم قصد زليخا را مى كرد، و ليكن از آنجايى كه معصوم بود، و معصوم قصد گناه نمى كند و مرتكب آن نمى شود لذا يوسف قصد زليخا را نكرد.  
پدرم از پدرش امام صادق (عليه السّلام ) نقل كرد كه فرمود: معناى آيه اين است كه : زليخا قصد يوسف را كرد كه با وى عمل نامشروع را مرتكب شود و يوسف قصد او را كرد كه چنين عملى با وى نكند. مامون گفت : خدا خيرت دهد اى ابا الحسن .  
مؤ لف : هر چند در سابق درباره ابن جهم گفته ايم كه روايتش خالى از ضعف نيست ، ولى هر چه باشد صدر اين روايتش موافق با بيانى است كه ما براى آيه كرديم . و اما آنچه كه از زبان امام رضا (عليه السّلام ) از جدش نقل كرده كه فرموده : (او قصد كرد كه مرتكب شود، و يوسف قصد كرد كه مرتكب نشود) شايد مراد از آن ، همان معنايى باشد كه خود حضرت رضا (عليه السّلام ) بيان داشتند. چون قابل انطباق با آن هست . و ممكن است منظور از آن اين باشد كه : يوسف تصميم گرفت او را به قتل برساند. همچنانكه حديث آينده نيز مؤ يّد آن است . و بنابراين جمله مذكور با بعضى از احتمالات كه در بيان آيه گذشت منطبق مى شود.

*(/28)*

و نيز در همان كتاب از ابى الصلت هروى روايت شده كه گفت : وقتى مامون تمامى دانشمندان اهل اسلام و علماى ساير اديان از يهود و نصارا و مجوس و صابئين و ساير دانشمندان را يكجا براى بحث با على بن موسى (عليهما السلام ) جمع كرد، هيچ دانشمندى به بحث اقدام نكرد مگر آنكه على بن موسى به قبول ادعاى خويش ملزمش ساخت ، و آنچنان جوابش را مى داد كه گويى سنگ در دهانش كرده باشد.  
در اين ميان على بن محمد بن جهم برخاست و عرض كرد: يا بن رسول اللّه ! آيا نظر شما اين است كه انبياء معصومند؟ فرمود: آرى . عرض كرد: پس چه مى فرمايى در معناى اين كلام خدا كه درباره يوسف فرموده : (و لقد همت به و هم بها؟) حضرت فرمود: اما اين كلام خدا معنايش اين است كه زليخا قصد يوسف را كرد (تا با او درآميزد) و يوسف قصد وى را كرد تا در صورتى كه مجبورش نمايد به قتلش برساند، زيرا از پيشنهاد زليخا بسيار ناراحت شده بود، خداوند هم گرفتارى كشتن زليخا را از او بگردانيد، و هم زناى با وى را، و به همين جهت است كه در قرآن مى فرمايد: (كذلك لنصرف عنه السوء و الفحشاء) چون مقصود از (سوء) كشتن زليخا و مقصود از (فحشاء) زناى با او است .  
روايتى جعلى از اميرالمؤ منين (ع ) در اين باره

*(/29)*

و در الدّرالمنثور است كه ابونعيم در كتاب حليه از على بن ابى طالب (عليه السّلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه (و لقد همت به و هم بها) فرموده : زليخا به يوسف طمع كرد، و يوسف هم به وى طمع كرد. و از طمع او يكى اين بود كه تصميم گرفت بند زير جامه را باز كند، در همين موقع زليخا برخاست و بتى را كه در گوشه منزلش بود و با در و ياقوت آرايش شده بود با پارچه سفيدى پوشاند تا بين بت و خودش حائلى باشد. يوسف گفت : چكار مى كنى . گفت شرم دارم كه مرا در اين حال ببيند. يوسف گفت : تو از يك بتى كه نه مى خورد و نه مى آشامد شرم مى كنى و من از خداى خودم كه شاهد و ناظر عمل هر كس است شرم نداشته باشم ؟ آنگاه گفت : ابدا به آرزوى خودت از من نخواهى رسيد. و اين بود آن برهانى كه ديد.  
مؤ لف : اين روايت از جعليات است ، و چگونه ممكن است على بن ابى طالب (عليه السلام ) چنين فرمايشى كرده باشد؟ با اينكه كلمات او و ساير ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) پر است از مساءله عصمت انبياء و مذهب اين امامان در اين باره معروف است .  
علاوه بر اين ، پوشاندن بت از طرف زليخا و انتقال يوسف به مطلبى كه عمل زليخا يادآوريش كرد برهانى نيست كه خداوند آن را رويت برهان بنامد، و هر چند كه اين مضمون در رواياتى از طرق اهل بيت (عليهم السلام ) نيز آمده ، و ليكن آنها هم به خاطر اينكه اخبارى آحاد هستند قابل اعتماد نيستند، مگر اينكه بگوييم زليخا برخاسته و روى بتى كه در آن اطاق بوده پوشانيده ، و اين عمل باعث شده كه يوسف آيت توحيد را مشاهده كرده باشد آنچنان كه پرده ها از ميان او و ساحت كبرياى خداوند برداشته و وى برهانى ديده باشد كه با ديدن آن از هر سوء و فحشايى مصون شده است . همچنانكه قبلا هم همينطور بود و به همين جهت خداوند درباره اش ‍ فرموده :

*(/30)*

(انه من عبادنا المخلصين ) و اين احتمال بعيد نيست ، و اگر روايات نظير فوق معتبر و صحيح باشد مى بايستى همين معنا منظور آنها باشد.  
رواياتى در ذيل آيات گذشته راجع به داستان يوسف (عليه السلام ) و زليخا  
و نيز در همان كتاب آمده كه : ابو الشيخ از ابن عباس روايت كرده كه گفت : يوسف (عليه السّلام )، سه بار دچار لغزش شد، يكى آنجا كه قصد زليخا را كرد، و در نتيجه به زندان افتاد، و يكى آنجا كه به رفيق زندانش گفت (مرا نزد اربابت يادآورى كن ) و در نتيجه به كفاره اينكه ياد پروردگارش را فراموش كرد مدت زندانش طولانى تر شد، و يكى آنجا كه نسبت دزدى به برادرانش داد و گفت : (انكم لسارقون ) و آنها هم در جوابش گفتند: (ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل ).  
مؤ لف : اين روايت مخالف صريح قرآن است كه مقام اجتباء و اخلاص را به يوسف نسبت داده ، كسى كه چنين مقامى را داراست و خداوند او را خالص براى خود كرده و شيطان در او راه ندارد. آرى ، چگونه تصوّر مى شود كه خداوند كسى را كه تصميم بر زشت ترين گناهان كرده و شيطان ياد پروردگارش را از دلش بيرون برده ، و او در سخنانش دروغ گفته و خداوند هم به خاطر همين جرائم به زندانش افكنده و دوباره مدت زندانش را طولانى تر كرده صديق بنامد، و از بندگان مخلص و نيكوكارش بخواند، و بفرمايد كه (ما به او حكم و علم داديم و او را براى خود برگزيديم ، و نعمت خود را بر او تمام كرديم ؟) و از اين قبيل روايات زياد است كه الدر المنثور آنها را نقل كرده ، و ما پاره اى از آنها را در آنجا كه آيات را بيان مى كرديم نقل نموديم ، و به هيچ يك آنها اعتمادى نيست .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/31)*

next page  
fehrest page  
back page  
و نيز آورده كه احمد و ابن جرير و بيهقى در كتاب (دلائل ) از ابن عباس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده اند كه فرمود: چهار نفر به زبان آمدند با اينكه طفل صغير بودند: 1 - پسر آرايشگر دختر فرعون 2 - آن طفلى كه به نفع يوسف شهادت داد 3 - صاحب جريح 4 - عيسى بن مريم .  
و در تفسير قمى آمده كه در روايت ابى الجارود در تفسير (قد شغفها حبا) فرموده : محبت يوسف زليخا را در پرده كرد و از مردم پوشيده اش ساخت ، بطورى كه غير از يوسف چيز ديگرى نمى فهميد. و (حجاب ) به معناى (شغاف ) و (شغاف ) به معناى (حجاب ) قلب است .  
و نيز در همان كتاب در ضمن داستان دعوت كردن از زنان مصر و بريدن دستهاى ايشان فرموده : يوسف آن روز را به شب نرسانيده بود كه از طرف يك يك از زنان كه وى را ديده بودند دعوت رسيد و او را به سوى خود خواندند. يوسف آن روز بسيار ناراحت شد، و عرض كرد: پروردگارا! زندان را دوست تر مى دارم از آنچه كه اينان مرا بدان دعوت مى كنند، و اگر تو كيد ايشان را از من نگردانى من نيز به آنان متمايل مى شوم و از جاهلان مى گردم . خداوند هم دعايش را مستجاب نمود و كيد ايشان را از وى بگردانيد...  
آيات 42 - 35 سوره يوسف

*(/1)*

ثم بدالهم من بعد ما راوا الايت ليسجننه حتى حين (35) و دخل معه السجن فتيان قال احدهما انى ارينى اعصر خمرا و قال الاخر انى ارينى احمل فوق راسى خبزا تاكل الطير منه نبئنا بتاءويله انا نريك من المحسنين (36) قال لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نباتكما بتاءويله قبل ان ياتيكما ذلكما مما علمنى ربى انى تركت مله قوم لا يومنون باللّه و هم بالاخرة هم كفرون (37) و اتبعت مله ابائى ابراهيم و اسحق و يعقوب ما كان لنا ان نشرك باللّه من شى ء ذلك من فضل اللّه علينا و على الناس و لكن اكثر الناس لا يشكرون (38) يصحبى السجن ءارباب متفرقون خير ام اللّه الوحد القهار(39) ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم و ءاباوكم ما انزل اللّه بها من سلطان ان الحكم الا للّه امر الا تعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون (.4)يا صاحبى السجن اما احدكما فيسقى ربه خمرا و اما الاخر فيصلب فتاكل الطير من راسه قضى الامر الذى فيه تستفتيان (41)و قال للذى ظن انه ناج منهما اذكرنى عند ربك فانسيه الشيطان ذكر ربه فلبث فى السجن بضع سنين (42)  
ترجمه آيات  
آنگاه با وجود آن نشانه ها كه ديده بودند به نظرشان رسيد كه او را تا مدتى زندانى كنند (35)  
و با يوسف دو جوان ديگر هم ، زندانى شدند. يكى از آنها گفت من در خواب ديدم كه انگور (براى شراب ) مى فشارم ، ديگرى گفت من ديدم كه بر بالاى سر خود طبق نانى مى برم و مرغان هوا از آن مى خورند، اى يوسف تو ما را از تعبير آن آگاه كن كه تو را از نيكوكاران مى بينيم .(36)  
يوسف در پاسخ آنها گفت من شما را قبل از آنكه طعام آيد و تناول كنيد به تعبير خوابتان آگاه مى سازم كه اين علم را خداى من به من آموخته است زيرا كه من آئين گروهى را كه به خدا بى ايمان و به آخرت كافرند ترك گفتم .

*(/2)*

(37) و از آئين پدرانم ابراهيم خليل و اسحاق و يعقوب پيروى مى كنم و در آئين ما هرگز نبايد چيزى را با خدا شريك گردانيم ، اين توحيد و ايمان به يگانگى خدا فضل و عطاى خداست بر ما و بر همه مردم ، ليكن اكثر مردم شكر اين عطا را بجا نمى آورند.(38)  
اى دو رفيق زندانى من آيا خدايان متفرق (بى حقيقت ) بهتر (و در نظام خلقت موثرترند) يا خداى يكتاى قهار.(39)  
آنچه غير از خدا مى پرستيد اسماء بى حقيقت و الفاظ بى معنا است كه خود شما و پدرانتان ساخته ايد، خدا هيچ دليلى براى آن نازل نكرد و تنها حكمفرماى عالم وجود خداست و امر فرموده كه جز آن ذات پاك يكتا را نپرستيد، اين آئين محكم است ولى اكثر مردم نمى دانند.(.4)  
يوسف گفت ، اى دو رفيق زندانى من اما يكى از شما ساقى شراب شاه خواهد شد و اما آن ديگرى بدار آويخته مى شود تا مرغان مغز سر او را بخورند اين امرى كه درباره آن از من خواستيد قطعى و حتمى است .(41)  
آنگاه يوسف از رفيقى كه مى دانست نجات مى يابد درخواست كرد كه مرا نزد صاحبت ياد كن ولى شيطان در آن حال ياد صاحبش را از نظرش ببرد، بدين سبب در زندان سالى چند بماند.(42)  
بيان آيات  
اين آيات متضمن قسمتى از داستان آن جناب است ، و آن ، داستان به زندان رفتن و مدتى در زندان ماندن اوست كه مقدمه تقرب تام او به دربار پادشاه مصر شد، و سرانجام عزيز مصر گرديد. و در ضمن با بيان عجيبى دعوتش را به دين توحيد در زندان ، نقل نموده ، و بيان مى كند كه براى اولين بار خود را معرفى كرد كه از دودمان ابراهيم و اسحاق و يعقوب است .  
تصميم به زندانى كردن يوسف (عليه السلام )  
ثم بدالهم من بعد ما راوا الايات ليسجننه حتى حين  
كلمه (بداء) به معناى پديد آمدن راى و نظريه است كه قبلا نبوده ، مثلا گفته مى شود در فلان موضوع براى من بداء حاصل شد، يعنى راى جديدى پيدا شد، ضمير (هم ) در كلمه (لهم ) به عزيز و همسرش و خواص دربارش برمى گردد.

*(/3)*

منظور از (آيات ) آن شواهد و ادله اى است كه بر برائت يوسف گواهى مى داد، و دلالت مى كرد بر اينكه دامن وى در اين قضيه و تهمتى كه به او زده اند پاك است . از قبيل شهادت آن كودك به ضميمه اينكه پيراهن يوسف از عقب پاره شده بود، و اينكه هر دو به طرف در پيشدستى كرده بودند. و شايد يكى ديگر از شواهد، قضيه زنان مصر و پاره كردن دستهايشان و عفتى باشد كه يوسف در برابر خواسته زنان به خرج داد، و نيز ممكن است يكى ديگراز شواهد اعتراف زليخا نزد زنان باشد كه گفته بود: من يوسف را دنبال كرده ام ، و او عفت به خرج مى داد.  
حرف (لام ) در جمله (ليسجننه ) لام قسم است و معنايش اين است كه قسم خوردند و تصميم گرفتند كه او را حتما به زندان بيفكنند، و اين جمله تفسير آن (بدائى ) است كه براى آنان حاصل شده بود، و ظرف (حتى حين ) متعلق به همين جمله است .  
و از آنجايى كه كلمه (حين ) اضافه نشده و نفرموده (تا حين فلان ) لذا معناى انتظارى را افاده مى كند، و به جمله چنين معنا مى دهد: تصميم گرفتند مدتى وى را زندانى كنند تا اين سر و صداها بخوابد، و مردم داستان مراوده زليخا را فراموش نمايند.  
و معناى آيه اين است : بعد از مشاهده آن آيات و شواهدى كه بر طهارت و عصمت يوسف گواهى مى داد براى عزيز و همسرش و درباريان و مشاورينش راى جديدى پيدا شد، و آن اين بود كه تا مدتى يوسف را زندانى كنند، تا مردم داستان مراوده زليخا را كه مايه ننگ و رسوايى دربار شده بود فراموش نمايند، عزيز و اطرافيانش بر اين تصميم قسم خوردند.

*(/4)*

از اينجا معلوم مى شود كه اگر چنين تصميمى گرفته اند براى اين بوده كه دودمان و دربار عزيز را از رسوايى تهمت و ننگ حفظ كنند، و شايد اين غرض را هم داشته اند كه امنيت عموم شهر را حفظ كرده باشند، و اجازه ندهند مردم و مخصوصا زنان مصر مفتون حسن و جمال وى گردند، آن هم آن حسنى كه همسر عزيز و زنان اشرافى مصر را واله خود كرده بود، چنين حسن فتانى اگر آزاد گذارده شود به طبع خود در مصر بلوائى به راه مى اندازد.  
ليكن از اينكه در زندان به فرستاده پادشاه گفته بود: (ارجع الى ربك فسئله ما بال النسوه اللاتى قطعن ايديهن ...) و از اينكه پادشاه از زنان مصر پرسيد: (ما خطبكن اذ راودتن يوسف عن نفسه ) و اينكه ايشان جواب داده بودند: (حاش للّه ما علمنا عليه من سوء) و اينكه همسر عزيز سپس اعتراف كرده و گفته است : (الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه و انه لمن الصادقين ) از همه اينها برمى آيد كه زليخا بعد از زندانى شدن يوسف امر را بر شوهرش مشتبه كرده ، و او را بر خلاف واقع معتقد و يا لااقل نسبت به واقع امر به شك و شبهه انداخته ، و خلاصه آنچنان در دل شوهرش تسلّط و تمكن داشته كه با ديدن همه آن آيات ، مع ذلك او را بر خلاف آيات و شواهد معتقد كرده است .  
و بنابراين مى توان گفت كه زندانى شدن يوسف به دستور يا توسّل همين زن بوده .او اين پيشنهاد را كرده تا تهمت مردم را از خود دفع كند و هم اينكه يوسف را بر جرات و مخالفتش ادب نمايد، باشد كه از اين به بعد به اطاعت و انقياد وى درآيد. جمله (و لئن لم يفعل ...) هم كه در حضور زنان اشرافى مصر گفته بود به خوبى بر اين معنا دلالت مى كند.  
رؤ ياى دو همزندانى يوسف (عليه السلام ) و تعبير خواب آن دو توسط يوسف (عليهالسلام )  
و دخل معه السجن فتيان ...

*(/5)*

كلمه (فتى ) به معناى غلام و برده است ، و از سياق آيه برمى آيد كه دو زندانى نامبرده بردگان پادشاه بوده اند، رواياتى هم كه به زودى خواهد آمد - ان شاء اللّه تعالى - اين معنا را تاييد مى كند.  
(قال احدهما انى ارينى اعصر خمرا) - و اگر اين جمله را به جمله (و دخل ...) عطف نكرده و نفرموده : (و قال احدهما) براى اين است كه بفهماند نقل خواب آن دو بلافاصله پس از دخول در زندان نبوده ، بلكه بعد از گذشتن مدتى در زندان اين خواب را ديده و نقل كرده اند، همچنانكه اين گفتارشان كه گفتند (در خواب مى بينيم ) و جواب يوسف كه گفت اى (رفقاى زندانى ام ) بر اين معنا اشعار دارد.  
جمله (ارينى ) بطوريكه ديگران هم گفته اند حكايت حال گذشته است ، و جمله (اعصر خمرا) به معناى اين است كه انگور را مى فشردم تا خمر درست كنم ، و اگر انگور را خمر ناميده به اعتبار آن صورتى است كه در آينده به خود مى گيرد (و خمر مى شود)، و معناى آيه اين است : در بامدادى يكى از آن دو به يوسف گفت : من در عالم رويا ديدم كه براى تهيه شراب ، انگور مى فشارم .  
(و قال الاخر انى ارينى احمل فوق راسى خبزا تاكل الطير منه ) - يعنى مرغ به آن نان نوك مى زد و اين خواب ديگرى بوده كه رفيق ديگرش ديده . آنگاه آن دو گفتند: (نبئنا بتاءويله انا نريك من المحسنين ). و در اين آيه شريفه در حقيقت با ذكر گفتار آنان اكتفا كرد از اينكه بگويد: (قال ) و (قال )، و اين خود از تفنن هاى لطيف قرآن است .  
ضمير (ها) در كلمه (بتاءويله ) به رويا برمى گردد، هر چند كلمه رويا ذكر نشده ، و ليكن سياق دلالت بر آن دارد و با جمله (انا نريك من المحسنين ) درخواست تعبير خواب خود را تعليل كردند. (نريك ) به معناى (مى بينيم تو را نيست ، بلكه به معناى ) اين است كه : درباره تو معتقديم كه از نيكوكاران هستى ، چون سيماى نيكوكاران را در تو مى بينيم .

*(/6)*

و اگر بپرسى چه ارتباطى ميان درخواست تعبير خواب با نيكوكار بودن يوسف وجود دارد؟ در جواب مى گوييم اين بدان جهت است كه نوعا مردم ، نيكوكاران را داراى دلهايى پاك و نفوسى تزكيه شده مى دانند، و چنين معتقدند كه اينگونه افراد زودتر از ديگران به روابط امور و جريان حوادث منتقل مى شوند، و انتقالشان هم از انتقال ديگران به صواب نزديكتر است .  
بنابراين ، معناى آيه اين مى شود: يكى از آن دو به يوسف گفت : من در خواب چنين ديدم . ديگرى گفت : من در خواب چنان ديدم . آنگاه هر دو گفتند: ما رابه تعبير آن آگاه ساز، چون معتقديم كه تو از نيكوكارانى ، و امثال اين امور و اسرار نهانى بر نيكوكاران پوشيده نيست ، آرى نيكوكاران با صفاى دل و پاكى نفسشان درك مى كنند چيرهايى را كه ديگران از درك آن عاجز مى مانند.  
قال لا ياتيكما طعام ترزقانه الا نباتكما بتاءويله قبل ان ياتيكما  
فرصتى پيش آمده براى يوسف (ع ) براى دعوت به توحيد  
وقتى آن دو زندانى با حسن ظن ناشى از ديدن سيماى نيكوكاران در چهره يوسف (عليه السّلام ) به آن جناب روى آوردند، و درخواست كردند كه وى خوابهايشان را تعبير كند، يوسف (عليه السّلام ) فرصت را براى اظهار و فاش ساختن اسرار توحيد كه در دل نهفته مى داشت غنيمت شمرده ، از موقعيتى كه پيش آمده بود براى دعوت به توحيد و به پروردگارش كه علم تعبير را به او افاضه فرموده ، استفاده كرد و گفت : كه اگر من در اين باب مهارتى دارم ، پروردگار من تعليمم داده ، و سزاوار نيست كه براى چنين پروردگارى شريك قائل شويم . و خلاصه به بهانه اين پيشامد نخست مقدارى درباره توحيد و نفى شركاء صحبت كرد، آنگاه به تعبير خواب آن دو پرداخت .

*(/7)*

و در پاسخ آن دو چنين فرمود: هيچ طعامى - بعنوان جيره زندانيان - براى شما نمى آورند مگر آنكه من تاءويل و حقيقت آن طعام و مال آن را براى شما بيان مى كنم . آرى من به اين اسرار آگاهى دارم ، و همين خود شاهد صدق دعوت من است به دين توحيد.  
البته اين معنا در صورتى است كه ضمير در (بتاءويله ) به طعام برگردد، كه در اين صورت يوسف (عليه السّلام ) خواسته است معجره اى براى نبوت خود ارائه داده باشد، نظير گفتار مسيح (عليه السّلام ) به بنى اسرائيل كه فرمود: (و انبئكم بما تاكلون و ما تدخرون فى بيوتكم ان فى ذلك لايه لكم ان كنتم مؤ منين ). مؤ يّد اين معنا پاره اى از رواياتى است كه از طرق امامان اهل بيت (عليهم السلام ) وارد شده ، و به زودى در بحث روايتى خواهد آمد -ان شاء اللّه تعالى .  
و اما بنابراين كه ضمير مذكور به رويايى كه ديده بودند برگردد معناى آيه چنين مى شود (من خيلى زود تاءويل خواب شما را برايتان بيان مى كنم ، حتى قبل از اينكه طعام شما را بياورند من خوابتان را تعبير مى كنم ) و ليكن اين معنا كه در حقيقت وعده به تسريع در قضاى حاجت آنان است از نظر سياق آيات معناى بعيدى است .  
ذلكما مما علمنى ربى انى تركت مله قوم لا يومنون باللّه و هم بالاخرة هم كافرون و اتبعت مله آبائى ابراهيم و اسحق و يعقوب  
در اين دو آيه اين معنا را گوشزد فرموده كه علم به تعبير خواب و خبر دادن از تاءويل احاديث از علوم عادى و اكتسابى نيست كه هر كس بتواند فرا گيرد، بلكه اين علمى است كه پروردگارم به من موهبت فرموده ، آنگاه علاتّين معنا را اينطور بيان كرده كه : چون من ملت و كيش مشركين را پيروى نكرده ام ، بلكه ملت پدرانم ابراهيم و اسحاق و يعقوب را پيروى نموده ام ، و خلاصه بدان سبب است كه من دين شرك را واگذاشته ، دين توحيد را پيروى نموده ام .

*(/8)*

و اگر مشركين را فاقد ايمان به خدا و روز جزا خوانده ، نه از اين جهت است كه مشركين فاقد ايمان به خدا و معادند، چون مشركين هم خدا را قبول دارند و هم معاد را، بلكه از اين باب است كه درباره مبداء شرك مى ورزند، و درباره معاد هم قائل به تناسخند، همچنانكه در جلد قبلى اين كتاب گذشت . و در دين توحيد، آن شركايى كه مشركين قائلند - حال چه شريك در تاءثير بدانند و چه شريك در عبادت - هيچيك خدا نيستند. و همچنين تناسخ و برگشتن ارواح با بدنهاى ديگر و متنعم شدن ارواح پاك و معذب شدن ارواح ناپاك در زندگى ديگر، در دين توحيد معاد نيست و به همين جهت بود كه يوسف (عليه السّلام ) ايمان به خدا و روز جزا را از مشركين نفى كرد، و كفرشان را نسبت به معاد با تكرار ضمير، تاءكيد نمود و فرمود: (و هم بالاخرة هم كافرون ). آرى ، كسى كه ايمان به خدا ندارد به طريق اولى ايمان به بازگشت به سوى خدا ندارد.  
و اين كلام كه خداوند متعال از قول يوسف نقل كرده اولين بارى است كه يوسف در مصر خود را و نسب خود را معرفى نموده و اظهار كرده كه اهل بيت ابراهيم و اسحاق و يعقوب است .  
ما كان لنا ان نشرك باللّه من شى ء ذلك من فضل اللّه علينا و على الناس و لكن اكثر الناس لا يشكرون  
يعنى خداى سبحان براى ما اهل بيت راهى به شرك نگذاشته ، و ما را از آن منع كرده و اين منع ، خود از فضل و نعمت خداست بر ما اهل بيت و بر همه مردم ، اما بيشتر مردم شكر اين نعمت را بجا نياورده ، بلكه بدان كفر مى ورزند.  
اما اينكه (خداوند راهى به شرك براى آنان نگذاشته ، بايد دانست كه اين از باب جبر و الجاء نيست ، بلكه از باب تاييد و تسديد است ، چون خداوند ايشان را به نعمت نبوت و رسالت اختصاص داده ، و خدا داناتر است كه رسالت را در چه دودمانى قرار مى دهد، در نتيجه انبياء به توفيق و تاييد خداوندى از هر خطا و گناهى عصمت مى ورزند، و به دين توحيد مى گرايند.

*(/9)*

و اما اينكه فرمود: (اين از فضل خدا است بر ما اهل بيت و بر مردم ) اين نيز بدان جهت است كه خداوند ايشان را تاييد نموده . و اين خود بالاترين فضل است ، مردم هم مى توانند و در وسع و طاقتشان هست كه به آنان مراجعه نموده و به پيروى ايشان رستگار و به هدايت ايشان مهتدى شوند، پس فضل بر مردم هم هست .  
و اما اينكه (بيشتر مردم قدر نمى دانند) به خاطر اين است كه اين نعمت را يعنى نعمت نبوت و رسالت را كفران مى كنند در نتيجه اعتنائى به آن ننموده ، حاملين آن را پيروى نمى نمايند. و يا به عبارتى به خاطر اين است كه نعمت توحيد را كفران نموده از ملائكه و يا جن و انس شريك براى خدا مى گيرند و آنها را به جاى خدا مى پرستند.  
اين آن معنايى است كه بيشتر مفسرين براى آيه ذكر كرده اند.  
طرح يك سؤ ال در مورد نعمت بودن نبوت و رسالت و پاسخ به آن  
و بنابراين قول سوالى باقى مى ماند و آن اين است كه مگر مساءله توحيد و نفى شرك از مسائلى است كه محتاج به سفارش و بيان انبياء باشد كه در اين آيه آن را نعمتى دانسته كه مردم به وسيله پيروى انبياء بدان نائل ميشوند؟ با اينكه مساءله توحيد مساله اى است فطرى و از مستقلات عقلى كه انبياء (عليهم السلام ) و ساير مردم در درك آن يكسانند. و اگر مردمى نسبت به آن كفر مى ورزند به خاطر اينست كه نمى خواهند نداى فطرت و وجدان را اجابت كنند، نه ندا و دعوت انبيا را.

*(/10)*

جواب اين سؤ ال اين است : همانطورى كه عنايت خداوند نسبت به بندگانش ايجاب كرده كه اين نوع از انسان را هم از راه الهام و ارتكاز عقلى مجهز به درك خير و شر و تقوا و فجور نموده و هم مجهز به درك احكام دينى و قوانين شرعيش كند - و وجوب اين معنا در بحث هاى گذشته ما مكرر توضيح داده شد - همچنين عنايت او واجب مى كند كه افرادى از اين نوع انسانى را به نفوسى طيب و طاهر و دلهايى سليم و مستقيم مجهز نمايد تا ملازم فطرت اصلى بوده لحظه اى از راه توحيد به سوى شرك منحرف نگشته و در نتيجه اصل توحيد در تمامى ادوار و اعصار در ميان اين نوع باقى بماند، و قرن به قرن روح سعادت همچنان زنده بماند. دليل اين معنا همان ادله اى است كه نبوت و وحى را لازم و ضرورى مى كند. چون فرض شرك و نسيان توحيد از افراد عادى انسان ممتنع نيست ، و بلكه ممكن و جايز است ، و وقتى امرى نسبت به يك فرد جايز و ممكن باشد نسبت به همه افراد نيز جايز و ممكن است . و فرض ‍ مشرك شدن همه افراد و فراموش كردن توحيد مساوى است با فرض فساد اين نوع و بطلان غرضى كه خداوند از خلقت اين نوع داشته .  
و به همين جهت بر او واجب است كه در ميان اين نوع افرادى داشته باشد كه همواره داراى اخلاص در توحيد باشند و امر توحيد را زنده نگهدارند، از آن دفاع نموده و مردم را از خواب غفلت و جهالت بيرون نمايند، و براى آنان ادله توحيد را اقامه نموده و شواهد و معجزات آن را ارائه دهند. و اين رابطه كه در حقيقت رابطه تعليم و تعلم است نه سوق (از ناحيه انبيا) و متابعت (از ناحيه مردم ) همواره برقرار باشد.

*(/11)*

و اگر كسى قانع شد كه حتما چنين نفوسى بايد در هر عصرى در ميان مردم باشند در حقيقت مساءله نبوت انبياء و امامت ائمه را قبول كرده ، و پذيرفته كه وجود انبيا (عليهم السلام ) فضل و نعمتى است از ناحيه خداى متعال ، هم بر خود آن حضرات كه هستيشان داده و به تربيت ربوبى خود توحيد را تعليمشان داده و مبعوثشان كرده ، و هم بر همه مردم كه چنين افرادى را براى آنان نصب نموده تا حق را به يادشان بياورند و فطرت خواب آلودشان را بيدار كنند و در برابر غفلت و ضلالتشان از حق دفاع نمايند، چون اشتغال مردم به امور و اعمال مادى و ممارستشان در امور حسى ايشان را به سوى لذات جلب نموده و به پستى وادار مى سازد، و اگر در هر دوره و عصرى مردانى خداشناس و خداپرست و افرادى كه خدا با توجه خالص به قيامت پاك و خالصشان كرده نبوده باشند، گمراهى و كورى سراسر زمين را احاطه مى نمايد، و واسطه فيض بين زمين و آسمان قطع و غايت خلقت باطل گشته ، زمين اهل خود را فرو مى برد.  
و از همين جا معلوم مى شود كه در معناى آيه شريفه حق اين است كه آيه را بر همين حقيقت حمل نموده ، آن را چنين معنا كنيم : خداوند با تاييد خود ما را چنان مؤ يّد كرده كه ديگر راهى به سوى شرك براى ما باقى نگذاشته ، و اين مصون بودنمان از شرك از فضلى است كه خدا بر ما كرده (و از اين بالاتر نعمتى نيست )، زيرا نهايت درجه سعادت آدمى و رستگارى بزرگش به داشتن چنين هدايتى است .  
و نيز فضلى است كه خدا بر همه مردم كرده ، زيرا با ب ودن ما انبياء، مردم بعد از نسيان متذكر شده و پس از غفلت از فطريات خود متنبه مى گردند، و با تعليم ما از خطر جهل رهايى يافته و بعد از انحراف و كجى ، مستقيم مى شوند و ليكن بيشتر مردم شكر اين نعمت را بجا نمى آورند، و اين فضل خدا را كفران نموده بدان اعتنايى نمى كنند، و به جاى اينكه با آغوش باز پذيراى آن باشند از آن روى مى گردانند.

*(/12)*

اين آن معنايى است كه به نظر ما رسيده . ولى بعضى از مفسرين در معناى آن گفته اند: مشاراليه (ذلك ) در (ذلك من فضل اللّه علينا...) علم به تاءويل احاديث است . و ليكن همانطورى كه ملاحظه مى كنيد، اين معنايى است كه از سياق آيه به دور است .  
يا صاحبى السجن ءارباب متفرقون خير ام اللّه الواحد القهار  
معناى (خير) و بيان حجت قاطعى كه در جمله : (ءارباب متفرّقون خيرام الله الواحدالقهّار) نهفته است  
كلمه (خير) از نظر وزن وصفى است كه از ماده (خار، يخار، خيره ) اشتقاق يافته كه اين ماده به معناى انتخاب و اختيار كردن يكى از دو چيز و يا دو عملى است كه به وجهى در انجام و يا اخذ آن در ترديد باشد، و خير از آن دو، آن است كه در مطلوبيت و فضيلت ، برترى بر ديگرى داشته اخذ آن متعين باشد. پس خير از دو عمل ، آن عملى است كه انجام آن متعين باشد. و خير از دو چيز آن است كه از جهت انتخاب مطلوب باشد، مثلا خير از دو مال ، آن مالى است كه از جهت تمتع و استفاده مطلوبتر باشد. و خير از دو خانه ، آن خانه اى است كه از جهت سكنى مطلوب تر باشد. و خير از دو انسان ، آن فردى است كه از جهت مصاحبت بهتر باشد. و خير از دو راى ، آن رايى است كه اخذ به آن بهتر باشد. و خير از دو اله ، آن معبوديست كه از جهت پرستش بهتر باشد. و از همينجا است كه اهل ادب گفته اند اصل اين كلمه : (اخير: خوبتر) و به صيغه افعل التفضيل بوده ، و ليكن حقيقت مطلب اين است كه كلمه مذكور صفت مشبهه اى است كه بر حسب ماده خود معناى افعل التفضيل را افاده نموده و برترى را مى رساند.

*(/13)*

از آنچه گذشت روشن گرديد كه جمله (ءارباب متفرقون خير ام اللّه الواحد القهار...) در سياق بيان دليل بر معين شدن خداى تعالى براى پرستش است . و به عبارت روشن تر اگر فرض شود كه ميان عب ادت خدا و ساير معبودهاى ادعائى ترديد شود، عبادت خداى تعالى متعين است ، نه اينكه بخواهد بگويد: حق موجود تنها خداى تعالى است نه ارباب هاى غير او. و يا اينكه بگويد: تنها معبودى كه مبداء و معاد موجودات است خداى تعالى است ، نه معبودهاى ديگر، زيرا اين چند معنا با كلمه خير سازگار نيست چون اين كلمه را درباره چيزى اطلاق مى كنند كه از جهت مطلوبيت و اخذ به نحوى تعين داشته باشد، پس اينكه فرمود (آيا خدا بهتر است يا ارباب هاى متفرق ) مقصودش از اين پرسش ، تعين يكى از دو طرف بوده از نظر اخذ، و اخذ ارباب همان عبادت و پرستش آن است .  
و اگر معبودهاى مردم معاصر خود را (ارباب متفرق ناميده ) از اين جهت بوده كه مردم ملائكه را مى پرستيدند و معتقد بودند كه ملائكه صفات خدا و يا تعينات ذات مقدس اويند، و جهات خير و سعادت در عالم هر كدام به يك ى از آنها مستند است . خلاصه ، در ميان صفات خدا نظمى طولى و يا عرضى قائل بودند كه خود مستلزم تفرقه در آنها بود، و هر صفتى را به اعتبارشان و موقعيتى كه دارد مى پرستيدند: يكى را اله علم و يكى را اله قدرت ، يكى را اله آسمان و يكى را اله زمين ، يكى را اله حسن و ديگرى را اله حب و يكى را اله امنيت و فراوانى ارزاق مى شمردند. و نيز جن را مى پرستيدند و آنها را مبادى شر در عالم دانسته ، مرگ و مير و زوال نعمت و فقر و زشتى و درد و اندوه و امثال آن را به آنها استناد مى دادند.

*(/14)*

و نيز كملين از اولياء و جباران از سلاطين و پادشاهان و امثال ايشان را مى پرستيدند، و در نتيجه خدايان متفرقى را پرستش مى كردند، چون معلوم است كه اعيان كملين و جن و ملك و همچنين بتها و تمثالهايى كه از آنان درست مى كردند تا به وسيله آنها به آنان توجه نمايند متعدد و متفرق بودند.  
وجه توصيف خداوند به (واحد) و (قهار) در كلام يوسف (ع )  
تقابلى كه ميان جمله (ءارباب متفرقون ) با جمله (ام الله الواحد القهار) برقرار نموده خود افاده مى كند كه كلمه الله در نظر معنا خلاف آنچه را كه از ارباب متفرق فهميده مى شود افاده مى كند، چون تقابل ناگزير ميان دو چيز مى اندازند كه خلاف و ضد يكديگرند.  
بنابراين ، كلمه مذكور علمى است (البته علميتش به خاطر غلبه در استعمال پيدا شده ) كه هر جا به ميان آيد مقصود از آن ذات مقدس ‍ الهى است كه حقيقت است و بطلان در او راه ندارد، وجود است و عدم و فناء در او راه نمى يابد، و چنين وجودى ممكن نيست كه حد محدود و امد ممدودى برايش فرض شود، زيرا هر محدودى پس از حدش معدوم است ، و هر ممدودى بعد از امدش باطل ، پس خداى تعالى ذاتى است غير محدود و وجودى است واجب و غير متناهى . و چون چنين است ممكن نيست صفتى برايش فرض ‍ شود كه خارج از ذات و مباين با خود او باشد، همچنانكه حال صفات او همينطور است ، چون اگر ذات او با صفاتش مغاير باشد لازمه اش اين مى شود كه ذاتش محدود باشد و در ظرف صفت موجود نباشد، و محتاج باشد صفت را در ظرف خود نيابد.

*(/15)*

و همچنانكه ممكن نيست ميان ذات و صفاتش مغايرت باشد ميان صفات ذاتيش از قبيل علم و قدرت و حيات نيز ممكن نيست مغايرت و جدايى را فرض كرد، زيرا مغايرت در آنها نيز باعث محدوديت مى شود، چون وقتى مثلا علم غير از قدرت و حيات باشد بايد علم محدود باشد و در ظرف قدرت و حيات وجود نداشته باشد، و همچنين قدرت و حيات ، و اگر در داخل ذات حدودى فرض شود كه داخل حد در خارج آن وجود نداشته باشد قهرا ذات با صفات هم متغاير مى شود، و كثرت و حد پديد مى آيد. و همه اينها امورى است كه وثنيها بر حسب آنچه كه از معارف ايشان در دست است بدان اعتراف دارند.  
بنابراين ، مثبتين خداى سبحان اگر التفات و توجه داشته باشند، شكى نخواهند داشت كه خداى سبحان موجودى است كه وجودش ‍ فى نفسه و ثبوتش بذاته است ، و غير او هيچ موجودى بدين صفت نيست ، و او هر چه از صفات كمال كه دارد عين ذاتش مى باشد، نه زائد بر آن . و همچنين خود صفاتش نيز زائد بر يكديگر نيست بلكه عين هم است ، پس او در عين اينكه علم است قدرت و حيات نيز هست .  
پس خداى تعالى احدى الذات و الصفات است ، يعنى در موجود بالذات بودن واحد است و هيچ چيزى در قبالش نيست مگر آنكه موجود به وسيله اوست ، نه مستقل در وجود، و همچنين واحد در صفات است ، يعنى هيچ صفتى كه داراى حقيقت و واقعيت باشد تصوّر نمى شود مگر اينكه عين ذات او است ، و در نتيجه او بر هر چيز قاهر است و هيچ چيز بر او قاهر نيست .

*(/16)*

اشاره به اين معانى بود كه يوسف را وادار كرد به اينكه خدا را به وحدت و قهاريت توصيف نموده بگويد: (ام اللّه الواحد القهار) يعنى او واحد است ، اما نه واحدى عددى كه اگر يكى ديگر اضافه اش شود دو تا گردد، بلكه واحدى است كه نمى توان در قبالش ذات ديگرى تصوّر كرد، زيرا هر چيز كه تصوّر و فرض شود وجودش از اوست نه از خودش . و نيز نمى توان در قبالش صفتى فرض كرد، و هر چه فرض شود عين ذات او است ، و اگر عين ذات او نباشد باطل خواهد شد، و همه اينها به خاطر اين است كه خداى تعالى وجودى است بحت (خالص ) و بسيط كه به هيچ حدى محدود و به هيچ نهايتى منتهى نمى شود.  
و با اين سؤ ال و توصيف اربابها به وصف تفرق ، و توصيف خداى تعالى به وصف واحد و قهار، حجت را بر خصم تمام كرد، زيرا واحد و قهار بودن خداى تعالى هر تفرقه اى را كه ميان ذات و صفات فرض شود باطل مى سازد، پس ذات عين صفات ، و صفات عين يكديگرند، و هر كه ذات خداى را بپرستد ذات و صفات را پرستيده ، و هر كه علم او را بپرستد ذات او را هم پرستيده ، و اگر علم او را بپرستد و ذاتش را نپرستد نه او را پرستيده و نه علم او را، و همچنين ساير صفات او.  
پس اگر ميان عبادت او و يا ارباب متفرق ترديدى فرض شود، عبادت او متعين است ، نه ارباب متفرق ، زيرا ممكن نيست ارباب متفرق فرض بشود و در عين حال تفرقه در عبادت لازم نيايد.

*(/17)*

شبهه اى كه در اين ميان باقى مى ماند و عموم بت پرستان بدان اعتماد نموده اند اين است كه خداى سبحان شانش اجل و ارفع از آن است كه عقول ما به او احاطه يابد و يا فهم ما او را درك نمايد، و چون چنين است ممكن نيست بتوانيم با عبادت متوجه او شويم ، و نمى توانيم با اظهار عبوديت و خضوع در برابرش به درگاهش تقرب جوييم . آنچه براى ما امكان دارد اين است كه متوجه بعضى از مخلوقات شريفه او - كه در تدبير نظام عالمى - تاءثير دارند شده و به وسيله آنها به درگاه او تقرب جوييم و آنها نزد او شفيعمان شوند، در مقام پاسخ از اين سؤ ال يوسف (عليه السلام ) فرمود: (ما تعبدون من دونه الا اسماء....)  
استدلال يوسف (عليه السلام ) و رد پرستش آلهه و اثبات توحيد عبادى  
ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم و آباوكم ما انزل اللّه بها من سلطان ان الحكم الا للّه امر الا تعبدوا الا اياه ...  
يوسف (عليه السّلام ) نخست خطاب را به دو رفيق زندانيش اختصاص داد و سپس عموميش كرد، چون حكمى كه در آن خطابست اختصاص به آن دو نداشته ، بلكه همه بت پرستان با آن دو نفر شركت داشته اند.  
و تعبير (ما تعبدون الا اسماء) كنايه از اين است كه مسمياتى در وراء اين اسماء وجود ندارد، و در نتيجه عبادت ايشان در مقابل اسمايى از قبيل اله آسمان و اله زمين و اله دريا و اله خشكى و اله پدر و اله مادر و اله فرزند و نظاير آن صورت مى گيرد.  
و اين معنا (كه در وراى اين اسماء مسمياتى وجود ندارد) را با جمله (انتم و آباوكم ) تاءكيد نمود، چه از اين جمله حصر استفاده مى شود، و معنايش اين است كه اين اسامى را غير خود شما كسى وضع نكرده ، تنها شما و پدرانتان آنها را وضع نموده ايد.

*(/18)*

آنگاه براى بار دوم اين معنا را با جمله (ما انزل اللّه بها من سلطان )كرد، چون (سلطان ) به معناى برهان است چون برهان بر عقول سلطنت دارد، و معناى جمله اين است كه : خداوند درباره اين اسماء و اين نامگذاريها برهانى نفرستاده كه دلالت كند بر اينكه در ماوراى آنها مسمياتى وجود دارد، تا در نتيجه الوهيت را براى آنها ثابت نموده عبادت شما و آنها را تصحيح نمايد.  
ممكن هم هست ضمير (بها) به عبادت برگردد، و معنا اين باشد كه : خداوند حجتى بر پرستش آنها نفرستاده ، مثلا براى آنها شفاعت اثبات نكرده ، و يا آنها را مستقل در تاءثير ندانسته تا عبادت و توجه به آنها صحيح شود، چون به هر حال امور به دست خداست ، (او بايد در اين باره اجازه دهد) و جمله (ان الحكم الا للّه ) اشاره به همين نكته دارد.  
و مفاد اين جمله جاى هيچگونه ترديدى نيست ، زيرا حكم در هر امرى كه تصوّر شود جز از ناحيه كسى كه مالك و متصرف به تمام معناى در آن باشد صحيح و نافذ نيست و در تدبير امور عالم و تربيت بندگان مالكى حقيقى و مدبرى واقعى جز خداى سبحان وجود ندارد، پس حكم هم به حقيقت معناى كلمه منحصرا از آن اوست .

*(/19)*

و اين جمله ، جمله مفيدى است كه هم نسبت به ما قبل خود و هم نسبت به ما بعد خود فايده مى دهد، زيرا هر دو را با هم تعليل مى كند. اما فايده اش نسبت به ما قبلش يعنى جمله (ما انزل اللّه بها من سلطان ) قبلا گذشت . و اما فايده اش نسبت به بعدش يعنى جمله (امر الا تعبدوا الا اياه ) براى اينكه اين جمله طرف اثبات حكم را متضمن است ، همچنانكه جمله قبل از آن طرف نفى حكم را متضمن بود، و مى فرمود: (ما انزل اللّه بها من سلطان ) و جمله مورد بحث مى فهماند كه حكم خدا در هر دو طرف نافذ است . پس كانه وقتى گفته شده : (خداوند سلطان و برهانى بر آن نفرستاده ) كسى پرسيده : (پس درباره عبادت چه حكمى كرده ؟) در جواب گفته شده : (خداوند امر كرده كه كسى را جز او نپرستيد) و به همين منظور جمله را فعليه آورده .  
و معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه : شما به غير خدا نمى پرستيد مگر اسمائى بدون مسمى كه وضعشان نكرده مگر خود شما و پدرانتان ، بدون اينكه از ناحيه خداى سبحان برهانى بر آن آمده باشد، و دلالت كند بر اينكه شفعائى هستند در درگاه خدا، و يا سهمى از استقلال در تاءثير دارند. آرى ، چنين برهانى از ناحيه خدا نيامده تا براى شما مجوز عبادت باشد و شما با پرستش آنها از شفاعتشان بهره مند شويد، و يا از خيرات آنها برخوردار و از شرّشان ايمن گرديد.  
چرا دين توحيد دين (قيم ) است ؟ (ذلك الّذين القيّم ...)

*(/20)*

و اما اينكه فرمود: (ذلك الدين القيم و لكن اكثر الناس لا يعلمون ) اشاره است به توحيد و نفى شريكى كه قبلا بيان كرده بود. و كلمه (قيم ) به معناى قائم به امرى است كه در قيام خود و تدبير آن امر قوى باشد. و يا به معناى كسى است كه قائم به پاى خود بوده دچار تزلزل و لغزش نگردد. معناى آيه اين است كه : تنها دين توحيد است كه قادر بر اداره جامعه و سوقش به سوى سر منزل سعادت است ، و آن تنها دين محكمى است كه دچار تزلزل نگشته تمامى معارفش حقيقت است و بطلان در آن راه ندارد، و همه اش رشد است و ضلالتى در آن يافت نمى شود، و ليكن بيشتر مردم بخاطر انس ذهنى كه به محسوسات دارند، و به خاطر اينكه در زخارف دنياى فانى فرو رفته اند و در نتيجه سلامت دل و استقامت عقل را از دست داده اند، اين معنا را درك نمى كنند. آرى ، اكثريت مردم را كسانى تشكيل م ى دهند كه همه همّشان زندگى ظاهر دنيا است و از آخرت روى گردانند.  
اما اينكه گفتيم (رشد در پيروى دين توحيد است و معارفش همه حقيقت و مطابق با واقع است ) در بيان و توضيحش همان برهانى كه يوسف (عليه السّلام ) اقامه كرده بود كافى است .  
و اما اينكه گفتيم (تنها دين توحيد قادر بر اداره جامعه انسانى است ) دليلش اين است كه نوع انسانى وقتى در سير زندگيش ‍ سعادتمند مى شود كه سنن حياتى و احكام معاش خود را بر اساس حق و مبنايى كه مطابق با واقع باشد بنا نمايد و در مقام عمل هم بر طبق آن عمل نمايد، نه اينكه بر مبناى باطل و خرافى و فاقد تكيه گاهى ثابت بنا كند.  
اشاره به اينكه مفاد دو آيه : (يا صاحب السجن ...) و (ما تعبدون من دونه ...) يكبرهان بر توحيد دو عبادت است

*(/21)*

پس از همه آنچه گفته شد اين معنا روشن گرديد كه : هر دو آيه مورد بحث ، يعنى آيه (يا صاحبى السجن - تا جمله - ان لا تعبدوا الا اياه ) مجموعا يك برهان است بر توحيد در عبادت ، و حاصلش اين است : هر معبودى كه فرض شود، پرستشش به خاطر الوهيتى است كه در ذات آن معبود است و به خاطر وجوب ذاتى وجود اوست ، و خداى سبحان در وجودش واحد و قهار است ، و نه دومى برايش تصوّر مى شود، و نه با تاءثيرش موثرى ديگر فرض دارد، پس ديگر هيچ معناى صحيحى براى تعدد آلهه تصوّر نمى شود، و اگر پرستش معبود براى اين است كه معبود مفروض شفيع در درگاه خداست ، دليلى بر شفيع بودن آن در دست نيست ، زيرا اگر باشد بايد از ناحيه خود خداى تعالى باشد و از ناحيه خدا هيچ دليلى بر شفيع بودن آلهه نرسيده ، علاوه بر اينكه دليل بر خلاف آن رسيده است ، زيرا خداوند از طريق عقل و همچنين به وسيله انبيا اين معنا را گوشزد كرده كه جز او هيچ چيزى نبايد پرستش شود.  
از اينجا فساد مطلبى كه بيضاوى به پيروى از كشاف در تفسير خود آورده روشن مى گردد. او گفته : اين دو آيه دو دليل بر توحيد است ، دليل اولى كه آيه (ءارباب متفرقون خير ام اللّه الواحد القهار) متضمن آنست دليلى است خطابى ، و دليل دوم كه آيه (ما تعبدون من دونه الا اسماء ...) متضمن آن است برهانى است كامل .

*(/22)*

آنگاه اضافه كرده كه : اين طرز بيان و استقلال از باب تدريج در دعوت و الزام حجت است ، كه نخست به طريق خطاب ، رجحان و بهترى توحيد را بر پرستش خدايان بيان مى كند، و سپس برهان اقامه مى كند بر اينكه آنچه را اينان آن را خدا مى نامند استحقاق خدايى و پرستش را ندارند، زيرا استحقاق پرستش يا با لذات است و يا بالغير، و هيچ يك از آن دو در اين بتها و خدايان ادعائى وجود ندارد. آنگاه در آخر حقيقت مطلب را بطور صريح بيان نموده روى آن دينى كه حق قويم و دين مستقيم است ، و عقل هم غير آن را اقتضاء نمى كند و علم هم غير آن را نمى پسندد انگشت مى گذارد.  
و بعيد نيست كه كلمه خير (بهتر) كه در آيه اولى است او را وادار به چنين اشتباهى كرده ، و از اين كلمه رجحان و بهترى خطابى را استظهار كرده ، و از قيد: (واحد قهار) كه در همان آيه است غفلت ورزيده .  
و حال آنكه (كلمه مذكور تنها براى افاده بهترى خطابى نبوده و) از نظر خواننده محترم گذشت كه هر دو آيه يك برهان را اقامه مى كنند و آن برهانى كه بيضاوى از آيه دومى استفاده كرده كار آيه دومى به تنهايى نيست ، بلكه هر دو آيه مجموعا آن را افاده مى كنند.  
تقرير ديگرى براى دو آيه از آن دو برهان استفاده مى شود  
و چه بسا كه اين دو آيه را طورى تقرير كرده اند كه از آن دو برهان استفاده مى شود، البته نه آنطورى كه بيضاوى تقرير كرده بود. و خلاصه آن تقرير اين است كه : خداى واحدى كه به قدرتش بر همه اسبابهاى متفرقه اى كه در عالم تاءثير دارند قاهر باشد و آنها را طورى به راه بيندازد كه از آثار متفرقه و متنوعه آنها يك نظام واحد و غير متناقض الاطراف - نظير نظام فعلى كه در اين عالم مشاهده مى كنيم - پديد آورد بهتر است از خدايان متعددى كه از هر كدام آنها يك نظام و در نتيجه نظامهاى مختلف و تدابير متضادى بوجود آيد، و در نتيجه منجر به از هم پاشيدگى نظام عالم و فساد تدبير واحد و عمومى آن شود.

*(/23)*

علاوه بر اينكه اين خدايانى كه شما آنها را خدا خوانده ايد و آنها را مى پرستيد از خدايى جز اسم ، چيز ديگرى ندارند، و در خارج نه به دليل عقل و نه به دليل نقل از مسماى آن اسماء خبرى و اثرى نيست ، چون عقل جز بر توحيد راهنمايى نمى كند. نقل هم كه همان گفتار انبياء است جز بر توحيد دلالت ندارد، و انبياء (عليهم السلام ) از ناحيه وحى مامور نشده اند مگر بر اينكه خدايى جز اللّه پرستش نشود.  
و اين تقرير بطورى كه ملاحظه مى فرماييد، آيه اولى را از نظر معنا نازل منزله آيه (لو كان فيعهما آلهه الا اللّه لفسدتا - اگر در زمين و آسمان خدايان متعددى مى بود هر آينه آسمان و زمين فاسد مى شد) مى كند و آنگاه آيه دومى را در نفى الوهيت غير خدا عموميت داده هم شامل نفى آلهه بالذات مى كند و هم نفى آلهه اى كه خدا اجازه شفاعتشان داده .  
و اين تقرير چند اشكال دارد: يكى اينكه بدون هيچ مقيدى كلمه (قهار) را مقيد كرده ، چون خداى تعالى همانطور كه قاهر بر اسباب است درآنها، همچنين قاهر بر تمامى اشياء است در ذات و صفات و آثار آنها، پس براى او نه در وجودش دومى هست ، و نه در استقلال در ذات و تاءثيرش ، و بايگانه بودنش در قاهريت على الاطلاق ديگر فرض ندارد كه چيزى مستقل و بى نياز از او باشد و يا امرى مستقل از امر او باشد، و هر معبودى كه فرض شود يا بايد در ذات و آثارش مستقل از او باشد و يا تنها در آثارش . و هر دو فرض ‍ بطورى كه ظاهر شد محال است .

*(/24)*

دوم اينكه در اين تقرير فقط آيه دومى تعميم داده شده ، و حال آنكه هيچ دليلى بر عموميت آن نيست ، زيرا آيه مذكور بطورى كه ملاحظه گرديد اله بودن آلهه را منوط به اذن خدا و حكم او كرده ، و اين اناطه از ظاهر آيه ، يعنى جمله (ماانزل اللّه بها من سلطان ان الحكم الا للّه ) استفاده مى شود. و پر واضح است كه اين قسم الوهيت كه منوط به اذن خدا و حكم او باشد الوهيت شفاعت است نه الوهيت ذاتى . و يا به عبارتى الوهيت بالغير است نه اعم از الوهيت بالذات و بالغير هر دو.  
يا صاحبى السجن اما احدكما فيسقى ربه خمرا و اما الاخر فيصلب فتاكل الطير من راسه قضى الامر الذى فيه تستفتيان  
معناى آيه روشن است ، و از قرينه مناسبت استفاده مى شود كه جمله : (اما احدكما...) تاءويل روياى آن شخصى بوده كه گفته است : (انى ارينى اعصر خمرا) و جمله (و اما الاخر...) تاءويل روياى آن ديگرى بوده است .  
و اينكه فرمود: (قضى الامر الذى فيه تستفتيان ) خالى از اشعار بر اين نكته نيست كه يكى از آن دو نفر بعد از شنيدن تاءويل رويايش ‍ خود را تكذيب كرد و گفت كه من چنين خوابى نديده بودم . و بعيد نيست كه آن شخص ، دومى بوده كه وقتى از يوسف شنيد كه به زودى به دار كشيده مى شود و مرغان از سرش مى خورند، خود را تكذيب كرده . و با همين اشعار آن رواياتى كه از طرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) رسيده تاييد مى شود، چون در آنها چنين آمده كه دومى به يوسف گفت : من در آنچه كه برايت تعريف كردم دروغ گفتم و چنين خوابى نديده بودم . يوسف (عليه السّلام ) هم در پاسخش گفت : (قضى الامر الذى فيه تستفتيان ) يعنى تاءويلى كه از من خواستيد حتمى و قطعى شد و ديگر مفرى از آن نيست .  
و قال للذى ظن انه ناج منهما اذكرنى عند ربك فانسيه الشيطان ذكر ربه فلبث فى السجن بضع سنين

*(/25)*

همه ضميرهايى كه در (قال ) و در (ظن ) و در (لبث ) هست به يوسف برمى گردد و معناى آن اين است كه : يوسف به آن كسى كه مى پنداشت كه او به زودى نجات مى يابد گفت كه مرا در نزد ربت يادآورى كن ، و چيزى به او بگو كه عواطف او را تحريك كنى شايد به وضع من رقتى كند و مرا از زندان بيرون آورد.  
و اگر از اعتقاد يوسف به (ظن : پندار) تعبير كرده با اينكه يوسف نسبت به آنچه كه در تعبير خواب آن دو گفته بود يقين داشت نه پندار- به شهادت اينكه دنبالش تصريح كرده به اينكه اين دو تعبير بطور قطع واقع خواهد شد، و نيز اضافه كرده كه خدايش علم تاءويل احاديث را به او آموخته - شايد بدين جهت بوده كه كلمه (ظن ) در مطلق اعتقاد استعمال مى شود، و در قرآن هم نظايرش ‍ هست ، مانند آيه (الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ).  
و اما اينكه بعضى از مفسرين در پاسخ سؤ ال بالا گفته اند (اطلاق ظن بر اعتقاد براى اين بوده كه دلالت كند بر اينكه تاءويلى كه يوسف كرده از اجتهاد خودش بوده و نسبت به آن يقين نداشته ) صحيح نيست ، زيرا گفتيم كه خود يوسف تصريح كرده به اينكه نسبت به وقوع آن يقين دارد، و خداى سبحان هم گفته او را با جمله (و لنعلمه من تاءويل الاحاديث ) تاييد كرده ، و اين با اجتهاد ظنى منافات دارد.  
بعضى هم احتمال داده اند كه ضمير در (ظن ) به موصول برگردد، و معنا اين باشد كه (يوسف به آن رفيق زندانيش كه مى پنداشت از زندان رها مى شود چنين و چنان گفت ). اين احتمال در صورتى كه سياق با آن مساعدت كند عيبى ندارد.  
ضميرهايى كه در جمله (فانسيه الشيطان ذكر ربه ) هست همه به كلمه (الذى ) بر مى گردد، ومعنايش اين است كه : شيطان از ياد رفيق زندانى يوسف محو كرد كه نزد ربش از يوسف سخن به ميان آورد، و همين فراموشى باعث شد كه يوسف چند سالى ديگر در زندان بماند.

*(/26)*

و بنا به گفته ما معناى (ذكر رب ) (ياد كردن نزد رب ) است (نه ياد خدا). كلمه (بضع ) عدد كمتر از ده را گويند.  
توسل به اسباب منافاتى با اخلاص ندارد، بلكه اعتماد بر اسباب با اخلاصمنافات دارد  
و اما اينكه دو ضمير مذكور را به يوسف برگردانيم و در نتيجه معنا چنين شود كه : شيطان ياد پروردگار يوسف را از دل او ببرد و لاجرم در نجات يافتن از زندان دست به دامن غير آورد و به همين جهت خدا عقابش كرد و چند سال ديگر در زندان بماند، همچنانكه بعضى از مفسرين هم گفته اند: و چه بسا به روايت هم نسبت داده باشند (احتمال ضعيفى است كه ) با نص كتاب مخالفت دارد.  
چون صرفنظر از ثنايى كه خداوند در اين سوره از آن جناب نموده تصريح كرده بر اينكه او از مخلصين بوده . و نيز تصريح كرده كه مخلصين كسانيند كه شيطان در ايشان راه ندارد.  
و اخلاص براى خدا باعث آن نمى شود كه انسان به غير از خدا متوسل به سبب هاى ديگر نشود، زيرا اين از نهايت درجه نادانى است كه آدمى توقع كند كه بطور كلى اسباب را لغو بداند و مقاصد خود را بدون سبب انجام دهد. بلكه تنها و تنها اخلاص سبب مى شود كه انسان به سبب هاى ديگر دلبستگى و اعتماد نداشته باشد. و در جمله (اذكرنى عند ربك ) قرينه اى كه دلالت كند بر دلبستگى يوسف (عليه السّلام ) به غير خدا وجود ندارد. بعلاوه جمله (و قال الذى نجا منهما و ادكر بعد امه ...) خود قرينه روشنى است بر اينكه فراموش كننده ساقى بوده نه يوسف .  
بحث روايتى  
رواياتى مربوط به احوال حضرت يوسف (ع ) در زندان

*(/27)*

در تفسير قمى در روايت ابى الجارود از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل شده كه در ذيل آيه (ثم بدا لهم من بعد ما راوا الايات ليسجننه حتى حين ) فرموده : مقصود از (آيات ) همان شهادت كودك و پيراهن از پشت پاره شده يوسف ، و (چشم و گوش خود ملك بود كه ) آن دو را در حال سبقت گرفتن به طرف در ديد و كشمكش آن دو را شنيد، و نيز اصرار بعدى زليخا به شوهرش در مورد حبس ‍ يوسف بود.  
و در جمله (دخل معه السجن فتيان ) فرموده : دو غلام بودند از غلامان ملك ، يكى نانوا بود، و ديگرى ساقى شراب او، و آن كس ‍ كه به دروغ خوابى نقل كرد همان نانوا بود.  
على بن ابراهيم قمى همچنان حديث را ادامه مى دهد و چنين مى گويد: پادشاه دو نفر را گماشته بود تا از يوسف محافظت كنند، وقتى وارد زندان شدند از يوسف پرسيدند چه كارى از تو ساخته است ؟ گفت : من خواب تعبير مى كنم . يكى از آن دو موكل ، در خواب ديده بود انگور مى فشارد. يوسف در تعبيرش فرمود: از زندان بيرون مى شوى ، و ساقى شراب دربار گشته شاءنت بالا مى رود. آن ديگرى با اينكه خوابى نديده بود به دروغ گفت : من در خواب ديدم كه بر بالاى سرم نان حمل مى كنم ، و مرغان از همان بالا به نانها نوك مى زنند. يوسف در پاسخش فرمود: پادشاه تو را مى كشد و به دارت مى كشد، و مرغان از سرت مى خورند، مرد خنديد و گفت : من چنين خوابى نديده ام . يوسف - بطورى كه قرآن حكايت مى كند - در جوابش فرمود: اى دوستان زندانى من ! اما يكى از شما (آزاد مى شود و) ساقى شراب براى صاحب خود خواهد شد و اما ديگرى به دار آويخته مى شود و پرندگان از سر او مى خورند اين امرى كه درباره آن از من نظر خواستيد قطعى و حتمى است .

*(/28)*

آنگاه امام صادق (عليه السّلام ) در تفسير (انا نريك من المحسنين ) فرمود: يوسف (عليه السلام ) در زندان به بالين بيماران مى رفت و براى محتاجان اعانه جمع آورى مى كرد و زندانيان را گشايش خاطر مى داد، و چون آن كس كه در خواب ديده بود شراب مى گيرد خواست از زندان بيرون شود يوسف به او گفت : (مرا در نزد خدايت ياد آور) و همانطور كه خداوند فرموده شيطان ياد خدايش را از خاطرش ببرد.  
مؤ لف : الفاظ اين روايت مضطرب است ، و ظاهرش اين است كه دو رفيق زندانى يوسف زندانى نبودند، بلكه گماشتگانى بودند از طرف پادشاه بر يوسف . و اين معنا با ظاهر آيه (و قال للذى ظن انه ناج منهما) و همچنين آيه (قال الذى نجا منهما) سازگار نيست ، چون خروج ايشان را از زندان نجات خوانده ، و اگر زندانى نبودند نجات معنا نداشت .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
اشكال به چند روايت كه در آنها جمله : (اذكرنى عند ربك ) بر يوسف (عليه السلام) خرده گرفته شده  
و در تفسير عياشى از سماعه روايت شده كه از امام معناى جمله (اذكرنى عند ربك ) را پرسيده ، آن جناب فرموده مقصود عزيز است .  
و در الدّرالمنثور است كه ابن ابى الدنيا در كتاب عقوبات و ابن جرير و طبرانى و ابن مردويه نيز از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت ، رسول خدا فرمود: اگر يوسف آن حرفى را كه گفته بود نمى گفت ، آن همه در زندان باقى نمى ماند، چون او فرج را از غير خداى تعالى درخواست كرد.  
مؤ لف : و نيز اين روايت را از ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابن مردويه از ابى هريره از رسولخدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل كرده ، و عبارت روايت ايشان چنين است : خدا رحمت كند يوسف را اگر نگفته بود: (مرا نزد خدايت ياد آر) آن همه وقت در زندان باقى نمى ماند. عكرمه و حسن و ديگران نيز مثل آن را روايت كرده اند.  
و در معناى آن روايتى است كه عياشى آن را در تفسير خود از طربال و از ابن ابى يعقوب و از يعقوب بن شعيب از امام صادق (عليه السّلام ) آورده كه عبارت روايت آخرى چنين است : خداى تعالى به يوسف فرمود: مگر نه اين بود كه من تو را محبوب دل يعقوب پدرت قرار دادم ، و از نظر حسن و جمال بر ديگر مردم برترت نمودم ؟ مگر نه اين بود كه مكاريان را به سوى تو سوق دادم ، و ايشان تو را از چاه بيرون آورده نجاتت دادند؟ و مگر نه اين بود كه من كيد زنان از تو بگردانيدم ؟ پس چه وادارت كرد كه رعيت و مخلوقى را كه ما دون من است بلند كنى و از او درخواست نمائى ؟ حال كه چنين كردى ساليانى چند در زندان بمان .  
و ليكن گفتيم كه اين روايت و امثال آن مخالف صريح قرآن است .

*(/1)*

و نظير آن روايتى است كه الدّرالمنثور از ابن مردويه از ابن عباس نقل كرده و گفته است : يوسف سه نوبت بلغزيد يكى آنجا كه گفت : (اذكرنى عند ربك ) و يكى آنجا كه به برادرانش تهمت زد و گفت : (انكم لسارقون ) و يكى آنجا كه گفت : (ذلك ليعلم انى لم اخنه بالغيب ) پس جبرئيل پرسيد آنجا كه قصد كردى چطور؟ گفت : (من خود را تبرئه نمى كنم ). و بطورى كه ملاحظه مى كنيد در اين روايت آشكارا نسبت دروغ و تهمت به يوسف صديق (عليه السّلام ) داده .  
و در بعضى از اين روايات آمده كه لغزشهاى سه گانه يوسف عبارت بود از: قصد سوء به زليخا، (و اذكرنى عند ربك )، و (انكم لسارقون ). در حالى كه خداوند به نص كتابش او را از اين افتراها تبرئه مى كند.  
آيات 57 - 43 سوره يوسف  
و قال الملك انى ارى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و اخر يابسات يا ايها الملا افتونى فى رؤ ياى ان كنتم للرؤ يا تعبرون (43)  
قالوا اضغاث احلام و ما نحن بتاءويل الاحلام بعالمين (44)  
و قال الذى نجا منهما و ادكر بعد امه انا انبئكم بتاويله فارسلون (45)  
يوسف ايها الصديق افتنا فى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و اخر يابسات لعلى ارجع الى الناس لعلهم يعلمون (46)  
قال تزرعون سبع سنين دابا فما حصدتم فذروه فى سنبله الا قليلا مما تاكلون (47)  
ثم ياتى من بعد ذلك سبع شداد ياكلن ما قدمتم لهن الا قليلا مما تحصنون (48)  
ثم ياتى من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس و فيه يعصرون (49)  
و قال الملك ائتونى به فلما جاءه الرسول قال ارجع الى ربك فسئله ما بال النسوه التى قطعن ايديهن ان ربى بكيدهن عليم (.5)  
قال ما خطبكن اذ راودتن يوسف عن نفسه قلن حاش للّه ما علمنا عليه من سوء قالت امراة العزيز الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه و انه لمن الصادقين (51)  
ذلك ليعلم انى لم اخنه بالغيب و ان اللّه لا يهدى كيد الخائنين (52)

*(/2)*

و ما ابرى نفسى ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربى ان ربى غفور رحيم (53)  
و قال الملك ائتونى به استخلصه لنفسى فلما كلّمه قال انّك اليوم لدينا مكين امين (54)  
قال اجعلنى على خزائن الارض انى حفيظ عليم (55)  
و كذلك مكنا ليوسف فى الارض يتبوا منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء و لا نضيع اجر المحسنين (56)  
و لاجر الاخرة خير للذين آمنو و كانو يتقون (57)  
ترجمه آيات  
شاه گفت كه : من در رويا هفت گاو فربه را ديدم كه هفت گاو لاغر آنها را مى خورند، و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشكيده ، (كه خشكيده ها بر سبره ها پيچيدند و آنها را از بين بردند) اى بزرگان ! اگر تعبير رويا مى كنيد مرا درباره رويايم نظر دهيد.(43)  
گفتند: اين خوابهاى آشفته است و ما به تعبير چنين خوابها واقف نيستيم .(44)  
آنكس از آن دو تن كه نجات يافته بود، و پس از مدتى بخاطر آورد، گفت من از تعبير آن خبرتان مى دهم ، مرا بفرستيد.(45)  
اى يوسف راستگوى ! درباره هفت گاو فربه كه هفت گاو لاغر آنها را مى خورند و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشكيده به ما نظر بده ، تا شايد نزد كسان بازگردم و آنها (حقيقت را) بدانند.(46)  
گفت هفت سال پياپى كشت مى كنيد، هر چه درو كرديد آنرا جز اندكى كه مى خوريد در خوشه گذاريد.(47)  
آنگاه از پى اين سالها هفت سال سخت بيايد كه آنچه از پيش براى آن نهاده ايد مگر اندكى كه محفوظ داريد به مصرف مى رسانيد.(48)  
عاقبت از پى اين سالها سالى بيايد كه در اثناى آن ، باران زيادى نصيب مردم شود و در آن سال مردم عصير (ميوه ها و دانه هاى روغنى ) مى گيرند.(49)  
شاه گفت : او را نزد من آريد، ولى هنگامى كه فرستاده او پيش وى آمد، گفت سوى صاحبت باز گرد، و از او بپرس قصه زنانى كه دستهاى خويش را بريدند چه بود كه پروردگار از نيرنگشان آگاه است .(.5)

*(/3)*

شاه به زنان گفت : قصد شما آندم كه از يوسف كام مى خواستيد چه بود؟ گفتند: خدا منزّه است ما درباره او هيچ بدى سراغ نداريم ، زن عزيز گفت : اكنون حق جلوه گر شد، من از او كام مى خواستم و او راستگو است .(51)  
و اينكه مى گويم برگرد و چنين بگو براى اين است كه عزيز بداند كه من در غيابش به او خيانت نكردم كه خدا نيرنگ خيانتكاران را به هدف نمى رساند.(52)  
من خويش را مبرا نمى كنم چون كه نفس انسانى پيوسته به گناه فرمان مى دهد مگر آن را كه پروردگارم رحم كند كه پروردگار من آمرزگار و رحيم است .(53)  
شاه گفت وى را نزد من آريد كه او را محرم خويش كنم ، و همين كه با او صحبت كرد، گفت : اكنون تو نزد ما صاحب اختيار و امينى .(54)  
گفت خزينه هاى اين سرزمين را به من بسپار كه من نگهدار و دانايم .(55)  
بدينسان يوسف را در آن سرزمين تمكن داديم كه در آن هر كجا كه مى خواست مقام مى گرفت ، ما رحمت خويش را به هر كه بخواهيم مى رسانيم ، و پاداش نيكوكاران را تباه نمى كنيم .(56)  
و پاداش آخرت براى كسانى كه ايمان آورده و پرهيزگارى كرده اند بهتر است .(57)  
بيان آيات  
اين آيات داستان خارج شدن يوسف (عليه السّلام ) از زندان و رسيدنش به مقام عزيزى مصر و اسبابى را كه در اين سرنوشت دخالت داشت بيان مى كند، و در آن آمده كه پادشاه مصر براى بار دوم تهمتى را كه به وى زده بودند رسيدگى نموده و برائت و پاكى او را معلوم مى سازد.  
و قال الملك انى ارى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف ...  
توضيح مفردات و جملات آيه كريمه : (وقال الملك ...) كه رؤ ياى پادشاه مصر را حكايت مى كند

*(/4)*

اين خوابى بوده كه پادشاه مصر ديده و به كرسى نشينان خود بازگو مى كند، به دليل اينكه فرموده : (يا ايها الملا افتونى فى روياى ) و اينكه فرمود: (انى ارى ) حكايت حال گذشته است ، و احتمال هم دارد كه اين خواب را بطور مكرر ديده ، همچنانكه در خواب زندانيان كه داشت : (انى ارانى اعصر خمرا) و (انى ارانى احمل ...)، اين احتمال را داديم .  
كلمه (سمان ) جمع سمينه - به معناى چاق - و كلمه (عجاف ) جمع عجفاء - به معناى لاغر است - و در مجمع البيان گفته : صيغه فعلاء در هيچ ماده اى به صيغه فعال جمع بسته نمى شود مگر (عجفاء) كه به صيغه (عجاف ) جمع بسته مى شود، واين بر خلاف قاعده است ، و قاعدتا مى بايستى در جمع آن گفته شود: (عجف ) - با ضمه عين و سكون جيم - مانند حمراء و خضراء و بيضاء كه در جمعشان گفته مى شود حمر و خضر و بيض .  
ديگران گفته اند: اين از قبيل اتباع است ، و گرنه جمع قياسى عجفاء همان عجف است .  
و كلمه (افتاء) مصدر باب افعال از ماده فتوا و فتيا است ، در مجمع گفته : فتيا به معناى جواب دادن از حكم معنى است ، و گاهى از خود معنا جواب داده مى شود كه آنرا فتيا نمى گويند.  
و كلمه (تعبرون ) از ماده (عبر) كه به معناى بيان تاءويل رويا است ، كه گاهى هم (تعبير) گفته مى شود، و به هر حال اين ماده از عبور نهر و امثال آن اخذ شده ، و وجه مناسبتش اين است كه گويا شخص تعبيرگو، به وسيله تاءويل ، از رويا به ماوراى آن عبور مى كند، و از صورت رويا به حقيقتى كه در عالم خواب براى صاحب خواب و مناسب با روحيات او مجسم شده پى مى برد.

*(/5)*

در كشاف در ذيل جمله (سبع بقرات سمان ) گفته : اگر شما بگوئيد كلمه (سمان ) را صفت مميز - يعنى بقرات - بگيريم و آن را (سمانا) بخوانيم ، نه (سمان ) تا صفت سبع بوده باشد آيا معنى فرق مى كند يا نه ؟ در جواب مى گوئيم : اگر كلمه مذكور را صفت بقرات بگيريم قهرا عدد سبع را با خود بقرات تميز نياورده ايم بلكه با نوعى از آن تميز آورده ايم (گاو چاق ) و اگر آن را صفت خود سبع بگيريم عدد سبع را با جنس گاو تميز آورده و سپس آن عدد تميزدار را با صفت (چاق ) وصف كرده ايم .  
و اگر بپرسى چرا نفرمود: (سبع عجاف ) - به كسره فاء عجاف - كه سبع بر آن اضافه شده باشد؟ در جواب مى گوييم : براى اينكه تميز وضع شده است براى بيان جنس ولى عجاف وصف است ، و با آن به تنهايى بيان حاصل نمى شود.  
و اگر بپرسى : پس چطور بطور اضافه گفته مى شود: (ثلاثه فرسان و خمسه اصحاب - سه سواره و پنج اصحاب در جواب مى گوئيم فارس و صاحب و راكب هر چند صفتند، و ليكن در اين مثالها جنبه اسم به خود گرفته اند، و در نتيجه حكم اسماء را درباره آنها جارى كرده اند، و اين دليل نيست كه در اوصافى هم كه چنين جنبه اى به خود نگرفته اند جايز باشد، به شهادت اينكه مى بينيم هيچ وقت نمى گويند: (عندى ثلاثه ضخام و اربعه غلاظ - نزد من است سه (چيز) ضخيم و چهار (چيز) غليظ).

*(/6)*

و نيز گفته است : حال اگر بگويى : آيا در آيه مورد بحث دلالتى بر اين هست كه سنبله هاى خشك هم مانند سنبله هاى سبز هفت عدد بوده ؟ در جواب مى گوييم ؟ آرى چون كلام براى همين عدد بنا شده است و همه جا يعنى هم در گاوهاى چاق و هم در گاوهاى لاغر و هم در سنبله هاى سبز، پاى عدد هفت در كار بوده ، پس مى بايستى سنبله هاى خشك هم هفت عدد بوده باشد، و معناى جمله (و اخر يابسات )، (و سبعا اخر يابسات ) باشد. و اگر بپرسى آيا جايز است كه جمله (و اخر يابسات ) عطف شود بر جمله (سنبلات خضر) و در نتيجه جمله دوم محلا مجرور باشد؟ در جواب مى گوييم نه ، زيرا لازمه جايز بودن چنين عطفى جايز نبودن آنست ، توضيح اينكه عطف آن بر جمله (سنبلات خضر) اقتضاء مى كند كه آن نيز محكوم به حكم اين باشد، يعنى آن نيز مميز عدد سبع باشد، و حال آنكه كلمه (اخر) اقتضاء مى كند كه سنبله هاى خشك غير آن هفت سنبله سبز باشد.  
به بيان روشن تر اينكه اگر بخواهى اين معنا را افاده كنى كه نزد من هفت نفرند كه بعضى ايستاده و بعضى نشسته اند و بگويى : (عندى سبعه رجال قيام و قعود) و قيام و قعود را به صداى زير بخوانى حرف صحيحى زده اى ، و معناى كلامت اين است كه نزد من هفت نفر مرد در حال قيام و قعود هستند كه بعضى قائمند و بعضى نشسته ، چون عدد هفت را با رجالى تميز آورده اى كه همه به صفت قيام و قعود متصفند.  
ولى اگر بگويى : (عندى سبعه رجال قيام و آخرين قعود - نزد منند هفت مرد ايستاده و ديگران نشسته اند)، غرض خود را نرسانده اى .  
مؤ لف : اين كلام هر چند مشتمل بر نكته لطيفى است ، و ليكن بيش از گمان به اينكه آن سنبله هاى خشك هم هفت عدد بوده اند را افاده نمى كند، و خلاصه ، كلام به حدى نيست كه بتوان به گردن آن گذاشت كه بطور قطع چنين دلالتى دارد.

*(/7)*

و معناى آيه اين است كه پادشاه مصر به كرسى نشينان خود گفت من در خواب مى بينم كه هفت گاو چاق را هفت گاو لاغر مى خوردند و نيز هفت سنبله سبز و سنبله هايى خشك ديگر را مى بينم حال حكم اين رويا را برايم بيان كنيد اگر از تعبير خواب سررشته اى داريد.  
قالوا اضغاث احلام و ما نحن بتاءويل الاحلام بعالمين  
معناى (اصغاث ) و (احكام )  
احلام جمع حلم - به ضم (ح ) و (ل ) است ، گاهى هم به سكون لام مى خوانند - عبارت است از آنچه كه شخص نائم در خواب خود مى بيند، و بعيد نيست كه اصل در معناى آن تصوّراتى باشد كه انسان از داخل نفس خود بدون واسطه حواس ظاهرى دارد، و به همين مناسبت است كه عقل را هم (حلم ) مى نامند، چون عقل عبارت است از استقامت تفكر، و نيز از آن باب است كه حد بلوغ و رشد را (حلم ) مى نامند،  
و در قرآن هم فرموده : (و اذا بلغ الاطفال منكم الحلم - وقتى اطفال شما به حد حلم رسيدند) يعنى زمان بلوغ و حد بلوغ عقل ، و نيز از همان باب است (حلم ) - به صداى زير حاء - كه به معناى حوصله ، ضد كم تحملى است ، چون حوصله عبارت از ضبط نفس و كنترل طبع است از اينكه دچار هيجان غضب شود، و در عقوبت طرف عجله كند، و اين خود ناشى از استقامت فكر است .  
راغب درباره ريشه اين كلمه گفته كه : اصل آن حلم بكسر حاء است ، و ليكن اثبات اين حرف خالى از تكلف نيست .  
و باز راغب درباره معناى كلمه (ضغث ) گفته كه : به معناى يك دسته ريحان و يا علف و يا شاخه درخت است و جمع آن اضغاث مى شود، كه در قرآن هم آمده آنجا كه فرموده ، (خذ بيدك ضغثا - يك دسته شاخه (چوب ) به دست بگير) و اگر در قرآن خوابهاى پريشان را كه حقايقش روشن نيست به دسته هايى از چوب و يا ريحان تشبيه كرده و فرموده (قالوا اضغاث احلام ) براى اين بوده كه خواب پادشاه مصر به نظر ايشان يك دسته خاطرات غير مربوط به هم بوده .

*(/8)*

و اگر يك رويا را دسته هايى از احلام خوانده به اين عنايت بوده كه بفهماند ادعاى ايشان اين بوده كه خواب پادشاه صورتى در هم و بر هم از روياهاى مختلفى است كه هر كدام براى خود تعبير جداگانه اى داشته و چون يك يك آنها مشخص نيست و با هم مخلوط شده لذا وقوف به تعبير آنها براى معبر دشوار گشته .  
مراد معبّرين كه به پادشاه مصر گفتند رؤ ياى تواضغاث احكام است و ما بهتاءويل احكام عالم نيستيم  
آرى چه بسا مى شود كه آدمى در يك خواب از يك رويا به روياى ديگر، و از آن به روياى سومى و همچنين به روياهاى ديگر منتقل مى شود، و خصوصيات هر يك از آنها با خصوصيات آن ديگرى مخلوط مى گردد، و در نتيجه اضغاث احلامى مى شود كه وقوف بر حقيقت يك يك آنها مشكل و بلكه ممتنع مى گردد، شاهد اين مطلب هم اين است كه خواب مذكور را به عبارت اضغاث (دسته هايى ) احلام (خوابهائى ) تعبير كرده ، و هر دو كلمه را نكره يعنى بدون الف و لام آورده ، و گواهى آن بر گفتار ما مخفى نيست .  
علاوه بر اين ، آيه يعنى جمله (و قال الملك انى ارى ...)، هيچ صراحتى در اين ندارد كه پادشاه آنچه را گفته در يك خواب ديده ، در تورات هم دارد كه وى گاوهاى چاق و لاغر را در يك خواب ديده بود، و سنبله هاى سبز و خشك را در خوابى ديگر.  
و در جمله (و ما نحن بتاءويل الاحلام بعالمين ) اگر الف و لام ، الف و لام عهد باشد معنى چنين مى شود كه ما تعبير اين خوابها را كه در حقيقت اضغاث احلامند نمى دانيم ، و اگر براى عهد نباشد، آن وقت با در نظر داشتن اينكه جمع با الف و لام (الاحلام ) افاده عموم مى كند معناى جمله چنين مى شود كه ما تعبير همه اقسام خوابها را نمى دانيم ، بلكه تنها خوابهايى را مى توانيم تعبير كنيم كه اضغاث احلام نباشند.

*(/9)*

و بهر حال منافات ندارد كه روياى او را اضغاث احلام ناميده اند و از خود تعبير مطلق احلام را نفى مى كنند، و اگر مراد از احلام تنها خوابهاى صحيح بود يكى از دو جمله كافى بود يعنى كافى بود كه مثلا بگويند اينها اضغاث احلامند.  
و معناى آيه اين است كه بزرگان گفتند آنچه كه ديده اى اضغاث احلام و خوابهاى مختلف و در هم شده است ، و ما تعبير اينگونه خوابها و يا همه خوابها را نمى دانيم ، بلكه تنها خوابهاى صالح و صحيح را مى توانيم تعبير كنيم .  
و قال الذى نجا منهما و ادكر بعد امه انا انبئكم بتاءويله فارسلون  
كلمه (امت ) در هر كلامى كه بيايد به معناى جماعتى است كه در آن گفتار مورد نظر باشند و اغلب در انسان استعمال مى شود، و مقصود از آن در آيه مورد بحث جماعتى از سال است ، و مراد از آن ، آن سالهايى است كه گوينده اين سخن يعنى ساقى پادشاه فراموش كرده بود كه يوسف را نزد او معرفى كند، با آنكه يوسف سفارش كرده بود كه مرا نزد صاحبت ياد آر، ولى شيطان اين سفارش را از ياد ساقى برده بود، و سفارش يوسف باعث آن شد كه چند سال ديگر در زندان بماند.  
و معنايش اينست كه يكى از دو رفيق زندانى يوسف كه از زندان نجات يافت ، و بعد از چندين سال بيادش آمد آنچه را كه يوسف بعد از تعبير خواب او درخواست كرده بود گفت : من تاءويل آنچه را كه پادشاه در خواب خود ديده در اختيارتان مى گذارم ، مرا اجازه دهيد تا در زندان نزد يوسف بروم و خبر تاءويل اين خواب را برايتان بياورم .  
و اگر در جمله (فارسلون ) و جمله (انبئكم ) خطاب را دسته جمعى آورد، براى اين بود كه حضار مجلس را كه از اركان دولت و سردمداران مملكت و متوليان امور مردم بودند شركت داده باشد، به دليل اينكه در زندان هم چنانچه خواهى ديد به يوسف گفت : (لعلى ارجع الى الناس .  
يوسف ايها الصديق افتنا فى سبع بقرات سمان ...  
دقائقى كه در آيه : (يوسف ايّها الصديق ...) وجود دارد

*(/10)*

در اين آيه بمنظور اختصار چيزى حذف و در تقدير گرفته شده و تقدير آن چنين است : (فارسلوه فجاء الى يوسف فى السجن و قال يا يوسف ايها الصديق ...) يعنى در پاسخ ساقى كه گفت مرا روانه كنيد، روانه اش كردند او در زندان نزد يوسف آمد و گفت : اى يوسف ، اى صديق نظر بده ما را در باره رويائى كه ملك ديده ، آنگاه متن رويا را نقل كرده و گفته است كه : مردم منتظرند من تاءويل روياى او را از تو گرفته برايشان ببرم .  
قرآن كريم تمامى اين مطالب را حذف كرده آن هم طورى كه مخل به معنا نيست . و اين اسلوب از لطايف اساليب قرآن كريم است .  
و اگر يوسف را صديق خوانده كه به معناى مرد كثير الصدق و مبالغه در راستگويى است براى اين است كه اين شخص ، راستگويى يوسف را در تعبيرى كه از خواب او و خواب رفيقش كرد، و همچنين در گفتار و كردارى كه از او در زندان مشاهده كرده بود بياد داشت ، و خداى تعالى هم اين معنا را تصديق كرده و لذا عين گفته او را نقل نموده و رد نكرده است .  
و اگر اسمى از رويا نبرده و تنها گفته : (نظر ده ما را درباره هفت گاو چاق كه طعمه هفت گاو لاغر شده اند و هفت سنبله سبز و هفت سنبله خشك ) براى اين بوده كه خود كلمه (افتنا) كه در مورد پرسش از حكم بكار مى رود، و اينكه معهود ميان او و يوسف همان مساءله تعبير خواب بوده ، و همچنين ذيل كلام ، همه دلالت بر رويا بودن آن مى كرده ديگر حاجتى نبوده كه بر آن تصريح كند.  
در جمله (لعلى ارجع الى الناس لعلهم يعلمون ) كه كلمه (لعل ) تكرار شده اولى تعليل است براى (افتنا) و دومى براى (ارجع ) و مقصود اين است كه درباره اين رويا نظريه بده زيرا در نظريه تو اين اميد هست كه من دست خالى برنگشته باشم ، و در پاسخ صحيح بردنم اين اميد هست كه ايشان آنرا بفهمند و از حيرت و جهالت بيرون آيند.

*(/11)*

از همين جا معلوم مى شود كه جمله (ارجع ) در معناى (ارجع بذلك - با پاسخ برگردم ) است ، چون پر واضح است كه اگر يوسف درباره رويا نظريه بدهد و ساقى با جواب برگردد برگشتنش برگشتن كسى است كه عالم به تاءويل و داناى به حكم آن رويا است ، پس رجوعش رجوع اوست به اتفاق و همراهى تاءويلى كه از يوسف گرفته ، (دقّت فرمائيد).  
و اينكه اول به صيغه جمع گفت : (افتنا) و در ثانى بطور مفرد گفت : (لعلى ارجع الى الناس ) دلالت دارد بر اينكه استفتايى كه مى كرده براى خودش نبوده بلكه بعنوان رسالت از طرف شاه و كرسى نشينان او بوده ، خلاصه منظورش اين نبوده كه خودش ياد بگيرد و آنگاه برود و از طرف خود تاءويل و به اسم خود تمام كند، بلكه منظورش اين بوده كه عين گفته يوسف را براى آنان ببرد، و لذا مى بينيم يوسف هم تنها او را مخاطب قرار نداد، بلكه خطاب را بطور عموم كرد و گفت : (تزرعون - مى كاريد...)  
و اينكه فرمود: (الى الناس ) براى اشعار و يا دلالت بر اين است كه مردم منتظر برگشتن او بوده اند تا با تاءويل يوسف از حيرت بيرون آيند، حال يا مقصود از مردم ، عموم مردم مصر بوده و مردم مصر مردمى بيدار و علاقه مند به وطن خود بوده و نسبت به رويايى كه پادشاهشان ديده اهتمام داشته اند، چون غالبا روياها ناظر به امورى از شؤ ون زندگى آدمى است كه انسان نسبت به آنها اهتمام دارد، و معمولا پادشاهان نسبت به شؤ ون مملكت و امور رعيت اهتمام مى ورزند، پس رويايى كه يك پادشاه ببيند در مصالح مردمش دخالت دارد، و يا مقصود از آن ، تنها اولياى امور مملكت است ، و اگر ايشان را (ناس - مردم ) ناميده براى اين بوده كه راى و اختيار ايشان در هر امرى راى و اختيار مردم است .  
قال تزرعون سبع سنين دابا فما حصدتم فذروه فى سنبله الا قليلا مما تاكلون  
توضيح و الفاظ مفاهيم آيات شريفه تعبير رؤ ياى ملك توسط يوسف (عليه السلام)

*(/12)*

راغب در مفردات گفته : كلمه (داب ) به معناى ادامه در سير است ، مى گويند: (داب فى السير دابا) و خداى تعالى فرموده : (و سخر لكم الشمس و القمر دائبين - و مسخر كرد براى شما مهر و ماه را در حالى كه دائم السيرند)، و معناى عادت هميشگى را هم مى دهد، همچنانكه خداى تعالى فرموده : (كداب آل فرعون - مانند عادت آل فرعون )، كه همواره بر آن عادت مستمر بودند. بنا به گفته وى معناى آيه چنين مى شود: (بايد هفت سال پشت سر هم و بطور مستمر كشت و زرع كنيد) بعضى ديگر گفته اند: (داب ) به معنى (تعب ) است و معناى آيه اين است كه بايد با جد و جهد و زحمت كشت و زرع كنيد.  
ممكن هم هست كلمه مذكور حال باشد و معنا چنين باشد كه شما هفت سال كشت كنيد در حالى كه مستمر و يا كوشا باشيد.  
مفسرين درباره كلمه (تزرعون ) گفته اند كه : هر چند بصورت خبر است ولى در معنا امر و انشاء است و بسيار مى شود كه امر را بصورت خبر مى آورند تا در وجوب امتثال آن تاءكيد و مبالغه كنند، و چنين جلوه دهند كه گويا اين ماموريت انجام شده و اينك از آن خبر مى دهند، مانند آيه (تومنون باللّه و رسوله و تجاهدون فى سبيل اللّه ).  
يعنى ايمان بياوريد و جهاد بكنيد، و در آيه مورد بحث يعنى (زراعت بكنيد)، به دليل اينكه دنبالش مى فرمايد: (پس آنچه را درو مى كنيد در سنبله اش بگذاريد) و اينكه يوسف (عليه السّلام ) دستور داد كه گندم را نكوبند و همچنان در سنبله اش بگذارند براى اين بود كه جانور نمى تواند داخل سنبله شود، و در نتيجه گندم هر چه هم بماند خراب نمى شود بخلاف اينكه آنرا بكوبند و از سنبله جدا كنند كه خيلى زود فاسد مى شود.  
بنابر آنچه گفته شد معناى آيه چنين مى شود: هفت سال پى درپى كشت و زرع كنيد، و هر چه درو كرديد در سنبله اش بگذاريد تا فاسد نگردد، و همه را بدينگونه انبار كنيد مگر اندكى كه آذوقه آن سال شما است .

*(/13)*

ثم ياتى من بعد ذلك سبع شداد ياكلن ما قدمتم لهن الا قليلا مما تحصنون  
كلمه (شداد) جمع شديد از ماده شدت است ، به معناى صعوبت و دشوارى ، چون در سالهاى قحطى و گرانى مردم در صعوبت و مشقتند و يا از باب (شد عليه ) و به معناى حمله آوردن است ، و اين با جمله بعدى كه مى فرمايد: (ياكلن ما قدمتم لهن (در آن هفت سال ، مورد حمله قحطى قرار مى گيرند و) - از آنچه شما برايشان اندوخته ايد مى خورند) مناسب تر است .  
و بنابراين ، كلام مشتمل بر يك تمثيل لطيفى خواهد بود، زيرا سالهاى قحطى چون درنده اى خون آشام است كه به مردم حمله مى آورد، و ايشان را دريده و مى خورد، كه اگر مردم ذخيره اى داشته باشند اين درنده متوجه آن ذخيره ها شده و از خود مردم منصرف مى شود. كلمه احصان به معناى احراز و ذخيره كردن است و معناى آيه اين است كه پس از هفت سال فراوانى ، هفت سال قحطى پديد مى آيد كه بر شما حمله مى كنند و آنچه شما از پيش اندوخته كرده ايد مى خورند مگر اندكى را كه انبار كرده و ذخيره نموده ايد.  
ثم ياتى من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس و فيه يعصرون  
وقتى گفته مى شود: (غاثه اللّه ) و همچنين (اغاثه ) به معناى اين است كه خدا او را يارى كرد، و همچنين (يغيثه ) - به فتحه و ضمه (ياء)، هر دو به معناى (ينصره ) است ، بخلاف (غاث يغيث ) كه مشتق از غيث به معناى باران است ، پس اينكه فرمود: (فيه يغاث الناس ) اگر از (غوث ) باشد معنايش اين مى شود كه مردم در آن چند سال از ناحيه خدا يارى مى شوند، و از گرفتارى و مشقت گرانى رهايى مى يابند، و نعمت و بركت بر ايشان نازل مى شود، و اگر از ماده غيث باشد معنايش اين مى شود كه در آن سال باران مى آيد، و قحطى از بين ايشان برطرف مى گردد.

*(/14)*

و اين معناى دوم از نظر جمله بعدى كه مى فرمايد: (و فيه يعصرون - و در آن ، مردم عصير (دانه هاى روغنى و ميوه ) مى گيرند) مناسب تر است ، و در اين باب نبايد به اين حرف گوش داد كه بعضى ادعا كرده اند كه معناى اول متبادر از سياق آيه است ، مگر اينكه جمله : (يعصرون ) را به ضم (ياء) و فتح (صاد) يعنى به صيغه مجهول بخوانيم كه معنايش باران ديدن است . همچنانكه اين طور قرائت هم رسيده .  
و اما اينكه پاره اى از مستشرقين بر معناى دومى ايراد گرفته و گفته اند: فراوانى نعمت در سرزمين مصر به باريدن باران نيست ، بلكه به طغيان رود نيل است ، چون باران در فراوان شدن نعمت در اين سرزمين اثرى ندارد، در جوابش گفته اند كه : طغيان نيل هم از اثر زيادى باران و جريان سيل از ارتفاعات سودان است .  
علاوه بر اين ممكن است كلمه (يغاث ) ماخوذ از (غيث ) به معناى علف باشد، زيرا در لسان العرب گفته كه غيث به معناى علف خودرو است كه در اثر باريدن باران مى رويد و اين از آن دو معناى قبلى با جمله (و فيه يعصرون ) سازگارتر است .  
(و فيه يعصرون ) - (يعصرون ) از ماده عصر است كه به معناى روغن كشى و آب گيرى بوسيله فشار دادن است ، مانند گرفتن آب انگور و خرما جهت شيره و امثال آن ، و گرفتن روغن زيتون و كنجد جهت خوردن و يا مصرف چراغ و امثال آن ، و ممكن است مراد از آن ، دوشيدن باشد، يعنى در آن سالهاى فراوانى نعمت ، از پستانهاى دامها شير مى دوشند. چنانكه به اين معنا تفسير هم شده است .  
و معنايش اين است كه بعد از آن هفت سال قحطى ، سالى فرا مى رسد كه زمينهايشان سبز و خرم مى گردد، و يا باران برايشان مى بارد، و يا يارى مى شوند، و در آن سال از ميوه ها و دانه ها شربت ها و روغنها مى كشند، و يا از پستانهاى حيواناتشان شير مى دوشند، و همه اينها كنايه است از اينكه نعمت بر آنان و بر چهارپايان و گوسفندانشان زياد مى شود.

*(/15)*

گفتار بيضاوى و صاحب المنار درباره آيه تعبير خواب يوسف (ع )  
بيضاوى در تفسير خود گفته : اين آيه بشارتى است براى مردم مصر كه بعد از آنكه هفت گاو چاق و هفت سنبله سبز را به هفت سال فراوانى و هفت گاو لاغر و هفت سنبله خشك را به هفت سال قحطى تعبير كرد و خوردن آن گاوها اين گاوها را به اين معنا تفسير نمود كه هفت سال قحطى اندوخته هاى هفت سال فراوانى را مى خورد اينك نويدشان مى دهد به اينكه بعد از آن ، سال فراوانى پديد مى آيد،  
و بعيد نيست كه يوسف اين تاءويل را بوسيله وحى درك كرده (و گرنه در خواب چيزى كه دلالت بر آن كند نبوده ) و يا از اينجا فهميده كه وقتى مى گويند هفت سال قحطى مى آيد معنايش اين است كه سال هشتم فراوانى ميشود، زيرا اگر فراوانى نشود قحطى هفت سال بيشتر خواهد بود، و يا از اينجا فهميده كه همواره سنت الهى بر اين جارى بوده كه بعد از عسر، يسر، و بعد از صبر، ظفر و بعد از تنگى ، فراخى آورد، اين بود گفتار بيضاوى ، غير او هم قريب به اين معنا را گفته اند.  
صاحب المنار در تفسير خود در ذيل آيه مورد بحث گفته : مراد اين است كه اين سال ، سالى است كه فراوانى نعمت و ارزانى آن عجيب و بى سابقه است ، بطورى كه مردم بهر چه كه دلشان بخواهد و بهر چه كه ريخت و پاش كنند دسترسى دارند و خبر دادن يوسف از فرا رسيدن چنين سالى جزء متن خواب پادشاه نبود، بلكه مطلبى بود زايد بر آن خواب ، زيرا عدد هفت سال قحطى بيش ‍ از اين اقتضاء نداشت كه سال هشتمش به آن شدت و خشكى نباشد و تا حدى باران ببارد كه مردم دستشان به دهانشان برسد، و اما اينكه سالى باشد كه در فراوانى بى سابقه باشد خصوصيت و تفصيلى است كه يوسف از راه وحى از طرف خداى عزّوجلّ فهميده ، و در متن روياى پادشاه قرينه اى كه مقابل آن باشد و دلالت بر آن كند وجود نداشته ، و از لوازم تعبيرى كه كرد نيز نبوده .  
رد گفتار دو مفسر مزبور

*(/16)*

و ليكن آنچه بنظر مى رسد او و بيضاوى و امثال ايشان در تفسير آيات رويا و تاءويل آنها سهل انگارى كرده اند، زيرا وقتى ما در كلام يوسف (عليه السّلام ) كه مى فرمايد: (تزرعون سبع سنين دابا فما حصدتم فذروه فى سنبله الا قليلا مما تاكلون ثم ياتى من بعد ذلك سبع شداد ياكلن ما قدمتم لهن الا قليلا مما تحصنون ) دقّت و تدبّر كنيم مى يابيم كه زمينه و اساس گفتار يوسف پيشگويى و خبر دادن از آينده ايشان نبوده ، و نخواسته دريچه اى به روى آينده ايشان باز كند تا بفهمند هفت سال فراوانى و هفت سال قحطى در پيش ‍ دارند، زيرا اگر منظورش اين بود جا داشت مثلا بگويد: (ياتى عليكم سبع مخصبات ثم ياتى من بعدها سبع شداد يذهبن بما عندكم من الذخائر - هفت سال فراوانى بر شما مى آيد، آنگاه بعد از آن هفت سال قحطى مى آيد كه آنچه را شما ذخيره كرده ايد از بين مى برد).  
خلاصه هفت سال فراوانى بر شما روى مى آورد، و بعد از آن هفت سال گرانى متوجه شما مى شود كه همه ذخيره هاى شما را مى خورد، آن وقت ايشان پرسيده باشند راه نجات از اين پيشامد خطرناك چيست در جواب گفته باشد: (هفت سال كشت و زرع كنيد، و آنچه درو مى كنيد نكوبيده ذخيره سازيد...)  
بلكه اساس كلام خود را از ابتدا نشان دادن راه نجات قرار داد، و فهماند اينكه مى گويم هفت سال كشت و زرع كنيد براى نجات از پيشامدى است كه در جلو داريد، و آن گرانى و قحطى است ، و اين خود روشن است و احتياجى به توضيح ندارد، و همين خود دليل بر اين است كه خوابى هم كه پادشاه ديده بود تجسم روشى است كه بايد در نجات دادن مردم اتخاذ كند، و اشاره است به وظيفه اى كه در قبال مسؤ وليت اداره امور رعيت دارد، و آن اين است كه هفت گاو را چاق كند، تا آذوقه هفت گاو لاغر كه بزودى بر ايشان حمله مى كنند تاءمين شود، و هفت سنبله سبز را بعد از آن كه خشك شد بهمان حالت و بدون كوبيدن و از سنبله جدا كردن حفظ كنند.

*(/17)*

پس گويا روح پادشاه وظيفه آينده خود را در قبال خشمى كه زمين در پيش دارد در خواب مجسم ديده ، خود سالهاى فراوانى و ارزاق آنرا بصورت گاو و تكثير محصول آنرا بصورت چاقى ، و قحطى سالهاى بعد را بصورت لاغرى ديده ، و تمام شدن ذخيره هفت سال اول در هفت سال دوم را به اين صورت ديده كه گاوهاى لاغر گاوهاى چاق را مى خورند، و وظيفه خود را كه بايد محصول سالهاى اول را در سنبله هاى خشك نگهدارى كند بصورت هفت سنبله خشك در مقابل هفت سنبله سبز مشاهده كرده است .  
يوسف (عليه السلام ) هم در تاءويل خود اضافه بر اين چيزى نگفت ، جز اينكه سه چيز را بر آن اضافه كرد كه بايد ديد از كجاى روياى شاه استفاده كرده است .  
اول : جمله (الا قليلا مما تاكلون ) است و اين جمله جزو تاءويل نيست ، و تنها مى خواهد بفهماند كه از آنچه بايد در سنبله ذخيره شود مى توانند بمقدار حاجت هر سال خود مصرف كنند.  
دوم : جمله (الا قليلا مما تحصنون ) است كه استثناء از ذخيره اى است كه در سالهاى قحطى مصرف مى كنند، و مى فهماند در آن سالها نبايد همه ذخيره را بخورند، بلكه مقدارى از آن را جهت بذر براى اولين سال كشت و زرع خود نگهدارند و هم اينكه اندوخته اى احتياطى باشد، و گويا يوسف (عليه السّلام ) اين قسمت را از جمله (ياكلهن سبع عجاف ) گرفته ، چونكه اگر بنا بود در هفت سال دوم همه ذخيره هفت سال اول را بخورند بايد مى فرمود: (اكلهن سبع عجاف ) يعنى ديدم كه هفت گاو لاغر آنها را خوردند، نه اينكه مى خورند، يوسف (عليه السّلام ) از كلمه (مى خورند) فهميده كه مشغول خوردنند و هنوز تمام نكرده اند، چون اگر تمام كرده بودند شاه در نقل خواب خود مى گفت : ديدم كه آنها را خوردند.

*(/18)*

سوم : جمله (ثم ياتى من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس و فيه يعصرون ) است ، كه در متن خواب شاه چيزى كه اشاره به آمدن چنين سالى كند نبوده ، و گويا يوسف آنرا از عدد هفت استفاده كرده كه هم در گاوهاى چاق و هم در گاوهاى لاغر و هم در سنبله هاى سبز بكار رفته (و اگر سال هشتم هم قحطى مى شد عدد سالهاى قحطى هفت نبود).  
و جمله (ثم ياتى من بعد ذلك عام ) هر چند بصورت پيشگويى نسبت به آينده است ، ليكن كنايه است از اينكه سالى كه بعد از هفت سال قحطى مى آيد حاجت به جد و جهد در امر زراعت و ذخيره كردن ندارند، در آن سال ، ديگر مكلف به اين دستورات كه گفته شد نيستند، و گردانندگان مملكت درباره ارزاق مردم تكليفى نخواهند داشت .  
و شايد به خاطر اين سه جمله بود كه در آيه مورد بحث سياق را از خطاب به غيبت تغيير داد و فرمود: (فيه يغاث الناس و فيه يعصرون ) و نفرمود: (فيه تغاثون و فيه تعصرون ) زيرا در اين تغيير سياق ، اشاره است به اينكه مردم در اين سال احتياجى به شما درباريان ندارند، بلكه خودشان باران مى بينند و ارزاق خود را تهيه مى كنند، چون در آن سال خداوند بركت و نعمت را بر ايشان نازل مى كند.  
از همينجا پاسخ گفته صاحب المنار معلوم مى شود كه در كلام سابق خود گفته بود: اين نكته را يوسف از راه وحى فهميده بود و در متن خواب شاه قرينه اى در مقابل آن نبود، و از لوازم تاءويل هم نبود.  
زيرا معلوم شد كه آمدن سالهاى فراوانى بعد از هفت سال قحطى از خصوصياتى است كه بدون ترديد و خيلى روشن از رويا استفاده مى شود، و اما اينكه گفته بود اين سال فراوانى پس از قحطى از ساير سالهاى فراوانى قبل از قحطى به مراتب با خود آن سالها فرق دارد و نعمت در آن فراوان تر است ، مطلبى است كه وى بدون دليل گفته و از جهت لفظ، هيچ دليلى در آيه بر آن وجود ندارد.

*(/19)*

از آنچه گفته شد وجه اين هم كه چرا سنبله هاى خشك را به عدد هفت توصيف نكرد معلوم شد، چون خاطرنشان كرديم كه رويا، خود حادثه و پيشامد سال هاى فراوانى و خشكى را مجسم نكرده ، بلكه تجسم وظيفه عملى است كه كارگردانان مملكت در قبال اين پيشامد دارند، و بهمين جهت حاجتى به توصيف مزبور نديده و از ذكر آن اعراض كرده است .  
بخلاف اينكه اگر رويا تجسم خود پيشامد بود، كه در اينصورت ميبايستى سنبله هاى خشك را هم به عدد هفت توصيف مى كرد (دقّت فرمائيد).  
و نيز از آنچه گذشت اين معنا بدست آمد كه مناسب تر آنست كه مراد از جمله (يغاث ) و جمله (يعصرون ) باريدن باران و يا روييدن گياهان خودرو و دوشيدن چهارپايان باشد، زيرا اين معانى با گاوهاى چاق و لاغرى كه شاه در خواب ديد مناسب و معهود است ، و بهمين جهت در اين آيه خصوص غيث و عصر را ذكر كرده (و خدا داناتر است ).  
احضار و آزاد شدن يوسف (عليه السلام ) توسط ملك و پيغام يوسف (عليه السلام )براى او  
و قال الملك ائتونى به فلما جاءه الرسول قال ارجع الى ربك فسئله ما بال النسوه اللاتى قطعن ايديهن ان ربى بكيدهن عليم  
در اين آيه بمنظور اختصار، حذف و اضمار بكار رفته ، و بطورى كه از سياق كلام و از طبع داستان برمى آيد تقدير چنين بوده : (فرستاده شاه كه همان ساقى وى باشد از زندان برگشت و تعبيرى را كه يوسف از خواب شاه كرده بود باز گفت ، آنگاه شاه بعد از شنيدن آن تعبير، دستور داد برويد يوسف را حاضر كنيد، - ساقى به زندان بازگشت و پيغام شاه را رسانيد، اما يوسف از بيرون آمدن استنكاف ورزيده گفت ...-).

*(/20)*

و پرواضح است كه خبر دادن يوسف از پيش آمدن سالهاى قحطى پى در پى ، خبر وحشت زايى بوده و راه علاجى هم كه نشان داده از خود خبر عجيب تر بوده ، و شاه را كه معمولا نسبت به امور مردم اهتمام و شؤ ون مملكت اعتناء دارد سخت تحت تاءثير قرار داده ، و او را، به وحشت و دهشت انداخته ، لذا بى درنگ دستور مى دهد تا او را حاضر كنند، و حضورا با او گفتگو كند و به آنچه كه گفته است بيشتر آگاه گردد، شاهد اين معنا هم حكايت قرآن كريم است كه بعد از بيرون شدنش فرموده : (فلما جاءه - پس وقتى يوسف نزد او آمد و با او به گفتگو پرداخت ...  
و اينكه دستور داد يوسف رابياورند دستور احضار و دوباره برگرداندن به زندان نبود بلكه دستور آزاديش از زندان بود، زيرا اگر بنا بود دوباره به زندان برگردد معنا نداشت كه يوسف از بيرون آمدن خوددارى كند، زيرا يكنفر زندانى مى داند كه اگر حكم دولت را امتثال نكند مجبورش مى كنند كه امتثال كند، پس معلوم مى شود احضارش احضار عفو و آزادى بوده ، و چون خود را آزاد ديده توانسته است بگويد من بيرون نمى آيم ، تا آنكه درباره ام بحق داورى شود، نتيجه اين خوددارى و پيشنهاد هم اين شد كه شاه براى بار دوم بگويد، او را نزد من آريد تا او را از خواص خودم قرار دهم ، و حال آنكه در بار اول تنها گفته بود: (او را نزد من آريد).

*(/21)*

يوسف (عليه السّلام ) در گفتار خود كمال ادب را رعايت نموده به فرستاده دربار گفت : (نزد صاحبت برگرد و بپرس داستان زنانى را كه دستهاى خود را بريدند چه بود و چرا بريدند)، و در اين گفتارش هيچ اسمى از همسر عزيز به ميان نياورد، و هيچ بدگويى از او نكرد، تنها منظورش اين بود كه ميان او و همسر عزيز بحق داورى شود، و اگر به داستان زنانى كه دستهاى خود را بريدند فقط اشاره كرد و ايشان را به بدى اسم نبرد و تنها مساءله بريدن دستهايشان را ذكر كرد براى اين بود كه سر نخ را به دست شاه بدهد تا او در اثر تحقيق به همه جزئيات واقف گشته و به برائت و پاكى وى از اينكه با همسر عزيز مراوده كرده باشد آگاهى پيدا كند، و بلكه از هر مراوده و عمل زشتى كه بدو نسبت داده اند پى ببرد و بفهمد كه بلايى كه بر سر او آورده اند تا چه حد بزرگ بوده .  
و خلاصه هيچ حرفى كه بدگويى از ايشان باشد نزد، مگر اينكه گفت : (ان ربى بكيدهن عليم ) اين هم در حقيقت بمنظور بدگويى از ايشان نبود، بلكه تنها نوعى شكايت به درگاه پروردگار خود بود.  
لطائفى كه در تعبيرات يوسف (ع ) به چشم مى خورد  
و چه لطافتى در گفتار يوسف (عليه السّلام ) در صدر آيه و ذيل آن بكار رفته كه به فرستاده شاه گفته است : (نزد صاحبت برگرد و بپرس ) آنگاه گفت (پروردگار من به كيد ايشان دانا است ) چون اين طرز بيان ، خود يك نوع تبليغ حق است ، در ضمن نسبت به كسانى هم كه از مفسرين گمان كرده بودند كه مقصود يوسف از كلمه (ربى ) در آنجا كه به زن عزيز گفت : (انه ربى احسن مثواى - او صاحب نعمت من است ، مقام مرا گرامى داشته ) عزيز است خود تنبهى است كه يوسف شوهر زليخا را رب خود نمى دانسته همانطور كه در مورد بحث ، مقصودش از (ربى ) خداى تعالى است در آنجا نيز مقصودش او است .

*(/22)*

و نيز لطفى در اين جمله بكار برده كه گفته است : (ما بال النسوه اللاتى قطعن ايديهن ) چون با در نظر داشتن اينكه كلمه (بال ) به معناى امر مهمى است كه مورد اهتمام باشد معنايش اين مى شود: آن چه امر عظيم و چه شاءن خطيرى بوده كه ايشان را دچار چنين اشتباهى كرده كه بجاى ميوه ، دست خود راببرند؟! زيرا اگر رسيدگى كنى خواهى ديد جز عشق و دلدادگى به يوسف انگيره ديگرى نداشته اند.  
آرى ايشان آنچنان شيداى وى شدند كه خود را فراموش كرده دست خود را بجاى ميوه بريدند، و همين بيان ، شاه را متوجه كرده كه ابتلاى زنان شيدا و عاشق يوسف ، ابتلايى بس عظيم بوده و از آن عظيم تر خوددارى وى از معاشقه و امتناع از اجابت آنان بوده با اينكه جان و مال خود را نثار قدمش مى كردند، و اين معاشقه و اظهار دلدادگى و الحاح و اصرار ايشان كار يك روز و دو روز و يكبار و دوبار نبوده و با اين حال مقاومت كردن يك جوان و استقامت در برابر چنين زنانى ، كار هر كسى نيست و جز از كسى كه خداوند با برهان خود سوء و فحشاء را از او گردانيده ، مقدور نيست .  
معلوم گرديدن بى گناهى يوسف (عليه السلام )  
قال ما خطبكن اذ راودتن يوسف عن نفسه قلن حاش للّه ما علمنا عليه من سوء...  
راغب گفته : (خطب ) به معناى امر عظيم است كه درباره آن تخاطب و گفتگو زياد مى شود، و در قرآن آمده ، آنجا كه فرموده : (فما خطبك يا سامرى ) و آنجا كه فرموده : (فما خطبكم ايها المرسلون ) و در معناى (حصحص الحق ) گفته : يعنى حق واضح و هويدا گشت ، و اين در جايى گفته مى شود كه كاشف و وسيله ظهور آن هويدا گردد، و نسبت (حص ) با (حصحص ) همان نسبتى است كه ميان (كف ) و (كفكف ) و (كب ) و (كبكب ) است ، و وقتى گفته مى شود: (حصه ) معنايش اين است كه از فلان چيز بريد، حال يا به مباشرت و يا به حكم ... و (حصه ) به معناى قطعه اى است كه از چيز يكپارچه ، و بجاى بهره و نصيب استعمال مى شود،

*(/23)*

و جمله : (ما خطبكن اذ راودتن يوسف عن نفسه ) جواب از سوالى است كه در سابق گفتيم بمنظور اختصار حذف شده و مقدر است - و سياق بر آن دلالت مى كند - و تقدير اين است كه گويا سائلى پرسيده : خوب بعد از آن چه شد و شاه چه كرد؟ و در جواب گفته شده فرستاده شاه از زندان برگشت و جريان زندان و درخواست يوسف را به وى رسانيد كه درباره او و زنان اشرافى داورى كند، شاه هم آن زنان را احضار نموده پرسيد، (ما خطبكن ...)، جريان شما چه بود آنروز كه با يوسف مراوده كرديد؟ گفتند: خدا منزّه است كه ما هيچگونه سابقه بدى از او سراغ نداريم ، و بدين وسيله او را از هر زشتى تنزيه نموده و شهادت دادند كه در اين مراوده كوچكترين عملى كه دلالت بر سوء قصد او كند از او نديدند.  
و در اين جواب قبل از هر چيز كلمه (حاش للّه ) را آوردند، همچنانكه در اولين برخورد با يوسف نيز اولين كلمه اى كه به زبان آوردند اين بود كه گفتند: (حاش للّه ما هذا بشرا) و با اين طرز بيان خواستند بگويند تا آنجا كه ما وى را مى شناسيم در حد نهايت از نزاهت و عفت است ، همچنانكه در نهايت درجه حسن و زيبايى است .  
و وجه اينكه چرا جمله (قالت امراه العزيز) را به فصل يعنى بدون واو عاطفه آورد همان وجهى است كه در جمله (قال ما خطبكن ) و جمله (قلن حاش للّه ) گفته شد.  
در اينجا همسر عزيز كه ريشه اين فتنه بود به سخن آمده به گناه خود اعتراف مى نمايد و يوسف را در ادعاى بى گناهيش تصديق مى كند و مى گويد: (الان حق از پرده بيرون شد و روشن گرديد، و آن اين است كه من با او بناى مراوده و معاشقه را گذاشتم ، و او از راستگويان است )، و با اين جمله گناه را به گردن خود انداخت ، و ادعاى قبلى خود را كه يوسف را به مراوده متهم كرده بود تكذيب نمود، و به اين هم اكتفا نكرد، بلكه بطور كامل او را تبرئه نمود كه حتى در تمامى طول مدت مراوده من ، رضايتى از خود نشان نداد، و مرا اجابت نكرد.

*(/24)*

در اينجا برائت يوسف از هر جهت روشن مى گردد، زيرا در كلام همسر عزيز و گفتار زنان اشراف جهاتى از تاءكيد بكار رفته كه هر كدام در جاى خود مطلب را تاءكيد مى كنند، يكى آنكه نفى سوء را بطور نكره در سياق نفى و با زيادتى (من ) و با اضافه كلمه (تنزيه ) آورده ، و در نتيجه هر گونه بدى را از او نفى كردند و گفتند (ما هيچگونه بدى از او نديديم ) ديگر آنكه همسر عزيز علاوه بر اعتراف به گناه ، تقصير را منحصر به خود كرد و گفت : (انا راودته عن نفسه ) و شهادت خود به راستگويى يوسف را با چند ابزار تاءكيد موكد نمود: يكى اينكه حرف (ان ) را بكار برد، دوم اينكه حرف (لام ) را استعمال كرد، سوم اينكه جمله را اسميه آورد و گفت : (و انه لمن الصادقين ) و اين اعتراف و تاكيدها هر بدى را كه تصوّر شود از او نفى مى كند چه فحشاء باشد، چه مراوده و چه كمترين ميل و رضايت ، و چه دروغ و افتراء، و مى فهماند كه يوسف به حسن اختيار خود از اين زشتيها دورى كرد، (نه اينكه برايش آماده نبود و يا مصلحت نديد و يا ترسيد).  
ذلك ليعلم انى لم اخنه بالغيب و ان اللّه لا يهدى كيد الخائنين  
بطورى كه از سياق برمى آيد اين جملات از كلام يوسف است ، و گويا اين حرف را بعد از شهادت زنان به پاكى او و اعتراف همسر عزيز به گناه خود و شهادتش به راستگويى او و داورى پادشاه به برائت او زده است .  
هر چند در ابتداى آن ندارد (قال ذلك ...) و ليكن از اين قبيل حكايت قولى در قرآن بسيار است كه بدون آوردن كلمه (گفت و يا گفتند)، خود گفتار را نقل نموده ، از آن جمله مثلا فرموده : (آمن الرسول بما انزل اليه من ربه و المومنون كل امن باللّه و ملائكته و كتبه و رسله لا نفرق بين احد من رسله ) كه تقديرش (قالوا لا نفرق ...)، است ، و نيز فرموده : (و انا لنحن الصافون و انا لنحن المسبحون ).

*(/25)*

و بنابر اينكه كلام يوسف باشد اشاره (ذلك ) اشاره به برگردانيدن فرستاده است ، يعنى اينكه من از زندان بيرون نيامدم و فرستاده شاه را نزد او برگردانيدم و بوسيله او درخواست كردم كه شاه درباره من و آن زنان داورى كند، براى اين بود كه عزيز بداند من به او در غيابش خيانت نكردم و با همسرش مراوده ننمودم و بداند كه خداوند كيد خائنان را هدايت نمى كند. بنابراين ، ضمير در (ليعلم - تا بداند) و همچنين در (لم اخنه - خيانتش نكردم ) به عزيز برمى گردد.  
آرى يوسف (عليه السّلام ) براى برگرداندن رسول شاه دو نتيجه ذكر كرده ، يكى اينكه عزيز بداند كه من به او خيانت نكردم ، و او از وى راضى و خوشنود شود، و از دل او هر شبهه اى كه درباره وى و همسر خود دارد زايل گردد.  
هيچ خائنى در خود به نتيجه نمى رسد  
دوم اينكه بداند كه هيچ خائنى بطور مطلق هيچ وقت به نتيجه اى كه از خيانت خود در نظر دارد نمى رسد و ديرى نمى پايد كه رسوا مى شود، و اين سنتى است كه خداوند همواره در ميان بندگانش جارى ساخته ، و هرگز سنت او تغيير و تبديل نمى پذيرد، خيانت باطل است و باطل هم دوام ندارد، و حق بر عليه آن ظاهر مى شود و بطلان آنرا بر ملا مى كند.  
بهترين نمونه اش خيانت زنان مصر است ، اگر بنا بود خائن رستگار شود زنان مصر و همسر عزيز در آنچه كردند رسوا نمى شدند، ليكن از آنجائيكه خداوند كيد خائنان را راهبرى نمى كند رسوا شدند.  
و گويا منظور يوسف (عليه السّلام ) از نتيجه دوم كه گفت : (ان اللّه لا يهدى كيد الخائنين ) و تذكر دادن آن به پادشاه مصر و تعليم آن به وى اين بوده كه از لوازم فايده خبر نيز بهره بردارى كند، و بفهماند كه وى از حقيقت داستان اطلاع دارد، و چنين كسى كه در غياب عزيز به همسر او خيانت نكرده قطعا به هيچ چيز ديگرى خيانت نمى كند، و چنين كسى سزاوار است كه بر هر چيز از جان و مال و عرض امين شود، و از امانتش استفاده كنند.  
next page

*(/26)*

fehrest page  
back page

*(/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
آنگاه با فهماندن اينكه وى چنين امتيازى دارد زمينه را آماده كرد براى اينكه وقتى با شاه روبرو مى شود از او درخواست كند كه او را امين بر اموال مملكت و خزينه هاى دولتى قرار دهد.  
و از ظاهر اين آيه برمى آيد كه مقصود از ملك (پادشاه ) غير عزيز، همسر زليخا بوده كه در جمله (و الفيا سيدها لدى الباب ) و جمله (و قال الذى اشتراه من مصر لامراته اكرمى مثواه ) سخن از او به ميان آمده .  
اين نظريه ما بود درباره آيه مورد بحث و ليكن بعضى از مفسرين گفته اند كه : اين كلام و همچنين آيه بعد از آن تتمه گفتار همسر عزيز است كه با جمله (الان حصحص الحق ) شروع شده بود، و ليكن بزودى اشكالى را كه بر آن وارد است ايراد خواهيم كرد انشاء اللّه .  
و ما ابرى ء نفسى ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربى ان ربى غفور رحيم  
مفاد سخن يوسف (عليه السلام ) كه بعد از معلوم شدن بى گناهى اش گفت : (و ماابرى نفسى انّ النّفس لاءمّارة بالسّوء...)  
اين آيه تتمه گفتار يوسف (عليه السّلام ) است ، و آنرا بدين جهت اضافه كرد كه در كلام قبليش كه گفت : (من او را در غيابش خيانت نكردم ) بويى از استقلال و ادعاى حول و قوت مى آمد (يعنى اين من بودم كه دامن به چنين خيانتى نيالودم ) و چون آن جناب از انبياى مخلص و فرو رفته در توحيد و از كسانى بوده كه براى احدى جز خدا حول و قوتى قائل نبوده اند، لذا فورى و تا فوت نشده اضافه كرد كه آنچه من كردم و آن قدرتى كه از خود نشان دادم بحول و قوه خودم نبود، بلكه هر عمل صالح و هر صفت پسنديده كه دارم رحمتى است از ناحيه پروردگارم . و هيچ فرقى ميان نفس خود با ساير نفوس كه بحسب طبع ، اماره بسوء و مايل به شهوات است نگذاشت ، بلكه گفت : من خود را تبرئه نمى كنم زيرا نفس ، بطور كلى آدمى را بسوى بدى ها و زشتيها وامى دارد مگر آنچه كه پروردگارم ترحم كند.

*(/1)*

پس در حقيقت اين كلام يوسف نظير كلام شعيب است كه گفت : (ان اريد الا الاصلاح ما استطعت و ما توفيقى الا باللّه ).  
پس اينكه گفت : (من نفس خود را تبرئه نمى كنم ) اشاره است به آن قسمت از كلامش كه گفت : (من او را در غيابش خيانت نكردم ) و منظور از آن اينست كه من اگر اين حرف را زدم بدين منظور نبود كه نفس خود را منزه و پاك جلوه دهم ، بلكه به اين منظور بود كه لطف و رحمت خداى را نسبت به خود حكايت كرده باشم ، آنگاه همين معنا را تعليل نموده فرمود: (زيرا نفس بسيار وادارنده به سوء و زشتى است ) و بالطبع ، انسان را بسوى مشتهياتش كه همان سيئات و گناهان بسيار و گوناگون است دعوت مى نمايد، پس اين خود از نادانى است كه انسان نفس را از ميل به شهوات و بديها تبرئه كند، و اگر انسان از دستورات و دعوت نفس ‍ بسوى زشتيها و شرور سرپيچى كند رحمت خدايى دستگيرش شده ، و او را از پليديها منصرف و بسوى عمل صالح موفق مى نمايد.  
و از همينجا معلوم مى شود كه جمله (الا ما رحم ربى ) دو تا فايده در بردارد:  
يكى اينكه اطلاق جمله (ان النفس لاماره بالسوء) را مقيد مى كند، و مى فهماند كه انجام كارهاى نيك هم كه گفتيم به توفيقى از ناحيه خداى سبحان است از كارهاى نفس مى با شد، و چنين نيست كه آدمى آنها را بطور اجبار و الجاء از ناحيه خداوند انجام دهد.  
دوم اينكه اشاره مى كند كه اجتنابش از خيانت ، رحمتى از ناحيه پروردگارش بود. آنگاه رحمت خداى را هم تعليل نموده به اينكه : (ان ربى غفور رحيم - همانا پروردگارم بسيار بخشاينده و مهربان است ) و غفاريت خداى را هم بر رحمت او اضافه كرد، براى اينكه مغفرت ، نواقص و معايب را كه لازمه طبع بشرى است مستور مى كند، و رحمت نيكيها و صفات جميله را نمايان مى سازد.

*(/2)*

آرى مغفرت خداى تعالى همچنانكه گناهان و آثار آن را محو مى كند، نقايص و آثار نقايص را هم از بين مى برد، همچنانكه قرآن كريم فرمود: (فمن اضطر غير باغ و لا عاد فان ربك غفور رحيم ) كه در اواخر جلد ششم اين كتاب در تفسير آن بيانى گذرانديم (كه حاصلش اين بود كه مغفرت در اينجا به محو نقيصه تعلق گرفته نه محو گناه ).  
و از جمله اشارات لطيفى كه در كلام يوسف (عليه السّلام ) آمده يكى اين است كه از خداى تعالى تعبير كرده به (ربى - پروردگارم ) و اين تعبير را در سه جاى كلام خود تكرار نموده ، يكجا فرموده : (ان ربى بكيدهن عليم ) يكجا فرموده : (الا ما رحم ربى ) در اينجا هم فرموده : (ان ربى غفور رحيم ) زيرا اين سه جمله اى كه كلمه (ربى ) در آنها بكار رفته هر كدام به نوعى متضمن انعامى از پروردگار يوسف نسبت بخصوص وى بوده ، و به همين جهت در ثناى بر او، او را بخودش نسبت داده و گفت : (پروردگار من ) تا مذهب خود را كه همان توحيد است تبليغ نموده بفهماند بر خلاف مردم بت پرست آن روز، خداى تعالى را رب و معبود خود مى داند، و چون در جمله (و ان اللّه لا يهدى كيد الخائنين ) چنين نسبتى نبود لذا بجاى كلمه (ربى ) كلمه (اللّه ) را آورد.  
سخن بعضى از مفسرين كه : (ذلك ليعلم ...) و (و ما ابرى نفسى ...)

*(/3)*

و اما اينكه گفتيم بعضى از مفسرين دو آيه مورد بحث ، يعنى (ذلك ليعلم انى لم اخنه ...)، را تتمه كلام همسر عزيز دانسته اند و وعده داديم كه بزودى اشكال آنرا ايراد كنيم اينك مى گوئيم : بنا به گفته ايشان معناى دو آيه مذكور چنين مى شود كه همسر عزيز بعد از آنكه به گناه خود اعتراف نموده به راستگويى يوسف گواهى داد و گفت : (ذلك ) اين اعترافم بر اينكه من او را مراوده كردم ، و اين شهادتم بر اينكه او از راستگويانست براى اين بود: (ليعلم ) تا يوسف وقتى اعتراف و شهادت مرا بشنود بداند كه من در غياب او به او خيانت نكردم ، بلكه اعتراف نمودم كه مساءله مراوده از ناحيه من بود، و او از راستگويانست و (ان اللّه لا يهدى كيد الخائنين ) و خدا كيد خيانتكاران را هدايت نمى كند همچنانكه كيد مرا كه مراوده و به زندان افكندن او بود هدايت نكرد، و سرانجام پس از چند سال زندانى شدن راستگويى و پاكدامنى او را برملا، و خيانت مرا نزد پادشاه و درباريانش افشاء و مرا رسوا نمود، همچنانكه كيد ساير زنان اشراف را هم هدايت نكرد.  
و من هرگز نفس خود را تبرئه نمى كنم ، زيرا اين من بودم كه او را بزندان افكندم تا شايد بدين وسيله او را مجبور كنم كه به خواسته من تن در دهد، آرى (ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربى ان ربى غفور رحيم ).  
و اما وجه اشكال آن ، اين است كه : اين تفسير بسيار سخيف و نادرست است زيرا اولا اگر كلام ، كلام همسر عزيز مى بود جا داشت كه در جمله (ذلك ليعلم انى لم اخنه بالغيب ) بگويد: (و ليعلم انى لم اخنه بالغيب ) (به صيغه امر) زيرا اگر اين جمله عنوان شهادت و اعتراف زليخا باشد و به غير صورت امر گفته باشد معنايش اين مى شود: (ذلك ) يعنى اين اعتراف و شهادت من براى اين بود كه يوسف بداند من اعتراف نموده و به پاكى او شهادت دادم ، پس بر خواننده پوشيده نيست كه اين كلام كلامى است خالى از فايده .

*(/4)*

بخلاف اينكه اگر مى گفت : (و ليعلم ) (به صيغه امر) يعنى بايد بداند كه من در غياب او به گناه خود اعتراف و به پاكى او شهادت دادم .  
علاوه بر اين لازمه اين تفسير اين است كه معناى اعتراف و شهادت باطل شود، چون اعتراف و شهادت وقتى دليل بر واقع مى گردد، و طهارت واقعى يوسف را مى رساند كه منظور از آن بيان حقيقت و اظهار حق باشد، نه اينكه يوسف بفهمد و از رفتار او در غيابش ‍ خوشش آيد.  
و اگر جمله مذكور عنوان شهادت و اعتراف نباشد بلكه عنوان اعمالى باشد كه همسر عزيز در طول مدت زندانى يوسف انجام داده ، و معنايش اين باشد كه من براى اين شهادت دادم و اعتراف كردم كه يوسف بداند در طول مدت زندانيش به او خيانت نكردم ، در اين صورت كلامى خواهد بود هم دروغ محض و هم بى ربط، زيرا او در اين مدت به وى خيانت كرده بود، چه خيانتى بالاتر از اين كه نقشه چينى كرد تا او را بدون هيچ گناهى به زندان افكند علاوه بر اينكه شهادت و اعترافش به هيچ وجهى از وجوه دلالتى بر خيانت نكردنش ندارد، همچنانكه از نظر خواننده نيز پوشيده نيست .  
ثانيا اگر آيه مورد بحث كلام همسر عزيز بود معنا نداشت به يوسف ياد دهد كه خدا كيد خائنان را رهبرى نمى كند، با اينكه يوسف اين معنا را در روز اول كه وى بناى مراوده را با او گذاشت خاطرنشانش كرده و گفته بود: (انه لا يفلح الظالمون ).  
ثالثا در اين صورت جمله (و ما ابرى ء نفسى - من نفس خود را تبرئه نمى كنم - چون من او را با نقشه ها و كيد خودم به زندان افكندم ) - با جمله (لم اخنه بالغيب ) منافات دارد، و اين نيز بر خواننده پوشيده نيست .  
آيه (ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربى ان ربى غفور رحيم ) از آنجايى كه مشتمل بر معارف جليله اى از توحيد است احتمال نمى رود كلام زنى بت پرست و مالامال از هوى و هوس بوده باشد.

*(/5)*

بعضى ديگر از مفسرين وجه ديگرى در معناى دو آيه مورد بحث گفته اند و آن اينكه ضمير در (ليعلم ) و در (لم اخنه )، به عزيز كه همسر زليخا است برمى گردد، گويا زليخا پس از اعتراف خود و شهادتش به پاكى يوسف گفته است : اينها كه گفتم براى اين بود كه همسرم بداند من در غياب او در خلوتهايى كه با يوسف داشتم خيانتى به او نكردم ، و خلاصه عمل منافى با عفتى از من سر نزد، و تمامى ماجرا اين بود كه من با يوسف معاشقه كردم او هم عصمت خود را حفظ كرد و از نزديكى با من امتناع ورزيد، و در نتيجه عرض و ناموس شوهر من محفوظ ماند، و من اگر يوسف را از گناه تبرئه كردم براى اين بود كه اين محفوظ ماندن ناموس من از ناحيه او بود نه از ناحيه من ، و من نفس خود را تبرئه نمى كنم زيرا نفس آدمى اماره به زشتيها است مگر آنكه پروردگار من رحم كند.  
اشكال اين وجه هم اين است كه اگر كلام مورد بحث گفتار همسر عزيز بود، و منظور اين بود كه دل شوهرش را بدست آورد، و هر سوء ظن و ترديدى را از دل او پاك سازد، با گفتن اين حرف نتيجه به عكس مى گرفت ، زيرا جمله (الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه و انه لمن الصادقين ) در افاده اينكه او به يوسف عشق مى ورزيده يقين آور است ، و ليكن گفتن اينكه يوسف امتناع ورزيد يقين آور نيست زيرا همسرش ممكن است پيش خود خيال كند كه او اين حرف را براى دلخوشى من مى زند، و مى خواهد سوء ظن مرا از بين ببرد، و حاصل آنكه اعتراف و شهادت اگر از همسر عزيز مى بود غرضش رفع سوء ظن شوهر بود، در صورتى كه نه تنها سوء ظن او را رفع نمى كند بلكه او را دل چركين تر هم مى سازد.  
بعلاوه ، بنابراين معناى جمله (و ما ابرى ء نفسى ...)، تكرار همان جمله (انا راودته عن نفسه ) مى شود، و حال آنكه در ظاهر سياق خلاف آن استفاده مى شود. همه اينها صرفنظر از اشكالاتى بود كه بر وجه قبلى وارد مى شد، زيرا همه آنها بر اين وجه نيزوارد است .

*(/6)*

و قال الملك ائتونى به استخلصه لنفسى فلما كلمه قال انك اليوم لدينا مكين امين  
معنى جمله (استخلصه لنفسى ) اين است كه : من او را از مقربان خود قرار مى دهم ، و كلمه (مكين ) به معناى صاحب مقام و منزلت است ، و در جمله (فلما كلمه ) حذف و اضمار بكار رفته و تقديرش اين است كه وقتى يوسف را نزد شاه آوردند و او با وى گفتگو كرد گفت : تو ديگر از امروز نزد ما داراى مقام و منزلتى هستى . و اينكه حكم خود را مقيد به امروز كرد براى اشاره به علّت حكم بود، و معنايش اين است كه تو از امروز كه من به مكارم اخلاق و اجتناب از زشتى و فحشاء و خيانت و ظلم ، و صبرت بر هر مكروه پى بردم ، و فهميدم يگانه مردى هستى كه بخاطر حفظ طهارت و پاكى نفست حاضر شدى خوار و ذليل شوى ، و مردى هستى كه خداوند به تاييدات غيبى خود اختصاصت داده ، و علم به تاءويل احاديث و راى صائب و حزم و حكمت و عقل را به تو ارزانى داشته ، داراى مقام و منزلت هستى ، و ما تو را امين خود مى دانيم : و از اينكه بطور مطلق گفت : (مكين امين ) فهمانيد كه اين مكانت و امانت تو عمومى است ، و خلاصه حكمى كه كرديم هيچ قيد و شرطى ندارد.  
و معناى آيه اين است كه پادشاه گفت : يوسف را نزد من آريد تا خاص و خالص براى خودم قرارش دهم ، و چون او را آوردند، و شاه با او تكلم كرد گفت : تو امروز با آن كمالاتى كه ما در تو ديديم داراى مكانتى مطلق و امانتى بدون قيد و شرط هستى ، و در آنچه بخواهى آزاد و بر جميع شؤ ون مملكت امينى . و اين در حقيقت حكم و فرمان وزارت و صدارت يوسف بود.  
قال اجعلنى على خزائن الارض انى حفيظ عليم  
بعد از آنكه شاه فرمان مكانت و امانت يوسف را بطور مطلق صادر كرد، يوسف از او در خواست نمود كه او را به وزارت ماليه و خزانه دارى منصوب كند، و امور مالى كشور و خزانه هاى زمين را كه مراد از آن همان سرزمين مصر بوده باشد به وى محول نمايد.

*(/7)*

و اگر اين درخواست را كرد به اين منظور بود كه امور مالى كشور و ارزاق را به مباشرت خود اداره كند، و ارزاق را جمع آورى نموده براى سالهاى بعد كه قهرا سالهاى قحطى خواهد بود و مردم دچار گرانى و گرسنگى خواهند شد ذخيره نمايد، وخودش با دست خويش آن ذخيره ها را در ميان مردم تقسيم كند، و به هر يك آن مقدارى كه استحقاق دارد بدهد، و از حيف و ميل جلوگيرى نمايد.  
و خود درخواست خويش را چنين تعليل كرد كه من حفيظ و عليم هستم ، زيرا اين دو صفت از صفاتيست كه متصدى آن مقامى كه وى درخواستش را كرده بود لازم دارد، و بدون آن دو نمى تواند چنان مقامى را تصدى كند، و از سياق آيات مورد بحث و آيات بعدش ‍ برمى آيد كه پيشنهاد پذيرفته شد، و دست بكار آنچه مى خواست گرديد.  
عزت يافتن يوسف (عليه السلام ) به رحمت الهى ، بعد از آنكه براى ذلت او اسبابچينى كردند  
و كذلك مكنا ليوسف فى الارض يتبوء منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء و لا نضيع اجر المحسنين

*(/8)*

كلمه (تمكين ) به معناى قدرت دادن ، و كلمه (تبوء) به معناى جاى گرفتن است ، و كلمه (كذلك ) اشاره است به داستانى كه تا رسيدن يوسف به مقام عزيزى مصر بيان كرد، و آن عبارت بود از زندانى شدنش كه با وجود اينكه غرض همسر عزيز از آن ، تحقير و ذليل كردن يوسف بود مع ذلك خداوند همان را وسيله عزّتش قرار داد، و ساير امور زندگيش نيز بهمين منوال جريان داشت ، پدرش او را احترام كرد و برادران بر وى حسد برده در چاهش انداختند، و به بازرگانان فروختند تا بدين وسيله آن احترام را مبدّل به ذلت كنند، خداى سبحان هم همين مكر و حيله آنان را وسيله عزّت او در خانه عزيز مصر قرار داد، زنان مصر مخصوصا همسر عزيز با وى خدعه كردند، و بناى مراوده را گذاشتند تا او را به منجلاب فسق و فجور بكشانند، خداوند همين توطئه را وسيله بروز و ظهور عصمت و پاكى او قرار داد، و در آخر هم زندان را كه وسيله خوارى او بود باعث عزّتش قرار داد.  
و خداوند متعال بهمين داستان زندانى شدن و محروميت يوسف (عليه السلام ) از اختلاط و آميزش آزادانه با مردم اشاره نموده و فرموده (و كذلك مكنا ليوسف فى الارض يتبوء منها حيث يشاء) يعنى ما اين چنين زحمت زندان را كه از او سلب آزادى اراده كرده بود برداشتيم ، و در نتيجه صاحب مشيتى مطلق و اراده اى نافذ گرديد، كه مى توانست در هر بقعه اى و قطعه اى از زمين كه بخواهد منزل بگزيند، پس اين جمله به وجهى محاذى جمله (و كذلك مكنا ليوسف فى الارض و لنعلمه من تاءويل الاحاديث و اللّه غالب على امره ) كه قبلا درباره وارد شدن يوسف به خانه عزيز فرموده بود قرار گرفته است .

*(/9)*

و با اين مقايسه اين معنا روشن مى گردد كه جمله (نصيب برحمتنا من نشاء) در اينجا به معناى جمله (و اللّه غالب على امره ) در آنجا است ، و معلوم مى شود كه مراد اين است كه خداى سبحان وقتى بخواهد رحمت خود را به شخصى برساند، كسى در خواستن او معارضه ندارد و هيچ مانعى نمى تواند او را از بكار بردن اراده و خواستش جلوگيرى كند.  
و اگر سببى از اسباب ، مى توانست كه مشيت خدا را در مورد احدى باطل سازد هر آينه درباره يوسف اين كار را مى كرد، زيرا در خصوص او تمامى اسباب ، آن هم سببهايى كه هر كدام جداگانه در ذليل كردن وى كافى بود دست بدست هم دادند، و مع ذلك نتوانستند او را ذليل كنند، بلكه بر خلاف جريان اسباب ، خداوند او را بلند و عزيز كرد، آرى (حكم تنها از آن خداست ).  
و اينكه فرموده (و لا نضيع اجر المحسنين ) اشاره است به اينكه اين تمكين اجرى بوده كه خداوند به يوسف داد، و وعده جميلى است كه به هر نيكوكارى مى دهد، تا بدانند او اجرشان را ضايع نمى كند.  
و لاجر الاخرة خير للذين آمنوا و كانوا يتقون  
يعنى اجر آخرت براى اولياى از بندگان اوست . پس در حقيقت اين جمله وعده جميلى است كه خداوند به خصوص اولياى خود كه يوسف يكى از ايشان است مى دهد.  
دليل بر اينكه اين جمله وعده به عموم مؤ منين نيست جمله حاليه (و كانوا يتقون ) است كه دلالت دارد بر اينكه ايمان ايشان كه همان حقيقت ايمان است لا محاله مسبوق به تقواى استمرارى ايشان بوده آنهم تقواى حقيقى ، و (معلوم است كه ) چنين تقوايى بدون ايمان تحقق نمى يابد، پس ايمان بعدى ، ايمان بعد از ايمان و تقواست ، و چنين ايمانى همان اجراى ولايت اللّه است كه درباره اش فرموده : (الا ان اولياء اللّه لا خوف عليهم و لا هم يحزنون الذين آمنوا و كانوا يتقون لهم البشرى فى الحيوه الدنيا و فى الاخرة ).

*(/10)*

بحث روايتى (رواياتى در ذيل آيات مربوط به رؤ ياى ملك مصر و تعبير آن به وسيلهيوسف و اثبات بى گناهى آن حضرت و عزت يافتن او)  
در تفسير قمى آمده كه : پادشاه ، خوابى ديد و به وزراى خود چنين نقل كرد كه : من در خواب ديدم هفت گاو چاق را كه هفت گاو لاغر آنها را مى خوردند، و نيز هفت سنبله سبز و سنبله هاى خشك ديگرى ديدم - امام صادق (عليه السّلام ) جمله سبع سنبلات را سبع سنابل قرائت نمودند. - آنگاه به وزراى خود گفت كه : اى بزرگان مملكت ! اگر از تعبير خواب سررشته داريد مرا در رويايم نظر دهيد، ليكن كسى معنا و تاءويل روياى او را ندانست .  
(و قال الذى نجا منهما و ادكر بعد امه ) يكى از دو تن يار زندانى يوسف كه نجات يافته بود و آن روز بالاى سر پادشاه ايستاده بود بعد از مدتى بياد روياى خود افتاد كه در زندان ديده بود و گفت (انا انبئكم بتاءويله فارسلون ) من شما را از تعبير اين خواب خبر مى دهم اينك مرا بفرستيد، (او را مرخص كردند تا) به نزد يوسف آمد و گفت : (ايها الصديق افتنا فى سبع بقرات سمان ياكلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و اخر يابسات ) يوسف در پاسخش گفت : (تزرعون سبع سنين دابا فما حصدتم فذروه فى سنبله الا قليلا مما تاكلون ) يعنى هفت سال پى در پى بكاريد و آنچه درو كرديد در خوشه بگذاريد و مصرف نكنيد مگر اندكى كه مى خوريد خرمن كرده مى كوبيد، چون اگر همه را بكوبيد، تا هفت سال نمى ماند، بخلاف اينكه در سنبله بماند كه در اين مدت آفتى نمى بيند، آنگاه هفت سال ديگر بعد از آن مى رسد كه سالهاى سختى خواهد بود، و در آن مدت آنچه كه براى ايشان در سالهاى گذشته ذخيره كرده ايد به مصرف مى رسانيد، امام صادق (عليه السّلام ) فرموده : آيه به جاى (ما قدمتم ) به صورت (ما قربتم ) نازل شده بود، سپس بعد از آن چند سال ، سالى فرا مى رسد كه مردم در آن يارى مى شوند، و در آن باران بر آنان مى بارد.

*(/11)*

امام (عليه السّلام ) فرمود: مردى نزد على اميرالمومنين (عليه السّلام ) كلمه (يعصرون ) را به بناى معلوم و مبنى بر فاعل قرائت كرد، حضرت فرمود: واى بر تو چه چيز را مى فشرند، آب انگور را براى شراب ؟ مرد عرض كرد: يا امير المومنين پس چگونه قرائت كنم ؟ فرمود: آيه بصورت (يعصرون ) به بناى مجهول و مبنى بر مفعول نازل شده ، و معنايش اين است كه در آن سال و بعد از سالهاى قحطى باران داده مى شوند، به دليل اينكه در جاى ديگر قرآن فرموده : (و انزلنا من المعصرات ماء ثجاجا).  
فرستاده يوسف نزد پادشاه برگشته پيغام و دستور العمل را براى او باز گفت ، پادشاه گفت او را نزد من آريد، فرستاده اش نزد يوسف آمده از او خواست كه به دربار مصر بيايد، (يوسف ) گفت بسوى صاحبت برگرد و از او بپرس داستان زنانى كه دستهاى خود را پاره كردند چه بود؟ كه همانا پروردگار من به كيد ايشان عالم است .  
پادشاه ، زنان نامبرده را در يكجا جمع كرده پرسيد جريان شما در آن روزها كه با يوسف و بر خلاف ميل او مراوده مى كرديد چگونه بود؟ گفتند خدا منزه است كه ما كمترين عيب و عمل زشتى از او نديديم . همسر عزيز گفت : الان حق روشن و برملا گرديد، آرى من با او و برخلاف ميل او مراوده داشتم ، و او از راستگويان است ، و اين را بدان جهت گفتم كه او بداند من در غيابش خيانتش نكردم ، و اينكه خدا كيد خيانتكاران را هدايت نمى كند - و معناى اين جمله از كلمات زليخا اين است كه اين اعتراف را بدان سبب كردم تا يوسف بداند اين بار مانند سابق بر عليه او دروغ نگفتم -، سپس اضافه كرد: من نفس خود را تبرئه نمى كنم زيرا نفس وادارنده به زشتيهاست ، مگر آنكه پروردگارم رحم كند.

*(/12)*

آنگاه پادشاه گفت : او را نزد من آريد تا او را از نزديكان خود قرار دهم ، پس وقتى نگاهش به يوسف افتاد گفت : تو امروز نزد ما داراى مكانت و منزلتى ، و نزد ما امين مى باشى ، هر حاجتى دارى بگو. يوسف گفت : مرا بر خزانه هاى زمين بگمار كه من نگهبان و دانايم ، يعنى مرا بر كندوها و انبارهاى آذوقه بگمار. او هم يوسف را مصدر آن كار كرد، و همين است مقصود از اينكه فرمود: (و كذلك مكنا ليوسف فى الارض يتبوء منها حيث يشاء).  
مؤ لف : اينكه صاحب تفسير قمى گفتند كه امام صادق (سبع سنابل ) قرائت كرده منافى با روايت عياشى است كه از ابن ابى يعفور از آنجناب نقل كرده كه سبع سنبلات ، قرائت كرده اند البته اين به نقلى است كه تفسير برهان از عياشى كرده ، و گرنه در نسخه چاپى خود عياشى نيز سبع سنابل آمده .  
و اينكه گفت امام فرمود: آيه بصورت (ما قربتم ) نازل شده مقصود اين است كه (ما قدمتم ) بحسب تنزيل به معناى تقريب است ، و اينكه فرمود: آيه بصورت (و فيه يعصرون )، به بناى مجهول و مبنى بر مفعول نازل شده و معنايش اين است كه مردم در آن سال باران داده مى شوند، دلالت دارد بر اينكه آن جناب كلمه (يغاث ) را از ماده غوث به معناى يارى گرفته نه از ماده غيث كه به معناى باران است ، و اين معنا را عياشى نيز در تفسير خود از على ابن معمر از پدرش از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده است و اينكه فرمود: معناى اين جمله از كلمات زليخا اين است كه اين اعتراف را بدان سبب كردم ... ظاهر اين است كه امام (عليه السّلام ) جمله (ذلك ليعلم انى لم اخنه بالغيب ... ان ربى غفور رحيم ) را از كلام همسر عزيز دانسته . و خواننده محترم بيانى را كه در اين خصوص گذرانديم بخاطر دارد.  
دو روايت نبوى درباره يوسف (ع ) از طرقاهل سنت و اشكال آندو

*(/13)*

و در الدّرالمنثور است كه فاريابى و ابن جرير و ابن ابى حاتم و طبرانى و ابن مردويه به چند طريق از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: من از صبر و بزرگوارى برادرم يوسف در عجبم ، خدا او را بيامرزد، براى اينكه فرستادند نزد او تا درباره خواب پادشاه نظر دهد (و او هم بدون هيچ قيد و شرطى نظر داد) و حال آنكه اگر من جاى او بودم نظر نمى دادم مگر بشرطى كه مرا از زندان بيرون بياورند، و نيز از صبر و بزرگوارى او در عجبم از آنكه از ناحيه پادشاه آمدند تا از زندان بيرونش كنند باز هم بيرون نرفت تا آنكه بى گناهى خود را اثبات كرد، و حال آنكه اگر من بودم بى درنگ بسوى در زندان مى دويدم ، ولى او مى خواست بى گناهى خود را اثبات كند خدايش بيامرزد.  
مؤ لف : اين معنا بطريق ديگرى نيز روايت شده ، و از طرق اهل بيت (عليهم السلام ) هم روايتى آمده كه عياشى آنرا در تفسير خود از ابان از محمد بن مسلم از يكى از دو امام - امام باقر و يا امام صادق (عليه السّلام ) نقل كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود اگر من جاى يوسف بودم در آن موقع كه فرستاده پادشاه نزدش آمد تا خواب وى را تعبير كند تعبير نمى كردم مگر بشرطى كه مرا از زندان خلاص كند و من از صبر يوسف در برابر كيد همسر پادشاه در عجبم كه تا چه اندازه صبر كرد تا سرانجام خداوند بى گناهيش را ظاهر ساخت .  
مؤ لف : اين روايت نبوى - كه هم بطرق اهل سنت و هم بطرق اهل بيت (عليهم السلام ) نقل شده - خالى از اشكال نيست ، زيرا در آن يكى از دو محذور هست ، يا طعن و عيبجويى از يوسف و يا طعن بر خود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ).

*(/14)*

طعن بر يوسف به اينكه بگوييم در توسل و چاره جويى براى نجات از زندان ، تدبير خوبى بكار نبرده ، و حال آنكه بهترين تدبير همان تدبيرى بود كه او بكار برد، چون آن جناب هدفش صرف بيرون آمدن از زندان نبود، زيرا همسر عزيز و همچنين زنان اشراف مصر از خدا مى خواستند او نسبت به خواست و هواى دل آنان موافقت كند، و ايشان بى درنگ آزادش سازند، و اصلا اگر موافقت مى كرد به زندان نمى افتاد، به زندانش انداختند تا مجبور به موافقتش كنند، و او در چنين محيطى از خدا خواست تا به زندان بيفتد و گفت : (رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه ) بلكه خواست او اين بود كه اگر بيرون مى آيد در جو و محيطى قرار گيرد كه ديگر آن پيشنهادهاى نامشروع به او نشود و نيز محيط بر بى گناهى او در زندانى شدنش واقف گردد، و در درجه سوم وقتى بيرون مى آيد باز بصورت يك غلام درنيايد، بلكه در رتبه اى قرار گيرد كه لايق شانش باشد.

*(/15)*

و لذا نخست در همان زندان به دنبال روياى پادشاه وظيفه اى را كه يك نفر زمامدار نسبت به ارزاق رعيت و حفظ و نگهدارى آن دارد بيان نمود، و بدين وسيله زمينه اى فراهم كرد كه شاه بگويد (ائتونى به - او را نزد من آريد) و در درجه دوم وقتى آمدند و گفتند كه برخيز تا از زندان بيرون و به نزد پادشاه رويم ، امتناع ورزيد، و بيرون آمدن خود را مشروط بر اين كرد كه شاه ميان او و زنان اشرافى مصر به عدل و داد حكم كند، و با اين عمل زمينه اى چيد كه نتيجه اش آن شد كه شاه بگويد: (ائتونى به استخلصه لنفسى - او را نزد من آريد تا از مقربان خود قرارش دهم ) حال آيا چنين تدبيرى قابل طعن است ؟ و يا آنكه بهترين تدبيرى است كه براى رسيدن به عزّت ، و نجات از بردگى و رسيدن به مقام عزيزى مصر و گسترش دادن عدل و احسان در زمين ممكن است تصوّر شود؟ قطعا بهترين تدبير است كه علاوه بر آن آثار، اين نتيجه را هم داشت كه پادشاه وكرسى نشينان او در خلال اين آمد و شدها، به صبر و عزم آهنين و تحمّل طاقت فرساى او در راه حق و نيز به علم فراوان و حكم قاطع و محكم وى پى بردند.  
و اما طعن بر رسول خدا به اينكه بگوييم آن جناب فرموده باشد اگر من جاى يوسف بودم بقدر او صبر نمى كردم . با اينكه گفتيم در اين صبر وحق با يوسف بود، و آيا نسبت دادن چنين كلامى به آن جناب معنايش اعتراف به اين نيست كه يكى از خصوصيات پيغمبر اكرم اين است كه نمى توانست در مواردى كه صبر واجب و لازم است صبر كند؟! چرا معنايش همين است و حاشا بر آن جناب كه مردم را به چنين صبرى توصيه كند و خودش از انجام آن عاجز باشد، و چگونه عاجز بود و حال آنكه قبل از هجرتش و همچنين بعد از آن در راه خدا و در برابر اذيت ها و شكنجه هاى مردم آنچنان صبر كرد كه خداى تعالى به مثل آيه (و انك لعلى خلق عظيم ) ثنا خوانيش كرد.  
رواياتى در ذيل (ذلك ليعلم انى لم اخنه بالغيب )

*(/16)*

و نيز در الدّرالمنثور است كه حاكم در تاريخ خود و ابن مردويه و ديلمى از انس روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا آيه (ذلك ليعلم انى لم اخنه بالغيب ) را قرائت كرده و فرمودند: وقتى يوسف اين حرف را زد جبرئيل به او گفت : اى يوسف يادت مى آيد كه تو نيز قصد زليخا را كردى ؟ يوسف گفت : (و ما ابرى ء نفسى ).  
مؤ لف : اين معنا در روايات متعددى قريب بهم نقل شده ، از آن جمله روايت ابن عباس است كه وقتى يوسف اين حرف را زد جبرئيل به او طعنه زد و گفت : (آرى خيانت نكردى حتى آن موقعى كه قصد اورا كردى ) و روايت حكيم بن جابر است كه دارد: جبرئيل گفت : (آرى خيانت نكردى حتى آن موقعى كه بند شلوار را باز كردى )، و همچنين نظير آن ، روايات ديگرى از مجاهد و قتاده و عكرمه و ضحاك و ابن زيد و سدى و حسن و ابن جريح و ابى صالح و غير ايشان آمده .  
و ما در بيان سابق گذرانديم كه اين روايات از روايات جعلى است كه مخالف با صريح قرآن است ، آرى حاشا بر مقام يوسف صديق اينكه در گفتار (لم اخنه بالغيب ) دروغ گفته و آنگاه بعد از طعنه جبرئيل دروغ خود را اصلاح كرده باشد.  
زمخشرى در كشاف گفته : هرزه سرايان رواياتى جعلى بهم بافته و چنين پنداشته اند كه وقتى يوسف گفت : (لم اخنه بالغيب ) جبرئيل گفت : (آرى و نه آنوقت كه قصد او كردى ) و خود زليخا گفت : آرى و نه آن موقع كه بند زير جامه ات را باز كردى . و اين هرزه سرائيها بخاطر آن است كه اينان نه تنها از بهتان بستن بخدا و رسولش باكى ندارند بلكه در اين عمل با يكديگر كورس و مسابقه مى گذاشتند.  
و در تفسير عياشى از سماعه نقل كرده كه گفت : من از او سؤ ال كردم كه مقصود از (ربك ) در جمله (برگرد بسوى صاحب و خدايت ) كيست ؟ فرمود: مقصود عزيز است .  
روايتى از امام رضا (ع ) درباره جمع آورى آذوقه در هفتسال و تدبير مملكت توسط يوسف (ع )

*(/17)*

مؤ لف : و در تفسير برهان از طبرسى در كتاب نبوت و او به سند خود از احمد بن محمد بن عيسى از حسن بن على بن الياس روايت كرده كه گفت : من از حضرت رضا (عليه السّلام ) شنيدم كه مى فرمود: يوسف به جمع آورى آذوقه پرداخت ، و در آن هفت سال فراوانى ، طعامهاى اندوخته را انبار كرد، و چون اين چند سال سپرى شد و سالهاى قحطى فرا رسيد يوسف شروع كرد بفروختن طعام ، در سال اول در برابر نقدينه از درهم و دينار، و در مصر و اطراف آن هيچ درهم و دينارى نماند مگر آنكه همه ملك يوسف شد.  
و در سال دوم در برابر زيورها و جواهرات ، و در نتيجه در مصر و اطرافش زيور و جواهرى هم نماند مگر آنكه به ملك يوسف درآمد، و در سال سوم طعام را در ازاى دامها و چارپايان فروخت ، و دام و چارپايى نماند مگر آنكه ملك او شد، در سال چهارم آنرا در ازاى غلامان و كنيزان فروخت ، در نتيجه غلام و كنيزى هم در مصر و پيرامونش نماند مگر آنكه همه در ملك يوسف درآمدند، و در سال پنجم طعام را به قيمت خانه ها و عرضه ها فروخت و ديگر خانه و عرصه اى در مصر و پيرامونش نماند مگر آنكه آن نيز ملك وى شد، در سال ششم در ازاى مزرعه ها و نهرها فروخت ، و ديگر در مصر و پيرامونش مزرعه و نهرى نماند مگر آنكه ملك وى شد و در سال آخر كه سال هفتم بود چون براى مصريان چيزى نمانده بود ناگزير طعام را به ازاى خود خريدند، و تمامى سكنه مصر و پيرامون آن برده يوسف شدند.  
و چون احرار و عبيد ايشان همه ملك يوسف شد گفتند ما هيچ ملك و سلطنتى مانند ملك و سلطنتى كه خدا به اين پادشاه داده نديده و نه ، شنيده ايم ، و هيچ پادشاهى سراغ نداريم كه علم و حكمت و تدبير اين پادشاه را داشته باشد.

*(/18)*

پس يوسف به پادشاه گفت حال نظرت درباره اين نعمت ها كه پروردگار من در مصر و پيرامونش به من ارزانى داشته چيست راى خود را بگو و بدان كه من ايشان را از گرسنگى نجات ندادم تا مالكشان شوم ، و اصلاحشان نكردم تا فاسدشان كنم و نجاتشان ندادم تا خود بلاى جان آنان باشم ، ليكن خداوند بدست من نجاتشان داد. پادشاه گفت راى براى توست .  
يوسف گفت : من خدا و تو را شاهد مى گيرم كه تمامى اهل مصر را آزاد كرده و اموال ايشان را به ايشان برگرداندم ، و همچنين اختيارات و سلطنت و مهر و تخت و تاج تو را نيز به تو برگرداندم ، بشرطى كه جز به سيرت من نروى ، و جز به حكم من حكم نكنى .  
پادشاه گفت : اين خود، توبه و افتخار من است كه جز به سيرت تو سير نكنم و جز به حكم تو حكمى نرانم و اگر تو نبودى امروز بر تو سلطنتى نداشته و در دوران چهارده ساله گذشته نمى توانستم مملكت را اداره كنم و اين تو بودى كه سلطنت مرا به بهترين وجهى كه تصوّر شود عزّت و آبرو دادى ، و اينك من شهادت مى دهم بر اينكه معبودى نيست جز خدايتعالى ، و او تنها و بدون شريك است ، و شهادت مى دهم كه تو فرستاده اويى ، و از تو تقاضا دارم كه بر وزارت خود باقى باشى كه تو نزد ما مكين و امينى .  
مؤ لف : روايات در اين مقام بسيار است ، اما چون اغلب آنها ربطى به غرض تفسيرى ما ندارند لذا از نقل آنها خوددارى مى كنيم .  
رواياتى در ذيل (اجعلنى على خزائن الارض ...)  
و در تفسير عياشى آمده كه سليمان از سفيان نقل مى كند كه مى گويد به امام صادق (عليه السلام ) عرض كردم : آيا جايز نيست كه آدمى خود را تزكيه نمايد (و از خوبى خود تعريف كند)؟ فرمود: در صورتى كه ناگزير شود جايز است ، مگر نشنيده اى گفتار يوسف را كه به پادشاه مصر گفت : (اجعلنى على خزائن الارض انى حفيظ عليم ) و همچنين گفتار عبد صالح را كه گفت : (انى لكم ناصح امين )؟.

*(/19)*

مؤ لف : ظاهرا مقصود آنجناب از عبد صالح همان هود پيغمبر است كه به قوم خود گفته بود: (ابلغكم رسالات ربى و انا لكم ناصح امين ).  
و در عيون به سند خود از عياشى روايت كرده كه گفته است : محمد بن نصر از حسن بن موسى روايت كرده كه گفت : اصحاب ما از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت كرده اند كه مردى به آنجناب عرض كرد: خدا اصلاحت كند، بفرما ببينم چگونه كار شما با مامون بدينجا بينجاميد؟ (و گويا سائل عمل آن جناب را با مامون عملى ناپسند مى پنداشته ) و لذا حضرت ابى الحسن رضا (عليه السّلام ) فرمود: بگو ببينم از پيغمبر و وصى كداميك از ديگرى افضلند، مرد عرض كرد پيغمبر افضل از وصى است ، فرمود: حال بگو ببينم مشرك افضل است و يا مسلم ؟ عرض كرد البته مسلم .  
فرمود: عزيز مصر مشرك ، و يوسف وزير او پيغمبر بود، و اين مامون مسلمان است و من وصى ، يوسف از عزيز خواست تا او را مسؤ ول امور مالى كند و گفت : (استعملنى على خزائن الارض انى حفيظ عليم ) ولى من چنين تقاضايى كه نكردم هيچ ، بلكه مامون مرا در قبول اين ولايتعهدى مجبور كرد، آنگاه در معناى جمله (حفيظ عليم ) فرمود: يعنى حافظ بر اموال ، و عالم به هر زبانم .  
مؤ لف : اينكه فرمود: (استعملنى على خزائن الارض ) مقصود آن جناب نقل به معناى آيه است ، و اين روايت را عياشى نيز در تفسير خود آورده ، معانى الاخبار هم آخر آنرا از فضل بن ابى قره از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده است .  
آيات 62 - 58 سوره يوسف  
و جاء اخوه يوسف فدخلوا عليه فعرفهم و هم له منكرون (58)  
ولما جهزهم بجهازهم قال ائتونى باخ لكم من ابيكم الا ترون انى اوفى الكيل و انا خير المنزلين (59)  
فان لم تاتونى به فلا كيل لكم عندى و لا تقربون (.6)  
قالوا سنراود عنه اباه و انا لفعلون (61)  
و قال لفتيانه اجعلوا بضاعتهم فى رحالهم لعلّهم يعرفونها اذا انقلبوا الى اهلهم لعلهم يرجعون (62)  
ترجمه آيات

*(/20)*

برادران يوسف آمدند و بر او وارد شدند، او ايشان را شناخت ولى آنها وى را نشناختند(58).  
و هنگامى كه (يوسف ) بار آذوقه آنها را آماده كرد گفت : (دفعه آينده ) آن برادرى را كه از پدر داريد نزد من آريد، آيا نمى بينيد كه من حق پيمانه را ادا مى كنم و من بهترين ميزبانانم ؟(59).  
و اگر او را نزد من نياوريد نه كيل (و پيمانه اى از غله ) نزد من خواهيد داشت و نه (اصلا) نزديك من شويد(.6).  
گفتند ما با پدرش گفتگو خواهيم كرد (و سعى مى كنيم موافقتش را جلب نماييم ) و ما اين كار را خواهيم كرد(61).  
سپس به كارگزاران و غلامان خويش گفت : آنچه را به عنوان قيمت پرداخته اند درباره ايشان بگذاريد تا شايد پس از مراجعت به خانواده خويش آن را بشناسند و شايد برگردند(62).  
بيان آيات  
فصل ديگرى از داستان يوسف (عليه السّلام ) است كه در چند آيه خلاصه  
عبارت از آمدن برادران يوسف نزد وى ، در خلال چند سال قحطى است تا از او جهت خاندان يعقوب طعام بخرند، و اين پيشامد - مقدمه اى شد كه يوسف بتواند برادر مادرى خود را از كنعان به مصر نزد خود بياورد،  
و اين برادر، همان است كه با يوسف مورد حسادت برادران واقع شد و برادران در آغاز داستان گفتند: (ليوسف و اخوه احب الى ابينا منا و نحن عصبه ) و بعد از آوردن او، خود را به سايرين نيز معرفى نموده ، سرانجام يعقوب را هم از باديه كنعان به مصر منتقل ساخت .

*(/21)*

و اگر در ابتداى امر، خود را معرفى نكرد براى اين بود كه مى خواست اول برادر مادريش را احضار نمايد تا در موقعى كه خود را به برادران پدريش معرفى مى كند او نيز حاضر باشد و در نتيجه صنع خداى را نسبت به آن دو و پاداشى را كه خداوند به آن دو در اثر صبر و تقواشان ارزانى داشت مشاهده كنند و بعلاوه وسيله اى براى احضار همه آنان باشد. و اين پنج آيه متضمن آمدن فرزندان يعقوب به مصر و نقشه اى است كه يوسف براى احضار برادر مادرى خود كشيد، كه اگر بار ديگر محتاج به طعام شدند تا او را نياورند طعام نخواهند گرفت ، ايشان نيز پذيرفتند.  
ورود برادران يوسف (ع ) و گفتگويشان با او  
و جاء اخوه يوسف فدخلوا عليه فعرفهم و هم له منكرون  
در اين جمله مطالب زيادى حذف شده ، و اگر متعرض آن نگشته براى اين بوده كه غرض مهمى بدان متعلق نمى شده ، غرض تنها بيان چگونگى پيوستن برادر مادرى يوسف به وى و شركتش در نعمت ها و منت هاى الهى او و سپس شناختن برادران و پيوستن خاندان يعقوب به او بوده و اين قسمت ها كه مورد غرض بوده منتخبى است از داستان يوسف و وقايعى كه بعد از رسيدن به عزّت مصر رخ داده است .  
برادرانى كه براى خريدن طعام به مصر آمدند همان برادران عصبه و قوى بودند (كه او را به چاه انداختند) و برادر مادرى همراهشان نبود زيرا يعقوب بعد از واقعه يوسف با او انس مى گرفت ، و هرگز او را از خود جدا نمى كرد و اين معانى از آيات زير به خوبى استفاده مى شود.

*(/22)*

و بين وارد شدن ايشان به مصر و بيرون آمدن يوسف از زندان و منصوب شدنش به وزارت ماليه و خزانه دارى كل ، و رسيدنش به مقام عزيزى مصر بيشتر از هفت سال فاصله بوده ، زيرا برادران بطور مسلم در بعضى از سالهاى قحطى به مصر آمدند تا طعامى خريدارى كنند، و اين سالها بعد از هفت سال فراوانى اتفاق افتاده ، و ايشان از آن روزى كه يوسف را بعد از بيرون شدن از چاه به دست مكاريان و كاروانى كه از كنار چاه عبور مى كردند سپردند ديگر اورا نديدند،  
و يوسف آن روز، كودكى خردسال بود، و بعد از آن ، مدتى در خانه عزيز و چند سالى در زندان و بيشتر از هفت سال هم هست كه عهده دار امر وزارت است ، بعلاوه اينكه او روزى كه از برادران جدا شد يك كودك بيش نبود و امروز در لباس وزارت و زى سلاطين درآمده ، ديگر چگونه ممكن بود كسى احتمال دهد كه او مردى عبرى و بيگانه از نژاد قبطى مصر باشد و خلاصه چگونه ممكن بود برادران حدس بزنند كه او برادر ايشان و همان يوسف خودشان است .  
بخلاف يوسف ، كه برادران را در آن وضعى كه ديده بود الان نيز در همان وضع مى بيند و كياست و فراست نبوت هم كمكش مى كند و بى درنگ ايشان را مى شناسد همچنانكه فرمود: (و جاء اخوه يوسف فدخلوا عليه فعرفهم و هم له منكرون ).  
درخواست آوردن برادر ابوينى خود از برادران پدرى با تشويق ، تهديد و تدبير  
و لما جهزهم بجهازهم قال ائتونى باخ لكم من ابيكم الا ترون انى اوفى الكيل و انا خير المنزلين  
راغب در مفردات خود گفته : (جهاز)، هر متاع و يا چيز ديگرى است كه قبلا تهيه شود، و تجهيز به معناى حمل اين متاع و يا فرستادن آن است . و بنا به گفته وى معنا اين مى شود كه بعد از آنكه متاع و يا طعامى كه جهت ايشان آماده كرده و به ايشان فروخته بود بار كرد، دستورشان داد كه بايستى آن برادر ديگرى كه تنها برادر پدرى ايشان و برادر پدرى و مادرى يوسف است همراه بياورند، و گفت : (ائتونى باخ ....)

*(/23)*

و معناى ايفاى به كيل در جمله (الا ترون انى اوفى الكيل ) اين است كه من به شما كم نفروختم ، و از قدرت خود سوء استفاده ننموده و به اتكاى مقامى كه دارم به شما ظلم نكردم (و انا خير المنزلين ) يعنى من بهتر از هركس واردين به خود را اكرام و پذيرايى مى كنم و اين خود تحريك ايشان به برگشتن است ، و تشويق ايشان است تا در مراجعت ، برادر پدرى خود را همراه بياورند.  
و اين تشويق در برابر تهديدى است كه در آيه بعدى : (فان لم تاتونى به فلا كيل لكم عندى و لا تقربون ) كرد، و گفت كه اگر او را نياوريد ديگر طعامى به شما نمى فروشم ، و ديگر مانند اين دفعه ، شخصا از شما پذيرايى نمى كنم ، اين را گفت تا هواى مخالفت و عصيان او را در سر نپرورانند، همچنانكه از گفتار ايشان در آيه آتيه كه گفتند: (سنراودها عنه اباه و انا لفاعلون - بزودى از پدرش ‍ اصرار مى كنيم و بهر نحو شده فرمان تو را انجام مى دهيم برمى آيد كه برادران يوسف فرمان او را پذيرفتند و با اين قول صريح خود، او را دلخوش ساختند.  
اينهم معلوم است كه كلام يوسف كه در موقع برگشتن برادران به ايشان گفته : (كه بايد برادر پدرى خود را همراه بياوريد) آنهم با آن همه تاءكيد و تحريص و تهديد كه داشت ، كلامى ابتدايى نبوده ، و از شاءن يوسف هم بدور است كه ابتداء و بدون هيچ مقدّمه اى اين حرف را زده باشد، زيرا اگر اينطور بود برادران حدس مى زدند كه شايد اين مرد همان يوسف باشد كه اينقدر اصرار مى ورزد ما برادر پدرى خود را كه برادر پدر و مادرى اوست همراه بياوريم ، پس قطعا مقدماتى در كار بوده كه ذهن آنان را از چنين حدسى منصرف ساخته و نيز از احتمال و توهم اينكه وى قصد سويى نسبت به آنان دارد بازشان داشته است .

*(/24)*

و در اينكه بطور احتمال مى دانيم چنين مقدماتى در كار بوده حرفى نيست و ليكن آن كلمات و گفتگوهاى بسيارى كه مفسرين در اين مقام از او نقل كرده اند هيچ دليلى از قرآن بر آنها وجود ندارد و هيچ قرينه اى هم در سياق قصه بر آنهانيست ، و روايتى هم كه مورد اطمينان باشد به نظر نمى رسد.  
كلام خداى تعالى هم خالى از تعرض به آن است ، تنها چيزى كه از كلام خداى تعالى استفاده مى شود اين است كه يوسف از ايشان پرسيده كه به چه علّت به مصر آمده ايد؟ ايشان هم جواب داده اند كه ده برادرند و يك برادر ديگر در منزل نزد پدر جا گذاشته اند چون پدرشان قادر بر مفارقت او، و راضى به فراق او نمى شود حال چه مسافرت باشد و چه گردش و چه مانند آن ، يوسف هم اظهار علاقه كرد كه دوست مى دارد او را ببيند و بايد بار ديگر او را همراه خود بياورند.  
فان لم تاتونى به فلا كيل لكم عندى و لا تقربون  
كيل به معناى مكيل (كشيدنى ) است كه مقصود از آن طعام است ، و اينكه فرمود: (و لا تقربون ) معنايش اين است كه حق نداريد به سرزمين من نزديك شده و نزد من حضور بهم رسانيد و طعام بخريد، و معناى آيه روشن است كه خواسته است برادران را تهديد كند و (همچنانكه گذشت ) از مخالفت امر خود زنهار دهد.  
قالوا سنراود عنه اباه و انا لفاعلون  
كلمه مراوده همانطور كه در سابق گذشت به معناى اين است كه انسان درباره امرى پشت سر هم و مكرر مراجعه نموده و اصرار بورزد و يا حيله بكار برد، پس اينكه به يوسف گفتند: (سنراود عنه اباه ) دليل بر اين است كه ايشان قبلا براى يوسف گفته بودند كه پدرشان به مفارقت برادرشان رضايت نمى دهد، و هرگز نمى گذارد او را از وى دور كنيم ، و اينكه گفتند: (پدرش )، و نگفتند پدرمان خود مؤ يّد اين معنا است .

*(/25)*

و معناى اينكه گفتند: (و انا لفاعلون ) اين است كه ، آوردن او و يا اصرار به پدر و وادار نمودنش به دادن برادر را انجام مى دهيم ، و معناى آيه روشن است و پيداست كه با اين جمله خواسته اند يوسف را دلخوش ساخته قبولى خود را فى الجمله اعلام دارند.  
و قال لفتيانه اجعلوا بضاعتهم فى رحالهم لعلهم يعرفونها اذا انقلبوا الى اهلهم لعلهم يرجعون  
(فتيان ) جمع (فتى ) به معناى پسر است ، راغب در مفردات در معناى بضاعت گفته : قطعه اى وافر و بسيار از مال است كه براى تجارت در نظر گرفته شده باشد، گفته مى شود: (ابضع بضاعه و ابت ضعها) و خداوند فرموده : (هذه بضاعتنا ردت الينا) و نيز فرموده : (ببضاعه مزجاه ) و اصل اين كلمه (بضع ) - به فتحه باء - است ، كه به معناى پاره اى گوشت است كه قطع و بريده گردد، و نيز گفته است : عبارت معروف (فلان بضعه منى - فلانى بضعه اى از من است ) معنايش اين است كه فلانى از شدت نزديكى به من به منزله پاره اى از تن من است .  
و نيز گفته : بضع به كسره باء به معناى قسمتى از عدد ده است ، و عدد ما بين سه و ده را بضع مى گويند: بعضى گفته اند بضع بيشتر از پنج و كمتر از ده را گويند.  
و كلمه (رحال ) جمع (رحل ) به معناى ظرف و اثاث است . و كلمه انقلاب به معناى مراجعت است .  
و معناى آيه اين است كه يوسف به غلامان خود گفت : هر آنچه ايشان از قبيل پول و كالا در برابر طعام داده اند در خرجين هايشان بگذاريد تا شايد وقتى به منزل مى روند و خرجين ها را باز مى كنند بشناسند كه كالا همان كالاى خود ايشان است ، و در نتيجه دوباره نزد ما برگردند، و برادر خود را همراه بياورند، زيرا برگرداندن بها دلهاى ايشان را بيشتر متوجه ما مى كند، و بيشتر به طمعشان مى اندازد تا برگردند و باز هم از اكرام و احسان ما برخوردار شوند.  
آيات 82 - 63 سوره يوسف

*(/26)*

فلما رجعوا الى ابيهم قالوا يا ابانا منع منا الكيل فارسل معنا اخانا نكتل و انا له لحفظون (63)  
قال هل ءامنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل فاللّه خير حفظا و هو ارحم الرحمين (64)  
و لما فتحوا متاعهم وجدوا بضعتهم ردت اليهم قالوا يا ابانا ما نبغى هذه بضعتنا ردت الينا و نمير اهلنا و نحفظ اخانا و نزداد كيل بعير ذلك كيل يسير(65)  
قال لن ارسله معكم حتى توتون موثقا من اللّه لتاتننى به الا ان يحاط بكم فلما ءاتوه موثقهم قال اللّه على ما نقول وكيل (66)  
و قال يبنى لا تدخلوا من باب وحد و ادخلوا من ابواب متفرقه و ما اغنى عنكم من اللّه من شى ء ان الحكم الا للّه عليه توكلت و عليه فليتوكل المتوكلون (67)  
و لما دخلوا من حيث امرهم ابوهم ما كان يغنى عنهم من اللّه من شى ء الا حاجه فى نفس يعقوب قضيها و انه لذو علم لما علمناه و لكن اكثر الناس لا يعلمون (68)  
و لما دخلوا على يوسف ءاوى اليه اخاه قال انى انا اخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون (69)  
فلما جهزهم بجهازهم جعل السقايه فى رحل اخيه ثم اذن مؤ ذن ايتها العير انكم لسارقون (.7)  
قالوا و اقبلوا عليهم ما ذا تفقدون (71)  
قالوا نفقدوا صواع الملك و لمن جاء به حمل بعير و انا به زعيم (72)  
قالوا تاللّه لقد علمتم ما جئنا لنفسد فى الارض و ما كنا سارقين (73)  
قالوا فما جزاؤ ه ان كنتم كذبين (74)  
قالوا جزاؤ ه من وجد فى رحله فهو جزاؤ ه كذلك نجزى الظالمين (75)  
فبدا باوعيتهم قبل وعاء اخيه ثم استخرجها من وعاء اخيه كذلك كدنا ليوسف ما كان لياخذ اخاه فى دين الملك الا ان يشاء اللّه نرفع درجت من نشاء و فوق كل ذى علم عليم (76)  
قالوا ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل فاسرها يوسف فى نفسه و لم يبدها لهم قال انتم شر مكانا و اللّه اعلم بما تصفون (77)  
قالوا يا ايها العزيز ان له ابا شيخا كبيرا فخذ احدنا مكانه انا نريك من المحسنين (78)

*(/27)*

قال معاذ اللّه ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون (79)  
فلما استيسوا منه خلصوا نجيا قال كبيرهم الم تعلموا ان اباكم قد اخذ عليكم موثقا من اللّه و من قبل ما فرطتم فى يوسف فلن ابرح الارض حتى ياذن لى ابى او يحكم اللّه لى و هو خير الحاكمين (80)  
ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق و ما شهدنا الا بما علمنا و ما كنا للغيب حافظين (81)  
و اسئل القرية التى كنا فيها والعيرالتى اقبلنا فيها و انا لصادقون (82)  
next page  
fehrest page  
back page

*(/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
ترجمه آيات  
و هنگامى كه آنها بسوى پدرشان بازگشتند گفتند: اى پدر! دستور داده شده كه به ما پيمانه اى (از غله ) ندهند، لذا برادرمان را با ما بفرست تا سهمى دريافت داريم و ما او را محافظت خواهيم كرد(63).  
گفت آيا من نسبت به او به شما اطمينان كنم همانگونه كه نسبت به برادرش (يوسف ) اطمينان كردم ؟! خداوند بهترين حافظ و ارحم الراحمين است (64).  
و هنگامى كه متاع خود را گشودند ديدند سرمايه آنها بازگردانده شده گفتند: پدر! ما ديگر چه مى خواهيم اين سرمايه ما است كه به ما پس گردانده شده (پس چه بهتر كه برادر را با ما بفرستى ) و ما براى خانواده خويش مواد غذايى مى آوريم و برادرمان را حفظ خواهيم كرد و پيمانه بزرگترى غير از اين پيمانه كوچك دريافت خواهيم داشت (65).  
گفت : هرگز او را با شما نخواهم فرستاد جز اينكه پيمان موكد الهى بدهيد كه او را حتما نزد من خواهيد آورد، مگر اينكه (بر اثر مرگ يا علّت ديگرى ) قدرت از شما سلب گردد، و هنگامى كه آنها پيمان موثق خود را در اختيار او گذاردند گفت : خداوند نسبت به آنچه مى گوييم ناظر و حافظ است (66).  
(هنگامى كه خواستند حركت كنند يعقوب ) گفت : فرزندان من ! از يك در وارد نشويد، بلكه از درهاى متفرق وارد گرديد و (من با اين دستور) نمى توانم حادثه اى را كه از سوى خدا حتمى است از شما دفع كنم ، حكم و فرمان تنها از آن خدا است ، من بر او توكل مى كنم و همه متوكلان بايد بر او توكل كنند(67).  
و چونكه از همان طريق كه پدر به آنها دستور داده بود وارد شدند، اين كار هيچ حادثه حتمى الهى را نمى توانست از آنها دور سازد جز حاجتى در دل يعقوب (كه از اين راه ) انجام شد (و خاطرش تسكين يافت ) و او از بركت تعليمى كه ما به او داده ايم علم فراوانى دارد در حالى كه اكثر مردم نمى دانند (68).

*(/1)*

هنگامى كه بر يوسف وارد شدند برادرش را نزد خود جاى داد و گفت من برادر تو هستم ، از آنچه آنها مى كنند غمگين و ناراحت نباش (69).  
و چون بارهاى آنها را بست ، ظرف آبخورى ملك را دربار برادرش قرار داد سپس كسى صدا زد اى اهل قافله ! شما سارق هستيد(.7).  
آنها روبسوى او كردند و گفتند چه چيز گم كرده ايد؟(71).  
گفتند جام ملك را، و هر كس آنرا بياورد يك بار شتر (غله ) به او داده مى شود و من ضامن (اين پاداش ) هستم (72).  
گفتند به خدا سوگند شما مى دانيد كه ما نيامده ايم در اين سرزمين فساد كنيم و ما (هرگز) دزد نبوده ايم (73).  
آنها گفتند: اگر دروغگو باشيد كيفر شما چيست ؟(74).  
گفتند هر كس كه (آن جام ) در بار او پيدا شود خودش كيفر آن خواهد بود (و بخاطر اين كار برده خواهد شد) ما اينگونه ستمگران را كيفر مى دهيم (75).  
در اين هنگام (يوسف ) قبل از بار برادرش به كاوش بارهاى آنها پرداخت ، و سپس آن را از بار برادرش بيرون آورد، ما اينگونه راه چاره به يوسف ياد داديم او هرگز نمى توانست برادرش را مطابق آئين ملك (مصر) بگيرد مگر آنكه خدا بخواهد، ما درجات هر كس ‍ را كه بخواهيم بالا مى بريم و برتر از هر صاحب علمى ، عالمى است (76).  
(برادران ) گفتند اگر او (بنيامين ) دزدى كرده (تعجب نيست ) برادرش (يوسف ) نيز قبل از او دزدى كرده ، يوسف (سخت ناراحت شد و) اين (ناراحتى ) را در درون خود پنهان داشت و براى آنها اظهار نداشت ، (همين اندازه ) گفت وضع شما بدتر است و خدا از آنچه حكايت مى كنيد آگاه تر است (77).  
گفتند اى عزيز! او پدر پيرى دارد، يكى از ما را بجاى او بگير، ما تو را از نيكوكاران مى بينيم (78).  
گفت پناه بر خدا كه ما غير از آن كس كه متاع خود را نزد او يافته ايم بگيريم كه در آن صورت از ظالمان خواهيم بود(79).

*(/2)*

و همينكه از او نااميد شدند رازگويان به كنارى رفتند، بزرگشان گفت : آيا نمى دانيد پدرتان از شما پيمان الهى گرفته و پيش از اين درباره يوسف كوتاهى كرديد لذا من از اين سرزمين حركت نمى كنم تا پدرم به من اجازه دهد، يا خدا فرمانش را درباره من صادر كند كه او بهترين حكم كنندگان است (.8).  
شما بسوى پدرتان بازگرديد و بگوييد پدر! پسرت دزدى كرد و ما جز به آنچه مى دانستيم گواهى نداديم و ما از غيب آگاه نيستيم (81).  
(براى اطمينان بيشتر) از آن شهرى كه در آن بوديم سؤ ال كن و از قافله و كاروانيانى كه با آنان آمديم بپرس كه ما راست مى گوييم (82).  
بيان آيات  
بازگشت برادران يوسف به سوى پدر و راضى كردن او به بردن بنيامين و...  
اين آيات داستان برگشتن برادران يوسف را بسوى پدرشان و راضى كردن پدر به اينكه برادر يوسف را براى گرفتن طعام بفرستد، و نيز بازگشتن ايشان را بسوى يوسف و بازداشت كردن يوسف برادر خود را با حيله اى كه طرح كرده بود بيان مى فرمايد.  
فلما رجعوا الى ابيهم قالوا يا ابانا منع منا الكيل فارسل معنا اخانا نكتل و انا له لحافظون  
(اكتيال ) به معناى گرفتن طعام است با كيل ، در صورتى كه با كيل معامله شود، راغب گفته : كيل به معناى پيمان كردن طعام است ، وقتى گفته مى شود: (كلت له الطعام ) با تعبير (كلته الطعام ) فرق دارد، اولى به معناى اين است كه مباشر پيمانه كردن طعام براى او من بودم ، ولى دومى به اين معنى است كه من طعام را با كيل و پيمانه به او دادم ، و معناى (اكتلت عليه ) اين است كه با كيل از او گرفتم ، و لذا خداى تعالى فرموده : (ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون و اذا كالوهم ...) زيرا در گرفتن تعبير كرده به (اكتالوا على الناس ) و در دادن تعبير كرده به (كالوا الناس )

*(/3)*

و اينكه فرموده : (قالوا يا ابانا منع منا الكيل ) معنايش اين است كه اگر ما برادر خود را همراه نبريم و او با ما به مصر نيايد ما را كيل نمى دهند، به دليل اينكه دنبالش فرموده : (فارسل معنا اخانا) زيرا اين جمله اجمال آن جريانيست كه ميان آنان و عزيز مصر گذشته ، كه به مامورين دستور داده ديگر به اين چند نفر كنعانى طعام ندهند مگر وقتى كه برادر پدرى خود را همراه بياورند، اين معنا را با جمله كوتاه (منع منا الكيل ) براى پدر بيان كرده و از او مى خواهند كه برادرشان را با ايشان روانه كند تا جيره ايشان را بدهند و محرومشان نكنند.  
و اينكه تعبير كردند به (اخانا - برادرمانرا) به اين منظور بوده كه شفقت خود را درباره او به پدر بفهمانند و وى را دل خوش و از ناحيه خود مطمئن سازند. همچنانكه جمله (انا له لحافظون ) هم با آنهمه تاءكيد كه در آن بكاررفته در مقام افاده همين غرض ‍ است .  
قال هل آمنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل فاللّه خير حافظا و هو ارحم الراحمين  
در مجمع البيان گفته : كلمه (امن ) به معناى اطمينان قلب نسبت به سلامت است ، گفته مى شود: (امنه يامنه امنا). و بنا بگفته وى معناى جمله : (هل آمنكم عليه ...)، اين مى شود كه آيا درباره اين فرزندم به شما اطمينان كنم همانطور كه درباره برادرش اطمينان كردم و در نتيجه ، شد آنچه كه نبايد مى شد؟

*(/4)*

و حاصلش اينست كه شما از من توقع داريد كه به گفتارتان اعتماد كنم و دلم را درباره شما گرم و مطمئن كنم ، همچنانكه قبل از اين در خصوص برادرش يوسف به شما اعتماد كردم ، و به وعده اى كه امروز مى دهيد ما او را حفظ مى كنيم دل ببندم ، همانطور كه به عين اين وعده كه درباره يوسف داديد دل بستم ، و حال آنكه من آنروز عينا مانند امروز شما را بر آن فرزندم امين شمردم ولى شما در حفظ او كارى برايم صورت نداديد، كه سهل است ، بلكه پيراهن او را كه آغشته به خون بود برايم آورديد، و گفتيد كه گرگ او را دريد.  
امروز هم اگر درباره برادرش به شما اعتماد كنم به كسانى اعتماد كرده ام كه اعتماد و اطمينان به آنان سودى نمى بخشد، و نمى توانند نسبت به امانتى كه به ايشان سپرده مى شود رعايت امانت را نموده آنرا حفظ كنند.  
مراد يعقوب (عليه السلام ) از جمله : (فالله خير حافظا و هو ارحم الراحمين )  
و اينكه فرمود: (فاللّه خير حافظا و هو ارحم الراحمين ) تفريع است بر كلام سابقش كه گفته بود: (هل آمنكم عليه ...)، كه استنتاج را آماده مى كند و مى فهماند كه وقتى اطمينان به شما در خصوص اين پسر، لغو و بيهوده است و هيچ اثر و خاصيتى ندارد، پس بهترين اطمينان و اتكال ، تنها آن اطمينان و توكلى است كه به خداى سبحان و به حفظ او باشد، و خلاصه وقتى امر مردد باشد ميان توكل به خدا و تفويض به او، و ميان اطمينان و اعتماد به غير او، وثوق به خداى تعالى بهتر و بلكه متعين است .

*(/5)*

و جمله (و هو ارحم الراحمين ) به منزله تعليل براى جمله (فاللّه خير حافظا) است ، و معنايش اين است كه غير خداى تعالى چه بسا در امرى مورد اطمينان قرار بگيرد، و يا در امانتى امين پنداشته شود، ولى او كمترين رحمى به صاحب پندار نكرده امانتش را ضايع مى كند، بخلاف خداى سبحان كه او ارحم الراحمين است ، و در جايى كه بايد رحم كند از رحمتش دريغ نمى دارد، او بر عاجز و ضعيفى كه امر خود را به او واگذار نموده و بر او توكل جسته ترحم مى كند، و كسى كه بر خدا توكل كند خدا او را بس است .  
از اينجا بخوبى روشن مى گردد كه مراد حضرت يعقوب (عليه السّلام ) اين نبوده كه لزوم اعتماد به خدا را از اين جهت بيان كند كه چون خداى تعالى سببى است مستقل در سببيت ، و سببى است كه به هيچ وجه مغلوب سبب ديگرى نمى شود، به خلاف ساير اسباب كه استقلال نداشته مغلوب خداوندند، زيرا گو اينكه اين در جاى خود صحيح و مسلم است همچنانكه خود فرموده : (و من يتوكل على اللّه فهو حسبه ان اللّه بالغ امره ) و چگونه چنين نباشد و حال آنكه چنين اطمينانى به غير خدا شرك است و انبياء (عليهم السلام ) به نص قرآن از آن منزهند، اين قرآن است كه تصريح دارد بر اينكه يعقوب از مخلصين و برگزيدگان و از ائمه (هداة مهديين ) است ، و او خود در آنجا كه فرموده بود: (الا كما امنتكم على اخيه من قبل ) اعتراف كرده بر اينكه فرزندان را درباره يوسف امين پنداشته و اگر اينگونه اعتماد كردن شرك بود به نص قرآن ، يعقوب مرتكب آن نمى شد، علاوه بر اينكه نسبت به برادر يوسف هم اين اعتماد را كرد و به طورى كه از آيات بعدى برمى آيد بعد از گرفتن پيمانى خدايى او را به ايشان سپرد.

*(/6)*

پس معلوم مى شود مقصود يعقوب (عليه السّلام ) از اعتماد به خدا اعتماد به اين معنا نبوده بلكه مقصودش بيان اين معنا بوده كه لزوم اختيار اطمينان و اعتماد به خدا، بر اعتماد به غير او از اين جهت است كه خداى تعالى متصف به صفات كريمه اى است كه بخاطر وجود آنها يقين و اطمينان حاصل مى شود كه چنين خدايى بندگان متوكل را فريب نمى دهد، و به كسانى كه امور خود را تفويض به او كرده اند خدعه نمى كند، چونكه او نسبت به بندگان خويش رؤ وف و غفور ودود و كريم و حكيم و عليم ، و به عبارت جامع تر ارحم الراحمين است .  
علاوه بر اين او در امورش مغلوب و در مشيتش مقهور كسى نمى شود، بخلاف مردم كه اگر در امرى مورد اعتماد قرار گيرند از آنجا كه اسير هوى و بازيچه هوسهاى نفسانيند چه بسا كرامت نفس و فضيلت و وفا و صفت رحمت ، ايشان را به حفظ آنچه كه حفظش در اختيار آنان است وادار كند، و چه بسا هوى و هوسها وادارشان كند كه نسبت به آن خيانت ورزيده از حفظش دريغ نمايند، بعلاوه ، همان كسانى هم كه خيانت نمى ورزند در قدرت و اراده بر حفظ آن ، استقلال و استغنايى در خود ندارند.  
و كوتاه سخن آنكه مراد يعقوب (عليه السّلام ) اين است كه اطمينان به حفظ خداى سبحان بهتر است از اطمينان به حفظ غير او، براى اينكه او ارحم الراحمين است ، و به بنده خود، در آنچه كه او را امين در آن دانسته خيانت نمى كند، بخلاف مردم كه چه بسا رعايت عهد و امانت را ننموده به موتمنى كه متوسل به ايشان شده ترحم نكنند و به وى خيانت بورزند.

*(/7)*

بهمين جهت مى بينيم يعقوب (عليه السّلام ) بعد از آنكه براى بار دوم فرزندان را مكلف به آوردن وثيقه مى كند چنين مى فرمايد: (حتى توتون موثقا من اللّه لتاتننى به الا ان يحاط بكم ) و آن اختيارى را كه فرزندان در حفظ برادر خود ندارند استثناء نموده مى فرمايد: مگر آنكه شما را احاطه كنند و قدرت حفظ او از شما سلب گردد، زيرا در اينصورت حفظ برادر از قدرت و استطاعت ايشان بيرون است ، و ديگر نسبت به آن مورد سؤ ال پدر واقع نمى شوند، و اما اينكه حضرت يعقوب (عليه السّلام ) از آنان خواست تا وثيقه اى الهى بياورند تا آنجا بود كه اختيار و قدرت دارند برادر را حفظ نموده دوباره به پدر برگردانند، مثلا او را نكشند، و آواره و تبعيدش نكنند، و بلايى نظير آن بر سرش نياورند (دقّت فرمائيد)  
از آنچه گذشت اين معنا روشن شد كه در جمله (و هو ارحم الراحمين ) يك نوع تعريض به فرزندان و طعنه به اين است كه ايشان آنطور كه بايد و يا اصلا نسبت به برادر خود يوسف رحم نكردند، و با اينكه پدر نسبت به وى امينشان دانست امانت را رعايت ننمودند، و آيه بهر حال در معناى رد درخواست فرزندان است .  
و لما فتحوا متاعهم وجدوا بضاعتهم ردت اليهم ...  
كلمه (بغى ) به معناى طلب كردن است ، و بيشتر در طلب شر استعمال مى شود، و بغى به معناى ظلم و زنا نيز از همين باب است . در مجمع البيان مى گويد: كلمه (ميره ) به معناى طعامهايى است كه از شهرى به شهر ديگر حمل و نقل مى شود، (مرتهم ) معنايش اين است كه : من جهت ايشان از شهر ديگرى طعام وارد كردم ، و همچنين مضارعش (اميرهم ) و مصدرش (ميرا) و نيز (امترتهم امتيارا) كه باب افتعال آنست .

*(/8)*

و اينكه گفتند: (يا ابانا ما نبغى ) استفهامى است كه از پدر كردند و به آيه چنين معنا مى دهد كه وقتى بار و بنه خود را باز كرده و كالاى خود را در ميان طعام خود يافتند، و فهميدند كه عمدا به ايشان برگردانيده اند به پدر گفتند: ما ديگر بيش از اين چه مى خواهيم ما وقتى به مصر مى رفتيم منظورمان خريدن طعام بود، نه تنها طعام را به سنگ تمام به ما دادند بلكه كالاى ما را هم به ما برگردانيدند، و اين خود بهترين دليل است بر اينكه منظور عزيز احترام ما است ، نه اينكه قصد سويى به ما داشته باشد.  
پس اينكه گفتند: (يا ابانا ما نبغى هذه بضاعتنا ردت الينا) منظورشان دلخوش ساختن پدر بود، تا شايد بدين وسيله به فرستادن برادرشان رضايت دهد، و از ناحيه عزيز مطمئن باشد كه قصد سويى ندارد، و از ناحيه خود ايشان هم مطمئن باشد كه همانطور كه وعده دادند حفظش خواهند كرد، و بهمين جهت دنبال جمله مزبور گفتند: (و نمير اهلنا و نحفظ اخانا و نزداد كيل بعير ذلك كيل يسير) و معناى (ذلك كيل يسير) اين است كه اين كيلى است آسان .  
بعضى از مفسرين گفته اند: كلمه (ما) در جمله (ما نبغى ) ماى نفى است ، و معناى جمله اين است كه : منظور ما از آنچه كه درباره عزيز و پذيرايى و احترامش گفتيم دروغ بافى نبود، به شهادت اينكه اين سرمايه ما است كه به ما برگشته . و همچنين ، بعضى گفته اند: كلمه (يسير) به معناى اندك است و معناى جمله اين است كه اين كيل طعامى كه ما با خود آورده ايم كيل اندكى است ، و ما را كافى نيست ، ناگزير بايد برادر را هم همراه ببريم تا سهم او را هم بگيريم .  
قال لن ارسله معكم حتى توتون موثقا من اللّه لتاتننى به الا ان يحاط بكم فلما آتوه موثقهم قال اللّه على ما نقول وكيل

*(/9)*

كلمه (موثق ) (به كسرثاء) به معناى چيزى است كه مورد وثوق و اعتماد قرار گيرد، و (موثقا من اللّه ) امرى است كه هم مورد اعتماد باشد و هم مرتبط و وابسته به خدايتعالى ، و آوردن وثيقه الهى و يا دادن آن ، به اين است كه انسان را بر امرى الهى و مورد اطمينان از قبيل عهد و قسم مسلط كند به نحوى كه (احترام خدا در آن ) به منزله گروگانى باشد.  
آرى معاهدى كه عهد مى بندد و قسم خورنده اى كه سوگند مى خورد و مى گويد: (عاهدت الله ان افعل كذا - با خدا عهد بستم كه فلان كار را بكنم ) و يا مى گويد: (باللّه لا فعلن كذا - به خدا سوگند كه اين كار را مى كنم ) احترام خدا را نزد طرف مقابلش گروگان مى گذارد، بطورى كه اگر به گفته خود وفا نكند نسبت به گروگانش زيانكار شده و در نتيجه احترام خداى را از بين برده و در نزد او مسؤ ول هست .  
كلمه (احاطه ) از ماده (حاط) به معناى حفظ است ، و ديوار را هم از جهت اينكه مكانى را محصور و محفوظ مى كند حايط مى گويند،  
و خدا را از اين جهت محيط به كل شى ء مى گويند كه بر هر چيز مسلط و آنرا از هر جهت حافظ است ، و هيچ موجودى و هيچ جزئى از موجودات از تحت قدرت او بيرون نيست ، و وقتى گفته مى شود: فلانى را بلا و مصيبت احاطه كرده و معنايش اين است كه بطورى به وى روى آورده كه تمامى درهاى نجات را برويش بسته است ، و ديگر گريزگاهى ندارد، و نيز از همين باب است كه مى گويند: (فلان احيط به ) يعنى فلانى هلاك و يا فاسد شد و يا درهاى نجات و خلاصى به رويش بسته گرديد، خداى تعالى هم فرموده : (و احيط بثمره فاصبح يقلب كفيه على ما انفق فيها) و نيز فرموده : (و ظنوا انهم احيط بهم دعوا اللّه مخلصين له الدين ) و بهمين معنا است جمله مورد بحث : (الا ان يحاط بكم ) يعنى مگر آنكه دچار آنچنان گرفتارى شويد كه به كلى قدرت و استطاعت را از شما سلب كند، و ديگر نتوانيد فرزندم را برگردانيد.

*(/10)*

معناى توسل به خدا، لغو و بى اثر دانستن اسباب و وسائط نيست  
كلمه (وكيل ) از وكالت است كه به معناى تسلط بر امرى است كه بازگشت آن به غير شخص وكيل است ، ولى وكيل قائم به آن امر و مباشر در آن است ، توكيل كردن ديگرى هم بهمين معنا است كه او را در كارى تسلط دهد تا او بجاى خودش آن كار را انجام دهد، و توكل بر خدا به معناى اعتماد بر او و اطمينان به او در امرى از امور است ، و توكيل خدايتعالى و توكل بر او در امور به اين عنايت نيست كه او خالق و مالك و مدبّر هر چيز است بلكه به اين عنايت است كه خداوند اجازه داده است تا هر امرى را به مصدرش و هر فعلى را به فاعلش نسبت دهند، و چنين نسبتى را بنحوى از تمليك ، ملك ايشان كرده ، و اين مصادر در اثر و فعل ، اصالت و استقلال ندارند و سبب مستقل تنها خداى سبحان است كه بر هر سببى غالب و قاهراست .  
بنابراين رشد فكرى آن است كه وقتى انسان امرى را اراده مى كند و به منظور رسيدن به آن ، متوسل به اسباب عادى اى كه در دسترس اوست مى شود در عين حال چنين معتقد باشد كه تنها سببى كه مستقل به تدبير امور است خداى سبحان است ، و استقلال و اصالت را از خودش و از اسبابى كه در طريق رسيدن به آن امر بكار بسته نفى نموده بر خدا توكل و اعتماد كند.  
پس معلوم شد كه معناى توكل اين نيست كه انسان نسبت امور را به خودش و يا به اسباب ، قطع و يا انكار كند، بلكه معنايش اين است كه خود و اسباب را مستقل در تاءثير ندانسته و معتقد باشد كه استقلال و اصالت منحصرا از آن خداى سبحان است ، و در عين حال سببيت غير مستقله را براى خود و براى اسباب قائل باشد.

*(/11)*

و لذا مى بينيم يعقوب (عليه السّلام ) بطورى كه آيات مورد بحث حكايت مى كند در عين توكلش بر خدا اسباب را لغو و مهمل ندانسته و به اسباب عادى تمسك مى جويد، نخست با فرزندان درباره برادرشان گفتگو نموده سپس از ايشان پيمانى خدايى مى گيرد، آنگاه بر خدا توكل مى كند، و همچنين در وصيتى كه در آيه بعدى آمده نخست سفارش مى كند از يك دروازه وارد مصر نشوند، بلكه از درهاى متعدد وارد شوند، و آنگاه بر پروردگارش خداى متعال توكل مى كند.  
پس خداى سبحان بر هر چيز وكيل است از جهت امورى كه نسبتى با آن چيز دارند، همچنانكه او ولى هر چيز است از جهت استقلالش به قيام بر امور منسوب به آن چيز، و خود آن امور عاجزند از قيام به امور خود، با حول و قوه خود، و نيز او رب هر چيز است از جهت اينكه مالك و مدبّر آن است .  
معناى آيه اين است كه : يعقوب (عليه السّلام ) به فرزندان خود گفت (لن ارسله معكم ) هرگز برادرتان را با شما روانه نمى كنم (حتى توتون موثقا من اللّه - تا آنكه ميثاقى را از خدا كه من به آن وثوق و اعتماد كنم بياوريد و به من بدهيد)، حال يا عهدى ببنديد و يا سوگند بخوريد كه (لتاتننى به - او را برايم مى آوريد)، و از آنجايى كه اين پيمان منوط به قدرت فرزندان بوده بناچار صورت اضطرارشان را استثناء نموده گفت : (الا ان يحاط بكم - مگر آنكه از شما سلب قدرت شود) (فلما آتوه موثقهم - بعد از آنكه ميثاق خود را برايش آوردند) يعقوب (عليه السّلام ) گفت : (اللّه على ما نقول وكيل - خدا بر آنچه ما مى گوييم وكيل باشد) يعنى ما همگى قول و قرارى بستيم ، چيزى من گفتم و چيزى شما گفتيد، و هر دو طرف در رسيدن به غرض بر اسباب عادى و معمولى متمسك شديم ، اينك بايد هر طرفى به آنچه كه ملزم شده عمل كند، (من برادر يوسف را به دهم و شما هم او را به من برگردانيد) حال اگر كسى تخلف كرد خدا او را جزا دهد و داد طرف مقابلش را از او بستاند.

*(/12)*

سبب اينكه يعقوب (عليه السلام ) به پسران خود سفارش كرد از يك دروازه واردنشوند  
و قال يا بنى لا تدخلوا من باب واحد و ادخلوا من ابواب متفرقه ...  
اين كلامى است كه يعقوب به فرزندان خود گفته است وقتى كه فرزندانش آن موثق را كه پدر از ايشان خواسته بود آورده و آماده كوچ كردن به سوى مصر بودند. و از سياق داستان چنين استفاده مى شود كه يعقوب از جان فرزندان خود كه يازده نفر بودند مى ترسيده نه اينكه از اين ترسيده باشد كه عزيز مصر ايشان را در حال اجتماع ، وصف بسته ببيند، زيرا يعقوب (عليه السّلام ) مى دانست كه عزيز مصر همه آنها را نزد خود مى طلبد، و ايشان در يك صف يازده نفرى در برابرش قرار مى گيرند،  
و عزيز هم مى داند كه ايشان همه برادران يكديگر و فرزندان يك پدرند، اين جاى ترس نيست ، بلكه ترس يعقوب بطورى كه ديگران هم گفته اند، از اين بوده كه مردم ايشان را كه برادران از يك پدرند در حال اجتماع ببينند و چشم بزنند، و يا بر آنان حسد برده (و براى خاموش ساختن آتش جسد خود، وسيله از بين بردن آنان را فراهم سازند) و يا از ايشان حساب ببرند و براى شكستن اتفاقشان توطئه بچينند، يا بقتلشان برسانند و يا بلاى ديگرى بر سرشان بياورند.

*(/13)*

و جمله (و ما اغنى عنكم من اللّه من شى ء ان الحكم الا للّه ) خالى از دلالت و يا حداقل اشعار بر اين معنا نيست كه يعقوب (عليه السّلام ) از اين حوادثى كه احتمال مى داده جدا مى ترسيده ، گويا (و خدا داناتر است ) در آن موقع كه فرزندان ، مجهز و آماده سفر شدند، و براى خداحافظى در برابرش صف كشيدند، اين بطور الهام درك كرد كه اين پيوستگى ، آنهم با اين وضع و هيات جالبى كه دارند بزودى از بين مى رود و از عدد ايشان كم مى شود، و چون چنين معنايى را احساس كرد لذا سفارش كرد كه هرگز تظاهر به اجتماع نكنند، و زنهارشان داد كه از يك دروازه وارد شوند، و دستور داد تا از درهاى متفرق وارد شوند، تا شايد بلاى تفرقه و كم شدن عدد، از ايشان دفع شود.  
سپس به اطلاق كلام خود رجوع نموده از آنجايى كه ظهور در اين داشت كه وارد شدن از درهاى متعدد سبب اصيل و مستقلى است براى دفع بلا، - و هيچ موثرى در وجود بجز خداى سبحان در حقيقت نيست - لذا كلام خود را به قيدى كه صلاحيت آنرا دارد مقيد نموده چنين خطاب كرد: (و ما اغنى عنكم من اللّه من شى ء - من با اين سفارشم بهيچ وجه نمى توانم شما را از دستگيرى خدا بى نياز كنم )، آنگاه همين معنا را تعليل نموده به اينكه (ان الحكم الا للّه ) يعنى من با اين سفارشم حاجتى را كه شما به خداوند سبحان داريد برنمى آورم ، و نمى گويم كه اين سفارش سبب مستقلى است كه شما را از نزول بلا نگاهداشته و توسل به آن موجب سلامت و عافيت شما مى شود، زيرا اينگونه اسباب ، كسى را از خدا بى نياز نمى سازد، و بدون حكم و اراده خدا اثر و حكمى ندارد، پس بطور مطلق حكم جز براى خداى سبحان نيست ، و اين اسباب ، اسباب ظاهرى هستند كه اگر خدا اراده كند صاحب اثر مى شوند.

*(/14)*

يعقوب (عليه السّلام ) بهمين جهت دنبال گفتار خود اضافه كرد كه : (عليه توكلت و عليه فليتوكل المتوكلون ) يعنى در عين اينكه دستورتان دادم كه به منظور دفع بلايى كه از آن بر شما مى ترسم متوسل به آن شويد، در عين حال توكلم به خداست ، چه در اين سبب و چه در ساير اسبابى كه من در امورم اتخاذ مى كنم .  
و اين مسيرى است كه هر عاقل رشيدى بايد سيره خود قرار دهد، زيرا اگر انسان دچار گمراهى نباشد مى بيند و احساس مى كند كه نه خودش مستقلا مى تواند امور خود را اداره كند، و نه اسباب عادى كه در اختيار اوست مى توانند مستقلا او را به مقصدش برسانند، بلكه بايد در همه امورش به وكيلى ملتجى شود كه اصلاح امورش به دست اوست ، و او است كه به بهترين وجهى امورش را تدبير مى كند، و آن وكيل همان خداى قاهرى است كه هيچ چيز بر او قاهر نيست ، و خداى غالبى است كه هيچ چيز بر او غالب نيست ، هر چه بخواهد مى كند و هر حكمى كه اراده كند انفاذ مى نمايد.  
سه نكته درباره توكل از آيه شريفه : (وقال يا نبىّ...) استفاده مى شود  
پس اين آيه چند نكته را روشن ساخت :  
اول اينكه معناى توكل بر غير، عبارت است از اينكه آدمى غير خود را بر امرى از امور تسلط دهد كه آن امر، هم با شخص متوكل ارتباط و نسبت دارد، و هم با موكل .

*(/15)*

دوم اينكه اسباب عادى بخاطر اينكه در تاءثير خود مستقل نبوده و در ذات خود بى نياز و بى احتياج بغير خود نيستند بناچار مى بايد كسى كه در مقاصد و اغراض زندگيش متوسل به آنها مى شود در عين توسلش به آنها، متوكل بر غير آنها و سببى كه فوق آنها است بشود، تا آن سبب ، سببيت اين اسباب عادى را سبب شود، و در نتيجه سببيت اينها تمام گردد، كه اگر چنين توكلى بكند بر طبق روش ‍ صحيح و طريق رشد و صواب رفتار كرده ، نه اينكه اسباب عادى را كه خداوند، نظام وجود را بر اساس آنها بنا نهاده مهمل دانسته هدفهاى زندگى خود را بدون طريق طلب كند، كه چنين طلبى ضلالت و جهل است .  
سوم اينكه آن سببى كه مى بايد بدان توكل جست (و خلاصه آن سببى ك ه تمامى اسباب در سببيت خود نيازمند به آنند) همانا خداى سبحان و يگانه ايست كه شريكى ندارد، آرى او خداونديست كه معبودى جز او نبوده و او رب و پرورش دهنده هر چيز است ، و اين نكته از حصرى استفاده مى شود كه جمله (و على اللّه فليتوكل المتوكلون ) بر آن دلالت مى كند.  
و لما دخلوا من حيث امرهم ابوهم ما كان يغنى عنهم من اللّه من شى ء الا حاجة فى نفس يعقوب قضيها...  
آنچه از دقّت و تدبّر در سياق آيات گذشته و آينده بدست مى دهد (و خدا داناتر است ) اين است كه مراد از (وارد شدنشان از آن جايى كه پدر دستورشان داده بود) اين باشد كه ايشان از درهاى مختلفى به مصر و يا به دربار عزيز وارد شده باشند، چون پدرشان در موقع خداحافظى همين معنا را سفارش كرده بود، و منظورش از توسل به اين وسيله اين بود كه از آن مصيبتى كه به فراست ، احتمالش را داده بود جلوگيرى كند، تا جمعشان مبدل به تفرقه نگشته از عددشان كاسته نشود،  
معناى جمله : (ما كان يغنى عنهم من الله من شى ء...)

*(/16)*

و ليكن اين وسيله آن بلا را دفع نكرد، و قضاء و قدر خدا برايشان گذرا گشته عزيز مصر برادر پدريشان را به جرم دزديدن پيمانه توقيف نموده ، و برادر بزرگترشان هم در مصر از ايشان جدا شد و در مصر ماند، در نتيجه ، هم جمعشان پراكنده شد و هم عددشان كم شد، و يعقوب و دستورش ايشان را از خدايى بى نياز نساخت .  
و اگر خداوند نقشه يعقوب (عليه السلام ) را بى اثر، و قضاى خود را گذرا ساخت براى اين بود كه مى خواست حاجتى را كه يعقوب در دل و در نهاد خود داشت برآورد، و سببى را كه به نظر او باعث محفوظ ماندن فرزندان او بود و سرانجام هيچ كارى برايش صورت نداد بلكه مايه تفرقه جمع فرزندان و نقص عدد ايشان شد، همان سبب را وسيله يعقوب به يوسف قرار دهد، زيرا بخاطر همين بازداشت يكى از برادران بود كه بقيه به كنعان برگشته و دوباره نزد يوسف آمدند، و در برابر سلطنت و عزّتش اظهار ذلّت نموده و التماس كردند، و او خود را معرفى نموده پدر و ساير بستگان خود را به مصر آورد، و پس از مدتها فراق ، پدر و برادران به وى رسيدند.  
پس اينكه فرمود: (ما كان يغنى عنهم من اللّه من شى ء) - معنايش اين است كه يعقوب و يا آن وسيله اى كه اتخاذ كرد به هيچ وجه نمى تواند فرزندان را بى نياز از خدا بسازد، و آنچه را كه خداوند قضايش را رانده كه دو تن از ايشان از جمعشان جدا شوند دفع نمى كند، و سرانجام همان كه خدا مقدر كرده بود تحقق يافت ، يكى از ايشان بازداشت شد و يكى ديگر كه برادر بزرگتر ايشان بود ماندگار مصر شد.  
بعضى گفته اند: كلمه (الا) در جمله (الا حاجه فى نفس يعقوب قضيها) به معنى ليكن است ، و معناى جمله اين است كه : ليكن حاجتى كه در نفس يعقوب بود برآورد، و فرزندش را كه مدتها گمش كرده بود به وى برگردانيد.

*(/17)*

بعيد هم نيست بگوئيم : كلمه (الا) همان الاى استثنائيه است ، زيرا جمله (ما كان يغنى عنهم من اللّه من شى ء) در معنا مثل اين است كه بگوييم اين سبب هيچ سودى براى يعقوب (عليه السلام ) نداشت ، و يا هيچ سودى براى همگى آنان نداشت ، و خداوند به وسيله آن سبب هيچ حاجتى را از ايشان برنياورد، مگر تنها آن حاجتى را كه در نفس يعقوب (عليه السلام ) بود، و جمله (قضيها) استيناف و جواب از سؤ ال مقدر است ، گويا سائلى پرسيده : خداوند با حاجت يعقوب چه كرد؟ جواب مى دهد كه آنرا برآورد.  
علم موهبتى به يعقوب (عليه السلام ) اكتسابى نبوده و نتيجه اخلاص در توحيد است  
(و انه لذو علم لما علمناه ) - ضمير در اين جمله به يعقوب (عليه السلام ) برمى گردد، و معنايش اين است كه يعقوب (عليه السّلام ) به سبب علم و يا تعليمى كه ما به او داديم صاحب علم بود، و ظاهر اينكه تعليم را به خدا نسبت داده اين است كه مراد از علم يعقوب علم اكتسابى و مدرسه اى نيست ، بلكه علم موهبتى است ، قبلا هم گذشت كه اخلاص در توحيد، آدمى را به چنين علومى مى رساند، جمله بعد هم كه مى فرمايد: (و لكن اكثر الناس لا يعلمون ) اين معنا را تاييد مى كند، زيرا اگر مقصود از علمى كه خداوند به يعقوب (عليه السّلام ) تعليم داده بود همين علوم اكتسابى و مدرسه اى بوده كه هم خودش از طرق عادى بدست مى آيد و هم اسباب ظاهرى را معتبر مى شمارد ديگر صحيح نبود بفرمايد: و ليكن بيشتر مردم نمى دانند، زيرا بيشتر مردم راه بسوى چنين علمى دارند.

*(/18)*

با در نظر داشتن اينكه جمله (و انه لذو علم لما علمناه ...)، در مقام مدح و ثناى يعقوب (عليه السّلام ) است ، و با اينكه علم موهبتى هرگز به خطا نمى رود، و در راهنماييش گمراه نمى گردد، و نيز با اينكه از سياق برمى آيد كه يعقوب بلا و گرفتارى فرزندان را پيش ‍ بينى كرده ، و بدين جهت به آن وسيله توسل جسته ، و نيز با در نظر داشتن اينكه رسيدنش به يوسف مهم ترين حاجت او بوده كه هرگز فراموشش نمى كرده ، بطور يقين مى فهميم كه جمله (و انه لذو علم لما علمناه ...) مى خواهد حق را به يعقوب (عليه السّلام ) دهد، و او را آنچه كه با فرزندانش سفارش كرد و در آخر به خدا توكل نمود تصديق نمايد، و وسيله اى را كه بدان توسل جست تصويب ، و توكلش را بستايد، و بفهماند كه بخاطر همين جهات ، خداوند حاجت درونيش را برآورد.  
توجيه ديگر مفسرين در معناى آيات مورد بحث  
اين آن معنايى است كه با رعايت تدبّر، از سياق آيات استفاده مى شود، ولى مفسرين در توجيه آن حرفهاى عجيبى زده اند مثلا بعضى گفته اند: مقصود از جمله (ما كان يغنى عنهم ... قضيها) اين است كه فرزندان ، از آن راهى كه پدر به منظور دفع بلا سفارش كرده بود داخل مصر نشدند، و به همين جهت از آن بلا كه يا حسد مردم و يا چشم زخم ايشان بوده ايمن نماندند، خود يعقوب (عليه السّلام ) هم مى دانست كه حذر از قدر جلوگيرى نمى كند، و تنها حاجتى كه در دل داشت او را وادار به اين گفتار كرد، و با گفتن آن ، حاجت درونى خود را كه همان اضطراب قلبيش بود برآورده و خود را تسكين داد.  
بعضى ديگر گفته اند: معنايش اين است كه اگر خداوند مقدر كرده باشد كه چشم زخمى به ايشان برسد قطعا مى رسد، چه از يك در وارد شوند و چه از درهاى متفرق .

*(/19)*

بعضى ديگر گفته اند معناى جمله (و انه لذو علم لما علمناه ...) اين است كه يعقوب (عليه السّلام ) داراى يقين و معرفت به خدا بود، چون ما اين معرفت را به او تعليم داده بوديم ، و ليكن بيشتر مردم به مقام يعقوب پى نبرده اند.  
بعضى ديگر گفته اند: (لام ) در جمله (لما علمناه ) براى تقويت است ، و به جمله چنين معنا مى دهد كه : يعقوب (عليه السّلام ) به آنچه كه ما تعليمش داده بوديم عالم بود و به آن عمل هم مى كرد، آرى كسى كه علمى دارد و به آن عمل نمى كند مانند كسى است كه اصلا علم ندارد. و همچنين اقوال ديگر و تفاسير عجيب ترى كه براى آيه مورد بحث كرده اند.  
و لما دخلوا على يوسف آوى اليه اخاه قال انى انا اخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون  
كلمه : (اوى ) از ماده (ايواء) به معناى نزديك به خود كردن و كسى را در كنار خود نشاندن است ، و (ابتئاس ) ناراحتى و غم و اندوه به خود راه دادن است ، و ضمير (يعملون ) به برادران برمى گردد.  
و معناى آيه اين است كه : (و لما دخلوا على يوسف ) و چون بعد از وارد شدن به مصر به برادر خود يوسف وارد شدند (اوى اليه اخاه ) برادر خود - همان برادرى كه يوسف (عليه السلام ) دستور داده بود بار دوم همراه خود بياورند يعنى برادر پدر و مادريش - را نزد خود برد و گفت : (انى انا اخوك ) من برادر تو هستم يعنى يوسفى كه از دير زمانى ناپديد شده بود - اين جمله يا خبر بعد از خبر است و يا جواب از سؤ ال مقدر (كه ممكن است بنيامين كرده و از يوسف پرسيده باشد تو كيستى ؟) - (فلا تبتئس ) پس اندوه به خود راه مده (بما كانوا يعملون ) از آن كارها كه برادران مى كردند، و آن آزارها و ستم هايى كه از در حسد به من و تو روا مى داشتند بخاطر اينكه مادرمان از مادر ايشان جدا بود.

*(/20)*

ممكن هم هست معنايش اين باشد كه : از آنچه كارمندان من مى كنند غمگين مباش ، زيرا همه ، نقشه هايى است كه خود من قبلا طرح كرده ام ، تا تو را بر حسب ظاهر بازداشت و در واقع نزد خودم نگهدارم .  
و از ظاهر سياق برمى آيد كه يوسف در خلوت و پنهانى خود را به برادر معرفى كرد، و او را از عمل برادران تسليت داده بنابراين نبايد به گفتار بعضى از مفسران اعتنا كرد كه در معنى (انى انا اخوك ) گفته اند: معنى اش آنست كه من بجاى برادر كشته شده تو، و استدلال كرده اند به اينكه بنيامين قبلا به يوسف گفته بود كه من برادرى داشتم از مادرم كه او را از دست دادم ، بنابراين ، يوسف نخواسته است با اين كلام خود را معرفى كند، بلكه خواسته است بمنظور تسلى خاطر وى بگويد من بجاى برادر از دست رفته تو هستم .  
اين وجه صحيح نيست ، زيرا با وجوه تاكيدى كه در جمله (انى انا اخوك ) بكار رفته منافات دارد، چون غرض از بكار بردن اين تاكيدات اين بوده كه بنيامين يقين كند كه عزيز مصر همان برادر او يوسف است ، علاوه بر اين با جمله بعدى (انا يوسف و هذا اخى قد من اللّه علينا) نيز منافات دارد، زيرا مخفى نيست كه اين بيان وقتى مناسب است كه بنيامين ، يوسف را مى شناخته كه برادر اوست ، و به وجود او افتخار مى كرده است .  
فلما جهزهم بجهازهم جعل السقايه فى رحل اخيه ثم اذن موذن ايتها العير انكم لسارقون  
كلمه (سقايه ) به معنى ظرفى است كه با آن آب مى آشامند، و كلمه (رحل ) چيزى است كه براى سوارشدن به روى شتر مى افكنند، و كلمه (عير) به معنى قومى است كه با ايشان بار و بنه كاروانيان باشد، و اين كلمه مانند (كاروان در فارسى ) شامل مردان كاروانى و شتران باردار مى شود، هر چند كه در پاره اى از اوقات در يك يك آنها نيز استعمال مى شود.

*(/21)*

معنى آيه روشن است ، و خلاصه اش بيان حيله ايست كه يوسف (عليه السّلام ) بكار برد، و بدان وسيله برادر مادرى خود را نزد خود نگهداشت ، و اين بازداشتن برادر را مقدمه معرفى خود قرار داد، تا در روزى كه مى خواهد خود را معرفى كند برادرش نيز مانند خودش متنعم به نعمت پروردگار و مكرم به كرامت او بوده باشد.  
گفتار يوسف جز افتراهاى مذموم عقلى و حرام شرعى نيست  
(ثم اذن موذن ايتها العير انكم لسارقون ) - خطابى كه در اين جمله است متوجه برادران يوسف است كه برادر مادريش هم در ميان آنان است ، و هيچ مانعى ندارد كه گوينده خطابى را كه در حقيقت متوجه به بعضى از افراد يك جماعت است به همه آن جماعت متوجه سازد، البته اين در صورتى است كه افراد آن جماعت در امر مورد خطاب از يكديگر متمايز نباشند، و در قرآن كريم از اين قبيل خطابها بسيار است .  
و اين عملى كه در آيه ، سرقت ناميده شده كه همان وجود (سقايت ) در بار و بنه برادر پدرى و مادرى يوسف باشد امرى بود كه تنها قائم به او بود، نه به همه جماعت ، و ليكن چون هنوز او از ديگران متمايز نشده بود لذا جايز بود خطاب را متوجه جماعت كند، و بگويد كه اى گروه ! شما دزديد، و در حقيقت معناى اين خطاب در مثل چنين مقامى اين مى شود كه سقايت و جام سلطنتى گم شده و يكى از شما آنرا دزديده كه تا تفتيش نشود معلوم نمى شود كداميك از شما است .

*(/22)*

و بطورى كه از سياق برمى آيد برادر مادرى يوسف از اول از اين نقشه با خبر بوده ، و بهمين جهت از اول تا به آخر هيچ حرفى نزد، و اين دزدى را انكار نكرد، و حتى اضطراب و ناراحتى هم بخود راه نداد، چون ديگر جاى انكار و يا اضطراب نبود، زيرا برادرش ‍ يوسف خود را به او معرفى نموده و او را تسليت داده و دلخوش ساخته بود، و قطعا در ضمن معرفى و تسليت به او گفته كه من براى نگهدارى تو چنين كيد و نقشه اى را بكار مى برم ، و غرضم از آن اين است كه تو را نزد خود نگهدارم ، پس اگر او را دزد خواند در نظر برادران به او تهمت زده نه در نظر خود او، و خلاصه اين نامگذارى نامگذارى جدى و تهمت حقيقى نبوده ، بلكه توصيفى صورى بوده كه مصلحت لازم و جازمى آن را اقتضا مى كرده .  
با در نظر داشتن اين جهات ، گفتار يوسف جزء افتراهاى مذموم عقلى و حرام شرعى نبوده (تا با عصمت انبياء منافات داشته باشد) بعلاوه ، اينكه گوينده اين كلام خود او نبوده ، بلكه اعلام كننده اى بوده كه آنرا اعلام كرده است .  
توجيه ديگر مفسرين در مراد از آيه شريفه  
بعضى از مفسرين در توجيه اين گفتار گفته اند كه : گوينده آن يكى از كارمندان يوسف بوده كه پيمانه را گم كرده و (چون مسؤ ول حفظ اثاث ) بوده بدون اطلاع يوسف فرياد زده كه شما كاروانيان دزديد، و خود يوسف چنين دستورى نداده ، و مسؤ ول حفظ اثاث هم اطلاع نداشته كه يوسف دستور داده پيمانه را در بار و بنه يكى از آن كاروانيان بگذارند.  
بعضى ديگر گفته اند كه : يوسف دستور داد آن جارچى جار بزند كه شما كاروانيان دزديد، و ليكن مقصودش اين نبود كه پيمانه ما را دزديده ايد، بلكه مقصودش اين بوده كه شما برادرتان يوسف را از پدرش دزديديد و به چاه انداختيد. اين توجيه را به ابى مسلم مفسر نسبت داده اند.

*(/23)*

بعضى ديگر گفته اند كه : جمله ، جمله استفهاميه است نه خبريه ، و تقديرش اين است كه (اانكم لسارقون - آيا شما دزديد؟) و همره استفهام از اولش حذف شده . و ليكن هيچ يك از اين وجوه صحيح به نظر نمى رسد و وجوه بعيدى است .  
قالوا و اقبلوا عليهم ما ذا تفقدون  
كلمه (فقد) - بطورى كه گفته اند - به معناى غايب شدن چيزى از حس آدمى است ، بطورى كه معلوم نشود در كجا است ، ضمير در (قالوا) به برادران برمى گردد، كه همان (عير) و كاروانيان باشند، و جمله (ما ذا تفقدون گفتار ايشان است ، و ضمير در (عليهم ) بطورى كه از سياق برمى آيد به يوسف و كارمندانش برمى گردد، و معناى آن اين است كه برادران يوسف بسوى او و كارمندانش روى آورده گفتند: چه چيز گم كرده ايد؟ و از سياق كلام استفاده مى شود كه جارچى اى كه جار زد: (اى كاروانيان شما دزديد) از پشت سر ايشان كه به راه افتاده بودند جار زد، و ايشان بعد از شنيدن آن بطرف صاحب صدا برگشته اند.  
پيمانه ملك گم شده است  
قالوا نفقد صواع الملك و لمن جاء به حمل بعير و انا به زعيم  
كلمه (صواع ) به ضمه صاد - به معناى سقايه و ظرف آبخورى است ، بعضى هم گفته اند: صواع همان صاع است ، كه به معناى پيمانه ايست كه با آن اجناس را كيل مى كردند، و صواع پادشاه مصر در آن روز ظرفى بوده كه هم در آن آب مى خوردند، و هم به آن اجناس را پيمانه مى كردند، و بهمين جهت است كه در قرآن كريم يكجا از آن تعبير (به سقايت ) مى كند، و در جاى ديگر بنام (صواع ) مى خواند، و اين كلمه از كلماتى است كه هم معامله مذكر با آن مى كنند و هم مونث ، و لذا يكجا ضمير مذكر به آن برگردانيده و فرموده : (و لمن جاء به )، و در جاى ديگر ضمير مونث برگردانيده و فرموده : (ثم استخرجها).

*(/24)*

كلمه (حمل ) به معناى هر بارى است كه حامل ، آنرا حمل كند، و راغب گفته : اثقالى كه در ظاهر حمل مى شود مانند بارهايى كه بدوش گرفته مى شود بنام (حمل ) - به كسره حاء - خوانده مى شود، و بارهايى كه در باطن حمل مى شود مانند جنين در باطن مادر و آب در شكم ابر، و ميوه كه در درون درخت است ، (حمل ) - به فتح حاء - ناميده مى شود.  
و در مجمع البيان گفته : زعيم و كفيل و ضمين ، هر سه به يك معنا است ، ولى گاهى زعيم را در رئيس قوم كه متكفل امور قوم است استعمال مى كنند.  
در اين آيه احتمالى است كه خيلى هم بعيد نيست ، و آن اينكه گوينده (نفقد صواع الملك ) كارمندان يوسف ، و گوينده (و لمن جاء به حمل بعير و انا به زعيم ) خود يوسف باشد، چون رئيس و سرپرست مردم خود او بوده ، و او بوده كه اعطاء و منع و ضمانت و كفالت و حكم ، شاءن او بوده .  
بنابراين برگشت معناى كلام به اين مى شود كه : مثلا بگوييم يوسف و كارمندانش از ايشان جواب دادند، كارمندان گفته اند: (ما پيمانه پادشاه را گم كرده ايم )، و يوسف گفت : هر كه آنرا بياورد يك بار شتر (طعام ) به او مى دهيم و من خود ضامن اين قرارداد مى شوم .  
از ظاهر كلام بعضى از مفسرين برمى آيد كه در تفسير (و لمن جاء به حمل بعير و انا به زعيم ) خواسته است بگويد: اين جمله تتمه كلام موذن است كه گفت : (ايتها العير انكم لسارقون ). و بنا به گفته اين مفسر جمله (قالوا و اقبلوا عليهم صواع الملك ) معترضه خواهد بود.  
قالوا تاللّه لقد علمتم ما جئنا لنفسد فى الارض و ما كنا سارقين  
مراد از (ارض ) همان سرزمين مصر است كه داخل آن شده اند، و بقيه الفاظ آيه نيز واضح و معناى آنها روشن است .

*(/25)*

و اينكه گفتند: (لقد علمتم ما جئنا لنفسدفى الارض ) دلالت دارد بر اينكه قبلا يعنى در همان اولين بارى كه به مصر آمدند دستگاه عزيز درباره ايشان تفتيش و تحقيق كرده بود و يوسف دستور داده بوده است كه تمامى كاروانيانى را كه وارد مى شوند مورد بازجويى و تحقيق قرار بدهند، تا مبادا جاسوسهاى اجنبى و يا اشخاصى باشند كه درآمدنشان به مصر غرضهاى فاسدى داشته باشند.  
و بهمين جهت از اينكه به چه مقصود آمده اند، و اهل كجا هستند و از چه دودمانى مى باشند، پرسش مى شدند، و در اين معنا رواياتى هم هست كه يوسف اظهار داشت كه نسبت به ايشان سوء ظن دارد، و بهمين جهت از كار، محل سكونت و دودمانشان پرسش نمود، و ايشان هم جواب دادند كه پدرى پير و برادرى از مادر جدا دارند، و او هم گفت بار ديگر بايد برادر از مادر جدايتان را همراه بياوريد، و بزودى روايت را در بحث روايتى آينده ان شاء اللّه ايراد خواهيم نمود.  
و اينكه گفتند: (و ما كنا سارقين ) مقصودشان اين بود كه چنين صفتى نكوهيده در ما نيست ، و از ما و خاندان ما چنين اعمالى سابقه ندارد.  
قالوا فما جزاؤ ه ان كنتم كاذبين  
يعنى مامورين يوسف (عليه السّلام )، و يا خود او و مامورينش پرسيدند:  
در صورتى كه واقع امر چنين نبود، و شما دروغگو از آب درآمديد كيفر آن كس كه از شما پيمانه را دزديده چيست ؟ و يا بطور كلى كيفر دزدى چيست ؟  
و توجيه نسبت دروغ به برادران دادن قريب همان توجيهى است كه در نسبت دزدى به ايشان گذشت .  
كيفر سارق معين مى شود  
قالوا جزاؤ ه من وجد فى رحله فهو جزاؤ ه كذلك نجزى الظالمين  
مقصودشان از اين پاسخ اين است كه كيفر سارق و يا كيفر دزدى ، خود سارق است ، به اين معنا كه اگر كسى مالى را بدزدد خود دزد برده صاحب مال مى شود، و از جمله (ما ستمگران را اينچنين كيفر مى دهيم ) برمى آيد كه حكم اين مساءله در سنت يعقوب (عليه السّلام ) چنين بوده .

*(/26)*

و اگر از صيغه جمع به مفرد عدول نموده و فرمود: (كيفرش خود اوست ) براى اين بوده كه بفهماند در سرقت تنها خود سارق را بايد كيفر داد، نه او و رفقايش را، پس در ميان يازده نفر اگر فردى سارق تشخيص داده شد تنها همو را بايد كيفر داد، بدون اينكه ديگران مورد مؤ اخذه قرار گيرند، و يا بار و بنه شان توقيف شود، آنگاه در چنين صورتى صاحب مال حق دارد كه سارق را ملك خود قرار داده و هر عملى بخواهد با او انجام دهد.  
پيمانه از باروبنه بنيامين برادر ابوينى يوسف (عليه السلام ) يافته مى شود  
فبدا باوعيتهم قبل وعاء اخيه ثم استخرجها من وعاء اخيه  
حرف (فاء) كه بر سر جمله آمده مى فهماند كه جمله فرع بر مطالب قبل است ، و معنايش اين است كه : پس آنگاه شروع كرد به تفتيش و بازجويى تا در صورت يافتن پيمانه بر اساس همان حكم ، عمل كند، لذا اول بار و بنه و ظرفهاى ساير برادران را جستجو نمود، زيرا اگر در همان بار اول مستقيما بار و خرجينهاى بنيامين را جستجو مى كرد. برادران مى فهميدند كه نقشه اى در كار بوده ، در نتيجه براى اينكه رد گم كند اول بخرجينهاى ساير برادران پرداخت ، و در آخر پيمانه را از خرجين بنيامين بيرون آورد، و كيفر بر او مستقر گرديد.  
كذلك كدنا ليوسف ما كان لياخذ اخاه فى دين الملك الا ان يشاء اللّه ...  
كلمه (كذلك ) اشاره است به نقشه اى كه يوسف براى گرفتن و نگهداشتن برادر خود بكار برد، و اگر آنرا كيد ناميد براى اين بود كه برادران از آن نقشه سر در نياورند و اگر مى فهميدند بهيچ وجه به دادن برادر خود بنيامين رضايت نمى دادند، و اين خود كيد است ، چيزى كه هست اين كيد به الهام خداى سبحان و يا وحى او بوده كه از چه راه برادر خود را باز داشت نمايد و نگهدارد و بهمين جهت خداى تعالى اين نقشه را، هم كيد ناميده و هم به خود نسبت داده و فرمود: (كذلك كدنا ليوسف ).

*(/27)*

و چنين نيست كه هر كيدى را نتوان به خداوند نسبت داد، آرى او از كيدى منزه است كه ظلم باشد، و همچنين مكر و اضلال و استدراج و امثال آن را نيز در صورتى كه ظلم شمرده نشوند مى توان به خداوند نسبت داد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
مراد از اينكه يوسف (عليه السلام ) نمى توانستند بر مبناى كيش مصريان برادر رانزد خود نگاه بدارد  
و جمله (ما كان لياخذ اخاه فى دين الملك الا ان يشاء اللّه ) بيان علتى است كه باعث اين كيد شد، و آن اين است كه يوسف مى خواست برادر خود را از مراجعت به كنعان بازداشته نزد خود نگهدارد، و اين كار را در دين و سنتى كه در كشور مصر حكمفرما بود نمى توانست بكند، و هيچ راهى بدان نداشت ، زيرا در قانون مصريان حكم سارق اين نبود كه برده صاحب مال شود، بهمين جهت يوسف به امر خدا اين نقشه را عليه برادران ريخت كه پيمانه را در خرجين بنيامين بگذارد، آنگاه اعلام كند كه شما سارقيد، ايشان انكار كنند و او بگويد حال اگر در خرجين يكى از شما بود كيفرش چه خواهد بود؟ ايشان هم بگويند: كيفر سارق در دين ما اين است كه برده صاحب مال شود، يوسف هم ايشان را با اعتقاد و قانون دينى خودشان مواخذه نمايد.  
و بنابراين صحيح است بگوييم يوسف نمى توانست در دين ملك و كيش مصريان برادر خود را بازداشت كند، مگر در حالى كه خدا بخواهد، و آن حال عبارتست از اينكه آنها با جزايى كه براى خود تعيين كنند مجازات شوند.  
از همينجا روشن مى شود كه استثناء در آيه مفيد اين نكته است كه در دين مصريان مجرم را به قانون جزائى خودشان در صورتى كه جرم دشوار باشد و او هم بدان تن دردهد مؤ اخذه مى كردند، و اين قسم مجازات در بسيارى از سنتهاى قومى و سياست ملوك قديم متداول بود.  
معناى جمله (فوق كل ذى علم )

*(/1)*

(نرفع درجات من نشاء و فوق كل ذى علم عليم ) - خداوند در اين جمله بر يوسف منت مى گذارد كه او را بر برادرانش رفعت داد، و اين جمله ، جمله گذشته (كذلك كدنا ليوسف ) را كه آن نيز در مقام امتنان بر يوسف بود بيان مى كند، و در عين حال اين نكته را خاطرنشان مى سازد كه علم از امورى است كه در يك حد معين متوقف نمى شود، و خلاصه انتها ندارد، بلكه فوق هر صاحب علمى كه فرض شود كسانى هستند كه از او عالم ترند.  
در اينجا بايد دانست كه ظاهر جمله (ذى علم ) اينست كه مقصود از آن علمى است كه عارض بر عالم مى شود و زايد بر ذات او است ، براى اينكه كلمه (ذى ) دلالت بر مصاحبت و مقارنت دارد، نه علم خداى تعالى كه صفت ذات و عين ذات اوست ، زيرا علم خداوند غير محدود است ، آنچنان كه وجودش غير محدود است ، و علم او از حيطه اطلاقات كلامى خارج است .  
علاوه بر اين جمله (و فوق كل ذى علم عليم ) وقتى صادق است كه بتوان فرض فوقيت كرد، و خداى سبحان عليمى است كه فوق و تحت و وراء براى وجودش نيست ، و ذاتش حد و نهايت ندارد.  
البته احتمال هم دارد كه جمله مذكور اشاره به اين باشد كه خداى تعالى فوق هر صاحب علمى است ، و مراد از عليم را خداى سبحان بگيريم ، و در جواب اينكه پس چرا عليم را نكره و بدون الف و لام آورد بگوييم : براى اين بود كه از باب تعظيم زبان را از تعريف او نگهدارد.  
گفتگوى يوسف (عليه السلام ) با برادران پس از آنكه پيمانه گمشده از باروبنهبنيامين يافته شد  
قالوا ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل ...

*(/2)*

گويندگان اين سخن همان برادران پدرى يوسف اند و بهمين جهت يوسف را به بنيامين نسبت داده گفتند اين بنيامين قبلا برادرى داشت ، و معنايش اينست كه برادران گفتند: اگر اين بنيامين امروز پيمانه پادشاه را دزديد، خيلى جاى تعجب نبوده . و از او بعيد نيست ، زيرا او قبلا برادرى داشت كه مرتكب دزدى شد، و چنين عملى از او نيز سرزد، پس اين دو برادر دزدى را از ناحيه مادر خود به ارث برده اند، و ما از ناحيه مادر از ايشان جدا هستيم .  
و اين خود يكنوع تبرئه اى بوده كه برادران خود را بدان وسيله از دزدى تبرئه كردند، و ليكن غفلت ورزيدند از اينكه گفتارشان گفتار قبلى شانرا كه گفته بودند: (ما كنا سارقين ) تكذيب مى كند، زيرا در آن كلام خود دزدى را بطور كلى از فرزندان يعقوب نفى كردند، و اگر اين نفى كليت نمى داشت ، جوابشان قانع كننده و صحيح نبود، ناگزير گفتار ديگرشان كه گفتند: (فقد سرق اخ له من قبل ) مناقض با آن است ، و اين تناقض بر خواننده پوشيده نيست .  
علاوه بر اين با اين كلام خود، آن حسدى كه نسبت به يوسف و برادرش داشتند فاش نموده - و ندانسته - از خاطرات اسف آورى كه بين خود و دو برادر پدريشان اتفاق افتاد پرده بردارى كردند.  
از همينجا تا اندازه اى پى به گفتار يوسف مى بريم كه در جواب ايشان فرمود: (انتم شر مكانا...)، همچنانكه مى فهميم اين جمله تا به آخر آيه نسبت به جمله (فاسرها يوسف فى نفسه و لم يبدها لهم ) به منزله بيانى است كه آنرا شرح مى كند همچنانكه جمله (و لم يبدها لهم ) عطف تفسيرى است كه جمله (فاسرها يوسف فى نفسه ) را توضيح مى دهد.

*(/3)*

و معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه يوسف اين نسبت دزدى را كه برادران به او دادند نشنيده گرفت و در دل پنهان داشت و متعرض آن و تبرئه خود از آن نشد، و حقيقت حال را فاش نكرد، بلكه (اسرها يوسف فى نفسه و لم يبدها لهم ) و مثل اين كه كسى پرسيده باشد چطور در دل خود پنهان كرد، در جواب فرمود: او در جواب تصريح نكرد بلكه سربسته گفت : (انتم شر مكانا - شما بدحالترين خلقيد)،  
براى آن تناقضى كه در گفتار شما و آن حسدى كه در دلهاى شماست ، و بخاطر آن جراتى كه نسبت به ارتكاب دروغ در برابر عزيز مصر ورزيديد، آن هم بعد از آنهمه احسان و اكرام كه نسبت به شما كرد، (و اللّه اعلم بما تصفون ) او بهتر مى داند كه آيا برادرش ‍ قبل از اين دزدى كرده بود يا نه ، آرى يوسف به اين مقدار جواب سربسته اكتفا نموده و ايشان را تكذيب نكرد.  
بعضى از مفسرين در معناى جمله (انتم شر مكانا...)، گفتند كه شما از اين برادر دزدتان بدتريد، چون اگر اين ، پيمانه ملك را دزديده شما برادر او را كه برادر پدرى خودتان بود از پدرتان دزديديد، و خدا داناتر است بر اينكه آيا برادر او قبل از اين مرتكب دزدى شد يا نه .  
ليكن ممكن است مقصود يوسف اين معنا هم باشد اما گفتار ما در اين نيست كه مقصود واقعى يوسف از اين كلام چيست ، بلكه در اين است كه برادران از اين جواب يوسف در چنين ظرفى كه خود آنان بنا ندارند اعتراف كنند كه قبلا برادرى بنام يوسف داشته اند، و يوسف هم نمى خواهد خود را معرفى نمايد چون فهميده اند، و اين جواب جز بر آنچه كه ما گفتيم منطبق نمى شود و برادران غير آنرا از آن نمى فهمند.  
و بعضى ديگر گفته اند كه : آن چيزى كه يوسف در دل نهفته داشته و اظهارش نكرده همان جمله (انتم شر مكانا) بوده ، يعنى اين جمله را در دل به آنها گفته و بعدا در ظاهر گفته است : (و اللّه اعلم بما تصفون ) ليكن اين وجه بعيد است و از سياق كلام استفاده نمى شود.

*(/4)*

قالوا يا ايها العزيز ان له ابا شيخا كبيرا فخذ احدنا مكانه انا نريك من المحسنين  
سياق آيات دلالت دارد بر اينكه برادران وقتى اين حرف را زدند كه ديدند برادرشان محكوم به بازداشت و رقيت شده ، و گفتند كه ما به پدر او ميثاقها داده و خدا را شاهد گرفته ايم كه او را به نزدش بازگردانيم و مقدور ما نيست كه بدون او بسوى پدر برگرديم ، در نتيجه ناگزير شدند كه اگر عزيز رضايت دهد يكى از خودشانرا بجاى او فديه دهند، و اين معنا را با عزيز در ميان نهاده گفتند: هر يك از ما را مى خواهى بجاى او نگهدار و او را رها كن تا نزد پدرش برگردانيم .  
معناى آيه روشن است ، تنها نكته اى كه بايد خاطرنشان ساخت اين است كه الفاظ آيه طورى است كه ترقيق و استرحام و التماس را مى رساند، و طورى ادا شده كه حس فتوت و احسان عزيز را برانگيزد.  
قال معاذ اللّه ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون  
با اين جمله ، پيشنهاد برادران را رد كرد، و گفت ما نمى توانيم بغير از كسى كه متاعمان را نزد او يافته ايم بازداشت كنيم ، معناى آيه روشن است .  
فلما استيئسوا منه خلصوا نجيا...  
در مجمع البيان گفته : (ياس ) به معناى قطع شدن طمع آدمى است از امرى كه بدان طمع داشته و بصورت : (يئس - يياس ) استعمال مى شود، البته (آيس - يايس ) نيز لغتى است ، و بهمين جهت چون به باب استفعال مى رود، هم (استياس ) مى شود و هم (استايس )، و نيز گفته است (يئس ) و (استياس ) به يك معنا است مانند (سخر) و (استسخر)، (عجب ) و (استعجب ).

*(/5)*

كلمه (نجى ) به معناى كسى است كه در پنهانى و آهسته و درگوشى حرف بزند، و اين كلمه هم وصف مفرد مى شود و هم وصف جمع ، همچنانكه در آيه مورد بحث وصف برادران شده ، و در آيه و (قربناه نجيا) وصف براى يكنفر شده است ، و اين بدان جهت است كه اصل كلمه مصدر است كه صفت واقع مى شود، و (مناجات ) به معناى دو بدو در سر راز گفتن است ، و اصل اين ماده از (نجوه ) است ، كه به معناى زمين بلند است ، گويا هر يك از نجوى كنندگان اسرار خود را به طرف ديگر بلند مى كند و از خفيه گاه بالا مى كشد، و نجوى كلمه ايست كه هم بصورت اسم استعمال مى شود، و هم بصورت مصدر، اولى مانند: (واذ هم نجوى ) يعنى ناگهان به ايشان برخورد كه داشتند بيخ گوشى حرف مى زدند، و دومى مانند: (انما النجوى من الشيطان )، و جمع نجى ، (انجيه ) است ، و كلمه (برح - براحا) به معناى دور شدن انسان از موضع خود مى باشد.  
گفتگوى برادران : چگونه بدون بنيامين نزد پدر بازگرديم ؟  
و ضمير (منه ) در جمله (فلما استيئسوا منه ) به يوسف و احتمالا به برادرش برمى گردد، و معناى آيه اين است : (فلما استيئسوا) چون برادران يوسف ماءيوس شدند (منه ) از يوسف كه دست از برادرشان برداشته آزادش كند، حتى به اينكه يكى از ايشان را عوض او بازداشت نمايد (خلصوا) از ميان جماعت به كنارى خلوت رفتند، (نجيا) و به نجوى و سخنان بيخ گوشى پرداختند، كه چه كنيم آيا نزد پدر بازگرديم با اينكه ميثاقى خدايى از ما گرفته كه فرزندش را بسويش بازگردانيم و يا آنكه همينجا بمانيم ؟ خوب از ماندن ما چه فايده اى عايد مى شود، چه كنيم ؟.

*(/6)*

(قال كبيرهم ) بزرگ ايشان بقيه را مخاطب قرار داده گفت : (الم تعلموا ان اباكم قد اخذ عليكم موثقا من اللّه ) مگر نمى دانيد كه پدرتان عهدى خدايى از شما گرفت كه بدون فرزندش از سفر برنگرديد چگونه مى توانيد فرزند او را بگذاريد و برگرديد؟ (و من قبل ) و نيز مى دانيد كه قبل از اين واقعه هم (ما فرطتم فى يوسف ) تقصيرى در امر يوسف مرتكب شديد، با پدرتان عهد كرديد كه او را حفاظت و نگهدارى كنيد و صحيح و سالم به او برگردانيد، آنگاه او را در چاه افكنديد، و سپس به كاروانيان فروختيد، و خبر مرگش را براى پدر برده گفتيد: گرگ او را پاره كرده .  
(فلن ابرح الارض ) حال كه چنين است من از اينجا (سرزمين مصر) تكان نمى خورم (حتى ياذن لى ابى ) تا پدرم تكليفم را روشن كند، و از عهدى كه از من گرفته صرفنظر نمايد، و يا آنكه آنقدر مى مانم تا (يحكم اللّه لى و هو خير الحاكمين ) خدا حكم كند، آرى او بهترين حكم كنندگان است ، او راهى پيش پايم بگذارد كه بدان وسيله از اين مضيقه و ناچارى نجاتم دهد، حال يا برادرم را از راهى كه به عقل من نمى رسد از دست عزيز خلاص كند و يا مرگ مرا برساند، و يا راههايى ديگر.  
و اما مادام كه خدا نجاتم نداده من رايم اين است كه در اينجا بمانم ، شما به نزد پدر برگرديد...  
يكى از برادران : نزد پدر بازگشته بگوييد پسرت دزدى كرد و (ما شهدنا الّا بماعلمنا... و ما كنّا للغيب حافظين )  
ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق و ما شهدنا الا بما علمنا و ما كنا للغيب حافظين  
بعضى گفته اند: مراد از جمله (و ما شهدنا الا بما علمنا) اين است كه ما در اينكه گفتيم پسرت دزدى كرده خود شاهد دزديش ‍ نبوده ايم ، تنها به علم خود اين حرف را مى زنيم .

*(/7)*

بعضى ديگر گفته اند: ما اگر به عزيز گفتيم حكم دزدى اين است كه دزد برده صاحب مال شود، و اگر چنين شهادتى داديم تنها بخاطر اين بود كه حكم مساله را چنين مى دانستيم ، (نه اينكه بخواهيم عليه برادرمان شهادت داده باشيم ).  
بعضى ديگر گفته اند: اين كلام را در پاسخ يعقوب گفته اند، كه او از در مواخذه گفته بود: عزيز مصر از كجا مى دانست حكم دزدى اين است كه دزد برده صاحب مال شود؟ لابد شما به او گفته ايد از اين دو معنا آنكه به سياق آيات نزديك تر است معناى اولى است .  
و بعضى در معناى اينكه فرمود: (و ما كنا للغيب حافظين ) گفته اند: يعنى ما هيچ اطلاعى نداشتيم كه پسر تو دزد از كار درمى آيد،  
و در نتيجه دستگير و برده مى شود، براى اينكه ما علم غيب نداشته و به ظاهر حال او اعتماد كرده بوديم ، و گرنه اگر چنين علمى مى داشتيم هرگز او را با خود به سفر نمى برديم ، و با تو چنين عهد و ميثاقى نمى بستيم .  
و ليكن حق مطلب اين است كه مراد از به غيب اين است كه او سارق بوده و ما تاكنون نمى دانستيم .  
و معناى آيه اين است كه پسرت دزدى كرد و ما در كيفر سرقت جز به آنچه مى دانستيم شهادت نداديم ، و هيچ اطلاعى نداشتيم كه او پيمانه عزيز را دزديده و بزودى دستگير مى شود، و گرنه اگر چنين اطلاعى مى داشتيم در شهادت خود به مساءله كيفر سرقت ، شهادت نمى داديم ، چون چنين گمانى به او نمى برديم .  
و اسئل القريه التى كنا فيها و العير التى اقبلنا فيها و انا لصادقون  
يعنى از همه آن كسانى كه در اين سفر با ما بودند، و يا جريان كار ما را در نزد عزيز ناظر بودند بپرس ، تا كمترين شكى برايت باقى نماند، كه ما در امر برادر خود هيچ كوتاهى نكرده ايم ، و عين واقعه همين است كه او مرتكب سرقت شد و در نتيجه بازداشت گرديد.

*(/8)*

پس مراد از قريه اى كه در آن بودند على الظاهر همان كشور مصر، و مراد از كاروانى كه به اتفاق آن كاروان نزد پدر آمدند همان قافله ايست كه در آن قافله بوده اند و مردان آن در بيرون آمدنشان از مصر و برگشتن به كنعان همراه ايشان بودند.  
و به همين جهت دنبال پيشنهاد سؤ ال از اهل مصر و اهل قافله گفتند كه : ما راستگويانيم ، يعنى ما در آنچه به تو گفته و آن چيزى كه برايت آورده و گفتيم كه پسرت دزدى كرده و برده شده راستگو هستيم ، و لذا پيشنهاد مى كنيم كه براى رفع ترديد خودت تحقيق كن .  
آيات 92 - 83 سوره يوسف  
قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل عسى اللّه ان ياتينى بهم جميعا انه هو العليم الحكيم (83)  
و تولى عنهم و قال يا اسفى على يوسف و ابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم (84)  
قالوا تاللّه تفتؤ وا تذكر يوسف حتى تكون حرضا او تكون من الهالكين (85)  
قال انما اشكوا بثى و حزنى الى اللّه و اعلم من اللّه ما لا تعلمون (86)  
يابنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف و اخيه و لا تياسوا من روح الله انه لا يياس من روح اللّه الا القوم الكافرون (87)  
فلما دخلوا عليه قالوا يا ايها العزيز مسنا و اهلنا الضر و جئنا ببضاعه مزجاه فاوف لنا الكيل و تصدق علينا ان اللّه يجزى المتصدقين (88)  
قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف و اخيه اذ انتم جاهلون (89)  
قالوا اءنك لانت يوسف قال انا يوسف و هذا اخى قدمن اللّه علينا انه من يتق و يصبر فان اللّه لا يضيع اجر المحسنين (.9)  
قالوا تاللّه لقد اثرك اللّه علينا و ان كنا لخاطين (91)  
قال لا تثريب عليكم اليوم يغفر اللّه لكم و هو ارحم الرحمين (92)  
ترجمه آيات  
(يعقوب ) گفت : (چنين نيست )، بلكه ضميرها و هوى و هوستان كارى (بزرگ ) را به شما نيكو وانمود كرده ، اينك صبرى نيكو بايد (بكنم )، شايد خدا همه را به من بازآرد،(83)

*(/9)*

و از آنان روى بگردانيد، و گفت : اى دريغ از يوسف ، و ديدگانش از غم سپيد شد، اما او خشم خود را فرو مى برد (84).  
گفتند: به خدا آنقدر ياد يوسف مى كنى تا سخت بيمار شوى ، يا بهلاك افتى ، (85).  
گفت : شكايت غم و اندوه خويش را فقط به خدا مى كنم و از خدا چيرهايى سراغ دارم كه شما نمى دانيد(86).  
فرزندان من ! برويد و يوسف و برادرش را بجوئيد و از فرج خدا نوميد مشويد، كه جز گروه كافران از گشايش خدا نوميد نمى شوند،(87).  
و چون نزد يوسف آمدند گفتند: اى عزيز! ما و كسانمان بينوا شده ايم ، و كالايى ناچيز آورده ايم پيمانه را تمام ده ، و به ما ببخشاى ، كه خدا بخششگران را پاداش مى دهد.(88).  
گفت : بياد داريد وقتى را كه نادان بوديد با يوسف و برادرش چه كرديد؟ (89).  
گفتند: مگر تو يوسفى ؟ گفت : من يوسفم ، و اين برادر من است ، خدا بما منت نهاد، كه هر كه بپرهيزد و صبور باشد خدا پاداش ‍ نيكوكاران را تباه نمى كند(.9).  
گفتند: به خدا كه خدا ترا بر ما برترى داده و ما خطا كرده بوديم (91).  
گفت : اكنون هنگام رسيدن به خرده حسابها نيست خدا شما را بيامرزد، كه او از همه رحيمان رحيم تر است (92).  
بيان آيات  
اين آيات ، داستان گفتگوى پسران يعقوب با پدر را بيان مى كند، كه بعد از مراجعت سفر دوم خود از مصر به كنعان داستان بازداشت شدن برادر مادرى يوسف را به پدر گفتند، و او دستور داد تا بار ديگر به مصر برگشته از يوسف و برادرش جستجو كنند، و در آخر، يوسف خود را براى ايشان معرفى نمود.  
جواب يعقوب (عليه السلام ) به پسران بعد از شنيدن خبر بازداشت بنيامين  
قال بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل عسى اللّه ان ياتينى بهم جميعا انه هو العليم الحكيم

*(/10)*

در اين مقام مطالب زيادى حذف شده كه جمله (ارجعوا الى ابيكم فقولوا... فهو كظيم ) بر آن دلالت مى كند، و تقدير آن چنين است : بعد از آنكه به نزد پدر بازگشته و سفارش برادر بزرگتر خود را انجام داده و آنچه را كه او سفارش كرده بود به پدر گفتند، پدرشان در جواب فرمود: (بل سولت ...).  
و جمله (بل سولت لكم انفسكم امرا) حكايت جوابى است كه يعقوب به فرزندان داد، و اين كلام را به منظور تكذيب ايشان نفرمود، حاشا بر آن حضرت كه چيزيرا كه شواهد و قراين صدق در آن هست تكذيب نمايد، با اينكه مى تواند با آن شواهد، صدق و كذب آنرا تحقيق كند.  
و نيز منظورش اين نبوده كه به صرف سوء ظن ، تهمتى به ايشان زده باشد، بلكه جز اين نبوده كه با فراستى الهى و خدادادى پيش ‍ بينى كرده كه اجمالا اين جريان ناشى از تسويلات و اغوائات نفسانى ايشان بوده ، واقعا هم همينطور بود، زيرا جريان دستگير شدن برادر يوسف از جريان خود يوسف ناشى شد، كه آنهم از تسويل و اغواى نفسانى برادران به وقوع پيوست .  
از اينجا معلوم مى شود كه چرا يعقوب خصوص برنگشتن بنيامين را مستند به تسويلات نفسانى نكرد بلكه برنگشتن او و برادر بزرگتر را مستند به آن كرد و به طور كلى فرمود: (اميد است خداوند همه ايشان را به من برگرداند) و با اين جمله اظهار اميدوارى كرد به اينكه هم يوسف برگردد و هم برادر مادريش و هم برادر بزرگش ، و از سياق برمى آيد كه اين اظهار اميدواريش مبنى بر آن صبر جميلى است كه او در برابر تسويلات نفسانى فرزندان از خود نشان داد.  
بنابراين ، معناى آيه - و خدا داناتر است - اين مى شود كه اين واقعه ، همچنانكه در واقعه يوسف هم گفتم از خدعه هايى است كه نفس ‍ شما با شما كرده ، ناگزير در قبال تسويل نفسهاى شما صبر جميل مى كنم تا شايد خداوند همه فرزندانم را به من برگرداند.

*(/11)*

از اينجا روشن مى شود اينكه بعضى از مفسرين گفته اند: معناى آيه اين است كه من اعتقاد ندارم مطلب آنطور باشد كه شما مى گوييد و خيال مى كنم اين نيز از تسويلات نفسانى شما است ، و خلاصه به گفته اين مفسر خواسته است تهمت بزند، معناى صحيحى نيست .  
و اينكه فرموده (عسى اللّه ان ياتينى بهم جميعا انه هو العليم الحكيم ) صرف اظهار اميد است نسبت به بازگشت فرزندان ، به اضافه اشاره به اينكه به نظر او يوسف هنوز زنده است ، و بهيچ وجه معناى دعا از آن استفاده نمى شود، زيرا اگر اين جمله دعا بود مناسب نبود در خاتمه اش بگويد: (انه هو العليم الحكيم ) بلكه مناسب اين بود كه بگويد: (انه هو السميع العليم ) و يا بگويد (انه هو الروف الرحيم ) و يا امثال اينها از عباراتى كه در دعاهاى منقول در قرآن كريم معهود است .  
آرى تنها اظهار اميدوارى است نسبت به ثمره صبر، در حقيقت خواسته است ، بگويد: واقعه يوسف كه سابقا اتفاق افتاد، و اين واقعه كه دو تا از فرزندان مرا از من گرفت ، بخاطر تسويلات نفس شما بود، ناگزير من صبر مى كنم و اميدوارم خداوند همه فرزندانم را برايم بياورد، و نعمت خود را همچنانكه وعده داده بر آل يعقوب تمام كند، آرى او مى داند چه كسى را برگزيند و نعمت خود را بر او تمام كند، و در كار خود حكيم است ،  
و امور را بر مقتضاى حكمت بالغه اش تقدير مى كند، بنابراين ديگر چه معنا دارد كه آدمى در مواقع برخورد بلايا و محنت ها مضطرب شود، و به جزع و فزع درآيد و يا از روح و رحمت خدا ماءيوس گردد؟!  
دو اسم (عليم ) و (حكيم ) همان دو اسمى است كه يعقوب در روز نخست در وقتى كه يوسف روياى خود را نقل مى كرد به زبان آورد، و در آخر هم يوسف در موقعى كه پدر و مادر را بر تخت سلطنت نشاند و همگى در برابرش به سجده افتادند به زبان مى آورد و مى گويد: (يا ابت هذاروياى ... و هو العليم الحكيم ).

*(/12)*

و تولى عنهم و قال يا اسفى على يوسف و ابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم  
راغب در مفردات گفته : كلمه (اسف ) به معناى اندوه تواءم با غضب است ، و گاهى در تك تك آن دو نيز استعمال مى شود، و حقيقت اسف ، عبارتست از فوران خون قلب و شدت اشتهاى به انتقام ، و اين حالت اگر در برابر شخص ضعيف تر و پايين دست آدمى باشد غضب ناميده مى شود و اگر در برابر ما فوق باشد حالت گرفتگى و اندوه دست مى دهد... و اينكه در قرآن فرموده : (فلما آسفونا انتقمنا منهم ) معنايش اين است كه وقتى ما را به خشم درآوردند از ايشان انتقام گرفتيم ، ابو عبداللّه رضا گفته : خداوند مانند ما اسف نمى خورد، و ليكن او اوليائى دارد كه ايشان اسف مى خورند و خشنود مى شوند، خداوند هم اسف و رضاى ايشان را اسف و رضاى خود خوانده .  
آنگاه اين روايت را نقل مى كند كه خداوند فرموده : كسى كه يكى از اولياى مرا اهانت كند با من اعلام جنگ داده است .  
صاحب مفردات درباره (كظم ) مى گويد: كظم به معناى بيرون آمدن نفس است ، وقتى مى گويند كظم خود را گرفت ، يعنى جلو نفس خود را گرفت ، و (كظوم ) به معناى حبس كردن نفس است ، كه خود كنايه از سكوت است ، همچنانكه در هنگام توصيف و مبالغه درباره سكوت مى گويند: فلانى نفسش بيرون نمى آيد، و دم نمى زند يعنى بسيار كم حرف است و (كظم فلان ) يعنى نفس ‍ فلانى حبس شد، و از اين باب است جمله (اذ نادى و هو مكظوم ) يعنى ندا كرد در حالى كه نفسش گرفته شده بود، و همچنين كظم غيظ، حبس آنست و جمله (و الكاظمين الغيظ) بهمين معنا است .  
و نيز از همين باب است (كظم البعير اذا ترك الاجترار) يعنى شتر از نشخوار كردن بازايستاد و (كظم السقاء بعد ملئه ) يعنى درب مشك را بعد از پر شدنش بست .

*(/13)*

و در جمله (و ابيضت عيناه من الحزن ) سفيد شدن چشم به معناى سفيد شدن سياهى چشم است كه آن هم به معناى كورى و بطلان حس باصره است و هر چند اين كلمه گاهى با ديد مختصر هم جمع مى شود، و ليكن از اينكه در آيه بعد فرموده : (پيراهن مرا ببريد و به روى پدرم بيندازيد بينا مى شود) معلوم مى شود كه سفيدى چشم در جمله مورد بحث به معناى كورى است ، و چنين به دست مى آيد كه يعقوب بكلى نابينا شده بود، نه اينكه نور چشمش كم شده باشد.  
و معناى آيه اين است كه يعقوب بعد از اينكه فرزندان را خطاب كرده و گفت : (بل سولت لكم انفسكم امرا)، و بعد از آن ناله اى كه كرد و گفت : (يا اسفى على يوسف )، و نيز بعد از آنكه در اندوه بر يوسف ديدگان خود را از دست داد، ناگزير از ايشان روى برگردانيد و خشم خود را فرو برد، و متعرض فرزندان نشد.  
قالوا تاللّه تفتوا تذكر يوسف حتى تكون حرضا او تكون من الهالكين  
كلمه (حرض و حارض ) به معناى مشرف بر هلاكت است ، و بعضى گفته اند: به معناى كسى است كه نه ، مرده تا از يادها برود، و نه ، زنده است تا اميد چيزى در او باشد ولى معناى اولى از نظر اينكه اين كلمه در آيه در مقابل هلاكت قرار گرفته مناسب تر به نظر مى رسد، و كلمه مذكور نه تثنيه مى شود و نه جمع ، چون مصدر است و مصدر هم جمع و تثنيه ندارد.

*(/14)*

معناى آيه اين است كه به خدا سوگند كه تو دائما و لا يزال به ياد يوسف هستى و سالها است كه خاطره او را از ياد نمى برى و دست از او برنمى دارى ، تا حدى كه خود را مشرف به هلاكت رسانده و يا هلاك كنى . و ظاهر اين گفتار اين است كه ايشان از در محبت و دلسوزى اين حرف را زده اند و خلاصه به وضع پدر رقت كرده اند، و شايد هم از اين باب باشد كه از زيادى گريه او به ستوه آمده بودند و مخصوصا از اين جهت كه يعقوب ايشان را در امر يوسف تكذيب كرده بود، و ظاهر گريه و تاسف او هم اين بود كه مى خواست درد دل خود را به خود ايشان شكايت كند، همچنانكه چه بسا جمله (انما اشكو...) هم اين را تاييد مى كند.  
قال انما اشكو بثى و حزنى الى اللّه و اعلم من اللّه ما لا تعلمون  
در مجمع البيان گفته است : كلمه (بث ) به معناى اندوهى است كه صاحبش نتواند آنرا كتمان كند و ناگزير آنرا مى پراكند، و هر چيزيرا كه پراكنده و متفرق كنى آنرا بث كرده اى ، و بهمين معنا است در آيه (و بث فيها من كل دابه ).  
پس در آيه مورد بحث كلمه مذكور، مصدرى است در معناى اسم مفعول .  
و حصرى كه در جمله (انما اشكو...) است از باب قصر قلب است و در نتيجه مفادش اين مى شود كه من اندوه فراوان و حزن خود را به شما و فرزندان و خانواده ام شكايت ، نمى كنم و اگر شكايت كنم در اندك زمانى تمام مى شود و بيش از يك يا دو بار نمى شود تكرار كرد همچنانكه عادت مردم در شكايت از مصائب و اندوه هاشان چنين است ، بلكه من تنها و تنها اندوه و حزنم را به خداى سبحان شكايت مى كنم ، كه از شنيدن ناله و شكايتم هرگز خسته و ناتوان نمى شود، نه شكايت من او را خسته مى كند و نه شكايت و اصرار نيازمندان از بندگانش ، (و اعلم من اللّه ما لاتعلمون - و من از خداوند چيرهايى سراغ دارم كه شما نمى دانيد)، و بهمين جهت بهيچ وجه از روح او ماءيوس و از رحمتش نااميد نمى شوم .

*(/15)*

و در اينكه گفت (و اعلم من الله ما لا تعلمون ) اشاره اى است اجمالى به علم يعقوب به خداى تعالى ، و اما اينكه اين چگونه علمى بوده ؟ از عبارت قرآن استفاده نمى شود، مگر همان مقدارى كه مقام ، مساعدت كند، همچنانكه در سابق هم اشاره كرديم .  
يا بنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف و اخيه و لا تياسوا من روح اللّه انه لا يياس من روح اللّه الا القوم الكافرون  
در مجمع البيان مى گويد: (تحسس ) - با حاء - به معناى طلب چيزى است به حس ، و تجسس - با جيم - هم نظير آنست و در حديث آمده : (لا تحسسوا و لا تجسسوا)،  
بعضى هم گفته اند: اصلا معناى اين دو كلمه يكى است ، و اگر در اين روايت و جاهاى ديگر بهم عطف شده اند صرفا بخاطر اختلاف لفظ است ، نه اختلاف معنى ، مانند قول شاعر كه معناى دورى را دوبار در شعرش به دو لفظ آورده و مى گويد: (متى ادن منه ينا عنه و يبعد - هر وقت نزديكش مى شوم ، از او دور مى شود و دور مى شود).  
بعضى هم گفته اند: اين دو واژه هر يك معناى بخصوصى دارند، تجسس به معناى تعقيب و جستجو كردن عيب مردم است ، و تحسس ‍ به معناى گوش دادن به گفتگوى مردم است ، و از ابن عباس فرق ميان اين دو كلمه را پرسيدند گفت : زياد از هم دور نيستند جز آنكه تحسس در خير گفته مى شود، و تجسس در شر.  
معناى (روح ) و بيان اينكه ياءس از روح و رحمت الهى گناه كبيره است

*(/16)*

و كلمه (روح ) - به فتح راء و سكون واو - به معناى نفس و يا نفس خوش است ، هر جا استعمال شود كنايه است از راحتى ، كه ضد تعب و خستگى است ، و وجه اين كنايه اين است كه شدت و بيچارگى و بسته شدن راه نجات در نظر انسان نوعى اختناق و خفگى تصوّر مى شود، همچنانكه مقابل آن يعنى نجات يافتن به فراخناى فرج و پيروزى و عافيت ، نوعى تنف س و راحتى به نظر مى رسد، و لذا مى گويند خداوند (يفرج الهم و ينفس الكرب - اندوه را به فرج ، و گرفتارى را به نفس راحت مى سازد)، پس ‍ روحى كه منسوب به خداست همان فرج بعد از شدتى است كه به اذن خدا و مشيت او صورت مى گيرد.  
و بر هر كس كه ايمان به خدا دارد لازم و حتمى است به اين معنا معتقد شود كه خدا هر چه بخواهد انجام مى دهد و بهر چه اراده كند حكم مينمايد، و هيچ قاهرى نيست كه بر مشيت او فائق آيد و يا حكم او را بعقب اندازد، و هيچ صاحب ايمانى نمى تواند و نبايد از روح خدا ماءيوس و از رحمتش نااميد شود زيرا ياس از روح خدا و نوميدى از رحمتش در حقيقت محدود كردن قدرت او، در معنا كفر به احاطه و سعه رحمت اوست ، همچنانكه در آنجا كه گفتار يعقوب (عليه السّلام ) را حكايت مى كند مى فرمايد: (انه لا يياس من روح اللّه الا القوم الكافرون ).  
و در آنجا كه كلام ابراهيم (عليه السّلام ) را حكايت مى كند از قول او مى فرمايد: (و من يقنط من رحمه ربه الا الضالون ) و همچنين در اخبار وارده ، از گناهان كبيره و مهلكه شمرده شده است .  
و معناى آيه اين است كه سپس يعقوب به فرزندان خود امر كرده چنين گفت : (يا بنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف و اخيه ).

*(/17)*

اى فرزندان من برويد و از يوسف و برادرش كه در مصر دستگير شده جستجو كنيد، شايد ايشانرا بيابيد (و لا تياسوا من روح اللّه ) از فرجى كه خداوند بعد از هر شدت ارزانى مى دارد نوميد نشويد، (انه لا يياس من روح اللّه الا القوم الكافرون ) زيرا از رحمت خدا ماءيوس نمى شوند مگر مردمى كه كافرند، و به اين معنا ايمان ندارند كه خداوند توانا است تا هر غمى را زايل و هر بلايى را رفع كند.  
بازگشت پسران يعقوب (عليه السلام ) به مصر و اظهار عجز و خضوع در برابرعزيز مصر (يوسف (عليه السلام )  
فلما دخلوا عليه قالوا يا ايها العزيز مسنا و اهلنا الضر و جئنا ببضاعه مزجاه ...  
(بضاعت مزجاه ) به معناى متاع اندك است ، و در اين گفتار چند جمله حذف شده ، و تقدير آن اين است كه فرزندان يعقوب به مصر وارد شده و وقتى بر يوسف رسيدند گفتند...  
بطورى كه از سياق استفاده مى شود در اين سفر دو تا خواهش از عزيز داشته اند، كه بر حسب ظاهر هيچ وسيله اى براى برآوردن آنها بنظرشان نمى رسيده :  
يكى اينكه : مى خواسته اند با پولى كه وافى و كافى نبوده طعامى به آنها بفروشد و با اينكه در نزد عزيز سابقه دروغ و دزدى بهم زده بودند و وجهه و حيثيتى بر ايشان نمانده بود هيچ اميد نداشتند كه عزيز باز هم مانند سفر اول ايشان را احترام نموده و حاجتشان را برآورد.  
دوم اينكه : دست از برادرشان كه به جرم دزدى دستگير شده بردارد، و او را رها سازد، اينهم در نظرشان حاجتى برآورده نشدنى بود، زيرا در همان اول كه جام ملوكانه از خرجين برادرشان درآمد هر چه اصرار و التماس كردند به خرج نرفت ، و حتى عزيز حاضر نشد يكى از ايشان را بجاى او بازداشت نمايد.

*(/18)*

بهمين جهت وقتى به دربار يوسف رسيدند و با او در خصوص طعام و آزادى برادر گفتگو كردند خود را در موقف تذلل و خضوع قرار داده و در رقت كلام آنقدر كه مى توانستند سعى نمودند، تا شايد دل او را به رحم آورده ، عواطفش را تحريك نمايند. لذا نخست بدحالى و گرسنگى خانواده خود را به يادش آوردند، سپس كمى بضاعت و سرمايه مالى خود را خاطر نشان ساختند، و اما نسبت به آزادى برادرشان به صراحت چيزى نگفتند. تنها درخواست كردند كه نسبت به ايشان تصدق كند، و همين كافى بود، زيرا تصدق به مال انجام مى شود و مال را صدقه مى دهند، و همانطور كه طعام مال بود آزادى برادرشان نيز تصدق به مال بود، زيرا برادرشان على الظاهر ملك عزيز بود، علاوه بر همه اينها بمنظور تحريك او در آخر گفتند: بدرستى كه خداوند به متصدقين پاداش مى دهد، و اين در حقيقت ، هم تحريك بود و هم دعا.  
پس معناى آيه چنين مى شود: (يا ايها العزيز مسنا و اهلنا الضر) هان اى عزيز! ما و خاندان ما را فقر و ندارى از پاى درآورده (و جئنا) اينك نزد تو آمديم (ببضاعه مزجاه ) با بضاعتى اندك كه وافى به آنچه از طعام احتياج داريم نيست ، چيزى كه هست اين بضاعت اندك نهايت درجه توانايى ما است ، (فاوف لنا الكيل و تصدق علينا)، پس تو به قدرت ما نگاه مكن ، و از طعامى كه مورد حاجت ما است كم نگذار، بر ما تصدق كن و برادر ما را آزاد ساز، ممكن هم هست جمله اخير مربوط بهر دو حاجت باشد (ان اللّه يجزى المتصدقين خيرا-) خدا به تصدق دهندگان جزاى خير مى دهد.

*(/19)*

برادران ، كلام خود را با جمله (يا ايها العزيز) آغاز، و با جمله اى كه در معناى دعا است ختم نمودند، در بين اين دو جمله تهى دستى و اعتراف به كمى بضاعت و درخواست تصدق را ذكر كردند، و اين نحو سؤ ال از دشوارترين و ناگوارترين سوالات است ، موقف هم موقف كسانى است كه با نداشتن استحقاق و با سوء سابقه استرحام مى كنند و خود جمعيتى هستند كه در برابر عزيز صف كشيده اند.  
اينك كه وعده الهى تحقق يافته ، يوسف (عليه السلام ) خود را معرفى مى نمايد  
اينجا بود كه كلمه الهى و وعده او كه بزودى يوسف و برادرش را بلند و ساير فرزندان يعقوب را بخاطر ظلمشان خوار مى كند تمام شد، و بهمين جهت يوسف بدون درنگ در پاسخ شان گفت : هيچ يادتان هست كه با يوسف و برادرش چه كرديد؟ و با اين عبارت خود را معرفى كرد، و اگر بخاطر آن وعده الهى نبود ممكن بود خيلى جلوتر از اين بوسيله نامه و يا پيغام ، پدر و برادران را از جايگاه خود خبر دهد و به ايشان خبر دهد كه من در مصر هستم ، و ليكن در همه اين مدت كه مدت كمى هم نبود چنين كارى را نكرد، چون خداى سبحان خواسته بود روزى برادران حسود او را در برابر او و برادر محسودش در موقف ذلت و مسكنت قرار داده و او را در برابر ايشان بر سرير سلطنت و اريكه قدرت قرار دهد.  
قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف و اخيه اذ انتم جاهلون  
يوسف برادران را به خطابى مخاطب ساخت كه معمولا يك فرد مجرم و خطاكار را با آن مخاطب مى سازند و با اينكه مى دانند مخاطب چه كرده مى گويند: هيچ مى دانى ؟ و يا هيچ يادت هست ؟ و يا هيچ مى فهمى كه چه كردى ؟ و امثال اينها، چيزى كه هست يوسف (عليه السلام ) دنبال اين خطاب ، جمله اى را آورد كه بوسيله آن راه عذرى به مخاطب ياد دهد و به او تلقين كند كه در جوابش ‍ چه بگويد، و به چه عذرى متعذر شود، و آن اين بود كه گفت : (اذ انتم جاهلون ).

*(/20)*

بنابراين جمله (هل علمتم ما فعلتم بيوسف و اخيه ) تنها يادآورى اعمال زشت ايشان است بدون اينكه خواسته باشد توبيخ و يا مواخذه اى كرده باشد تا منت و احسانى را كه خدا به او و برادرش كرده خاطرنشان سازد، و اين از فتوت و جوانمردى هاى عجيبى است كه از يوسف سرزد، و راستى چه فتوت عجيبى .  
قالوا ءانك لانت يوسف قال انا يوسف و هذا اخى قد من اللّه علينا...  
در جايى جمله استفهاميه را با ابزار تاءكيد موكد مى كنند كه دخالت كند بر اينكه شواهد قطعى همه بر تحقق مضمون جمله شهادت مى دهند، و اگر جمله ، استفهاميه آمده بمنظور اين است كه مخاطب خودش هم اعتراف كند، و گرنه گوينده نسبت به مضمون ، يقين دارد.  
در آيه مورد بحث هم ، شواهد قطعى همه دلالت مى كرد بر اينكه عزيز مصر همان برادرشان يوسف است ، و لذا در سوالشان ابزار تاءكيد يعنى (ان ) و (لام ) و (ضمير فصل ) بكار برده گفتند (انك لانت يوسف )؟ يوسف هم در جواب شان فرمود (انا يوسف و هذا اخى ) در اينجا برادر خود را هم ضميمه خود كرد، و با اينكه درباره برادرش سوالى نكرده بودند، و بعلاوه اصلا نسبت به او جاهل نبودند فرمود خداوند بر ما منت نهاد، و نفرمود بر من منت نهاد، با اينكه هم منت خداى را به ايشان بفهماند و هم بفهماند كه ما همان دو تن برادرى بوديم كه مورد حسد شما قرار داشتيم ، و لذا فرمود (قد من اللّه علينا).  
آنگاه سبب اين منت الهى را كه بر حسب ظاهر موجب آن گرديد بيان نموده فرمود: (انه من يتق و يصبر فان اللّه لا يضيع اجر المحسنين ) و اين جمله ، هم بيان علاتّست و هم خود دعوت برادران است بسوى احسان .  
برادران به خطاى خود اعتراف مى كنند و يوسف برادران خود را بخشيده و برايشان دعامى كند  
قالوا تاللّه لقد آثرك اللّه علينا و ان كنا لخاطئين

*(/21)*

كلمه (آثرك ) از ايثار است ، كه به معناى برترى دادن و برگزيدن است . و (خطاء)، ضد صواب و خاطى و مخطى از خطا خطا و اخطا اخطاء به يك معنا است ، و معناى آيه واضح است كه برادران اعتراف به خطاكارى خود نموده و نيز اعتراف مى كنند كه خداوند او را بر ايشان برترى بخشيده است .  
يوسف برادران خود را بخشيده برايشان دعا مى كند  
قال لا تثريب عليكم اليوم يغفر اللّه لكم و هو ارحم الراحمين  
كلمه (تثريب ) به معناى توبيخ و مبالغه در ملامت و شمردن يك يك گناهان است ، او اگر ملامت نكردن را مقيد به امروز كرده و فرموده امروز تثريبى بر شما نيست ، (من گناهانتان را نمى شمارم كه چه كرديد) براى اين بوده كه عظمت گذشت و اغماض خود را از انتقام برساند زيرا در چنين موقعيتى كه او عزيز مصر است و مقام نبوت و حكمت و علم به احاديث به او داده شده و برادر مادريش ‍ هم همراه است ،  
و برادران در كمال ذلت در برابرش ايستاده به خطاكارى خود اعتراف مى كنند و اقرار مى نمايند كه خداوند على رغم گفتار ايشان در ايام كودكى يوسف كه گفته بودند: (چرا يوسف و برادرش نزد پدر ما از ما محبوب ترند با اينكه ما گروهى توانا هستيم و قطعا پدر ما در گمراهى آشكارست ) او را بر آنان برترى داده .

*(/22)*

يوسف (عليه السّلام ) بعد از دلدارى از برادران و عفو و گذشت از ايشان ، شروع كرد به دعا كردن ، و از خدا خواست تا گناهانشان را بيامرزد، و چنين گفت : (يغفر اللّه لكم و هو ارحم الراحمين ) و اين دعا و استغفار يوسف براى همه برادران است كه به وى ظلم كردند، هر چند همه ايشان در آن موقع حاضر نبودند، همچنانكه از آيه بعدى هم كه از قول بعضى از فرزندان نقل مى كند كه در كنعان نزد پدر مانده بودند، و در جواب پدر كه گفت اگر ملامتم نكنيد بوى يوسف را مى شنوم ، و ايشان گفتند: (تاللّه انك لفى ضلالك القديم ) استفاده مى شود چند نفرى در برابر يوسف حضور داشتند و بزودى تفصيلش خواهد آمد ان شاء اللّه تعالى .  
بحث روايتى  
روايتى در شرح داستان يوسف (عليه السلام ) و برادران در مصر  
در تفسير عياشى از ابى بصير روايت كرده گفت : من از امام ابى جعفر (عليه السّلام ) شنيدم كه داستان يوسف و يعقوب را نقل مى كرد و چنين مى فرمود كه : وقتى يعقوب فرزند خود يوسف (عليه السلام ) را ناپديد يافت اندوهش شدت كرد، و از گريه زياد ديدگانش ‍ سفيد شد، و به شدت محتاج گشته و وضع بدى پيدا كرد.  
در اين مدت سالى دو نوبت ، يك بار تابستان و يك بار زمستان عده اى از فرزندان را به مصر مى فرستاد، و سرمايه اى اندك به ايشان مى داد تا گندمى خريدارى كنند، پس سالى ايشان را در معيت قافله اى روانه ساخت و ايشان وقتى وارد مصر شدند كه يوسف عزيز مصر شده بود.

*(/23)*

آرى پس از آنكه عزيز مصر يوسف را به ولايت مصر برگزيد در اين بين فرزندان يعقوب مانند سالهاى قبل براى خريد طعام به مصر آمدند، يوسف ايشانرا شناخت ولى ايشان او را بخاطر هيئت سلطنت و عزّتش نشناختند و گفت قبل از همراهان ، بضاعت خود را بياوريد، و بكارمندان خود گفت سهم اين چند نفر را زودتر بدهيد و به پول اندكشان نگاه نكنيد، بقدر احتياجشان گندم به ايشان بدهيد، و چون از اينكار فارغ شديد بضاعتشان را هم در خرجينشان بگذاريد، مراقب باشيد تا خود ايشان نفهمند، كارمندان نيز دستور يوسف را عملى نمودند.  
آنگاه خود يوسف به ايشان گفت : من اطلاع پيدا كردم كه شما دو برادر ديگر هم داريد كه مادرشان از شما جداست ، ايشان چه مى كنند؟ گفتند: بزرگتر آن دو برادر چند سال قبل طعمه گرگ شد، و كوچكتر آن دو هست ، و ما او را نزد پدر گذاشتيم و آمديم ، چون پدر ما نسبت به او خيلى علاقه مند است . يوسف گفت : من خيلى دلم مى خواهد بار ديگر كه مى آييد او را هم ، همراه خود بياوريد، و اگر او را نياوريد، ديگر به شما سهم نخواهم داد و اعتنا و احترامى به شما نخواهم كرد. گفتند: ما در اين باره با پدر گفتگو كرده و او را به آوردن وى راضى مى كنيم .  
بعد از آنكه نزد پدر بازگشتند و خرجين ها راباز كردند ديدند پولهايشان در درون آنها است ، گفتند: پدرجان ديگر چه مى خواهيم اين هم بضاعت ما كه دوباره به ما برگردانده شده ، و سهم ما را حتى يك بار شتر هم بيشتر دادند، بنابراين برادر ما را با ما بفرست تا سهم او را هم بگيريم ، و ما خاطر جمع ، نگهبان و حافظ او خواهيم بود، يعقوب (عليه السّلام ) در جوابشان فرمود: آيا به شما اعتماد كنم همانطور كه در داستان يوسف اعتماد كردم ؟!

*(/24)*

اين بود تا پس از گذشتن شش ماه يعقوب (عليه السّلام ) بار ديگر فرزندان را روانه مصر كرد، و بضاعت اندكى به ايشان داد و بنيامين را هم با ايشان روانه ساخت و از ايشان پيمانى خدائى گرفت كه او را با خود برگردانند، مگر در صورتى كه گرفتارى آنچنان احاطه شان كند كه نتوانند او را برگردانند و در اينكار معذور و عذرشان موجه باشد.  
فرزندان يعقوب با كاروانيان حركت كرده وارد مصر شدند و به حضور يوسف رسيدند، يوسف فرمود: آيا بنيامين را هم همراه خود آورده ايد يا نه ؟ گفتند: بلى آورده ايم ، اينك از بار و بنه ما حفاظت مى كند. گفت : برويد او را بياوريد، بنيامين را آوردند، در آن موقع يوسف (عليه السّلام ) به تنهايى در دربار پادشاه بود، وقتى بنيامين داخل شد يوسف او را در آغوش گرفت و گريه كرد، و گفت : من برادر تو يوسفم ، و از آنچه مى كنم ناراحت مشو، و آنچه را به تو مى گويم فاش مكن ، ترس و اندوه به خود راه مده .  
آنگاه او را با خود بيرون آورده و به برادران برگردانيد، سپس به مامورين خود دستور داد تا پولهاى ايشان را گرفته هر چه زودتر گندمشان رابدهند، و چون فارغ شدند پيمانه را در خرجين بنيامين بگذارند، همين كار را كردند، همينكه كاروان حركت كرد يوسف و مامورينش از دنبال رسيده فرياد زدند هان اى كاروانيان شما دزديد، كاروانيان در حالى كه برمى گشتند پرسيدند مگر چه گم كرده ايد؟ گفتند پيمانه سلطنتى را، و هر كه آنرا بياورد يك بار شتر گندمش مى دهيم ، و من ضامنم كه بدهم . گفتند: به خدا قسم شما خوب مى دانيد كه ما براى فساد در زمين بدينجا نيامده ايم ، و ما دزد نبوديم ، گفتند: حال اگر در باريكى از شما پيدا شد و شما دروغ گفته بوديد خود بگوئيد جزايش چيست ؟ گفتند جزايش خود آنكسى است كه از بارش پيدا شود.

*(/25)*

امام (عليه السّلام ) آنگاه مى فرمود: قبل از خرجين بنيامين شروع كردند به جستجوى خرجين هاى ساير برادران ، و در آخر از خرجين بنيامين بيرونش آوردند، برادران وقتى چنين ديدند، گفتند: اين پسر قبلا هم برادرى داشت كه مانند خودش دزدى كرده بود. يوسف گفت : اينك از شهرهاى ما بيرون شويد، گفتند: اى عزيز اين پسر پدر پير و سالخورده اى دارد و از ما ميثاقهاى خدايى گرفته كه او را به سلامت برايش برگردانيم ، يكى از ما را بجاى او بازداشت كن و او را آزاد ساز كه اگر چنين كنى ما تو را از نيكوكاران مى بينيم . گفت العياذ باللّه كه ما كسى را بجاى آن كس كه متاعمان را در بارش يافته ايم دستگير نماييم . بناچار بزرگتر ايشان گفت : من كه از اينجا تكان نمى خورم ، در همين مصر ميمانم تا آنكه يا پدرم اجازه برگشتن دهد، و يا خدا در كارم حكم كند برادران ناگزير به كنعان بازگشته در پاسخ يعقوب كه پرسيد بنيامين چه شد؟ گفتند: او مرتكب سرقت شد و پادشاه مصر او را به جرم سرقتش گرفت و نزد خود نگهداشت ، و اگر قول ما را باور ندارى از اهل مصر و از كاروانيانى كه با ما بودند بپرس و تحقيق كن تا جريان را برايت بگويند. يعقوب گفت : (انا للّه و انا اليه راجعون ) و شروع كرد به شدت اشك ريختن ، و آنقدر اندوهش زياد شد كه پشتش خميده گشت .  
و در همان تفسير از ابى حمزه ثمالى از امام ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه گف ت : از امام شنيدم كه مى فرمود: (صواع ملك )، عبارت از طاسى بوده كه با آن آب مى نوشيده .  
مؤ لف : در بعضى روايات ديگر آمده كه قدحى از طلا بوده كه يوسف با آن گندم را پيمانه مى كرد.

*(/26)*

و نيز در همان كتاب از ابى بصير از امام ابى جعفر (عليه السلام ) - و در نسخه اى ديگر از امام صادق (عليه السّلام ) - روايت كرده كه گفت : شخصى به آنجناب عرض كرد - و من نزد او حاضر بودم - سالم بن حفصه از شما روايت كرده كه شما حرف را طورى مى زنى كه هفتاد پهلو دارد، و به آسانى مى توانى راه گريز را از گفته خود پيدا كنى ، حضرت فرمود: سالم از من چه مى خواهد؟ آيا او مى خواهد كه من ملائكه را برايش بياورم ، اگر اين را مى خواهد كه بايد بداند به خدا سوگند انبياء هم چنين كارى را نكرده اند،  
مگر اين ابراهيم خليل نبود كه به چند وجه حرف مى زد، از آنجمله فرمود: (انى سقيم - من بيمارم ) و حال آنكه بيمار نبود، و دروغ هم نگفته بود، و نيز همين جناب فرموده بود (بل فعله كبيرهم - بلكه بزرگ بتها، بتها را شكسته ) و حال آنكه نه بت بزرگ شكسته بود و نه ابراهيم دروغ گفته بود، و همچنين يوسف فرياد زد اى كاروانيان شما دزديد، و حال آنكه به خدا قسم نه آنان دزد بودند و نه يوسف دروغ گفته بود.  
چند روايت در ذيل آيه (ايتها العيرانكم انكم لسارقون )  
و نيز در همان كتاب از مردى شيعه مذهب از امام صادق (عليه السّلام ) نقل كرده كه گفته است ، از آنجناب از معناى قول خدا درباره يوسف پرسيدم كه مى فرمايد: (ايتها العير انكم لسارقون ) - فرمود: آرى برادران ، يوسف را از پدرش دزديده بودند، مقصودش ‍ اين دزدى بود نه دزديدن پيمانه سلطنتى ، به شهادت اينكه وقتى پرسيدند مگر چه گم كرده ايد؟ نگفت شما پيمانه ما را دزديده ايد، بلكه گفت : ما پيمانه سلطنتى را گم كرده ايم ، بهمين دليل مقصودش از اينكه گفت شما دزديد همان دزديدن يوسف است .

*(/27)*

و در كافى به سند خود از حسن صيقل روايت كرده كه گفت : خدمت حضرت صادق (عليه السلام ) عرض كردم : از امام باقر (عليه السّلام ) درباره گفتار يوسف كه گفت : (ايتها العير انكم لسارقون ) روايتى به ما رسيده كه فرموده : به خدا نه برادران او دزدى كرده بودند و نه او دروغ گفته بود، همچنانكه ابراهيم خليل كه گفته بود (بل فعله كبيرهم فسئلوهم ان كانوا ينطقون - بلكه بزرگترشان كرده ، اگر حرف مى زنند از خودشان بپرسيد) و حال آنكه به خدا قسم نه بزرگتر بتها بتها را شكسته ، و نه ابراهيم دروغ گفته بود.  
حسن صيقل مى گويد: امام صادق (عليه السّلام ) فرمود: صيقل ! نزد شما چه جوابى در اين باره هست ؟ عرض كردم : ما جز تسليم (در برابر گفته امام ) چيزى نداريم : مى گويد: امام فرمود: خداوند دو چيز را دوست مى دارد، و دو چيز را دشمن ، دوست مى دارد آمد و شد كردن ميان دو صف (متخاصم را جهت اصلاح و آشتى دادن ) و نيز دوست مى دارد دروغ در راه اصلاح را، و دشمن مى دارد قدم زدن در ميان راهها را(يعنى ميان دو كس آتش افروختن ) و دروغ در غير اصلاح را، ابراهيم (عليه السّلام ) اگر گفت : (بل فعله كبيرهم ) مقصودش اصلاح و راهنمايى قوم خود به درك اين معنا بود كه آن خدايانى كه مى پرستند موجوداتى بى جانند، و همچنين يوسف (عليه السّلام ) مقصودش از آن كلام اصلاح بوده است .

*(/28)*

مؤ لف : اينكه امام (عليه السّلام ) فرمود: مقصودش اصلاح بوده منافاتى با روايت قبلى كه مى فرمود: مقصودش اين بود كه شما يوسف را دزديده ايد ندارد، آرى فرق است ميان اينكه ظاهر كلام مطابق با واقع نباشد، يا اينكه متكلم معناى صحيحى را اراده كرده باشد كه در مقام گفتگو از كلام مفهوم نباشد، و قسم دوم دروغ و مذموم نيست ، به دليل اينكه امام فرمود: او مقصودش اصلاح بوده ، يوسف مى خواست با اين توريه برادر خود را نزد خود نگهدارد، و ابراهيم هم خواسته است بت پرستان را متوجه كند به اينكه بت كارى نمى تواند بكند.  
و در معناى سه حديث آخرى اخبار و احاديث ديگرى در كافى و كتاب معانى الاخبار و تفسير عياشى و تفسير قمى آمده .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
چند روايت در مورد انتساب سرقت به يوسف (عليه السلام ) در سخن برادران او: (فقدسرق اخ له من قبل )  
در تفسير عياشى از اسماعيل بن همام روايت كرده كه گفت : حضرت رضا (عليه السّلام ) در ذيل آيه (ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل فاسرها يوسف فى نفسه و لم يبدها لهم ) فرمود: اسحاق پيغمبر، كمربندى داشت كه انبياء و بزرگان يكى پس از ديگرى آنرا به ارث مى بردند، در زمان يوسف اين كمربند نزد عمه او بود، و يوسف هم نزد عمه اش بسر مى برد، و عمه اش او را دوست مى داشت ، روزى يعقوب نزد خواهرش فرستاد كه يوسف را روانه كن دوباره مى گويم تا نزد تو بيايد، عمه يوسف به فرستاده يعقوب گفت فقط امشب مهلت دهيد من او را ببويم فردا نزد شما روانه اش مى كنم ، آنگاه براى اينكه يعقوب را محكوم كند و قانع سازد به اينكه چشم از يوسف بپوشد، فرداى آن روز آن كمربند را از زير پيراهن يوسف به كمرش بست ، و پيراهنش را روى آن انداخت و او را نزد پدر روانه كرد، بعدا (به دنبالش آمده ) به يعقوب گفت : (مدتى بود) كمربند ارثى را گم كرده بودم ، حالا مى بينم يوسف آنرا زير پيراهنش ‍ بسته ، و چون قانون مجازات دزد در آن روز اين بود كه سارق برده صاحب مال شود، لذا بهمين بهانه يوسف را نزد خود برد، و يوسف همچنان نزد او بود.  
و در الدّرالمنثور است كه ابن مردويه از ابن عباس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه در ذيل جمله (ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل )  
فرموده : يوسف در كودكى بتى را كه از طلا و نقره ساخته شده بود و مال جد مادريش بود دزديده و آنرا شكسته و در راه انداخته بود، و برادران او را در اين عمل سرزنش كردند، (اين بود سابقه دزدى يوسف نزد برادران ).

*(/1)*

مؤ لف : روايت قبلى به اعتماد نزديك تر است ، زيرا از طرق ديگر هم از ائمه اهل بيت روايت شده ، و مؤ يّد آن روايتى است كه به طرق متعدد از اهل بيت (عليهم السلام )، و غير ايشان وارد شده ، كه روزى زندانبان به يوسف گفت : من تو را دوست مى دارم ، يوسف در جوابش گفت : نه ، تو مرا دوست مدار، چون عمه من مرا دوست مى داشت و بخاطر همان دوستى به دزدى متهم شدم ، و پدرم مرا دوست مى داشت برادران بر من حسد ورزيده مرا در چاه انداختند، و همسر عزيز مرا دوست مى داشت و در نتيجه مرا به زندان انداخت .  
و در كافى به سند خود از ابن ابى عمير از كسى كه او اسم برده از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ذيل قول خداى عزّوجلّ كه فرموده : (انا نريك من المحسنين ) فرموده است : يوسف در مجالس به ديگران جا مى داد، و به محتاجان قرض مى داد، و ناتوانان را كمك مى نمود.  
دو روايت درباره شكايت نزد خدا بردن يعقوب (عليه السلام ) انّما اءشكوا بثّى وحزنى الى الله  
و در تفسير برهان از حسين بن سعيد در كتاب (تمحيص ) از جابر روايت كرده كه گفت : از حضرت ابى جعفر (عليه السّلام ) پرسيدم معناى صبر جميل چيست ؟ فرمود: صبرى است كه در آن شكايت به احدى از مردم نباشد، همانا ابراهيم (عليه السّلام ) يعقوب را براى حاجتى نزد راهبى از رهبان و عابدى از عباد فرستاد، راهب وقتى او را ديد خيال كرد خود ابراهيم است ، پريد و او را در آغوش گرفت ، و سپس گفت : مرحبا به خليل الرحمان ، يعقوب گفت : من خليل الرحمان نيستم بلكه يعقوب فرزند اسحاق فرزند ابراهيم ام . راهب گفت : پس چرا اينقدر تو را پير مى بينم چه چيز تو را اينطور پير كرده ؟ گفت : هم و اندوه و مرض .

*(/2)*

حضرت فرمود هنوز يعقوب به دم در منزل راهب نرسيده بود كه خداوند بسويش وحى فرستاد: اى يعقوب ! شكايت مرا نزد بندگان من بردى ! يعقوب همانجا روى چهار چوبه در، به سجده افتاد، در حالى كه مى گفت : پروردگارا! ديگر اين كار را تكرار نمى كنم ، خداوند هم وحى فرستاد كه اين بار تو را آمرزيدم ،  
بار ديگر تكرار مكن ، از آن به بعد هر چه ناملايمات دنيا به وى روى مى آورد به احدى شكايت نمى كرد، جز اينكه يك روز گفت : (انما اشكو بثى و حزنى الى اللّه و اعلم من اللّه ما لا تعلمون .  
و در الدّرالمنثور است كه عبد الرزاق و ابن جرير، از مسلم بن يسار و او بدون ذكر سند از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه فرمود: كسى كه گرفتارى خود را به مردم بگويد و انتشار دهد از صابران نيست ، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمودند: (انما اشكو بثى و حزنى الى اللّه ).  
مؤ لف : الدّرالمنثور اين روايت را از ابن عدى و بيهقى - در كتاب شعب الايمان - از ابن عمر از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده .  
دو روايت در ارتباط با علم پيدا كردن يعقوب به زنده بودن يوسف و آيه (اذهبوافتحسسوا من يوسف و اخيه )

*(/3)*

و در كافى به سند خود از حنان بن سدير از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : خدمت آن حضرت عرض كردم معناى اينكه يعقوب به فرزندان خود گفت : (اذهبوا فتحسسوا من يوسف و اخيه ) چيست ؟ آيا او بعد از بيست سال كه از يوسف جدا شد مى دانست كه او زنده است ؟ فرمود: آرى ، عرض كردم از كجا مى دانست ؟ فرمود: در سحر به درگاه خدا دعا كرد، و از خداى تعالى درخواست كرد كه ملك الموت را نزدش نازل كند، (تريال ) كه همان ملك الموت باشد هبوط كرده پرسيد اى يعقوب چه حاجتى دارى ؟ گفت : به من بگو بدانم ارواح را يكى يكى قبض مى كنى و يا با هم ؟ تريال گفت بلكه آنها را جدا جدا، و روح روح قبض مى كنم ، يعقوب پرسيد آيا در ميان ارواح ، به روح يوسف هم برخورده اى ؟ گفت : نه ، از همينجا فهميد پسرش زنده است ، و به فرزندان فرمود: (اذهبوا فتحسسوا من يوسف و اخيه ).  
مؤ لف : اين روايت را معانى الاخبار (نيز) به سند خود از حنان بن سدير از پدرش از آن جناب نقل كرده ، و در آن دارد كه يعقوب پرسيد: مرا از ارواح خبر بده ، آيا دسته جمعى قبض مى كنى يا جدا جدا؟ گفت : اعوان من جدا جدا قبض مى كنند، آنگاه دسته جمعى را به نظر من مى رسانند، گفت : تو را به خداى ابراهيم و اسحاق و يعقوب قسم آيا در ميان ارواح ، روح يوسف هم بر تو عرضه شده يا نه ؟ گفت : نه ، در اينجا بود كه يعقوب فهميد فرزندش زنده است .  
و در الدّرالمنثور است كه اسحاق بن راهويه در تفسير خود، و ابن ابى الدنيا در كتاب (الفرج بعد الشده )،

*(/4)*

و ابن ابى حاتم ، و طبرانى در كتاب (اوسط)، و ابو الشيخ ، و حاكم ، و ابن مردويه ، و بيهقى در كتاب (شعب الايمان ): از انس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) حديثى روايت كرده اند كه در آن دارد: جبرئيل آمد و گف ت : اى يعقوب ! خدايت سلامت مى رساند و مى گويد: خوشحال باش و دلت شاد باشد كه به عزّت خودم سوگند اگر اين دو فرزند تو مرده هم باشند برايت زنده شان مى كنم ، اينك براى مستمندان طعامى بساز، كه محبوب ترين بندگان من دو طائفه اند، يكى انبياء و يكى مسكينان ، و هيچ مى دانى چرا چشمت را نابينا و پشتت را خميده كردم و چرا برادران بر سر يوسف آوردند آنچه را كه آوردند؟ براى اين كردم كه شما وقتى گوسفندى كشته بوديد و در اين ميان مسكينى روزه دار آمد و شما از آن گوشت به او نخورانديد.  
از آن به بعد هر گاه يعقوب (عليه السّلام ) مى خواست غذا بخورد دستور مى داد جارچى جار بزند تا هر كه از مساكين غذا مى خواهد با يعقوب غذا بخورد، و اگر يعقوب روزه بود موقع افطارش جار مى زدند: هر كه از مستمندان كه روزه دار است با يعقوب افطار كند.  
و در مجمع در ذيل جمله (فاللّه خير حافظا...)، در خبرى آمده كه خداى سبحان فرموده : به عزّت خودم سوگند بعد از آنكه تو بر من توكل و اعتماد كردى من هم بطور قطع آن دو را بتو باز مى گردانم .  
آيات 102 - 93 سوره يوسف  
اذهبوا بقميصى هذا فالقوه على وجه ابى يات بصيرا واتونى باهلكم اجمعين (93)  
و لما فصلت العير قال ابوهم انى لاجد ريح يوسف لو لا ان تفندون (94)  
قالوا تاللّه انك لفى ضلالك القديم (95)  
فلما ان جاء البشير القئه على وجهه فارتد بصيرا قال الم اقل لكم انى اعلم من اللّه ما لا تعلمون (96)  
قالوا يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين (97)  
قال سوف استغفر لكم ربى انه هو الغفور الرحيم (98)  
فلما دخلوا على يوسف اوى اليه ابويه و قال ادخلوا مصر ان شاء اللّه امنين (99)

*(/5)*

و رفع ابويه على العرش و خرو اله سجدا و قال يا ابت هذا تاءويل رؤ ياى من قبل قد جعلها ربى حقا و قد احسن بى اذ اخرجنى من السجن و جاء بكم من البدو من بعد ان نزغ الشيطان بينى و بين اخوتى ان ربى لطيف لما يشاء انه هو العليم الحكيم (100)  
رب قد اتيتنى من الملك و علمتنى من تاءويل الاحاديث فاطر السموت و الارض انت وليى فى الدنيا و الاخرة توفنى مسلما و الحقنى بالصالحين (101)  
ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك و ما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم و هم يمكرون (102)  
ترجمه آيات  
اين پيراهن مرا ببريد و به صورت پدرم بيندازيد، كه بينا مى شود، و همگى با خانواده خود پيش من آييد (93)  
و همينكه كاروان به راه افتاد، پدرشان گفت : اگر سفيهم نشماريد من بوى يوسف را احساس مى كنم (94).  
گفتند به خدا كه تو در ضلالت ديرين خويش هستى (95).  
و چون نويدرسان بيامد و پيراهن را بصورت وى افكند، در دم بينا گشت و گفت : مگر به شما نگفتم من از خدا چيرهايى سراغ دارم كه شما نمى دانيد؟ (96).  
گفتند: اى پدر! براى گناهان ما آمرزش بخواه ، كه ما خطا كار بوده ايم (97).  
گفت : براى شما از پروردگارم آمرزش خواهم خواست ، كه او آمرزگار و رحيم است (98).  
و چون نزد يوسف رفتند پدر و مادرش را پيش خود جاى داد و گفت : داخل مصر شويد، كه اگر خدا بخواهد در امان خواهيد بود(99).  
و پدر و مادر خويش را بر تخت نشاند، و همگى سجده كنان به رو درافتادند، گفت پدر جان ! اين تعبير روياى پيشين من است كه پروردگارم آنرا محقق كرد و به من نيكى نمود كه از زندان بيرونم آورد، و شما را پس از آنكه شيطان ميان من و برادرانم را بهم زد از آن بيابان (بدينجا) آورد كه پروردگارم درباره آنچه اراده كند دقيق است ، آرى او داناى حكيم است (100).

*(/6)*

پروردگارا اين سلطنت را به من دادى ، و تعبير حوادث رويا به من آموختى ، توئى خالق آسمانها و زمين ! تو در دنيا و آخرت مولاى منى ، مرا مسلمان بميران ، و قرين شايسته گانم بفرما(101).  
اين از خبرهاى غيب است كه به تو وحى مى كنيم ، و تو هنگامى كه آنها همدست شده بودند و نيرنگ مى كردند، نزد ايشان نبودى (102).  
بيان آيات  
بيان آيات راجع به بازگشت برادران نزد پدر با پيراهن يوسف (عليه السلام ) وعزيمت آل يعقوب به مصر و...  
در اين آيات ، داستان يوسف (عليه السّلام ) خاتمه مى پذيرد، و اين آيات متضمن دستور يوسف (عليه السّلام ) است كه برادران را وادار مى كند تا پيراهنش رابه منزل پدر برده و به روى او بيفكنند، و او را در حالى كه ديدگانش بهبودى يافته با همه خاندانش به مصر بياورند، و ايشان نيز چنين كردند، و در آخر يوسف به ديدار پدر و مادر نايل آمد.  
اذهبوا بقميصى هذا فالقوه على وجه ابى يات بصيرا واتونى باهلكم اجمعين  
تتمه كلام يوسف است كه به برادران دستور مى دهد پيراهنش را نزد پدر ببرند، و به روى پدر بيندازند، تا خداوند ديدگانش را بعد از آنكه از شدت اندوه نابينا شده بود شفا دهد.  
و اين آخرين عنايت بى سابقه ايست كه خداوند در حق يوسف (عليه السّلام ) اظهار فرمود، و مانند ساير اسبابى كه در اين سوره و اين داستان بود و بر خلاف جهتى كه طبعا جريان مى يافت جريانش داد،

*(/7)*

ايشان مى خواستند با آن اسباب و وسايل او را ذليل كنند، خداوند هم با همان اسباب او را عزيز كرد، مى خواستند از آغوش پدر به ديار غريبش بيندازند و بدين جهت در چاهش انداختند، خداوند نيز همين سبب را سبب راه يافتنش به خانه عزيز و آبرومندترين زندگى قرار داد و در آخر بر اريكه عزّت و سلطنتش نشانيد، و برادرانش را در برابر تخت سلطنتى او ذليل و خوار نموده به التماس ‍ و تضرع درآورد، تضرعى كه آيه (يا ايها العزيز مسنا و اهلنا الضر و جئنا ببضاعه مزجاه فاوف لنا الكيل و تصدق علينا ان اللّه يجزى المتصدقين ) آنرا حكايت مى كند.  
و همچنين همسر عزيز و زنان مصر عاشق او شدند، و با او بناى مراوده گذاشتند، تا بدين وسيله او را در مهلكه فجور بيفكنند، ولى خداوند همين عشق ايشان را سبب ظهور و بروز پاكى دامن و برائت ساحت و كمال عفت او قرار داد، دربار مصر او را به زندان افكند، و خداوند همين زندان را وسيله عزّت و سلطنت او قرار داد.  
برادران آنروز كه وى را به چاه انداختند پيراهن به خون آلوده اش را براى پدرش آورده به دروغ گفتند مرده ، خداوند بوسيله همين پيراهن خون آلودى كه باعث اندوه و گريه و در آخر كورى او شد چشم وى را شفا داد و روشن كرد كوتاه سخن اينكه تمامى اسباب دست به دست هم دادند تا او را بى مقدار و خوار سازند، ولى چون خدا نخواست ، روز بروز بزرگتر شد، آرى آنچه خدا مى خواست غير آن چيزى بود كه اسباب طبيعى بسوى آن جريان مى يافت ، و خدا بر كار خود غالب است .  
و اينكه فرمود: (و اتونى باهلكم اجمعين )، فرمانى است از يوسف (عليه السّلام ) به اينكه خاندان يعقوب ، از خود آن جناب گرفته تا اهل بيت و فرزندان و نوه ها و نتيجه هاى او همه از دشت و هامون به شهر مصر درآمده و در آنجا منزل گزينند.  
پس از سالها جدايى يعقوب (ع ) بوى يوسف را مى شنود  
و لما فصلت العير قال ابوهم انى لاجد ريح يوسف لو لا ان تفندون

*(/8)*

كلمه (فصل ) به معناى قطع و انقطاع است ، و كلمه (تفنيد) از باب تفعيل از ماده (فند) - به فتح فا و نون - به معناى ضعف راى است ، و معناى آيه اين است كه وقتى كاروان حامل پيراهن يوسف ، از مصر بيرون شد و از آن شهر منقطع گرديد (هنوز به كنعان نرسيده ) يعقوب در كنعان به كسانى كه از فرزندانش نزد او بودند فرمود: من هر آينه بوى يوسف را مى شنوم اگر مرا به ضعف راى نسبت ندهيد، بوى او را احساس مى كنم و چنين مى بينم كه ديدار او نزديك شده ، و اگر مرا تخطئه نكنيد جا دارد (كه شما نيز) به آنچه كه من مى يابم اذعان و اعتقاد داشته باشيد، ليكن احتمال مى دهم كه مرا نادان شمرده تخطئه ام كنيد، و به گفته ام معتقد نشويد.  
قالوا تاللّه انك لفى ضلالك القديم  
كلمه (قديم ) در مقابل جديد، و به معناى كهنه است ، كه وجودش متقدم بر جديد است ، اين جمله كلام بعضى از فرزندان يعقوب است كه در آن ساعت حاضر بوده و در جواب پدر گفته اند. و اين خود مى رساند كه فرزندان آن جناب در اين داستان چه بهره زشتى داشته اند كه از همان اول داستان تا به آخر چه اسائه ادبها به پدر نمودند، در اول داستان گفتند: (ان ابانا لفى ضلال مبين ) و در آخر گفتند: (انك لفى ضلالك القديم ).  
مقصود از گمراهى نسبت داده شده به يعقوب در (انك لفى ضلالك القديم )

*(/9)*

و ظاهرا مرادشان از اين گمراهى كه در آخر گفتند، همان گمراهى است كه در اول به وى نسبت دادند، و مقصودشان از آن گمراهى محبت زياد يعقوب به يوسف است . آرى ايشان چنين معتقد بودند كه از يوسف سزاوارتر به محبتند، چون مردانى قوى هستند كه تدبير امور خانه يعقوب و دفاع از حقوق او به دست ايشان است ، اما پدرشان از راه حكمت منحرف شده دو تا بچه خردسال را كه هيچ اثرى در زندگى او ندارند در محبت بر ايشان ترجيح داده و با تمام وجودش به آن دو رو كرده ، و ايشانرا فراموش نموده ، و وقتى هم يكى از اين دو يعنى يوسف را ناپديد مى بيند آنقدر جزع و فزع ، و گريه و زارى مى كند تا آنكه هر دو چشمش نابود و پشتش ‍ خميده مى شود.  
اين است مراد ايشان از اينكه : يعقوب در ضلالت قديم خود هست ، نه اينكه مقصودشان گمراهى در دين باشد، تا بخاطر چنين حرفى كافر شده باشند، بدليل اينكه :  
اولا: آنچه از فصول كلام ايشان در خلال اين قصه آمده شاهد بر اين است كه ايشان موحد و بر دين پدرانشان ابراهيم و اسحاق و يعقوب (عليهما السلام ) بوده اند.  
و ثانيا: اين دو موردى كه ايشان نسبت ضلالت به پدر داده اند مواردى نيست كه ارتباط دينى داشته باشد تا بتوانيم احتمال دهيم مقصود ايشان از اين ضلالت اين است كه دين پدر را قبول ندارند، بلكه مواردى است كه با اعمال حياتى و روش زندگى ارتباط دارد، و آن عبارتست ازاينكه : پدرى بعضى از فرزندان خود را نسبت به بعضى ديگر بيشتر دوست بدارد و بيشتر احترام كند، مقصودشان از ضلالت ، غير اين نمى تواند باشد.  
فلما ان جاء البشير القيه على وجهه فارتد بصيرا قال الم اقل لكم انى اعلم من اللّه ما لا تعلمون

*(/10)*

كلمه (بشير) به معناى حامل بشارت است ، و در اينجا همان كسى است كه حامل پيراهن يوسف است ، و اينكه فرمود: (الم اقل لكم انى اعلم ) اشاره است به آن گفتارش كه بعد از ملامت فرزندان كه (تا كى بياد يوسفى ) فرموده بود، و آن عبارت بود از جمله (انما اشكو بثى و حزنى الى اللّه و اعلم من اللّه ما لا تعلمون )، و معناى آيه روشن است .  
قالوا يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا كنا خاطئين  
گويندگان اين كلام فرزندان يعقوبند، بدليل اينكه گفتند: (اى پدر ما)، و مقصودشان از گناهان ، همان اعمالى است كه با يوسف و برادرش انجام دادند، يوسف هم قبلا برايشان طلب مغفرت كرده بود.  
قال سوف استغفر لكم ربى انه هو الغفور الرحيم  
يعقوب (عليه السّلام ) در اين جمله فرمود: بزودى برايتان استغفار مى كنم ، و علت اينكه استغفار براى فرزندان را تاءخير انداخت شايد اين باشد كه تا نعمت خدا با ديدار يوسف تكميل گشته دلش به تمام معنا خوشحال گردد، و قهرا تمامى آثار شوم فراق از دلش زايل شود، آنگاه استغفار كند، و در بعضى اخبار هم آمده كه تاءخير انداخت تا وقتى كه در آن وقت دعا مستجاب مى شود، و بزودى ان شاء اللّه آن روايات خواهد آمد.  
ديدار يوسف (ع ) با پدر و مادرش پس از فراق طولانى  
فلما دخلوا على يوسف آوى اليه ابويه و قال ادخلوا مصر ان شاء اللّه آمنين  
در اين كلام جمله اى حذف شده ، و تقدير آن اين است كه : يعقوب و خاندانش از سرزمين خود بيرون شده و بسوى مصر حركت كردند، و چون وارد مصر شدند...

*(/11)*

مفسرين در تفسير جمله (آوى اليه ابويه ) گفته اند: پدر و مادر را در آغوش كشيد، و اينكه فرمود: (و قال ادخلوامصر) ظاهر در اين است كه يوسف به منظور استقبال از ايشان ، از مصر بيرون آمده و در خارج مصر ايشان را در آغوش گرفته بوده ، و آنگاه بمنظور احترام و رعايت ادب گفته است : داخل مصر شويد، و در جمله (ان شاء اللّه آمنين ) ادبى را رعايت كرده كه بى سابقه و بديع است ، چون هم به پدر و خاندانش امنيت داده ، و هم رعايت سنت و روش پادشاهان را كه حكم صادر مى كنند نموده ، و هم اينكه اين حكم را مقيد به مشيت خداى سبحان كرده تا بفهماند مشيت آدمى مانند ساير اسباب ، اثر خود را نمى گذارد مگر وقتى كه مشيت الهى هم موافق آن باشد، و اين خود مقتضاى توحيد خالص است .  
و ظاهر اين سياق مى رساند كه خاندان يعقوب بدون داشتن جواز از ناحيه پادشاه نمى توانسته اند وارد مصر شوند، و بهمين جهت بوده كه يوسف در ابتداى امر به ايشان امنيت داد.  
مطلب ديگرى كه در اين آيه هست اين است كه خداوند در آن ، كلمه (ابويه - پدر و مادرش ) بكار برده ،  
و مفسرين در تفسيرش اختلاف كرده اند، كه آيا پدر و مادر حقيقى يوسف بوده و يا يعقوب و همسرش بوده ، كه خاله يوسف است ، و اگر او را مادر خوانده به اين عنايت است كه مادر يوسف در دوران خردسالى او از دنيا رفته بود، ولى در خود قرآن كريم چيزى كه يكى از اين دو احتمال را تاييد كند نيست ، جز اينكه بگوئيم كلمه (ابوين ) ظاهر است در پدر و مادر حقيقى .

*(/12)*

و معناى آيه اين است كه (فلما دخلوا) بعد از آنكه وارد شدند، يعنى پدر و مادر و برادران و اهل بيت ايشان (على يوسف ) بر يوسف (و اين همانطور كه گفتيم ) در خارج مصر بوده (آوى اليه ) در آغوش گرفت (ابويه ) پدر و مادرش را و (قال ) و گفت : (ادخلوا مصر ان شاء اللّه آمنين ) داخل مصر شويد كه ان شاء اللّه ايمنيد (و كسى متعرض شما نمى شود) و بدين وسيله به ايشان جواز امنيت داد.  
و رفع ابويه على العرش و خرواله سجدا و قال يا ابت هذاروياى ...  
كلمه (عرش )، به معناى سرير و تخت بلند است ، و بيشتر استعمالش در تختى است كه پادشاه بر آن تكيه مى زند و مختص به او است ، و كلمه (خر) از (خرور) به معناى به خاك افتادن است ، و كلمه (بدو) به معناى باديه است ، چون يعقوب در باديه سكونت داشت .  
و اينكه فرمود: (و رفع ابويه على العرش ) معنايش اين است كه يوسف ، پدر و مادرش را بالاى تخت سلطنتى برد كه خود بر آن تكيه مى زد.  
مقتضاى اعتبار و ظاهر سياق اين است كه بالا بردن بر تخت ، با امر و دستور يوسف ، و به دست خدمتكاران انجام شده باشد، نه اينكه خود يوسف ايشان را بالا برده باشد، چون مى فرمايد: براى او به سجده افتادند، كه ظاهر امر مى رساند سجده در اولين وقتى بوده كه چشمشان به يوسف افتاده است ، پس گويا به دستور يوسف ، در موقعى كه يوسف در آن مجلس نبوده ايشان را در كاخ اختصاصى و بر تخت سلطنتى نشانده اند، و چون يوسف وارد شده نور الهى كه از جمال بديع و دل آراى او متلالا مى شده ايشان را ذخيره و از خود بى خود ساخته تا حدى كه عنان را از كف داده و بى اختيار به خاك افتاده اند.  
به سجده افتادن در برابر يوسف ، براى پرستش او نبوده است

*(/13)*

و ضميرى كه در جمله (و خروا له سجدا) هست به طورى كه از سياق برمى آيد به يوسف برمى گردد، و خلاصه ، (مسجود له ) او بوده ، و اينكه بعضى گفته اند: ضمير به خداى سبحان برمى گردد، چون سجده جز براى خدا صحيح نيست . تفسيرى است بى دليل و از ناحيه لفظ آيه هيچ دليلى بر آن نيست .  
و نظير اين حرف در قرآن كريم در داستان آدم و فرشتگان آمده ، آنجا كه فرموده : (و اذ قلنا للملئكه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ).  
و بايد دانست كه اين سجده براى عبادت يوسف نبوده ، بدليل اينكه در ميان سجده كنندگان در داستان يوسف شخصى بوده كه در توحيد، مخلص (به فتح لام ) بوده ، و چيزى را شريك خدا نمى گرفته ، و او يعقوب (عليه السّلام ) است ، دليل ديگر اينكه اگر اين سجده ، سجده عبادت يوسف بوده (مسجود له ) كه يوسف است و به نص قرآن همان كسى است كه به رفيق زندانيش گف ت : (ما را نمى رسد كه چيزى را شريك خدا بگيريم ) قطعا ايشان را از اين عمل نهى مى كرد، و نمى گذاشت چنين كارى بكنند، ولى مى بينيم نهى نكرده ، پس مى فهميم سجده ، عبادت او نبوده .  
و قطعا جز اين منظورى نداشته اند كه يوسف را آيتى از آيات خدا دانسته و او را قبله در سجده و عبادت خود گرفتند، همچنانكه ما خدا را عبادت مى كنيم و كعبه را قبله خود مى گيريم و نماز و عبادت را بدان سو مى گذاريم ، پس با كعبه ، خدا عبادت مى شود نه كعبه و معلوم است كه آيت خدا از آن نظر كه آيه و نشانه است خودش اصلا نفسيت و استقلالى ندارد، پس اگر سجده شود جز صاحب نشانه يعنى خدا عبادت نشده ، و كلام در اين باره در چند جاى اين كتاب گذشت .

*(/14)*

از اينجا بخوبى معلوم مى شود كه آنچه در توجيه اين آيه گفته اند صحيح نيست ، از قبيل اينكه : در آن روز تحيت مردم سجده بوده ، آنچنان كه در اسلام سلام است ، و يا اينكه گفته اند: رسم آن روز در تعظيم بزرگان ، سجده بوده و هنوز حكم حرمت و نهى از سجده براى غير خدا نيامده بوده و اين حكم در اسلام آمد، و يا اينكه گفته اند كه : سجده آن روز حالتى شبيه به ركوع بوده ، همچنان كه در ميان عجمها رسم است براى بزرگان به حالت ركوع درمى آيند.  
قال يا ابت هذا تاءويل روياى من قبل قد جعلها ربى حقا  
يوسف وقتى ديد پدر و مادر و برادرانش در برابرش به سجده افتادند بياد خوابى افتاد كه در آن ، يازده ستاره و خورشيد و ماه را ديده بود كه در برابرش سجده كردند، و جريان روياى خود را به پدر گفت در حالى كه آن روز طفل صغيرى بود، وقتى بياد آنروز افتاد آن خواب را تعبير به امروز كرد كه ايشان در برابرش به سجده افتادند: و گفت : پدر جان اين تعبير خوابى بود كه من قبلا ديده بودم ، خداوند آن رويا را حقيقت قرار داد.  
آنگاه شروع كرد بمنظور اداى شكر خدا او را حمد و ثنا كردن ، و گفت : (و قد احسن بى اذ اخرجنى من السجن ) احسان پروردگار خود را در اينكه از زندان يعنى بلايى بزرگ نجاتش داد بياد آورد، آرى خداوند آن بلا را مبدّل به نعمتى كرد كه هرگز احتمالش را نمى داد زيرا كسى احتمال نمى دهد كه زندان وسيله رسيدن به عزّت و سلطنت شود.  
فتوت و جوانمردى يوسف (ع ) در حق برادرانش

*(/15)*

يوسف در اين موقف كه برادران ايستاده اند اسمى از بلاى بزرگ به چاه افتادن نياورد، آرى او نمى خواست ، و فتوت و جوانمرديش ‍ به او اجازه نمى داد كه برادران را شرمنده سازد، بلكه با بهترين عبارتى كه ممكن است تصوّر شود به داستان برادران اشاره اى كرد، بدون اينكه مشتمل بر طعن و سرزنشى باشد و آن اين بود كه گفت : (و جاء بكم من البدو من بعد ان نزغ الشيطان بينى و بين اخوتى ) و (نزغ ) به معناى وارد شدن در كارى است به منظور بر هم زدن و فاسد كردن آن .  
و مقصودش از اين اشاره ، اين بود كه پروردگار من بعد از آنكه شيطان در بين من و برادرانم مداخله كرد و ميان ما را بهم زد به من احسان كرد، و شد آنچه كه نبايد مى شد، و در آخر به جدائى من از شما منتهى گرديد، و پروردگارم مرا بسوى مصر سوق داد و گواراترين زندگى ها و بلندترين عزّتها و سلطنت ها را روزيم فرمود، و آنگاه دوباره ما را بهم نزديك كرد و همگى ما را از باديه و بيابان به شهر و زندگى مدنى و مترقى منتقل نمود.  
يوسف خواست بگويد: به دنبال مداخله شيطان در بين من و برادران گرفتاريها و بلاهاى زيادى به سرم آمد (ولى من تنها فراق و جدايى از شما و سپس زندانى شدن را اسم مى برم ) كه خداوند به من احسان نمود، و همه آن بلاها را يكى پس از ديگرى برطرف ساخت .  
يوسف (ع ) خداوند را به جهت الطافش حمد و ثنا مى گويد  
آرى بلاهاى من از حوادث عادى نبود، بلكه دردهايى بى درمان و معضلاتى لاينحل بود، چيزى كه هست خداوند به لطف خود و نفوذ قدرتش در آنها نفوذ كرد، و همه را وسيله زندگى و اسباب نعمت من قرار داد، بعد از آنكه يك يك آنها وسيله هلاكت و بدبختى من بودند، و بخاطر همين سه بلايى كه شمرد دنبال كلامش گفت : (ان ربى لطيف لما يشاء).

*(/16)*

پس در حقيقت جمله مزبور تعليل بيرون شدن از زندان و آمدن پدر از باديه است ، و با اين جمله به عنايت و منتى كه خدا به او اختصاص داد اشاره كرد، و نيز آن بلاهايى كه وى را احاطه كرده بود بلايى نبود كه گره آنها باز شدنى باشد، و يا احتمالا از مجراى خود (كه هلاكت وى بود) منحرف گردد، ليكن خداوند از آنجايى كه لطيف است هر چه را بخواهد انجام دهد در آن نفوذ مى كند،  
در بلاهاى من نيز نفوذ كرد، و عوامل شدت (و هلاكت ) مرا به عوامل آسايش و راحتى مبدّل نمود و اسباب ذلت و بردگى مرا وسايل عزّت و سلطنت كرد.  
كلمه لطيف از اسماى خداى تعالى است ، و اسمى است كه دلالت بر حضور و احاطه او به باطن اشياء مى كند كه راهى براى حضور در آن و احاطه به آن نيست و اين لطافت از فروع احاطه او، و احاطه اش از فروع نفوذ قدرت و علم است ، همچنانكه فرمود: (الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير).  
و اصل معناى لطافت ، خردى و نازكى و نفوذ است ، مثلا وقتى گفته مى شود (لطف الشى ء - با ضمه طاء - و يلطف لطافه ) معنايش اين است كه فلان چيز ريز و نازك است ، به حدى كه در نازكترين سوراخ فرو رود، و آنگاه بطور كنايه در معناى ارفاق و ملايمت استعمال مى شود، و اسم مصدر آن (لطف ) مى آيد.  
جمله (و هو العليم الحكيم ) تعليل همه مطالب قبل از جمله (يا ابت هذا تاءويل روياى من قبل قد جعلها ربى حقا...) است .  
يوسف (عليه السّلام ) كلام را با اين دو اسم ، هم ختم كرد و هم تعليل ، و كلام خود را محاذى كلام پدرش قرار داد كه بعد از شنيدن روياى او گفته بود: (و كذلك يجتبيك ربك ... ان ربك عليم حكيم )، و هيچ بعيد نيست بگوييم (الف و لام ) در (العليم ) و (الحكيم ) الف و لام عهد باشد، و در نتيجه تصديق قول پدر را افاده كند و معنايش اين باشد كه اين همان خدايى است كه تو در روز نخست گفتى عليم و حكيم است .  
حمد و ثنا و بر شمردن نعمتهاى خداوند در ادامه گفتار يوسف (ع )

*(/17)*

رب قد آتيتنى من الملك و علمتنى من تاءويل الاحاديث ...  
بعد از آنكه يوسف (عليه السلام ) خداى را ثنا گفت و احسانهاى او را در نجاتش از بلاها و دشواريها برشمرد، خواست تا نعمتهايى را هم كه خداوند بخصوص او ارزانى داشته برشمارد در حالى كه پيداست آنچنان محبت الهى در دلش هيجان يافته كه بكلى توجهش از غير خدا قطع شده ، در نتيجه يكباره از خطاب و گفتگوى با پدر صرفنظر كرده متوجه پروردگار خود شده و خداى عز اسمه را مخاطب قرار داده مى گويد: (پروردگارا اين تو بودى كه از سلطنت ، سهمى بسزا ارزانيم داشتى ، و از تاءويل احاديث تعليمم دادى ).  
و اينكه گفت : (فاطر السموات و الارض انت وليى فى الدنيا و الاخرة ) در حقيقت اعراض از گفته قبلى ، و ترقى دادن ثناى خداست ، و يوسف (عليه السّلام ) در اين جمله خواسته است  
بعد از ذكر پاره اى از مظاهر روشن و برجسته ولايت الهى ، از قبيل رها ساختن از زندان ، آوردن خاندانش از دشت ، دادن ملك و سلطنت ، و تعليم تاءويل احاديث ، به اصل ولايت الهى برگشته و اين معنا را خاطرنشان سازد كه : خداوند رب عالم است ، هم در كوچك و هم در بزرگ ، و ولى است ، هم در دنيا و هم در آخرت .  
ولايت او يعنى قائم بودن او بر هر چيز، و بر ذات و صفات و افعال هر چيز، خود ناشى است از اينكه او هر چيزى را ايجاد كرده و از نهان عدم به ظهور وجود آورده ، پس او فاطر و آفريدگار آسمانها و زمين است ، و بهمين جهت دلهاى اولياى او و مخلصين از بندگانش ‍ از راه اين اسم ، يعنى اسم فاطر (كه به معناى وجود لذاته خدا، و ايجاد غير خود است ) متوجه او مى شوند.  
همچنانكه قرآن كريم فرموده : (قالت رسلهم افى اللّه شك فاطر السموات و الارض ).

*(/18)*

و لذا يوسف هم كه يكى از فرستادگان و مخلصين او است در جايى كه سخن از ولايت او به ميان مى آورد مى گويد: (فاطر السموات و الارض انت وليى فى الدنيا و الاخرة ) يعنى من در تحت ولايت تامه تواءم بدون اينكه خودم در آفرينش خود دخالتى داشته باشم و در ذات و صفات و افعالم استقلالى داشته يا براى خود مالك نفع و ضرر، و يا مرگ و حيات ، و يا نشورى باشم .  
معناى اينكه يوسف (عليه السلام ) از خدا مى خواهد: (مرا مسلم بميران و به صالحانملحق بساز)  
(توفنى مسلما و الحقنى بالصالحين ) - بعد از آنكه يوسف (عليه السلام ) در قبال رب العزه ، مستغرق در مقام ذلت گرديد و به ولايت او در دنيا و آخرت شهادت داد، اينك مانند يك برده و مملوك كه در تحت ولايت مالك خويش است درخواست مى كند كه او را آنچنان قرار دهد كه ولايت او بر وى در دنيا و آخرت مقتضى آنست ، و آن اين است كه وى را تسليم در برابر خود كند، مادامى كه در دنيا زنده است ، و در آخرت در زمره صالحين قرارش دهد، زيرا كمال بنده مملوك آن است كه نسبت به صاحب و ربش تسليم باشد، و مادامى كه زنده است در برابر آنچه وى از او مى خواهد سر تسليم فرود آورد، و در اعمال اختياريه خود چيزى كه مايه كراهت و نارضايتى او است از خود نشان ندهد و تا آنجا كه مى تواند و در اختيار اوست خود را چنان كند كه براى قرب مولايش ‍ صالح ، و براى مواهب بزرگ او لايق باشد، و همين معنا باعث شد كه يوسف (عليه السّلام ) از پروردگارش بخواهد كه او را در دنيا مسلم ، و در آخرت در زمره صالحان قرار دهد، همچنانكه جد بزرگوارش ابراهيم را به چنين مواهبى اختصاص داده بود،

*(/19)*

و قرآن در باره اش مى فرمايد: (و لقد اصطفيناه فى الدنيا و انه فى الاخرة لمن الصالحين اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين ) و اين اسلامى كه يوسف درخواست كرد بالاترين درجات اسلام ، و عالى ترين مراتب آنست ، و آن عبارتست از تسليم محض بودن براى خداى سبحان به اينكه بنده براى خود و براى آثار وجودى خود هيچ استقلالى نبيند و در نتيجه هيچ چيز - چه خودش و چه صفات و اعمالش - او را از پروردگارش مشغول نسازد، و اين معنا وقتى به خدا نسبت داده شود (و عرض شود كه خدايا تو مرا مسلم قرار ده ) معنايش اين است كه خداوند بنده اش را خالص براى خود قرار دهد.  
از آنچه گذشت معلوم شد كه معناى درخواست (مرا مسلم بميران ) اين است كه خدايا اخلاص و اسلام مرا مادامى كه زنده ام برايم باقى بدار. و به عبارت ديگر اين است كه تا زنده است مسلم زندگى كند، تا در نتيجه دم مرگ هم مسلم بميرد، و اين كنايه است از اينكه خداوند او را تا دم مرگ بر اسلام پايدار بدارد، نه اينكه معنايش اين باشد كه دم مرگ مسلم باشم ، هر چند در زندگى مسلم نبودم ، و نه اينكه درخواست مرگ باشد و معنايش اين باشد خدايا الان كه داراى اسلامم مرا بميران .  
بنابراين ، فساد آن تفسيرى كه از عده اى از قدماى مفسرين نقل شده بخوبى روشن مى شود، و آن تفسير اين است كه گفته اند: جمله (توفنى مسلما) دعاى يوسف است كه از خداى سبحان طلب مرگ كرده . و حتى بعضى از ايشان اضافه كرده اند كه احدى از انبياء تمنا و درخواست مرگ نكرده مگر يوسف (عليه السّلام ).  
ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك و ما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم و هم يمكرون  
كلمه (ذلك ) اشاره است به داستان يوسف (عليه السّلام )، و خطاب در آن خطاب به رسول خدا (صلى اللّه اعليه و آله و سلم ) است و ضمير جمعى كه در (لديهم ) و غير آن است به برادران يوسف برمى گردد، و كلمه (اجماع ) به معناى عزم و تصميم است .

*(/20)*

جمله (و ما كنت لديهم ...)، حال است از ضمير خطاب در (اليك )، و جمله (نوحيه اليك و ما كنت ...)، بيان است براى جمله (ذلك من انباء الغيب ) و معنايش اين است كه داستان يوسف از اخبار غيب است ،  
آرى ما آنرا به تو وحى كرديم در حالى كه تو نزد برادران يوسف نبودى آن وقتى كه عزم خود را جزم كردند و متفقا در صدد نقشه چينى عليه يوسف برآمدند.  
بحث روايتى (رواياتى پيرامون ملاقات برادران با يوسف (عليه السلام ) در مصرو...  
در تفسير عياشى از ابى بصير از ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى طولانى فرموده : يوسف به برادران گفت : امروز بر شما ملامتى نيست ، خداوند شما را مى آمرزد، اين پيراهن مرا كه اشك ديدگانم آنرا پوشانيده ببريد و بروى پدرم بيندازيد، كه اگر بوى مرا بشنود بينا مى گردد، آنگاه با تمامى خاندان وى نزد من آئيد، يوسف در همان روز ايشان را به آنچه كه نيازمند بدان بودند مجهز نموده روانه كرد.  
وقتى كاروان از مصر دور شد، يعقوب بوى يوسف را شنيد و به آن عدّه از فرزندانى كه نزدش بودند گفت : اگر ملامتم نكنيد من هر آينه بوى يوسف را مى شنوم .  
آنگاه امام فرمود: از طرف ديگر فرزندانى كه از مصر مى آمدند، خيلى با شتاب مى راندند تا پيراهن را زودتر برسانند، و از ديدن يوسف و مشاهده وضع او و سلطنتى كه خدا به او داده بسيار خوشحال بودند، چون مى ديدند خود ايشان هم در سلطنت برادر عزّتى پيدا مى كنند.  
مسافتى كه ميان مصر و ديار يعقوب بود نه روز راه بود، وقتى بشير وارد شد، پيراهن را به روى يعقوب انداخت ، در دم ديدگان يعقوب روشن و بينا گشته از كاروانيان پرسيد بنيامين چه شد؟ گفتند ما او را نزد برادرش سلامت و صالح گذاشتيم و آمديم .  
يعقوب در اين هنگام حمد و شكر خدا را به جاى آورده ، سجده شكر نمود، هم چشمش بينا شد و هم خميدگى پشتش راست گرديد، آنگاه دستور داد همين امروز با تمامى خاندانش بسوى يوسف حركت كنند.

*(/21)*

خود يعقوب و همسرش (ياميل ) كه خاله يوسف بود حركت كرده و تند مى راندند، تا پس از نه روز وارد مصر شدند.  
مؤ لف : اين معنا كه همسر يعقوب كه با او وارد مصر شده مادر بنيامين و خاله يوسف بوده نه مادر حقيقى او،  
مطلبى است كه در عده اى از روايات آمده ، ولى از ظاهر كتاب و بعضى از روايات برمى آيد كه او مادر حقيقى يوسف بوده ، و يوسف و بنيامين هر دو از يك مادر بوده اند، البته ظهور اين روايات آنقدر هم قوى نيست كه بتواند آن روايات ديگر را دفع كند.  
و در مجمع البيان از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه (و لما فصلت العير قال ابوهم انى لاجد ريح يوسف لو لا ان تفندون ) فرموده : يعقوب بوى يوسف را هماندم شنيد كه كاروان از مصر بيرون شد، و فاصله كاروان تا فلسطين كه محل سكونت يعقوب بود، ده شب راه بود.  
پيراهن يوسف از بهشت نازل شده بود  
مؤ لف : در برخى از روايات كه از طرق عامه و خاصه نقل شده چنين آمده كه پيراهنى كه يوسف نزد يعقوب (عليهم السلام ) فرستاد، پيراهنى بود كه از بهشت نازل شده بود، پيراهنى بود كه جبرئيل براى ابراهيم در آن موقع كه مى خواستند در آتش بيفكنند آورد و با پوشيدن آن ، آتش برايش خنك و بى آزار شد، ابراهيم آنرا به اسحاق و اسحاق به يعقوب سپرد، يعقوب نيز آنرا بصورت تميمه (بازوبند) درآورده و وقتى يوسف به دنيا آمد به گردن او انداخت و آن همچنان در گردن يوسف بود تا آنكه در چنين روزى آنرا از تميمه بيرون آورد تا نزد پدر بفرستد بوى بهشت از آن منتشر شد، و همين بوى بهشت بود كه به مشام يعقوب رسيد. و اينگونه اخبار مطالبى دارد كه ما نمى توانيم آنها را تصحيح كنيم ، علاوه بر اين ، سند معتبرى هم ندارند.

*(/22)*

نظير اين روايات ، روايات ديگرى از شيعه و سنى است كه در آنها آمده : يعقوب نامه اى به عزيز مصر نوشت با اين تصوّر كه او مردى از آل فرعون است ، و از وى درخواست كرد بنيامين را كه دستگير كرده آزاد كند، و در آن نامه نوشت او فرزند اسحاق ذبيح اللّه است كه خداوند به جدش ابراهيم دستور داده بود او را قربانى كند، و سپس در حين انجام ذبح ، خداوند عوض عظيمى بجاى او فرستاد، و ما در جلد دهم اين كتاب گفتيم كه : ذبيح ، اسماعيل بوده نه اسحاق .  
و در تفسير عياشى از (نشيط بن ناصح بجلى ) روايت كرده كه گفت خدمت حضرت صادق عرض كردم : آيا برادران يوسف پيامبر بودند؟ فرمود: پيامبر كه نبودند هيچ ، حتى از نيكان هم نبودند از مردم با تقوى هم نبودند، چگونه با تقوى بوده اند و حال آنكه به پدر خود گفتند: (انك لفى ضلالك القديم )؟!  
مؤ لف : و در روايتى كه از طرق اهل سنت نقل شده ، و همچنين در بعضى از روايات ضعيف شيعيان آمده ، كه : فرزندان يعقوب پيامبر بودند، اما اين روايات ، هم از راه كتاب مردود است و هم از راه سنت و هم از راه عقل ، زيرا اين هر سه ، انبياء را معصوم مى دانند، (و كسانى كه چنين اعمال زشتى از خود نشان دادند نمى توانند انبياء باشند).  
و اگر از ظاهر بعضى آيات برمى آيد كه اسباط، انبياء بوده اند مانند آيه (و اوحينا الى ابراهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط) ظهورش آنچنان نيست كه نتوان از آن چشم پوشيد، زيرا صريح در اين معنا نيست كه مراد از اسباط، همان برادران يوسفند، زيرا اسباط، بر همه دودمان يعقوب و تيره هاى بنى اسرائيل اطلاق مى شود، همچنانكه در قرآن آمده : (و قطعناهم اثنتى عشره اسباطا امما).  
چند روايت در مورد علت تاءخير در تسويف يعقوب (عليه السلام ) در دعا براى آمرزشفرزندان (سوف استغفرلكم ربّى )

*(/23)*

و در (فقيه ) به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ذيل گفتار يعقوب به فرزندانش ، كه فرمود: (سوف استغفر لكم ربى ) فرموده : استغفار را تاءخير انداخت تا شب جمعه فرا رسد.  
مؤ لف : در اين معنى روايات ديگرى نيز هست .  
و در الدّرالمنثور است كه ابن جرير و ابى الشيخ ، از ابن عباس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده اند كه فرمود: اينكه برادرم يعقوب به فرزندان خود گفت : بزودى برايتان از پروردگارم طلب مغفرت مى كنم منظورش اين بود كه شب جمعه فرا رسد.  
و در كافى به سند خود از فضل بن ابى قره از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرموده : بهترين وقتى كه مى توانيد در آن وقت دعا كنيد و از خدا حاجت بطلبيد وقت سحر است ، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود كه : يعقوب به فرزندان خود گفت : (سوف استغفر لكم ربى ) و منظورش اين بود كه در وقت سحر طلب مغفرت كند.  
مؤ لف : در اين معنى روايات ديگرى نيز هست از جمله الدّرالمنثور از ابى الشيخ و ابن مردويه از ابن عباس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه شخصى از آن جناب پرسيد چرا يعقوب استغفار راانداخت ؟ فرمود: تاءخير انداخت تا هنگام سحر فرا برسد، چون دعاى سحر مستجاب است .

*(/24)*

در سابق هم در بيان آيات ، كلامى در وجه تاءخير گذشت (كه تاءخير انداخت تا با ديدن يوسف و عزّت او دلش بكلى از چركينى نسبت به فرزندان پاك شود آن وقت دعا كند) و اگر يوسف (عليه السّلام ) با خوشى به برادران رو كرد و خود را معرفى نمود، و ايشان او را به جوانمردى و بزرگوارى شناختند و او كمترين حرف و طعنه اى كه مايه شرمندگى ايشان باشد نزد، و لازمه اين رفتار اين بود كه بلافاصله جهت ايشان استغفار كند همچنانكه كرد دليل نمى شود بر اينكه يعقوب (عليه السّلام ) طلب مغفرت را تاءخير نيندازد، چون موقعيت يعقوب غير موقعيت يوسف بود، موقعيت يوسف مقتضى بر فوريت استغفار و تسريع در آن بود زيرا در مقام اظهار تمام فتوت و جوانمردى بود اما چنين مقتضى در مورد يعقوب نبود.  
رواياتى درباره سجده يعقوب (عليه السلام ) و فرزندانش در برابر يوسف (عليهالسلام )  
و در تفسير قمى از محمد بن عيسى روايت كرده كه گفت : يحيى بن اكثم از موسى (مبرقع ) بن محمد بن على بن موسى مسائلى پرسيد، آنگاه آن مسائل را بر ابى الحسن هادى (عليه السّلام ) عرضه داشت ، از آن جمله يكى اين بود كه پرسيد خداوند مى فرمايد: (و رفع ابويه على العرش و خروا له سجدا) مگر صحيح است كه يعقوب و فرزندانش براى يوسف سجده كنند با اينكه ايشان پيامبر بودند؟ ابو الحسن امام هادى (عليه السّلام ) در جواب فرمود: اما سجده كردن يعقوب و پسرانش براى يوسف عيب ندارد، چون سجده براى يوسف نبوده ، بلكه اين عمل يعقوب و فرزندانش طاعتى بوده براى خدا و تحيتى بوده براى يوسف ، همچنانكه سجده ملائكه در برابر آدم سجده بر آدم نبود بلكه طاعت خدا بود و تحيت براى آدم .

*(/25)*

يعقوب و فرزندانش كه يكى از ايشان خود يوسف بود همه به عنوان شكر، خدا را سجده كردند براى اينكه خدا جمعشان را جمع كرد، مگر نمى بينى كه خود او در اين موقع مى گويد: (رب قد آتيتنى من الملك و علمتنى من تاءويل الاحاديث فاطر السموات و الارض انت وليى فى الدنيا و الاخرة توفنى مسلما و الحقنى بالصالحين ...)  
مؤ لف : در سابق ، آنجا كه آيات را تفسير مى كرديم مقدارى درباره سجده پدر و برادران يوسف براى يوسف بحث كرديم ، ظاهر اين حديث هم مى رساند كه خود يوسف هم با ايشان سجده كرده است ، و حديث استدلال كرده به گفتار يوسف كه گفت : پروردگارا تو بودى كه ملكم ارزانى داشتى ...)،  
و ليكن در اينكه اين گفتار چگونه دلالت دارد بر سجده كردن خود يوسف ابهام هست و وجهش براى ما روشن نيست .  
اين روايت را عياشى نيز در تفسير خود از (محمد بن سعيد ازدى ) رفيق موسى بن محمد بن رضا (عليه السّلام ) نقل كرده كه به برادر خود گفت : يحيى بن اكثم به من نامه نوشته و از مسائلى سؤ ال كرده ، اينك به من بگوييد ببينم معناى آيه (و رفع ابويه على العرش و خروا له سجدا) چيست ؟ آيا راستى يعقوب و فرزندانش براى يوسف سجده كردند؟  
مى گويد: وقتى اين مسائل را از برادرم پرسيدم در جواب گفت : سجده يعقوب و فرزندانش براى يوسف ، از باب اداى شكر خدا بود كه جمعشان را جمع كرد، مگر نمى بينى خود او در مقام اداى شكر در چنين موقعى گفته : (رب قد آتيتنى من الملك و علمتنى من تاءويل الاحاديث ...).  
و اين روايتى كه عياشى آورده با لفظ آيه موافق تر است ، و از نظر اشكال هم سالم تر از آن روايتى است كه قمى آورده .  
و نيز در تفسير عياشى از ابن ابى عمير از بعضى از راويان شيعه از امام صادق (عليه السّلام ) روايت شده كه در ذيل آيه (و رفع ابويه على العرش ) فرمود: (عرش ) به معنى تخت است ، و در معناى جمله (و خروا له سجدا) فرموده : اين سجود ايشان عبادت خدا بوده .

*(/26)*

و نيز در همان كتاب از ابى بصير از ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه در حديثى فرمود: يعقوب و فرزندانش نه روز راه پيمودند تا به مصر رسيدند، و چون به مصر رسيدند و بر يوسف وارد شدند، يوسف با پدرش معانقه كرد و او را بوسيد و گريه كرد، و خاله اش ‍ را بر بالاى تخت سلطنتى نشانيد، آنگاه به اتاق شخصى خود رفت و عطر و سرمه استعمال كرد و لباس رسمى سلطنت پوشيده نزد ايشان بازگشت ، - و در نسخه اى آمده كه سپس بر ايشان درآمد - پس وقتى او را با چنين جلال و شوكتى ديدند همگى به احترام او و شكر خدا به سجده افتادند، اينجا بود كه يوسف گفت : (يا ابت هذا تاءويل روياى من قبل ... بينى و بين اخوتى ).  
آنگاه امام فرمود: يوسف در اين مدت بيست سال ، هرگز عطر و سرمه و بوى خوش استعمال نكرده بود، و هرگز نخنديده و با زنان نياميخته بود، تا آنكه خدا جمع يعقوب را جمع نموده و او را به پدر و برادرانش رسانيد.  
رواياتى در مورد حليت نعمتهاى دنيوى و جواز بهره بردارى از آنها  
و در كافى به سند خود از عباس بن هلال الشامى ، غلام ابى الحسن (عليه السّلام ) از آن جناب روايت كرد كه گفت : خدمت آقايم عرض كردم : فدايت شوم ، مردم چقدر دوست مى دارند كسى را كه غذاى ناگوار بخورد و لباس خشن بپوشد و در برابر خدا خشوع كند، فرمود: مگر نمى دانى كه يوسف پيغمبر، كه فرزند پيغمبر بود همواره قباهاى حرير، آنهم زربافت مى پوشيد، و در مجالس آل فرعون مى نشست و حكم مى كرد، و مردم هم به لباس او ايراد نمى گرفتند، چون مردم محتاج لباس او نبودند، مردم از او عدالت مى خواستند.

*(/27)*

آرى مردم نيازمند پيشوايى هستند كه وقتى سخنى مى گويد راست بگويد، و وقتى حكمى مى كند عدالت را رعايت نمايد، زيرا خداوند نه طعام حلالى را حرام كرده و نه شراب حلالى را (حرام كرده )، او حرام را حرام و ممنوع كرده ، چه كم و چه زياد، حتى خودش فرموده (قل من حرم زينه اللّه التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق ).  
و در تفسير عياشى از محمدبن مسلم نقل كرده كه گفت : خدمت امام ابى جعفر (عليه السّلام ) عرض كردم : يعقوب بعد از آنكه خداوند جمعش را جمع كرد و تعبير خواب يوسف را نشانش داد چند سال در مصر با يوسف زندگى كرد؟ فرمود: دو سال ، پرسيدم در اين دو سال حجت خدا در روى زمين كى بود، يعقوب ، يا يوسف ؟ فرمود حجت خدا يعقوب بود، پادشاه يوسف ، بعد از آنكه يعقوب از دنيا رفت يوسف استخوانهاى يعقوب را در تابوتى گذاشت و به سرزمين شام برده در بيت المقدس به خاك سپرد، و از آن پس ‍ يوسف بن يعقوب حجت خدا گرديد.  
مؤ لف : روايات در داستان يوسف بسيار زياد است ، و ما از آنها به آن مقدارى اكتفا كرديم كه به آيات كريمه قرآن مساس و ارتباط داشت و ما بقى را متعرض نشديم ، چون علاوه بر اينكه ارتباط زيادى با آيات نداشت بيشتر آنها يا سندش ضعيف بود و يا متنش دچار تشويش و اضطراب بود.  
مثلا از جمله رواياتى كه گفتم ارتباطى با بحث تفسير ما ندارد اين مطلب است كه در بعضى از آنها آمده كه : خداى سبحان نبوت را در دودمان يعقوب در پشت (لاوى ) قرار داد، و لاوى همان كسى بود كه مانع بقيه برادران از كشتن يوسف شد، و گفت (لا تقتلوا يوسف و القوه فى غيابت الجب ...)، و همان او بود كه در وقتى كه يوسف برادرش را به اتهام سرقت بازداشت نمود.  
به برادران گفت : (من از جاى خود تكان نمى خورم و از سرزمين مصر بيرون نمى روم تا آنكه پدرم اجازه دهد و يا خدايم حكم كند، كه او خير الحاكمين است ). خداوند (هم ) به شكرانه اين دو عملش نبوت را در دودمان وى قرار داد.

*(/28)*

و نيز از جمله مطالبى كه در برخى از آن روايات آمده اين است كه يوسف (عليه السّلام ) با همسر عزيز ازدواج كرد، و اين همسر عزيز همان زليخا بود كه سالها عاشق يوسف شده و آن جريان ها را پيش آورد، بعد از آنكه عزيز در خلال سالهاى قحطى از دنيا رفت يوسف او را به همسرى خود گرفت . و اگر اين حديث صحيح باشد بعيد نيست كه خداوند به شكرانه اين كه او (زليخا) در نهايت گفتار يوسف را تصديق كرده بر عليه خود گواهى داده و گفت : (الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه و انه لمن الصادقين ) او را به وصال يوسف رسانده باشد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
گفتارى در چند پيرامون داستان يوسف (عليه السلام )  
1- داستان يوسف (عليه السلام ) در قرآن  
يوسف پيغمبر، فرزند يعقوب ابن اسحاق بن ابراهيم خليل ، يكى از دوازده فرزند يعقوب ، و كوچكترين برادران خويش است مگر بنيامين كه او از آن جناب كوچكتر بود. خداوند متعال مشيتش بر اين تعلق گرفت كه نعمت خود را بر وى تمام كند و او را علم و حكم و عزّت و سلطنت دهد، و بوسيله او قدر آل يعقوب را بالا ببرد، و لذا در همان كودكى از راه رويا او را به چنين آينده درخشان بشارت داد، بدين صورت كه وى در خواب ديد يازده ستاره و آفتاب و ماه در برابرش به خاك افتادند و او را سجده كردند، اين خواب خود را براى پدر نقل كرد، پدر او را سفارش كرد كه مبادا خواب خود را براى برادران نقل كنى ، زيرا كه اگر نقل كنى بر تو حسد مى ورزند. آنگاه خواب او را تعبير كرد به اينكه بزودى خدا تو را برمى گزيند، و از تاءويل احاديث به تو مى آموزد و نعمت خود را بر تو و بر آل يعقوب تمام مى كند، آنچنانكه بر پدران تو ابراهيم و اسحاق تمام كرد.  
اين رويا همواره در نظر يوسف بود، و تمامى دل او را به خود مشغول كرده بود او همواره دلش به سوى محبت پروردگارش پر مى زد، و به خاطر علو نفس و صفاى روح و خصايص حميده و پسنديده اى كه داشت واله و شيداى پروردگار بود، و از اينها گذشته داراى جمالى بديع بود آنچنان كه عقل هر بيننده را مدهوش و خيره مى ساخت .  
يعقوب هم به خاطر اين صورت زيبا و آن سيرت زيباترش او را بى نهايت دوست مى داشت ، و حتى يك ساعت از او جدا نمى شد، اين معنا بر برادران بزرگترش گران مى آمد و حسد ايشان را برمى انگيخت ، تا آنكه دور هم جمع شدند و درباره كار او با هم به مشورت پرداختند،

*(/1)*

يكى مى گفت بايد او را كشت ، يكى مى گفت بايد او را در سرزمين دورى انداخت و پدر و محبت پدر را به خود اختصاص داد، آنگاه بعدا توبه كرد و از صالحان شد، و در آخر رايشان بر پيشنهاد يكى از ايشان متفق شد كه گفته بود: بايد او را در چاهى بيفكنيم تا كاروانيانى كه از چاه هاى سر راه آب مى كشند او را يافته و با خود ببرند.  
بعد از آنكه بر اين پيشنهاد تصميم گرفتند، به ديدار پدر رفته با او در اين باره گفتگو كردند، كه فردا يوسف را با ما بفرست تا در صحرا از ميوه هاى صحرائى بخورد و بازى كند و ما او را محافظت مى كنيم ، پدر در آغاز راضى نشد و چنين عذر آورد كه من مى ترسم گرگ او را بخورد، از فرزندان اصرار و از او انكار، تا در آخر راضيش كرده يوسف را از او ستاندند و با خود به مراتع و چراگاههاى گوسفندان برده بعد از آنكه پيراهنش را از تنش بيرون آوردند در چاهش انداختند.  
آنگاه پيراهنش را با خون دروغين آلوده كرده نزد پدر آورده گريه كنان گفتند: ما رفته بوديم با هم مسابقه بگذاريم ، و يوسف را نزد بار و بنه خود گذاشته بوديم ، وقتى برگشتيم ديديم گرگ او را خورده است ، و اين پيراهن به خون آلوده اوست .  
يعقوب به گريه درآمد و گفت : چنين نيست ، بلكه نفس شما امرى را بر شما تسويل كرده و شما را فريب داده ، ناگزير صبرى جميل پيش مى گيرم و خدا هم بر آنچه شما توصيف مى كنيد مستعان و ياور است ، اين مطالب را جز از راه فراست خدادادى نفهميده بود، خداوند در دل او انداخت كه مطلب او از چه قرار است .  
يعقوب همواره براى يوسف اشك مى ريخت و بهيچ چيز دلش تسلى نمى يافت ، تا آنكه ديدگانش از شدت حزن و فرو بردن اندوه نابينا گرديد.

*(/2)*

فرزندان يعقوب مراقب چاه بودند ببينند چه بر سر يوسف مى آيد، تا آن كه كاروانى بر سر چاه آمده مامور سقايت خود را روانه كردند تا از چاه آب بكشد، وقتى دلو خود را به قعر چاه سرازير كرد يوسف ، خود را به دلو بند كرده از چاه بيرون آمد كاروانيان فرياد خوشحاليشان بلند شد، كه ناگهان فرزندان يعقوب نزديكشان آمدند و ادعا كردند كه اين بچه برده ايشانست ، و آنگاه بناى معامله را گذاشته به بهاى چند درهم اندك فروختند.  
كاروانيان يوسف را با خود به مصر برده در معرض فروشش گذاشتند، عزيز مصر او را خريدارى نموده به خانه برد و به همسرش ‍ سفارش كرد تا او را گرامى بدارد، شايد به دردشان بخورد و يا او را فرزند خوانده خود كنند، همه اين سفارشات بخاطر جمال بديع و بى مثال او و آثار جلال و صفاى روحى بود كه از جبين او مشاهده مى كرد.  
يوسف در خانه عزيز غرق در عزّت و عيش روزگار مى گذراند، و اين خود اولين عنايت لطيف و سرپرستى بى مانندى بود كه از خداى تعالى نسبت به وى بروز كرد،  
چون برادرانش خواستند تا بوسيله به چاه انداختن و فروختن ، او را از زندگى خوش و آغوش پدر و عزّت و ناز او محروم سازند، و يادش را از دلها ببرند، ولى خداوند نه او را از ياد پدر برد و نه مزيت زندگى را از او گرفت ، بلكه بجاى آن زندگى بدوى و ابتدايى كه از خيمه و چادر مويين داشت قصرى سلطنتى و زندگى مترقى و متمدن و شهرى روزيش كرد، بعكس همان نقشه اى كه ايشان براى ذلت و خوارى او كشيده بودند او را عزيز و محترم ساخت ، رفتار خداوند با يوسف از اول تا آخر در مسير همه حوادث به همين منوال جريان يافت .

*(/3)*

يوسف در خانه عزيز در گواراترين عيش ، زندگى مى كرد، تا بزرگ شد و به حد رشد رسيد و بطور دوام نفسش رو به پاكى و تزكيه ، و قلبش رو به صفا مى گذاشت ، و به ياد خدا مشغول بود، تا در محبت خداوند به حد ولع يعنى مافوق عشق رسيد و خود را براى خدا خالص گردانيد، كارش به جايى رسيد كه ديگر همّى جز خدا نداشت ، خدايش هم او را برگزيده و خالص براى خودش كرد، علم و حكمتش ارزانى داشت ، آرى رفتار خدا با نيكوكاران چنين است .  
در همين موقع بود كه همسر عزيز دچار عشق او گرديد، و محبت به او تا اعماق دلش راه پيدا كرد، ناگزيرش ساخت تا با او بناى مراوده را بگذارد، بناچار روزى همه درها را بسته او را به خود خواند و گفت (هيت لك ) يوسف از اجابتش سرباز زد، و به عصمت الهى اعتصام جسته گفت (معاذ اللّه انه ربى احسن مثواى انه لا يفلح الظالمون )، زليخا او را تعقيب كرده هر يك براى رسيدن به در از ديگرى پيشى گرفتند، تا دست همسر عزيز به پيراهن او بند شد و از بيرون شدنش جلوگيرى كرد، و در نتيجه پيراهن يوسف از عقب پاره شد.  
در همين هنگام به عزيز برخوردند كه پشت در ايستاده بود، همسر او يوسف را متهم كرد به اينكه نسبت به وى قصد سوء كرده ، يوسف انكار كرد، در همين موقع عنايت الهى او را دريافت ، كودكى كه در همان ميان در گهواره بود به برائت و پاكى يوسف گواهى داد، و بدين وسيله خدا او را تبرئه كرد.  
بعد از اين جريان مبتلا به عشق زنان مصر و مراوده ايشان با وى گرديد و عشق همسر عزيز روز بروز انتشار بيشترى مى يافت ،تا آنكه جريان با زندانى شدن وى خاتمه يافت .  
همسر عزيز خواست تا با زندانى كردن يوسف او را به اصطلاح تاءديب نموده مجبورش سازد تا او را در آنچه كه مى خواهد اجابت كند، عزيز هم از زندانى كردن وى مى خواست تا سر و صدا و اراجيفى كه درباره او انتشار يافته و آبروى او و خاندان او و وجهه اش را لكه دار ساخته خاموش شود.

*(/4)*

يوسف وارد زندان شد و با او دو جوان از غلامان دربار نيز وارد زندان شدند يكى از ايشان به وى گفت : در خواب ديده كه آب انگور مى فشارد و شراب مى سازد. ديگرى گفت : در خواب ديده كه بالاى سر خود نان حمل مى كند و مرغها از آن نان مى خورند، و از وى درخواست كردند كه تاءويل روياى ايشانرا بگويد.  
يوسف (عليه السّلام ) روياى اولى را چنين تعبير كرد كه : وى بزودى از زندان رها شده سمت پياله گردانى دربار را اشغال خواهد كرد، و در تعبير روياى دومى چنين گفت كه : بزودى به دار آويخته گشته مرغها از سرش مى خورند، و همينطور هم شد كه آن جناب فرموده بود، در ضمن يوسف به آن كس كه نجات يافتنى بود در موقع بيرون شدنش از زندان گفت : مرا نزد صاحبت بياد آر، شيطان اين سفارش را از ياد او برد، در نتيجه يوسف سالى چند در زندان بماند.  
بعد از اين چند سال پادشاه خواب هولناكى ديد و آنرا براى كرسى نشينان خود بازگو كرد تا شايد تعبيرش كنند، و آن خواب چنين بود كه گفت : در خواب مى بينم كه هفت گاو چاق ، طعمه هفت گاو لاغر مى شوند، و هفت سنبله سبز و سنبله هاى ديگر خشكيده ، هان اى كرسى نشينان نظر خود را در روياى من بگوئيد، اگر تعبير خواب مى دانيد.  
گفتند: اين خواب آشفته است و ما داناى به تعبير خوابهاى آشفته نيستيم . در اين موقع بود كه ساقى شاه به ياد يوسف و تعبيرى كه او از خواب وى كرده بود افتاد، و جريان را به پادشاه گفت و از او اجازه گرفت تا بزندان رفته از يوسف تعبير خواب وى را بپرسد، او نيز اجازه داده به نزد يوسف روانه اش ساخت .

*(/5)*

وقتى ساقى نزد يوسف آمده تعبير خواب شاه را خواست ، و گفت كه همه مردم منتظرند پرده از اين راز برداشته شود، يوسف در جوابش گفت : هفت سال پى در پى كشت و زرع نموده آنچه درو مى كنيد در سنبله اش مى گذاريد، مگر مقدار اندكى كه مى خوريد، آنگاه هفت سال ديگر بعد از آن مى آيد كه آنچه اندوخته ايد مى خوريد مگر اندكى از آنچه انبار كرده ايد، سپس بعد از اين هفت سال ، سالى فرا مى رسد كه از قحطى نجات يافته از ميوه ها و غلات بهره مند مى گرديد.  
شاه وقتى اين تعبير را شنيد حالتى آميخته از تعجب و مسرت به وى دست داد، و دستور آزاديش را صادر نموده گفت : تا احضارش ‍ كنند، ليكن وقتى مامور دربار زندان مراجعه نموده و خواست يوسف را بيرون آورد، او از بيرون شدن امتناع ورزيد و فرمود: بيرون نمى آيم مگر بعد از آنكه شاه ماجراى ميان من و زنان مصر را تحقيق نموده ميان من و ايشان حكم كند.  
شاه تمامى زنانى كه در جريان يوسف دست داشتند احضار نموده و درباره او با ايشان به گفتگو پرداخت ، همگى به برائت ساحت او از جميع آن تهمت ها متفق گشته به يك صدا گفتند: خدا منزّه است كه ما از او هيچ سابقه سويى نداريم ، در اينجا همسر عزيز گفت : ديگر حق آشكارا شد، و ناگزيرم بگويم همه فتنه ها زير سر من بود، من عاشق او شده و با او بناى مراوده را گذاردم ، او از راستگويان است . پادشاه امر او را بسيار عظيم ديد، و علم و حكمت و استقامت و امانت او در نظر وى عظيم آمد، دستور آزادى و احضارش را مجددا صادر كرد و دستور داد تا با كمال عزّت و احترام احضارش كنند،  
و گفت : او را برايم بياوريد تا من او را مخصوص خود سازم ، وقتى او را آوردند و با او به گفتگو پرداخت ، گفت : تو ديگر امروز نزد ما داراى مكانت و منزلت و امانتى ، زيرا به دقيق ترين وجهى آزمايش ، و به بهترين وجهى خالص گشته اى .

*(/6)*

يوسف در پاسخش فرمود: مرا متصدى خزائن زمين - يعنى سرزمين مصر - بگردان كه در حفظ آن حافظ و دانايم ، و مى توانم كشتى ملت و مملكت را در چند سال قحطى به ساحل نجات رسانيده از مرگى كه قحطى بدان تهديدشان مى كند برهانم ، پادشاه پيشنهاد وى را پذيرفته ، يوسف دست در كار امور مالى مصر مى شود، و در كشت و زرع بهتر و بيشتر و جمع طعام و آذوقه و نگهدارى آن در سيلوهاى مجهز با كمال تدبير سعى مى كند، تا آنكه سالهاى قحطى فرا مى رسد، و يوسف طعام پس انداز شده را در بين مردم تقسيم مى كند و بدين وسيله از مخمصه شان مى رهاند.  
در همين سنين بود كه يوسف به مقام عزيزى مصر مى رسد و بر اريكه سلطنت تكيه مى زند. پس مى توان گفت اگر زندان نرفته بود به سلطنت نمى رسيد، در همين زندان بود كه مقدمات اين سرنوشت فراهم مى شد، آرى با اينكه زنان مصر مى خواستند (براى خاموش ‍ كردن آن سر و صداها) اسم يوسف را از يادها ببرند و ديدگان را از ديدارش محروم و او را از چشمها مخفى بدارند، و ليكن خدا غير اين را خواست .  
در بعضى از همين سالهاى قحطى بود كه برادران يوسف براى گرفتن طعام وارد مصر و به نزد يوسف آمدند، يوسف به محض ديدن ، ايشان را مى شناسد، ولى ايشان او را بهيچ وجه نمى شناسند، يوسف از وضع ايشان مى پرسد، در جواب مى گويند: ما فرزندان يعقوبيم ، و يازده برادريم كه كوچكترين از همه ما نزد پدر مانده چون پدر ما طاقت دورى و فراق او را ندارد.

*(/7)*

يوسف چنين وانمود كرد كه چنين ميل دارد او را هم ببيند و بفهمد كه مگر چه خصوصيتى دارد كه پدرش اختصاص به خودش داده است ، لذا دستور مى دهد كه اگر بار ديگر به مصر آمدند حتما او را با خود بياورند، آنگاه (براى اينكه تشويقشان كند) بسيار احترامشان نموده بيش از بهايى كه آورده بودند طعامشان داد و از ايشان عهد و پيمان گرفت كه برادر را حتما بياورند، آنگاه محرمانه به كارمندان دستور داد تا بها و پول ايشان را در خرجين هايشان بگذارند، تا وقتى برمى گردند متاع خود را شناخته شايد دوباره برگردند.  
چون به نزد پدر بازگشتند ماجرا و آنچه را كه ميان ايشان و عزيز مصر اتفاق افتاده بود همه را براى پدر نقل كردند و گفتند كه : با اين همه احترام از ما عهد گرفته كه برادر را برايش ببريم و گفته :  
اگر نبريم به ما طعام نخواهد داد، پدر از دادن بنيامين خوددارى مى كند، در همين بين خرجينها را باز مى كنند تا طعام را جابجا كنند، مى بينند كه عزيز مصر متاعشان را هم برگردانيده ، مجددا نزد پدر رفته جريان را به اطلاعش مى رسانند، و در فرستادن بنيامين اصرار مى ورزند، او هم امتناع مى كند، تا آنكه در آخر بعد از گرفتن عهد و پيمانهايى خدايى كه در بازگرداندن و محافظت او دريغ نورزند رضايت مى دهد، و در عهد خود اين نكته را هم اضافه مى كنند كه اگر گرفتارى پيش آمد كه برگرداندن او مقدور نبود معذور باشند.  
آنگاه براى بار دوم مجهز شده بسوى مصر سفر مى كنند در حالى كه بنيامين را نيز همراه دارند، وقتى بر يوسف وارد مى شوند يوسف برادر مادرى خود را به اتاق خلوت برده خود را معرفى مى كند و مى گويد: من برادر تو يوسفم ، ناراحت نباش ، نخواسته ام تو را حبس ‍ كنم ، بلكه نقشه اى دارم (كه تو بايد مرا در پياده كردن آن كمك كنى ) و آن اينست كه مى خواهم تو را نزد خود نگهدارم پس مبادا از آن چه مى بينى ناراحت بشوى .

*(/8)*

و چون بار ايشان را مى بندد، جام سلطنتى را در خرجين بنيامين مى گذارد، آنگاه جارزنى جار مى زند كه : اى كاروانيان ! شما دزديد، فرزندان يعقوب برمى گردند و به نزد ايشان مى آيند، كه مگر چه گم كرده ايد؟ گفتند: جام سلطنتى را، هر كه از شما آنرا بياورد يك بار شتر جايره مى دهيم ، و من خود ضامن پرداخت آنم ، گفتند: به خدا شما كه خود فهميديد كه ما بدين سرزمين نيامده ايم تا فساد برانگيزيم ، و ما دزد نبوده ايم ، گفتند: حال اگر در بار شما پيدا شد كيفرش چيست ؟ خودتان بگوييد، گفتند: (در مذهب ما) كيفر دزد، خود دزد است ، كه برده و مملوك صاحب مال مى شود، ما سارق را اينطور كيفر مى كنيم .  
پس شروع كردند به بازجويى و جستجو، نخست خرجينهاى ساير برادران را وارسى كردند، در آنها نيافتند، آنگاه آخر سر از خرجين بنيامين درآورده ، دستور بازداشتش را دادند.  
هر چه برادران نزد عزيز آمده و در آزاد ساختن او التماس كردند موثر نيفتاد، حتى حاضر شدند يكى از ايشان را بجاى او بگيرد و بر پدر پير او ترحم كند، مفيد نيفتاد، ناگزير ماءيوس شده نزد پدر آمدند، البته غير از بزرگتر ايشان كه او در مصر ماند و به سايرين گفت : مگر نمى دانيد كه پدرتان از شما پيمان گرفته ، مگر سابقه ظلمى كه به يوسفش كرديد از يادتان رفته ؟ من كه از اينجا تكان نمى خورم تا پدرم اجازه دهد، و يا خداوند كه احكم الحاكمين است برايم راه چاره اى معين نمايد، لذا او در مصر ماند و ساير برادران نزد پدر بازگشته جريان را برايش گفتند.  
يعقوب (عليه السلام ) وقتى اين جريان را شنيد، گفت : نه ، نفس شما باز شما را به اشتباه انداخته و گول زده است ، صبرى جميل پيش ‍ مى گيرم ، باشد كه خدا همه آنان را به من برگرداند،

*(/9)*

در اينجا روى از فرزندان برتافته ، ناله اى كرد و گفت : آه ، وا اسفاه بر يوسف ، و ديدگانش از شدت اندوه و غمى كه فرو مى برد سفيد شد، و چون فرزندان ملامتش كردند كه تو هنوز دست از يوسف و ياد او برنمى دارى ، گفت : (من كه به شما چيزى نگفته ام ) من حزن و اندوهم را نزد خدا شكايت مى كنم ، و من از خدا چيرهايى سراغ دارم كه شما نمى دانيد، آنگاه فرمود: اى فرزندان من برويد و از يوسف و برادرش جستجو كنيد و از رحمت خدا ماءيوس نشويد، من اميدوارم كه شما موفق شده هر دو را پيدا كنيد.  
چند تن از فرزندان به دستور يعقوب دوباره به مصر برگشتند، وقتى در برابر يوسف قرار گرفتند، و نزد او تضرع و زارى كردند و التماس نمودند كه به ما و جان ما و خانواده ما و برادر ما رحم كن ، و گفتند: كه هان اى عزيز! بلا و بدبختى ما و اهل ما را احاطه كرده ، و قحطى و گرسنگى از پايمان درآورده ، با بضاعتى اندك آمده ايم ، تو به بضاعت ما نگاه مكن ، و كيل ما را تمام بده ، و بر ما و بر برادر ما كه اينك برده خود گرفته اى ترحم فرما، كه خدا تصدق دهندگان را دوست مى دارد.  
اينجا بود كه كلمه خداى تعالى (كه عبارت بود از عزيز كردن يوسف على رغم خواسته برادران ، و وعده اينكه قدر و منزلت او و برادرش را بالا برده و حسودان ستمگر را ذليل و خوار بسازد) تحقق يافت و يوسف تصميم گرفت خود را به برادران معرفى كند، ناگزير چنين آغاز كرد:  
هيچ مى دانيد آنروزها كه غرق در جهل بوديد؟ با يوسف و برادرش چه كرديد (برادران تكانى خورده ) گفتند. آيا راستى تو يوسفى ؟ گفت : من يوسفم ، و اين برادر من است خدا بر ما منت نهاد، آرى كسى كه تقوا پيشه كند و صبر نمايد خداوند اجر نيكوكاران را ضايع نمى سازد.

*(/10)*

گفتند: به خدا قسم كه خدا تو را بر ما برترى داد، و ما چه خطاكارانى بوديم ، و چون به گناه خود اعتراف نموده و گواهى دادند كه امر در دست خداست هر كه را او بخواهد عزيز مى كند و هر كه را بخواهد ذليل مى سازد، و سرانجام نيك ، از آن مردم با تقوا است و خدا با خويشتن داران است ، در نتيجه يوسف هم در جوابشان شيوه عفو و استغفار را پيش كشيده چنين گفت : امروز به خرده حساب ها نمى پردازيم ، خداوند شما را بيامرزد، آنگاه همگى را نزد خود خوانده احترام و اكرامشان نمود، سپس دستورشان داد تا به نزد خانواده هاى خود بازگشته ، پيراهن او را هم با خود برده به روى پدر بيندازند، تا بهمين وسيله بينا شده او را با خود بياورند.  
برادران آماده سفر شدند، همينكه كاروان از مصر بيرون شد يعقوب در آنجا كه بود به كسانى كه در محضرش بودند گفت : من دارم بوى يوسف را مى شنوم ، اگر به سستى راى نسبتم ندهيد، فرزندانى كه در حضورش بودند گفتند: به خدا قسم تو هنوز در گمراهى سابقت هستى .  
و همينكه بشير وارد شد و پيراهن يوسف را بصورت يعقوب انداخت يعقوب ديدگان از دسته رفته خود را بازيافت ، و عجب اينجاست كه خداوند بعين همان چيزى كه بخاطر ديدن آن ديدگانش را گرفته بود، با همان ، ديدگانش را شفا داد، آنگاه به فرزندان گفت : به شما نگفتم كه من از خدا چيرهايى سراغ دارم كه شما نمى دانيد؟!  
گفتند: اى پدر! حال براى ما استغفار كن ، و آمرزش گناهان ما را از خدا بخواه ما مردمى خطا كار بوديم ، يعقوب فرمود: بزودى از پروردگارم جهت شما طلب مغفرت مى كنم كه او غفور و رحيم است .

*(/11)*

آنگاه تدارك سفر ديده بسوى يوسف روانه شدند، يوسف ايشان را استقبال كرد، و پدر و مادر را در آغوش گرفت ، و امنيت قانونى براى زندگى آنان در مصر صادر كرد و به دربار سلطنتيشان وارد نمود و پدر و مادر را بر تخت نشانيد، آنگاه يعقوب و همسرش به اتفاق يازده فرزندش در مقابل يوسف به سجده افتادند.  
يوسف گفت : پدر جان اين تعبير همان خوابى است كه من قبلا ديده بودم ، پروردگارم خوابم را حقيقت كرد، آنگاه به شكرانه خدا پرداخت ، كه چه رفتار لطيفى در دفع بلاياى بزرگ از وى كرد، و چه سلطنت و علمى به او ارزانى داشت .  
دودمان يعقوب همچنان در مصر ماندند، و اهل مصر يوسف را به خاطر آن خدمتى كه به ايشان كرده بود و آن منتى كه به گردن ايشان داشت بى نهايت دوست مى داشتند و يوسف ايشان را به دين توحيد و ملت آبائش ابراهيم و اسحاق و يعقوب دعوت مى كرد، كه داستان دعوتش در قصه زندانش و در سوره مؤ من آمده .  
2- ثناى خداوند بر يوسف (عليه السلام ) و مقام معنوى او  
خداوند يوسف (عليه السّلام ) را از مخلصين و صديقين و محسنين خوانده ، و به او حكم و علم داده و تاءويل احاديثش آموخته ، او را برگزيده و نعمت خود را بر او تمام كرده و به صالحينش ملحق ساخته ، (اينها آن ثناهايى بود كه در سوره يوسف بر او كرده ) و در سوره انعام آنجا كه بر آل نوح و ابراهيم (عليه السّلام ) ثنا گفته او را نيز در زمره ايشان اسم برده .  
3- داستان يوسف (عليه السلام ) از نظر تورات  
توراتى كه فعلا در دست است درباره يوسف (عليه السّلام ) مى گويد:  
فرزندان يعقوب دوازده تن بودند كه (راوبين ) پسر بزرگتر يعقوب و (شمعون ) و (لاوى ) و (يهودا) و (يساكر) و (زنولون ) از يك همسرش به نام (ليئه ) به دنيا آمدند،  
و يوسف و بنيامين ، از همسر ديگرش (راحيل )، و (دان ) و (نفتالى ) از (بلهه ) كنيز راحيل ، و (جاد) و (اشير) از (زلفه ) كنيز ليئه به دنيا آمدند.

*(/12)*

اينها آن فرزندان يعقوب بودند كه در (فدان آرام ) از وى متولد شدند.  
تورات مى گويد: يوسف در سن هفده سالگى بود كه با برادرانش گوسفند مى چرانيد و در خانه بچه هاى بلهه و زلفه دو همسر پدرش ‍ زندگى مى كرد و تهمتهاى نارواى ايشان را به پدر، گزارش نمى داد و اما اسرائيل (يعقوب ) يوسف را بيشتر از ساير فرزندان دوست مى داشت ، چون او فرزند دوران پيريش بود، لذا براى خصوص او پيراهنى رنگارنگ تهيه كرد، وقتى برادران ديدند، چون نمى توانستند ببينند پدرشان يوسف را بيشتر از همه فرزندانش دوست مى دارد به همين جهت با او دشمن شدند به حدى كه ديگر قادر نبودند با او سلام و عليك يا صحبتى كنند.  
يوسف وقتى خوابى ديد و خواب خود را براى برادران تعريف كرد بغض و كينه ايشان بيشتر شد، يوسف به ايشان گفت : گوش بدهيد اين خوابى كه من ديده ام بشنويد، اينك در ميان كشتزار دسته ها را مى بستيم ، و اينك دسته من برخاسته راست ايستاد، و دسته هاى شما در اطراف ايستادند و به دسته من سجده كردند برادران گفتند نكند تو روزى بر ما مسلط شوى و يا حاكم بر ما گردى ، آتش خشم ايشان به خاطر اين خواب و آن گفتارش تيزتر شد.  
بار ديگر خواب ديگرى ديد، و براى برادران اينچنين تعريف كرد كه : من بار ديگر خواب ديدم كه آفتاب و ماه و يازده كوكب برايم به سجده افتادند، اين خواب را براى پدر نيز تعريف كرد، پدر به او پرخاش كرد و گفت : اين خواب چيست كه ديده اى ، آيا من و مادرت و يازده برادرانت مى آييم براى تو به خاك مى افتيم ؟ سپس برادران بر وى حسد بردند، و اما پدرش قضيه را بخاطر سپرد.

*(/13)*

مدتى گذشت تا اينكه برادران به دنبال چرانيدن اغنام پدر به (شكيم ) رفتند، اسرائيل به يوسف گفت : برادرانت رفته اند به شكيم يا نه ؟ گفت آرى رفته اند، گفت پس نزديك بيا تا تو را نزد ايشان بفرستم ، يوسف گفت اينك حاضرم ، گفت : برو ببين برادرانت و گوسفندان سالمند يا نه ، خبرشان را برايم بياور، او را از دره (حبرون ) فرستاد و يوسف به شكيم آمد، در بين راه مردى به يوسف برخورد و ديد كه او راه را گم كرده است ،  
از او پرسيد در جستجوى چه هستى ؟ گف ت : برادرانم ، آيا مى دانى كجا گوسفند مى چرانند؟ مرد گفت : اينجا بودند رفتند، و من شنيدم كه با يكديگر مى گفتند: برويم (دوثان )، يوسف راه خود را به طرف دوثان كج كرد و ايشان را در آنجا يافت .  
وقتى از دور او را ديدند هنوز به ايشان نرسيده ، ايشان درباره از بين بردنش با هم گفتگو كردند، يكى گفت : اين همان صاحب خوابها است كه مى آيد، بياييد به قتلش برسانيم ، و در يكى از اين چاهها بيفكنيم ، آنگاه مى گوييم حيوانى زشت و وحشى او را دريد، آن وقت ببينيم تعبير خوابش چگونه مى شود؟ (راوبين ) اين حرف را شنيد و تصميم گرفت يوسف را از دست ايشان نجات دهد، لذا پيشنهاد كرد او را نكشيد و دست و دامن خود را به خون او نيالاييد بلكه او را در اين چاهى كه در اين صحراست بيندازيد و دستى هم (براى زدنش ) بسوى او دراز نكنيد، منظور او اين بود كه يوسف زنده در چاه بماند بعدا او به پدر خبر دهد بيايند نجاتش دهند.

*(/14)*

و لذا وقتى يوسف رسيد او را برهنه كرده پيراهن رنگارنگش را از تنش بيرون نموده در چاهش انداختند، و اتفاقا آن چاه هم خشك بود، آنگاه نشستند تا غذا بخورند، در ضمن نگاهشان به آن چاه بود كه ديدند كاروانى از اسماعيليان از طرف جلعاد مى آيد، كه شترانشان بار كتيراء و بلسان و لادن دارند، و دارند به طرف مصر مى روند، تا در آنجا بار بيندازند، يهودا به برادران گفت : براى ما چه فايده دارد كه برادر خود را بكشيم و خونش را پنهان بداريم بياييد او را به اسماعيليان بفروشيم و دست خود را بخونش نيالاييم ، زيرا هر چه باشد برادر ما و پاره تن ما است ، برادران اين پيشنهاد را پذيرفتند.  
در اين بين مردمى از اهل مدين به عزم تجارت مى گذشتند كه يوسف را از چاه بالا آورده به مبلغ بيست درهم نقره به اسماعيليان فروختند، اسماعيليان يوسف را به مصر آوردند، سپس راوبين به بالاى چاه آمد (تا از يوسف خبرى بگيرد) ديد اثرى از يوسف در چاه نيست جامه خود را در تن دريده بسوى برادران بازگشت و گفت : اين بچه پيدايش نيست ، كجابسراغش بروم ؟.  
برادران ، پيراهن يوسف را برداشته بز نرى كشته پيراهن را در آن آلودند، و پيراهن خون آلود را براى پدر آورده گفتند: ما اين پيراهن را يافته ايم ببين آيا پيراهن فرزندت يوسف است يا نه ؟ او هم تحقيق كرد و گفت : پيراهن فرزندم يوسف است كه حيوانى وحشى و درنده او را دريده و خورده است ، آنگاه جامه خود را در تن دريده و پلاسى در بر كرد و روزهاى بسيارى بر فرزند خود بگريست ، همگى پسران و دختران هر چه خواستند او را از عزا درآورند قبول نكرد و گفت براى پسر خود تا خانه قبر گريه را ادامه مى دهم .  
تورات مى گويد: يوسف را به مصر بردند در آنجا فوطيفار خواجه فرعون كه سرپرست شرطه و مردى مصرى بود او را از دست اسماعيليان خريد و چون خدا با يوسف بود از هر ورطه نجات مى يافت ، و او در منزل آقاى مصريش به زندگى پرداخت .

*(/15)*

و چون رب با او بود، هر كارى كه او مى كرد خداوند در مشيتش راست مى آورد و كارش را با ثمر مى كرد، بهمين جهت وجودش در چشم سيدش و همچنين خدمتگذاران او نعمتى آمد، در نتيجه او را سرپرست خانه خود كرد و هر چه داشت به او واگذار نمود، و از روزى كه او را موكل به امور خانه خود ساخت ديد كه پروردگار خانه اش را پربركت نمود، و اين بركت پروردگار شامل همه مايملكش ‍ - چه در خانه و چه در صحراى او - شده ، از همين جهت هر چه داشت به دست يوسف سپرد و بهيچ كارى كار نداشت ، تنها غذا مى خورد و پى كار خود مى رفت .  
تورات بعد از ذكر اين امور مى گويد: يوسف جوانى زيبا و نيكو منظر بود، همسر سيدش چشم طمع به او دوخت ، و در آخر گفت : بايد با من بخوابى . يوسف امتناع ورزيد و بدو گفت : آقاى من (آنقدر مرا امين خود دانسته كه ) با بودن من از هيچ چيز خود خبر ندارد و تمامى اموالش را به من سپرده ، و او الان در خانه نيست و چيزى را جز تو از من دريغ نداشته ، چون تو ناموس اوئى ، با اين حال من با چنين شر بزرگى چه كنم آيا خدايرا گناه كنم ؟ اين ماجرا همه روزه ادامه داشت ، او اصرار مى ورزيد كه وى در كنارش بخوابد و با او بياميزد، و اين انكار مى ورزيد.  
آنگاه مى گويد: در همين اوقات بود كه روزى يوسف وارد اتاق شد تا كار خود را انجام دهد، و اتفاقا كسى هم در خانه نبود، ناگهان همسر سيدش جامه او را گرفت در حالى كه مى گفت بايد با من بخوابى ، يوسف جامه را از تن بيرون آورد و در دست او رها كرد و خود گريخت .

*(/16)*

همسر آقايش وقتى ديد او گريخت : اهل خانه را صدا زد كه مى بينيد شوهر مرا كه اين مرد عبرانى را به خانه راه داده كه با من ملاعبه و بازى كند، آمده تا در كنار من بخوابد، و با صداى بلند مى گفت ، همينكه من صداى خود را بفرياد بلند كردم او جامه اش را در دست من گذاشت و گريخت ، آنگاه جامه يوسف را در رختخواب خود گذاشت تا شوهرش به خانه آمد و با او در ميان نهاد، و گفت اين غلام عبرانى به خانه ما آمده كه با من ملاعبه كند؟ همين حالا كه فريادم را بلند كردم جامه اش را در رختخواب من نهاد و پا بفرار گذاشت .  
همسر زن وقتى كلام او را شنيد كه غلامت به من چنين و چنان كرده خشمگين گشته يوسف را گرفت و در زندانى كه اسيران ملك در آنجا بودند زندانى نمود و يوسف همچنان در زندان بماند.  
و ليكن رب كه همواره با يوسف بود لطف خود را شامل او كرد و او را در نظر زندانيان نعمتى قرار داد، بهمين جهت رئيس زندان امور تمامى زندانيان را به دست يوسف سپرد، هر چه مى كردند با نظر يوسف مى كردند، و در حقيقت خود يوسف مى كرد، و رئيس ‍ زندان هيچ مداخله اى نمى نمود، چون رب با او بود و هر چه او مى كرد رب به ثمرش مى رساند.

*(/17)*

تورات سپس داستان دو رفيق زندانى يوسف و خوابهايشان و خواب فرعون مصر را شرح مى دهد كه خلاصه اش اين است كه . يكى از آندو، رئيس ساقيان فرعون ، و ديگرى رئيس نانواها بود، كه به جرم گناهى در زندان شهربانى ، نزد يوسف زندانى شده بودند، رئيس ساقيان در خواب ديد كه دارد شراب مى گيرد، ديگرى در خواب ديد مرغان از نانى كه بالاى سر دارد مى خورند. هر دو از يوسف تعبير خواستند يوسف روياى اولى را چنين تعبير كرد كه دوباره به شغل سقايت خود مشغول مى شود، و درباره روياى دومى گفت كه به دار آويخته گشته مرغان از گوشتش مى خورند، آنگاه به ساقى گفت : مرا نزد فرعون يادآورى و سفارش كن تا شايد بدين وسيله از زندان آزاد شوم ، اما شيطان اين معنا را از ياد ساقى برد.  
سپس مى گويد: بعد از دو سال فرعون در خواب ديد كه هفت گاو چاق خوش منظر از نهر بيرون آمدند، و هفت گاو لاغر و بد تركيب ، كه بر لب آب ايستاده بودند آن گاوهاى چاق را خوردند، فرعون از خواب برخاسته دوباره به خواب رفت و در خواب هفت سنبله سبز و چاق و خرم و هفت سنبله باريك و باد زده پشت سر آنها ديد، و ديد كه سنبله هاى باريك سنبله هاى چاق را خوردند، اين بار فرعون به وحشت افتاد، و تمامى ساحران مصر و حكماى آن ديار را جمع نموده داستان را برايشان شرح داد، اما هيچ يك از ايشان نتوانستند تعبير كنند.

*(/18)*

در اين موقع رئيس ساقيان به ياد يوسف افتاد، داستان آنچه را كه از تعبير عجيب او ديده بود براى فرعون شرح داد، فرعون دستور داد تا يوسف را احضار كنند، وقتى او را آوردند هر دو خواب خود را برايش گفته تعبير خواست ، يوسف گفت : هر دو خواب فرعون يكى است ، خدا آنچه را كه مى خواهد بكند به فرعون خبر داده هفت گاو زيبا در خواب اول و هفت سنبله زيبا در خواب دوم يك خواب است و تعبيرش هفت سال است ، و هفت گاو لاغر و زشت كه به دنبال آن ديدى نيز هفت سال است ، و هفت سنبله لخت و باد زده هفت سال قحطى است .  
اين است تعبير آنچه كه فرعون مى گويد: خداوند براى فرعون هويدا كرده كه چه بايد بكند، هفت سال آينده سالهاى سيرى و فراوانى در تمامى سرزمينهاى مصر است ، آنگاه هفت سال مى آيد كه سالهاى گرسنگى است ، سپس آن هفت سال فراوانى فراموش شده گرسنگى مردم را تلف مى كند، و اين گرسنگى نيز هفت سال و از نظر شدت بى نظير خواهد بود، و اما اينكه فرعون اين مطلب را دو نوبت در خواب ديد براى اين بود كه بفهماند اين پيشامد نزد خدا مقدر شده و خداوند سريعا آنرا پيش خواهد آورد.  
حالا فرعون بايد نيك بنگرد، مردى بصير و حكيم را پيدا كند و او را سرپرست اين سرزمين سازد، آرى فرعون حتما بايد اين كار را بكند و مامورينى بر همه شهرستانها بگمارد تا خمس غله اين سرزمين را در اين هفت سال فراخى جمع نموده انبار كند، البته غله هر شهرى را در همان شهر زير نظر خود فرعون انبار كنند و آنرا محافظت نمايند، تا ذخيره اى باشد براى مردم اين سرزمين در سالهاى قحطى ، تا اين سرزمين از گرسنگى منقرض نگردد.

*(/19)*

تورات سپس مطالبى مى گويد كه خلاصه اش اين است : فرعون از گفتار يوسف خوشش آمد، و از تعبيرى كه كرد تعجب نموده او را احترام كرد، و امارت و حكومت مملكت را در جميع شؤ ون به او سپرد، و مهر و نگين خود را هم بعنوان خلعت به او داد، و جامه اى از كتان نازك در تنش كرده طوقى از طلا به گردنش آويخت و بر مركب اختصاصى خود سوارش نمود، و مناديان در پيشاپيش مركبش ‍ به حركت درآمده فرياد مى زدند: ركوع كنيد (تعظيم ) پس از آن يوسف مشغول تدبير امور در سالهاى فراخى و سالهاى قحطى شده مملكت را به بهترين وجهى اداره نمود.  
و نيز مطلب ديگرى عنوان مى كند كه خلاصه اش اين است كه : وقتى دامنه قحطى به سرزمين كنعان كشيد يعقوب به فرزندان خود دستور داد تا بسوى سرزمين مصر سرازير شده از آنجا طعامى خريدارى كنند. فرزندان داخل مصر شدند و به حضور يوسف رسيدند، يوسف ايشان را شناخت ولى خود را معرفى نكرد، و با تندى و جفا با ايشان سخن گفت و پرسيد: از كجا آمده ايد؟ گفتند: از سرزمين كنعان آمده ايم تا طعامى بخريم ، يوسف گفت : نه ، شما جاسوسان اجنبى هستيد، آمده ايد تا در مصر فساد برانگيزيد، گفتند: ما همه فرزندان يك مرديم كه در كنعان زندگى مى كند،  
و ما دوازده برادر بوديم كه يكى مفقود شده و يكى ديگر نزد پدر ما مانده ، و ما بقى الان در حضور توايم ، و ما همه مردمى امين هستيم كه نه شرى مى شناسيم و نه فسادى .  
يوسف گفت : نه به جان فرعون قسم ، ما شما را جاسوس تشخيص داده ايم ، و شما را رها نمى كنيم تا برادر كوچكترتان را بياوريد، آن وقت شما را در آنچه ادعا مى كنيد تصديق نمائيم ، فرزندان يعقوب سه روز زندانى شدند، آنگاه احضارشان كرده از ميان ايشان شمعون را گرفته در پيش روى ايشان كنده و زنجير كرد و در زندان نگهداشت ، سپس به بقيه اجازه مراجعت داد تا برادر كوچكتر را بياورند.

*(/20)*

يوسف دستور داد تا خرجينهايشان را پر از گندم نموده پول هر كدامشان را هم در خرجينش گذاشتند، فرزندان يعقوب به كنعان بازگشته جريان را به پدر گفتند پدر از دادن بنيامين خوددارى كرد و گفت : شما مى خواهيد فرزندان مرا نابود كنيد، يوسف را نابود كرديد، شمعون را نابود كرديد، حالا نوبت بنيامين است ؟ چنين چيزى ابدا نخواهد شد.  
چرا شما به آن مرد گفتيد كه ما برادرى كوچكتر از خود نزد پدر داريم ؟ گفتند: آخر او از ما و از كسان ما پرسش نمود و گفت : آيا پدرتان زنده است ؟ آيا برادر ديگرى هم داريد؟ ما هم ناگزير جواب داديم ، ما چه مى دانستيم كه اگر بفهمد برادر كوچكترى داريم او را از ما مطالبه مى كند؟  
اين كشمكش ميان يعقوب و فرزندان همچنان ادامه داشت تا آنكه يهودا به پدر ميثاقى سپرد كه بنيامين را سالم برايش برگرداند، در اين موقع يعقوب اجازه داد بنيامين را ببرند، و دستور داد تا از بهترين هداياى سرزمين كنعان نيز براى عزيز مصر برده و هميانهاى پول را هم كه او برگردانيده دوباره ببرند، فرزندان نيز چنين كردند.  
وقتى وارد مصر شدند وكيل يوسف را ديدند و حاجت خود را با او در ميان نهادند و گفتند: پولهايشان را كه در بار نخستين برگردانيده بودند باز پس آورده و هديه اى هم كه براى او آورده بودند تقديم داشتند، وكيل يوسف به ايشان خوش آمد گفت و احترام كرد و پول ايشان را دوباره به ايشان برگردانيد، شمعون را هم آزاد نمود، آنگاه همگى ايشان را نزد يوسف برد، ايشان در برابر يوسف به سجده افتادند و هدايا را تقديم داشتند، يوسف خوش آمدشان گفت و از حالشان استفسار كرد، و از سلامتى پدرشان پرسيد، فرزندان يعقوب بنيامين ، برادر كوچك خود را پيش بردند او بنيامين را احترام و دعا كرد، سپس دستور غذا داد، سفره اى براى خودش و سفره اى ديگر براى برادران و سفره اى هم براى كسانى كه از مصريان حاضر بودند انداختند.

*(/21)*

آنگاه به وكيل خود دستور داد تا خرجينهاى ايشان را پر از گندم كنند و هديه ايشان را هم در خرجينهايشان بگذارند،  
و طاس عزيز مصر را در خرجين برادر كوچكترشان جاى دهند، وكيل يوسف نيز چنين كرد، وقتى صبح شد و هوا روشن گرديد، بارها را بر الاغ ها بار كرده برگشتند.  
همينكه از شهر بيرون شدند، هنوز دور نشده بودند كه وكيل يوسف از عقب رسيد و گفت : عجب مردم بدى هستيد، اين همه به شما احسان كرديم ، شما در عوض طاس مولايم را كه با آن آب مى آشامد و فال مى زند دزديديد. فرزندان يعقوب از شنيدن اين سخن دچار بهت شدند و گفتند: حاشا بر ما از اينگونه اعمال ، ما همانها هستيم كه وقتى بهاى گندم بار نخستين را در كنعان داخل خرجينهاى خود ديديم دوباره برايتان آورديم ، آن وقت چطور ممكن است از خانه مولاى تو طلا و يا نقره بدزديم ؟ اين ما و اين بارهاى ما، از بار هر كه درآورديد او را بكشيد، و خود ما همگى غلام و برده سيد و مولاى تو خواهيم بود.  
وكيل يوسف بهمين معنا رضايت داد، به بازجوئى خرجينها پرداخت ، و بار يك يك ايشان را از الاغ پائين آورده باز نمود و مشغول تفتيش و بازجوئى شد، البته او خرجين برادر بزرگ و سپس ساير برادران را بازجوئى كرد و در آخر خرجين بنيامين را تفتيش كرد و طاس را از آن بيرون آورد.  
برادران وقتى ديدند كه طاس سلطنتى از خرجين بنيامين بيرون آمد، لباسهاى خود را در تن دريده به شهر بازگشتند، و مجددا گفته هاى خود را تكرار و با قيافه هايى رقت آور عذرخواهى و اعتراف به گناه نمودند، در حالى كه خوارى و شرمسارى از سر و رويشان مى باريد، يوسف گفت : حاشا كه ما غير آن كسى را كه متاع خود را در بارش يافته ايم بازداشت كنيم ، شما مى توانيد به سلامت به نزد پدر بازگرديد.

*(/22)*

يهودا نزديك آمد گريه و تضرع را سرداد و گفت : به ما و پدر ما رحم كن ، آنگاه داستان پدر را در جريان آوردن بنيامين بازگو كرد كه پدر از دادن او خوددارى مى كرد و بهيچ وجه حاضر نمى شد، تا آنكه من ميثاقى محكم سپردم كه بنيامين را به سلامت برگردانم ، و اضافه كرد كه ما بدون بنيامين اصلا نمى توانيم پدر را ديدار كنيم ، پدر ما هم پيرى سالخورده است ، اگر بشنود كه بنيامين را نياورده ايم در جا سكته مى كند، آنگاه پيشنهاد كرد كه يكى از ما را بجاى او نگهدار و او را آزاد كن ، تا بدين وسيله چشم پير مردى را كه با فرزندش انس گرفته ، پيرمردى كه چندى قبل فرزند ديگرش را كه از مادر همين فرزند بود از دست داده روشن كنى .  
تورات مى گويد: يوسف در اينجا ديگر نتوانست خود را در برابر حاضرين نگهدارد، فرياد زد كه تمامى افراد را بيرون كنيد و كسى نزد من نماند،  
وقتى جز برادران كسى نماند، گريه خود را كه در سينه حبس كرده بود سرداده گفت : من يوسفم آيا پدرم هنوز زنده است ؟ برادران نتوانستند جوابش را بدهند چون از او به وحشت افتاده بودند.  
يوسف به برادران گفت : نزديك من بياييد، مجددا گفت : من برادر شما يوسفم و همانم كه به مصريان فروختيد، و حالا شما براى آنچه كرديد تاسف مخوريد و رنجيده خاطر نگرديد، چون اين شما بوديد كه وسيله شديد تا من بدينجا بيايم ، آرى خدا مى خواست مرا و شما را زنده بدارد، لذا مرا جلوتر بدينجا فرستاد، آرى دو سال تمام است كه گرسنگى شروع شده و تا پنج سال ديگر اصلا زراعتى نخواهد شد و خرمنى برنخواهد داشت ، خداوند مرا زودتر از شما به مصر آورد تا شما را در زمين نگهدارد و از مردنتان جلوگيرى كند و شما را از نجاتى بزرگ برخوردار و از مرگ حتمى برهاند، پس شما مرا بدينجا نفرستاده ايد بلكه خداوند فرستاده ، او مرا پدر فرعون كرد و اختياردار تمامى زندگى او و سرپرست تمام كشور مصر نمود.

*(/23)*

اينك به سرعت بشتابيد و به طرف پدرم برويد و به او بگوييد پسرت يوسف چنين مى گويد كه : به نزد من سرازير شو و درنگ مكن و در سرزمين (جاسان ) منزل گزين تا به من نزديك باشى ، فرزندانت و فرزندان فرزندانت و گوسفندان و گاوهايت و همه اموالت را همراه بياور، و من مخارج زندگيت را در آنجا مى پردازم ، چون پنج سال ديگر قحطى و گرسنگى در پيش داريم ، پس حركت كن تا خودت و خاندان و اموالت محتاج نشويد، و شما و برادرم اينك با چشمهاى خود مى بينيد كه اين دهان من است كه با شما صحبت مى كند، پس باين همه عظمت كه در مصر دارم و همه آنچه را كه ديديد به پدرم خبر مى دهيد، و بايد كه عجله كنيد، و پدرم را بدين سامان منتقل سازيد، آنگاه خيره به چشمان بنيامين نگريست و گريه را سر داد، بنيامين هم در حالى كه دست به گردن يوسف انداخته بود به گريه درآمد، يوسف همه برادران را بوسيد و به حال همه گريه كرد.  
تورات مطلبى ديگر مى گويد كه خلاصه اش اين است كه : يوسف براى برادران به بهترين وجهى تدارك سفر ديد و ايشان را روانه كنعان نموده ، فرزندان يعقوب نزد پدر آمده او را به زنده بودن يوسف بشارت دادند و داستان را برايش تعريف كردند، يعقوب خوشحال شد و با اهل و عيال به مصر آمد، كه مجموعا هفتاد تن بودند، وقتى به سرزمين جاسان - از آبادى هاى مصر - رسيدند يوسف از مقر حكومت خود سوار شده به استقبالشان آمد، وقتى رسيد كه ايشان هم داشتند مى آمدند، با يكديگر معانقه نموده گريه اى طولانى كردند، آنگاه يوسف پدر و فرزندان او را به مصر آورد و در آنجا منزل داد،  
فرعون هم بى نهايت ايشان را احترام نموده و امنيت داد، و از بهترين و حاصل خيزترين نقاط، ملكى در اختيار ايشان گذاشت ، و مادامى كه قحطى بود يوسف مخارجشان را مى پرداخت ، و يعقوب بعد از ديدار يوسف هفده سال در مصر زندگى كرد.

*(/24)*

اين بود آن مقدار از داستانى كه تورات از يوسف نقل كرده ، و در مقابلش قرآن كريم نيز آورده ، و ما بيشتر فقرات تورات را خلاصه كرديم ، مگر پاره اى از آنرا كه مورد حاجت بود به عين عبارت تورات آورديم .  
گفتارى در چند فصل پيرامون رويا  
1- اعتناى مردم نسبت به رويا  
مردم از قديم الايام - كه نمى توان ابتداى تاريخش را به دست آورد - نسبت به امر رويا و خواب عنايت زيادى داشته اند و در هر قوم و مردمى قوانين و موازين مختلفى براى تعبير خواب بوده ، كه با آن قوانين ، خوابها را تعبير و رموز آنها را كشف مى كرده اند و مشكلات اشارات آنها را حل مى نموده اند و در انتظار خير و شر و يا نفع و ضررى كه فالش را زده بودند مى نشستند.  
در قرآن كريم نيز به امر خواب اعتناء شده چنانكه روياى ابراهيم (عليه السّلام ) را درباره فرزندش آورده مى فرمايد: (بعد از آنكه با او به منى رسيد گفت : اى پسرك من ، در خواب مى بينم كه دارم تو را ذبح مى كنم ، ببين تا نظرت در اين باره چيست ؟ گفت : اى پدرم بجاى آر آنچه كه مامور شده اى ... و ما ندايش كرديم كه اى ابراهيم روياى خود را تصديق كردى .  
و حكايت روياى يوسف (عليه السّلام ) را نقل كرده مى فرمايد: (زمانى كه يوسف به پدرش گفت : اى پدرم ! در خواب ديدم يازده ستاره و شمس و قمر را كه دارند برايم سجده مى كنند).  
و همچنين روياى دو رفيق زندانى يوسف (عليه السلام ) را چنين حكايت مى كند كه : (يكى از آن دو گفت : در خواب مى بينم كه شراب مى گيرم ، و ديگرى گفت : من در خواب مى بينم كه بالاى سرم نان حمل مى كنم و مرغان از آن مى خورند، ما را به تعبير آن خبر ده ، كه ما تو را از نيكوكاران مى يابيم .

*(/25)*

و روياى پادشاه مصر را حكايت نموده مى فرمايد: (پادشاه گفت : من در خواب مى بينم هفت گاو فربه را كه هفت گاو لاغر آنها را مى خورند، و هفت سنبله سبز و سنبله هاى خشك ديگر، هان اى كرسى نشينان ، نظر دهيد مرا در رويايم ).  
و نيز از خواب مادر موسى حكايت نموده مى فرمايد: (و چون وحى كرديم به مادر تو آنچه وحى شدنى است كه او را در صندوق بگذار و بدريا بينداز). - چون در روايات آمده كه اين وحى بصورت رويا بوده -.  
و نيز خوابهايى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) حكايت كرده مى فرمايد: (زمانى كه خداوند ايشان را در عالم رويا بهت و اندك نشان داد، كه اگر ايشان را بسيار جلوه مى داد هر آينه سست مى شديد و در اينكه به جنگشان اقدام بكنيد يا نه نزاع مى كرديد). و باز فرموده : (هر آينه خداوند صدق و حقيقت خواب رسولش را آشكار و محقق ساخت كه : بزودى ان شاء اللّه به مسجد الحرام وارد مى شويد، در حالى كه ايمن باشيد و سرهايتان تراشيده باشد و تقصير كرده باشيد، و ترسى بر شما نباشد). و نيز مى فرمايد: (ما خوابى كه به تو نشان داديم قرارش نداديم مگر فتنه و امتحان مردم ).  
از دليل نقلى هم تعداد زيادى روايت از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و امامان اهل بيت (عليهم السلام ) رسيده كه همه ، اين معنا را تاييد مى كنند.  
و ليكن دانشمندان طبيعى اروپا، رويا را يك واقعيت خارجى نمى دانند، و برايش ارزش علمى قائل نيستند كه درباره حقيقت و ارتباطش با حوادث خارجى بحث كنند،

*(/26)*

مگر عده اى از روانشناسان ايشان كه به شاءن آن اعتنا ورزيده عليه دسته اول به پاره اى از روياهاى صحيح استدلال كرده اند، كه از حوادث آينده و يا امور پنهانى بطور شگفت آورى خبر داده ، بطورى كه ممكن نيست حمل بر اتفاق و صرف تصادف نمود، و اينگونه خوابها آنقدر زياد و بطرق معتبر نقل شده كه ديگر نمى توان درباره آنها ترديد كرد، و اين دسته ، از اينگونه خوابها كه گفتيم (بطور اعجاب آورى از آينده و يا امور پنهانى خبر داده ) در كتب خود نقل كرده اند.  
2- رويا داراى حقيقت است  
هيچ يك از ما نيست كه در زندگى خود خوابهايى نديده باشد كه به پاره اى امور پنهانى و يا مشكلات علمى و يا حوادث آينده از خير و شر دلالت نكرده باشد، آرى از هر كه بپرسى يا خودش چنين روياهايى داشته ، و يا از ديگران شنيده ، و چنين امرى را نمى توان حمل بر اتفاق كرد و گفت كه : هيچ ارتباطى ميان آنها و تعبيرشان نيست ، مخصوصا خوابهاى صريحى كه احتياج به تعبير ندارد.  
البته اين هم قابل انكار نيست كه رويا امرى است ادراكى ، كه قوه خيال در آن موثر و عامل است ، و اين قوه از قواى فعالى است كه دائما مشغول كار است ، بسيار مى شود كه عمل خود را از جهت اخبارى كه از ناحيه حس لامسه و يا سامعه و امثال آن وارد مى شود ادامه مى دهد، و بسيار هم مى شود كه صورتهايى بسيط و يا مركب ، از صورتها و يا معناهايى كه در خزينه خود دارد گرفته و آنها را تحليل مى كند، مانند تفصيلى كه در صورت انسان تام الخلقه هست گرفته به يك يك اعضاء، از قبيل سر و دست و پا و غير آن تجزيه و تحليل مى كند، و يا بسائط را گرفته تركيب مى نمايد، مثلا از اعضايى كه جدا جدا در خزينه خود دارد انسانى مى سازد.  
حال بسيار مى شود كه آنچه تركيب كرده با خارج مطابقت مى كند، و بسيار هم مى شود كه مطابقت نمى كند، مانند اين كه انسانى بى سر، و يا ده سر بسازد.

*(/27)*

و كوتاه سخن اينكه اسباب و عوامل خارجى كه محيط به بدن آدمى است ، از قبيل حرارت و برودت و امثال آن ، و همچنين عوامل داخلى كه بر آن عارض مى شود از قبيل مرض و ناملايمات و انحرافات مزاج و پرى معده و خستگى و غير آن ، همه در قوه مخيله و در نتيجه در خوابها تاءثير مى گذارد.  
و لذا مى بينيم كسى كه (در بيدارى و يا در خواب ) حرارت و يا برودت شديد در او اثر كرده ،  
در خواب آتشى شعله ور و يا برف و سرمايى شديد مشاهده مى كند، و كسى كه گرماى هوا در او اثر گذاشته و عرق او را جارى ساخته در خواب حمام گرم و يا خزينه و يا ريزش باران را مى بيند، و نيز كسى كه مزاجش منحرف و يا دچار پرى معده شده خوابهاى پريشانى مى بيند كه سر و ته نداشته ، چيزى از آن نمى فهمد.  
و همچنين اخلاق و سجاياى انسانى تاءثير شديدى در نوع تخيل آدمى دارد، كسى كه در بيدارى دچار عشق و محبت به شخصى شده و يا عملى را دوست مى دارد بطورى كه هيچگاه از ياد آن غافل نيست او در خواب هم همان شخص و همان چيز را مى بيند.  
و شخص ضعيف النفسى كه در بيدارى همواره دچار ترس و وحشت است ، و اگر ناگهانى صدايى بشنود هزار خيال كرده امور هولناك بى نهايتى در نظرش مجسم مى شود، او در خواب هم همين سنخ امور را مى بيند، همچنين خشم و عداوت و عجب و تكبر و طمع و نظائر اينها هر كدام آدمى را به تخيل صورتهاى متسلسلى مناسب و ملائم خود وامى دارد، و كمتر كسى است كه يكى از اين سجاياى اخلاقى بر طبيعتش غالب نباشد.  
و بهمين جهت است كه اغلب روياها و خوابها از تخيلات نفسانى است كه يكى از آن اسباب ، خارجى و يا داخلى طبيعى و يا داخلى اخلاقى ، نفس را به تصوّر آنها واداشته است و در حقيقت نفس آدمى در اين خوابها همان كيفيت تاءثير و نحوه عمل آن اسباب را در خودش حكايت مى كند، و بس ، و آن خوابها حقيقت ديگرى غير اين حكايت ندارند.

*(/28)*

اين است آن حقيقتى كه منكرين واقعيت رويا را به انكار واداشته ، و غير آنچه ما گفتيم دليل ديگرى نداشته و بغير شمردن عوامل مزبورى كه گفتيم (در قوه خيال آدمى اثر مى گذارند،) مطلب علمى ديگرى ندارند.  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
و ما هم آنرا مسلم مى دانيم منتهى چيزى كه هست بايد به ايشان بگوييم دليل مذكور نمى تواند اثبات كند كه بطور كلى هر چه رويا هست از اين قبيل است و حقيقت و واقعيتى ندارد، بله اين معنا را اثبات مى كند كه هر رويايى حقيقت نيست ، و اين غير مدعاى ايشان است ، مدعاى ايشان اين است كه همه خوابها خالى از حقيقت است .  
آرى (همانطور كه گفتيم ) خوابهايى در اين ميان هست كه روياى صالح و صادق است و از حقائقى پرده برمى دارد كه هيچ راهى به انكار آن نيست ، و نمى توانيم بگوييم هيچگونه رابطه اى بين آنها و بين حوادث خارجى و امورى كه كشف و پيش بينى شده وجود ندارد.  
پس ، از آنچه كه بيان شد اين معنا روشن گرديد كه بطور كلى هيچ يك از روياها خالى از حقيقت نيست به اين معنا كه اين ادراكات گوناگونى كه در خواب بر نفس آدمى عارض مى شود و ما آنها را رويا مى ناميم ريشه ها و اسبابى دارند كه باعث پيدايش آنها در نفس و ظهورشان در خيال مى شود،  
و وجود اين ادراكات حكايت از تجسم آن اصول و اسبابى مى كند كه اصول و اسباب آنها است ، بنابراين (صحيح است بگوئيم ) براى هر رويايى تعبيرى هست ، ليكن تعبير بعضى از آنها عوامل طبيعى و بدنى در حال خواب است ، و تاءويل بعضى ديگر عوامل اخلاقى است ، و بعضى ديگر سببهاى متفرقه اتفاقى است ، مانند كسى كه در حال فكر در امرى بخواب مى رود و در خواب رويايى مناسب آن مى بيند.  
(در آنچه گفته شد هيچ حرف و بحثى نيست و همه درباره آن متفقند) بحث و رد و قبولى كه هست همه درباره رويايى است كه نه اسباب خارجى طبيعى دارد و نه ريشه اش اسباب مزاجى و يا اتفاقى است ، و نه مستند به اسباب داخلى و اخلاقى است و در عين حال با حوادث خارجى و حقائق كونى ارتباط هم دارد.  
3- خواب هاى راست - عوالم سه گانه و سه گانه رؤ يا

*(/1)*

خوابهاى مورد بحث ، يعنى آنهايى كه با حوادث خارجى و مخصوصا حوادثى كه سابقه قبلى ندارند ارتباط دارد از آنجايى كه يكى از دو طرف ارتباط امرى است معدوم و نيامده از قبيل بخواب ديدن اينكه پس از مدتى چنين و چنان مى شود و عينا هم بشود اشكال شده است ، كه معنا ندارد ميان امرى وجودى (رويا) و امرى عدمى (حادثه نيامده ) ارتباط برقرار شود، و يا به عبارت ديگر معقول نيست ميان رويا و امرى كه بوسيله يكى از عوامل مذكور در قبل ، از حواس ظاهر و اخلاقيات و انحراف مزاج وارد بر نفس ‍ نشده ارتباط برقرار گردد مثلا شخصى بدون هيچ سابقه اى در خواب ببيند كه در فلان محل دفينه اى از طلا و نقره نهفته است و فلان خصوصيات را هم دارد و شكل و قيافه ظرف آن هم چنين و چنان است ، آنگاه از خواب برخاسته به آن نقطه برود و زمين را بكند، و دفينه را با عين آن خصوصيات پيدا كند، چون همانطور كه گفتيم معنا ندارد ميان نفس آدمى و امرى كه به تمام معنى از حواس ظاهرى و باطنى انسان غايب بوده ارتباط برقرار شود.  
و بهمين جهت در جواب اين اشكال گفته اند: اين ارتباط از اين راه برقرار مى شود كه نفس شخص نائم ، نخست با سبب حادثه ارتباط پيدا مى كند، آن سببى كه فوق عالم طبيعت قرار دارد، و بعد از برقرار شدن ارتباط ميان نف س و آن سبب ، ارتباط ديگرى برقرار مى شود ميان آن و خود حادثه .  
توضيح اينكه عوالم سه گونه اند:  
يكى عالم طبيعت كه عبارتست از عالم دنيا كه ما در آن زندگى مى كنيم و موجودات در آن صورتهايى مادى هستند، كه بر طبق نظام حركت و سكون و تغير و تبدل جريان مى يابد.

*(/2)*

عالم دوم عالم مثال است كه ما فوق اين عالم قرار دارد، به اين معنا كه وجودش ما فوق وجود اين عالم است (نه اينكه فوق مكانى باشد) و در آن عالم نيز صور موجودات هست اما بدون ماده ، كه آنچه حادثه در اين عالم حادث مى شود از آن عالم نازل مى گردد و باز هم به آن عالم عود مى كند، و آن عالم نسبت به اين عالم و حوادث آن ، سمت عليت و سببيت را دارد.  
عالم سوم عالم عقل است كه ما فوق عالم مثال است ، يعنى وجودش ما فوق آنست (نه جايش )، در آن عالم نيز حقايق اين عالم و كلياتش وجود دارد، اما بدون ماده طبيعى و بدون صورت مثالى ، كه آن عالم نسبت به عالم مثال نيز سمت عليت و سببيت را دارد. نفس ‍ آدمى بخاطر تجردش ، هم سنخيتى با عالم مثال دارد و هم با عالم عقل ، و وقتى انسان به خواب رفت و حواسش دست از كار كشيد، طبعا از امور طبيعى و خارجى منقطع شده متوجه به عالم مثال و عقل كه خود، هم سنخ آنها است مى شود، و در نتيجه پاره اى از حقايق آن عوالم را به مقدار استعداد و امكان مشاهده مى نمايد.  
حال اگر نفس ، كامل و متمكن از درك مجردات عقلى بود، آن مجردات را درك نموده اسباب كاينات را آنطور كه هست يعنى بطور كليت و نوريت در پيش رويش حاضر مى سازد، و اگر آن مقدار كامل نبود كه بطور كليت و نوريت استحضار كند، به نحو حكايت خيالى و بصورتها و اشكالى جزئى و مادى كه با آنها مانوس است حكايت مى كند، آنطور كه خود ما در بيدارى ، مفهوم كلى سرعت را با تصوّر جسمى (سريع الحركه ) حكايت مى كنيم ، و مفهوم كلى عظمت را به كوه ، و مفهوم رفعت و علو را به آسمان و اجرام آسمانى ، و شخص مكار را به روباه ، و حسود را به گرگ ، و شجاع را به شير، و همچنين غير اينها را بصورتهايى كه با آن مانوسيم تشبيه و حكايت و مجسم مى سازيم .

*(/3)*

اين صورتى است كه نفس متمكن از ادراك مجردات آنطور كه هست بوده باشد و بتواند به آن عوالم ارتقاء يابد، و گرنه تنها از عالم طبيعت به عالم مثال ارتقاء يافته و چه بسا در آن عالم ، حوادث اين عالم را به مشاهده علل و اسبابش مشاهده نمايد بدون اينكه با تغيير و تبديل تصرفى در آن بكند.  
و اينگونه مشاهدات نوعا براى نفوسى اتفاق مى افتد كه سليم و متخلق به صدق و صفا باشند، اين آن خوابهايى است كه در حكايت از حوادث ، صريح است .  
و چه بسا كه نفس ، آنچه را كه در آن عوالم مشاهده مى كند با مثالهايى كه بدان مانوس است ممثل مى سازد،  
مثلا ازدواج (آينده ) را بصورت جامه در تن كردن حكايت مى كند، و افتخار را بصورت تاج ، و علم را بصورت نور، و جهل را بصورت ظلمت ، و بى نامى و گوشه نشينى را بصورت مرگ مجسم مى سازد، و بسيار هم اتفاق مى افتد كه در آن عالم هر چه را مشاهده مى كنيم ، نفس ما منتقل به ضد آن مى شود، همچنانكه در بيدارى هم با شنيدن اسم ثروت به فقر، و با تصوّر آتش به يخ ، و از تصوّر حيات به تصوّر مرگ منتقل مى شويم ، و امثال اينها.  
از جمله مثالهاى اين نوع خوابها، اين خوابيست كه نقل شده كه مردى در خواب ديد در دستش مهرى است كه با آن دهان و عورت مردم را مهرى مى كند، از ابن سيرين پرسيد، در جواب گفت : تو بزودى موذن مى شوى و در ماه رمضان مردم با صداى تو امساك مى كنند.

*(/4)*

از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه خوابهاى راست در تقسيم اولى تقسيم مى شود به ، خوابهاى صريحى كه نفس نائم و صاحب رويا در آن هيچگونه تصرفى نكرده و قهرا و بدون هيچ زحمتى با تاءويل خود منطبق مى شود. و خوابهاى غير صريحى كه نفس ‍ صاحب خواب از جهت حكايت ، در آن تصرف كرده حالا يا به تمثيل و يا به انتقال از معناى خواب به چيزى كه مناسب آن و يا ضد آنست ، اين قسم رويا آن قسمى است كه محتاج به تعبير است تا متخصصى آن را به اصلش كه در رويا مشاهده شده برگرداند، مثلا تاجى را كه مى گويد در خواب ديده ام افتخار، و مرگ را به حيات ، و حيات را به فرج بعد از شدت ، و ظلمت را به جهل ، و حيرت را به بدبختى تعبير كند.  
آنگاه قسم دوم به يك تقسيم ديگرى منقسم مى شود به دو قسم يكى آن خوابهايى است كه نفس صاحب خواب فقط يكبار در آن تصرف مى كند و از آنچه ديده به چيز ديگرى مناسب و يا ضد آن منتقل گشته و آنرا حكايت مى كند، و يا فوقش از آنهم به چيز ديگرى منتقل مى شود به طورى كه برگرداندن آن به اصل و ريشه اش دشوار نيست .  
قسم دوم آن رويايى است كه نفس صاحبش به يك انتقال و دو انتقال اكتفا ننموده ، مثلا از آنچه ديده به ضدش منتقل شده ، و از آن ضد به مثل آن ضد و از مثل آن ضد به ضد آن مثل ، و همچنين بدون اينكه به حدى توقف كرده باشد انتقال بعد از انتقال و تصرف بعد از تصرف كرده ، بطورى كه ديگر مشكل است كه تعبيرگو بتواند روياى مزبور را به اصلش برگرداند، اينگونه خوابها را (اضغاث احلام ) مى نامند، كه تعبير ندارد، براى اينكه يا دشوار است و يا ممكن نيست تعبيرش كرد.  
از اينجا بخوبى روشن گرديد كه بطور كلى خوابها داراى سه قسم كلى هستند، يكى خوابهاى صريحى كه احتياجى به تعبير ندارد، يكى اضغاث احلام كه از جهت دشوارى و يا تعذر، تعبير ندارد و سوم خوابهايى كه نفس در آن با حكايت و تمثيل تصرف كرده ، اين قسم از خوابها است كه تعبير مى شود.

*(/5)*

اين بود اجمال آنچه كه علماى روانشناس قديم درباره رويا گفته اند، و بحث بيش از اين و كامل آن موكول به كتبى است كه در اين باره تدوين يافته .  
4- مؤ يد آنچه درباره رؤ يا گفته شد، در قرآن  
يكجا مى فرمايد: (و هو الذى يتوفيكم بالليل ) و در جاى ديگر مى فرمايد: (اللّه يتوفى الانفس حين موتها و التى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت و يرسل الاخرى ).  
و ظاهر اين دو آيه اين است كه نفوس در موقع خواب ، از بدن ها گرفته مى شوند و ديگر ارتباطى با حواس ظاهرى بدن ندارند، به نوعى به عالم ربوبى رجوع كرده و منتقل مى شوند كه بى شباهت به مرگ نيست .  
خداى تعالى در كلام خود به هر سه قسم روياى مذكور اشاره كرده و از قسم اول ، روياى ابراهيم و روياى مادر موسى و پاره اى از روياهاى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را آورده ، و به قسم دوم هم در جمله (اضغاث احلام ) اشاره كرد، كه چنين روياهايى هم هست ، و از قسم سوم ، روياى يوسف و روياهاى دو رفيق زندانى او و روياى پادشاه مصر را كه هر سه در سوره يوسف آمده برشمرده است .  
آيات 111 - 103 سوره يوسف  
و ما اكثر الناس و لو حرصت بمومنين (3.1)  
و ما تسئلهم عليه من اجر ان هو الا ذكر للعالمين (4.1)  
و كاين من آيه فى السموت و الارض يمرون عليها و هم عنها معرضون (5.1)  
و ما يومن اكثرهم باللّه الا و هم مشركون (6.1)  
افامنوا ان تاتيهم عاشيه من عذاب اللّه او تاتيهم الساعه بغته و هم لا يشعرون (7.1)  
قل هذه سبيلى ادعوا الى اللّه على بصيره انا و من اتبعنى و سبحان اللّه و ما انا من المشركين (8.1)  
و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم من اهل القرى افلم يسيروا فى الارض فينظروا كيف كان عاقبه الذين من قبلهم و لدار الاخرة خير للذين اتقوا افلا تعقلون (9.1)  
حتى اذا استيئس الرسل و ظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجى من نشاء و لا يرد باسنا عن القوم المجرمين (.11)

*(/6)*

لقد كان فى قصصهم عبره لاولى الالباب ما كان حديثا يفترى و لكن تصديق الذى بين يديه و تفصيل كل شى ء و هدى و رحمه لقوم يؤ منون (111)  
ترجمه آيات  
وبيشتر مردم هر چند تو حرص بورزى ايمان نخواهند آورد(3.1).  
تو براى پيغمبرى از آنان مزدى نمى خواهى ، كه آن جز يادآورى براى جهانيان نيست (4.1).  
چه بسيار آيه ها و نشانه ها در آسمان و زمين هست كه بر آن مى گذرند، و از آن روى گرداندند (105).  
و بيشترشان به خدا ايمان نيارند، جز اينكه مشرك باشند(6.1).  
مگر ايمن شده اند كه پوششى از عذاب خدا به ايشان برسد، يا قيامت ناگهان و در حالى كه خبر ندارند بر آنان درآيد؟(7.1).  
بگو راه من اين است كه من و پيروانم با بصيرت كامل همه مردم را بسوى خدا مى خوانيم ، خداى يكتا منزّه است ، و من از مشركان نيستم (8.1).  
پيش از تو نفرستاده ايم مگر مردانى از اهل دهكده ها را كه به آنها وحى مى كرده ايم چرا در اين سرزمين نمى گردند تا بنگرند سرانجام كسانى كه پيش از آنان بوده اند، چسان بوده است ؟ و، سراى آخرت براى كسانى كه پرهيزگارى كرده اند بهتر است ، چرا تعقل نمى كنند؟(9.1).  
(پيامبران به دعوت خود و دشمنان به مخالفت خود همچنان ادامه دادند) تا رسولان ماءيوس شدند و گمان كردند كه (حتى گروه اندك مومنان ) به آنها دروغ گفته اند، در اين هنگام يارى ما فرا رسيد، پس هر كس را كه خواستيم نجات داديم ، و عذاب ما از قوم زيانكار بازگردانده نمى شود(.11).  
در سرگذشت آنان براى صاحبان خرد عبرتى هست ، اين سخنى نيست كه ساخته باشند بلكه تصديق كتابيست كه پيش از آن بوده و توضيح همه چيز است ، با هدايت و رحمتى براى گروهى كه ايمان دارند(111).  
بيان آيات

*(/7)*

اين آيات ، خاتمه سوره يوسف است ، و در آن اين معنا را خاطرنشان مى سازد كه ايمان كامل كه همان توحيد خالص باشد مقام عزيز، و فضيلت كميابى است كه جز تعداد اندكى از مردم به آن نمى رسند، و اما اكثر مردم ايمان آور نيستند، هر چند كه تو (رسول خدا) به ايمان ايشان حريص باشى و همه طاقت و توان خود را صرف كنى .  
و آن اقليتى هم كه ايمان مى آورند، ايمانشان آميخته به شرك است ، پس براى ايمان محض و توحيد خالص باقى نمى ماند مگر تعداد اندكى از مردم .  
و اين توحيد خالص همان راهى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و همچنين پيروانش با بصيرت بدان دعوت مى كردند، و خدا هم ناصر او و نجات دهنده مؤ منين پيرو او از مهالك است ، و از مهالكى كه توحيد و ايمانشان را تهديد مى كند و از عذاب استيصال و ريشه كنى كه (وعده داده بود) بزودى گريبانگير مشركين شده مستاصل و منقرضشان مى كند، نجاتشان مى دهد همچنانكه سنت خدا درباره انبياى گذشته اش هم بطورى كه از داستانهايش برمى آيد چنين بوده است .  
و در داستانهاى ايشان عبرت ، بيان حقيقت ، و هدايت و رحمت است براى مؤ منين .  
و ما اكثر الناس و لو حرصت بمؤ منين  
زيرا مگر غير اين است كه وضع بيشتر مردم بخاطر افتادنشان به روى جيفه دنيا و دلدادگيشان به زينت هاى آن و از ياد بردنشان آن وديعه ها را كه خدا در فطرتشان قرار داده از قبيل علم به خدا و آيات او، چنين است كه به خدا ايمان نياورند هر چند اى رسول گرامى من ، حرص و پافشارى به خرج دهى ، و دوست بدارى كه ايمان بياورند، (دليل بر اين معنايى كه براى آيه كرديم آيات بعدى است ).  
و ما تسئلهم عليه من اجر ان هو الا ذكر للعالمين

*(/8)*

(واو)، در اول اين آيه واو حاليه است كه چنين معنايى به آيه مى دهد: ايشان ايمان آور نيستند با اينكه تو از ايشان در برابر ايمانشان و يا در برابر اين قرآن كه بر تو نازل شده و دارى برايشان تلاوت مى كنى اجر و مزدى طلب نكرده اى ، تا بگوييم غرامت و ضرر مالى ايشان را از ايمان آوردن جلوگيرى مى كند، و علاقه اى كه به مال خود دارند نمى گذارد آنرا در قبول دعوت تو و ايمان به آن خرج كنند، و اينكه فرمود: (ان هو الا ذكر للعالمين ) بيان شاءن واقعى قرآن است ، مى خواهد بفرمايد: قرآن محضا و فقط مايه تذكر عالميان است ، كه بوسيله آن بياد مى آورند آنچه را كه خداوند در دلهاى جماعات بشرى به وديعه سپرده از قبيل علم به خدا و آيات او، پس ‍ قرآن چيزى جز ذكر نيست ، بوسيله آن متذكر چيرهايى مى شوند كه غفلت و اعراض از يادشان برده ، آرى قرآن از كالاهايى نيست كه بوسيله آن مال به دست آورند و يا به عزّت و جاه و امثال آن برسند.  
و كاين من آيه فى السموات و الارض يمرون عليها و هم عنها معرضون  
واوى كه در اول اين آيه است حاليه است ، و احتمال هم دارد استينافيه باشد و جمله را جمله اى ابتدائى بسازد، و (مرور بر هر چيز) به معناى رسيدن به آن و گذشتن از آن و رسيدن به موجود بعدى آن است ، بنابراين مرور به آيات آسمانى و زمينى به معناى مشاهده يكى پس از ديگرى آنها است .  
و معناى آيه اين است كه بر سر راه زندگى بشر آيات بسيارى آسمانى و زمينى وجود دارد كه با وجود خود و نظام بديعى كه در آنها جارى است دلالت بر توحيد پروردگارشان مى كند، و اين مردم اين آيات را يكى پس از ديگرى مى بينند، و ديدن آنها برايشان مكرر است ، و در عين حال از آنها اعراض نموده متنبه نمى شوند.  
اشاره اى به دلالت جمله : (يمرّون عليها) بر حركت زمين

*(/9)*

و اگر جمله (يمرون عليها) را حمل بر تصريح (و مرور معمولى ) كنيم ، نه كنايه از ديدن و اعراض كردن ، در آنصورت جمله مذكور از ادله فرضيه هيئت جديد خواهد شد، كه مى گويد:  
مى گويد: زمين داراى حركت وضعى و انتقالى است ، زيرا از آن استفاده مى شود كه بشر بوسيله حركت انتقالى و وضعى زمين از اجرام آسمانى عبور مى كند و مى گذرد، نه آن طور كه حس ما مى پندارد كه زمين ما ايستاده و اجرام بر ما مى گذرند.  
و ما يومن اكثرهم باللّه الا و هم مشركون  
ضمير در (اكثرهم ) به (ناس ) برمى گردد، به اعتبار ايمانشان ، به اين معنا كه اكثر مردم ايمان آور نيستند هر چند تو از ايشان مزدى نخواهى ، و هر چند بر آيات آسمانى و زمينى با همه زياديش مرور كنند، و آنهايى كه از ايشان ايمان آوردند (كه همان اقليت باشند) اكثر ايشان ايمانشان آميخته به شرك است .  
توضيحى در مورد نسبى و اضافى بودن ايمان و شرك و امكان اجتماع بعض مراتب آندو باهم  
و اگر بپرسى چگونه ممكن است آدمى در آن واحد، هم متلبس به ايمان باشد و هم به شرك ، با اينكه ايمان و شرك دو معناى مقابل همند كه در محل واحد جمع نمى شوند؟ جواب مى گوييم : اين اجتماع ، نظير اجتماع اعتقادات متناقض و اخلاقيات متضاد است ، و از اين نظر ممكن است كه اينگونه امور از معانى اى باشند كه فى نفسه قابل شدت و ضعفند، و مانند دورى و نزديكى ، به اضافه و نسبت مختلف مى شوند، مثلا (قرب ) و (بعد) اگر مطلق و بدون اضافه لحاظ شود هرگز در محل واحد جمع نمى شوند، ولى اگر نسبى و اضافى لحاظ شوند، ممكن است در محل واحد جمع شوند، و با هم مطابقت داشته باشند، مثلا درباره مكه ، هم دورى صادق است و هم نزديكى ، دورى از شام ، و نزديكى به مدينه ، همچنين اگر مكه با مدينه مقايسه شود از شام دور هست ، ولى اگر با بغداد مقايسه شود به شام نزديك خواهد بود.

*(/10)*

ايمان به خدا و شرك به او هم - كه حقيقتشان عبارتست از تعلق و بستگى قلب به خضوع و در برابر خدا يعنى ذات واجب الوجود و بستگى آن بغير او از چيرهايى كه مالك خود و چيز ديگرى نيستند مگر به اذن خدا، - دو مطلب اضافى هستند كه به اختلاف نسبت و اضافه ، مختلف مى شوند.  
(آرى اگر ايمان به خدا و شرك به او را دو نقطه صرف و بى نهايت تصوّر كنيم در بين اين دو نقطه فاصله زيادى است كه راهروانى در بين آن دو هر يك در يك نقطه قرار دارند) پس همانطور كه ممكن است دل آدمى يكسره بستگى به زندگى دنياى فانى و زينت هاى باطل آن پيدا كرده و بكلى هر حق و حقيقتى را فراموش كند، و نيز ممكن است مانند مخلصين از اولياى خدا از هر چيز كه دل را مشغول از خداى سبحان مى سازد منقطع گشته به تمام معنا و با تمامى دل متوجه خدا شده لحظه اى از او غافل نشود و در ذات و صفات خود جز به او آرام نگيرد و جز آنچه او مى خواهد نخواهد. همچنين ممكن است سهمى از آن و سهمى از اين را با هم داشته باشد،  
زيرا (همان طورى كه گفته شد) ميان اين دو نقطه منزلهاى بسيارى است كه از جهت نزديكى و دورى به يكى از آن دو مختلفند، و همين مراتب است كه دو طرف را به نحوى از اجتماع ، يكجا جمع مى كند، و (راهروان در اين مراتب كم و يا بيش ، سهمى از ايمان و سهمى از شرك را دارند).  
از جمله ادله بر اين مدعا اخلاق و صفاتيست كه در باطن دلها جايگزين است و آدمى را بخلاف آنچه كه از حق و باطل معتقد شده دعوت مى كند، و در اعمال صادره از او اثر مى گذارد، و لذا مى بينيم فلان شخص ادعاى ايمان به خدا مى كند و در عين حال بند بند بدنش از ترس مصيبتى كه ممكن است روى بياورد مى لرزد، و حال آنكه متوجه اين معنا هست كه هيچ كس هيچ حول و قوه اى جز بوسيله خدا ندارد.

*(/11)*

و نيز مى بينيم فلان آقا كه ادعاى ايمان به خدا مى كند و با اينكه به راستى ايمان دارد به اينكه : (ان العزه للّه جميعا - عزّت همه اش ‍ مال خداست ) مع ذلك اين در و آن در مى زند، و با اينكه ايمان دارد كه خدا ضامن روزى است با اين حال در خانه هر كس و ناكس ‍ را مى كوبد، ايمان دارد كه پروردگارش به آنچه كه در دل نهفته دارد عالم است ؟ و به آنچه كه مى گويد شنواست و به آنچه كه مى كند بصير است ، و بر او هيچ چيز نه در آسمانها و نه در زمين پوشيده نيست ، اما در عين حال همين پروردگار را معصيت نموده حيا نمى كند و همچنين .  
پس مراد از شرك در آيه مورد بحث بعضى از مراتب شرك است ، كه با بعضى از مراتب ايمان جمع مى شود، و در اصطلاح فن اخلاق آنرا شرك خفى مى گويند.  
بنابراين اينكه بعضى ها گفته اند: مراد از مشركين در آيه ، مشركين مكه هستند صحيح نيست ، و همچنين اينكه عده اى ديگر گفته اند: مراد از آنان ، منافقين هستند، زيرا صاحب اين دو قول اطلاق آيه را بدون هيچ دليلى از خود آيه مقيد نموده اند.  
افامنوا ان تاتيهم غاشيه من عذاب اللّه او تاتيهم الساعه بغته و هم لا يشعرون  
غاشيه صفتى است كه در جاى موصوف حذف شده نشسته است ، چون كلمه (عذاب ) دلالت بر آن حذف شده مى كرده ، و تقدير كلام چنين است : (تاتيهم عقوبه غاشيه - آيا ايمنند از اينكه عقوبتى از عذاب خدا به ايشان برسد كه ايشان را فرا گيرد و احاطه كند؟).  
كلمه (بغته ) به معناى فجاه و ناگهانى است ، و جمله (و هم لا يشعرون ) حال از ضمير جمع است ، يعنى قيامت بناگهانى بيايد در حالى كه ايشان از آمدنش خبر نداشته باشند، چون آمدن قيامت مسبوق به علامتى كه وقت آنرا تعيين كند نيست .

*(/12)*

استفهامى كه در آيه است استفهام تعجب است ، و معنايش اين است كه امر ايشان در اعراضشان از آيات آسمان و زمين و عدم اخلاصشان نسبت به ايمان به خدا و اصرارشان در غفلت ، بسيار عجيب است ، مگر اينها ايمنند از اينكه عذاب خدا بناگهانى احاطه شان كند؟.  
اعلام راه : (هذه سبيلى ) بيان راه : (ادعوا الى الله على بصيرة ) دعوت كنندگان: رسول الله (صلى الله عليه و آله ) و پيروان او  
قل هذه سبيلى ادعوا الى اللّه على بصيره انا و من اتبعنى و سبحان اللّه و ما انا من المشركين  
خداى سبحان بعد از آنكه فرمود ايمان محض و توحيد خالص بسيار عزيز الوجود و اندك است ، و هر كسى بدان نمى رسد، با اينكه ايمان و توحيد، حق و حقيقت صريح و واضحى است كه آيات آسمانها و زمين بدان دلالت مى كنند، اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را مامور نموده تا راه خود را اعلام بدارد، و آن عبارتست از دعوت به چنين توحيدى ، دعوتى كه از روى بصيرت است .  
پس اينكه فرمود: (قل هذه سبيلى ) اعلام راه اوست ، و جمله (ادعوا الى اللّه على بصيره ) بيان راه اوست ، و جمله (سبحان اللّه ) جمله معترضه است كه در آن خدا را تقديس مى كند، و جمله (و ما انا من المشركين ) تاءكيد معناى دعوت به خدا و بيان اين جهت است كه اين دعوت بسوى خدا دعوتى نيست كه بهر طورى كه شد صورت گيرد بلكه دعوتى است كه بر اساس توحيد خالص ‍ صورت مى گيرد، و بهيچ وجه ، از توحيد بسوى شرك گرايش نمى كند.  
و اما اينكه فرمود: (انا و من اتبعنى )، خواسته بفرمايد: بار اين دعوت تنها بدوش من نيست ، بلكه بدوش كسانى هم كه مرا پيروى كرده اند هست ، پس با اين جمله دعوت را توسعه و تعميم داده و مى فهماند با اينكه راه ، راه رسول خدا (صلى اللّه اعليه و آله و سلم ) است ، ليكن بار دعوت به آن تنها بدوش آن جناب نيست .

*(/13)*

(گو اينكه از ظاهر خود آيه اين توسعه و تعميم فهميده مى شود) و ليكن سياق دلالت مى كند بر اينكه شركت دادن پيروان ، به اين عموميتى هم كه از جمله (و من اتبعنى ) استفاده مى شود نيست ، زيرا سبيلى كه در آيه شريفه آمده همان دعوت با بصيرت و يقين بسوى ايمان محض و توحيد خالص است و معلوم است كه در چنين سبيلى تنها كسانى شركت دارند كه در دين مخلص براى خدا باشند و عالم به مقام رب العالمين و داراى بصيرت و يقين بوده باشند، و چنين نيست كه هر كس كه كلمه (تابع رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم )) بر او صادق بود او نيز شريك در اين دعوت بوده باشد، و نيز چنين مقام مقامى نيست كه حتى آن پيروان و مومنينى هم كه خدا در آيه قبلى از مشركينشان خواند و به غفلت از پروردگار و ايمنى از مكر او و اعراض از آيات او مذمتشان كرده بود به آن نائل شوند.  
آرى كسى كه غافل از خدا و ايمن از عذاب خدا و اعراض كننده از آيات او و از ياد او است چگونه ممكن است داعى بسوى او باشد؟ با اين كه خداى تعالى در آيات بى شمارى دارندگان اين اوصاف را به ضلالت و كورى و خسران توصيف كرده ، و اين سنخ اوصاف با هدايت و ارشاد بهيچ وجه جمع نمى شود.  
و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم من اهل القرى ...  
تطبيق دعوت پيامبر اسلام (صلى الله عليه و آله ) با دعوت پيامبران پيش از آنحضرت

*(/14)*

بعد از آنكه خداى سبحان حال مردم را در ايمان به خود و سپس حال رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را در دعوت مردم بيان نموده ، خاطرنشان ساخت كه دعوت پيامبر ناشى از رسالت الهى است ، و از اغراض مادى كه بدان وسيله مزدى به دست آورده نفعى كسب كند نيست ، اينك در اين آيه اين معنا را بيان مى كند كه آنچه گفتيم يك مطلب تازه و جديدى نبوده ، بلكه سنت الهى بوده كه همواره در دعوت هاى دينيش جريان داشته است ، انبياى گذشته نيز فرشته نبوده اند، بلكه از ميان همين مردم مبعوث مى شدند، مردانى از اهالى آباديهاى خود بودند و با مردم آبادى خود نشست و برخاست ميكردند و همه ايشان را مى شناختند، با اين تفاوت كه خداوند به ايشان وحى فرستاده و ايشان را بسوى آنان گسيل مى داشته تا بسوى او دعوتشان كنند عينا همينطور كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مامور شده و دارد دعوت مى كند، براى قوم او هم مؤ ونه زيادى ندارد تا بگفته هاى او ايمان پيدا كنند، مؤ ونه اش ‍ همين است كه در روى زمين سير و تفكر كنند، تا ببينند عاقبت كسانى كه قبل از ايشان مى زيسته اند به كجا كشيد كه اگر چنين سيرى را شروع كنند خواهند ديد كه بلاد ايشان بصورت مخروبه ها درآمده ، خانه هايشان خالى و ويران گشته است ، و آن آثار بخوبى و با زبان بى زبانى از سرانجام كار آن اقوام خبر داده ، اثر كفر و لجاجت و تكذيب آيات خدا را نشان مى دهد.  
پس رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) جز به آنچه انبياى سلف دعوت مى كردند به چيز ديگرى دعوت نمى كند، و دعوت نمى كند مگر به چيزى كه خير و صلاح مردم در آن است ، و آن اين است كه تقوى پيشه نموده از خدا بترسند تا رستگار گشته به سعادت دائمى و نعمت سرمدى در خانه باقى نائل آيند، و خانه آخرت بهتر است براى كسانى كه تقوى پيشه كنند، آيا (باز هم ) تعقل نمى كنيد؟.

*(/15)*

پس جمله (و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم من اهل القرى ) دعوت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را با دعوت رسولان قبل از او تطبيق مى كند، حاصل اينكه توصيف ايشان به اينكه اهل آبادى هاى خود بوده اند براى اين است كه بفهماند: انبياء از خود آن مردم بوده و از جنس ملائكه و حتى از غير خود ايشان نبودند و در ميان آنان زندگى مى كردند و نزد ايشان معروف و سرشناس بوده اند مردم هم با ايشان نشست و برخاست داشته اند.  
مؤ يّد اين معنا توصيفى است كه از ايشان كرده و فرمود (مردانى بودند)، زيرا مردان از زنان داراى روپوش زودتر شناخته مى شوند.  
و در جمله (افلم يسيروا فى الارض ...)، امّت پيغمبر اسلام (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را انذار مى كند يعنى همان انذارى كه امتهاى گذشته را با آن انذار نمود، آنان نشنيدند و در نتيجه وزر و بال كار خود را چشيدند.  
و جمله (و لدار الاخرة خير للذين اتقوا افلا تعقلون ) بيان نصيحت است ، و اينكه آنچه كه بدان دعوت مى كنند كه همان تقوى باشد بدنبالش چيزى جز تمامى خيرات و همه سعادات نيست .  
حتى اذا استيئس الرّسل و ظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا...  
علماى لغت مى گويند: كلمه (ياس ) و كلمه (استيئاس ) هر دو به يك معنى است ليكن بعيد نيست بگوييم دومى از جهت اينكه از باب استفعال است به معناى نزديك شدن به ياس است ، بخاطر ظاهر شدن آثار و نشانه هاى آن ، و نزديك شدن به ياس را هم عرفا ياس مى گويند، ولى ياس حقيقى و قاطع نيست .  
جمله (حتى اذا استيئس ...) متعلق غايتى است كه از آيه قبلى استفاده مى شد،  
معناى آيه : (حتى اذا استياءس الرّسل و ظنّوا انّهم قد كذبوا..)

*(/16)*

و معناى مجموع آن اين است كه : اين رسولان كه گفتيم مردانى بودند مانند تو از اهل قريه ها، و گفتيم كه قريه هاى ايشان بكلى نابود شده است ، اين رسولان ، قوم خود را همچنان دعوت مى كردند، و مردم ، هم ، همچنان لجاجت نموده آنان به عذاب خدا انذارشان كرده و اينان نمى پذيرفتند، تا آنكه رسولان از ايمان آوردن قوم خود ماءيوس شدند (و يا نزديك بود ماءيوس شوند) و مردم گمان كردند آن كس كه به پيغمبرشان گفته عذابى چنين و چنان دارند دروغشان گفته ، در اين موقع بود كه يارى ما انبياء را دريافت ، پس هر كه را خواستيم نجات داديم ، و آنها همان مؤ منين بودند، و باس ما يعنى عذاب سخت ما از قوم مجرم درنگذشت و همه را فرا گرفت .  
اما ماءيوس شدن رسولان از ايمان آوردن قوم خود، همان معنايى است كه در داستان نوح آورده و فرموده : (و اوحى الى نوح انه لن يومن من قومك الا من قد آمن )  
و نيز فرموده : (و قال نوح رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك و لا يلدوا الا فاجرا كفارا) و نظير آن در داستان هود و صالح و شعيب و موسى (عليه السّلام ) نيز ديده مى شود.  
و اما اينكه فرمود: امتهاى ايشان چنين پنداشتند كه به انبيايشان دروغ گفته اند، اين نيز نظير مطلبى است كه در داستان نوح آورده كه قومش گفته بودند: (بل نظنكم كاذبين ) و همچنين در داستان هود و صالح آورده ، و در داستان موسى و فرعون فرموده (فقال له فرعون انى لاظنك يا موسى مسحورا).

*(/17)*

و اما اينكه فرمود: نتيجه ايمان مؤ منين يارى آنان شد اين نيز نظير آيه : (و كان حقا علينا نصر المومنين ). مى باشد، و همچنين در ضمن داستان هلاكت پاره اى از امتها اين معنا را آورده از آن جمله در داستان قوم هود فرموده : (نجينا هودا و الذين آمنوا معه ) و در داستان قوم صالح فرموده : (نجينا صالحا و الذين آمنوا معه ) و در داستان قوم شعيب فرموده : (نجينا شعيبا و الذين آمنوا معه ) و همچنين در داستانهاى ديگر.  
و اما اينكه فرمود: باءس ما از مجرمين نمى گذرد، اين نيز در آيات بسيارى بطور عمومى و خصوصى ذكر شده ، در آيه (و لكل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط و هم لا يظلمون ) و آيه (و اذا اراد اللّه بقوم سوء فلا مردّ له و مالهم من دونه من وال ) و همچنين آيات ديگر ذكر شده .  
اين بود بهترين معناهايى كه براى آيه مورد بحث ذكر كرده اند، دليل بر آن هم اين است كه آيه شريفه همانطور كه گفتيم با مضمونى كه دارد غايت و سرآمد مضمون آيه قبلش است ، و در اين ميان معانى ديگرى براى آيه آورده اند كه خالى از اشكال نيست ، و ما متعرض ‍ نشدن به آن را بهتر دانستيم .  
لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الالباب ...  
راغب در مفردات مى گويد: اصل كلمه (عبر) به معناى تجاوز از حالى به حالى است ، و اما عبور تنها، مختص به تجاوز از آب است ... و (اعتبار) و (عبره ) مخصوص به حالتى است كه انسان بوسيله آن از شناختن چيزى كه قابل مشاهده است به چيزى كه قابل مشاهده نيست مى رسد. همچنانكه خداى تعالى فرمود: (ان فى ذلك لعبره - در اين آيات عبرت است )

*(/18)*

ضمير در (قصصهم ) به انبياء، كه يكى از ايشان يوسف ، صاحب داستان اين سوره است برمى گردد، احتمال هم دارد كه به يوسف و برادرانش برگشته و معنا چنين باشد: (قسم مى خورم كه در داستانهاى انبياء و يا يوسف و برادرانش عبرت است براى صاحبان عقل )، و اين داستان كه در اين سوره آمده حديثى افترائى نبود، ليكن تصديق كتاب آسمانى قبل از قرآن يعنى تورات است .  
(و تفصيل كل شى ء...) - هم بيان و تميز هر چيزى است از آنچه كه مردم در دينشان كه اساس سعادت دنيا و آخرتشان است بدان نيازمندند، و هم هدايت بسوى سعادت و رستگارى است ، و هم رحمت خاصى است از خداوند به مردمى كه بدان ايمان آورند، آرى از اين نظر رحمت خاص الهى است كه مردم با هدايت او بسوى صراط مستقيم هدايت مى شوند.  
بحث روايتى  
رواياتى در معناى جمله ! (ما يؤ من اكثرهم بالله الّا و هم مشركون )  
در تفسير قمى به سند خود از فضيل از ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (ما يؤ من اكثرهم باللّه الا و هم مشركون ) فرموده : مقصود از آن ، شرك طاعت است ، نه شرك در عبادت ، يعنى معصيت هايى كه ارتكاب مى شوند در حقيقت شرك در اطاعت است و گنهكاران با گناه خود شيطان را اطاعت كرده اند.  
و در تفسير عياشى از محمد بن فضيل از حضرت رضا (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: مقصود شركى است كه به حد كفر نرسيده باشد.

*(/19)*

و نيز در همين كتاب از مالك بن عطيه از ابى عبداللّه (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه شريفه فرموده : مقصود از اين شرك اين است كه كسى بگويد: اگر فلانى نبود من هلاك شده بودم ، و اگر فلانى نبود من به فلان منفعت و فلان خير مى رسيدم ، و اگر فلانى نبود زن و بچه من از دستم رفته بودند، زيرا چنين كسى براى خدا در ملك او شريكى قايل شده كه آن شريك روزيش مى دهد، و يا بلا را از او دفع مى كند. آنگاه مى گويد عرض كردم : حال اگر كسى چنين بگويد: (اگر خدا فلانى را نرسانده بود من هلاك مى شدم ) چطور آيا اين هم شرك است ؟ فرمود: اين خوبست و اشكالى ندارد.  
و نيز در همين كتاب از زراره روايت كرده كه گفت : از حضرت ابى جعفر (عليه السّلام ) پرسيدم چه مى فرمائى در آيه (و ما يؤ من اكثرهم باللّه الا و هم مشركون )؟ فرمود: يكى از مثالهاى اين شرك اين است كه كسى بگويد: نه بجان تو.  
مؤ لف : مقصود آن حضرت اين است كه كسى بغير خدا قسم بخورد، چون غير خدا را به نحوى تعظيم كرده كه ذاتا لايق و مستحق آن نيست ، و اخبار در اين باره زياد است .  
دو روايت در بيان اينكه مراد از: (من اتّبعنى ) در آيه :(قل هذه سبيلى ...) على (عليه السلام ) است  
و در كافى به سند خود از (سلام بن مستنير) از ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (قل هذه سبيلى ادعوا الى اللّه على بصيره انا و من اتبعنى ) فرمود: مقصود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و امير المؤ منين و اوصياى بعد از آن حضرتند.

*(/20)*

و نيز در همين كتاب به سند خود از (ابى عمرو زبيرى ) از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ذيل همان آيه فرموده : مقصود على است كه اولين پيرو او در ايمان به خدا و تصديق نبوت اوست ، و از ميان امتى كه او در آن امّت و بسوى آن امّت مبعوث شده اولين كسى كه قبل از همه خلق به آنچه او از ناحيه خدا آورده ايمان آورده و هرگز به خدا شرك نورزيده ايمان خود را مشوب و آميخته با ظلم (كه همان شرك باشد) نكرده على است .  
مؤ لف : اين دو روايت مؤ يّد آن بيانى است كه در ذيل آيه گذرانديم ، و در معناى آندو، روايات ديگرى نيز هست ، كه بعيد نيست ذكر مصداق در همه آنها از باب تطبيق باشد.  
و نيز در كافى به سند خود از هشام بن حكم روايت آورده كه گفت : از امام صادق (عليه السّلام ) پرسيدم : مقصود خداوند از اينكه فرمود: (سبحان اللّه ) چيست ؟ فرمود: بلند داشتن خداست ، يعنى اظهار پاكى خدا از هر بدى از روى غيرت بندگى .  
و نيز در همين كتاب به سند خود از هشام جواليقى روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السّلام ) از معناى كلام خدا كه فرموده : (سبحان اللّه ) سؤ ال كردم ، فرمود: معنايش اين است كه خدا منزّه است .  
و در كتاب معانى به سند خود از (سيار) از حسن بن على از پدرانش از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى وى را مخاطب قرار داده فرمود: مگر تاكنون ندانستى كه خداوند دنيا را هرگز از پيغمبر و يا امامى از جنس بشر خالى نگذاشته ؟ مگر خداوند نبوده كه فرموده : (و ما ارسلنا من قبلك ) - يعنى بسوى خلق - (الا رجالا نوحى اليهم من اهل القرى ) كه خبر داده از اينكه هيچوقت ملائكه را بسوى زمين مبعوث نكرده ، و ايشان را ائمه و حكام قرار نداده ، و اگر فرستاده ، بسوى انبياء فرستاده .  
چند روايت در معناى آيه : (حتى اذا استياءسالرّسل ...)

*(/21)*

و در عيون به سند خود از (على بن محمد بن جهم ) روايت كرده كه گفت : در مجلس ماءمون حاضر شدم ، در حالى كه رضا على بن موسى (عليهما السلام ) نزد او بود، ماءمون از آنجناب پرسيد: يا بن رسول اللّه مگر شما نمى گوييد كه انبياء معصومند؟ فرمود: چرا، راوى حديث را همچنان ادامه داده تا آنجا كه مى گويد: ماءمون به ابى الحسن عرض كرد: پس بفرما معناى آيه (حتى اذا استيئس ‍ الرّسل و ظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا) چيست ؟ رضا (عليه السّلام ) فرمود: خداوند مى فرمايد: تا آنكه رسولان از قوم خود ماءيوس شدند، و قوم ايشان گمان كردند كه به رسولان دروغ خبر داده اند، در اين موقع بود كه يارى ما ايشانرا دريافت .  
مؤ لف : اين روايت مؤ يّد معنايى است كه ما براى آيه كرديم ، و بعضى از روايات كه دارد رسولان احتمال دادند كه نكند آن كسى كه براى ايشان وحى آورده شيطان بوده كه خود را بصورت فرشته درآورده ، روايات قابل اعتمادى نيست .  
و در تفسير عياشى از زراره روايت كرده كه گفت : به حضرت صادق (عليه السّلام ) عرض كردم : چطور رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نترسيد از اينكه مبادا آنچه از ناحيه خدا برايش مى آيد از القاآتى باشد كه شيطان در دلش بيندازد؟ فرمود: خداوند وقتى يكى از بندگان خود را رسول خدا بگيرد، سكينه و وقار را بر او نازل مى كند، و آنچه كه از ناحيه خدا برايش مى آيد عينا مانند چيرهايى كه به چشم مى بيند يقين آور است .

*(/22)*

و در الدّرالمنثور است كه ابن جرير و ابن منذر از ابراهيم از ابى حمزه جزرى روايت كرده اند كه گفت : غذايى درست كردم و عدّه اى از اصحابمان را كه از آنجمله سعيد بن جبير و ضحاك بن مزاحم بودند به آن غذا دعوت نمودم ، (در آن ميان ) جوانى از قريش از سعيد بن جبير پرسيد يا ابا عبداللّه ! اين حرف را چگونه قرائت مى كنى : (حتى اذا استيئس الرّسل و ظنوا انهم قد كذبوا)؟ زيرا من هر وقت بدينجا مى رسم آرزو مى كنم اى كاش اين سوره را نخوانده بودم سعيد گفت : درست است و معنايش اين است كه تا آنكه رسولان از تصديق قوم خود ماءيوس شدند و مردمى كه آن رسولان بسويشان گسيل شده بودند چنين پنداشتند كه به رسولان دروغ خبر داده اند. ضحاك گفت : اگر براى حل اين اشكال تا يمن رفته بودم كم بود.  
سوره رعد آيات 4 - 1  
بسم اللّه الرحمن الرحيم المر تلك آيات الكتاب و الذى انزل اليك من ربك الحق و لكن اكثر الناس لا يؤ منون (1)  
اللّه الذى رفع السموت بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش و سخر الشّمس و القمر كل يجرى لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون (2)  
و هو الذى مد الارض و جعل فيها رواسى و انهارا و من كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النّهار ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون (3)  
و فى الارض قطع متجاورات و جنات من اعناب و زرع و نخيل صنوان و غير صنوان يسقى بماء واحد و نفضل بعضها على بعض فى الاكل ان فى ذلك لايات لقوم يعقلون (4)  
ترجمه آيات  
بنام خداى رحمان و رحيم .  
المر، اينها آيه هاى كتاب خداست ، و آنچه از پروردگارت به تو نازل شده درست است ، ولى بيشتر مردم باور نمى دارند(1).

*(/23)*

خدا همان كسى است كه آسمانها را بدون ستونى كه ببينيد برافراشته ، سپس به عرش استيلا يافت و خورشيد و ماه را به خدمت گرفت ، كه هر يك در مدتى معيّن سير مى كنند، كارها را او تدبير مى كند و آيات را او توضيح مى دهد تا شايد به معاد و قيامت ايمان بياوريد(2)  
اوست كه زمين را بگسترد، و در آن كوهها و جويهايى قرار داد و از هر قسم ميوه دو صنف پديد آورد، شب را با روز مى پوشاند، كه در اينها براى گروهى كه بينديشند عبرتها است (3).  
در زمين ، قطعه هاى پهلوى هم هست و با باغهائى از انگور و كشت و نخل ، از يك بن و غير يك بن ، كه از يك آب سيراب مى شوند، و ما ميوه هاى بعضى از آنها را بر بعضى ديگر مزيت داده ايم ، كه در اينها براى گروهى كه تعقل كنند عبرتهاست (4).  
بيان آيات  
آهنگ كلى سوره : اثبات آيت بودن و حقانيت قرآن كريم  
غرض اين سوره بيان حقيقت قرآنى است كه بر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نازل شده ، و اينكه اين قرآن معجره و آيت رسالت است ، و اما اينكه كفار آن را آيت و معجره نشمرده و به عنوان تعريض بر آن گفتند: (چرا آيتى از ناحيه پروردگارش نازل نشد)؟ گفتارشان مردود است ، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نبايد به آن اعتنا كند، و ايشان هم سزاوار نيست كه چنين سخنى بگويند.  
دليل بر اين معنا هم آيه ابتداى سوره است كه مى فرمايد: (و الذى انزل اليك من ربك الحق و لكن اكثر الناس لا يؤ منون )، و آيه آخر سوره است كه مى فرمايد: (و يقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى باللّه شهيدا بينى و بينكم ) و نيز جمله (لو لا انزل عليه آيه من ربه ) است ، كه مكرر از ايشان حكايت شده .

*(/24)*

و خلاصه بيان اين است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را مخاطب قرار مى دهد به اينكه اين قرآن كه بر تو نازل شده حق است ، حقى كه مخلوط به باطل نيست ، زيرا آنچه كه اين قرآن بدان دعوت مى كند توحيدى است كه آيات تكوينى از قبيل بپاداشتن آسمانها، گستردن زمين ، تسخير آفتاب و ماه ، و ساير عجايبى كه خدا در تدبير آسمانها و زمين و غرايبى كه در تقدير آنها بكار برده ، همه بر آن دلالت دارند.  
و نيز دليل ديگر بر حقانيت آن ، اخبار و آثار گذشتگان است كه رسولان با بيناتى بسويشان آمدند، و ايشان كفر ورزيده و تكذيبشان كردند، و خدا هم ايشان را به گناهانشان بگرفت ، اين است آنچه كه اين كتاب مشتمل بر آن است ، و همين خود آيتى است كه بر رسالت تو دلالت مى كند.  
و اينكه گفتيم تعريضشان به قرآن مردود است ، دليلش اين است كه اولا تو شاءنى بجز انذار مردم ندارى ، و اينطور نيست كه هر وقت هر كارى بخواهى بكنى بتوانى ، تا آنكه از تو معجزاتى دلبخواه خود تراشيده به مثل اين كلمات بر تو تعريض كنند.  
و ثانيا هدايت و اضلال هم آنطور كه ايشان پنداشته اند در وسع آيات و معجزات نيست  
تا انتظار داشته باشند با آوردنت معجره اى كه ايشان پيشنهاد كرده اند هدايت شوند، و از ضلالت برهند، زيرا هدايت و ضلالت به دست خداست ، او است كه بر اساس نظامى حكيمانه هر كه را بخواهد هدايت و هر كه را بخواهد گمراه مى كند.  
و اما اينكه گفتند (لست مرسلا - تو فرستاده خدا نيستى ) در جوابشان همين يك دليل براى تو كافى است كه خدا در كلام خود به رسالت تو شهادت داده ، و معارف حقه اى كه در قرآن تو است شاهد آنست .  
از جمله حقايق باهر و واضحى كه در خصوص اين سوره آورده ، حقيقتى است كه جمله (و انزل من السماء ماء...)، و جمله (الا بذكر اللّه تطمئن القلوب ) و جمله (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ) و جمله (فلله المكر جميعا) متضمن آنست .

*(/25)*

مكى بودن سوره رعد و اشاره به اقوال ديگر در اين مورد  
اين سوره بطورى كه از سياق آياتش و از مطالبى كه مشتمل بر آنست برمى آيد تماميش در مكه نازل شده ، و از بعضى از مفسرين هم نقل شده كه گفته اند: همگى آن مكى است مگر آخرين آيه آن كه در مدينه در(عبداللّه بن سلام ) نازل شده ، و اين قول را (به كلبى ) و (مقاتل ) نسبت داده اند.  
و ليكن اين قول صحيح نيست ، زيرا مى بينيم كه مضمون آخرين آيه آن ، همان مضمون اولين آيه آنست كه فرموده : (و الذى انزل اليك من ربك الحق ).  
بعضى ديگر گفته اند: تمامى سوره در مدينه نازل شده مگر دو آيه از آن ، يكى آيه (و لو ان قرآنا سيرت به الجبال ...)، و يكى هم آيه بعدى آن ، و اين قول را به (حسن ) و (عكرمه ) و (قتاده ) نسبت داده اند. اين نيز صحيح نيست ، بخاطر مضامينى كه دارد، زيرا مضامين آن با وضعى كه مسلمين در مدينه داشتند تطبيق نمى كند.  
بعضى ديگر گفته اند: تنها آيه (و لا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعه ...)، در مدينه ، و بقيه در مكه نازل شده است . و گويا صاحب اين قول اعتماد كرده است بر وصفى كه مسلمين بعد از هجرت به مدينه و قبل از فتح مكه داشته اند،  
و چون ديده كه آيه مذكور با آن وضع انطباق دارد، گفته كه در مدينه نازل شده ، و ليكن بزودى در تفسير خود آيه بيانى خواهد آمد كه خواننده خواهد ديد معناى آيه با وضع آن روز مسلمين در مدينه تطبيق ندارد.  
المر تلك آيات الكتاب و الذى انزل اليك من ربك الحق ...  
حروف (الف ، لام ، ميم ، راء) كه اين سوره با آن افتتاح شده مجموع حروفى است كه سوره هاى (الم )، و (الر) با آن افتتاح مى شود، همچنانكه معارفى كه در اين سوره بيان شده مجموعه اى از معارفى است كه در اين دو صنف سوره به آنها اشاره شده ، و ما اميدواريم ان شاء اللّه العزيز در آينده نزديكى شرحى در اين باره بدهيم .

*(/26)*

ظاهر سياق اين آيه و دو آيه بعدى آن ، با در نظر داشتن اتصالى كه بهم دارند، و با در نظر گرفتن اين معنا كه نشانه هاى عالم وجود را از بلند داشتن آسمانها و گستردن زمين و تسخير شمس و قمر و غير اينها مى شمارند، و با اينكه همه اينها بر توحيد خداى سبحان دلالت دارند، كه سراپاى قرآن كريم و دعوت حقه آن همين توحيد است ، و با در نظر گرفتن اين معنا كه آيات مذكور مى فرمايد: اگر در تفصيل اين آيات ، تدبّر و تفكر كنيد يقين به مبداء و معاد، و علم به اين معنا برايتان حاصل مى شود كه آنچه بر پيغمبر نازل شده حق است .  
معناى جمله : (تلك آيات الكتاب ) و دلالت آن بر آيات كتاب طبيعت و كتاب وحى  
با در نظر داشتن اين قرائن و معانى ، ظاهر آيات اين مى شود كه : مراد از آياتى كه كلمه (تلك ) بدان اشاره مى كند همين موجودات عالم كون ، و اشياى خارجى است كه در نظام عام الهى مسخر شده اند، و مراد از (كتاب ) هم مجموع عالم كون است كه مى توان گفت به وجهى همان لوح محفوظ است ، و يا به نوعى از عنايت و مجاز مراد از آن ، قرآن كريم است ، بخاطر اينكه مشتمل بر آيات كونى است .  
بنابراين ، در اين آيه اشاره به دو نوع از دلالت است ، يكى دلالت طبعى كه آيات كونى و وجودى از آسمان و زمين و ما بين آن دو بر توحيد دارد، ديگرى دلالت لفظى كه آيات كريمه قرآن كه از ناحيه خداى تعالى بر پيغمبرش نازل شده ، دارد و جمله (و لكن اكثر الناس لا يؤ منون استدراكى است متعلق به هر دو جمله ، يعنى جمله (تلك آيات الكتاب )، و جمله (و الذى انزل اليك من ربك الحق ) نه تنها به جمله آخرى فقط.

*(/27)*

آنگاه معناى آيه - و خدا داناتر است - چنين مى شود: اين موجودات و نظامى كه در عالم كون است (و اگر با لفظ (تلك ) كه اشاره به دور است اشاره كرد براى اين بود كه ارتفاع مكانت و عظمت آنها را برساند) آيات كتاب عمومى تكوينى است كه دلالت مى كند بر اينكه خداى سبحان واحد است و براى او شريكى در ربوبيّت نيست ، و قرآنى كه بسوى تو نازل شده حق خالص است و در آن باطل نيست ،  
و اين خلوص از حرف (لام ) و در (الحق ) استفاده مى شود كه افاده حصر مى كند - پس اين آيات ، آياتى است كه در دلالتش ‍ قاطع است ، و اين قرآن حق است ، و ليكن بيشتر مردم ايمان نمى آورند، نه به آن آيات ديدنى و نه به اين آيات شنيدنى كه نازل شده ، و از لحن كلام ، ملامت و عتاب فهميده مى شود. پس ، از آن چه گذشت معلوم شد كه لام در كلمه الحق حصر را مى رساند، و مفادش ‍ اين است كه آنچ ه بسوى تو نازل شده فقط و فقط حق است ، نه اينكه باطل محض و يا آميخته به باطل باشد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
مفسرين در تركيب اين آيه ، و معناى مفردات آن از قبيل اسم اشاره ، معناى كلمه آيات و كلمه كتاب ، و معناى حصرى كه در الحق است ، و اينكه مراد از اكثرالناس چيست به چند قول مختلف و متنوع اختلاف كرده اند كه ظاهرتر از همه و مناس ب تر به سياق آيات ، همان معنايى است كه ما ذكر كرديم ، و هر كه بخواهد اقوال ايشان را به تفصيل ببيند بايد به كتب مطول مراجعه كند.  
اللّه الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش  
راغب در مفردات مى گويد: (عمود) چيزى است كه خيمه به آن تكيه دارد و مى ايستد، و جمع آن ، هم (عمد) - به ضم عين و ميم - مى آيد و هم (عمد) به فتح عين و ميم - و در آيه (فى عمد ممدده ) عمدهم قرائت كرده اند، و نيز در قرآن كريم آمده : (بغير عمد ترونها). و بعضى گفته اند: عمد - به دو فتحه -، اسم جمع عماد است نه جمع .  
و غرض اين آيه ياد دادن دليل ربوبيّت پروردگار متعال است ، و اينكه او واحد است و شريك ندارد، و آن آسمانها است كه بدون پايه و ستونى كه بر آن تكيه داشته باشد و شما با چشمتان ببينيد همچنان مرفوع و بلند است ، و در آن نظامى جريان دارد، شمسى و قمرى دارد كه تا زمانى معين در آن مى چرخند، و ناچار بايد كسى باشد كه به اين امور قيام بكند، آسمانها را بدون پايه بلند كند، نظام در آنها را منظم سازد شمس و قمر را مسخر كند، امور عالم را تدبير نمايد و اين آيات را از يكديگر جدا نموده يك به يك شرح دهد، تا شايد شما به لقاى پروردگارتان يقين كنيد، پس آن كسى كه قائم به تدبير عالم و تفصيل آيات است همان خداست ، و در نتيجه تنها رب همه عالم او است ، و رب ديگرى غير او نيست .  
وجه دلالت آيه : (الذى رفع السموات بغير عمد...) بر وحدانيت رب و مدبر عالم ووجه آوردن قيد: (ترونها)

*(/1)*

پس اينكه فرمود: (الذى رفع السموات بغير عمد ترونها) معنايش اين مى شود كه : خداوند آسمان را از زمين جدا كرد و ميان آن دو فاصله اى گذاشت ، فاصله اى كه باعث شد آسمان مسلط بر زمين شود و اشعه خود را بر زمين بتاباند و باران و صاعقه خود را به زمين بفرستد، و همچنين آثار ديگر.  
پس آسمان بر بالاى زمين بدون ستونى محسوس ، كه انسان اعتماد آنرا بر آن احساس كند ايستاده ، در نتيجه هر انسانى بايد متوجه بشود كه لابد كسى هست كه آن را بدون ستون نگهداشته و نمى گذارد جابجا بشود، و آنرا از فرو ريختن از مدارش نگه داشته است .  
آرى هر چند استقرار آسمانها در مستقر بلند خود بدون پايه و ستون ، عجيب تر از استقرار زمين در مدار خود نيست ، و هر دو در اين بابت محتاج به خداى تعالى هستند و با قدرت و اراده او در مدار خود ايستاده اند، و البته اين ايستادن از طريق اسبابى است كه مختص ‍ به همان زمين و آسمان است ، و تازه اگر آسمانها بوسيله پايه هم ايستاده بودند باز بى نياز از احتياج به خداى تعالى و قدرت و اراده او نبودند، پس تمامى موجودات در تمامى احوالشان محتاج بسوى خداى تعالى هستند، احتياج مطلقى كه هيچوقت و در هيچ حالى برطرف نمى شود.  
و ليكن انسان - در عين اينكه قانون علّيت كلى را مى بيند و معتقد است كه هر حادثه اى محتاج به علتى است كه آن را ايجاد كند، و در فطرتش جستجوى از علل حوادث و امور ممكنه نهفته شده - وقتى بعضى از حوادث را مقرون به علّت مى بيند، و اين ديدنش چند بار در برابر حواسش تكرار مى شود، خود بخود قانع مى گردد، و ديگر از ديدن آن تعجب نمى كند و در صدد جستجوى از علّت آن برنمى آيد.

*(/2)*

ولى وقتى ديد هر جسم ثقيلى كه از هوا رها شود مستقيما به زمين فرود مى آيد، آنگاه سقفى را مشاهده كند كه بر بالاى زمين زده شده و با اينكه پايه اى ندارد نمى افتد، قهرا تعجب مى كند، و در جستجوى علّت آن برمى آيد، و آنقدر جستجو مى كند تا پايه و ستونى براى آن پيدا كند، وقتى براى آن سقف ، پايه اى يافت ، و باز سقف ديگرى ديد و جستجوى ديگرى كرد و پايه ديگرى يافت و همچنين چند نوبت اين معنا مكرر شد ديگر مغزش از جستجو متوقف شده براى بارهاى بعدى به جستجو برنمى خيزد، چون مى داند كه هر چيز بلندى حتما پايه و اركانى دارد.  
اما اگر به امرى برخورد كه خارق اين كليت و اين عادت مالوف باشد، مانند اجرام آسمانى كه هر يك در مدار خود ايستاده دور مى زند بدون اينكه بر پايه اى اعتماد داشته باشد، در اين موقع كه ناگهان و مثل كسى كه از خواب بيدار شده باشد دلش از جاى كنده شده ، براى جستجوى علّت آن پر مى زند.  
پس اينكه فرمود: (رفع السموات بغير عمد ترونها) و آسمانها را وصف كرد به اينكه پايه اى كه شما ببينيد ندارند، مقصودش اين نبوده كه آسمانها اصلا پايه ندارند، و در نتيجه وصف (ترونها) وصفى توضيحى بوده و مفهوم نداشته باشد، (و نتوان نتيجه گرفت كه پس پايه هاى نديدنى دارد).  
و نيز مقصودش اين نبوده كه پايه هاى محسوس ندارند، تا بنابراين در تقدير معنايش اين شود: حال كه پايه ندارند پس خدا آنها را بدون وساطت سببى سر پا نگهداشته است ، و اگر پايه مى داشتند مثل ساير چيرهايى كه پايه دارند آن پايه ها نمى گذاشت بيفتند، و ديگر احتياجى به خداى سبحان نداشتند.  
آرى معناى آيه شريفه اين نيست ، همچنانكه اوهام عاميانه همين را مى پندارد كه تنها چيرهاى استثنائى را كه علل و اسباب آنها معلوم نيست به خدا نسبت مى دهند مانند امور آسمانى و حوادث جوى و روح و امثال آن .

*(/3)*

زيرا كلام خداى تعالى صريح در اين است كه : اولا هر چيزى كه اسم چيز بر آن اطلاق شود جز خداى تعالى ، همه مخلوق خدا است ، و هيچ خلق و امرى خالى و بدون استناد به خدا نيست ، همچنانكه فرمود: اللّه خالق كل شى ء و نيز فرمود: (الا له الخلق و الامر).  
و ثانيا تصريح مى كند بر اينكه سنت اسباب در تمامى اجزاى عالم جريان دارد، و خدا بر صراط مستقيم است (كه همان صراط عليت و سببيت است ).  
و با اين حال ، ديگر معنا ندارد كه اين سنت در بعضى از امور جريان داشته باشد اما در امورى كه به نظر ما استثنايى هستند جريان نداشته باشد و در نتيجه پاره اى از حوادث از قبيل حوادث زمينى را با واسطه اسبابش به خدا نسبت دهيم و بعضى ديگر (استثنائيات خلقت ) را بدون واسطه و سبب مستند به او كنيم .  
بنابراين اگر مثلا سقفى را ديديم كه روى پايه خود ايستاده بايد بگوييم به اذن خدا و با وساطت اين سبب خاص ايستاده ، و اگر جرمى آسمانى را ببينيم كه بدون ستون ايستاده باز هم بايد بگوييم كه به اذن خدا و با وساطت اسبابى مخصوص به خود، مانند طبيعت خاص ‍ يا جاذبه عمومى ايستاده .  
وجه تقييد به جمله (بغير عمد ترونها) اينها نيست ، بلكه وجه آن اين است كه مى خواهد فطرت خواب رفته بشر را بيدار كند تا به جستجوى سبب آن برخيزد، و پس از جستجو، در آخر به خداى سبحان پى ببرد.  
نظير اين مسلك را در آيه بعدى هم بكار برده و فرموده : (و هو الذى مد الارض و جعل فيها رواسى و انهارا) كه بزودى توضيحش ‍ خواهد آمد ان شاء اللّه .  
آيه شريفه : (الذى رفع السموات ...) در مقام اثبات وحدت خداى تعالى درربوبيت است

*(/4)*

و چون مطلوب در اين مقام - بطورى كه از سياق آيات برمى آيد - توحيد در ربوبيّت و بيان اين جهت بوده كه خداى سبحان تنها رب هر چيز است و ربى بغير او نيست ، نه اثبات اصل صانع . لذا دنبال (رفع السموات ...)، فرمود: (ثم استوى على العرش و سخر الشمس و القمر...) كه خود دليل بر تدبير عمومى داشته و عالم را بهم متصل و اجزايش را بهم مربوط مى سازد، اين را فرمود تا اثبات كند كه رب همه و مالك مدبّر آن يكى است .  
زيرا (در توضيح آن بايد گفت كه ) وثنى ها كه قرآن با ايشان مناظره مى كند اين معنا را منكر نيستند كه خالق عالم و موجد آن يكى است و در ايجاد آن شريكى برايش نيست ، و اين همان خداى سبحان است ، بلكه تنها چيزى كه هست معتقدند كه خداوند تدبير هر شاءنى از شؤ ون عالم و هر نوعى از انواع آن را به يكى از موجودات قوى واگذار كرده ، مثلا تدبير زمين را به يكى ، آسمان را به يكى انسان و حيوان و ترى و خشكى و جنگ و صلح و حيات و مرگ ، هر كدام را به يكى سپرده ، و آن موجودات قوى ، شايسته پرستش اند تا از ما راضى شوند و خير خود را به ما رسانيده از شرورشان ايمن گرديم ، بنابراين در رد مردمى كه چنين اعتقاد دارند، تنها بايد اثبات وحدت ربوبيّت كرد نه توحيد در ذات خدا، و اينكه واجب الوجودى غير او نيست و تمامى موجودات به او منتهى مى شوند، زيرا اين مطالب امورى هستند كه وثنى ها آنرا انكار نكرده و هيچ ضررى به ايشان نمى زند.  
از اينجا معلوم مى شود جمله (الذى رفع السموات بغير عمد ترونها) كه در صدر آيه جاى گرفته مقدمه اى است براى جمله (ثم استوى على العرش ...)، نه اينكه در اقامه برهان ، مقصود بالذات باشد، بنابراين وزان اين صدر نسبت به ذيلش و زان آيه (ان ربكم اللّه الذى خلق السموات و الارض فى سته ايام ثم استوى على العرش ...) و نظاير آنست نسبت به ذيل آن .

*(/5)*

و نيز روشن مى شود كه جمله (بغير عمد) متعلق است به (رفع )، و جمله (ترونها) وصف (عمد) است ، و مراد اين است كه آنها را بدون پايه اى كه ديدنى باشد بلند كرده است ،  
و اما اينكه بعضى ها گفته اند جمله (ترونها) جمله ايست مستانفه و نو كه غرض آن دفع دخلى است كه ممكن است از شنيدن (رفع السموات بغير عمد) به ذهن شنونده بيايد و بپرسد به چه دليل بى ستون است ؟ در جواب گفته شد: (ترونها) يعنى مى بيند كه ستون ندارد، وجه بعيدى است .  
مگر اينكه مراد از سماوات را مجموع جهت بالاى زمين با همه اجرام ، از نجوم و كواكب و هواى متراكم بالاى زمين و ابرها بدانيم ، زيرا مجموع اينها بدون پايه ايستاده و براى انسان هم مشهود است .  
(ثم استوى على العرش و سخر الشمس و القمر) - گفتار در معناى عرش و معناى استواء و تسخير در سوره اعراف آيه 54 گذشت .  
(كل يجرى لاجل مسمّى ) - در معناى اين جمله گفته اند: يعنى هر يك از آن دو تا اجلى معين جريان دارند، كه وقتى آن اجل سررسيد مى ايستند، اما ممكن است ، بلكه رجحان هم دارد كه بگوييم : ضميرى كه حذف شده ضمير جمع است كه به همه آسمانها و شمس و قمر بر مى گردد، زيرا حكم جريان و سير، حكمى است عمومى كه همه اين اجسام محكوم به آن هستند.  
و ما در تفسير سوره انعام ، آيه 1 گفتارى در معناى اجل مسمى گذرانديم بدانجا مراجعه شود.  
معناى تدبير و مراد از تدبير امر عالم (يدبّر الامر)  
(يدبر الامر) (تدبير) به معناى اين است كه چيزى را دنبال چيزى بياورى ، و مقصود از آن اين است كه اشياى متعدد و مختلف را طورى تنظيم كنى و ترتيب دهى كه هر كدام در جاى خاص خود قرار بگيرد، بطورى كه به محض تنظيم ، آن غرضى كه از هر كدام آنها دارى و فائده اى كه هر كدام دارد حاصل گردد و به خاطر متلاشى شدن اصل ، و فساد اجزاء، و تزاحم آنها با يكديگر غرض مختل نشود.

*(/6)*

وقتى مى گويند: (دبر امر البيت ) معنايش اين است كه امور خانه و تصرفاتى را كه مربوط به آنست منظم نمود، بطورى كه وضع آن رو به صلاح گذاشت و اهل آن از فوايد مطلوب آن برخوردار شدند.  
تدبير امر عالم هم بهمين معنا است كه اجزاى آن را به بهترين و محكم ترين نظم منظم سازد، بطورى كه هر چيزى بسوى غايت مقصود از آن متوجه گشته و سير كند،  
و همين آخرين كمالى است كه مخصوص به او است ، و منتهى درجه و اجل مسمايى است كه به سوى آن گسيل شده ، همچنين مجموع آن را بانظمى عام عالمى منظم سازد، بطورى كه سراپاى عالم هم متوجه غايت كلى خود كه همان رجوع و بازگشت به خداست بشود و در نتيجه بعد از دنيا آخرت هويدا گردد.  
معناى (تفصيل آيات ) و مراد از اينكه مراد از آيات آيات تكوينى است يا آيات كتابوحى  
(يفصل الايات لعلّكم بلقاء ربكم توقنون ) - از ظاهر سياق برمى آيد كه مراد از (آيات )، همان آيات تكوينى است ، و بنابراين ، مراد از (تفصيل آيات ) اين مى شود كه بعضى از بعضى ديگر جدا و متمايز و بعد از جدا شدن ، متمايز شود، و اين خود از سنتهاى الهى است كه اشياء را از هم جدا و هر كدام را از ديگرى متمايز سازد، و از هر كدام ، آنچه كه در ذات و باطنش نهفته است بيرون آورد، در نتيجه نور از ظلمت ، و حق از باطل ، و خير از شر، و صالح از طالح ، و نيكوكار از مجرم متمايز گردد.  
و لذا مى بينيم دنبال جمله مورد بحث فرمود: (لعلكم بلقاء ربكم توقنون )، زيرا روز لقاى پروردگار، همان روز ساعت و قيامت است كه آن را (يوم الفصل ) هم ناميده و وعده داده كه در آن متقين را از مجرمين و فجار جدا سازد، و فرموده : (ان يوم الفصل ميقاتهم اجمعين ) و نيز فرموده : (و امتازوا اليوم ايها المجرمون ) و نيز فرموده : (ليميز اللّه الخبيث من الطيب و يجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم اولئك هم الخاسرون ).

*(/7)*

و مشهورتر در نزد مفسرين اين است كه مراد از آيات ، آيات كتابهايى است كه از ناحيه خدا نازل شده ، بنابراين ، مقصود از تفصيل آيات به منظور جدا ساختن ، عبارت مى شود از شرح آن و بيان و پرده بردارى از حقايق آن در كتابهايى كه بر انبياء نازل شده ، تا مردم در آنها تدبّر و تفكر كنند و حقايق آنها را بفهمند، زيرا در اين صورتست كه اميد مى رود به لقاى پروردگارشان يقين پيدا نموده به سوى او بازگشت كنند.  
اين نظريه مشهورتر است در بين مفسرين ، و ليكن آن معنايى كه ما گذرانديم روشن تر و با سياق آيات سازگارتر است .  
و اگر فرمود: (لعلكم بلقاء ربكم ) و نفرمود: (لعلكم بلقائه ) و به جاى ضمير (ه ) اسم ظاهر ربكم را آورد.  
وجهش اينست كه خواست در اثبات ربوبيّت خدا اصرار و تاءكيد كند و به اين معنا اشاره نمايد كه آن كسى كه عالم را خلق ، و امر آن را تدبير نموده و در نتيجه رب آن شده او رب شما نيز هست ، پس ربى جز رب واحد نيست و او شريكى ندارد.  
و هو الذى مد الارض و جعل فيها رواسى و انهارا...  
كلمه (رواسى ) جمع (راسيه ) و از ماده (رسى ) و به معناى ثابت و برقرار است ، و مراد از آن در اينجا كوهها هستند كه در جايگاه خود ثابت و استوارند، و كلمه (زوج ) به معناى چيزيست كه فرد نباشد، و بر مجموع هر دو امرى كه ميانشان ازدواج است اطلاق مى شود، همچنانكه بر يكى از آن دو نيز اطلاق مى گردد، يعنى هم مى توان گفت : (هما زوج - آن دو زوجند) و هم گفت (هما زوجان - آن دو، دو زوجند)، و در بسيارى از موارد كلمه (زوجان ) با كلمه (اثنين ) تاءكيد مى شود تا دلالت كند بر اينكه مقصود از آن ، دو عدد است نه چهار عدد، (چون به يك حساب ، دو زوج ، چهار تا مى شود)، همچنانكه در آيه مورد بحث ، اين آمده .  
برخى از نشانه ها و آيات تكوينى : (هو الّذى مدّ الارض ...)

*(/8)*

كلمه (مد) در (مد الارض ) به معناى گستردن است ، يعنى زمين را به نحو شايسته اى كه بشود در آن زندگى كرد و حيوان و نبات و اشجار در آن پديد آيند، گسترده كرد.  
و اينكه گستردن زمين را به خداى تعالى نسبت داد به منزله تمهيد و مقدمه براى جمله ايست كه به آن ملحق مى شود، چنانكه نظير اين را در آيه گذشته (اللّه الذى رفع السموات بغير عمد ترونها) گفتيم كه مقدمه است براى جملات بعد.  
(و جعل فيها رواسى و انهارا) - ضمير در (فيها) به كلمه (ارض ) برمى گردد، و كلام طورى ريخته شده كه هر جمله ، فرع جمله قبلى خودش است ، و غرض از آن - و خدا داناتر است - بيان تدبير خدا براى امور سكنه زمين از انسان و حيوان است ، كه چه تدابيرى در حركت آنها براى طلب رزق ، و در سكونشان جهت آسايش بكار برده و بهمين منظور زمين را گسترده كرد، كه اگر گسترده نمى كرد انسان و حيوان نمى توانست در آن ادامه زندگى دهد، و اگر هم يكسره گسترده مى شد و در آن پستى و بلندى وجود نمى داشت باز هم صالح براى زندگى نبود، چون آبهايى كه در آن ذخيره شده بر سطح آن جريان نمى يافت و زراعت و بستانى به وجود نمى آمد، و لذا خداى تعالى كوههاى بلند و پاى برجا در آن ميخكوب كرده و آنچه آب از آسمان مى فرستد در آن كوهها ذخيره نموده و نهرهايى از اطراف آنها جارى و چشمه هايى بر دامنه ها روان مى سازد، و كشتزارها و باغات را سيراب مى كند، و ميوه هاى مختلف تلخ و شيرين و تابستانى و زمستانى و اهلى و جنگلى ببار مى آورد، و شب و روز را كه دو عامل قوى در رشد ميوه ها و حاصل ها است بر زمين مسلط مى سازد، آرى شب و روز سرما و گرما را به وجود مى آورند و اين دو نيز در نضج و نمو و انبساط و انقباض موجودات زمين تاءثير دارند.  
و نيز روشنى و تاريكى را كه تنظيم كننده حركات حيوانات و انسان است و سعى و كوشش آنها را در طلب رزق و سكونت و استراحتشان منظم مى كند ببار مى آورند.

*(/9)*

پس گستردن زمين ، راه را براى ايجاد كوههاى ريشه دار، و كوهها راه را براى جارى شدن نهرها و جارى شدن نهرها راه را براى پيدايش ميوه هاى نر و ماده و رنگهاى مختلف آن هموار ساخته ، با ايجاد شب و روز اغراض مذكور به نحو كمال حاصل مى گردد، و در همه اينها تدبيرى است متصل و متحد كه از وجود مدبرى حكيم و واحد و بى شريك در ربوبيّت كشف مى كند، و در همه اينها آياتى است براى مردمى كه تفكر كنند.  
معناى اينكه خداوند ميوه ها را (زوجين اثنين ) قرار داد  
(و من كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين ) - يعنى و از جميع ميوه هايى كه ممكن است وجود يابد، در زمين انواع متخالف و مختلفى از حيث نوع ، از حيث تابستانى و زمستانى ، از حيث شيرينى و غير آن ، و از حيث ترى و خشكى آن قرار داد.  
اين معناى معروف در تفسير كلمه (زوجين اثنين ) است ، و بنابراين تفسير، مقصود از دو زوج ، دو صنف خواهد بود كه يك صنف با صنفى ديگر مخالف باشد، چه اينكه صنف سومى داشته باشد يا نداشته باشد، نظير ساير مواردى كه تثنيه به منظور تكرار آمده ، مانند آيه (ثم ارجع البصر كرتين ) كه مقصود از تثنيه (كره )، رجوع بعد از رجوع است ، هر چند از نظر كثرت خيلى زياد شود.  
بيان طنطاوى در تطبيق (زوجين اثنين ) با نر و ماده بودن گياهان  
طنطاوى در تفسير جواهر در ذيل جمله (زوجين اثنين ) گفته است : خداوند در زمين از هر صنفى از ميوه ها زوج قرار داده ، يعنى دو تا يكى نر و يكى ماده ، كه ازدواج آنها در گلهاشان صورت مى گيرد، علم جديد هم اين معنا را كشف نموده و ثابت كرده كه هر درخت و زراعتى ميوه و دانه نمى بندد مگر اينكه نر و ماده آن با هم درآميزند، چيزى كه هست گاهى عضو نر با خود ماده و درخت و بوته ماده هست ، مانند بيشتر درختان ، و گاهى عضو نر در يك درخت است و عضو ماده در درختى ديگر، مانند درخت خرما.

*(/10)*

آن دسته كه عضو نرو ماده هر دو در يك بوته هستند گاهى هر دو در يك گل قرار دارند، و گاهى در دو گل ، اولى مانند بوته پنبه ، كه عضو نر با عضو ماده آن در يك گل قرار دارند، و دومى مانند بوته كدو.  
گفتار وى هر چند از حقايق علميه اى است كه هيچ ترديدى در آن نيست ، و ليكن ظاهر آيه كريمه با آن مساعدت ندارد، زيرا ظاهر آن اين است كه خود ميوه ها زوج و دو تا هستند، نه اينكه از درختى خلق مى شوند كه آن درختها زوج و دو تايى باشند، و اگر مقصود، درختهاى آنها بود، مناسب بود بفرمايد: (و كل الثمرات جعل فيها من زوجين اثنين - و همه ميوه ها را از دو جفت قرار داد).  
ولى البته اين مطلبى كه وى گفته ممكن است از مثل آيه (سبحان الذى خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ) و همچنين از آيه (و انزلنا من السماء ماء فانبتنا فيها من كل زوج كريم ) و آيه (و من كل شى ء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ) استفاده شود.  
بعضى ديگر از مفسرين گفته اند: مراد از (زوجين اثنين )، نر و ماده و شيرين و ترش ، و ساير اصناف است ، و بنابراين زوجان چهار تا خواهند بود، نر و ماده كه هر كدام از آن دو به صفاتى كه بيشتر از يكى است مختلف مى شوند، مانند شيرين و غير آن ، تابستانى و مخالف آن . و ليكن اين معنا همانطور كه ملاحظه مى كنيد معناى صحيحى نيست .  
(يغشى الليل النهار) - يعنى با ظلمت شب نور روز را مى پوشاند، و در نتيجه هوا تاريك مى شود بعد از آنكه روشن بود. بعضى هم گفته اند كه : مراد از آن ، پوشاندن هر يك از شب و روز است طرف مقابل خود را، و اينكه شب دنبال روز مى آيد و روز دنبال شب و ليكن قرينه اى كه بر اين معنا دلالت كند در بين نيست .

*(/11)*

(ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون ) - چون تفكر در نظامى كه بر اين عالم جريان دارد و حاكم بر آنست ، و حكم مى كند بر اينكه ابعاض اين عالم مربوط بهم و ملايم و سازگار با همند، و همه را روى هم و هر جزئى از اجزاى آن را متوجّه غايتهاى خاص بخود ميكند خود كاشف از اين است كه اين نظام بستگى به تدبير واحد عقلى دارد كه در نهايت اتقان و محكمى است ،  
و اين خود دلالت مى كند بر اينكه رب واحدى دارد كه در ربوبيّتش شريك نداشته ، عالمى است كه دچار جهل نمى گردد، قادرى است كه در قدرتش مقهور كسى نمى شود، و نسبت به تمامى موجودات و مخصوصا انسان عنايت و توجّه دارد و او را بسوى سعادت جاودانه اش سوق مى دهد.  
و فى الارض قطع متجاورات و جنّات من اعناب و زرع و نخيل صنوان و غير صنوان ...  
راغب در مفردات مى گويد: كلمه (صنو) به معناى شاخه و جوانه ايست كه از بيخ تنه درخت روئيده باشد مثلا گفته مى شود: (هما صنوا نخله - اين دو، دو شاخه از يك درخت خرما است كه از ريشه آن جوانه زده )، (و فلان صنو ابيه - فلانى شاخه و جوانه پدر خويش است ) و تثنيه صنو، صنوان ، و جمع آن صنوان است ، همچنانكه در قرآن كريم هم آمده : (صنوان و غير صنوان ). و نيز درباره كلمه (اكل ) گفته : اين كلمه به معناى چيز خوردنى است ، كه هم با ضمه كاف و هم با سكون آن خوانده مى شود، خداى تعالى فرمود: (اكلها دائم ) و (اكله ) براى مرّه است به معناى يك بار خوردن و (اكله ) بر وزن لقمه است .

*(/12)*

و معناى آيه اين است كه : دليل اينكه گفتيم نظام جارى در عالم قائم به تدبير مدبرى است كه خود جزء عالم نيست ، و همه اشياء بالطبع در برابرش خاضعند، و بر وفق مشيت او و آنطور كه او بخواهد سير مى كنند، اين است كه در زمين قطعه هايى هست نزديك بهم و همسايه هم كه خاكش از نظر طبع شبيه بهم است و در آنها باغهاى انگور مى رويد كه خود از ميوه هايى است كه از نظر شكل و رنگ و طعم و درشتى و ريزى و لطافت و خوبى بسيار با هم مختلفند، و همچنين حاصلهايى مى رويد كه جنس و صنف آنها مختلف است ، گندم و جو اين محل با گندم وجوه محل ديگر مختلف است . و نيز خرما مى رويد كه بعضيها مثل همند، و از يك ريشه جوانه مى زنند، و بعضى مثل هم نيستند، با اينكه زمين يكى است و همه از يك آب مشروب مى شوند، و ما بعضى را بر بعضى بخاطر مزيّت مطلوبى كه در صفات آنست برترى داديم .  
وجود اختلاف ، تنوع و تمايز در خلقت مستند به اختلاف اراده مسبب الاسبابعزوجل است  
حال اگر كسى بگويد: اين اختلافات مربوط به طبيعتى است كه هر كدام براى خود دارند، و يا بخاطر عوامل خارجى است كه در آنها اثر مى كند، و به هر يك شكل و رنگ مخصوص و صفاتى جداگانه مى دهد،  
زيرا علومى كه متعرض شناسائى اشجار و گياهان است و طبيعت خواص آنها را بطور مشروح بيان مى كند هر يك از آنها را معلول عواملى مى داند كه در كيفيت تكوين آنها و آثار و خواص آنها دخالت دارند.

*(/13)*

در جواب مى گوييم : بله ، و ليكن ما نيز مى پرسيم كه جهت اين اختلافى كه در عوامل داخلى و خارجى هست چيست ، و چه باعث شده كه اين علتها مختلف شوند، و در نتيجه آثارشان هم مختلف گردد؟ و اگر علّت اين اختلاف را هم سراغ دهى باز از علّت اختلاف آن علت مى پرسيم ، تا منتهى شوى به ماده اى كه مشترك ميان تمامى موجودات جسمانى بوده و يك ، يك اجزاى آن ماده با هم شبيهند و معلوم است كه چنين ماده اى كه در تمامى موجودات يكى است ، نمى تواند علت اين اختلافات كه مى بينيم بوده باشد، پس جوابى جز اين ندارى كه ما فوق تمامى سببها سببى است كه هم ماده عالم را ايجاد كرده و هم در آن ، صورتها و آثار گوناگون و بى شمارى به كاربرده ، و به عبارت ديگر، در اين ميان سبب واحدى است داراى شعور و اراده كه اين اختلافات ، مستند به اراده هاى مختلف اوست كه اگر اختلاف اراده هاى او نمى بود هيچ چيزى از هيچ چيز ديگر متمايز نمى شد.  
و بر هر دانشمند متدبّرى لازم است كه توجه داشته باشد و از اين نكته غفلت نورزد كه اين آيات كه اختلاف خلقت را مستند به اختلاف اراده خداوند مى داند، در عين حال قانون علت و معلول را هم انكار نمى كند، كما اينكه بعضى خيال كرده اند، زيرا اراده خداى سبحان مانند اراده ما صفتى نيست كه عارض بر ذات باشد، و در نتيجه ذات با تغيير اراده ها تغيير يابد، بلكه اين اراده هاى گوناگون ، صفت فعل خداست و از علل تامه و اسباب اشياء انتزاع مى شود (در نظر شيعه ، اراده صفت فعل است نه صفت ذات ) و اختلاف آن باعث اختلاف در ذات نمى شود، اين اجمال مطلب است تا ان شاء اللّه در محل مناسبى توضيحش از نظر خواننده بگذرد.  
قرآن كريم از آنجايى كه برهانش مبنى بر مقدماتى عقلى است كه بدون آن حجت تمام نمى شد لذا دنباله آن فرمود: (ان فى ذلك لايات لقوم يعقلون ).

*(/14)*

از بيانى كه گذشت اين معنا روشن گرديد كه اگر اختلاف در (اكل ) را به خداى تعالى نسبت داده و فرموده : ما برترى داديم بعضى را بر بعضى در (اكل ) بدون اينكه اسمى از واسطه اين اختلاف و يا وسائط آن ببرد، مانند (رفع سماء) بدون پايه ديدنى ، كه بدون ذكر واسطه به خود خداوند نسبت داده ، و همچنين گستردن زمين ، و قرار دادن جبال و انهار كه در همه آنها واسطه ها را اسقاط كرده .  
و غرض از اين اسقاط وسائط بيدار كردن فطرت خواب آلود شنوندگان بوده تا از جايش كنده شده به جستجو و بحث از سبب اين اختلاف برخيزد،  
و پس از جستجويش سرانجام به خدا كه مسبب و قاهر بر همه اسباب است پى برد.  
در اين آيه شريفه التفات لطيفى از غيبت به تكلم با غير به كار رفته ، (با اينكه قبلا همه جا مى فرمود اوست كه چنين و چنان كرد) در اينجا ميفرمايد: (ما برترى داديم بعضى را بر بعضى در اكل ) و بعيد نيست نكته آن اين باشد كه سبب حقيقى را با كوتاهترين بيان معرفى كند، گويا كسى گفته است بعضى از آنها نسبت به بعضى ديگر برترى دارند، و سبب اين برترى جز خداى سبحان كسى نيست ، آنگاه خود گوينده خود را معرفى نموده ، و با صيغه تكلم مع الغير كه تعظيم را مى رساند اظهار كند كه خود اوست آن سببى كه دانشمندان در جستجويش هستند، و ساير اسباب همگى بسوى حضرت وى منتهى مى گردند، آنگاه تمامى اين مطالب را مختصر كرده و فرمود: ما برترى داديم بعضى را بر بعضى .  
وهمين تعبير به (ما)، خالى از اشعار به اين معنا نيست كه در اين بين غير از خداى سبحان اسباب الهى نيز در كارند، كه به امر او عمل نموده ، و همه به خداى سبحان منتهى مى شوند.

*(/15)*

از آنچه گذشت اين معنا روشن شد كه سياق آيه مورد بحث سياق اقامه حجت بر توحيد ربوبيّت است نه بر اثبات صانع و يا توحيد او، و خلاصه آن حجت اين است كه اختلاف اثرى كه در موجودات هست با اينكه ماده اصلى همه آنها يكى است از اين حقيقت پرده برمى دارد كه همه مستند به سببى هستند ماوراى اين اصل مشترك كه انتظام آن از مشيت و تدبير اوست ، پس مدبّر عالم ، خداى سبحان است و او رب آنست ، و ربى غير او ندارد. اين است خلاصه حجتى كه آيه در مقام اقامه آنست ، پس اينكه از كلمات بعضى از مفسرين استفاده مى شود كه آيه در مقام اثبات اصل صانع است صحيح نيست .  
علاوه بر آنچه گفته شد، به طورى كه از سياق آيات برمى آيد، آيات مورد بحث در مقام احتجاج عليه وثنى مذهبان است ، كه در عين اينكه وحدت ربوبيّت را منكرند و ارباب گوناگونى اثبات مى كنند، در عين حال به وحدت واجب الوجود اعتراف داشته ، خداى عزّ اسمه را قبول دارند، و با اينكه قبول دارند، معنا ندارد براى اثبات او عليه ايشان استدلال شود.  
و لذا بعضى از مفسرين به اين اشكال تنبه و آگاهى يافته و گفته اند: آيه مورد بحث عليه دهرى مذهبان عرب كه منكر صانعند احتجاج مى كند ولى اين نيز مردود است ، زيرا از سياق آيات دليلى بر اين مدعا نيست .  
و نيز اين معنا روشن شد كه فرق ميان دو حجت و دليل ، يعنى حجت (و هو الذى مد الارض ...) و حجت (و فى الارض قطع متجاورات ...) اين است كه اولى توحيد ربوبيّت را از وحدتى كه در كثرت مشاهده مى شود، و ارتباط و اتصالى كه در تدبير همه موجودات عالم با همه كثرتش ديده مى شود اثبات مينمايد و مى رساند كه مدبّر آن يكى است .

*(/16)*

ولى دومى به عكس اولى اين مدّعا را از طريق كثرت خواص و آثار در موجوداتى كه در شرايط واحدى قرار دارند اثبات مى كند، و مى رساند كه اختلاف آثار و خواص موجودات با اينكه اصل همه يكى است خود كاشف از وجود مبدئى است كه اين آثار و خواص ‍ مختلف و متفرق را افاضه مى كند، و خود امرى است ماوراى طبايع اين موجودات ، و سببى است فوق اين اسباب كه گففيم اصلشان واحد است ، و او رب همه است ، و ربى غير او نيست .  
و اما آن حجتى كه قبل از اين دو حجت اقامه شده بود يعنى جمله (اللّه الذى رفع السموات ...) دليلى بود كه مدّعا را از هر دو طريق اثبات مى كرد، زيرا هم در جمله (يدبر الامر) مساءله تدبير را تذكر مى دهد، كه عبارتست از وحدت كثير و جمع متفرقات ، و هم در جمله (يفصل الايات ) تفصيل را يادآورى مى كند كه خود تكثير واحد و تفريق مجتمعات است ، و حاصلش اين است كه امر عالم با همه تشتت و تفرقى كه دارد تحت تدبير واحدى اداره مى شود، پس بهمين دليل رب آن نيز واحد است و آن خداى سبحان است ، و خداى تعالى است كه آيات را تفصيل مى دهد، و هر يك را از ديگرى جدا و متمايز مى سازد، و در نتيجه سعيد از شقى ، و حق از باطل جدا مى گردد، و اين همان معاد است ، پس خداوند متعال از اين برهان خود دو نتيجه مى گيرد: يكى مبداء و ديگرى معاد، و درباره معاد مى فرمايد: (لعلكم بلقاء ربكم توقنون ).  
بحث روايتى  
در تفسير عياشى از (خطاب اعور) و او بطور مرفوعه از اهل علم و فقاهت از آل محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه فرمود: (و فى الارض قطع متجاورات ) معنايش اين است كه يك قطعه زمين در مجاورت قطعه ديگرى است ،  
آن يكى حاصل خيز و پاك و اين ديگرى شوره زار است ، عينا مانند مردمى كه در مجاورت مردمى ديگر هستند، ولى از سنخ ايشان نيستند.

*(/17)*

و در تفسير برهان از ابن شهر آشوب از (خركوشى ) در كتاب (شرف المصطفى )، و ثعلبى در كتاب (الكشف و البيان ) و فضل بن شاذان در كتاب (امالى )، (عبارت روايت از فضل بن شاذان است ) كه وى به سند خود از جابر بن عبداللّه روايت كرده كه گفت : من از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شنيدم كه به على بن ابى طالب (عليه السّلام ) مى فرمود: مردم هر يك از يك شجره اند، و من و تو هر دو از يك شجره ايم ، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمودند: (جنات من اعناب و زرع و نخيل صنوان و غير صنوان يسقى بماء واحد)، يعنى مردم همگى از يك آب سيراب مى شوند كه آن من و توايم ، تفسير برهان مى گويد: اين روايت را (نطنزى ) در كتاب خصائص خود از سلمان آورده ، و در روايت ديگرى چنين آمده : (من و على از يك شجره ، و مردم از شجره هاى گوناگونى هستند)، صاحب برهان اضافه مى كند: حديث جابر بن عبداللّه را طبرسى و على بن عيسى در كتاب كشف الغمه نيز آورده اند.  
مؤ لف : روايت مذكور را سيوطى در الدّرالمنثور از حاكم ، و ابن مردويه از جابر آورده كه گفت : شنيدم رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى فرمود: اى على ! مردم از شجره هاى مختلف و من و تو هر دو از يك شجره هستيم ، آنگاه رسول خدا (صلى اللّه اعليه و آله و سلم ) اين آيه را تلاوت فرمود: (و جنات من اعناب و زرع و نخيل صنوان و غير صنوان ).  
و نيز در الدّرالمنثور است كه ترمذى ، (وى روايت را حسن دانسته ) بزار، ابن جرير، ابن منذر، ابو الشيخ ، و ابن مردويه از ابو هريره از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده اند كه در ذيل آيه (و نفضّل بعضها على بعض فى الاكل ) فرموده : دقل و فارسى و شيرين و ترش .  
آيات 6 - 5 سوره رعد  
و ان تعجب فعجب قولهم ءاذا كنّا ترابا ءانا لفى خلق جديد اولئك الذين كفروا بربّهم و اولئك الاغلال فى اعناقهم و اولئك اصحاب النّار هم فيها خلدون (5)

*(/18)*

و يستعجلونك بالسيئه قبل الحسنه و قد خلت من قبلهم المثلات و ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم و ان ربك لشديد العقاب (6)  
ترجمه آيات  
پس اگر شگفت آرى ، شگفت از گفتار آنان است كه مى گويند: راستى وقتى خاك شديم از نو زنده مى شويم ؟! آنها كسانى هستند كه به پروردگارشان كافر شده اند، آنان به گردنهايشان غلها دارند، آنان اهل جهنّمند و در آن جاودانه اند(5).  
آنان پيش از رحمت ، از تو تقاضاى تعجيل در عذاب دارند، با اينكه پيش از آنان بلاهاى عبرت انگيز نازل شده و پروردگارت به مردم درباره ستم كردنشان صاحب مغفرت است ، و هم پروردگارت عذاب شديد دارد(6).  
بيان آيات  
اين دو آيه عطف بر پاره اى از حرفهايى است كه مشركين در رد دعوت و رسالت مى گفتند، از آن جمله گفته بودند: چطور ممكن است آدمى بعد از مردن و خاك شدنش بار ديگر زنده شود؟، و نيز گفته بودند: چرا پس آن عذابى كه ما را از آن مى ترساند نازل نمى شود و اگر او راست مى گويد پس چرا به اين وعده اش عمل نمى كند؟، آنگاه پس از نقل گفته جوابشان را مى دهد.  
شبهه معاد، سخنى شگفت آور و سزاوار تعجب است  
و ان تعجب فعجب قولهم ءاذا كنّا ترابا ءانا لفى خلق جديد  
در مجمع البيان گفته است : (عجب و تعجب ) به معناى اين است كه امرى كه سببش براى انسان معلوم نيست بر نفس آدمى هجوم آورد، (و انسان بناگهانى به او برخورد نمايد) و كلمه (غل ) به معناى طوقى است كه با آن دست را به گردن ببندند.

*(/19)*

خداوند متعال در افتتاح كلام خود به حقيقت معارف دينى كه در كتاب خود بر پيغمبرش نازل كرده اشاره فرمود و چنين فهماند كه آيات تكوينى نيز به آنها رهبرى مى كند، و اصول آن معارف عبارت بود از: توحيد و رسالت و معاد، آنگاه داستان دلالت و رهبرى آيات تكوينى را تفصيل داده و از حجتهاى سه گانه اى كه در اين باره اقامه نمود توحيد ربوبيّت و معاد را به طور صريح نتيجه گرفت ، كه مساءله حقيت رسالت ، و كتاب نازل شده كه معجره و آيت آن است نيز از لوازم آن دو نتيجه بود.  
بعد از اينكه اين اصل را (نخست به اشاره و سپس به تصريح ) نتيجه گرفت و زمينه براى ذكر شبهات كفار درباره اين اصول سه گانه فراهم شد اينك در آيه مورد بحث به شبهه ايشان در امر معاد، و در آيات بعد به شبهات و گفته هاى آنان درباره رسالت و توحيد اشاره مى فرمايد.  
شبهه ايشان در امر معاد اين است كه گفته اند: (ءاذا كنّا ترابا ءانا لفى خلق جديد) خداى متعالى اين شبهه را به عنوان اينكه سخنى شگفت آور و سزاوار تعجب است ذكر فرموده ، چون بطلان و فساد گفتارشان آنقدر واضح بود كه هيچ انسان سليم العقلى ترديد در آن را جايز نمى داند، و با اين حال اگر انسانى بدان قائل شود از مصاديق عجب خواهد بود، و لذا فرمود: (و ان تعجب فعجب قولهم ...).  
و معناى جمله بطورى كه حذف متعلق (تعجب ) بدان ارشاد مى كند اين است كه : اگر از تو احيانا تعجبى سربزند - كه هم سرمى زند، چون هيچ انسانى خالى از تعجب نيست - پس اين كلام ايشان تعجب آور است و لزوما بايد از آن شگفتى كنى ، و اين تركيب (يعنى حذف متعلق تعجب ) كنايه از وجوب تعجب از گفتار ايشانست چون بطلانش واضح است و هيچ خردمندى آن را نمى پسندد.  
و مقصودشان از (تراب ) در جمله (ءاذا كنّا ترابا ءانا لفى خلق جديد) به قرينه سياق ، خاكى است كه بدن آدمى پس از مرگ بدان تبديل مى شود،

*(/20)*

زيرا در آن موقع انسان كه هيكلى گوشتى به شكلى مخصوص و مركب از اعضاى خاص و مجهّز به قوايى به قول ايشان مادى است بطور كلى معدوم شده است ، و چيزى كه بكلى و از اصل نابود شده چگونه مشمول خلقت مى شود و دوباره بصورت مخلوقى جديد برمى گردد؟.  
اين شبهه ايشانست درباره معاد، كه خود جهات مختلفى دارد، و خداى سبحان در كلام خود از يك يك آن جهات و مناسب هر كدام جوابى داده كه ريشه شبهه را از بيخ و بن بركنده است .  
دلائل و جهات انكار و استبعاد زنده شدن بعد از مرگ و پوسيده شدن ، و رد جواب هر يك  
يكى از آن جهات ، اين استبعاد است كه خاك برگردد و انسانى تمام عيار شود، از اين شبهه جوابى داده شده كه مگر قبلا كه زنده بود از چه خلق شده بود؟، و مگر غير اين بود كه مواد زمينى بصورت منى و نطفه درآمده سپس علقه شده سپس مضغه گشته و سپس ‍ بصورت بدن انسانى تمام عيار درآمده است ؟!  
و با اينكه همه روزه نمونه هاى آنرا مى بينيم و از صرف امكان درآمده به وقوع مى پيوندد، ديگر چه جاى ترديد است كه مشتى خاك روزى دوباره انسانى تمام عيار گردد؟! همچنانكه خودش فرموده : (يا ايّها النّاس ان كنتم فى ريب من البعث فانّا خلقناكم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغه مخلقه و غير مخلقه ...).  
يكى ديگر از موارد استبعاد اين است كه بطور كلى چيزى كه معدوم شده دوباره موجود مى گردد، و از اين ، جواب داده شده به اينكه : خلقت نخست چطور ممكن بود، اين نيز به همان نحو ممكن است ، همچنانكه خداى تعالى فرمود: (و ضرب لنا مثلا و نسى خلقه قال من يحيى العظام و هى رميم قل يحييها الّذى انشاها اول مره ).  
جهت سوم اينكه انسان وقتى مرد، ذاتش معدوم مى شود، و ديگر ذاتى ندارد تا با خلقت جديد لباس وجود به تن كند، بله در ذهن اشخاص تصوّرى از او هست ، و ليكن انسان خارجى نيست ، پس چه چيز اعاده وجود مى يابد؟

*(/21)*

خداى تعالى در كلام خود از اين نيز جواب داده و چنين فرموده كه : انسان ، عبارت از بدن مركب از مشتى اعضاى مادى نيست تا با مرگ و بطلان تركيب و متلاشى شدنش بكلى معدوم شود،  
بلكه حقيقت او روحى است علوى - و يا اگر خواستى بگو حقيقت او نف س او است - كه به اين بدن مركب مادى تعلق يافته ، و اين بدن را در اغراض و مقاصد خود بكار مى اندازد، و زنده ماندن بدن هم از روح است ، بنابراين هر چند بدن ما به مرور زمان و گذشت عمر از بين مى رود و متلاشى مى شود، اما روح ، كه شخصيّت آدمى با آن است باقى است ، پس مرگ معنايش نابود شدن انسان نيست ، بلكه حقيقت مرگ اين است كه خداوند روح را از بدن بگيرد، و علاقه او را از آن قطع كند، آنگاه مبعوثش نمايد، و بعث و معاد هم معنايش اين است كه خداوند بدن را از نو خلق كند و دوباره روح را به آن بدمد، تا در برابر پروردگارش براى فصل قضاء بايستد.  
خداوند در اين باره مى فرمايد: (و قالوا ءاذا ضللنا فى الارض ءانا لفى خلق جديد بل هم بلقاء ربّهم كافرون قل يتوفيكم ملك الموت الذى وكل بكم ثم الى ربكم ترجعون ) كه حاصلش اين است كه شما با مردن در زمين گم نمى شويد و معدوم نمى گرديد، بلكه ملك الموت كه موكل بر مرگ است آن حقيقتى را كه لفظ (شما) و (ما) به آن دلالت مى كند، و عبارت از جانها است مى گيرد و در قبضه او باقى مى ماند و گم نمى شود، آنگاه وقتى مبعوث شديد بسوى خدا برمى گرديد، و دوباره بدنهاى شما بجانهايتان ملحق مى شود، و باز شما شمائيد.  
پس براى آدميان حياتى است باقى كه محدود به عمر فانى دنيا نيست ، و عيشى است دائمى در عالم ديگرى كه با بقاى خداوندى باقى است ، و انسان در زندگى دوّمش بهره اى ندارد مگر آنچه كه در زندگى اولش از ايمان به خدا و عمل صالح كسب كرده ، و از مواد سعادتى كه امروز براى فردايش پس انداز نموده .

*(/22)*

پس اگر آدمى حق را پيروى كند، و به آيات خدا ايمان بياورد، در زندگى ديگرش به كرامت قرب و نزديكى به خدا، و به ملكى كه كهنه نمى شود سعادتمند مى گردد، و اگر به پستى و به سوى خاك بگرايد، و فقط به دنيا توجّه داشته باشد و از ياد خدا اعراض نمايد، در زندگى ديگرش در شقاوت و هلاكت خواهد بود و مغلول به غلّ و زنجير نوميدى و خسران محشور خواهد شد، و در مهبط لعنت و حضيض بعد قرار خواهد گرفت ، و از اصحاب آتش خواهد گرديد.  
خواننده محترم اگر به دقّت و تاءمّل كافى و وافى در اين بيانى كه گذشت نظر كرده باشد اين معنا برايش روشن شده است كه آيه (اولئك الذين كفروا بربهم ...)،  
صرف تهديد عذاب براى صاحبان اين حرف كه گفته اند: (ءاذا كنا ترابا ءانا لفى خلق جديد نيست ، همچنانكه انسان در نظر بدوى خيال مى كند، بلكه جوابى است كه به لازمه گفته آنان داده .  
بيان اينكه لازمه انكار معاد انكار عالم ربوبى و در حقيقت كفر به رب العالمين است  
توضيح اينكه : لازمه گفتار ايشان كه مى گويند: وقتى آدمى مرد و خاك شد انسانيت و شخصيتش نيز باطل مى شود، اين است كه انسان عبارت باشد از يك صورت مادى كه قائم به اين هيكل بدنى مادى است كه با حياتى مادى زندگى مى كند، بدون اينكه بعد از مرگ ، حيات ديگرى هميشگى داشته باشد كه با بقاى پروردگار متعال باقى بماند، و به سعادت قرب او رسيده و نزد او رستگار گردد.  
و به عبارت ديگر لازمه گفتار ايشان اين است كه حيات آدمى محدود باشد بهمين زندگى مادى دنيا، بدون اينكه دامنه اش بعد از مرگ را هم بگيرد و الى الابد دوام داشته باشد، و اين در حقيقت انكار عالم ربوبى است ، زيرا اعتقاد به وجود ربى كه معاد نداشته باشد (همانند كوسه ريش پهن است و) معنا ندارد.

*(/23)*

و لازمه چنين اعتقادى اين است كه : هم آدمى مقصور باشد در مقاصد دنيوى و هدفهاى مادى و توسن همت تا همانجا براند، و فهمش ‍ از درك آن نعمتهاى دائمى و ملك عظيمى كه نزد خدا دارد قاصر باشد، و ديگر براى تقرب به خدا سعى و كوشش نكند، و از امروزش براى فردايش نيندوزد و مانند دست بسته معلولى كه قادر به حركت و كوشش نيست ، و نمى تواند ضروريات زندگى خود را تاءمين نمايد، او نيز نتواند براى ديگر سراى خود كارى انجام دهد.  
لازمه چنين وصفى اين است كه آدمى در شقاوتى هميشگى و عذابى دائم باشد، چون استعداد سعادتى را كه خدا به او داده بود و مى توانست با آن طى طريق كند عاطل و باطل ساخت ، و اين لوازم سه گانه همانهايى است كه خداوند در آيه مورد بحث بدانها اشاره كرده و فرموده است : (اولئك الذين كفروا...) پس اينكه فرمود: (اولئك الذين كفروا بربّهم ) اشاره است به لازمه اولى كلام منكرين معاد، و آن عبارت بود از عالم ربوبى و زندگى جاودانى و كفران نعمت هاى مقيم و دائمى كه نزد خداست ، و پوشاندن آنها.  
و اينكه فرمود: (اولئك الاغلال فى اعناقهم ) اشاره است به لازمه دومى كلامشان ، و آن عبارت بود از گرائيدن به زمين و ركون به سوى هوى و مقيد بودن به كنده و زنجير جهل و غلهاى انكار، (و اگر به خاطر خوانندگان محترم مانده باشد) در جلد اول اين كتاب بيانى در اين باره گذرانديم ، كه اينگونه تعبيرات قرآنى ، تعبيرات حقيقى است نه مجازى ، خواننده مى تواند بدانجا مراجعه نمايد.  
و اينكه فرمود: (اولئك اصحاب النّار هم فيها خالدون ) اشاره است به لازمه سوم انكارشان ، كه عبارت بود از مكثشان در عذاب و شقاوت .  
و يستعجلونك بالسيئه قبل الحسنه و قد خلت من قبلهم المثلات ...

*(/24)*

در مجمع البيان گفته : كلمه (استعجال ) به معناى طلب تعجيل در كار است ، و تعجيل هم به معناى جلو انداختن آنست قبل از آنكه وقتش فرا رسد، و در معناى كلمه (سيئه ) گفته است كه : به معناى هر خصلتى است كه نفس آدمى از آن خوشش نيايد و از آن ناراحت شود، و نقيض آن (حسنه ) كه به معناى خصلتى است كه نفس را مسرور و خوشحال سازد،  
معناى (مثلات ) و بان امر تعجب انگيز ديگرى در ارتباط با كافران  
و كلمه (مثلات ) به معناى عقوبتها است ، كه مفردش (مثله ) - به فتح ميم و ضم ثاء - است ، و اگر در مفرد، (مثله ) - به ضم ميم و سكون ثاء - بخوانيم جمع آنرا بايد (مثلات ) - به ضم ميم و ثاء - بخوانيم ، همچنانكه جمع غرفه ، غرفات مى شود. و بعضى جمع آنرا مثلات - به سكون ثاء - و مثلات - به فتح ثاء - خوانده اند.  
راغب هم در مفردات گفته مثله به معناى گرفتارى و ناملايمى است كه به انسان روى آورد و آدمى را ضرب المثل ديگران سازد، و ديگران از چنان گرفتارى خود را بر حذر بدارند، و معنايش همان معناى نكال است ، و جمع آن مثلات - به ضمه و ميم و يا فتحه آن ، و ضمه ثاء - مى آيد، و بعضى آيه قرآن را، هم مثلات - به ضمه ثاء - خوانده اند و هم مثلات - به سكون آن - مانند عضد كه هم به ضمه ضاد خوانده مى شود و هم به سكون آن .  
ضمير جمعى كه در جمله (يستعجلونك بالسيئه قبل الحسنه ) است به كفارى بر مى گردد كه در آيه قبل مورد بحث بودند، و مراد از (استعجالشان به سيئه قبل از حسنه ) اين است كه ايشان از باب استهزاء و مسخره كردن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم )، بجاى درخواست رحمت و عافيت درخواست عذاب كرده بودند، به دليل اينكه دنبالش مى فرمايد: (و قد خلت من قبلهم المثلات ) و با در نظر داشتن اينكه جمله مذكور جمله ايست حاليه ، مراد از سيئه ، آن عقوبتهايى خواهد بود كه بر امتهاى گذشته نازل شد و ايشان را منقرض ساخت .

*(/25)*

و معناى آيه چنين خواهد بود: كسانى كه كفر ورزيدند، بعد از آنكه شنيدند كه تو از عذاب الهى انذارشان كردى ، و قبل از آنكه از خدا طلب رحمت و عافيت كنند طلب عذاب كردند تا به خيال خود تو را مسخره كرده باشند، با اينكه خبر داشتند از عذاب الهى و عقوبتهايى كه بر سر امتهاى گذشته به جرم كفر ورزيدنشان به پيغمبرشان فرستاد، و اين آيه در مقام تعجب است كه با اينكه چنين علمى دارند چگونه باز به تو كفر مى ورزند.  
معناى جمله : (ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ...)  
و جمله (و ان ربك لذو مغفره للناس على ظلمهم و ان ربك لشديد العقاب )، يا جمله اى است استينافى (نو) و يا جمله اى است حاليه ، كه سبب شگفت آورى درخواست عذاب ايشان را افاده مى كند و مى رساند كه پروردگار تو داراى رحمت واسعه اى است كه مردم را در جميع احوالشان و حتى در حال ظلمشان شامل است ، همچنانكه داراى غضبى شديد است ، و با اينكه رحمت او بر غضبش پيشى دارد پس چرا از رحمت واسعه او و مغفرتش اعراض مى كنند، و در خواست عذاب شديد او را مى نمايند، و در اين باره عجله هم مى كنند؟ راستى اين امر عجيبى است !  
نكاتى درباره عفو و عقاب الهى كه از آيه استفاده مى شود  
از اين معنا كه سياق ، آنرا افاده مى كند چند نكته استفاده مى شود:  
اول اينكه : تعبير به كلمه (ربك ) براى افاده اين جهت است كه ايشان چون مشرك و بت پرستند خداى تعالى را رب خود نمى دانند، و در ميان ايشان تنها رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است كه خدا را رب خود مى داند.  
دوم اينكه : مراد از مغفرت و عقاب ، اعم از مغفرت و عقاب دنيوى و اخروى است چون مشركين در سيئه و عقوبت دنيوى عجله مى كردند، همچنانكه (مثلات ) هم كه خدا در جوابشان فرمود: اقوام قبل از ايشان را از بين برد، عقوبتهاى دنيوى بوده ، كه بر ايشان نازل مى شده .

*(/26)*

علاوه بر اين ، عفو و مغفرت اختصاص به بعد از مرگ و يا روز قيامت ندارد، و همچنين آثار آن دو نيز تنها مختص به قيامت نيست ، و قبلا هم مكرر از نظر خواننده محترم گذشت كه : خداوند تعالى مى تواند مغفرت خود را گسترده و دامنه اش را وسيع كند، و هر كه را بخواهد بيامرزد، حتى شامل ظالم هم در حين ظلمش بشود، و در صورتى كه حكمت اقتضاء كرد او را نيز آمرزيده ، مظلمه اش را جبران كند، همچنانكه مى تواند عقاب نمايد، كما اينكه فرمود: (ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانّك انت العزيز الحكيم ).  
next page  
fehrest page  
back page

*(/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
و بخاطر همين نكته بود كه خداى تعالى از مورد مغفرت به (للناس ) تعبير كرد و نفرمود: (للمومنين ) و يا (للتائبين ) و يا امثال آن . بنابراين ، هر فردى از افراد بشر بدون استثناء ملتجى به رحمت خدا گردد و از او مغفرت بخواهد او مى تواند، وى را بيامرزد، حال چه كافر باشد و چه مومن ، چه مرتكب كبيره باشد چه صغيره .  
چيزى كه هست اگر مشرك طلب مغفرت شركش را بكند، با همين طلب مغفرت ، مؤ من مى شود، و خداى سبحان فرموده كه مشرك را نمى آمرزد، و معلوم است كه اين وقتى است كه مشرك به دين توحيد برنگشته باشد: (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء).  
پس اينها كه در آيه مورد بحث ، كافر شدند لازم بود با ايمان آوردن به خدا و رسول او از خداى تعالى طلب مغفرت كنند، - و در اين طلب خود عجله كنند - و از او بخواهند كه شركشان را و يا گناه ديگرى كه از فروعات شركشان بود بيامرزد، و يا اينكه در عين ظلم و شركشان حداقل از خدا بخواهند كه عافيت و بركت و بهترين مال و اولاد روزيشان كند، كه اگر چنين مى كردند خداوند به رحمت واسعه خود حاجتشان را مى داد، حتى حاجت آن كسى را هم كه ايمان به او نياورده و منقاد و فرمان بردار او نشده است ، اگر چه از مغفرت خدا محرومند چون آمرزش خداوند با شرك و ظلم نمى سازد همچنانكه خودش فرمود: (و اللّه لا يهدى القوم الظالمين ).  
سوم اينكه فرمود: (لذو مغفره ) و نفرمود: (غفور) و يا (غافر) گويا براى اين بود كه شنونده خيال نكند خداوند فعلا واجد مغفرت تمامى ستمگران و ستم آنان است و احتمال نيامرزيدن در كار نيست ، و حال آنكه اينطور نيست ، بلكه خواسته است بگويد: نزد خدا آمرزش تمامى مردم هست ، حتى آمرزش ظلمهاى ايشان ، و در جايى كه آمرزيدن صلاح باشد هيچ مانعى جلوگير آمرزش او نيست ، نه اينكه همين الان آمرزيده باشد.

*(/1)*

ممكن هم هست از جمله مورد بحث معناى ديگرى استفاده كرد، و آن اين است كه : خداى تعالى مغفرت و آمرزش مردم را دارد و مى تواند هر كه را بخواهد بيامرزد، و اگر هم وصف مغفرت را اصلا نمى داشت ، و در نتيجه بر گنهكاران غضب مى كرد و احدى را نمى آمرزيد، باز هم ظالم نبود (خلاصه اينكه كلمه (ذو مغفره ) با داشتن مغفرت و به كار بردن آن مى سازد به خلاف كلمه (غفور) و (غافر) كه بر كسى اطلاق مى شود كه آن را اعمال هم بكند) و اگر اين معنا مراد باشد وضع پاره اى از نكته هايى را كه ما براى آيه شريفه برشمرديم بر هم مى خورد، و ليكن اين معنا با ظاهر سياق سازگار نيست .  
در معناى اين آيه ميان معتزله و غير ايشان از اهل سنت مشاجراتى برپا شده ، و آيه شريفه مطلق است و هيچ دليلى بر تقييد آن به قيدى نيست ، مگر قيدى كه در آيه (ان اللّه لا يغفر ان يشرك ) به وجود دارد.  
بحث روايتى (روايتى درباره وعده عفو و وعيد عقاب  
در الدّرالمنثور است كه ابن جرير از ابن عباس روايت كرده كه در ذيل آيه (و ان ربك لذو مغفره للناس على ظلمهم و ان ربك لشديد العقاب ) گفته است كه : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: اگر عفو و گذشت خداوند نبود زندگى براى احدى گوارا نمى شد، و اگر وعيد و تهديد به عقابش نبود، همگى مردم به مغفرت خداوندى اتكال مى نمودند (و خداى را نمى پرستيدند).  
آيات 16 - 7 سوره رعد  
و يقول الذين كفروا لو لا انزل عليه آيه من ربه انما انت منذر و لكل قوم هاد (7)  
اللّه يعلم ما تحمّل كل انثى و ما تغيض الارحام و ما تزداد و كل شى ء عنده بمقدار (8)  
عالم الغيب و الشهاده الكبير المتعال () سواء منكم من اسر القول و من جهر به و من هو مستخف باليل و سارب بالنهار (10)  
له معقبات من بين يديه و من خلفه يحفظونه من امر اللّه ان اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم و اذا اراد اللّه بقوم سوء فلا مرد له و مالهم من دونه من وال (11)

*(/2)*

هو الذى يريكم البرق خوفا و طمعا و ينشى السحاب الثقال (12)  
و يسبّح الرعد بحمده و الملئكه من خيفته و يرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء و هم يجادلون فى اللّه و هو شديد المحال (13)  
له دعوه الحق و الذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشى ء الا كباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه و ما هو ببالغه و ما دعاء الكافرين الا فى ضلال (14)  
و للّه يسجد من فى السموات و الارض طوعا و كرها و ظلالّهم بالغدو و الاصال (15)  
قل من رب السموات و الارض قل اللّه قل افاتخذتم من دونه اولياء لا يملكون لانفسهم نفعا و لا ضرّا قل هل يستوى الاعمى و البصير ام هل تستوى الظلمات و النور ام جعلواللّه شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل اللّه خالق كل شى ء و هو الواحد القهار (16)  
ترجمه آيات  
كسانى كه كافر شدند گويند چرا از پروردگارش آيتى به او نازل نمى شود، تو فقط بيم رسانى ، و هر گروهى را رهبرى هست (7).  
خدا مى داند كه هر موجود حامله اى چه بار دارد، و رحمها چه كم و زياد مى كنند، و همه چيز نزد او به اندازه است (8).  
داناى غيب و شهود، و بزرگ و متعال است .(9).  
از شما هر كه سخن آهسته بگويد و يا آنرا بلند كند، و هر كه در شب نهان حركت كند و يا در روز روشن (در علم خدا) بى تفاوت است (.1).  
براى انسان مامورانى است كه از جلو رو و از پشت سرش ، او را از فرمان خدا حفاظت مى كنند، و خدا نعمتى را كه نزد گروهى هست تغيير ندهد، تا آنچه را كه ايشان در ضميرشان هست تغيير دهند، و چون خدا براى گروهى بدى بخواهد هيچ نمى تواند جلو آن را بگيرد و براى ايشان غير از خدا اداره كننده اى نيست (11).  
اوست كه برق را براى بيم و اميد شما مى نماياند، و ابرهاى گرانبار پديد مى آورد(12).  
رعد بستايش او، و فرشتگان از بيم او تسبيح گويند! صاعقه ها مى فرستد، و هر كه را خواهد دچار آن كند، مع ذلك آنها درباره خدا مجادله كنند، و او سخت گير است (13).

*(/3)*

دعوت حق خاص اوست ، و كسانى كه جز او را مى خوانند به هيچ وجه اجابتشان نمى كنند، آنان همانند كسى هستند كه دو دست خود را به سوى آب برد، كه آب به دهانش رسد، اما آب به دهانش نخواهد رسيد، و دعاى كافران جز در گمراهى نيست (14).  
هر چه در آسمانها و زمين هست به رغبت يا كراهت و همچنين سايه هايشان بامداد و شبانگاهان سجده خدا مى كنند(15).  
بگو پروردگار آسمان ها و زمين كيست ؟ بگو خدا است ، بگو پس چرا غير او را اولياء گرفته ايد، با اينكه ايشان اختيار سود و زيان خويش را ندارند، بگو آيا كور و بينا يكسان است ؟ و آيا ظلمات و نور يكسان است ؟ آيا آنها شريكانى براى خدا قرار داده اند (و) همانند خلقت خدا خلقتى كرده اند؟ و خلقتها به نظر ايشان در هم شده است ؟ بگو خالق همه چيز خداست ، و او يگانه و مقتدر است (16).  
بيان آيات  
اين آيات متعرض گفتار كفار است كه گفتند: (لو لا انزل عليه آيه من ربه )، و آن را با اين بيان رد مى كند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بجز پيغمبرى انذار كننده نيست كه خداوند او را بر اساس سنتى كه دارد - كه در همه قرون مردم را بسوى حق هدايت مى كند - بسوى شما فرستاده ، آنگاه دنباله همين پاسخ را تعقيب مى كند.  
تعريض و توهين كفار به قرآن  
و يقول الذين كفروا لو لا انزل عليه آيه من ربه ...  
مقصود از اين آيه آن معجزاتى نيست كه (به نفرين انبياء تحقق مى يافت و) ميان حق و باطل حكم نموده ، امّت (گمراه ) را هلاك مى كرد، و در آيه قبلى هم به عنوان (سيئه ) از آن اسم برده و فرمود: (و يستعجلونك بالسيئه قبل الحسنه ) تا بگويى همان مطلب را تكرار كرده ، چون سياق با اين احتمال سازگار نيست ، زيرا اگر مقصود از آيه ، آنگونه آيات مى بود جا داشت كه مى فرمود: (و يقولون لو لا...).

*(/4)*

بلكه مراد از آن ، معجزاتى است غير از قرآن كه كفار به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اقتراح و پيشنهاد مى كردند، و خلاصه ، معجره قرآن را تحقير نموده و به آن بى اعتنايى مى كردند، و معجزه ديگرى نظير معجزات موسى و عيسى و ديگران طلب مى كردند پس در حقيقت اينكه گفتند: (لو لا انزل عليه آيه ) تعريض و توهينى است از ايشان كه به قرآن كرده اند.  
خطاب (انما انت منذر) در پاسخ به كفار  
(انما انت منذر و لكل قوم هاد) - اين جمله جوابى است كه خداوند تعالى به رسول گراميش ياد مى دهد تا به ايشان ابلاغ كند، و اگر خطاب را متوجّه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نمود نه آنها، و نفرمود كه اين جواب را به ايشان ابلاغ كند، و خلاصه اگر اسمى از ايشان نبرد براى اين بود كه به آنان تعريض نموده بفهماند كه استحقاق جواب ندارند، چون نه علم دارند و نه آنمقدار عقل و فهمى كه لازم است ، زيرا از اين كه از خود معجره پيشنهاد مى كنند - بطورى كه از بيشتر آياتى كه اقتراحات ايشان را حكايت مى كند برمى آيد - چنين استفاده مى شود كه ايشان خيال مى كرده اند رسول بايد قدرت غيبى اى بطور مطلق داشته باشد، كه هر چه را بخواهد بتواند ايجاد كند و هر چه را از او بخواهند به وجود آورد.  
و حال آنكه رسول ، جز بشرى مثل خود آنان نيست ، و تفاوتش همين است كه خدا او را بسوى ايشان فرستاده تا از عذاب او انذارشان كند و از اينكه از عبادت او استكبار بورزند و در زمين فساد كنند زنهارشان دهد، چون سنت الهى در مخلوقاتش همواره بر اين جريان داشته كه خلق خود را بسوى كمال مطلوبش هدايت كند و بر آنچه كه صلاح معاش و معاد ايشان است دلالت فرمايد.  
پس رسول ، خودش به خودى خود بشرى است مثل آنان يعنى او نيز همانند آنان مالك نفع و ضرر و مرگ و حيات و نشور خود نيست ، و جز تبليغ رسالت پروردگار خود وظيفه اى ندارد؛

*(/5)*

و اما معجزات ، امرش به دست خداست ، او است كه اگر بخواهد آيات و معجزات را مى فرستد، پس درخواستشان از رسول از نادانى محض است .  
بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: ايشان - با اينكه قرآن بزرگترين و بهترين معجزات است و در اختيار ايشان هست - از تو معجره اى بر طبق دلخواه خود مى خواهند با اينكه تو درباره معجره هيچكاره اى ، تو تنها هدايت كننده اى هستى كه ايشان را از راه انذار هدايت مى كنى ، چون سنت خداوند در بندگانش بر اين جريان يافته كه در هر مردمى يكنفر هادى و راهنما مبعوث كند تا ايشان را هدايت نمايد.  
از اين آيه شريفه برمى آيد كه زمين هيچ وقت از هدايت گرى كه مردم را بسوى حق هدايت كند خالى نمى شود، يا بايد پيغمبرى باشد و يا هادى ديگرى كه به امر خدا هدايت كند، و در گذشته در جلد دوم اين كتاب در بحث نبوّت و در جلد اول آن در ابحاث امامت ، پاره اى مطالب مربوط به اين مطلب گذشت .  
اللّه يعلم ما تحمّل كل انثى و ما تغيض الارحام و ما تزداد و كل شى ء عنده بمقدار  
اشاره به سه تا از كارهاى رحم در ايام حمل در آيه شريفه  
راغب در مفردات مى گويد: ماده (غاض ) هم لازم استعمال مى شود و هم متعدى ، هم گفته مى شود (غاض الشى ء - فلان چيز ناقص شد)، و هم گفته مى شود (غاضه غيره - فلان چيز را ناقص كردند)،در قرآن كريم هم بهر دو نحو آمده كه مى فرمايد: (و غيض الماء - آب ناقص شد)، (و ما تغيض الارحام - آنچه رحمها ناقص مى كند - يعنى آنرا فاسد مى سازد، و بصورت آبى درمى آورد كه بزمين فرو ميرود) و كلمه (غيضه ) به معناى محلى است كه آب در آنجا بايستد و زمين آنرا ببلعد، و (ليله غائضه ) به معناى شب ظلمانى است .

*(/6)*

و بنابراين ، مناسب تر آن است كه امور سه گانه اى كه در آيه ذكر شده يكى در جمله (ما تحمّل كل انثى )، و يكى در جمله (ما تغيض الارحام )، و يكى در جمله (ما تزداد) اشاره به سه تا از كارهاى رحم در ايام حمل باشد، و بگوئيم اولى اشاره است به جنينى كه رحمهاى زنان در خود جاى داده ، آنرا حفظ مى كنند، و دومى اشاره است به خونى كه در رحم ها مى ريزد و رحم ها آنرا به مصرف غذاى جنين مى رساند، و سومى اشاره باشد به خون حيضى كه رحم آن را به خارج دفع مى كند مانند خون نفاس و يا خونى كه زنان گاهگاهى در ايام حمل مى بينند، و همين معانى از پاره اى روايات وارده از امامان اهل بيت (عليهم السلام ) نيز استفاده مى شود، و چه بسا كه آن را به ابن عباس هم نسبت داده اند.  
وجوهى كه مفسرين در معناى (آنچه رحم ها كم و زياد مى كنند) گفته اند  
و بيشتر مفسرين بر آنند كه مراد از دومى ، يعنى (ما تغيض الارحام ) آن مقدار وقتى است كه رحم ها از نه ماه كم مى كنند، چون مدت حمل و باردارى نه ماه است ، - ولى برخى از رحم ها كمتر از نه ماه وضع حمل مى كنند. - و نيز بر آنند كه مراد از سومى ، يعنى (ما تزداد) آن مدتى است كه بعضى از رحم ها از نه ماه زياد مى كنند.  
و ليكن اشكال اين تفسير اين است كه هيچ شاهدى كه بر آن دلالت كند در دست نيست ، چون اگر واژه (غيض ) را بدين معنا بگيريم در حقيقت نوعى استعاره بكار برده ايم ، و استعاره هم قرينه لازم دارد كه قرينه اى در آيه نيست .  
و از بعضى از مفسرين نقل شده كه گفته اند: مراد از (ما تغيض الارحام ) آن مقدار مدتى است كه از اقل مدت حمل يعنى شش ماه كمتر باشد، كه در حقيقت مقصود سقط جنين است ، (زيرا بچه اى كه كمتر از شش ماهگى بدنيا بيايد سقط است ) و مراد از (ما تزداد) آن بچه هايى هستند كه بعد از آخرين مدت حمل به دنيا مى آيند.

*(/7)*

از بعضى ديگر نقل شده كه گفته اند: مراد از (غيض )، نقصان در مدت حمل ، و مراد از (زياده ) زيادى در آن است .  
اشكالى كه به هر دو وجه وارد مى شود همان اشكالى است كه به وجه قبلى وارد مى شد، زيرا بر اين دو وجه نيز دليل و قرينه اى نداريم ، علاوه بر اين ، خواننده به خوبى فهميد كه مناسبتر به سياق آيه ، كم و زيادى خونى است كه در رحم مى ريزد.  
هر موجودى به امر و حكم خدا محدود به حد و مقدارى است  
(و كل شى ء عنده بمقدار) - (مقدار) به معنى حد هر چيزى است كه با آن متعين شده و از غير خود ممتاز مى گردد، زيرا هيچ چيزى نيست كه لباس وجود به خود گرفته باشد كه فى نفسه و از غير خود متعين و ممتاز نباشد، چون اگر متعين نمى بود وجود نمى يافت ، و اين معنى ، يعنى اينكه هر موجودى حدى داشته باشد كه از آن حد تجاوز نكند يك حقيقتى است كه قرآن پرده از روى آن برداشته و مكرر خاطرنشان ساخته است ، مانند: (قد جعل اللّه لكل شى ء قدرا) و مانند: (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ) و همچنين آياتى ديگر.  
پس وقتى بنا شد هر چيزى محدود به حدى باشد كه از آن تجاوز نكند، و در نزد خدا و به امرا و محكوم به آن حد باشد،  
و به هيچ وجه از نزد خدا و احاطه او بيرون نرود، و هيچ چيز از علم او غايب نباشد همچنانكه خودش فرمود: (ان اللّه على كل شى ء شهيد) و نيز فرمود: (الا انه بكل شى ء محيط) و نيز فرمود: (لا يعزب عنه مثقال ذره ) محال است كه خداى تعالى نداند كه هر ماده اى چه بارى دارد، و رحمها چه مقدار كم و زياد مى كنند.  
بنابراين ، ذيل آيه ، يعنى جمله (و كل شى ء عنده بمقدار) تعليلى براى صدر آن ، يعنى جمله (اللّه يعلم ما تحمّل كل انثى ...)، خواهد بود.

*(/8)*

اين آيه با آيه بعدى اش نظير دنباله اى است براى آيه قبلى ، زيرا مضمون آنها اين است كه خدا بر هر چيزى عالم است ، و بر هر چيز قادر است ، و دعا را به اجابت مى رساند، و هر چيزى براى او خاضع است ، پس او سزاوارتر به ربوبيّت است ، و نيز امر آيات به دست اوست ، نه به دست تو، و تو منذرى بيش نيستى .  
عالم الغيب و الشهاده الكبير المتعال  
معناى غيبت و شهادت و اينكه خداوند عالم الغيب و الشهادة است  
(غيب ) و (شهادت ) - بطورى كه مكرر شنيديد - دو معنى از معانى نسبى هستند، يعنى يك شى ء واحد ممكن است نسبت به چيزى غيب و نسبت به چيزى شهادت باشد، و اين بدان سبب است كه موجودات - همانطور كه گذشت - خالى از حدود نيستند، و هرگز از حدود خود جدا و منفك نمى شوند، بنابراين ، هر چيزى كه داخل در حد و احاطه چيز ديگرى باشد آن چيز داخل ، براى آن ديگرى شهادت است چون مشهود ادراك آنست ، و هر چيزى كه از حد چيز ديگرى خارج باشد، براى آن چيز ديگر غيب خواهد بود چون مشهود ادراكش نيست .  
از همين جاست كه به خوبى روشن مى گردد كه : جز خداى سبحان ، كسى غيب نمى داند، اما اينكه غيب جز براى خدا معلوم نمى شود جهتش اين است كه علم ، خود يك نوع احاطه است ، و معنى ندارد كه چيزى به خارج از حد وجودى خود و به اجنبى از احاطه خود احاطه يابد، و اما اينكه خدا عالم به غيب است جهتش اين استكه وجود خدا محدود به حدى نيست و او به هر چيز محيط است ، و هيچ چيز نمى تواند خود را بوسيله چهار ديوار حد خود از خدا پنهان بدارد، پس در حقيقت براى خدا غيب نيست هر چند براى غير خدا غيب باشد.  
و بنابراين ، معنى علم خدا به غيب و شهادت در حقيقت اين مى شود كه همه چيز براى او شهادت است ، و آن غيب و شهادتى كه درباره موجودات نسبت به هم تحقق مى يابد، هم غيبش و هم شهادتش براى خدا شهادت است .

*(/9)*

و به عبارت ديگر، معنى جمله (عالم الغيب و الشهاده ) اينست كه امور كه ممكن است علم صاحبان علم به آن احاطه يابد، يعنى امورى كه خارج از حد وجودشان نيست ، و همچنين آن امورى كه ممكن نيست علم صاحبان علم به آن تعلق گيرد، به خاطر اينكه از حد وجودشان خارج است ، هم آن قسم و هم اين قسم هر دو براى خداى تعالى معلوم و مشهود است ، چون او به تمام اشياء احاطه دارد.  
معناى (كبير) و (متعال ) بودن خداى تعالى  
(الكبير المتعال ) - اين دو اسم از اسماى حسناى خداوند متعال است ، واژه (كبر) و در مقابلش واژه (صغر) از معانى متضايفه هستند، زيرا وقتى اجسام از نظر تفاوتى كه در كوچكى و بزرگى حجم دارند بعضى با بعضى ديگر مقايسه شوند، آن جسمى كه به اندازه حجم جسم ديگر و بعلاوه مقدارى زيادتر دارد، نسبت به آن بزرگ ، و آن ديگرى نسبت به اين كوچك است .  
ليكن استعمال اين دو كلمه را توسعه داده و در غير اجسام نيز استعمال كرده اند، و از معانى مورد استعمال آن - معنايى كه با ساحت قدس خداى تعالى سازگار باشد - اينست كه بگوييم كبريايى او معنايش اينست كه تمامى كمالات هر چيز را واجد و بدان احاطه دارد، پس وقتى كه مى گوييم او كبير است معنايش اينست كه او كمال هر صاحب كمالى را دارد با زيادتى .  
واژه (متعال ) صفتى است از باب (تعالى )، كه مبالغه در علو را مى رساند، همچنان كه آيه (تعالى عما يقولون علوا كبير) بدان دلالت دارد، زيرا كلمه (علوا كبيرا) مفعول مطلق است براى كلمه (تعالى )، كه به جاى (تعاليا) بكار رفته ، پس خداى سبحان ، هم (على ) است و هم (متعال )، اما اينكه گفتيم : على است ، براى اينكه او بر هر چيزى علو و سلطنت دارد، و اما اينكه گفتيم : متعال است ، براى اينكه نهايت درجه علو را دارد، چون علو او از هر علوى بزرگتر است ، پس او آنچنان عاليى است كه بر هر عالى ديگر از هر جهت تسلط دارد.

*(/10)*

از همينجا معلوم مى شود كه چرا دنبال جمله (عالم الغيب و الشهاده ) فرمود: (الكبير المتعال )، چون مفاد مجموع آن دو اسم اين است كه خداى سبحان به هر چيزى محيط، و بر هر چيز مسلط است ، و هيچ چيزى به هيچ وجهى از وجوه بر او مسلط نيست ، و هيچ غيبى بر او غلبه نمى كند تا با غيبتش از حيطه علم او خارج شود، همچنان هيچ شهادتى هم بر او مسلط نيست ، پس اگر او عالم به غيب و شهادت است براى اين است كه او كبير و متعال است .  
سواء منكم من اسر القول و من جهر به و من هو مستخف بالليل و سارب بالنهار  
كلمه (سرب ) - به فتحه سين و را -، و همچنين كلمه (سرب ) به معناى در سرازيرى رفتن ، روان شدن اشك ، و نيز رفتن در هر راه مى باشد، گفته مى شود: (سرب - سربا و سروبا) بر وزن (مر - مرا و مرورا) اينچنين در مفردات آمده ، و بنا به گفته صاحب مفردات ، (سارب ) كه كلمه مورد بحث است به معناى رونده در راه است ، كه رفتن خود را علنى كند و پنهان ندارد.  
اين آيه نسبت به آيه قبل به منزله نتيجه است ، و معناى مجموع آن دو چنين است كه : وقتى خداى سبحان عالم به غيب و شهادت است و علمش نسبت به آن دو على السويه است ، پس براى او باز على السويه است كه شما گفتار خود را آهسته بگوئيد و يا بلند بگوييد چون خداى سبحان هر دو قسم را مى داند و گفتار هر دو را مى شنود بدون اينكه گفتار آن كس كه آهسته سخن مى گويد برايش مخفى بماند، و نيز براى او على السويه است راه رفتن آن كس كه در شب راه مى پيمايد و از تاريكى شب استمداد مى كند تا ناظران پى بكارش نبرند، و آن كس كه در روز روشن و علنى راه مى رود و خود را پنهان نمى كند، خداوند راه رفتن هر دو را مى داند، نه اينكه از راه روى شبروان بى خبر بماند.  
له معقبات من بين يديه و من خلفه يحفظونه من امر اللّه ...

*(/11)*

از ظاهر سياق برمى آيد كه ضميرهاى چهارگانه (له )، (يديه )، (خلفه ) و (يحفظونه ) همه به يك مرجع برمى گردند، ولى سخن در اين است كه آن مرجع چيست ؟ هر چه باشد بايد قبل از اين ضمائر قرار داشته باشد، و قبل از اين ضمائر كلمه اى كه شايستگى و تناسب مرجعيت هر چهار ضمير را داشته باشد نيست بجز كلمه موصول (من )، كه در آيه قبل در جمله (من اسر القول ...)، قرار داشت ، و آن همان انسان است كه خداوند در جميع احوالش از او باخبر است ، و همين انسان كه معقباتى در پيش ‍ رو و پشت سر دارد.  
مراد از اينكه انسان نگهبانانى دارد كه او را از امر خداوند حفظ مى كنند  
و (تعقيب هر چيز) به معناى آمدن و يا آوردن بعد از آنست ، و با اين حال چنين به نظر مى رسد كه (معقبات از پيش رو)، معنا نداشته باشد، چون گفتيم معناى معقب ، چيزيست كه از دنبال و پشت سر انسان بيايد، پس ناگزير بايد آدمى را چنين تصوّر كرد كه در راهى مى رود و معقبات ، دورش مى چرخند، و اتفاقا خداوند از اين راه هم خبر داده و فرموده : (يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه )،  
و نيز در معناى اين آيه آيات ديگرى است كه دلالت مى كند بر رجوع آدمى به پروردگارش ، مانند جمله (و اليه ترجعون ) و جمله (و اليه تقلبون )، بنابراين ، براى آدمى كه بر حسب اين ادله بسوى پروردگارش برمى گردد تعقيب كنندگانى است كه از پيش رو و از پشت سر مراقب او هستند.

*(/12)*

اين هم از مشرب قرآن معلوم و پيداست كه آدمى تنها اين هيكل جسمانى و اين بدن مادى محسوس نيست ، بلكه موجودى است مركب از بدن و نفس و شؤ ون و امتيازات عمده او كه همه مربوط به نفس او است ، نفس او است كه اراده و شعور دارد، و بخاطر داشتن آن ، مورد امر و نهى قرار مى گيرد و پاى ثواب و عقاب ، راحت و الم ، و سعادت و شقاوت به ميان مى آيد، و كارهاى زشت و زيبا از او سر مى زند، و ايمان و كفر را به او نسبت مى دهند، هر چند نفس بدون بدن كارى نمى كند و ليكن بدن جنبه آلت و ابزارى را دارد كه نفس براى رسيدن به مقاصد و هدف هاى خود آن را به كار مى برد.  
بنابراين ، معناى جمله (من بين يديه و من خلفه )، توسعه مى يابد، هم امور مادى و جسمانى را شامل مى شود و هم امور روحى را پس همه اجسام و جسمانياتى كه در طول حيات ايشان به جسم او احاطه دارد بعضى از آنها در پيش روى او قرار گرفته ، و بعضى در پشت سر او واقع شده اند، و همچنين جميع مراحل نفسانى كه آدمى در مسيرش بسوى پروردگارش مى پيمايد، و جميع احوال روحى كه به خود مى گيرد، و قرب و بعدها و سعادت و شقاوتها و اعمال صالح و طالح و ثواب و عقابهايى كه براى خود ذخيره مى كند، همه آنها يا در پشت سر انسان قرار دارند و يا در پيش رويش .  
و اين معقباتى كه خداوند از آنها خبر داده در اينگونه امور از نظر ارتباطش به انسانها دخل و تصرفهايى دارند، و اين انسان كه خداوند او را توصيف كرده به اينكه : مالك نفع و ضرر، مرگ و حيات ، و بعث و نشور خود نيست و قدرت بر حفظ هيچ يك از خود و آثار خود را ندارد، چه آنها كه حاضرند و چه آنها كه غائبند، و اين خداى سبحان است كه او و آثار حاضر و غائب او را حفظ مى كند، و در عين اينكه فرموده : (اللّه حفيظ عليهم ) و نيز فرموده : (و ربك على كل شى ء حفيظ) در عين حال وسائطى را هم در اين حفظ كردن ، اثبات نموده و مى فرمايد: (و ان عليكم لحافظين ).

*(/13)*

(معقبات ) همانگونه كه به امر خدا حفظ مى كنند از امر خدا نيز حفظ مى كنند  
پس اگر خداى تعالى آثار حاضر و غايب انسانى را بوسيله اين وسائط كه گاهى آنها را حافظين ناميده و گاهى معقبات خوانده حفظ نمى فرمود، هر آينه فنا و نابودى از هر جهت آنها را احاطه نموده و هلاكت از پيش رو و پشت سر بسويشان مى شتافت ، چيزى كه هست همانطور كه حفظ آنها به امرى از ناحيه خداست همچنين فناى آنها و فساد و هلاكتشان به امر خداست ، زيرا ملك هستى از آن اوست و جز او كسى مدبّر و متصرف در آن نيست ، اين آن حقيقتى است كه تعليم قرآنى بدان هدايت مى كند، البته آيات در اين معانى بسيار است ليكن حاجتى به ايراد آنها نيست .  
و اگر ملائكه عملى مى كنند آن نيز به امر خدا است همچنانكه قرآن كريم مى فرمايد: (ينزل الملئكه بالروح من امره ) و نيز مى فرمايد: (لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون ).  
از همينجا معلوم مى شود كه اين معقبات (نگهبانان )، همانطور كه آنچه حفظ مى كنند به امر خدا مى كنند، همچنين از امر خدا حفظ مى كنند، چون فنا و هلاكت و فساد هم به امر خداست همانطور كه بقا و استقامت و صحت ، به امر خداست ، پس هيچ مركب جسمانى و مادى دوام نمى يابد مگر به امر خدا، و هيچ يك از آنها تركيبش انحلال و فساد نمى يابد مگر باز به امر خدا، در معنويات هم هيچ حالت روحى و يا عمل و يا اثر عملى دوام نمى يابد مگر به امر خدا، و هيچ يك از آنها دچار حبط و زوال و فساد نمى شود مگر باز به امر خدا، آرى امر، همه اش از آن خداست و برگشت همه اش بسوى او است .  
بنابراين ، معقبات ، همانطور كه به امر خدا حفظ مى كنند، از امر خدا نيز حفظ مى كنند، و چون چنين است ناگزير بايد جمله (يحفظونه من امر اللّه ) بهمين معنا تفسير و حمل شود.

*(/14)*

و از آنچه گفته شد معلوم گرديد كه وجه اتصال و ارتباط جمله مورد بحث با جمله بعديش كه مى فرمايد: (ان اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ) چيست ، و اينكه در حقيقت جمله مذكور مى خواهد جمله مورد بحث را تعليل كند، و معناى مجموع آن دو اين است كه خداى تعالى اين معقبات را قرار داده و بر انسان موكل كرده تا او را به امر خدا از امر خدا حفظ نمايند،  
و از اينكه هلاك شود و يا از وضعى كه دارد دگرگون گردد نگهدارند، چون سنّت خدا بر اين جريان يافته كه وضع هيچ قومى را دگرگون نسازد مگر آنكه خودشان حالات روحى خود را دگرگون سازند، مثلا اگر شكرگزار بودند به كفران مبدّل نمايند، و يا اگر مطيع بودند عصيان بورزند، و يا اگر ايمان داشتند، به شرك بگرايند، در اين هنگام خدا هم نعمت را به نقمت ، و هدايت را به اضلال ، و سعادت را به شقاوت مبدّل مى سازد، و همچنين ...  
مقصود از جمله : (ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم )  
و اين جمله ، يعنى جمله (ان اللّه لا يغير ما بقوم ...)، چكيده اش اين است كه خداوند چنين حكم رانده و حكمش را حتمى كرده كه نعمتها و موهبت هايى كه به انسان مى دهد مربوط به حالات نفسانى خود انسان باشد، كه اگر آن حالات موافق با فطرتش جريان يافت آن نعمت ها و موهبتها هم جريان داشته باشد، مثلا اگر مردمى بخاطر استقامت فطرتشان به خدا ايمان آورده و عمل صالح كردند، به دنبال آن نعمت هاى دنيا و آخرت بسويشان سرازير شود، همچنانكه فرمود:(و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء و الارض و لكن كذبوا) و مادامى كه آن حالت در دلهاى ايشان دوام داشته باشد اين وضع هم از ناحيه خدا دوام يابد، و هر وقت كه ايشان حال خود را تغيير دادند خداوند هم وضع رفتار خود را عوض كند و نعمت را به نقمت مبدّل سازد.

*(/15)*

ممكن هم هست كه از آيه ، عموميّت هم استفاده بشود يعنى نقمت را هم شامل شده چنين افاده كند كه : ميان تمامى حالات انسان و اوضاع خارجى - چه در جانب خير و چه در جانب شر -، يك نوع تلازم است ، پس اگر مردمى داراى ايمان و اطاعت و شكر باشند خداوند هم نعمت هاى ظاهرى و باطنيش را به ايشان ارزانى بدارد، و همينكه ايشان وضع خود را تغيير دادند و كفر و فسق ورزيدند خدا هم نعمت خود را به نقمت مبدّل كند، و همينطور دچار نقمت باشند تا باز خود را تغيير دهند. همينكه تغيير دادند و به اطاعت و شكر بازگشتند باز هم نقمتشان به نعمت مبدّل شود، و همچنين ...  
و ليكن ظاهر سياق با اين عموميّت مساعد نيست ، مخصوصا دنباله آن دارد كه : (و اذا اراد اللّه بقوم سوء فلا مرد له )، زيرا اين دنباله بهترين شاهد است بر اينكه مقصود از (ما بقوم ) نعمت قبلى ايشان است نه اعم از نعمت و نقمت ، چون جمله مذكور تغيير را توصيف مى كند، و از اينكه در توصيف معناى آن مى فرمايد وضعشان را به عذاب و بدبختى تغيير مى دهيم فهميده مى شود كه مقصود از وضع قبليشان نعمت و خوشى ايشان است ، (دقّت بفرمائيد).  
فقط بين اعمال خير و آثار نيك خارجى ملازمه هست  
علاوه بر اين ، خداى سبحان خود مى فرمايد: (و ما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم و يعفو عن كثير) كه مى رساند از بسيارى از سيئات عفو مى كند و آثار آنها را محو مى سازد، و اين خود دليل است بر اينكه در جانب شرم لازمه اى ميان اعمال انسان و آثار سوء خارجى نيست . بخلاف جانب خير كه ميان آن و آثار حسنه اش ملازمه هست ، همچنانكه در نظير آيه (ذلك بان اللّه لم يك مغيرا نعمه انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم ) فرموده خداوند آثار نيك كارهاى نيك را از بين نمى برد.

*(/16)*

در اينجا ممكن است گفته شود: همانطور كه آيه فوق دلالت بر ملازمه ميان كارهاى نيك و آثار حسنه آن دارد جمله (و اذا اراد اللّه بقوم سوء فلا مرد له ) هم بر ملازمه كارهاى زشت و آثار سيئه آن دلالت دارد، زيرا مى گويد: وقتى خدا بدى را براى مردمى بخواهد هيچ كس و هيچ چيز نمى تواند جلوگيرش شود، و خلاصه حتمى است ، و اين خود همان ملازمه است .  
در جواب مى گوئيم : جمله مذكور جمله ايست كه به قصد اصلى ايراد نشده بلكه در ضمن سخن به ميان آمده ، توضيح اينكه بعد از آنكه فرمود هر چيزى نزد او به مقدار است ، و اينكه براى هر انسانى معقّباتى هست كه او را به امر وى و از امر وى حفظ كنند، و نمى گذارند هلاك شود و يا وضعش دگرگون گشته و يا در وجودش و در نعمتهايى كه به او دادند دچار اضطراب گردد، و همه ايشان به حكم خدا به حال خود باقى هستند، و خداوند هيچ تغييرى در وضعشان نمى دهد، مگر آنكه ايشان خود را تغيير دهند، كه در اين صورت واجب است بدانند همانطور كه ابقاى نعمت ها، قضائى حتمى بود، تغيير سعادت ها و نعمت ها به نقمت نيز امور محكم و حتمى است كه هيچ مانعى جلو تحققش را نمى گيرد و امرش به دست خدا است ، و غير خدا كسى را در آن دخالتى نيست .  
و خلاصه مقصود از جمله مورد بحث افاده اين معنا است كه مردم در قبضه قدرت خدايند و هيچ مفرى از حكم خدا ندارند، نه در طرف خير و نه در طرف شر.  
پس معناى آيه اين مى شود كه : وقتى خداوند براى مردمى بدى بخواهد (كه البته نمى خواهد مگر آنكه ايشان خود را تغيير دهند، و از زىّ عبوديت و مقتضيات فطرت خارج شوند) هيچ كس نيست كه از شقاوت و نقمت ، و يا عذاب او جلوگيرى به عمل آورد.

*(/17)*

(و ما لهم من دونه من وال ) - اين جمله عطف بر جمله (و اذا اراد اللّه بقوم سوء فلا مرد له ) و مفسر آنست و معناى تعليل را مى رساند، وقتى مردم غير از خداى سبحان واليى نداشته باشند كه متولى امرشان شود، قهرا كسى را نخواهند داشت كه جلو خداوند متعال را بگيرد و نگذارد خواسته هايش را عليه ايشان اجراء سازد.  
پس از همه آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه آيه شريفه - بطوريكه سياق هم مى رساند، و خدا داناتر است - اين معنا را افاده مى كند كه براى هر فردى از افراد مردم بهر حال كه بوده باشند معقب هايى هستند كه ايشان را در مسيرى كه بسوى خدا دارند تعقيب نموده ، از پيش رو و از پشت سر در حال حاضر و در حال گذشته به امر خدا حفظشان مى كنند و نمى گذارند حالشان به هلاكت و يا فساد و يا شقاوت ، كه خود امر خداست متغير شود، و اين امر ديگر كه حال را تغيير مى دهد وقتى اثر خود را مى گذارد كه مردم خود را تغيير دهند، در اين هنگام است كه خدا هم آنچه از نعمت كه به ايشان داده تغيير مى دهد، و بدى را بر ايشان مى خواهد، و وقتى بدى را براى مردمى خواست ديگر جلوگيرى از آن نيست ، چون بشر غير خداوند والى ديگرى كه متولّى امورش شود ندارد تا آن والى از نفوذ اراده و خواست خداوند جلوگيرى به عمل آورد، و از اين معنا چند مساءله روشن مى گردد:  
پنج مساءله كه از توضيح آيه (له معقبات ...) روشن مى شود

*(/18)*

اول اينكه : آيه شريفه به منزله بيان تفصيلى براى جمله ايست كه در خلال آيات قبلى قرار گرفته و مى فرمود: (و كل شى ء عنده بمقدار)، زيرا اين جمله بطور اجمال مى فهماند براى تمامى اشياء در نزد خدا حدودى است ثابت و غير متغير و غير متخلف ، و بهمين جهت هيچگاه از علم او دور و مستور نمى شوند، آيه مورد بحث اين اجمال را در خصوص انسان تفصيل مى دهد كه انسانها هر كدام معقباتى از پيش رو و از پشت سر دارند كه موكل بر ايشانند تا ايشان و تمامى متعلقات ايشان را از خطر هلاكت و دگرگونى حفظ نمايند، و دچار هلاكت و دگرگونى نشوند مگر به امر ديگر خدا.  
دوم اينكه : هيچ چيز از انسان از جان و جسم و اوصاف و احوال و اعمال و آثارش نيست مگر آنكه ملكى از طرف خداوند موكل بر آنست تا حفظش كند، و وضعش در مسير بسوى خدا بطور دوام چنين هست تا آنكه خودش وضع خود را تغيير دهد، در آن صورت خدا هم وضع خود را درباره او تغيير مى دهد، پس اينكه خدا حافظ است و او ملائكه اى دارد كه متصدى حفظ بندگانند خود يك حقيقتى است قرآنى .  
سوم اينكه : غير از حقيقت مذكور، كه گفتيم امر خداست ، امر ديگرى در اين بين در كمين مردم هست تا ايشان چه وقت وضع خود را تغيير دهند، و خداوند درباره آن امر فرموده كه : وقتى اثر خود را مى گذارد كه مردم وضع خود را تغيير دهند، در اين هنگام است كه خداوند هم بوسيله اين امر نعمت هايش را تغيير مى دهد.  
و يكى از موارد تاءثير آن امر آمدن و سر رسيدن (اجل مسمّائى ) است كه اختلاف و تخلف ندارد، و درباره اش فرموده : (ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى ) و نيز فرموده : (ان اجل اللّه اذا جاء لا يوخر).

*(/19)*

چهارم اينكه : امر خداوند بر متون اشياء و حواشى آنها در هر حالى مسلط است ، و هر چيزى چه در حال ثبات و چه در حال تغيرش ‍ مطيع امر او و خاضع در برابر عظمت اوست ، و اينكه هر چند امر الهى ابعاضى داشته و آن ابعاض با هم مختلفند، اما در عين حال به امر معقب و حافظ و امر تغيير دهنده نعمت تقسيم مى شود كه در عين حال نظام واحدى دارند كه تغيير و تبديل ندارد، و خداوند درباره اش فرموده : (ان ربى على صراط مستقيم ) و نيز فرموده :(انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ).  
پنجم اينكه : از قضاياى حتمى و سنت جاريه الهى يكى اين است كه همواره ميان احسان و تقوى و شكر خدا، و ميان توارد نعمت ها و تضاعف بركات ظاهرى و باطنى و نزول و ريزش آن از ناحيه خدا ملازمه بوده و هر قومى كه احسان و تقوى و شكر داشته اند خداوند نعمت را بر ايشان باقى داشته ، و تا مردم وضع خود را تغيير نداده اند روز بروز بيشتر كرده است ، همچنانكه آيات زير بدان اشاره مى كنند.  
(و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء و الارض و لكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون و لئن شكرتم لازيدنّكم و لئن كفرتم ان عذابى لشديد) و (هل جزاء الاحسان الا الاحسان ).  
جهت و حكمت وجود تلازم بين اعمال صالح و نعمت ها و بهره مندى ها

*(/20)*

اين بود آنچه ، از ظاهر آيه درباره ملازمه ميان شيوع صلاح در قومى ، و دوام نعمت برايشان استفاده مى شود و اما اينكه اگر فساد در قومى شايع شود و يا از بعضى از ايشان سربزند نقمت و عذاب هم برايشان نازل مى شود آيه شريفه از تلازم ميان آنها ساكت است ، نهايت چيزى كه از آيه استفاده مى شود اين است كه : خداوند وقتى روش خود را تغيير مى دهد و عذاب مى فرستد كه مردم رفتار خود را عوض كرده باشند، البته اين مطلب امكان دارد نه اينكه به فعليّت درآوردنش واجب باشد زيرا اين از آيه استفاده نمى شود، و بهمين جهت سياق را تغيير داده مى فرمايد: (و اذا اراد اللّه بقوم سوء فلا مرد له ) با اينكه اگر مى خواست سياق را تغيير ندهد بايد مى فرمود: (حتى يغيروا ما بانفسهم فيريد اللّه بهم من السوء ما لا مردّ له - تا آنكه مردم رفتار خود را عوض كنند كه در اين صورت خداوند آنگونه بدى را براى ايشان خواسته است كه احدى نتواند آن را جلوگير شود.  
مؤ يّد اين معنا هم آيه (و ما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم و يعفو عن كثير) است كه صريحا دلالت مى كند بر اينكه پاره اى از تغييرات خدا در هنگام پاره اى از تغييرات مردم ، اجراء نمى گردد، و خدا مردم را در آن تغييرات عفو مى فرمايد و اما اينكه آيا فرد هم عينا مانند قوم و جمعيت است و صلاح و فساد عمل او در وضع آخرت و دنياى او و امور مادى و معنوى او اثر مى گذارند يا نه ؟ آنچه كه از كلام الهى برمى آيد اين است كه ميان اعمال صالح يك فرد و ميان صلاح آخرت و نعمت هاى معنويش رابطه هست ، و در صورت تغيير آن ، نعمت هاى مزبور هم تغيير مى كند، و ليكن آيات دلالتى بر رابطه ميان نعمت هاى مادى و جسمانيش ندارد.

*(/21)*

و حكمت همه اينها هم روشن است ، زيرا تلازم مذكور، مقتضاى حكم توافق و سنخيّتى است كه در اجزاى نظام عالم برقرار است و هر نوعى را بسوى غايت و نهايت سيرش سوق مى دهد، آرى خداوند براى انواع ، غاياتى قرار داده و آنها را مجهّز به وسائل رسيدن بدان غايات آفريده ، و در ميان اجزاى اين نظام ، تلائم و توافقى نهاده كه همه را شى ء واحدى كرده ، كه ميان اجزائش معانده و تضادّى نيست ، و مقتضاى آنها اين است كه : هر نوعى در عافيت و نعمت و كرامت ، تا به غايت خود برسد.  
و ميان انواع موجودات ، غير از نوع آدمى گويا هيچ نوع ديگرى از مقتضاى فطرت اصلى خود منحرف نمى شود.  
و نوع انسان هم اگر مانند ساير انواع از مقتضاى فطرت اصليش منحرف نگردد، عالم بر طبق سعادت و نعمت او دور مى زند و جريان مى يابد، و اما اگر منحرف شد و فساد در ميان آن رايج گرديد، تعادل ميان اجزاى كون بر هم خورده و همين خود باعث مى شود كه نعمت از او هجرت نموده نظام زندگيش مختل گردد، و در نتيجه فساد در دريا و خشكى عالم بخاطر اعمال نارواى آدمى ظاهر مى شود، و خدا كيفر بعضى از آنچه را كه كرده اند به ايشان مى چشاند تا شايد برگردند.  
و پوشيده نيست كه اين معنا مربوط به نوع است نه شخص ، و بهمين جهت گفتيم كه : تلازم ميان صلاح نوع و نعمت هاى عمومى آنان است نه بين اشخاص ، زيرا چه بسا افرادى كه در نوع به هدف نرسند و ليكن خود نوع به هدف برسد، و بايد برسد، آرى اگر بخاطر انحراف يك فرد و دو فرد، نوع ، از سعادت خود محروم مانده به غايت و هدف نرسد مستلزم لعب و بازى در خلقت مى شود، و (حال آنكه ) خدا فرموده : (و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعبين ).  
و ما در جلد دوم اين كتاب در چند بحثى كه درباره اعمال گذرانديم راجع به اين موضوع نيز قدرى حرف زديم .

*(/22)*

از آنچه گذشت اين معنا روشن شد كه آن اعتراضى كه به آيه شريفه شده است تا چه حدّ باطل و بى مورد است ، و آن اين است كه آيه مى رساند: وقتى وضع قومى تغيير مى كند و نعمت ها دگرگون مى شود كه مردم با گناه ، وضع خود را دگرگون كنند. و اين بر خلاف آن مساله اى است كه در شرع آمده كه نمى توان عموم را به جرم خواص مؤ اخذه نمود، و وجه فسادش هم اين است كه اين معنا بكلى اجنبى از مفاد آيه است .  
اختلاف شديد مفسرين در معناى آيه شريفه (له معقبات ...)  
اين بود پاره اى از مطالب كه دقّت و تدبّر در آيه آن را افاده مى كند، ولى ساير مفسرين در تفسير آن از جهات مختلفى اختلافات شديدى راه انداخته اند.  
از آن جمله ، اختلافشان در مرجع ضمير (هاء) در جمله (له معقبات ) است ، يكى گفته : مرجع آن كلمه (من ) در جمله (من اسر القول ...)، است ، كه ما در سابق نقلش كرديم و آن را اختيار نموديم . يكى ديگر گفته كه : ضمير مزبور به نام (اللّه ) برمى گردد، و چنين معنا مى دهد كه براى خدا ملائكه ايست معقب ، كه از جلو و عقب انسان را حفظ مى كنند.  
و اشكال اين قول اينست كه لازم مى آيد كه در يك سياق (كه بايد ضميرها به يك مرجع برگردند) ضماير اختلاف پيدا كنند علاوه بر اين سبب مى شود كه بدون هيچ نكته و جهتى در جمله (من امر اللّه ) التفات بكار رفته باشد.  
يكى ديگر گفته : به رسول خدا برمى گردد، و آيه شريفه اين معنا را تذكر مى دهد كه ملائكه آن جناب را حفظ مى كنند. اشكال اين قول هم همان اشكال قول قبلى است كه گفتيم موجب اختلاف ضميرها مى شود كه ظاهر آيه با آن مساعدت ندارد، علاوه بر اين لازمه اش ‍ اين است كه آيه شريفه مربوط و متصل با آيات قبل نباشد، چون در آيات قبل اسمى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) برده نشده بود.

*(/23)*

مفسرى ديگر گفته : ضمير مذكور به كلمه (من ) كه در جمله (سارب بالنهار) مقدر است برمى گردد. و اين وجه از همه وجوه گذشته سخيف تر است كه بزودى اشكالاتش را خواهيم گفت .  
و از جمله اختلافات ايشان اختلافى است كه در معناى كلمه (معقبات ) كرده اند، يكى گفته : اصل آن (معتقبات ) بوده ، حرف (تا) نقل به قاف شده و در قاف اصلى ادغام گشته ، و معتقبات از (اعتقب ) است ، و وقتى گفته مى شود: (اعتتقبه ) معنايش اين است كه او را حبس كرد، و وقتى گفته مى شود (اعتقب القوم عليه ) معنايش اين است كه مردم عليه او همدست شدند. و ليكن اين وجه را مردود و خطا دانسته اند.  
يكى ديگر گفته : از باب تفعيل و از مصدر تعقيب است كه به معناى دنبال كسى رفتن است ، و از اين جهت آن را تعقيب گويند كه گويا پاشنه (عقب ) او را لگد مى كند، و ملائكه را از اين نظر معقبات ناميده كه آدميان را در مسير بسوى خدا تعقيب مى كنند و - همانطور كه در سابق گفته شد - از آدمى جدا نمى شوند و او را حفظ مى كنند.  
بعضى ديگر گفته اند: مراد از معقبات يكدسته از ملائكه شب و روزند كه نويسندگان نامه اعمالند دسته روز مى روند و ماءمورين شب دنبالشان فرود مى آيند، و به اين حساب ، ملائكه روز دنبال ملائكه شب و ملائكه شب دنبال ملائكه روز آمد و شد دارند.  
و ليكن اين وجه با ظاهر جمله (له معقبات ) نمى سازد، بعلاوه لازمه اش اين است كه جمله (يحفظونه - او را نگهدارى مى كنند) به معناى (يحفظون عليه - اعمال او را عليه او مى نويسند) بوده باشد.

*(/24)*

بعضى ديگر گفته اند: مراد از معقبات ، نگهبانان و گارد مخصوص سلطنتى و آجودان و افسران مخصوص دربارند كه دنبال ملوك و امراء به راه مى افتند، و آنها را اسكورت مى كنند، و معناى آيه اين است كه آنها كه وقتى حركت مى كنند به اصطلاح راهها را بند مى آورند كه همان ملوك و امراء باشند، و براى ايشان دنبال روانى از افسران است كه اطرافشان را احاطه نموده ، مى خواهند به خيال خود از قضا و قدر خدا نگهداريشان كنند. و اين وجه علاوه بر اينكه وجهى بى پر و پايه است ، در حقيقت بازى كردن با كلام خداست .  
و از جمله اختلافات مفسرين اختلافشان در معناى : (من بين يديه و من خلفه ) است ، كه بعضى گفته اند: جمله مذكور متعلق به معقبات است ، و معنايش اين است كه : معقبات ، او را از جلو و عقب حفظ مى كنند. غافل از اينكه تعقيب تنها از پشت سر است .  
بعضى ديگر گفته اند: متعلق به جمله (يحفظونه ) است و در كلام تقديم و تاخيرى شده ، و ترتيب كلام چنين بوده : (يحفظونه من بين يديه و من خلفه من امر اللّه ). و ليكن هيچ دليلى بر اين وجه در دست نيست .  
بعضى هم گفته اند: متعلق به مقدرى از قبيل وقوع و احاطه و امثال آن دو است ، و تقدير آن (واقع من بين يديه و من خلفه ) و يا (محيط من بين يديه و من خلفه ) بوده است ، و يا به نحو تضمين است كه معنى چنين ميشود: (له معقبات ، يحيطون به من بين يديه و من خلفه - براى او تعقيب كنندگانى است كه او را از دو طرف و پشت سر احاطه مى كنند). و اين وجه را سابقا هم نقل كرديم .  
باز در همين جمله از جهت ديگرى اختلاف كرده اند، بعضى گفته اند: مراد از آن ، جلو و عقب مكانى است ، و معقبات او را از جلو و عقب از مهالك و خطرات حفظ مى كنند.  
بعضى ديگر گفته اند: مراد از آن دو، اعمال گذشته و آينده اوست ، كه ملائكه همه را عليه او حفظ و ضبط مى كنند.  
و ليكن هيچ دليلى بر اين دو وجه و اين دو اختصاص وجود ندارد.

*(/25)*

بعضى ديگر گفته اند: مراد از (ما بين يديه و من خلفه ) شؤ ون جسمى و روحى گذشته و فعلى انسان است . و اين همان وجهى است كه نقل كرده و آن را اختيار نموديم .  
و نيز از جمله اختلافات ايشان اختلافى است كه در معناى جمله (يحفظونه ) كرده اند، بعضى آن را به معناى (يحفظون عليه ) گرفته ، و بعضى به معناى مطلق حفظ، و بعضى به معناى حفظ از خصوص ناملايمات گرفته اند.  
و باز از جمله موارد اختلاف مفسرين اختلافى است كه در جمله (من امر اللّه ) كرده اند، كه اين جار و مجرور متعلق به كجا است ، بعضى گفته اند: متعلق به جمله (له معقبات ) و صفتى است از براى آن ، همچنانكه در جمله (من بين يديه و من خلفه ) و (يحفظونه ) دو صفت ديگرى براى آنست . ولى اين توجيه با ظاهر آيه سازگار نيست .  
بعضى ديگر گفته اند: متعلق است به جمله (يحفظونه ) و كلمه (من ) در آن به معناى باى سببيه و يا به معناى مصاحبت است ، و معناى آيه چنين است كه : معقبات ، او را بوسيله امر خدا و يا با امر خدا حفظ مى كنند.  
بعضى ديگر گفته اند: متعلق به (يحفظونه ) است و ليكن كلمه (من ) ابتدائيه و يا نشويه است ، و معناى آيه چنين است كه : او را حفظ مى كنند، در حالى كه ابتداء حفظ و يا منشاء آن امر خداست .  
بعضى گفته اند: درست است كه متعلق به (يحفظونه ) است ، و ليكن كلمه (من ) به معناى (عن ) است ، و به آيه چنين معنا مى دهد كه : او را از اينكه امر خدا بر او حلول نموده و فرايش بگيرد، نگهدارى مى كنند. آنگاه امر را به معناى باس و عذاب تفسير كرده ، و آيه را اينطور معنا كرده اند كه : مع قبات خدا او را از عذاب خدا حفظ مى كنند و هر وقت گناهى بكند از خداى سبحان برايش ‍ مهلت مى خواهند تا عذاب و مواخذه ، و يا امضاى شقاوت را درباره اش تاءخير بيندازد تا شايد كه توبه نموده و برگردد. و اغلب اين وجوهى كه نقل كرديم فسادش براى خواننده روشن است و حاجتى به بيان ندارد.

*(/26)*

و از جمله اختلافات ايشان اختلاف نظرهايشان در وجه اتصال جمله (له معقبات من بين يديه و من خلفه ...)، به ما قبل است ، كه برخى از ايشان گفته اند: متصل است به جمله (سارب بالنهار). كه معنايش گذشت . و بعضى ديگر گفته اند: متصل است به جمله (اللّه يعلم ما تحمل كل انثى ) و يا به جمله (عالم الغيب و الشهاده ) و معنايش اين است كه همانطور كه خداوند حمل هر حامله و يا غيب و شهادت را مى داند همچنين نگهبانان را بر ايشان گمارده تا حفظ شان كنند. بعضى ديگر گفته اند: متصل است به جمله (انما انت منذر)، و معنايش اين است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بوسيله ملائكه محفوظ است . و ليكن حق اين است كه متصل است به جمله (كل شى ء عنده ) بمقدار، كه بنوعى آن را بيان مى كند، و در سابق گذشت .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
و نيز از جمله موارد اختلاف مفسرين اختلافى است كه در ربط و اتصال جمله (ان اللّه لا يغير ما بقوم ...)، كرده اند، يكى گفته : متصل است به آيه (و يستعجلونك بالعذاب ...)، و معناى مجموع آن دو اين است كه هر چند بر نزول عذاب عجله مى كنند و ليكن خداوند عذاب نمى فرستد مگر بر كسى كه بداند وضعش دگرگون شده است ، حتى اگر بداند كه در جمعيتى كسانى هستند كه بعدها ايمان مى آورند و يا از صلبشان كسانى متولد مى شوند كه ايمان خواهند آورد بر آن جمع عذاب نمى فرستد.  
بعضى ديگر گفته اند: آيه مذكور متصل است به جمله (سارب بالنهار) و معناى مجموع آن دو اين است كه وقتى ملوك و امراء مرتكب گناه شدند در حقيقت از رسم عبوديت بيرون گشته ، و استحقاق حفاظت خود را باطل ساخته و مستوجب عذاب مى شوند. و اين وجه با وجه قبلى از سياق كلام دورند، و حق مطلب اين است كه آيه مذكور تعليل (جمله يحفظونه ...)، و بيان علت اين است كه چرا خداوند او را حفظ مى كند، و توضيحش در سابق گذشت .  
هو الذى يريكم البرق خوفا و طمعا و ينشى ء السحاب الثقال  
كلمه (سحاب ) - به فتحه سين - چون جمع بود صفت آن را نيز جمع آورده ، فرمود: (ثقال ). و (يريكم ) از ارائه است كه يا به معناى اظهار و نشان دادن چيزيست كه قابل رويت باشد تا بيننده آن را ببيند، و يا به معناى انسان را داراى صفت رويه و ديدنى قرار دادن است ، و تقابلى كه ميان : (يريكم ) و (ينشى ء) هست معناى اول را تاييد مى كند.  
و دو كلمه (خوفا و طمعا) دو تا مفعول له براى (يريكم ) هستند، يعنى برق را به شما نشان داد تا هم بترسيد و هم طمع كنيد، و ممكن است كه مصدر به معناى فاعل ، و حال از ضمير (كم ) بوده باشند، و چنين معنا دهند كه خدا آن كسى است كه برق را به شما نشان داد در حالى كه شما صاحبان خوف و رجا بوديد.

*(/1)*

و معناى آيه اين است كه خدا آن كسى است كه برق را در برابر چشمان شما ظاهر كرد تا دو صفت خوف و رجا را در شما هويدا سازد، كما اينكه مسافر شما از آن مى ترسد، و حاضرتان به آن اميدوار مى شود، دريانوردان از آن مى ترسند، و اهل خشكى آروزيش ‍ را مى كنند، مردم همه از صاعقه اش مى ترسند، و اميدوار بارانش مى شوند.  
و آن كسى است كه با انشاء خود ابرهايى خلق مى كند كه بار سنگين آب را بدوش مى كشند.  
و در اينكه در خصوص آيت برق ، كلمه ارائه را و در خصوص آيت سحاب كلمه انشاء را بكار برد لطافتى است كه از نظر خواننده پوشيده نيست .  
و يرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء...  
كلمه (صواعق ) جمع صاعقه است كه عبارتست از پاره آتشهايى كه از رعد و برق توليد شده و از آسمان فرو مى آيند.  
و كلمه (جدل ) به معناى نزاع قولى است ، كه يكطرف بخواهد حرف خود را بر ديگرى بقبولاند، و اين واژه از ماده (جدلت الحبل - طناب را محكم تابيدم ) گرفته شده . و كلمه (محال ) - به كسر ميم - مصدر باب مفاعله از (ماحل - يماحل ) است كه به معناى اين است كه يكى عليه ديگرى مكر و صحنه سازى كند تا معلوم شود كدام نيرومندترند، و بهمين منظور براى اظهار معايب و بديهاى آن ديگرى جدل مى نمايد.  
بنابراين ، جمله (و هم يجادلون فى اللّه و هو شديد المحال ) معنايش (و خدا داناتر است ) اين است كه بت پرستان ، (كه وجه كلام در اين آيات و در اين حجت ها متوجه ايشان است ) درباره ربوبيّت خداى تعالى مجادله مى كنند، و حجت هايى نظير تمسك بروش ‍ پدران براى اثبات ربوبيّت اربابهاى خود درست مى نمايند، ولى از اين معنا غافلند كه خداى سبحان شديد المماحله است ،  
چون او به معايب و بديهاى ايشان آگاه ، و بر اظهار آن معايب و رسوا ساختن آنان قادر است .  
له دعوه الحق و الذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشى ء...  
معناى دعا و بيان اينكه حق دعا (دعاى مستجاب ) براى خدا است و در برابر او نه غيراو

*(/2)*

(دعا) و (دعوت )، به معناى توجه دادن نظر مدعو است بسوى داعى كه غالبا با لفظ، يا اشاره صورت ميگيرد، و (استجابت ) و (اجابت ) به معناى پذيرفتن دعوت داعى ، و روى آوردن بسوى اوست ، اين است معناى دعا و اجابت ، و اما درخواست حاجت در دعا، و برآوردن حاجت در استجابت ، جزء معنا نيست ، بلكه غايت و متمم معناى آن دو است .  
بله ، اين جهت در مفهوم دعا خوابيده كه بايد مدعو، صاحب توجه و نظرى باشد كه اگر بخواهد بتواند نظر خود را متوجه داعى بكند، و نيز بايد صاحب قدرت و تمكنى باشد كه از استجابت دعا ناتوان و عاجز نگردد، و اما دعا كردن و خواندن كسى كه درك و شعور نداشته ، يا قدرت بر برآوردن حاجت را ندارد دعاى حقيقى نيست ، هر چند صورت دعا را داشته باشد.  
و چون در آيه شريفه ميان جمله (له دعوه الحق ) و جمله (و الذين يدعون من دونه ...) مقابله افتاده و در دومى مى گويد دعا و خواندن غير خدا خالى از استجابت ، و دعاى كافران در ضلالت است ، ناگزير مى فهميم كه مقصود از جمله اولى اين است كه دعوت حق با دعوت باطل اين فرق را دارد كه در دعوت حق مدعو دعوت را مى شنود، و البته استجابت هم مى كند (اما دعوت باطل چنين نيست ).  
و اين خود از صفات خداى تعالى و تقدس است ، چون او شنوا و قريب و مجيب ، (جوابگوى دعا) و غنى و داراى رحمت است ، همچنانكه فرمود: (اجيب دعوه الداع اذا دعان ) و نيز فرمود: (ادعونى استجب لكم ) و در گفته هاى خود هيچ شرطى در استجابت دعا نكرده ، جز اينكه حقيقت دعا محقق شود و تنها او دعوت و خوانده شود نه غير او.

*(/3)*

بنابراين ، اضافه دعوت حق ، اضافه موصوف بر صفت ، و يا از قبيل اضافه حقيقيه است ، به اين عنايت كه حق و باطل گويا دعا را ميان خود به دو قسم تقسيم مى كنند، يك قسم از دعا، دعاى حق است كه هرگز از استجابت تخلف ندارد، و قسم ديگر دعاى باطل است ، و آن دعايى است كه بسوى هدف اجابت هدايت نمى شود، مانند دعا و خواندن كسى كه دعا را نمى شنود و يا قدرت بر استجابت ندارد.  
پس آيه مورد بحث از اين جهت مرتبط به آيات قبل است كه در آن آيات قبل قدرت و علم عجيب خدا را خاطرنشان مى ساخت ، و در اين آيه اين معنا را تذكر مى دهد كه حقيقت دعا و استجابت هم خاص اوست و او همانطور كه عالم و قادر است اجابت كننده دعا هم هست ، و اين معنا را در آيه از دو طريق اثبات نموده ، يكى طريق اثبات حق دعا براى خدا، و يكى نفى آن از غير خدا.

*(/4)*

اما عهده دار اثبات حق دعا براى خدا جمله (له دعوه ) است ، كه مقدم بودن ظرف (له ) انحصار را مى رساند، و جملات بعد هم كه از غير خدا نفى مى كند اين انحصار را تاييد مى كند، و اما متكفل نفى آن از غير خدا جمله (و الذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشى ء الا كباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه و ما هو ببالغه ) است ، كه مى فرمايد: آن خدايانى كه مشركين مى خوانند قادر بر استجابت دعاى آنان نيستند، و اين معنا را در مواردى از كلام مجيدش بيان نموده . زيرا آن خدايان يا بتهايى هستند كه عوام مشركين مى پرستند، كه پر واضح است اجسامى بى جانند، كه نه شعور دارند و نه اراده ، و يا ارباب آن بتها از ملائكه و يا جن و يا روحانيات كواكب و يا بشرند، كه بعضى از خواص بت پرستان مى پرستند، و متنبه به آن هستند، كه نه مالك نفع و ضررى براى خود هستند، و نه اختياردار مرگ و حيات و نشور خودند تا چه رسد به اينكه مالك نفع و ضرر و مرگ و حيات غير خود باشند، به خلاف خداى تعالى كه مالك كل است ، و همه ملك و همه قوت تنها براى او است . پس هيچ مطمعى و طمع گاهى در غير او نيست .  
تمثيلى كه حال كسى را كه غير خدا را مى خواند بيان مى كند  
بعد از اثبات اختصاص دعوت حق و استجابت براى خدا، و نفى آن از غير او، يك صورت را استثناء كرده ، و آن صورت نظير مثلى است كه خود قرآن زده و فرموده : (كباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه و ما هو ببالغه ).

*(/5)*

توضيح اينكه شخص عطشان وقتى بخواهد آب بياشامد، ناگزير بايد نزديك آب شده كف دست را باز كند و آب را برداشته بنوشد، يعنى به لب رسانده رفع عطش كند، اين راه حقيقى و صحيح رفع تشنگى است ، و اما لب تشنه اى كه از آب دور است و مى خواهد سيراب شود، و از آن اسباب و مقدماتى كه گفتيم هيچ يك را عملى نمى كند جز همين را كه كف دست را باز نموده نزديك دهان ببرد، كه چنين كسى هرگز آبى بدهانش نمى رسد، و از آب نوشيدن تنها صورت آن را نشان داده ، و تقليد آنرا درآورده است .  
و مثل كسى كه غير خدا را مى خواند مثل همين تقليد درآور است كه از دعا جز صورت خالى از معنا، و اسم خالى از مسمّاى آن را نمى آورد.  
زيرا اين بتها و خدايان دروغين در استجابت دعا و قضاى حوائج ، همان اثر را دارند كه آن آقاى تقليد درآور در رفع عطش خود دارد، يعنى همانطور كه دست به دهان بردن اين ، صورتى از آب خوردن است ، دعا و خواندن بت پرستان هم تنها صورتى از دعا كردن است و خاصيت ديگرى ندارد.  
از اينجا معلوم مى شود كه استثناء (الا كباسط كفيه ...)، استثنائى نيست كه بر خلاف حكم كلى مستثنى منه باشد بلكه تنها صورتى از استثناء است كه منظور از آن تقويت حكم در جانب مستثنى منه است ، نه اينكه بخواهد فردى را از آن كلى خارج سازد، و خلاصه مفادش اين است كه مشركين و آنها كه غير خدا را مى خوانند با خواندنشان به نتيجه اى نمى رسند مگر اينكه به نتيجه اى نرسند، كه معنايش تاءكيد در همان به نتيجه نرسيدن است .  
و اين خود از لطافتهاى كلام خدايتعالى است كه از جهتى نظير آيه (افاتخذتم من دونه اولياء لا يملكون لانفسهم نفعا و لا ضرا) است و به بيانى كه ان شاء اللّه خواهد آمد موكدتر از آن است .  
سه مطلب از تفسير آيه روشن گرديد  
از آنچه گذشت روشن گرديد كه :

*(/6)*

اولا: مراد از جمله (له دعوه الحق ) حق دعا است و آن دعائى مى باشد كه مستجاب مى شود و بهيچ وجه رد نمى گردد، پس اينكه بعضى در معنايش گفته اند: مرا از آن ، كلمه اخلاص و شهادت به (لا اله الا اللّه ) است . صحيح نيست ، چون هيچ دليل و شاهدى در سياق آيه ندارد.  
و ثانيا: اگر ضمائر در جمله (و الذين يدعون ...) را اظهار كنيم تقدير آن چنين مى شود: كسانى كه مشركين آنها را بجاى خدا مى خوانند آن خوانده شده ها دعاى اين مشركين را بهيچ وجه مستجاب نمى كنند.  
و ثالثا: استثناء در آيه استثناء از جمله (لا يستجيبون لهم بشى ء) است و در كلام ، حذف و اختصار بكار رفته و معناى كلام اين است كه : (لا يستجيبون لهم بشى ء و لا ينيلونهم شيئا الا كما يستجاب لباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه ... - اجابت نمى كنند ايشانرا به هيچ چيز، و هيچ چيزى به ايشان نمى دهند مگر همانند كسى كه از آب دور است و براى رفع عطش خود از روى تقليد دو دست خود را به طرف آب مى برد تا به دهانش برساند و عطش خود را رفع كند...).  
و اگر در معنايى كه كرديم و خواستيم كلمه (نيل ) را در معناى استجابت درآوريم ، براى اين بود كه احتمال مى دهيم استجابت متضمن معناى نيل و امثال آن باشد.  
خداى سبحان در آخر آيه ، گفتار خود را تاءكيد نموده و فرمود: (و ما دعاء الكافرين الا فى ضلال ) و اين جمله علاوه بر تاءكيد مطالب قبل ، به يك حقيقت اصيل ديگر نيز اشاره مى كند، و آن اين است كه هيچ دعائى نيست مگر آنكه غرض آن ، خداى سبحان است ، چون او است عليم و قدير و غنى و صاحب رحمت ، پس براى دعا هيچ راهى نيست مگر همان راه توجه به خداى تعالى ، بنابراين كسى كه غير خدا را مى خواند و آن را غرض و هدف قرار مى دهد رابطه دعاى خود و هدف دعا را از دست داده ، و در حقيقت دعايش راه را گم كرده ، چون ضلالت بهمين معنا است كه چيزى از راه خود بيرون شود و راهى بپيمايد كه آن را به مطلوبش ‍ نرساند.

*(/7)*

و للّه يسجد من فى السموات و الارض طوعا و كرها و ظلالهم بالغدو و الاصال  
(سجود) به معناى به رو بر زمين افتادن و پيشانى و يا چانه را بر زمين نهادن است ، همچنان كه درباره برادران يوسف مى فرمايد: (و خروا له سجدا) و نيز فرموده : (يخرون للاذقان سجد)ا سجود مصدر، و سجده بناى مره است يعنى يك سجود.  
و (كره )، به معناى كاريست كه آدمى با مشقت آن را انجام دهد، حال اگر محركش امرى خارجى باشد، آن را (كره ) - با فتحه كاف - خوانند، و اگر محركش داخلى و نفسانى باشد آنرا (كره ) - به ضمه كاف - تلفظ كنند و اين لفظ در برابر و مقابل (طوع ) است .  
راغب در مفردات مى گويد: (غدوه ) و (غداه ..) از ساعات اول روز است ، و در قرآن كريم ، (غدو) در مقابل (آصال )، و (غداه ) در مقابل (عشى ) قرار گرفته ، يكجا فرموده : (بالغدو و الاصال ) و يكجا فرموده (بالغداه و العشى ). و بايد دانست كه غدو جمع غداه است ، همچنانكه (قنى ) جمع (قناه ) (نيره ) است .  
و در مجمع البيان گفته : كلمه (آصال ) جمع (اصل ) - با ضمه همره و صاد - است ، و اصل هم جمع (اصيل ) است ، پس ‍ آصال جمع الجمع و ماده اش كلمه (اصل ) است ، و از اين جهت اين ساعت از روز معين بين عصر و غروب آفتاب را آصال گفته اند كه گوئى ريشه و مبداء شب است .  
ذلت حقيقى همه چيز در برابر خداى تعالى

*(/8)*

اعمال اجتماعى كه انسان به منظور اغراض معنوى انجام مى دهد، مثلا بالانشينى كه به منظور تجسم رياست ، و جلو افتادن كه بمنظور تمثل سيادت و آقائى ، و خم شدن كه به منظور اظهار حقارت و كوچكى ، و بر زمين افتادن كه به منظور نهايت ذلت و افتادگى سجده كننده در قبال عزّت و علو مقام مسجود انجام مى شود، نام اين اعمال را به غرضهاى آنها نيز داده و آنها را هم به مان نام مى نامند، مثلا همان طور كه جلو افتادن را تقدم مى گويند، سيادت و آقايى را هم تقدم مى خوانند، و همچنانكه انحناء و خم شدن مخصوص را ركوع مى گويند، حقارت و كوچكى را هم ركوع مى گويند، و همانطور كه به خاك افتادن را سجده مى گويند، تذلل را هم سجود مى گويند، همه اينها به اين عنايت است كه برسانند كه منظور از اين اعمال اجتماعى همان غرضها و نتائج آن است ، و گرنه هيچ غرضى به خود آن اعمال تعلق نگرفته است .  
و به همين نظر است كه قرآن كريم اينگونه اعمال و نظائر آن از قبيل قنوت و تسبيح و حمد و سؤ ال و امثال آن را به همه موجودات نسبت مى دهد و مى فرمايد: (كل له قانتون )، و نيز مى فرمايد: (و ان من شى ء الا يسبح بحمده ) و نيز مى ف رمايد: (يسئله من فى السموات و الارض ) و نيز مى فرمايد: (و للّه يسجد ما فى السموات و ما فى الارض ).

*(/9)*

و فرق ميان اين امور، در صورت انتسابش به موجودات ، و در صورت وقوعش در ظرف اجتماع بشرى اين است كه : غايات و غرضهاى آنها، در قسم اول به حقيقت معنايش موجود است ، بخلاف قسم دوم ، كه غرض از آن امور، به نوعى از وضع و اعتبار تحقق مى يابد، مثلا ذلت موجودات و افتادگى آنها در برابر ساحت عظمت و كبريائى خداوند ذلت و افتادگى حقيقى است ، بخلاف به رو افتادن و زمين ادب بوسيدن در ظرف اجتماع بشرى كه بر حسب وضع و اعتبار، ذلت و افتادگى است ، به نشانه اينكه بسيار اتفاق مى افتد كه اين به خاك افتادن و سجده انجام مى شود، ولى از آن تعظيم و اظهار ذلت فهميده نمى شود.  
پس اينكه فرمود: (و للّه يسجد من فى السموات و الارض ) از همان نظرى است كه اشاره نموديم ، و اگر اختصاص داد به صاحبان عقل و فرمود: (من فى السموات و الارض ) و نفرمود: (ما فى السموات و الارض )، با اينكه اين سجده و ذلت ، اختصاص به آدميان و فرشتگان ندارد،  
و همانطور كه در آيه سوره نحل كه از نظر خواننده گذشت و ذيل آيه مورد بحث هم كه مى فرمايد: (و ظلالهم ...)، بر اين دلالت دارد كه تمامى موجودات خدا را سجده مى كنند، به خاطر اين است كه روى سخن در اين آيات با مشركين است ، و عليه ايشان احتجاج شده است ، گويا خواسته است ايشان را وادار كند كه به طوع و رغبت خدا را سجده كنند، همانطور كه ساير عقلاى آسمان و زمين او را به طوع و رغبت سجده مى كنند، و حتى سايه ايشان هم او را سجده مى كند، و به همين عنايت بود كه سجده سايه ايشان را به رخ كشيد تا در وادارى مشركين موكدتر باشد (دقّت بفرمائيد).  
تذلل و تواضع همه موجودات در برابر خدا ذاتى است

*(/10)*

اين را نيز بايد دانست كه تذلل و تواضع همه موجودات در برابر ساحت پروردگارشان خضوع و تذلل ذاتى است ، كه هيچ موجودى از آن منفك ، و آن از هيچ موجودى متخلف نيست ، پس بطور مسلم خضوع موجودات به طوع و بدون سفارش خواهد بود، و چگونه به سفارش و اكراه باشد و حال آنكه هيچ موجودى از خود هيچ چيز ندارد تا درباره اش كراهت و يا امتناع و سركشى تصوّر شود، همچنانكه خداى تعالى فرموده : (فقال لها و للارض اتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ).  
و اين عنايت هر چند ايجاب مى كند كه سجده موجودات در برابر خداى تعالى به طوع و رغبت بوده و راهى براى تصوّر اكراه باقى نگذارد، و ليكن عنايت ديگرى در اين بين هست كه چه بسا نسبت اكراه را تا حدى براى بعضى از موجودات ، يعنى انسان تصحيح كند، و آن عنايت اين است كه پاره اى از موجودات در اجتماع تزاحم قرار گرفته ، و با اينكه خود مجهّز به طبايعى هستند، مع ذلك چه بسا سببهاى ديگرى هستند كه نمى گذارند اين موجودات به غايات و هدفهاى خود نائل شوند، آرى موجوداتى كه در عالم ما قرار دارند كه عالم ماده و دار تزاحم است چه بسا در رسيدن به هدفهاى مقتضيات طبايع خود، به موانع گوناگون و مختلفى برخورند كه اقتضاى آنها بر خلاف اقتضاى طبيعت اينها باشد، و پر واضح است كه هر چه بر خلاف طبيعت باشد مكروه است ، همچنانكه ملايم طبيعت مطلوب است .  
بنابراين ، موجودات اين نشئه در جميع شؤ ون راجع به خودشان ساجد و خاضع در برابر امر خدا هستند، و ليكن در پاره اى از شؤ ون كه مخالف طبيعت آنها است از قبيل : مرگ و فساد و بطلان آثار و آفات و مرضها و امثال آن ، سجود و خضوعشان كرها،  
و در آنچه كه موافق طبع آنها است از قبيل : حيات و بقاء و رسيدن به هدف و پيروزى و كمال ، بطور طوع و انقياد و مانند خضوع ملائكه است كه خدا را در آنچه كه دستورشان مى دهد نافرمانى ننموده و عمل مى كنند.

*(/11)*

وجه فساد گفتار بعضى مفسرين در مراد از سجده  
از آنچه گذشت فساد گفتار بعضى از مفسرين ظاهر شد كه گفته اند: مراد از سجده ، سجده معمولى و به رو افتادن بر زمين است بطورى كه پيشانى را بر زمين بگذارد، و جميع موجودات سجده مى كنند، منتهى سجده مؤ من از روى رغبت است ولى سجده كافر از روى ترس از شمشير مى باشد. اين گفته را به حسن نسبت داده اند.  
و همچنين گفتار بعضى ديگر كه گفته اند: مراد از سجده به رو افتادن بر زمين نيست ، بلكه مراد خضوع است ، و جميع موجودات در برابر خداى تعالى خاضعند، با اين تفاوت كه خضوع مؤ من به طوع ، و خضوع ، كافر به كره است ، چون كافر در برابر آلام و امراض به قضاى خدا راضى نيست ، و اين قول را به جبائى نسبت داده اند.  
و همچنين قول ديگران كه گفته اند: مراد از آيه ، خضوع جميع موجودات ، در آسمانها و زمين ، از صاحبان عقل و فاقدان آنست ، و اگر تعبير به (من ) كه مختص به صاحبان عقل است كرده از باب تغليب بوده .  
وجه اسناد سجود به سايه ها  
و در جمله (ظلالهم بالغدو و الاصال ) سايه اجسام غليظ و ستبر در سجده به خداى تعالى به خود اجسام ملحق شده ، با اينكه سايه ، امرى است عدمى و عبارتست از نرسيدن نور بخاطر حائل شدن جسم در برابر نور، و سرش اين است كه هر چند سايه امرى است عدمى ، و ليكن آثارى خارجى نظير آثار امور وجودى دارد، مثلا كم و زياد مى شود، و همچنين اختلافات ديگرى به خود مى گيرد كه حواس ما آن را حس مى كند، پس مى توان گفت در عين عدمى بودن بهره اى از وجود دارد كه با همان مقدار از وجود و همان مقدار از آثار، در برابر خداى تعالى خاضع و ساجد است .  
وجه اختصاص سجود موجودات به صبح و شام

*(/12)*

و اگر سجده موجودات را به صبح و شام اختصاص داده و حال آنكه مختص به آن دو وقت نيست بلكه در تمامى آنات هست ، سرش ‍ آن نيست كه بعضى گفته اند كه : با اين تعبير خواسته است دوام را برساند، و اين تعبير را در جايى مى كنند كه بخواهند ابديت را برسانند. زيرا اگر مى خواست تاييد و ابديت را برساند مناسب تر آن بود كه بفرمايد: (باطراف النهار) تا در نتيجه همه ساعات قبل از ظهر و بعد از ظهر را شامل شود، همچنانكه در آيه (و من آناء الليل فسبح و اطراف النهار لعلّك ترضى بكار برده .  
بلكه نكته آن (و خدا داناتر است ) اين است كه كم و زياد بودن سايه اجسام ، هميشه در صبح و شام صورت مى گيرد، و در نتيجه در آن موقع در حس بيننده ، سقوط بر زمين و ذلت سجود را مجسم مى سازد، ولى در هنگام ظهر و وسطهاى روز چه بسا سايه معدوم مى شود و يا آنقدر كوتاه مى شود كه ديگر كم و زياديش محسوس نيست و به نظر ساكن مى آيد، و معناى سجود آنطور كه در صبح و شامم حسوس است ، محسوس نمى شود و شكى نيست كه منظور از نسبت دادن سجده به سايه اجسام بيان سقوط سايه ها بر زمين و مجسم نمودن افتادگى سجود است ، نه اينكه مقصود تنها و تنها بيان اطاعت تكوينى سايه در جميع احوال و آثارش باشد، دليل اين معنا هم آيه شريفه : (او لم يروا الى ما خلق اللّه من شى ء يتفيو اظلاله عن اليمين و الشمائل سجد اللّه و هم داخرون ...)، است كه عنايت مزبور، در آن به خوبى چشمگير و هويداست .  
و اين مطلب يك كلام شعرى ، و تصويرى خيالى نيست كه قرآن در دعوت حق خود متوسل به آن شده باشد، حاشا از قرآن كه چنين كند با اينكه صريحا فرموده : اين كلام شعر نيست .

*(/13)*

آرى حقايقى كه عالى تر از اوهام ، و ثابت و استوار در نظر عقل سليم است و به طبع خود از افق محسوسات و حواس دور است و نمى شود آن را تجسم نمود، در پاره اى موارد كه ممكن باشد براى حس نوعى ظهور يافته به وجهى تمثل و تجسم يابد، در چنين موارد البته بايد از حس استمداد نموده صاحبان فهم ساده و عقل بسيط را از راه حس متوجه آن حقايق نمود، و آنگاه ايشان را از اين راه منتقل به مرحله عقل سليم كه مسؤ ول درك حقايق و معارف حقيقى است ساخت ، و اين قسم حس و خيال ، حس و خيال حق است ، و حق هم مؤ يّد آنست ، و اعتماد به آن ، شعر و خيالبافى و يا باطل شمرده نمى شود.  
و اينكه مى بينيم خداى تعالى براى سايه گسترده اجسام ، در صبح و شام سجده قائل شده ، از همين باب است ، چون اين سايه ها نيز مانند صاحبان شعورند كه به منظور سجده به زمين مى افتند.  
جهت اختصاص جمله : (و يسبح الرعد بحمده ) به بيان تسبيح رعد

*(/14)*

و نيز از همين باب است جمله گذشته كه مى فرمود: (و يسبح الرعد بحمده ) زيرا در اين جمله آواز هول انگيز رعد را بدين جهت تسبيح خوانده كه زبانى گويا را مجسم مى سازد كه مشغول تنزيه خداست ، و دارد مى گويد كه : خداوند شبيه مخلوقات نيست ، و او را در برابر رحمتش كه بادها و ابرها و برقها مبشّر آنند ثنا مى خواند، و تمامى موجودات عالم با وجودهايشان تسبيح گوى خدايند، چون وجودهايشان قائم و معتمد بر وجود اوست ، و اين قسم تسبيح ، تسبيح ذاتى موجودات است ، و دلالتش هم بر معنا دلالت ذاتى و عقلى است ، و به دلالتهاى لفظى كه در آوازها و اصوات به وضع و اعتبار هست ربطى ندارد و اذهان ساده دلان را متوجه آن تسبيح نمى كند، و ليكن رعد با صوت هول انگيز خود در گوش و خيال آدمى آن تسبيح ذاتى را مجسم مى سازد، و بهمين جهت هم خداوند رعد را نامبرده تا اذهان ساده و بسيط را به آن تسبيح ذاتى كه قائم به ذات هر موجود است و بدون صدا و لفظ انجام مى شود منتقل نمايد.

*(/15)*

و قريب بهمين باب است آنچه كه در ابتداى سوره گذشت كه در ذيل جمله (رفع السموات بغير عمد ترونها) و در ذيل جمله (و فى الارض قطع متجاورات ...)، گفتيم : اينكه در استدلال به ربوبيّت خداى تعالى ، به امورى تمسّك كرده كه اسباب و علل ظاهريش ‍ از انظار پوشيده است ، نه براى اين است كه سببيّت خداى تعالى تنها در آن نوع از موجودات است ، و در امورى كه اسبابش معلوم است خداوند هيچگونه سببيتى نداشته و آن موجودات از خداى تعالى بى نيازند، زيرا قرآن كريم تصريح مى كند بر اينكه قانون سببيت ، عمومى است ، و خداوند، فوق تمامى اسباب و موجودات است . بلكه استدلال به امور مذكور بدين منظور است كه افهام ساده و بسيط را بيدار نموده ، و مساءله احتياج به سبب را بوجه بهترى در نظر آنان مجسم سازد و ايشان را وادار كند تا سبب آن امور و آن حوادث به اصطلاح استثنائى را جستجو نموده در نهايت به اولين سبب ، يعنى خداى سبحان منتهى شوند، و اين معنا در قرآن كريم بسيار مورد استفاده قرار گرفته است .  
و خلاصه : علت اينكه قرآن افتادن سايه اجسام را در صبح و شام بر زمين ، سجده ناميده بر اين اساس است كه در اين حال معناى سجده ذاتى را كه در ذوات اشياء است با مثالى حسى ممثل نموده ، حس آدميان را براى درك معناى سجده ذاتى بيدار مى كند، و براى چنين مردمانى راه انتقال به اين حقيقت عقلى و غير حسى را آسان مى سازد.  
اين آن معنايى است كه از تدبّر و دقّت در كلام خداى تعالى به دست مى آيد، آن وقت حيف نيست اين معارف و معانى لطيف را حمل بر استعاره شعرى نموده ، يا آن را مجاز بدانيم و بگوئيم نسبت سجده به سايه دادن كنايه از اين است كه سجده هم منقاد امر اوست ، و آنطور كه او مى خواهد به وجود مى آيد؟

*(/16)*

و يا بگوئيم : مقصود از سايه خود صاحب سايه است ، چون وقتى كسى سجده كند قهرا سايه اش هم سجده مى كند؟ آرى بهيچ وجه نمى توان آن معانى لطيف و دقيق را گذاشته ، كلام خداى را بر چنين معانى واهى حمل نمود.  
قل من رب السموات و الارض قل اللّه قل افاتّخذتم من دونه اولياء لا يملكون لانفسهم نفعا و لا ضرا  
اين آيه بخاطر اينكه رسول خدا را فرمان مى دهد به اينكه با مشركين احتجاج كند، در حقيقت به منزله خلاصه آيات سابق است .  
زيرا آيات سابق با روشن ترين بيان اين معنا را خاطرنشان مى كردند كه : تدبير آسمانها و زمين و آنچه در آنها است با خداست ، همچنانكه خلقت و پيدايش آنها از او مى باشد، و اوست مالك آن چيرهايى كه خلايق بدان نيازمندند، و تدبير آنها هم ناشى از علم و قدرت و رحمت اوست ، و هر چيز غير از او مخلوق و مدبّر (به فتح با) است و مالك هيچ نفع و ضررى براى خود نيست . و اين بيان نتيجه مى دهد كه تنها او رب است و بس .  
اينك بعد از آن بيان ، به پيغمبرش دستور مى دهد كه نتيجه آن را بر مشركين مسجل نموده ، بعد از تلاوت آيات سابق و روشن شدن حق از ايشان بپرسد: من رب السموات و الارض - كيست آنكه مالك و مدبّر بر امر آسمانها و زمين و موجودات در آنها است ؟ آنگاه دستورش مى دهد كه خودش در جواب بگويد: (اللّه )، چون مشركين معاند و لجباز بودند و حاضر نبودند به آسانى به توحيد و يگانه بودن رب اقرار كنند، علاوه بر اين بطور تلويح مى فهماند كه مشركين حجت و استدلال سرشان نمى شود، و حرف به خرجشان نمى رود.

*(/17)*

آنگاه به كمك آن نتيجه ، نتيجه دومى را گرفته كه مساءله بطلان شرك آنان را به روشن ترين بيان اثبات مى نمايد، و آن نتيجه اين است كه : مقتضاى ربوبيّت خدا - كه با دلائل سابق اثبات شد - اين است كه خود او مالك نفع و ضرر باشد، پس هر چه جز اوست مالك نفع و ضررى براى خود نيست تا چه رسد براى غير خود، پس اتخاذ ربى غير از خداى تعالى ، و فرض اينكه غير او كسانى اولياى امور بندگان باشند، يعنى مالك نفع و ضرر ايشان باشند، در حقيقت فرض اوليائى است كه اولياء نباشند، چون گفتيم اولياى مفروض ، مالك نفع و ضرر خود نيستند تا چه رسد به نفع و ضرر ديگران .  
اين است آن معنايى كه از تفريع جمله (قل افاتخذتم من دونه اولياء لا يملكون لانفسهم نفعا و لا ضرا) بر آيات سابق استفاده مى شود، و غرض از تفريع مذكور همين است ، و معناى آن اين است كه وقتى خداوند سبحان رب آسمانها و زمين باشد ديگر اعتقاد و ادعاى اينكه غير خدا چيرهاى ديگرى اولياء باشند ادعائى است كه خودش تكذيب كننده خود است ،  
و معنايش اين است كه در عين داشتن ولايت ، ولايت نداشته باشند، و اين خود تناقض صريح است به اينكه اوليائى غير اولياء و اربابى بدون ربوبيّت باشند.

*(/18)*

و اگر در آنچه گذشت كه گفتيم آيه مورد بحث به منزله خلاصه گيرى از آيات قبلى است دقّت كنيم خواهيم ديد كه برگشت مفاد آيه همانند اين است كه بگوئيم : حال كه آنچه گفتيم معلوم شد، بگوئيد ببينيم كيست پروردگار آسمانها و زمين غير از خدا؟ آيا هنوز هم غير از خدا اوليائى كه مالك نفع و ضررى نيستند مى گيريد؟ و اگر بجاى جمله بالا فرمود: بگو آيا هنوز هم ... و خلاصه بجاى تفريع ، پيغمبرش را دستور مى دهد كه چنين و چنان بگو، و چند بار هم كلمه بگو را تكرار كرده بدين منظور بوده كه بفهماند مشركين با پليدى جهل و عنادى كه دارند لايق اين نيستند كه خدا ايشان را مستقيما مورد خطاب قرار دهد، و اين خود از لطائف نظم قرآن كريم است .  
قل هل يستوى الاعمى و البصير ام هل تستوى الظلمات و النور  
بعد از آنكه در آيات قبل حجت را بر مشركين اتمام نمود در اين آيه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) دستور مى دهد كه اين دو مثال را براى ايشان بزند، با يكى حال مؤ من و كافر را بر ايشان مجسم سازد و بفرمايد: كافر كه با وجود تماميّت حجت حق و با وجود آيات بينات ، تسليم حق نمى شود، با همان حجتها كور مى شود، و مؤ من با همان آيات بينات بينا مى شود، و هيچ عاقلى اين دو را يكسان نمى داند. و با دومى وضع ايمان و كفر را بيان كند و بفرمايد: كفر به حق ، ظلمات است ، و ايمان به حق ، نور است ، و هيچ عاقلى كافر را كه در آن ظلمات ، و مؤ من را كه در آن نور قرار دارد مساوى نمى داند.  
پس مشركين هم اگر عقل سليمى - كه مدعى آنند - مى داشتند در برابر حق تسليم شده از باطل دست برمى داشتند و به خداى واحد ايمان مى آوردند.  
ام جعلوا للّه شركاء خلقوا كخلقه ... و هو الواحد القهار  
توحيد خالق به معناى توحيد رب است

*(/19)*

گفتار خداى تعالى با مشركين ، در آيات قبل در سياق خطاب بود، ولى در اين آيه ناگهان سياق عوض شده حالت غيبت به خود مى گيرد و بجاى اينكه بفرمايد: (جعلتم ) و يا (عليكم ) فرموده (جعلوا) و يا (عليهم )، اين التفات براى اين بود كه بفهماند از اينجا ديگر روى سخن با ايشان نيست ، بلكه با رسول خدا (صلى اللّه اعليه و آله و سلم ) است ، و از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هم نخواسته كه آن را به مشركين القاء كند.  
آنگاه در جواب احتمالى كه جمله بالا متضمن آن است دوباره مانند سياق قبل ، به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) دستور مى دهد كه جواب را به ايشان القاء كند،  
و فرموده : (قل اللّه خالق كل شى ء و هو الواحد القهار)، تا دلالت كند بر اينكه سؤ ال (ام جعلوا) كه متضمن احتمال باطل مذكور بود از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شده نه از مشركين ، و مقصود اين است كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) توحيد خالق را ابتداء به ايشان القاء كند نه به عنوان جواب ، سرش هم همين است كه مشركين نيز به مفاد آيه (و لئن سالتهم من خلق السموات و الارض ليقولن اللّه ) و نيز آيات ديگر، خالق را يكى مى دانستند، و اگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از ايشان سؤ ال مى كرد، جواب صحيح مى دادند و ديگر زمينه اى براى القاء توحيد باقى نمى ماند.  
آرى بت پرستان معتقد نبودند به اينكه خداوند در خلقت و ايجاد عالم شريك دارد، بلكه مخالفتشان با اسلام در توحيد ربوبيّت بود نه در توحيد الوهيت به معناى خلق و ايجاد.

*(/20)*

و همينكه به توحيد خالق و موجد تسليم بوده و خلقت و ايجاد را منحصر در خدا مى دانسته اند خود مبطل اعتقاد ايشان به شركاى در ربوبيّت بود، و حجت را عليه ايشان تمام مى كرد، چون وقتى خلق و ايجاد فقط و فقط از آن خدا باشد ديگر هيچ موجودى استقلال در وجود و در علم و قدرت نخواهد داشت ، و با نبود اين صفات كماليه ، ربوبيّت معنا ندارد.  
اعتقاد به وحدانيت خالق اعتقاد به ربوبيت ارباب و آله  
پس مشركين هيچ راهى براى اعتقاد به ربوبيّت غير خدا ندارند، مگر آنكه توحيد خالق را انكار نموده و سهمى از خلقت و ايجاد را براى آلهه خود نيز قائل باشند، ولى قائل نبودند، و همين زمينه باعث شد كه خداوند احتمال باطل مذكور را تنها براى پيغمبرش بيان بكند، و مشركين را در بيان آن . مخاطب قرار ندهد، و پيغمبرش را هم مامور به نقل آن نكند.  
بنابراين ، در جمله (ام جعلوا للّه شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم )گويا به پيغمبرش فرموده : حجت در وحدانيّت ربوبيّت ، بر عليه مشركين تمام است ، چون تنها خدا آفريدگار و ايجاد كننده عالم است ، و ايشان چاره اى ندارند جز اينكه بگويند شركائى كه ايشان معتقد به ربوبيّت آنها هستند در امر خلقت نيز با خدا شريكند، و آيا ايشان چنين اعتقادى دارند؟ و آيا معتقدند كه شركاى ايشان هم مخلوقى مانند مخلوقات خدا خلق كرده اند؟ و چون با مخلوقات خدا مشتبه شده ناگزير بطور اجمال قائل به ربوبيّت آنها نيز شده اند؟  
بعد از آنكه اين حجت را با پيغمبر گراميش در ميان گذاشت ، به او دستور مى دهد كه با يك جمله كوتاه ريشه اين احتمال باطل را بكلى قطع كند، و آن اين است كه : (قل اللّه خالق كل شى ء و هو الواحد القهار)،

*(/21)*

و اين جمله كوتاه هم ادعا است و هم دليل ، صدر آن ادعا است و ذيلش دليل آن ، و حاصلش اين است كه خداى تعالى در خالقيتش ‍ واحد است و شريكى ندارد، و چگونه شريك در خلقت داشته باشد و حال آنكه او وحدتى دارد كه بر هر عدد و كثرتى قاهر است .  
در تفسير آيه (ءارباب متفرقون خير ام اللّه الواحد القهار) نيز مطالبى راجع به قاهريت خدا و واحد بودن او گذشت ، و در آنجا روشن شد كه مجموع اين دو صفت صفت احديّت را نتيجه مى دهد.  
پس ، از آنچه گذشت علت تغيير سياق در جمله (ام جعلوا للّه شركاء...)، كه چرا از خطاب قبلى ناگهان به غيبت منتقل شد روشن گرديد، (دقّت بفرمائيد).  
و اين را هم بدانيد كه بيشتر مفسرين ميان آياتى كه از قرآن كريم در صدد اثبات ربوبيّت خدا و توحيد او در ربوبيّت ، و نفى شريك از او است ، و آياتى كه در مقام اثبات اصل صانع است ، خلط كرده ، و امر بر ايشان مشتبه شده است ، (لذا خواننده را به دقّت بيشترى توصيه مى نمائيم ).  
بحث روايتى  
رواياتى در ذيل جمله : (انما انت منذر و لكل قوم هاد) كه بر طبق آنها (هادى ) على(عليه السلام ) مى باشد  
در كافى به سند خود از (عبد الرحيم قصير) از ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (انما انت منذر و لكل قوم هاد) فرموده : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: من منذرم ، و هادى على است ...  
مؤ لف : اين معنا را كلينى در كافى ، صدوق در معانى الاخبار، صفار در بصائر الدرجات و عياشى و قمى در تفسيرهاى خود و همچنين غير ايشان به سندهاى مختلف زيادى روايت كرده اند، و معناى فرمايش رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كه فرمود: (انا المنذر و على الهادى ) اين است كه من مصداق منذرم ، چون انذار به معناى هدايت با دعوت است ، و على مصداق هادى بدون دعوت است ،

*(/22)*

چون او امام است و دعوتى ندارد، نه اينكه مراد از منذر، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) باشد، و مراد از هادى على (عليه السّلام )، چون اين معنا با ظاهر آيه منافات دارد.  
و در الدّرالمنثور است كه : ابن جرير و ابن مردويه ، و ابو نعيم در كتاب (المعرفه )، و ديلمى و ابن عساكر و ابن نجار، روايت كرده اند كه وقتى آيه (انما انت منذر و لكل قوم هاد) نازل شد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) دست خود را بر سينه اش ‍ نهاد و فرمود: من منذرم ، آنگاه دست بر شانه على نهاد و فرمود: تو هادى هستى يا على ، هدايت يافتگان بعد از من بوسيله تو هدايت مى شوند.  
مؤ لف : اين روايت را ثعلبى هم در كتاب (الكشف )، از عطاء ابن سائب ، از سعيد بن جبير، از ابن عباس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده .  
و حاكم در مستدرك به سند خود از ابراهيم بن حكم بن ظهير، از پدرش ، از حكم بن جرير، از ابى بريده اسلمى ، روايت كرده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) دستور داد طهور (آب ) آوردند، در حالى كه على بن ابى طالب نزد او بود، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بعد از آنكه وضو گرفت دست على را گرفته به سينه خود چسبانيد، و خواند، (انما انت منذر) يعنى خود حضرت رسول (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و آنگاه دست على را به سينه خود او گذاشت ، و خواند: (و لكل قوم هاد)، آنگاه به او فرمود: تو مشعل فروزان خلائق و غايت هدايت و امير قرائى و من بر اين شهادت مى دهم كه تو چنينى .  
مؤ لف : اين روايت را ابن شهر آشوب از كتاب (شواهد التنزيل ) حاكم و از كتاب (ما نزل من القرآن فى اميرالمومنين ) مرزبانى ، نقل كرده .

*(/23)*

و در الدّرالمنثور است كه عبداللّه بن احمد، در (زوائد المسند)، و ابن ابى حاتم ، و طبرانى در كتاب (الاوسط)، و حاكم (وى روايت را صحيح دانسته )، و ابن مردويه ، و ابن عساكر، از على بن ابى طالب (عليه السّلام ) روايت كرده اند كه در تفسير جمله (انما انت منذر و لكل قوم هاد) فرموده : رسول خدا منذر، و من هاديم ، و در نقل ديگرى فرموده : منذر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و هادى مردى از بنى هاشم است ، كه مقصود خود آن جناب است .  
مؤ لف : و از طرق اهل سنت در اين باره روايات بى شمار ديگرى آمده است .  
و در كتاب معانى الاخبار به سند خود از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت : به حضرت صادق (عليه السّلام ) عرض كردم : در تفسير جمله (انما انت منذر و لكل قوم هاد) چه مى فرمائيد؟ فرمود: هر امامى هادى هر قومى است در زمان خودشان .  
و در كافى به سند خود از فضيل روايت كرده كه گفت : از امام صادق پرسيدم معناى جمله (و لكل قوم هاد) چيست ؟ فرمود: هر امامى هادى مردمان قرنى است كه وى در ميان آنان زندگى مى كند.  
و در همان كتاب به سند خود از ابى بصير روايت مى كند كه گفت : به امام صادق (عليه السّلام ) عرض كردم معناى آيه (انما انت منذر و لكل قوم هاد) چيست ؟ فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در تفسير آن فرموده : من منذرم ، و على هادى است ، حال به نظر تو اى ابا محمد! آيا در امروز هادى و هدايت گرى وجود دارد؟ عرض كردم : فدايت شوم ، همواره از شما هاديانى يكى پس از ديگرى وجود داشته تا نوبت به شخص شما رسيده .  
فرمود خدا رحمت كند اى ابا محمد، اگر اينچنين بود كه وقتى آيه اى كه در حق مردى (امامى ) نازل شده با مردن آن مرد مى مرد، قرآن مى مرد ولى قرآن كريم در بازماندگان جارى است چنانچه در گذشتگان جارى بود.

*(/24)*

مؤ لف : اين روايت شاهدى بر مدّعاى قبلى ما است كه مى گفتيم : شمول آيه شريفه به على (عليه السّلام ) از باب جرى بر مصداق است ، كه از همين باب بر باقى ائمه (عليهم السلام ) نيز جريان مى يابد، و مقصود از رواياتى هم كه مى گفتند: آيه در حق على (عليه السلام ) نازل شده ، همين جرى است .  
رواياتى در معناى : (الله يعلم ما تحملكل اثنى و ما تغيض الارحام و ما تزداد)  
و در تفسير عياشى از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت : از حضرت صادق (عليه السّلام ) معناى آيه : (اللّه يعلم ما تحمل كل انثى و ما تغيض الارحام ) را پرسيدم ، فرمود: مقصود از ما تغيض الارحام آن نطفه اى است كه حمل نشده باشد، و مقصود از (و ما تزداد)، (الذكر و الانثى جميعا) است .  
مؤ لف : مراد از (الذكر و الانثى جميعا) به دليل روايت آينده فرزند بيشتر از يكى است .  
و در همان كتاب از محمد بن مسلم و غير او، از امام باقر و امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمودند: مقصود از (ما تحمل ) هر فرزندى است ، چه دختر باشد و چه پسر، و مقصود از (ما تغيض الارحام ) آن چيزيست كه حمل نباشد، و مقصود از (و ما تزداد) زياده از يك دختر و يا يك پسر است .  
و در كافى به سند خود از حريز، از كسى كه نامش را نبرده ، از يكى از دو امام ، يعنى امام باقر و يا امام صادق (عليه السّلام ) است كه در تفسير آيه (اللّه يعلم ما تحمل كل انثى و ما تغيض الارحام و ما تزداد) فرموده : (غيض ) هر حملى است كه كمتر از نه ماه باشد، و مقصود از (ما تزداد) هر حملى است كه بيشتر از نه ماه باشد پس هر وقت كه زن در ايام حاملگى اش خون ديد، به عدد همان ايام كه خون ديده روزهاى حملش زياد مى شود.  
مؤ لف : اين معنا معناى ديگرى است كه از بعضى از قدماى مفسرين نيز نقل شده است .

*(/25)*

و در معانى الاخبار به سند خود از ثعلبه بن ميمون ، از بعضى از اصحاب ما اماميه ، از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه در تفسير جمله (عالم الغيب و الشهاده ) فرموده : (غيب ) آنست كه هرگز نبوده ، و (شهادت ) آن است كه بوده .  
مؤ لف : مراد از جمله (هرگز نبوده ) معدوم و لا شى ء نيست ، بلكه امور بالقوه ايست كه فعليت به خود نگرفته باشند، و تازه همين هم يكى از مصاديق غيب است نه معناى آن ، و اين خود واضح و روشن است .  
داستان عامر و اربد به نقل از ابن عباس  
و در الدّرالمنثور است كه ابن منذر و ابن ابى حاتم ، و طبرانى در كتاب (كبير)، و ابن مردويه ، و ابو نعيم در كتاب (الدلائل )، از طريق عطاء بن يسار از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : اربد بن قيس و عامر بن طفيل به مدينه آمده ، خدمت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) رسيدند در حالى كه آن جناب نشسته بود ايشان پيش رويش نشسته ، عامر عرض كرد اگر مسلمان شوم آيا امتيازى براى من قائل مى شوى ؟  
فرمود: تو با ساير مسلمانان در نفع و ضرر شريك و يكسانى ، اربد گفت آيا زمامدارى بعد از خودت را براى من قرار مى دهى ؟ فرمود: نه ، زمامدارى نه براى تو است و نه براى قوم تو و ليكن زمامدارى قوم خودت را خواهى داشت ، اربد گفت : پس كرك (پشم جانداران ) را براى من قرار بده و خاك (سلطنت در زمين ) از آن تو باشد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود نه . وقتى از نزد آن جناب برمى گشت گفت : مدينه را عليه تو پر از سواره و پياده مى كنم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: خدا جلويت رامى گيرد.

*(/26)*

وقتى اربد و عامر بيرون شدند، عامر گفت : اى اربد من سر محمد را گرم مى كنم تا از تو غافل شود، تو با شمشير كارش را بساز، چون بعد از آنكه محمد كشته شد مردم چاره اى جز گرفتن ديه ندارند، چون براى ايشان صرف نمى كند كه با ما بجنگند، ما هم خونبهاى او را به ايشان مى پردازيم . اربد گفت : حاضرم ، ناگزير دوباره ، برگشتند، عامر گفت : اى محمد! چند قدمى با من بيا با تو حرف دارم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هم برخاسته كنار ديوار با هم خلوت كردند، عامر نيز ايستاده مشغول گفتگو شد، در اين ميان اربد خواست شمشير خود را از غلاف بيرون آورد دستش در دسته شمشير خشكيد و نتوانست شمشير را بكشد، و از موقع مقرر دير شد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نگاهش به اربد و تلاش او افتاد و از هر دوى آنها روى برگرداند، عامر به اربد گفت : چرا بهت زده و ترسناك شدى ؟ اربد گفت : دستم را به دسته شمشير گذاشتم خشك شد.  
ناچار هر دو از نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بيرون شده ، آمدند تا (به حرّه رقم ) رسيده و پياده شدند، سعد بن معاذ و اسيد بن حضير كه از پشت سر، ايشان را تعقيب مى كردند، در آن منزل به ايشان برخوردند اسيد فرياد زد تكان نخوريد دشمنان خدا، خدا شما را لعنت كند، آنگاه حمله كرد، عامر از سعد پرسيد رفيقت كيست ؟ سعد گفت : اين اسيد بن حضير كتائب است ، گفت : به خدا قسم اگر اسيد باشد پدرش حضير از رفقاى سابق من بود.

*(/27)*

تا آنكه به خود (رقم ) رسيدند خداوند صاعقه اى را فرستاد و اربد را هلاك نمود، و عامر از رقم به طرف (خريب ) حركت كرد، در خريب خداوند او را به زخمى دچار نموده ، در همانجا هلاكش كرد، و در قرآن كريمش در اين باره فرموده : (اللّه يعلم ما تحمل كل انثى ... له معقبات من بين يديه ) آنگاه ابن عباس گفت : معقبات ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را از امر خدا حفظ مى كنند، و درباره هلاكت اربد فرموده (هو الذى يريكم البرق ... و هو شديد المحال ).  
مؤ لف : اين معنا از طبرى و ابى شيخ از ابن زيد نيز روايت شده ، و در آخر آن آمده كه لبيد در مرگ برادرش اربد گريه مى كرد و مى گفت :  
اخشى على اربد الحتوف و لا ارهب نوء السماء و الاسد  
فجعنى الرعد و الصواعق با لفارس يوم الكريهه النجد  
ليكن آنچه در اين روايت در شاءن نزول آيات مورد بحث آمده با سياق آيات ، سوره سازگارى ندارد، چون آيات مذكور ظهور در اين دارد كه در مكه نازل شده ، بلكه با سياق خود آيات مورد بحث هم بنابر آن معنايى كه كرديم نمى سازد.  
چند روايت در ذيل آيه شريفه : (له معقبات من بين يديه ...)  
و نيز در الدّرالمنثور است كه ابن منذر و ابو الشيخ از على (عليه السّلام ) روايت كرده اند كه در تفسير آيه (له معقبات من بين يديه و من خلفه يحفظونه من امر اللّه ) فرموده : هيچ بنده اى نيست مگر آنكه با او ملائكه ايست كه او را از اينكه در زير آوار برود و يا در چاه بيفتد و يا درنده اى او را بدرد و يا غرق شود و يا بسوزد حفظ كنند، ولى وقتى قضا و قدر الهى بيايد او را بدست قضا و قدر مى سپارند.  
مؤ لف : در اين معنا رواياتى از ابى داوود در كتاب (القدر)، و ابن ابى الدنيا و ابن عساكر، از آن جناب نقل شده ، و نيز رواياتى از امام باقر و امام صادق (عليه السّلام ) رسيده است .

*(/28)*

و در تفسير عياشى از فضيل بن عثمان از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه گفت : امام (عليه السّلام ) آيه (له معقبات من بين يديه و من خلفه ...)، را براى ما تلاوت نموده ، فرموده : از جمله مقدمات موخرات كه معقباتند، باقيات صالحات مى باشد.  
مؤ لف : ظاهر اين عبارت اين است كه باقيات صالحات از مصاديق معقباتى است كه در آيه آمده ، كه صاحبش را از مقدرات سوء حفظ مى كند،  
و معلوم است كه جز بوسيله ملائكه موكل حفظ نمى كند يعنى آن باقيات صالحات ، صاحبش را بوسيله ملائكه اى كه بر آن موكل است حفظ مى كند، پس برگشت معناى روايت بهمان بيانى است كه ما قبلا در ذيل آيه ايراد نموديم .  
ممكن هم هست بگوئيم خود آن باقيات صالحات به اذن خدا صاحبش را حفظ مى كند. نه ملائكه موكل بر آنها، اين معنا هم به آنچه در بيان قبلى گذشت برمى گردد.  
رواياتى در بيان مراد از: (ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ...)  
و در همان كتاب از ابى عمر و مدائنى از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: پدرم همواره مى فرمود: خداوند قضاى حتمى رانده كه از هيچ بنده اى نعمتى را كه به او ارزانى داشته از او سلب نكند، مگر آنكه خود بنده كارى كند كه مستوجب سلب نعمت شود، در آن صورت آن نعمت رابخاطر آن گناه سلب مى كند، و اين همانست كه در قرآن كريم فرموده : (ان اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ).  
و نيز در همان كتاب از احمد بن محمد از ابى الحسن الرضا (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (ان اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم و اذا اراد اللّه بقوم سوء فلا مرد له ) فرموده : پس زمام امور به دست خداست .  
مؤ لف : اين روايات اشاره است بهمان بيانى كه ما در معناى آيه گذرانديم .

*(/29)*

و در معانى الاخبار به سند خود از عبداللّه بن فضل از پدرش روايت كرده كه گفت : از ابا خالد كابلى شنيدم كه مى گفت : از زين العابدين على بن الحسين (عليهما السلام ) شنيدم كه مى فرمود: گناهانى كه نعمت را تغيير مى دهند عبارتند از: ظلم بر مردم ، ترك عمل خيرى كه بدان عادت شده ، كفران نعمت ، و ترك شكر، و اين همانست كه خداى تعالى درباره اش فرموده : (ان اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ).  
next page  
fehrest page  
back page

*(/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
و نيز در همان كتاب به سند خود از حسن بن فضال از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (هو الذى يريكم البرق خوفا و طمعا) فرموده خوف براى مسافر و طمع براى حاضر و مقيم است ، (مسافر خواهان نبود آن ، و حاضر خواهان آنست ).  
و در تفسير نعمانى از اصبغ بن نباته از على (عليه السّلام ) روايت كرده كه در تفسير جمله (و هو شديد المحال ) فرموده : مقصود آنست كه مكر خداوند شديد است .  
و شيخ در امالى به سند خود از انس بن مالك روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مردى را نزد يكى از فراعنه عرب فرستاد تا او را بسوى خداى عز و جل دعوت كند، مرد دعوت خود را كرد، فرعون نامبرده پرسيد: بگو ببينم اين خدائى كه مرا بسويش مى خوانى آيا از نقره است يا از طلا يا از آهن ؟ مرد نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) برگشته گفته او را نقل كرد، حضرت فرمود: برگرد و دعوت خود را مجددا برسان . عرض كرد يا رسول الله او از پذيرفتن دعوتم سركشى كرد. فرمود: (به تو مى گويم ) برگرد. مرد برگشته و او را بدين توحيد دعوت نمود، او هم همان پاسخ اولى را داد، در همين بين قطعه ابرى در آسمان غرش كرده صاعقه اى بر سر او انداخت و كاسه سرش را برد و او را هلاك كرد، آنگاه اين آيه نازل شد: (و يرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء و هم يجادلون فى اللّه و هو شديد المحال ).  
مؤ لف : گفتارى كه در آخر اين روايت داريم ، همان گفتاريست كه در آخر داستان عامر و اربد داشتيم ، به اضافه اينكه در اين خبر دارد كه دنبال داستان مزبور آيه (و يرسل الصواعق ...)، نازل شد، و حال آنكه جمله مزبور قسمتى از آيه است و اگر بنا بود آيه نازل شود مى بايد از اول ، يعنى از (و يسبح الرعد بحمده ...) نازل شود، و در شاءن نزول معنا ندارد كه نصف آيه نازل گردد.  
روايتى در مورد سجود هر كه در آسمانها و زمين است براى خدا

*(/1)*

و قمى در تفسير خود مى گويد: ابى الجارود از حضرت ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (و للّه يسجد من فى السموات و الارض ...)، فرموده : اما آنهايى كه از اهل زمين ، خدا را سجده مى كنند همان كسانيند كه در اسلام به دنيا آمده اند، كه خداى را به طوع و رغبت خود سجده مى كنند، و اما آنهايى كه كرها سجده مى كنند، عبارتند از كسانى كه : از روى ناچارى مسلمان شده اند، و اما آنها كه سجده نمى كنند سايه شان خدا را در صبح و شام سجده مى كند.  
مؤ لف : ظاهر اين روايت با سياق آيه كريمه مخالفت دارد، زيرا سياق آيه شريفه سياق بيان عموميّت قهر خداى تعالى از راه بيان عظمت و علو او نسبت به آنچه كه در آسمانها و زمينند و حتى نسبت به سايه هاى ايشان است ، و اين بيان خبر مى دهد از اينكه سجده موجودات و سايه هاشان حقيقت سجده است نه سر به زمين نهادن ، ولى از ظاهر روايت برمى آيد كه سجده را به معناى سر به زمين نهادن گرفته و مى گويد:  
اين سجده در عموم اهل زمين و آسمان هست در بعضى به طوع و رغبت و در بعضى ديگر به كره و اجبار، و در پاره اى ديگر كه خودشان سجده نمى كنند سايه هاشان به زمين مى افتد و همان به زمين افتادن سايه ها شبيه به سجده است ، و اين معنا معنايى است كه هيچ جلالتى براى خداى كبير متعال نمى رساند.

*(/2)*

علاوه بر اين با عموميّتى كه در جمله (و ظلالهم بالغدو و الاصال ) به چشم مى خورد سازگار نيست ، (زيرا روايت مى گويد: سايه يك طايفه سجده مى كند ولى آيه مى گويد: سايه همه آنان سجده مى كند) و از آن جمله واضح تر عموميتى است كه در آيه (او لم يروا الى ما خلق اللّه من شى ء يتفيوا ظلاله عن اليمين و الشمائل سجدا للّه و هم داخرون و للّه يسجد ما فى السموات و ما فى الارض ‍ من دابه و الملئكه و هم لا يستكبرون ) است ، زيرا در اين آيه سجده را به سايه تمامى موجودات نسبت مى دهد نه تنها اهل آسمان و زمين كه از ضمير (هم ) در آيه مورد بحث استفاده مى شد.  
آيات 26 - 17 سوره رعد  
انزل من السماء ماء فسالت اوديه بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حليه او متع زبد مثله كذلك يضرب اللّه الحق و الباطل فاما الزّبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض كذلك يضرب اللّه الامثال (17)  
للذين استجابوا لربهم الحسنى و الذين لم يستجيبوا له لو ان لهم ما فى الارض جميعا و مثله معه لافتدوا به اولئك لهم سوء الحساب و ماويهم جهنم و بئس المهاد (18)  
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب (19)  
الذين يوفون بعهد اللّه و لا ينقضون الميثق (20)  
و الذين يصلون ما امر اللّه به ان يوصل و يخشون ربهم و يخافون سوء الحساب (21)  
و الذين صبروا ابتغاء وجه ربهم و اقاموا الصلوه و انفقوا مما رزقنهم سرا و علانيه و يدرؤ ن بالحسنه السيئه اولئك لهم عقبى الدار( 22)  
جنات عدن يدخلونها و من صلح من آبائهم و ازوجهم و ذرياتهم و الملائكه يدخلون عليهم من كل باب (23)  
سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدّار( 24)  
و الذين ينقضون عهد اللّه من بعد ميثاقه و يقطعون ما امر اللّه به ان يوصل و يفسدون فى الارض اولئك لهم اللعنه و لهم سوء الدّار( 25)

*(/3)*

اللّه يبسط الرزق لمن يشاء و يقدر و فرحوا بالحيوه الدنيا و ما الحيوة الدنيا فى الاخرة الا متاع (26)  
ترجمه آيات  
خداوند از آسمان آبى نازل كرد و از هر دره و رودخانه به اندازه هر يك سيلابى جريان يافت ، و سپس سيل بر روى خود كفى حمل كرد، بعضى چيرها كه براى ساختن زيور يا ابزار در آتش مى گدازند نيز كفى مانند آن دارد، خدا حق و باطل را چنين مثل مى زند، و اما كف به كنار افتاده نابود مى شود، ولى چيزى كه به مردم سود مى دهد در زمين مى ماند، خدا مثلها را چنين مى زند(17).  
كسانى كه پروردگارشان را اجابت كرده اند نتيجه نيك دارند، و كسانى كه وى را اجابت نكرده اند اگر همه مال جهان و نظير آن را داشته باشند، به فداى خويش خواهند داد، آنها بد حسابى دارند، جايشان جهنّم است ، كه بد جايگاهى است (18).  
آيا كسى كه مى داند آنچه از پروردگارت به تو نازل شده حق است ، با آنكه كور است يكسانند؟! فقط صاحبان خرد متذكر مى شوند(19).  
آنها كه به پيمان خدا وفا مى كنند و پيمان شكنى نمى كنند(.2).  
و كسانى كه آنچه را خدا به پيوستن آن فرمان داده پيوسته مى دارند، و از خداى خويش مى ترسند، و از بدى حساب بيم دارند(21).  
و كسانى كه به طلب رضاى پروردگارشان صبورى كرده ، نماز به پا داشته ، و از آنچه روزيشان داده ايم پنهان و آشكارا انفاق كرده اند، و بدى را با نيكى رفع مى كنند، ثواب آن سرا خاص ايشان است (22).  
بهشتهاى جاودانى كه خودشان هر كه از پدران و همسران و فرزندانشان شايسته بوده داخل آن شوند، و فرشتگان از هر درى بر آنها وارد مى شوند (23).  
درود بر شما براى آن صبرى كه كرديد، چه نيك است عاقبت آنسراى (24).  
و كسانى كه پيمان خدا را پس از محكم كردنش مى شكنند، و چيزى را كه خدا به پيوستن آن فرمان داده مى گسلند، و در زمين تباهى مى كنند، لعنت و بديهاى آنسراى براى آنان است (25).

*(/4)*

خدا روزى را براى هر كه بخواهد گشايش مى دهد و براى هر كه بخواهد تنگ مى كند، ولى آنان بزندگى دنيا شادمان شده اند، و زندگى اين دنيا در قبال آخرت جز متاع ناچيزى نيست (26).  
بيان آيات  
بعد از آنكه در ذيل آيات قبل حجت را عليه مشركين تمام نمود و آنگاه فرق ميان حق و باطل را، و فرق ميان كسانى كه آنرا مى گيرند و كسانى كه طالب اينند بطور وضوح بيان نموده و فرموده : (قل هل يستوى الاعمى و البصير ام هل تستوى الظلمات و النور).  
وصف طريق حق و باطل و بيان حال اهل حق وباطل با ذكر يك مثال  
اينك در اين آيات شروع مى كند به بيان تفصيلى فرق ميان دو طريق ، يعنى طريق حق ، كه همان ايمان به خدا و عمل صالح است ، و طريق باطل كه عبارت از شرك و عمل زشت است . و همچنين فرق تفصيلى ميان اهل آن دو طريق ، يعنى مؤ منين و مشركين . و اينكه طايفه اول را سلامت و خانه آخرت نصيب است ، و بهره طايفه دوم لعنت و سرانجام بد است ، و اينكه خدا روزى را براى هر كس كه بخواهد گسترش مى دهد، و براى هر كه بخواهد محدود مى نمايد.  
سرآغاز همه اين مطالب را با مثالى شروع كرده كه وضع حق و باطل و اثر خاص هر يك از آن دو را روشن مى سازد، آنگاه كلام را بر اساس آن مثل ادامه داده ، وصف حال دو طريق و دو فريق را بيان مى كند.  
انزل من السماء ماء...

*(/5)*

در مجمع البيان گفته : كلمه (وادى ) به معناى دامنه كوههاى بزرگ است ، البته دامنه هاى پايين كه همه آبهاى كوه در مواقع بارندگى در آن جمع مى شود، اگر خونبها را هم از اين ماده گرفته و (ديه ) ناميده اند، براى همين است كه ديه نيز مال زيادى است كه جمع آورى شده و در عوض كشته شده مى پردازند، و كلمه (قدر) به معناى قرين شدن چيزى است به چيزى ديگرى ، بطورى كه از آن چيز هيچ كم و زيادى نداشته باشد، كه در اين صورت يعنى در صورتى كه مساوى آن شد قدر آن مى شود، و در ميان قراء، حسن كلمه مذكور را به سكون دال قرائت كرده ، و از نظر معنا تفاوتى ندارد، چون هر دو لفظ يكى و لغت آنها مختلف است ، هم گفته مى شود: فلانى بقدر يك وجب پارچه داد، و هم گفته مى شود بقدر يك وجب ، و ليكن مصدرش تنها بسكون دال است .  
كلمه (احتمال ) به معناى بدوش گرفتن چيزى است ، البته بدوش گرفتنى كه با نيروى حامل صورت گيرد، و از جمله موارد استعمالش اين است كه گفته مى شود: فلانى بر روى فلان شخص فرياد زد و او تحمّل كرد و عصبانى نشد، و كلمه (زبد) به معناى كف جوشان و كثافتى است كه روى مايع جوشيده مى نشيند، و از همين باب است كف ديك و كف سيل ، و كلمه (جفاء) كه با مد خوانده مى شود بر وزن (غثاء) و معناى اصلى آن (همز) است و به معناى انداختن است ، مثلا مى گويند (جفا الوادى ، جفاء) معنايش اين است كه مسيل كف انداخت ، و يا مى گويند (جفات الرجل ) معنايش اين است كه من آن مرد را در كشتى به زمين افكندم ، و يا مى گويند: (اجفات القدر بزبدها) معنايش اين است كه كف را از ديك گرفتم .  
فراء گفته : هر چيزى كه بعضى از اجزايش به بعضى ديگر منضم شود در لغت عرب بر وزن (فعال ) مى آيد، مانند (حطام )، (قماش )، (غثاء) و (جفاء).

*(/6)*

كلمه (يوقدون ) از ايقاد به معناى افكندن هيزم در آتش است ، و در (استوقدت النار) و (انقدت النار) و (توقدت النار) بهمين معنا است ، و كلمه (متاع ) به معناى هر چيزى است كه از آن تمتع و بهره ببرند، و كلمه (مكث ) به معناى سكونت در مكان است ، به تدريج و مرور زمان . و در باب (مكث ) - بفتح كاف - و باب (مكث ) - بضمه كاف - و باب تفعل كه (تمكث ) مى آيد، همه به اين معنا است .  
معناى (حق ) و (باطل ) بدن موجودات وافعال  
راغب گفته است : (باطل ) نقيض حق و به معناى چيزيست كه پس از وارسى كردن معلوم مى شود ثبات نداشته ، و بدين معنا است در آيه (ذلك بان اللّه هو الحق و ان ما تدعون من دونه هو الباطل ) گاهى هم نسبت به عمل و گفتار بكار برده مى شود، چنانچه خداوند فرموده : (و بطل ما كانوا يعملون ) و نيز فرموده : (لم تلبسون الحق بالباطل )، و مصدر آن (بطول )، (بطل ) و (بطلان )، مى آيد اين بود آنچه كه از گفتار راغب مورد احتياج بود.  
بنابراين بطلان هر چيزى بدين معنا است كه انسان براى آن چيز يك نوع وجود و واقعيت فرض بكند، ولى وقتى با خارج تطبيقش ‍ مى كند آن طور كه فرض شده بود مطابق با خارج نباشد. و حق بر خلاف آنست و عبارتست از چيزى كه فرضش با خارج تطبيق كند. بنابراين صفت حق و باطل دو صفتى است كه در اصل مختص به اعتقاد بوده ، و اگر غير اعتقاد را هم حق و يا باطل خوانده عنايتى بكار مى برند.

*(/7)*

بنابراين ، گفتن اينكه آسمان بالاى سر ما و زمين زير پاى ما است گفتارى است حق ، چون واقع و خارج با آن تطبيق مى كند، بخلاف اينكه بگوييم آسمان زير پاى ما، و زمين بالاى سر ما است ، كه چون در واقع آن ثباتى كه فرض مى شدند ندارند و باطل است . و يك فعل وقتى حق است كه بر طبق آن غايت و نتيجه اى كه برايش تقدير و فرض شده صورت گيرد، مانند خوردن براى سير شدن كسب و كار براى به دست آوردن روزى و خوردن دواء براى صحت ، و اما اگر آن نتيجه و غرض كه برايش در نظر گرفته شده بدست نيايد آن فعل باطل است .  
و همچنين موجودات خارجى وقتى حقند كه در خارج وجود داشته باشند، مانند وجود حق تعالى ، و اما اگر چيزى وجود ندارد، و مع ذلك معتقد بوجودش باشيم آن شى ء باطل است ، و همچنين اگر موجود باشد و ليكن آن خواص وجودى كه برايش فرض شده نداشته باشد، آن نيز باطل است ،  
مثل اينكه ما معتقد به استقلال و بقاى موجودى ممكن الوجود باشيم ، زيرا هيچ موجودى غير خدايتعالى اين خاصيت را واجد نيست ، و استقلال و بقاء ندارد، پس از اين جهت باطل است ، هر چند از جهت اصل وجودش حق بوده باشد.  
شاعر مى گويد:  
الا كل شى ء ما خلا اللّه باطل  
و كل نعيم لا محاله زائل  
طبيعت حق و باطل در ضمن بيان يك مثال  
و آيه كريمه مورد بحث از آيات برجسته قرآنى است كه درباره طبيعت حق و باطل بحث نموده ، و بدو تكون و كيفيت ظهور و آثار خاصه هر يك از آندو را خاطرنشان مى سازد و سنت خداى سبحان را كه در وصفش فرموده : (و لن تجد لسنه اللّه تحويلا) و (و لن تجد لسنه الله تبديلا) در خصوص حق و باطل بيان مى كند.

*(/8)*

خداى تعالى اين بيان را در ضمن مثلى مى آورد - و البته مثل مزبور يك مثل است نه دو مثل كه بعضى گمان كرده اند، و نه سه مثل كه بعضى ديگر پنداشته اند، و ان شاء اللّه توضيحش به زودى از نظر خواننده مى گذرد - آرى يك مثل است كه به چند مثل منحل مى شود، و آن اين است كه فرموده : (انزل من السماء ماء فسالت اوديه بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا). و اينكه فرموده (انزل ) فعلى است كه فاعلش خداى سبحان است ، و به خاطر وضوح ، اسم نبرده . و كلمه (ماء: آبى ) اگر بطور نكره و بدون الف و لام آمده ، براى اين است كه بر نوع دلالت كند، كه عبارت است از آبى خالص و صاف ، يعنى خود آب ، بدون اينكه با چيزى مخلوط و يا دچار دگرگونى شده باشد.  
و اگر (اوديه ) را هم نكره آورده براى اين است كه بر اختلاف آن وادى ها، از نظر بزرگى و كوچكى ، بلندى و كوتاهى ، و كمى و زيادى ظرفيت آنها دلالت كند. و اگر جريان را به خود واديها نسبت داده با اينكه آب جارى مى شود نه وادى ، از باب مجاز در اسناد است ، نظير اينكه مى گوييم ناودان جارى شد. و اگر (زبد) را به كلمه (رابى ) توصيف نموده ، بدين جهت است كه (رابى ) به معناى گردنده است ، و كف همواره بر روى سيل مى چرخد و بالا مى آيد، و همه اينها كه گفتيم سياق دلالت بر آن دارد. و اگر به سيل مثل زده بدين جهت است كه كف انداختن ، در سيل روشن تر است از آبهاى معمولى .  
و معناى آيه اين است كه خداى سبحان از آسمان كه در جهت بالا قرار دارد بوسيله بارانها آبى را فرود آورد و در مسيل هايى كه در محل باران ها قرار دارند و از نظر وسعت و بزرگى با هم مختلفند هر كدام به قدر مخصوص خود يعنى در مسيل بزرگ بقدر ظرفيت آن و در مسيل كوچك به قدر ظرفيتش آب جارى گرديد و سيل براه افتاد، پس سيل هاى جارى در هر مسيل ، كفى گردنده به روى خود انداخت ، بطورى كه روى آب را پوشانيد.

*(/9)*

(و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حليه او متاع زبد مثله ) - كلمه (من ) در (مما) نشويه است ، و مقصود از (مما يوقدون عليه ) انواع فلزات و مواد ارضى قابل ذوب و ريخته گرى است ، كه از آنها زينت آلات و اثاث زندگى مى سازند. و معنايش اين است كه تنها كف از سيل ناشى نمى شود، بلكه از آنچه هم كه آتش بر آن مى دمند تا از آن (طلا و نقره ) زينت و يا از آن (آهن و مس و غيره ) اثاث زندگى درست كنند، كفى پديد مى آيد مانند كف سيل ، و همچون آن بر روى ماده مذاب مى چرخد و بالا مى آيد.  
بيان معناى (كذلك يضرب الله الحق و الباطل )  
(كذلك يضرب اللّه الحق و الباطل ) - يعنى خدا اين چنين حق و باطل را اثبات و مشخص مى كند، همانطور كه كف را از سيل و از طلا و نقره و مس جدا مى سازد.

*(/10)*

بنابراين مقصود از زدن حق و باطل به همديگر يكنوع تثبيت است - و خدا داناتر است - و از قبيل اين است كه مى گوييم (من خيمه زدم )، يعنى خيمه را برافراشتم . و يا اينكه قرآن مى فرمايد: (ضربت عليهم الذله و المسكنه - يعنى خداوند ذلت و مسكنت را بر ايشان واقع ساخته و ثابت كرد) و نيز مى فرمايد: (و ضرب بينهم بسور - يعنى بين ايشان ديوارى بنا و ايجاد شد) و نيز مى فرمايد: (و اضرب لهم طريقا فى البحر - بر ايشان راهى در دريا باز و اثبات كن ) (ضرب المثل ) را هم كه ضرب المثل مى گويند از همين باب است ، زيرا در ضرب المثل نيز ممثل بوسيله مثل تثبيت و نصب العين مى شود، و وضعش روشن مى گردد، و در تمام اين موارد در حقيقت ملزوم اطلاق شده و از آن لازم اراده شده است ، زيرا ضرب (زدن ) كه عبارت از گذاشتن چيزى روى چيزى ديگرى است بفشار و قوت ، عادتا خالى از تثبيت آن در آن ديگرى نيست ، مثلا وقتى چكش را بروى ميخ مى كوبيم ، ميخ را در محل تثبيت و پابرجا مى كنيم ، و وقتى حيوانى را مى زنيم درد و ناراحتى را در جسم او وارد مى سازيم و در همه اين موارد ملزوم كه همان ضرب است اطلاق شده ، و لازم كه تثبيت است ، اراده شده .  
از اينجا معلوم مى شود اينكه مفسرين گفته اند در جمله (كذلك يضرب اللّه الحق و الباطل ) حذف و تقدير بكاررفته ، و تقدير آن (كذلك يضرب اللّه مثل الحق و الباطل )، و يا (مثل الحق و مثل الباطل ) است - بر حسب اختلافى كه دارند - صحيح نيست ، و بى جهت خود را به زحمت بى ثمر انداخته اند، و دليلى هم كه بر آن دلالت كند در دست ندارند.  
علاوه بر اين ، اگر آن معنايى كه مفسرين گفته اند منظور بود، جا داشت جمله مزبور در آخر كلام واقع شود. همچنانكه در آخر كلام خداى تعالى جمله (كذلك يضرب اللّه الامثال ) واقع شده و با بودن اين جمله ديگر چه حاجت به تقدير گرفتن است ؟

*(/11)*

از اين هم كه بگذريم تازه برگشت معنايى كه آقايان كرده اند بالاخرة بهمان معنايى است كه ما كرديم ، زيرا مثل بودن داستان سيل و كف ، و فلزات مذاب ، و كف آنها براى حق و باطل ، باعث مى شود كه حق مانند آب و فلزات ثابت گشته ، و ثبوت باطل مانند ثبوت كف سيل و كف فلزات خيالى باشد، پس باز هم احتياج به تقدير مذكور نيست و بدون آن معنا تمام است .  
(فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض ) - در اين جمله ميان دو نوع كف ، يعنى كف سيل و كف فلزات جمع نموده ، با اينكه قبلا هر يك را جدا جدا آورده بود، و اين بدان جهت است كه در خصوصيتى كه براى آنها ذكر مى كند هر دو مشترك اند، و آن خصوصيت اين است كه هر دو به خشك شدن سيل و سرد شدن فلز از بين مى روند، و بهمين جهت قبلا خاطرنشان ساختيم كه آيه شريفه متضمن يك مثل است ، هر چند كه به چند مثل منحل گردد.  
و اگر در اين جمله اسمى از (ماء: آب ) نياورده و به جاى آن فرموده (آنچه براى مردم سودمند است ) بدان جهت است كه دلالت كند بر اثر مختص بحق ، و آن اين است كه مردم از آن منتفع گشته ، و آن همان غايت و هدفى است كه همه در پى آنند.  
و معنايش اين است كه : اما كفى كه بر بالاى سيل مى نشيند، و يا از فلزاتى كه آتش برآن ميدمند بيرون مى شود، متلاشى و باطل مى گردد، و اما آب خالص و يا فلز كه مردم از آن بهره مند مى شوند در زمين باقى مى مانند و مورد استفاده قرار مى گيرند.  
مثل هايى كه ارباب بصيرت را به حقايق عالم غيب رهنمون مى سازند  
(كذلك يضرب اللّه الامثال ) با اين جمله گفتار ختم مى شود، و معنايش اينست كه مثلهائى كه خداوند در كلام خود براى مردم مى آورد مانند همين مثلى است كه در اين آيه در تميز حق از باطل آورده ، آنچه را كه به درد مردم در معاش و معادشان مى خورد بيان نموده است .

*(/12)*

و بعيد هم نيست كه كلمه (كذلك ) اشاره باشد به خود آمدن باران و به راه افتادن سيل و به ذوب كردن فلزات و كف آن دو، و خلاصه اشاره به خود اين حوادث خارجى باشد، نه به گفتن آنها، و در نتيجه دلالت كند بر اينكه اين گونه وقايع و حوادثى كه در عالم شهادت رخ مى دهد مثلهائيست كه صاحبان خرد و بصيرت را به حقايق عالم غيب رهنمون مى كند، همانطور كه خود موجودات ، اين عالم آياتيست كه به آنچه در عالم غيب است دلالت مى كند، و ذكرش مكرر در قرآن كريم آمده . و اين خود روشن است كه ميان مثل بودن اين مشهودات و يا آيت بودن آنها فرق بسيارى نيست .  
از اين مثلى كه در آيه شريفه زده شده چند مطلب از كليات معارف الهى روشن مى گردد.  
چند مطلب راجع به كليات معارف الهى كه ازمثل كف ، در آيه شريفه ، استفاده مى شود  
1 - وجودى كه از ناحيه خداى تعالى به موجودات افاضه مى شود در حقيقت مانند بارانى كه از آسمان به زمين نازل مى شود رحمتى است كه از ناحيه خداوند به موجودات افاضه مى گردد. در اصل از هر صورت و محدوديت و اندازه خالى مى باشد، و از ناحيه خود موجودات است كه محدود به حدود و داراى اندازه مى شوند، مانند آب باران كه اگر داراى قدر معين و شكلى معين مى شود بخاطر آب گيرهاى مختلف است ، كه هر كدام قالب يك اندازه معين و شكلى معين است ، موجودات عالم هر كدام به مقدار ظرفيت و قابليت و استعداد خود، وجود را كه عطيه ايست الهى مى گيرند.  
و اين خود اصلى است اساسى و بس عظيم كه آيات بسيارى از كلام الهى بدان دلالت و يا لااقل اشاره مى كند، مانند آيه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ) و آيه (و انزل لكم من الانعام ثمانيه ازواج ) و از جمله آيات داله بر آن تمامى آياتى است كه بر (قدر) دلالت دارد.

*(/13)*

و اين امور كه (مقدرات ) و يا (اقدار) ناميده مى شوند گو اينكه خارج از افاضه آسمانى و تقدير كننده آنند، و ليكن در عين حال خارج از ملك خدا نيستند، و بدون اذن او صورت نمى گيرند، همچنانكه فرموده : (اليه يرجع الامر كله ) و نيز فرموده : (بل للّه الامر جميعا) و با انضمام اين آيات به آيات مورد بحث اصل ديگرى استفاده مى شود كه هم دقيق تر و هم داراى مصاديق بيشتر است .  
2 - متفرق شدن اين رحمت آسمانى در مسيل هاى عالم ، و به قالب درآمدنش در آن قالب هاى مختلف ، بدون كثافات صورت نخواهد گرفت و خواه ناخواه فضولاتى بر بالاى آنها خواهد نشست ، چيزى كه هست آن فضولات باطل و از بين رفتنى است ، بخلاف خود رحمت نازله ، كه حق است ، يعنى بقاء و ثبوت دارد، اينجاست كه تمامى موجودات بدو قسم تقسيم مى شوند: يكى حق يعنى ثابت و باقى ، و ديگرى باطل يعنى زائل و بى دوام .  
آنچه حق است از ناحيه خداست ، ولى آنچه باطل است مستند به او نيست ، هر چند كه به اذن او موجود مى شود،  
همچنانكه فرموده : (الحق من ربك ). و درباره باطل فرموده : (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا).  
پس آنچه موجود در عالم است چه حق و چه باطل ، همه آنها مشتمل بر يك جزء حق است ، كه ثابت و غير زائل است و حق پس از بطلان جزء باطلى كه در آنست بسوى خدا عودت مى كند، همچنانكه فرموده : (ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى ) و نيز فرموده (و يحق اللّه الحق بكلماته ) و نيز فرموده : (ان الباطل كان زهوقا) و نيز فرموده : (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ).  
هيچ امر حقى معارض و مزاحم حق ديگر نيست

*(/14)*

3 - از احكام حق يكى اين است كه با حق ديگر معارضه نمى كند، و مزاحم آن نمى شود، بلكه هر حقى ساير حقها را در طريق رسيدن به كمالشان كمك نموده و سود مى بخشد، و آنها را به سوى سعادتشان سوق مى دهد، اين نكته از آيه مورد بحث بخوبى استفاده مى شود، زيرا بقاء و مكث را معلق بحق نموده كه مردم را سود مى بخشد.  
و اينكه گفتيم هيچ حقى معارض و مزاحم حق نيست مقصودمان نفى تعارض در بين موجودات اين عالم نيست ، چه عالم مشهود ما عالم تنازع و تزاحم است ، آتشش را آبى خاموش ، و آبش را آتشى فانى و زمينش خوراك گياهان و گياهش طعمه حيوانات و حيواناتش صيد يكديگرند، و دوباره زمينش همه را در خود فرو مى برد. بلكه مرادمان اين است كه همين موجودات در عين افتراس ‍ يكديگر، در تحصيل اغراض الهى يكدل و يك جهتند و هر كدام براى رسيدن به غرض نوعى خود از ديگران استمداد مى كنند، مثل آنها مثل تيشه و چوب است براى نجار، كه در عين تزاحم و تعارضشان در خدمت كردن به نجار و تحصيل غرض او كه همان ساختن درب و پنجره باشد يكديگر را كمك مى كنند، و مثل دو كفه ترازو است كه در عين ناسازگارى با هم در سنجيدن كالا مطيع صاحب خويشند.  
بخلاف باطل كه معارض غرض حق است ، و همه سعيش آنست كه كوشش حق را بى ثمر كند و بدون هيچ اصلاحى افساد، و بدون هيچ نفعى ضرر برساند.  
و اگر در قرآن كريم مى بينيم كه در آيات بسيارى آسمانها و زمين را مسخر آدمى معرفى نموده و مثلا فرموده : (و سخر لكم ما فى السموات و ما فى الارض جميعا منه ) همه اش از اين باب است كه گفتيم تمامى موجودات كارهائى را صورت مى دهند كه مقتضاى طبع آنها است ، ولى در عين حال راهى مى پيمايند كه منتهى به حصول غرض پروردگار مى شوند.

*(/15)*

اين بود آن اصول از معارف الهى كه گفتيم از آيه مورد بحث استفاده مى شود، و تفاصيل احكام صنع و ايجاد را نتيجه مى دهد. و اگر در آياتى كه متعرض حق و باطل است تدبّر و امعان نظر شود، عجائبى از اين گونه حقايق بدست خواهد آمد.  
اين را نيز بايد دانست كه اصول مذكور همانطور كه در امور محسوس و حقايق خارجى جريان دارد، در علوم و اعتقادات نيز جارى هست ، و مثل اعتقاد حق در دل مؤ من مثل آب نازل شده از آسمان و جارى در مسيلها است كه هر يك با اختلافى كه در وسعت و ظرفيت دارند به قدر ظرفيت خود از آن استفاده نموده ، مردم از آن منتفع گشته ، دلهايشان زنده مى شود، و خير و بركت در ايشان باقى مى ماند، بخلاف اعتقاد باطل در دل كافر كه مثلش مثل كفى است كه بر روى سيل مى افتد و چيزى نمى گذرد كه از بين مى رود، همچنانكه فرموده : (يثبت اللّه الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوه الدنيا و فى الاخرة و يضل اللّه الظالمين و يفعل اللّه ما يشاء).  
للذين استجابوا لربهم الحسنى و الذين لم يستجيبوا له ...  
كلمه (مهاد) به معناى بستر و فراشى است كه براى صاحبش گسترده مى شود، و (مكان ممهد) به معناى محل فراهم شده و آماده است . و جهنم را بدين جهت مهاد خوانده ، كه براى استقرار كفار آماده شده است ، چون كفر ورزيدند و كارهاى زشت مرتكب شدند.  
اين آيه و آيات بعدش - تا نه آيه - همانطور كه قبلا هم اشاره كرديم همه متفرع بر آن مثلى است كه در آيه قبلى آورده شد،  
و در همه آنها خداى سبحان آثار اعتقاد حق و ايمان به حق و استجابت و پذيرفتن دعوت حق ، و همچنين آثار سوء اعتقاد به باطل و كفر بحق و نپذيرفتن دعوت به حق را بيان مى كند. شاهد بر اين مطلب سياق خود آيات است ، زيرا مطلبى كه در آنها آمده پيرامون عاقبت امر ايمان و سرانجام كفر است ، و اينكه عاقبت محموده ايمان را هيچ چيز جبران نمى كند، هر چند دو برابر نعمتهاى دنيا باشد.

*(/16)*

منظور از (حسنى ) كه اجابت كنندگان دعوت پرودرگارشان داراى آن هستند  
و بنابراين اظهر اين است كه منظور از (حسنى ) همان عاقبت حسنى و سرانجام نيك باشد. و اينكه بعضيها گفته اند منظور از (حسنى ) اجر نيك ، و يا بهشت است اگر چه بالمال حرف صحيحى است ، چون عاقبت محموده ايمان و عمل صالح مثوبت و اجر الهى است و آنهم بهشت است ، و ليكن مثوبت و بهشت از آن جهت كه مثوبت و يا بهشت است در اين مقام مقصود نيست ، بلكه از اين جهت كه عاقبت امر ايشان و منتهى اليه مجاهدات ايشان است منظور است .  
و مويّد آن ، بلكه دليلش جمله ايست كه در آيات بعدى بعد از تعريف ايشان به صفات مختصشان مى فرمايد: (اولئك لهم عقبى الدار جنات عدن يدخلونها...).  
و نيز بنابر آنچه كه گفته شد، جمله (لو ان لهم ما فى الارض جميعا و مثله معه لافتدوا به ) در جاى جمله ديگرى نشسته كه غايت و هدف را مى رسانده ، و آنرا حذف نموده تا بر اهميت و فخامت آن دلالت كند و بفهماند شر و بدبختى آنچنان هول آور و دهشت زا است كه قابل ذكر نيست .  
پس معنا چنين مى شود: كسانى كه دعوت پروردگار خود را اجابت نمى كنند چيزى بر سرشان مى آيد - و يا چيزى كه نتيجه استجابت و سرانجام نيك آنست از ايشان فوت مى شود - كه يكى از خصوصيات آن اين است كه اگر آنچه نعمت در زمين هست كه نفوس ‍ بشرى از آن التذاذ دارد و آرزوى هر انسانى رسيدن به آنست بدهند و بلكه دو برابر آن را بدهند كه ما فوق آرزوهاست جبران آن را نمى كند، و نمى توانند آن را بدست آورند. و به عبارت خلاصه تر: اگر اين عدّه نهايت درجه آرزوهاى زندگى را بدست آورده باشند و بلكه ما فوق آن را داشته باشند و بخواهند همه آنها را بدهند و آن نعمت را كه بخاطر سرپيچى از دعوت خدا از دست داده اند بدست بياورند، هرگز نمى توانند بدست آورند.

*(/17)*

در بعضى از كلمات امير المومنين على (عليه السّلام ) هم آمده كه درباره آثار سوء سرپيچى فرموده : (غير موصوف ما نزل بهم - آنچه بر سرشان مى آيد قابل وصف نيست )  
آنگاه خداى تعالى از همين سرانجام بدى كه قابل وصف نيست خبر داده مى فرمايد: (اولئك لهم سوء الحساب و ماويهم جهنم ) و (سوء الحساب ) آن حسابى است كه ناراحت كننده است و مايه مسرت نيست ، و بهمين جهت در حقيقت اضافه سوء به حساب ، از باب اضافه صفت به موصوف است .  
سپس بهمين سوء عاقبت اشاره نموده آن را چنين مذمت مى كند: (و بئس المهاد)، يعنى بد مهادى است مهادى كه بر ايشان آماده شده و بنا است در آن جاى گيرند.  
و مجموع جمله (اولئك لهم سوء الحساب ...) كه مشتمل بر كلمه اشاره هم هست در محل تعليل است براى افتداء و بازخريد، و در كلام عرب تعليل با اشاره زياد است ، مثلا گفته مى شود: من با فلانى چنين و چنان مى كنم (زيرا) او همان كسى است كه چنين و چنان كرد.  
و معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است : براى كسانى كه اجابت كردند دعوت حق پروردگارشان را سرانجامى نيك است ، و كسانى كه استجابت نكردند او را سرانجامى دارند كه راضى مى شوند براى خلاصى از آن ، ما فوق آنچه را كه ممكن است آرزويش ‍ را بكنند فديه بدهند، زيرا عاقبت بدى كه بر سرشان مى آيد متضمن و يا مقارن حسابى سخت و استقرار در جهنم است ، آرى مهادشان بدترين مهاد است .  
و اگر در آيه شريفه به جاى ايمان و كفر، استجابت و عدم استجابت آمده بخاطر رعايت تناسب با مثلى است كه در آيه قبلى زده شده . ايمان را كه همان قبول دعوت است با قبول وادى ها و فراگرفتن هر يك از آب باران تشبيه نموده است .  
وصف گروندگان به حق و (اولوالالباب ) و مقايسه آنان با جاهلان به حق  
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولواالالباب

*(/18)*

استفهام در اين آيه استفهام انكارى ، و در جاى تعليل بكار رفته و مضمون آيه قبلى را تعليل مى كند، و سرانجام حال آن دو طائفه را از جهت پذيرفتن دعوت حق و نپذيرفتن آن بطور تفصيل بيان مى نمايد.  
و خلاصه بيان مزبور اين است كه حق در دلهاى اين طائفه كه دعوت پروردگار خود را پذيرفتند جاى گير گشته و دلهايشان (الباب ) و دلهاى حقيقى مى گردد، كه آثار و بركات يك دل واقعى را دارد، و آن آثار عبارتست از تذكر و بينائى . و نيز از خواص اين گونه دلها كه صاحبانش با آن خواص شناخته مى شوند اين است كه صاحبانشان كه همان (اولوا الالباب ) باشند بر وفاى به عهد خدا پايدارند، و آن عهدى را كه خداوند به فطرتشان از ايشان (و از همه كس ) گرفته نقض نمى كنند،  
و نيز بر احترام پيوندهائى كه خداوند ايشان را با آنها ارتباط داده استوارند، يعنى همواره صله رحم مى كنند، و از در خشيت و ترس از خدا پيوند خويشاوندى را كه از لوازم خلقت بشر است محترم مى شمارند.  
و نيز از خواص دلهاى اين طائفه اين است كه در برابر مصائب و همچنين اطاعت و معصيت صبر نموده و خويشتن دارى مى كنند، و (بجاى ناشكرى و جزع ) نماز مى گزارند و متوجه درگاه پروردگار خود مى شوند و (بجاى معصيت ) بوسيله انفاق وضع جامعه خود رااصلاح مى نمايند، و (بجاى ترك طاعت و سرپيچى ) سيئات خود را با حسنات خود محو مى كنند.  
بنابراين ، چنين كسانى داراى سرانجامى نيك و محمود كه همان بهشت برين است مى باشند، و در آن بهشت مثوبات اعمال نيكشان منعكس مى شود و با صالحان - از قبيل پدران و همسران و دودمان خود - محشور و مصاحب مى گردند، چنانكه در دنيا هم با ارحام خود مصاحبت مى كردند. فرشتگان هم از هر درى بر ايشان درمى آيند، و سلام مى كنند، چون در دنيا اطاعات و عبادات مختلف بجا آورند، اينها آثار حق است كه در آن سرا بدين صورتها منعكس مى شود.

*(/19)*

و اينكه فرمود: (افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى ) همانطور كه قبلا هم گفتيم ، استفهامى است كه در آن انكار است ، و مى خواهد تساوى ميان آن دو طائفه را نفى نموده ، بفرمايد: كسى كه علم بحق در دلش جاى گرفته با كسى كه نسبت به حق جاهل است برابر نيستند. و اگر جاهل بحق را به وصف كورى توصيف كرده براى اشاره به اين معنا است كه عالم به حق بينا است ، همچنانكه در آيه (قل هل يستوى الاعمى و البصير...) نيز آندو را كور و بينا ناميده . پس علم به حق ، بصيرت است و جهل به آن كورى است . و اگر تذكر را از خواص صاحبان علم شمرده براى اين است كه بصيرت مفيد تذكر هم هست .  
(انما يتذكر اولوا الالباب ) اين جمله در مقام تعليل مضمون قبلى است كه فرمود: (افمن يعلم ...) و معنايش اين است كه اين دو طائفه يكسان نيستند، بلكه صاحبان علم يك نحوه تذكر و بيدارى دارند كه صاحبان كورى و جهل آن تذكر را ندارند. و اگر صاحبان علم را (اولوا الالباب ) ناميده ، براى اين است كه به يك دعوى ديگر دلالت و اشاره كرده باشد، كه خود فائده تعليل را هم مى دهد، گويا گفته است اين طايفه يكسان نيستند زيرا يكى از اين دو تذكرى دارد كه ديگرى ندارد، و اين بدان جهت است كه اينها داراى الباب و قلوبند بخلاف آن ديگر كه فاقد آنند.  
الذين يوفون بعهد اللّه و لا ينقضون الميثاق  
از ظاهر سياق برمى آيد كه جمله دومى ، يعنى جمله (لا ينقضون الميثاق ) عطف تفسيرى جمله اولى است ،

*(/20)*

و بنابراين ، منظور از (ميثاقى كه آن را نقض نمى كنند، همان عهدى است كه به آن وفا مى كنند، و منظور از اين عهد و ميثاق هم بقرينه آيه قبلى كه تذكر ايشان را ذكر مى كرد، آن عهدى است كه به زبان فطرت خود با پروردگار خود بستند كه او را يگانه بدانند، و بر اساس توحيد و يكتايى او عمل نموده آثار توحيد را از خود نشان دهند. آرى ، آدمى بر فطرت توحيد خداى تعالى و نيز بر فطرت لوازم توحيد خلق شده ، اين عهدى است كه انسان در فطرت خود با خداى تعالى بسته است .  
و عهد و ميثاقى هم كه به وسيله انبياء و رسل و به دستور خداى سبحان از بشر گرفته شده ، و خلاصه آن احكام و شرايعى هم كه انبياء آورده اند همه از فروع اين ميثاق فطرى است ، چون اديان همه فطريند.  
و الذين يصلون ما امر اللّه به ان يوصل ...  
حجت الهى فقط از طريق فطرت تمام نمى شود  
ظاهر اين است كه منظور از (امر) امر تشريعى است كه از ناحيه وحى نازل شده باشد، به شهادت ذيل آيه كه مى فرمايد: (و يخافون سوء الحساب ). آرى ، حساب و مؤ اخذه بر احكام نازله در شريعت است كه احكام تشريعى فطرت را تاييد مى كند نه بر احكام فطرت به تنهايى . و اين مسلم است كه مثلا اگر احكام ظاهرى و شرعى مربوط به قبح ظلم و خوبى عدالت به اشخاصى مستضعف نرسد، در قيامت مانند آن كسانى كه به ايشان رسيده است مؤ اخذه نمى شوند، هر چند كه مستضعفين هم به فطرت خود زشتى ظلم و خوبى عدالت را درك بكنند، در ابحاث گذشته نيز بيان كرديم كه حجت الهى از طريق فطرت به تنهايى تمام نمى شود، بلكه بايد طريق وحى نيز به فطرت منضم گردد، همچنانكه فرموده : (لئلا يكون للناس على اللّه حجه بعد الرسل ).  
آيه مورد بحث از آنجاييكه مطلق است دلالت مى كند بر هر صله اى كه خدا به آن امر فرموده كه از معروفترين مصاديق آن صله رحم است ، كه در وجود آن تاءكيد نموده و فرموده : (و اتقوا اللّه الذى تساءلون به و الارحام ).

*(/21)*

و نيز در تاءكيد آن در ذيل آيه مورد بحث فرموده : (و يخشون ربهم و يخافون سوء الحساب ) و اين اشاره به آن است كه ترك صله رحم مخالفت امر خدا است ، پس جا دارد مردم از خدا بترسند و آن را ترك نكنند كه ترك آن عمل زشتى است ، و در نامه اعمال آدمى ضبط مى شود، و باعث سوء حساب مى گردد.  
فرق ميان (خشيت ) و (خوف ) و موارداستعمال هر يك  
و ظاهرا فرق ميان (خشيت ) و (خوف ) اين است كه خشيت به معناى تاثر قلب از اقبال و روى آوردن شر و يا نظير آن است ، و خوف به معناى تاثر عملى انسان است به اينكه از ترس در مقام اقدام برآمده و وسائل گريز از شر و محذور را هم فراهم سازد، هر چند كه در دل متاثر نگشته ، دچار هراس نشده باشد، و لذا مى بينيم خداى سبحان در توصيف انبياء (عليهم السلام ) مى فرمايد: (و لا يخشون احدا الا اللّه )، و ترس از غير خدا را از ايشان نفى مى كند، و حال آنكه خوف را در بسيارى از جاها براى آنان اثبات نموده ، از آن جمله مى فرمايد: (فاوجس فى نفسه خيفه موسى ) و نيز مى فرمايد: (و اما تخافن من قوم خيانه ) و جمع ميان آن نفى و اين اثبات بهمين است كه بگوئيم انبياء از غير خدا هيچ نمى ترسند، و در موارد مذكور در بالا در مقام پيش گيرى برآمده اند).  
و بعيد نيست برگشت كلام راغب در فرق ميان خوف و خشيت نيز بهمين باشد، او گفته است : فرق ميان اين دو اين است كه خشيت خوفى است كه توام با تعظيم و بيشتر اوقات از دانائى ناشى شود، و لذا خداى سبحان آن را به علماء اختصاص داده مى فرمايد: (انما يخشى اللّه من عباده العلموا) (و پر واضح است كه مقصود از خوف در اين موارد همان ترس درونى است ).

*(/22)*

و همچنين گفتار بعضى ديگر كه در فرق ميان اين دو واژه گفته اند: خوف هم از ناحيه مكروه حاصل مى شود و هم از ناحيه كسى كه ممكن است اين مكروه را به آدمى برساند هم گفته مى شود: من از مرض خوف دارم ، و هم گفته مى شود من خوف دارم از اينكه فلان چيز مريضم كند، بخلاف خشيت كه تنها از آورنده مكروه و شر است ، نه از خود مكروه ، و لذا گفته مى شود: (خشيت الله ) من از خدا ترسيدم (ولى گفته نمى شود: خشيت المرض - از مرض ترسيدم ). و اگر برگشت اين كلام به همان معنايى نباشد كه ما گفتيم ، كلامى قابل نقض خواهد بود و كليت نخواهد داشت .  
بعضى ديگر گفته اند: فرقهايى كه ميان اين دو كلمه گذاشته اند اغلبى است ، نه كلى ، يعنى در بيشتر موارد استعمال ديده مى شود، نه در همه آنها.  
بعضى ديگر گفته اند: اصلا فرقى ميان اين دو لغت نيست .  
ولى آياتيكه ما بعنوان مثال آورديم اين گفتار را رد مى كند.  
معناى : (صبروا ابتغاء وجه ربهم )  
و الذين صبروا ابتغاء وجه ربهم و اقاموا الصلوه و انفقوا...

*(/23)*

اينكه صبر را مطلق آورده مى رساند كه اشخاص مورد نظر آيه همه اقسام صبر را دارند، يعنى هم صبر در موقع برخورد به مصيبت ، و هم صبر بر اطاعت حق ، و هم صبر در برابر معصيت را. و ليكن مع ذلك صبرشان را مقيد به قيد (ابتغاء وجه ربهم ) نموده ، يعنى اگر صبر مى كنند فقط و فقط به منظور رضاى پروردگارشان است . پس اگر خداوند مدحشان كرده نه از اين نظر است كه صفات ممدوحى دارند، بلكه مدحشان از اين جهت است كه اين صفت ممدوح يعنى صبرشان بخاطر خداست ، چون كلام در آن صفاتشان است كه از استجابتشان نسبت به دعوت خدا نشو و نما نموده ، و از آنجا سرچشمه گرفته كه به حقيقت آنچه از ناحيه پروردگارشان نازل شده علم بهم رسانده اند و باور كرده اند كه همه آنها حق است ، نه هر صفتى كه مردم آنرا در ميان خود ممدوح و پسنديده مى دانند، هر چند كه ارتباطى به عبوديت و ايمان به پروردگار نداشته باشند.  
اشاره به اينكه جهت عمل و الهى بودن آن مقصود حق گرايان مى باشد  
آرى ، صبرى از نظر قرآن ممدوح است كه به خاطر خدا باشد، نه به خاطر جلوگيرى از عجز، و يا عجب به نفس ، و يا تعريف اين و آن ، و يا غير آن ، زيرا بسيارى از خويشتن داران ، خويشتن داريشان بخاطر جلب افكار عمومى است ، و زبان حالشان اين است كه :  
و قولى كلما جشات و جاشت - - - - - - - مكانك تحمدى او تستريحى  
و مقصود از (وجه ربهم ) جهت الهى عمل و يا فكر و يا نيت است . و جهت الهى عمل و يا فكر آن صفت و صورتى است كه عمل نزد خدا دارد و آن عبارتست از اجر و مزدى كه نزد خداست ، و با بقاء خدا باقى است ، همچنانكه فرموده : (و اللّه عنده حسن الثواب ) و نيز فرموده : (و ما عند اللّه باق ) و نيز فرموده : (كل شى ء هالك الا وجهه ).

*(/24)*

و معناى اينكه فرمود: (و اقاموا الصلوه ) اين است كه نماز را بر پا داشتند، يعنى نگذاشتند ساقط شود، و به اجزاء و شرايط آن خللى وارد نساخته و آن را ترك ننمودند و خوارش نداشتند.  
و اگر (صلوه ) و (انفاق ) را بر صبر عطف نموده از باب عطف خاص بر عام است ، تا به قول بعضى اهميت و عظمت آنها را برساند.  
و مقصود از انفاق در جمله (و انفقوا مما رزقناهم سرا و علانيه ) مطلق انفاق اعم از واجب و غير واجب است ، چون آيه شريفه در مكه نازل شده ، كه هنوز آيات راجع به زكات واجب نازل نشده بود.  
و اگر انفاق را مقيد به قيد (سرا و علانيه ) نموده براى اين است كه بفهماند حق انفاق را استيفاء مى كنند، چون بعضى از انفاقات است كه بايد پنهانى صورت گيرد، و بعضى ديگر علنى دادنش بهتر است . پس كسى كه به خدا و به آنچه خدا نازل كرده ايمان دارد لازم است امر تكليفى را ادا كند از آن جمله حق انفاق را ادا نموده آنجا كه مظنه رياء و سمعه يا توهين و آبروريزى در كار است پنهانى بدهد، و آنجا كه مايه تشويق مردم بر احسان و معروف و دفع تهمت و امثال آنست علنى بپردازد.

*(/25)*

(و يدرون بالحسنه السيئه ) - ماده (درء) به معناى دفع است ، و معناى آيه اين است : وقتى به گناهى تصادفا آلوده مى شوند، كار نيكى مى كنند كه نيكيش از بدى آن گناه بيشتر است ، و يا حداقل معادل آنست و آثار سوء آنرا جبران مى كند، حال چه اينكه اين گناه را بوسيله كار نيك جبران نمايند و يا بوسيله توبه لكه آنرا بشويند، چون فرموده اند: (حسنات گناهان را از بين مى برد). و هم فرموده اند: (كسى كه توبه كند مانند كسى است كه گناه نكرده باشد). و نيز چه اينكه خود مرتكب شده باشند، و يا ديگران نسبت به ايشان انجام داده باشند مثل اينكه به ايشان ظلم كرده باشند، و ايشان با عفو و احسان تلافى كنند، و يا به ايشان جفا كرده باشند ايشان به حسن خلق و گشاده روئى جبران نموده باشند، و يا منكرى ديده و از آن نهى كرده باشند، و يا ترك معروفى سراغ داشته بدان امر كرده باشند.  
همه اينها درء (دفع ) سيئه به حسنه است ، و دليلى از ناحيه لفظ آيه كه دلالت كند بخصوص يكى از اينها وجود ندارد.  
وجوهى كه درباره جهت اختلاف در بيان وصف اولوالالباب گفته شده است  
در آيه شريفه در بيان صفات (اولى الالباب ) تعبيرهاى مختلف شده ، در شش صفت تعبير به لفظ مضارع آمده و فرموده : 1 - يوفون 2 - و لا ينقضون 3 - و يصلون 4 - يخشون 5 - يخافون 6 - يدرون . و در سه جاى ديگر به لفظ ماضى آورده و فرموده : 1 - صبروا 2 - اقاموا 3 - انفقوا.

*(/26)*

و از بعضى از مفسرين نقل شده كه در توجيه اين اختلاف تعبير گفته اند كه اين اختلاف تنها به منظور تفنن در فصاحت است ، چون همه اين افعال ، صله (الذين ) است ، و از آنجائى كه صله و موصول (الذين ) معناى حرف شرط و جمله شرطيه را مى دهد، و در جمله شرطيه ماضى و مضارع يك معنا مى دهد، چه اينكه بگوئى (ان ضربت ضربت ) و يا بگوئى (ان تضرب اضرب ) در هر دو حال معنايش اين است كه اگر بزنى مى زنم ، از اين رو در جمله صله و موصول نيز چه ماضى بياورى و چه مضارع هر دو به يك معنا است .  
و لذا علماى نحو گفته اند: اگر لفظ ماضى ، صله موصولى واقع شود، و يا صفت نكره عامى بگردد، دو وجه به خود مى گيرد كه هر دو جايز است ، يكى اينكه همان معناى ماضى (گذشته ) را بدهد، و يكى اينكه معناى مستقبل (آينده ) را، و هر دو جور در قرآن آمده ، اولى مانند (الذين قال لهم الناس - آنهائيكه مردم به ايشان گفتند) و دومى مانند (الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم - مگر آنكه پيش از دست يافتن تو بر ايشان توبه كنند).  
و ليكن اين جواب خالى از اشكال نيست ، زيرا اگر در شرط و جمله هاى نظير آن نسبت به معناى ماضى و مضارع الغاء خصوصيت مى شود، صرف اين معنا باعث نمى شود كه لوازم معناى گذشته و آينده نيز لغو گردد، مثلا لازمه معناى ماضى تحقق و قطعى بودن آنست ، و لازمه معناى مضارع اين است كه عمل استمرار داشته باشد، اين دو عنايت در ماضى و مضارع هست هر چند كه در جمله شرطيه و نظائر آن زمان ملغى باشد. و چون اين دو عنايت الا و لابد بايد محفوظ بماند پس هنوز سؤ ال از اينكه چرا در اوصاف اولوا الالباب تعبير آيه مختلف شده تعدادى به صورت ماضى و تعدادى ديگر به صورت مضارع آمده ؟ بجاى خود باقى است .

*(/27)*

از گفتار بعضى ديگر از مفسرين استفاده مى شود كه خواسته است در پاسخ اين سؤ ال بگويد: مراد از اوصاف مذكور در آيه ، يعنى وفاى به عهد، و صله رحم ، و خشيت ، و ترس ، همانا استمرار و دوام آنهاست ، و ليكن در خصوص صبر و همچنين نماز و انفاق ، عنايتى بوده كه به لفظ ماضى آورده . اما عنايت در صبر اين بوده كه اوصاف مذكور تحقق نمى يابد مگر بر اساس صبر، و خلاصه كسى داراى آن اوصاف مى شود كه قبلا صفت صبر را داشته باشد. پس صبر نسبت به آن اوصاف ديگر نحوه تقدمى دارد، و بدين جهت آن را به لفظ ماضى آورده .  
و اما عنايت در نماز و انفاق آنهم عبارت از اين است كه نسبت به آنها و آنها اهتمام و عنايت زيادترى بكار برده باشد، لذا از آنها نيز به لفظ ماضى تعبير كرده .  
ولى اين جواب هم قانع كننده نيست ، زيرا بعضى از صفاتى كه به لفظ مضارع آمده اهميتش كمتر از صبر و نماز و انفاق نيست ، مانند وفاى به عهد، كه مى دانيم مقصود از آن وفاى به عهد خدا و اجابت دعوت فطرت و خلاصه ايمان به خداست ، و اگر صرف اعتنا به شاءن مى توانست وجه اين اختلاف باشد، جا داشت از وفاى به عهد نيز به لفظ ماضى تعبير كند.  
وجه اختلاف در بيان وصف اولواالالباب در آيه شريفه

*(/28)*

اما آنچه نظر من مى رسد - و خدا داناتر است - اين است كه مجموع جملات (و الذين صبروا ابتغاء وجه ربهم )، (و اقاموا الصلوه )، (و انفقوا مما رزقناهم سرا و علانيه ) و (يدرون بالحسنه السيئه ) در مقام بيان يك معنا هستند، و آن اينكه دارندگان اوصاف مذكور در مقام عمل ، عمل صالح انجام مى دهند، يعنى واجبات را به جا مى آورند و محرمات را ترك مى كنند، و اگر هم احيانا چيزى از اين اعمال صالح از ايشان فوت شود آن را با حسنات خود تدارك مى نمايند. بنابراين ، مقصود بالاصاله همان سه جمله اول است كه مربوط به عمل صالح است ، و جمله چهارمى كه راجع به تدارك و تلافى خللى است كه احيانا در عمل پديد مى آيد، مقصود به تبع است نه بالاصاله .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
حال كه اين نكته روشن گرديد مى گوئيم : ممكن بود در اين چهار جمله نيز به لفظ مضارع تعبير مى كرد و مى فرمود: (و الذين يصبرون ابتغاء وجه ربهم )، (و يقيمون الصلوه )، (و ينفقون مما رزقناهم سرا و علانيه ) و (يدرون بالحسنه السيئه ) و ليكن ديگر آن نكته اصالت و تبعيت را نمى رساند.  
لذا براى اينكه بفهماند اولوا الالباب در مقام عمل مستمر در صبرند و جميع انحاء صبر را دارا هستند فرمود (الذين صبروا ابتغاء وجه ربهم ) آنگاه براى اينكه دوام مراقبت ايشان را در مقام عمل برساند فرمود: (و يدرون بالحسنه السيئه ) تا برساند ايشان آنقدر مراقب اعمال خود هستند كه اگر احيانا خللى در صبرشان و يا نمازشان و يا انفاقاتشان واقع شود فورا آن را جبران و تلافى مى كنند.  
و اين عنايت از نظرى شبيه به عنايتى است كه در آيه (ان الذين قالوا ربنا اللّه ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكه ...) به كار رفته ، زيرا در اين آيه نيز اول در دو جا (قالوا) و (استقاموا) را ماضى و دنبال آن (تنزل ) را مضارع آورده ، تا بفهماند نزول ملائكه فرع بر گفتن (ربنا اللّه ) و استقامت است نه اينكه خواسته باشد استمرار نزول ملائكه را افاده كند.  
معناى (عقبى الدار) و نقطه مقابل آن (سوءالدار)  
و معناى (عقبى الدار) سرانجام محمود و پسنديده است ، چون عاقبت حقيقى همين است .  
آرى ، هيچ چيز در عالم بر حسب آن فطرت و جبلتى كه خداى تعالى بر آن فطرتش آفريده جز به عاقبتى كه مناسب خودش و مايه سعادتش باشد منتهى نمى گردد، و عاقبت بد در حقيقت بطلان عاقبت است ، و معنايش اين است كه فلان كس و يا فلان چيز بخاطر خللى كه در آن بوده بى عاقبت شده ، در حالى كه خدايش خلق كرده بود براى رسيدن به عاقبت . و اگر عاقبت بد را عاقبت مى گويند، از باب توسع و مجاز است ، و گرنه عاقبت بد در واقع بى عاقبتى است .

*(/1)*

و بهمين جهت در آيه شريفه مطلق ذكر شده و فرموده (ايشانرا است سرانجام ). و اگر سرانجام دو قسم بود، يكى نيك و يكى بد، بايد مى فرمود: ايشانرا است سرانجام نيك . پس معلوم مى شود سرانجام همان سرانجام محمود است ، و لذا در آياتى كه متقابل اين آيات است ، و متعرض حال كفار است هيچ وقت نمى فرمايد: (لهم عقبى الدار) بلكه مى فرمايد: (لهم سوء الدار).  
و از همينجا بدست مى آيد كه مقصود از (دار) همين دار دنيا است ، و مقصود از دار دنيا هم زندگى دار دنيا است . پس (عقبى الدار) معنايش سرانجام زندگى دنيا است .  
مژده به صله رحم كنندگان كه با ارحام صالح خويش در بهشت عدن جمع خواهند شد  
جنات عدن يدخلونها و من صلح من آبائهم و ازواجهم و ذرياتهم  
كلمه (عدن ) به معناى استقرار است ، وقتى گفته مى شود (فلان عدن بمكان كذا) معنايش اين است كه فلانى در چنين مكانى استقرار يافت . كان جواهرات زمينى و فلزات را هم بدين جهت (معدن ) مى گويند كه جواهرات در آن استقرار دارند، پس ‍ (جنات عدن ) به معناى بهشتهائى است كه نوعى از استقرار و خلود و سلامتى و ايمنى از هر جهت را دارد.  
كلمه (جنات عدن ) عطف بيان و يا بدل است از كلمه (عقبى الدار)، و در نتيجه معنايش اين مى شود كه : عقبى الدار عبارتست از بهشت عدن و خلود. و بنابراين پس از زندگى دنيا بر حسب آن ناموسى كه خداوند آن زندگى را بر آن طبيعت و ناموس مطبوع نموده زندگى واحد و متصلى است كه ابتدايش رنج و بلا و آخرش آسايش و نعمت و سلامتى است . و يا به عبارتى اولش دنيا و آخرش آخرت است ، و اين همان حقيقتى است كه خداوند از زبان اهل بهشت حكايتش نموده و فرموده : (و قالوا الحمد للّه الذى صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوا من الجنه حيث نشاء).

*(/2)*

آيه مورد بحث به بيانى كه خوانديد در قبال آيه (يصلون ما امر اللّه به ان يوصل ) قرار گرفته ، و عاقبت اين حق (صله رحم ) را كه اولوا الالباب بدان عمل نمودند بيان مى كند، و ايشان را نويد مى دهد به اينكه به زودى به صلحاى ارحام و دودمانشان - از قبيل پدران و مادران و ذريه ها و برادران ، و خواهران ، و غير ايشان - مى پيوندند.  
جمله (آبائهم و ازواجهم و ذرياتهم ) با اينكه اسم مادران در آن نيست مع ذلك همه نامبردگان بالا را شامل است ، چون مادران همسران پدرانند كه كلمه (ازواج ) شامل ايشان است ، و برادران و خواهران و عموها و دائى ها و اولاد آنان هم جزو ذريه هاى پدرانند، كه كلمه (آبائهم ) شامل آنان مى شود. و در آيه شريفه اختصار لطيفى بكار رفته است .  
و الملئكه يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار  
اين عقبى ، سرانجام اعمال صالحى است كه در هر بابى از ابواب زندگى بر آن مداومت دارند. و در هر موقعى كه ديگران منحرف مى گردند ايشان خويشتن دارى نموده ، خدا را اطاعت مى كنند و خود را از گناه دور مى دارند، و مصائب را تحمّل مى نمايند، و اين صبرشان با خوف و خشيت تواءم است .  
جمله (سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) حكايت كلام ملائكه است كه اولوا الالباب را به امنيت و سلامتى جاودانى ، و سرانجام نيك نويد مى دهند، سرانجامى كه هرگز دستخوش زشتى و مذمت نگردد.  
و الذين ينقضون عهد اللّه من بعد ميثاقه ...

*(/3)*

اين آيه حال غير مؤ منين را به طريق مقابله بيان مى كند. و جمله (و يفسدون فى الارض ) كه در اين آيه در وصف حال كفار آمده در مقابل اوصافى است كه بعد از دو وصف وفاى بعهد اللّه و صله براى مؤ منين ذكر شده بود، و مى رساند كه اعمال صالح تنها عاملى است كه باعث اصلاح زمين و عمارت و آبادانى آن مى شود، عمارتى كه به سعادت نوع انسانى و رشد جامعه بشرى منتهى مى گردد. و ما بيان اين معنا را در دليل نبوت عامه گذرانديم .  
در آخر آيه مورد بحث خداى تعالى سزاى عمل ناقضين عهد، و سرانجام كار ايشان را بيان نموده فرموده : (اولئك لهم اللعنه و لهم سوءالدار). و (لعنت ) به معناى دور كردن از رحمت و طرد از كرامت است ، و ايشان از رحمت و كرامت خدا دور نمى شوند مگر بخاطر اينكه حق را كنار گذاشته و در باطل فرو رفته اند، چون سرانجام باطل جز نابودى و هلاكت چيز ديگرى نيست .  
اللّه يبسط الرزق لمن يشاء و يقدر...  
اين آيه نكته اى را خاطرنشان مى سازد و آن اين است كه بهره اين دو طائفه ، يعنى عاقبت محمود و بهشت جاودان اولوا الالباب ، و لعنت و جهنم ناقضين عهد، خود يك نوع رزقى است كه خداى تعالى هر كه را بخواهد و بهر طور بخواهد از آن و يا از اين ، روزى و بهره مى دهد، بدون اينكه در بهره دادنش الزام و يا منعى بوده باشد.  
و نيز خاطرنشان مى كند كه اين عمل خداى تعالى بر وفق نظامى كه در حق و باطل قرار داده صورت مى گيرد، و به طور استمرار هم صورت مى گيرد. آرى ، سرانجام اعتقاد به حق و عمل بر طبق آن به ارتزاق از بهشت و سلامتى دائمى منتهى مى شود، و اعتقاد به باطل و عمل بر وفق آن به لعنت و دوزخ و عيش ناگوار مى انجامد.  
معناى جمله : (و ما الحيوة الدنيا فى الآخرة الامتاع )

*(/4)*

و اينكه فرمود: (و فرحوا بالحيوه الدنيا و ما الحيوه الدنيا فى الاخرة الا متاع ) بطورى كه از سياق برمى آيد، مقصود از آن اين است كه رزق حقيقى همانا رزق آخرت است ، و ليكن ناقضين عهد به خاطر تمايل به ظاهر زندگى دنيا و زينتهاى آن ، از زندگى و رزق آخرت غافل گشته ، به دنيا اعتماد نموده اند، و در نتيجه به داشتن آن خوشحالى مى كنند، و حال آنكه زندگى دنيا متاع و وسيله است و مقصود بالذات نيست ، و بايد از آن براى زندگى ديگر استفاده كرد.  
و بنابراين ، اگر زندگى دنيا را با زندگى آخرت مقايسه كنيم و مجموع آن دو را در نظر بگيريم ،  
وقتى حق است كه به نظر آلى و مقدمى لحاظ شود، و منظور از آن كسب رزق آخرت و وسيله زندگى آن سراى بوده باشد. اما اگر بر عكس ، منظور از آن خود باشد، و به نظر استقلالى لحاظ شود، خود يكى از مصاديق باطل خواهد بود، كه چون كف سيل پس از خشكيدن از بين مى رود و مورد انتفاع قرار نمى گيرد، همچنانكه در آيه اى ديگر فرموده : (و ما هذه الحيوه الدنيا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون ).  
بحث روايتى  
در احتجاج از امير المومنين (عليه السّلام ) در ضمن حديثى كه در پيرامون احوال كفار بحث مى كند نقل كرده كه در ذيل آيه (فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض ) فرموده : (زبد) در اين جا عبارت از گفتارى است كه ملحدين درباره قرآن گفته بودند، و گفتاريست كه در موقع تجزيه و تحليل ، باطل و مضمحل مى گردد. و اما آن كلامى كه مردم از آن منتفع مى گردند همان (تنزيل ) است ، كه نه در هنگام نزول و نه در آينده باطلى بدان رخنه نمى كند، و دلهاى بشر آن را مى پذيرد. و مقصود از كلمه (ارض ) در اينجا همان دلها است ، كه قرارگاه علم و حكمت است .

*(/5)*

مؤ لف : مقصود از (تنزيل ) منظور حقيقى از كلام خداست . و مقصود از گفتار ملحدين درباره قرآن ، آن تفسيرهايى است كه ايشان به راى خود مى كنند، و آنچه امام (عليه السّلام ) فرموده برخى از مصاديق باطل است ، و آيه شريفه عام است ، و همانطور كه در گذشته گفتيم شامل همه باطلها مى شود.  
و در الدّرالمنثور است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم و ابو الشيخ از قتاده روايت كرده اند كه در تفسير (الذين يوفون بعهد اللّه و لا ينقضون الميثاق ) گفته : بر شما باد وفاى به عهد و اينكه ميثاق را نشكنيد، زيرا خداوند از آن نهى كرده ، و درباره آن به شديدترين وجه اعلام خطر كرده و آن را در حدود بيست و چند جاى قرآن به عنوان خيرخواهى شما آورده ، و حجت بر شما قرار داده ، و اهل فهم و عقلا و دانشمندان مى دانند كه عظمت هر چيزى به مقدارى است كه خدا عظمتش داده باشد، و از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) براى ما نقل كرده اند كه در خطبه خود فرموده : (ايمان ندارد كسى كه امانت دار نيست و دين ندارد آن كس كه به عهد خود پاى بند نيست ).  
مؤ لف : از ظاهر اين روايت به خوبى برمى آيد كه قتاده عهد و ميثاق را حمل كرده بر عهد و ميثاقهاى دائر ميان مردم ، و حال آنكه خواننده گرامى بياد دارد كه گفتيم ظاهر سياق آيه مخالف اين معنا است .  
رواياتى درباره صله رحم و پيوند ارتباط باآل محمد (عليه السلام ) در ذيل جمله : (و الذين يصلون ...)  
و در كافى به سند خود از عمر بن يزيد روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السّلام ) از معناى كلام خداى عزوجل كه فرموده : (و الذين يصلون ما امر اللّه به ان يوصل ) سؤ ال كردم ، فرمود: مقصود همان خويشاوندانت است .

*(/6)*

و نيز به سند ديگرى از او روايت كرده كه گفت : خدمت امام صادق (عليه السّلام ) عرض كردم : چه كسانى منظور در اين آيه اند كه بايد با ايشان پيوند نمود؟ فرمود: اين آيه در حق خويشان آل محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نازل شده ، ولى آيه عام است و شامل قرابت خود تو هم مى شود. آنگاه فرمود: زنهار از كسانى مباش كه مى گويند فلان آيه فقط در فلان موضوع نازل شده .  
مؤ لف : معنايش اينست كه آيات قرآن كريم در صورتى كه عموميت داشته باشد نبايد منحصر به يك معنايش كرد، زيرا قرآن ظهر و بطنى دارد، و خداى تعالى مودت و دوستى ذوى القرباى پيغمبرش را كه خود يكى از مصاديق صله رحم است اجر و پاداش رسالت قرار داده ، و فرموده : (قل لا اسئلكم عليه اجرا الا الموده فى القربى ) علاوه بر اينكه روايت آتيه نيز بر اين معنا دلالت مى كند.  
و در تفسير عياشى از عمر بن مريم روايت شده كه گفت : از امام صادق (عليه السّلام ) از آيه (و الذين يصلون ما امر اللّه به ان يوصل )كردم ، فرمود: يكى از معانيش صله رحم است ، ولى نهايت درجه و بهترين مصاديق آن اين است كه با ما پيوند داشته باشى .  
و نيز در همان كتاب از محمد بن فضيل روايت كرده كه گفت : من از عبد صالح (موسى بن جعفر صلوات اللّه عليه ) از معناى آيه (و الذين يصلون ما امر اللّه به ان يوصل ) پرسش نمودم ، در جواب فرمودند: مقصود رحم آل محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است كه آويزان بر عرش است ، و مى گويد: پروردگارا! پيوند كن با آن كس كه با من پيوند ميكند و قطع كن با آن كس كه با من قطع مى كند، و اين آيه در تمامى ارحام جريان دارد.  
مؤ لف : در اين معنا روايات ديگرى نيز هست ، و ما در جلد چهارم اين كتاب در تفسير اوائل سوره نساء اين معنا را كه رحم آل محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آويزان بر عرش است بيان نموده و توضيح داديم .

*(/7)*

و در كافى به سند خود از سماعه بن مهران از ابى عبداللّه (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: از جمله چيرهايى كه خداى تعالى علاوه بر زكات در اموال واجب كرده مساءله صله رحم است ، كه فرموده : (والذين يصلون ما امر اللّه به ان يوصل ).  
مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز در تفسير خود آورده .  
چند روايت در ذيل جمله : (و يخافون سوء الحساب )  
و در تفسير عياشى از حماد بن عثمان از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه به مردى فرمود: اى فلانى ! تو را چه مى شد با برادرت ؟ عرض كرد: فدايت شوم ! من حقى بر او داشتم خواستم حقّم را از او بگيرم . حضرت فرمود: بگو ببينم معناى آيه (و يخافون سوء الحساب ) چيست ؟ آيا معنايش اين است كه مى ترسند خداوند بر آنان ظلم و جور روا بدارد؟ نه به خدا قسم ، بلكه مى ترسند اينكه حسابشان را به دقّت رسيدگى نمايند.  
مؤ لف : اين روايت را صاحب معانى الاخبار و صاحب تفسير قمى نيز نقل كرده اند.  
و نيز در همان كتاب از هشام بن سالم ، از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه در ذيل آيه (و يخافون سوء الحساب ) فرموده : سوء حساب همان مداقه و خرده گيرى است . و نيز فرمود: معنايش اين است كه گناهان را به حساب بياورد و حسنات را نياورد.  
مؤ لف : دنباله اى كه در اين حديث آمده در احاديث به طرق ديگرى نيز از آنجناب روايت شده . و معناى اينكه حسنات به حساب نمى آيد اين است كه در اثر مداقه خلل و نواقصى از آن پيدا كرده از اين نظر غير قابل اعتنايش مى كنند، دليل اين معنا روايت آتيه است .  
و در همان كتاب از هشام از آن حضرت نقل كرده كه در ذيل آيه فرمود: سيئات ايشان را به حساب مى آورند ولى حسناتشان را به حساب نمى آورند و همين استقصاء معناى سوء الحساب است .

*(/8)*

و در همان كتاب از جابر از ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: نيكى به پدر و مادر و صله رحم ، حساب را آسان مى سازد، آنگاه تلاوت فرمودند: (و الذين يصلون ما امر اللّه به ان يوصل و يخشون ربهم و يخافون سوء الحساب ).  
و در الدّرالمنثور در تفسير (جنات عدن ) از ابن مردويه از على (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: جنت عدن درختى است كه خداوند به دست خود نشانده و فرموده : (كن ) و آنگاه موجود شده است .  
روايتى درباره صبر و اقسام آن  
و در كافى به سند خود از عمرو بن شمر يمانى ، و بدون ذكر بقيه رجال سند، از على (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: صبر بر سه قسم است : صبر در مصيبت ، و صبر در طاعت ، و صبر در معصيت ، هر كس بر مصيبتى صبر كند تا با خوشى و تحمل آن را بگذراند خداوند برايش سيصد درجه مى نويسد، كه ما بين هر درجه تا درجه ديگر به قدر مابين آسمان و زمين باشد. و كسى كه بر اطاعت خدا صبر كند، خداوند برايش ششصد درجه مى نويسد، كه ميان هر درجه با درجه ديگر به قدر ما بين مغز زمين تا عرش فاصله باشد. و كسى كه بر معصيتى صبر كند خداوند نهصد درجه برايش مى نويسد، كه ميان يك درجه تا درجه ديگر به قدر ميان مغز زمين تا منتهاى عرش فاصله باشد.  
آيات 35 - 27 سوره رعد  
و يقول الذين كفروا لو لا انزل عليه آيه من ربه قل ان اللّه يضل من يشاء و يهدى اليه من اناب (27)  
الذين آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر اللّه الا بذكر اللّه تطمئن القلوب (28)  
الذين آمنوا و عملوا الصالحات طوبى لهم و حسن ماب (29)  
كذلك ارسلناك فى امه قد خلت من قبلها امم لتتلوا عليهم الذى اوحينا اليك و هم يكفرون بالرحمن قل هو ربى لا اله الا هو عليه توكلت و اليه متاب (30)

*(/9)*

و لو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى بل للّه الامر جميعا افلم يايئس الذين آمنوا ان لو يشاء اللّه لهدى الناس ‍ جميعا و لا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعه او تحل قريبا من دارهم حتى ياتى وعد اللّه ان اللّه لا يخلف الميعاد (31)  
و لقد استهزى برسل من قبلك فامليت للذين كفروا ثم اخذتهم فكيف كان عقاب (32)  
افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت و جعلوا للّه شركاء قل سموهم ام تنبؤ نه بما لا يعلم فى الارض ام بظاهر من القول بل زين للذين كفروا مكرهم و صدوا عن السبيل و من يضلل اللّه فما له من هاد( 33)  
لهم عذاب فى الحيوه الدنيا و لعذاب الاخرة اشق و ما لهم من اللّه من واق (34)  
مثل الجنه التى وعد المتقون تجرى من تحتها الانهار اكلها دائم و ظلها تلك عقبى الذين اتقوا و عقبى الكافرين النار( 35)  
ترجمه آيات  
كسانى كه كفر ورزيدند مى گويند: چرا معجره اى از پروردگارش به او نازل نمى شود؟ بگو خدا هر كه را بخواهد گمراه مى كند، و هر كه بسوى او بازآيد او را هدايت مى كند(27).  
آنها كسانى هستند كه ايمان آورده و دلهايشان به ياد خدا آرامش مى گيرد، آگاه باشيد كه تنها با ياد خدا دلها آرامش پيدا مى كند(28).  
همان كسانى كه ايمان آورده و عمل صالح انجام دادند خوشى و سرانجام نيك از آن ايشان است (29).  
همچنان تو را در امتى فرستاديم كه پيش از آنها امتهائى در گذشته آمدند و رفتند تا آنچه را به تو وحى كرديم بر آنان بخوانى در حالى كه ايشان به رحمان كفر مى ورزند، بگو پروردگار من اوست ، كه خدائى جز او نيست ، من بر او توكل مى كنم ، و رجوع من بسوى اوست (.3).

*(/10)*

و اگر بوسيله قرآن كوهها حركت داده مى شد، و زمين شكافته مى شد، و يا مردگان بوسيله آن سخن گفته مى شدند، سودشان نمى داد، كه همه كارها به اراده خداست ، آيا مگر كسانى كه ايمان آورده اند، از ايمان اينان ماءيوس نشدند و ندانستند كه اگر خدا مى خواست همه مردم را هدايت مى كرد و پيوسته كافران به سزاى كردارشان به حادثه اى هولناك برمى خورند، و يا به نزديك ديارشان فرود مى آيد؟ تا خدا وعده خويش را بياورد، كه خدا خلاف وعده نمى كند(31).  
نيز پيغمبران پيش از تو را استهزاء كردند پس كسانى را كه كافر بودند مهلتى دادم و آنگاه مؤ اخذه كردم ، و ديدى عقوبت كردن من چه سخت بود ؟(32).  
آنكه مراقب اعمال همه كسانست با غير او يكى است ؟ آنان براى خدا شريكانى قرار دادند، بگو نام آنها را بگوييد، آيا مى خواهيد خدا را از شريكان زمينى كه آنان را نمى شناسد خبر دهيد و يا صورتا سخنى ظاهرى (و تو خالى ) مى گوييد؟ نه ، بلكه براى كسانى كه كافرند نيرنگشان آرايش گرفت ، و از راه به در شدند، و هر كه را خدا گمراه كند راهنمائى ندارد(33).  
در زندگى اين دنيا عذابى دارند، و عذاب دنياى ديگر سخت تر است ، و از عذاب خدا حافظ و نگهدارى ندارند(34).  
بهشتى كه به پرهيزگاران وعده داده اند، اين است كه در آن جويهاى روانست ، ميوه و سايه آنها دائمى است ، اين سرانجام كسانى است كه پرهيزگارى كرده اند، و سرانجام كافران جهنّم است (35).  
بيان آيات  
بار ديگر به گفتار كفار برمى گردد، كه گفتند: (لو لا انزل عليه آيه من ربه ) يعنى چرا از ناحيه پروردگارش آيتى بر او نازل نشد كه ما ببينيم و با ديدنش هدايت شويم و از شرك بسوى ايمان بگرائيم ؟  
هدايت به دست خدا است و صرف وجود آيت معجزه سبب ايمان آوردن نيست

*(/11)*

خداوند پاسخ مى دهد به اينكه هدايت و ضلالت اثر آيت و مستند به آن نيستند، بلكه مستند به خود خدايند، خداست كه هر كه را بخواهد هدايت و هر كه را بخواهد گمراه مى كند.  
و سنت او بر اين جريان يافته كه كسانى را هدايت نمايد كه بسوى او بازگشت كنند، و داراى قلبى باشند كه بياد او آرامش و اطمينان داشته باشد، اين دسته اند كه داراى سرانجام نيك و عاقبت خيرند، و كسانى را گمراه كند كه به آيات واضحه و روشن او كفر بورزند، كه ايشان راست عذاب در دنيا در حالى كه عذاب آخرتشان دشوارتر است ، و بغير از خدا هم كسى نگهدار ندارند.  
اگر بدون مشيت او هدايت امكان داشت ديگر چه وسيله اى بهتر از معجزه اى مانند قرآن ؟ و اينكه مى بينيد با بودن اين معجزه روشن هم عده اى هدايت نيافته اند، خود بهترين شاهداست بر اينكه امر هدايت بدست خداست ، و او نخواسته است كسانى هدايت شوند كه ضلالت بر ايشان نوشته شده ، و خود فرموده : (و من يضلل اللّه فما له من هاد) كسانى را كه از اهل كفر و مكر، خداوند گمراهشان كرده باشد ديگر هدايت شدنى نيستند.  
و يقول الذين كفروا لو لا انزل عليه آيه من ربه قل ان اللّه يضل من يشاء و يهدى اليه من اناب  
در اينجا به كلام كفار بازگشته و به جواب مى پردازد. و مقصود كفار از اينكه گفتند: (چرا آيتى بر او نازل نشد...) اين بوده كه ما قرآن را آيت نمى دانيم ، چرا آيتى نيامد كه ما بوسيله آن هدايت شويم ؟  
دليل بر اينكه مقصود ايشان اين بوده جملات بعدى آيه است ، يعنى جمله (قل ان اللّه يضل من يشاء) و جمله (و لو ان قرآنا سيرت به الجبال ... بل للّه الامر جميعا) و جمله (و صدوا عن السبيل ...).

*(/12)*

زيرا مى بينيم خداوند در پاسخشان به پيغمبر خود دستور مى دهد كه به ايشان بگويد: (ان الله يضل من يشاء و يهدى اليه من اناب )، و مى فهماند كه مساءله هدايت مربوط و مستند به آيه نيست تا اگر نازل شود هدايت شوند، و اگر نازل نشود گمراه گردند، بلكه مساءله هدايت و ضلالت مستند به خداى سبحان است ، اوست كه هر كه را بخواهد هدايت و هر كه را بخواهد گمراه مى كند.  
و چون زمينه طورى بود كه ممكن بود از اين جواب توهم كنند كه هدايت و ضلالت دائر مدار مشيتى گزاف و نامنظم است ،  
لذا براى اينكه چنين توهمى پيش نيايد نفرمود: (يهدى اليه من يشاء - هدايت مى كند بسوى خود كسى را كه بخواهد)، بلكه فرمود: (يهدى اليه من اناب - هدايت مى كند بسوى خود هر كه را كه بسوى او بازگشت نمايد)، و روشن ساخت كه استناد قضيه به مشيت پروردگار خود بر اساس سنتى است كه دائما جريان داشته ، و بر طبق نظام متقنى است كه هرگز خلل نمى پذيرد. آرى ، خداى تعالى هدايت كسى را مى خواهد كه خود او بسوى خدا بازگشت بكند، و مشيتش بر ضلالت كسى تعلق مى گيرد كه از خداى روى گردان باشد و بسوى او بازگشت نكند.  
پس كسى كه متصف به صفت انابه و رجوع بحق باشد و افكار و عقايدش مغلول به غلهاى اهواء نباشد، خداوند او را با اين دعوت حقه (قرآن ) هدايت مى فرمايد، و كسى كه افكار و عقايدش آزاد از قيد اهواء نباشد گمراه مى شود هر چند آيات مستقيم و روشن باشد، و از آيات منتفع نمى گردد هر چند كه معجزه هم باشد، آرى : (و ما تغن الايات و النذر عن قوم لا يؤ منون ).  
از همينجا بدست مى آيد كه جمله (ان اللّه يضل من يشاء...) در تقدير: (ان اللّه يضل بمشيته من لم ينب اليه و يهدى اليه بمشيته من اناب اليه ) است ، يعنى خداوند به مشيتش گمراه مى كند كسى را كه به سوى او رجوع نكند، و به مشيتش هدايت مى كند كسى را كه بسوى او بازگشت نمايد.

*(/13)*

و نيز اين معنا روشن مى گردد كه ضمير در (اليه ) در جمله (يهدى اليه ) به خداى تعالى برمى گردد. و اينكه بعضى گفته اند (به قرآن برمى گردد) صحيح نيست . و همچنين اينكه عده اى ديگر گفته اند (برسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) برمى گردد بى وجه است .  
الذين آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر اللّه الا بذكر اللّه تطمئن القلوب  
اطمينان به معناى سكون و آرامش است ، و اطمينان به چيزى به اين است كه آدمى با آن دلگرم و خاطر جمع شود.  
و از ظاهر سياق برمى آيد كه صدر آيه بيان ذيل آيه قبل است ، يعنى بيان جمله (من اناب )، و مى فهماند انا به همان ايمان و اطمينان قلب است با ذكر خدا، البته اين از ناحيه عبد است كه او را آماده و مستعد مى سازد براى اينكه مشمول عنايت و عطيّه الهى گردد، همچنانكه فسق و اعراض از حق در طرف ضلالت ، خود زمينه را آماده براى اضلال خدايى مى كند، و لذا فرموده : (و ما يضل به الا الفاسقين ) و نيز فرمود: (فلما زاغوا ازاغ اللّه قلوبهم و اللّه لا يهدى القوم الفاسقين ).  
ايمان صرف ادراك نيست بلكه بايد تواءم با تسليم وقبول قلبى باشد  
و ايمان به خدا به صرف اين نيست كه انسان بداند و درك كند كه خدا حق است ، زيرا مجرد دانستن و درك كردن ملازم با ايمان نيست ، بلكه با استكبار و انكار هم مى سازد، همچنان كه خودش فرموده : (و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم ) و چون مى دانيم ايمان با انكار نمى سازد، پس نتيجه مى گيريم كه ايمان صرف ادراك نيست ، بلكه عبارتست از پذيرائى و قبول مخصوصى از ناحيه نفس ، نسبت به آنچه كه درك كرده . قبولى كه باعث شود نفس در برابر آن ادراك و آثارى را كه اقتضاء دارد تسليم شود، و علامت داشتن چنين قبولى اين است كه ساير قوا و جوارح آدمى نيز آن را قبول نموده ، مانند خود نفس در برابرش تسليم شود.

*(/14)*

اينجاست كه مى بينيم بسيارى از اشخاص با علم و درك زشتى و پليدى عملى ، معذلك به آن عمل اعتياد دارند و نمى توانند خود را از آن بازدارند، براى همين است كه فقط قبح آن را درك كرده اند، ولى ايمان به آن ندارند، و در نتيجه تسليم درك خود نمى شوند. و بعضى ديگر را مى بينيم كه علاوه بر درك تسليم هم شده اند، و بعد از تسليم توانسته اند بدون درنگ دست از آن كار بردارند و اين همان ايمان است .  
و اين همان معنائى است كه از آيه شريفه (فمن يرد اللّه ان يهديه يشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد فى السماء) استفاده مى شود.  
پس هدايت از ناحيه خداى سبحان اقتضاى امرى را از قلب و يا صدرو يا نفس آدمى دارد كه نسبت آن امر با آن هدايت نسبت قبول و انفعال است به امر مورد قبول ، كه در آيه 125 سوره انعام از آن به شرح صدر و توسعه سينه تعبير كرده ، و در آيه مورد بحث آن را ايمان و اطمينان قلب ناميده ، و آن عبارت از اين است كه آدمى خود را در قبول امر، مقبول در امنيت ببيند و قلبش با آن تسكين و آرامش يابد، و آن امر در قلبش راه پيدا كند و در آن جاى گزين شود، بدون اينكه قلب مضطرب و يا روى گردان شود.  
حقيقت ترس از خدا و عدم منافات آن با اطمينان به خدا  
از همينجا معلوم مى شود كه جمله (و تطمئن قلوبهم بذكر اللّه ) عطف تفسيرى بر جمله (آمنوا) است ، و در نتيجه مى فهماند كه ايمان به خدا ملازم به اطمينان قلب بوسيله ياد خداست .

*(/15)*

و اين با آيه سوره انفال كه مى فرمايد: (انما المومنون الذين اذا ذكر اللّه و جلت قلوبهم ) منافات ندارد، زيرا ترسى كه در اين آيه آمده ترسى نيست كه با اطمينان منافات داشته باشد، بلكه حالتى است قلبى كه طبعا قبل از آمدن اطمينان عارض قلب مى شود، همچنانكه آيه (اللّه نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم الى ذكر اللّه ذلك هدى اللّه يهدى به من يشاء) هم اين معنا را افاده مى كند.  
توضيح اينكه : هر نعمتى از ناحيه خداى سبحان نازل مى شود، و اما نقمت و عذاب و ناراحتى هر چه كه باشد در حقيقت چيزى نيست كه از ناحيه او نازل شده باشد، چون امر وجودى نيست ، بلكه امرى است عدمى ، و عبارت است از افاضه نكردن خدا و امساك او از رساندن نعمت و انزال رحمت ، همچنانكه آيه شريفه (ما يفتح اللّه للناس من رحمه فلا ممسك لها و ما يمسك فلا مرسل له من بعده ) هم آن را افاده مى كند.  
و وقتى مسلم شد كه هيچ شرى از ناحيه خدا نازل نمى شود، و چون ترس هميشه از شرى است كه ممكن است پيش بيايد، نتيجه مى گيريم كه حقيقت ترس از خدا همانا ترس آدمى از اعمال زشت خويش است كه باعث مى شود خداوند از انزال رحمت و خير خود امساك و خوددارى كند، بنابراين هر وقت كه دل آدمى به ياد خدا بيفتد اولين اثرى كه از خود نشان مى دهد اين است كه ملتفت قصورها و تقصيرها و گناهان خود گشته ، آنچنان متاثر شود كه عكس العملش در جوارح ، لرزه اندام باشد. دومين اثرش اين است كه متوجّه پروردگارش مى شود كه هدف نهائى فطرت اوست ، و در نتيجه خاطرش سكون يافته و بياد او دلش آرامش مى يابد.  
مراد از (ذكر) اعم از ذكر لفظى است

*(/16)*

صاحب مجمع البيان براى (ذكر) معنائى كرده كه برگشتش به ذكر لفظى است ، او گفته است : خداوند تعالى يك جا ذكر را مايه اطمينان قلب دانسته و در جايى ديگر باعث وجل و ترس قلب خوانده ، اين بدان جهت است كه مقصود از ذكر در اولى به ياد آوردن ثوابها و نعمتهاى اوست كه بشمار نمى آيد، و منتهاى او كه كسى را ياراى تلافى آن نيست ، آدمى وقتى به ياد نعمتهاى او مى افتد دلش ‍ آرام مى گيرد. و مقصود از ذكر در آنجا كه باعث ترس و اضطراب قلب مى شود، بياد آوردن عقاب خدا و انتقام اوست كه بياد هر كه بيايد آرامش را از او سلب مى كند.  
البته اين تفسير با تفسير كسى كه ذكر را به معناى قرآن گرفته بهتر مى سازد چنانكه در چند جاى قرآن (ذكر) به معناى خود قرآن آمده ، از آن جمله فرموده : (و هذا ذكر مبارك ) و نيز فرموده : (انا نحن نزلنا الذكر) و امثال آن .  
و ليكن ظاهر اين است كه مقصود از ذكر، اعم از ذكر لفظى است و بلكه مقصود از آن مطلق انتقال ذهن و خطور قلب است ، چه اينكه به مشاهده آيتى و برخوردن به حجتى باشد، و يا به شنيدن كلمه اى صورت گيرد. شاهدش اين است كه بعد از آنكه مى فرمايد: (الذين آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر اللّه ) بعنوان قاعده كلى مى فرمايد: (الا بذكر اللّه تطمئن القلوب - با ياد خدا دلها آرام مى گيرد) و اين خود قاعده اى عمومى است كه شامل همه انحاء ذكر مى باشد، چه اينكه لفظى باشد، و چه غير آن ، و چه اينكه قرآن باشد و يا غير قرآن .  
توضيحى درباره اينكه دلها فقط به ذكر خدا آرام مى گيرند

*(/17)*

و در اينكه فرمود: (الا بذكر اللّه تطمئن القلوب ) تنبيهى است براى مردم به اينكه متوجه پروردگار خود بشوند و با ياد او دلهاى خود را راحت سازند، چون آدمى در زندگى خود هدفى جز رستگارى به سعادت و نعمت نداشته ، و بيمى جز از برخورد ناگهانى شقاوت و نعمت ندارد، و تنها سببى كه سعادت و شقاوت و نعمت و نقمت به دست اوست همان خداى سبحان است ، چون بازگشت همه امور به اوست ، و او است كه فوق بندگان و قاهر بر آنان و فعال ما يشاء و ولى مؤ منين و پناهندگان به اوست ، پس ياد او براى نفسى كه اسير حوادث است و همواره در جستجوى ركن وثيقى است كه سعادت او را ضمانت كند،  
و نفسى كه در امر خود متحير است و نمى داند به كجا مى رود و به كجايش مى برند و براى چه آمده ، مايه انبساط و آرامش است ، آن گونه كه نوش دارو مايه راحتى و آرامش مارگزيده است . همانطور كه مارگزيده به نوش دارو ركون و اعتماد نموده ، خود را به آن مى رساند، و پس از بكار بردن آنا فانا احساس نشاط سلامتى و عافيت مى كند، نفس نيز از ياد خدا اين احساس را مى نمايد.  
پس هر قلبى بطورى كه جمع محلى بالف و لام (القلوب ) افاده مى كند با ذكر خدا اطمينان مى يابد، و اضطرابش تسكين پيدا مى كند. آرى ، اين معنا حكمى است عمومى كه هيچ قلبى از آن مستثناء نيست ، مگر اينكه كار قلب بجايى برسد كه در اثر از دست دادن بصيرت و رشدش ديگر نتوان آن را قلب ناميد، البته چنين قلبى از ذكر خدا گريزان و از نعمت طمانينه و سكون محروم خواهد بود همچنانكه فرموده : (فانها لا تعمى الابصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور) و نيز فرموده (لهم قلوب لا يفقهون بها)و نيز فرموده : (نسوا اللّه فنسيهم ).

*(/18)*

از ظاهر الفاظ آيه انحصار فهميده مى شود، چون متعلق فعل يعنى (بذكر اللّه ) بر خود فعل يعنى (تطمئن ) مقدم آمده ، در نتيجه مى فهماند كه دلها جز به ياد خدا به چيز ديگرى اطمينان نمى يابد. بيان گذشته ما نيز اين معنا را روشن مى كند، زيرا گفتيم كه دلهاى آدميان كه همان نفوس مدر كه باشد هيچ هدفى جز رسيدن به سعادت و امنيت از شقاوت ندارد، و بهمين جهت است كه دست به دامن اسباب مى زند و چون هيچ سببى از اسباب نيست مگر آنكه از جهتى غالب و از جهتى مغلوب است ، و تنها سبب غالب و غير مغلوب خداى سبحان و خداى غنى و ذو الرحمه است ، پس تنها به ياد او دلها آرامش مى يابد، و اگر دلى به ياد غير او آرامش يابد، دلى است كه از حقيقت حال خود غافل است و اگر متوجه وضع خود بشود بدون درنگ دچار رعشه و اضطراب مى گردد.  
حرفهايى كه پاره اى مفسرين در اين آيه يعنى در تفسير آيه (الذين آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر اللّه ...)، زده اند، يكى اين است كه اين آيه جمله ايست استئنافى و ابتدائى و كلمه (الذين آمنوا) مبتداء و جمله (طوبى لهم و حسن ماب ) در آيه بعدى خبر آنست ، و جمله (الذين آمنوا و عملوا الصالحات ) بدل از جمله ابتدائيه است و جمله (الا بذكر اللّه تطمئن القلوب ) جمله معترضه ايست ما بين مبتداء و خبر آن . و ليكن اين سخن كلامى بيهوده است .  
مراد از حيات طيبه و (معيشت طوبى ) كه از آثار آرامش و اطمينان قلب است  
الذين آمنوا و عملوا الصالحات طوبى لهم و حسن ماب

*(/19)*

كلمه (طوبى ) بر وزن (فعلى ) - بضم فاء - مونث اطيب (پاكيزه تر) است ، وصفتى است براى موصوف محذوف ، و آن موصوف - به طورى كه از سياق برمى آيد - عبارتست از حيات و يا معيشت ، زيرا نعمت هر چه كه باشد از اين رو گوارا و مورد غبطه است كه مايه خوشى زندگى است ، و وقتى مايه خوشى و سعادت است كه قلب با آن سكون و آرامش يابد و از اضطراب خلاص شود، و چنين آرامش و سكونى براى احدى دست نمى دهد مگر آنكه به خدا ايمان داشته باشد و عمل صالح كند، پس تنها خداست كه مايه اطمينان خاطر و خوشى زندگى است .  
آرى ، چنين كسى از شر و خسران در آنچه پيش مى آيد ايمن و سالم است ، و چگونه نباشد و حال آنكه به ستونى تكيه زده كه انهدام نمى پذيرد. او خود را در تحت ولايت خداى تعالى قرار داده ، هر چه برايش تقدير كند، مايه سعادت اوست ، اگر چيزى به وى عطا كند خير اوست ، و اگر هم منع كند باز خير اوست .  
همچنانكه خودش در وصف اين زندگى طيب فرموده : (من عمل صالحامن ذكر او انثى و هو مؤ من فلنحيينه حيوه طيبه و لنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ) و در وصف كسانى كه با ذكر خدا داراى اطمينان قلب نيستند فرموده : (و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا و نحشره يوم القيمه اعمى ).  
و بعيد نيست اينكه در آيه مورد بحث زندگى و معيشت مؤ منين را پاكيزه تر خوانده ، و پاكيزه گى بيشتر براى آنان قائل شده ، به منظور اشاره به اين نكته باشد كه زندگى به هر حال خالى از طيب نيست ، چيزى كه هست در مورد كسانى كه به ياد خدا و داراى آرامش ‍ قلب هستند طيب بيشترى دارد، زيرا زندگى آنان از آلوده گى به ناگواريها دور است .

*(/20)*

پس جمله (طوبى لهم ) در تقدير: (لهم حياه - و يا - معيشه طوبى ) است ، يعنى براى آنان است زندگى و يا عيشى طيب تر، بنابراين كلمه (طوبى ) مبتداء و كلمه (لهم ) خبر آنست . و اگر مبتداى نكره بر خبرش كه همان ظرف (لهم ) است مقدم شده ، براى اين بوده كه زمينه گفتار زمينه تهنيت بوده است ، و در مثل چنين مقامى آنچه مايه تهنيت است را از در استعجال زودتر به زبان مى آورند تا شنونده به همين مقدار هم كه شده زودتر خرسند گردد، همچنانكه در بشارتها به جاى عبارت (لك البشرى ) مى گويند: (بشرى لك ).  
و كوتاه سخن ، در آيه مورد بحث كسانى را كه ايمان به خدا آورده و عمل صالح مى كنند، و در نتيجه با ياد خدا داراى اطمينان قلب دائمى مى شوند، به رسيدن به زندگى و عيشى طيب و سرانجام نيك بشارت مى دهد. و از همينجا معلوم مى شود چگونه آيه به آيات قبل خود متصل مى گردد. آرى همانطور كه قبلا هم گفتيم طيب عيش از آثار اطمينان قلب است .  
بيان اقوال مختلف در ذيل (طوبى لهم ) بهنقل از مجمع البيان

*(/21)*

در مجمع البيان در ذيل جمله (طوبى لهم ) فرموده : در معناى اين جمله چند قول است 1 - اينكه معنايش فرح و چشم روشنى است - نقل از ابن عباس 2 - اينكه زندگى اينان مورد غبطه است - نقل از ضحاك 3 - اينكه زندگى ايشان خير و كرامت است براى خودشان - نقل از ابراهيم نخعى 4 -بهشت از آن ايشان است - نقل از مجاهد. 5 - معنايش اين است كه زندگى پاك براى آنها است - نقل از زجاج . و حال خوش براى ايشان است - نقل از ابن انبارى ، وى گفته : طوبى صيغه فعلى از ماده (طيب ) است . بعضى ديگر گفته اند: طوبى لهم يعنى پاكيزه ترين اشياء كه همان بهشت است براى ايشان است - نقل از جبائى 6 - طوبى يعنى گوارا باد ايشان را زندگى طيب 7 - طوبى لهم يعنى نيك است براى ايشان - نقل از قتاده 8 - طوبى لهم يعنى چه خوبست آنچه براى ايشان است - نقل از عكرمه 9 - طوبى لهم ، يعنى دوام خير براى آنها است .1 - طوبى درختى است در بهشت كه ريشه اش در منزل رسول خدا (صلى اللّه اعليه و آله و سلم ) است ، و در خانه هر يك از مؤ منين شاخه اى از آن وجود دارد - نقل از عبيد بن عمير و وهب و ابى هريره و شهر بن حوشب . و از ابى سعيد خدرى نيز بدون ذكر سند نقل شده است . اين بود آنچه كه مورد حاجت ما بود از كلام صاحب مجمع البيان .  
و بيشتر اين معانى از باب انطباق است ، نه اينكه از ظاهر آيه استفاده شده باشد.  
كذلك ارسلناك فى امه قد خلت من قبلها امم ...  
كلمه (متاب ) مصدر ميمى از توبه و به معناى رجوع است . اشاره به كلمه (كذلك ) اشاره به سنت جاريه از دعوت امم به دين توحيد است و اينكه گمراه كردن هر كه را بخواهد و هدايت هر كه را بخواهد خود بر طبق نظامى است كه در رجوع به خدا و ايمان به او و سكون قلب به ياد او و عدم رجوع به او جريان دارد.

*(/22)*

و معناى آيه اين است كه : تو را در امتى فرستاديم كه قبل از ايشان امتهاى ديگرى بودند و گذشتند، و اين ارسال ، نظير همان ارسال و بر طبق سنتى است كه همواره در عالم جريان داشته ، ارسال تو نيز بدين منظور بوده كه بر امتت آنچه را كه به سويت وحى مى كنيم تلاوت كنى ، و براى آنها مضامين اين كتاب را تبليغ كنى و حال آنكه آنها به رحمان كفر مى ورزند.  
و اگر فرمود: (به رحمان ) و نفرمود (به ما) با اينكه ظاهر سياق اقتضاء داشت بفرمايد (و براى ايشان كه به ما كفر مى ورزند تبليغ نمايى ) بدان جهت بود كه اشاره كند به اينكه نپذيرفتن وحيى كه رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بر ايشان مى خواند - كه همان قرآن باشد - و اعتنا نكردنشان به امر آن و اعتراضشان به اينكه (چرا آيتى از ناحيه پروردگارش بر او نازل نشده ) در حقيقت كفران رحمت عمومى الهى است ، رحمتى كه اگر آن را بپذيرند و بدان عمل كنند متضمن سعادت دنيا و آخرت آنان است .  
معناى جمله : (اليه متاب )  
(قل هو ربى لا اله الا هو عليه توكلت و اليه متاب ) - در اين جمله رسول گرامى خود را دستور مى دهد به اينكه مساءله توحيد را به صراحت به ايشان گوشزد كند، و فرمود: (بگو او پروردگار من است ، معبودى نيست جز او، من بر او توكل مى كنم و بازگشت گاه من بسوى اوست )، يعنى او تنها پروردگار من است بدون اينكه شريكى با او باشد. - بر خلاف آنچه كه شما پنداشته ايد - و تنها او براى من ربوبيّت دارد، من نيز تنها او را قائم به جميع امور خود مى دانم و حوائجم را تنها به درگاه او عرضه مى دارم .  
از اينجا كاملا روشن مى شود كه مساءله توكل كردن بر خدا، و بازگشت را تنها بسوى او دانستن ، از آثار ربوبيّت و متفرع بر آنست ، چون (رب ) به معنى مالك و مدبّر است . پس حاصل معنا اين مى شود كه : او وكيل من است و من به سوى او بازمى گردم .

*(/23)*

بعضى گفته اند: منظور از كلمه (متاب ) توبه از گناهان است ، چون اگر به معناى اولى (بازگشت گاه ) بگيريم ، لازم مى آيد كه كلمه مزبور تاءكيد جمله (عليه توكلت ) بوده باشد، و اين خلاف ظاهر است .  
ليكن ما قبول نداريم كه اگر به آن معنا باشد تاءكيد مى شود، علاوه اين را هم قبول نداريم كه تاءكيد بودن خلاف ظاهر است ، و مطلب در هر دو جهت روشن است .  
بعضى ديگر گفته اند: معناى (اليه متاب )، (اليه متابى و متابكم ) است ، يعنى بازگشت من و شما به سوى اوست . و ليكن اين معنا مستلزم حذف و تقديرى است كه هيچ دليلى بر آن نيست ، و صرف اينكه در واقع بازگشت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و امتش به سوى خداست باعث و مصحح اين نمى شود كه ما آن را در تقدير آيه هم مقدر بدانيم ، بدون اينكه در كلام چيزى كه موجب آن باشد وجود داشته باشد.  
بدون مشيت خداوند شگفت ترين آثار الهى نيز اثرى در هدايت گمراهان نخواهد داشت  
و لو ان قرآنا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى بل للّه الامر جميعا  
مقصود از براه انداختن كوهها اين است كه آنها را از ريشه كنده از جايى به جايى انتقال دهند،  
و مقصود از تقطيع زمين ، اين است كه آن را قطعه قطعه سازند، و مقصود از به سخن آوردن مردگان ، اين است كه ايشان را براى پرسش از اينكه بعد از مرگ چه بر سرشان آمده زنده كنند، تا از گفته آنان بر حقيقت آخرت استدلال نمايند، چون پيشنهاد كفار و مقصود ايشان از آيت همينها بوده .  
و اينها امور عجيب و غريب و خارق العاده ايست كه به عنوان آثار قرآن فرض شده ، (كه به فرضى هم كه قرآن چنين آثارى مى داشت باز اين كفار هدايت نمى شدند) و چون جمله (بل للّه الامر جميعا) در كلام بود و دلالت مى كرد بر اينكه جزاء (لو) چيست ، لذا جزاء شرط مزبور حذف گرديده است .

*(/24)*

اين آيات بطورى كه دانستى در مقام بيان اين معنا است كه مساءله هدايت مربوط به آيه هايى كه پيشنهاد مى كنند و مى گويند: (لو لا انزل عليه آيه ...) نيست ، بلكه امر هدايت به دست خداست ، كه هر كه را بخواهد گمراه و هر كه را كه بسويش انابه كند هدايت مى نمايد.  
و همچنين آيات بعدى ، از قبيل (بل زين للذين كفروا مكرهم و صدوا عن السبيل و من يضلل اللّه فما له من هاد)، و همچنين آيه (و كذلك انزلناه حكما عربيا و لئن اتبعت اهواءهم ...) و آيه (و ما كان لرسول ان ياتى بايه الا باذن اللّه ...) و همچنين آيات قبل ، همه در اين سياق قرار دارند و در مقام بيان اين معنا هستند.  
بنابراين ، جزاء (لو) كه گفتيم حذف شده چيزى نظير اين است كه بگوييم : (هدايت نخواهند شد مگر آنكه خدا بخواهد)، و معناى آن اين است كه : اگر هم فرض كنيم كه قرآن چنين اثرى مى داشت كه كوهها را از ريشه مى كند و زمين را پاره پاره مى نمود و مردگان را بزبان درمى آورد، مع ذلك با ديدن اين گونه آثار، هدايت شونده نيستند، مگر آنكه خدا بخواهد، بلكه امر تمامى آن بدست خداست ، و زمام هيچ امرى بدست غير او نيست تا كسى توهم كند كه اگر آيتى عظيم و عجيب و غريب و مدهش نازل مى شد ممكن بود اين كفار را هدايت كند، نه ، بلكه امر همه اش بدست خداست ، و هدايت هم (كه خود امرى است از امور) مربوط به مشيت او است .  
و بنابراين آيه شريفه از نظر معنا شبيه مى شود به آيه (و لو اننا نزلنا اليهم الملئكه و كلمهم الموتى و حشرنا عليهم كل شى ء قبلا ما كانوا ليومنوا الا ان يشاء اللّه ).  
وجوهى كه در معناى آيه شريفه : (و لو ان قرانا سيرت بهالجبال ... بل لله الامر جميعا) گفته شده است  
و بعضى گفته اند: جزاء (لو) كه حذف شده چيزى نظير اين است كه بگوييم : (هر آينه اين قرآن است ) و مقصود بيان عظمت شاءن قرآن ، و اين نكته است كه قرآن در قدرت بيان و نفوذ كلام نهايت درجه را دارد،

*(/25)*

و اين از جهالت كفار است كه از قرآن اعراض نموده پيشنهاد معجزه ديگرى مى كنند چه معجزه اى بالاتر از اين قرآن كه در رفعت قدر و عظمت به حدى است كه اگر قرآنى فرض شود كه كوهها را از جاى كنده يا زمين را پاره پاره كند و يا مردگان را به زبان آورد (كلمه يا در هر دو جمله بمنظور منع خلو است نه منع جمع ) قطعا همين قرآن خواهد بود، ليكن خداوند قرآن را اين چنين نازل نكرده .  
و بنابراين معنا، آيه شريفه در معناى آيه (لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشيه اللّه ) است .  
و ليكن اين معنا با سياق آيات به بيانى كه گذشت مساعد و سازگار نيست ، و مخصوصا با جمله (بل للّه الامر جميعا) و همچنين با جمله بعدى : (افلم يايئس الذين آمنوا ان لو يشاء اللّه لهدى الناس جميعا) هيچ نمى سازد، و به زودى توضيح اين ناسازگارى - انشاء اللّه - خواهد آمد. و لذا مفسرينى كه آيه را به معنائى كه نقل شد تفسير كرده اند در تفسير (بل للّه الامر جميعا) و ربطش بماقبل ، خود رابه زحمت انداخته اند و گفته اند:  
معنايش به ضميمه صدر آيه اين است كه اگر قرآنى فرض شود كه چنين اثرى به آن بدهند همين قرآن خواهد بود، و ليكن خداى سبحان چنين كارى را با اين قرآن نكرده ، بلكه آن را بهمين صورتى كه هست نازل كرده ، چون امر همه اش فقط به دست او است .  
بعضى ديگر گفته اند: حاصل معناى (بل ) اين است كه اين گونه امور خارق العاده با قرآن انجام نمى شود، و اگر انجام شود به وسيله ديگرى كه در تحت اراده خداست انجام مى گيرد، چون همه امور بدست او است و بس .  
بعضى ديگر گفته اند: بهتر اين است كه بگوييم جمله مورد بحث يعنى (بل للّه الامر جميعا) عطف بر محذوف است ، و تقدير اين است كه (اختيار هيچ امرى بدست تو نيست ، بلكه همه اش بدست خداست ).

*(/26)*

و ليكن خواننده محترم خود داورى مى كند كه سياق با هيچيك از اين چند معنا مساعدت ندارد، و حق معنا كه با سياق سازگار باشد همان است كه كلمه (بل ) اعراض از خود جمله شرطيه سابق باشد و جزاء آن در تقدير گرفته شود. و همانطور كه گفتيم تقدير جمله شرطيه و جزائش چيزى نظير اين باشد (كه اگر هم قرآنى نازل شود كه فرضا كوه ها را از جاى بكند و زمين را قطعه قطعه سازد و مردگان را به زبان آورد باز اينان هدايت نمى شوند مگر آنكه خدا بخواهد).  
افلم يايئس الذين آمنوا ان لو يشاء اللّه لهدى الناس جميعا  
سه وجه در معناى آيه : (افلم يياءس الذين امنوا ان لو يشاء الله لهدى الناسجميعا)  
اين آيه تفريع بر مطالب قبل است ، و در معناى آن سه وجه گفته اند:  
1 - بعضى گفته اند: كلمه (ياس ) بر اساس لغت هوازن به معناى (علم ) است و نيز بعضى گفته اند كه اين معنا بر مبناى لغت (حى ) كه قبيله اى از نخع مى باشند است . و استدلال كرده اند به شعريكى از شعراى نخع به نام (سحيم بن وثيل رباحى ) كه گفته است :  
اقول لهم بالشعب اذ ياسروننى  
الم تياسوا انى ابن فارس زهدم  
و نيز استدلال كرده اند به شعر (رباح بن عدى ) كه گفته است :  
الم يياس الاقوام انى انا ابنه  
و ان كنت عن ارض العشيره نائيا  
و بنابراين لغت ، حاصل تفريع اين نمى شود كه وقتى اسباب ، قدرت هدايت اينان را ندارند، حتى قرآن هم اگر كوهها را از جاى بركند و زمين را پاره پاره كند و مردگان را به زبان آورد باز نمى تواند ايشان را هدايت كند. و چون امر همه اش به دست خداست لذا واجب است مؤ منين بدانند كه خدا هدايت كفار را نخواسته ، چون اگر او مى خواست همه مردم را هدايت مى كرد، چه مؤ منين را و چه كفار را، اما او كفار را هدايت نكرد و در نتيجه ايشان راه نيافتند، و نخواهند يافت .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
2 - بعضى ديگر گفته اند: معناى كلمه (ياس ) همان معناى (نااميدى ) است ، چيزى كه هست جمله (افلم يايئس ) معناى علم را هم متضمن است ، و مقصود بيان اين جهت است كه مؤ منين لازم است بدانند كه خدا هدايت كفار را نخواسته ، و اگر مى خواست همه مردم را هدايت مى كرد، و ايشان از اينكه كفار هدايت شوند براى هميشه نااميد باشند.  
پس در حقيقت تقدير كلام اين مى شود: (افلم يعلم الذين آمنوا ان اللّه لم يشا هدايتهم و لويشاء لهدى الناس جميعا او لم يياءسوا من اهتدائهم و ايمانهم ) يعنى : آيا كسانى كه ايمان آورده اند هنوز نمى دانند كه خدا هدايت كفار را نخواسته و اگر مى خواست همه مردم را هدايت مى كرد؟ و آيا هنوز از هدايت و ايمان كفار ماءيوس نشده اند؟  
آنگاه به منظور اختصار، معناى علم در (ياس ) تضمين شده و از متعلق علم تنها جمله شرطيه يعنى (لو يشاء اللّه لهدى الناس ‍ جميعا) به آن نسبت داده شده است .  
3 - بعضى ديگر گفته اند: جمله (افلم يايئس ) همان معناى ظاهرى خود را دارد و متضمن معناى علم نيست ، و جمله (ان لو يشاء اللّه ) هم مربوط به آن نيست ، بلكه متعلق است به جمله (آمنوا)، البته با تقدير حرف باء، و متعلق (يياءس ) هم محذوف شده ، و تقدير كلام چنين است : (افلم يايئس الذين آمنوا بان لو يشاء اللّه لهدى الناس جميعا من ايمانهم ) يعنى : آيا هنوز ماءيوس نشده اند آنها كه ايمان دارند به اينكه اگر خدا بخواهد همه مردم را هدايت مى كند از اينكه كفار ايمان آورند؟

*(/1)*

اين بود سه وجهى كه در معناى آيه گفته شده ، و از همه معتدل تر وجه وسطى است . و به هر حال ، آيه شريفه خالى از اشاره به اين نكته نيست كه مؤ منين آرزو مى كردند شايد كفار ايمان بياورند و شايد هم اين اميد ايشان ناشى از گفتار كفار بود كه مى گفتند: (لو لا انزل عليه آيه من ربه )، لذا پيش خود اميدوار شدند كه شايد آيتى غير از قرآن نازل بشود و در نتيجه كفار ايمان بياورند و لذا از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) درخواست كردند كه خواسته كفار را اجابت كند. خداى تعالى با آيه مورد بحث ، و در آيات ديگرى در كلام مجيدش ايشان را از ايمان آوردن آنان ماءيوس نمود. و اين گونه آيات هم در مكه و هم در مدينه نازل شده ، مانند، آيه شريفه سوره يس كه مكى است و مى فرمايد: (و سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون ) و آيه ششم سوره بقره كه مدنى است و مى فرمايد: (ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون  
و لا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعه او تحل قريبا من دارهم حتى ياتى وعد اللّه ان اللّه لا يخلف الميعاد  
سياق آيات شهادت مى دهند بر اينكه منظور از جمله (بما صنعوا) همان كفر ورزيدنشان به رحمان ، در قبال دعوت حقه اسلام است . و كلمه (قارعه ) به معناى مصيبتى است كه انسان را بكوبد.  
و در آيه شريفه تهديد و وعيد قطعى است براى كسانى كه كفر ورزيدند به عذابى كه هرگز برنمى گردد، و نيز در آن علائم و مقدمات آن عذاب ذكر شده ، كه يكى پس از ديگرى بروز مى كند تا خود آن عذاب موعود فرا رسد.  
تهديد كفارى كه در ابتداى دعوت اسلام انكار و دشمنى پيشه كردند بهنزول مصيبتها

*(/2)*

و معناى آيه اين است كه : لا يزال مصيبتهاى كوبنده بر سر اينها كه به دعوت حقه تو كفر مى ورزند بخاطر آنچه كردند و كفرى كه به رحمان ورزيدند مى آيد، و يا در نزديكى هاى خانه شان فرود آمده ، همواره بدين حال هستند، تا آنكه آن عذابى كه خداوند وعده شان داده برسد، چون خداى تعالى خلف وعده نمى كند و گفتارش تغيير نمى پذيرد.  
دقّت در اينكه اين سوره مكى است ، - به شهادت مضامين آياتش - و همچنين دقّت در حوادثى كه بعد از بعثت و قبل از هجرت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) رخ داده ، و بررسى حوادثى كه بعد از هجرت تا قبل از فتح اتفاق افتاده ، اين معنا را به دست مى دهد كه منظور از جمله (الذين كفروا - كسانى كه كافر شدند) همان كفار عرب از اهل مكه و غير ايشان است كه در ابتداى دعوت اسلام آن را رد نموده ، انكار و عناد را به نهايت رسانده ، در انگيختن فتنه و فساد پافشارى نمودند.  
و مقصود از (آنانكه مصيبت ها بر سرشان آمد كفار اطراف مكه است كه جنگ ها و قتل و غارتها از پايشان درآورد. و مقصود از (آنها كه مصائب در نزديكى هاى خانه هاشان فرود آمد) اهل مكه اند كه حوادث ناگوار در پيرامون شهرشان اتفاق مى افتاد، و دودش به چشم آنها نيز مى رفت و وحشت و اندوه و ساير آثار سوء آن خواب و خوراك را از ايشان سلب مى نمود. و مقصود از (عذابى كه وعده شان داده ) عذاب شمشير است كه در روزهاى بدر و احد و ساير غزوات با آن روبرو شدند.

*(/3)*

و بايد دانست اين عذابى كه خداوند در اين آيه كفار را بدان تهديد نموده غير آن عذابيست كه در سوره يونس كه تفسيرش گذشت بدان انذار كرده و فرمود: (و لكل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط و هم لا يظلمون ) تا آنجا كه براى بار دوم فرمود: (و قضى بينهم بالقسط و هم لا يظلمون ) زيرا آيه سوره يونس تهديدى است عمومى درباره همه امت ، و اما اين آيات تهديد و وعيدى است در خصوص كفار قريش و غير ايشان كه در ابتداى دعوت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) عليه دعوتش قيام مى نمودند.  
قبلا هم در جلد اول اين كتاب در سوره بقره در تفسير آيه (ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون )  
گفتيم : كه منظور از (الذين كفروا) هر جا كه در قرآن بطور مطلق آمده باشد معاندين از مشركين عرب است ، كه در ابتداى دعوت اسلام عليه آن قيام مى كردند، همچنانكه مقصود از (الذين آمنوا) هر جا كه بدون قيد آمده باشد سابقين در اسلامند، كه در اول دعوت اسلام ايمان آوردند.  
اين را نيز بايد دانست كه مفسرين در آيه شريفه مورد بحث اقوال گوناگونى دارند، كه چون فائده اى در ايراد بيشتر آنها نديديم از ايرادش خوددارى نموديم . علاوه بر اينكه آنچه ما خود اختيار نموده و آورديم براى اهل بحث كافى است ، و - ان شاء اللّه - در بحث روايتى آتيه بعضى از آن اقوال را خواهيم آورد.  
و لقد استهزى ء برسل من قبلك فامليت للذين كفروا ثم اخذتهم فكيف كان عقاب  
اين آيه تاءكيد همان وعيد قطعى است كه در آيه قبلى كرده بود، به بيان نظائر آن تا دلالت كند بر اينكه تهديد در آيه قبلى صرف تهديد نيست و آنچنان نيست كه دليلى بر وقوعش نباشد، بلكه از امكان وقوع گذشته ، وقوع هم يافته است ، و آنچنان نيست كه كفار پيش خود پنداشته و گفتند: (لقد وعدنا هذا نحن و آباونا من قبل ان هذا الا اساطير الاولين ).

*(/4)*

آرى ، قبل از تو (اى پيغمبر اسلام ) بفرستادگان ديگر نيز كفر ورزيدند، و استهزاء كردند، و معجزات دلبخواه پيشنهاد كردند، عينا همينطور كه اينان به دعوت تو كفر مى ورزند و با وجود معجزه قرآن ، معجزات ديگرى از پيش خود پيشنهاد مى كنند، من هم كفار را هميشه مهلت مى دهم و سپس ايشان را به عذاب خود مى گيرم ، و كس نمى داند كه عقاب من چگونه است ، آيا صرف تهديد است ؟ و يا چيزيست كه مى توانند از آن بگريزند؟ و يا چيزيست كه مى توانند تحمّل كنند؟ پس وقتى عذاب من بر امتهاى گذشته نازل شده اينها نيز بايد بدانند كه عذاب من واقع شدنى است ، و بايد از كارهايى كه نظير افعال آنان است بپرهيزند تا آنچه بر سر آنان آمد بر سر اينان نيايد.  
و از اينجا معلوم مى شود اينكه بعضى از مفسرين گفته اند آيه مورد بحث تسليت و مايه دلگرمى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است صحيح نيست .  
و اگر فرمود: (فامليت للذين كفروا) با اينكه جا داشت بفرمايد: (فامليت للذين استهزوا) بدين منظور بوده كه بفهماند استهزاء كفر بوده ، همچنانكه كفرشان كفر استهزاء بوده ، پس ايشان كافرانى استهزاء كننده به آيات خدا بودند، همچنانكه معاصرين رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) همينطور بودند، قرآن را كه خود آيت خدا بود انكار نموده ، از در استهزاء مى گفتند: (چرا آيتى از ناحيه پروردگارش بر او نازل نمى شود).  
افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت و جعلوا للّه شركاء  
معناى قائم بودن خداى تعالى بر هر نفس و به هر آنچه مى كند

*(/5)*

(القائم على شى ء) به معناى مسلط بودن بر چيزى است و (القائم بشى ء) به معناى كسى است كه به نوعى مدبّر آن باشد و خداى سبحان ، هم قائم بر هر نفس است ، و هم قائم به آنچه مى كند. اما قيامش بر هر نفس ، براى اينكه او محيط به ذات آن و قاهر بر آن و شاهد و ناظر ذات آنست . و اما قيامش به آنچه مى كند، براى اين است كه او مدبّر امر اعمال آن است و آن را از مرتبه حركت و سكون به مرحله عمل تحوّل مى دهد، و اعمالش را در صحيفه هاى اعمال ضبط نموده ، سپس آنها را بصورت ثوابها و عقابهاى دنيا و آخرت ، و قرب و بعد، و هدايت و ضلالت ، و نعمت و نقمت ، و جنت و نار، متحول مى سازد.  
اين آيه متفرع است بر آيات قبل ، بدين بيان كه : خداى سبحان هدايت مى كند هر كه را بخواهد، و پاداش مى دهد به بهترين ثواب ها، و گمراه مى كند هر كه را بخواهد، و كيفر مى دهد بشديدترين عقاب ، و وقتى همه امور بدست اوست ، پس او قائم بر هر نفس و قائم به كرده هاى هر نفس ، و مسلط بر آن ، و مدبّر نظام اعمال آنست ، و با اين وصف آيا كسى معادل او هست تا در الوهيت شريك او باشد؟  
از اينجا معلوم مى شود كه خبر مبتداء، در (افمن هو قائم ...)، حذف شده ، و جمله (جعلواللّه شركاء) دلالت بر آن محذوف مى كند، (و تقديرش چنين است : افمن هو قائم ... هل يشاركه احد - آيا كسى كه قائم بر هر نفس است ... كسى هست كه شريك او باشد؟).  
و از سخنان سخيف و بى پايه اى كه در تفسير آيه گفته اند، مطلبى است كه به ضحاك نسبت داده اند، كه منظور از (من ) در جمله (افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت ) ملائكه است ، نه خداى تعالى ، چون ملائكه هستند كه موكل بر اعمال مردمند، و معناى آيه اين است كه : (آيا ملائكه كه به امر خدا موكل بر اعمال مردمند شركاى خداى سبحانند؟) و سخافت اين قول از آنست كه بى نهايت از سياق آيات اجنبى است .

*(/6)*

احتجاجى بى سابقه عليه مشركين : اوصاف وفضائل شركاى خدا را بيان كنيد...  
قل سموهم ام تنبونه بما لا يعلم فى الارض ام بظاهر من القول  
بعد از آنكه فرمود: (وجعلوا للّه شركاء) دوباره با بيان ديگرى كه از بيان سابق اخذ شده گفتارشان را باطل نموده است .  
پس پيغمبر خود را دستور مى دهد به اينكه با ايشان به نوعى كه در باب خود عجيب و بى سابقه است احتجاج نموده ، به ايشان تكليف كند اين شركاء را توصيف كنيد، چون صفات است كه هر چيزى را متعين ، و شؤ ون و آثار آن را مشخص مى كند. و اگر اين بتها شركاى خدا و شفعاى درگاه او باشند بايد صفاتى داشته باشند كه با داشتن آن صفات به چنين شاءن و مقامى رسيده باشند، همانطور كه خداى تعالى از اين نظر معبود است كه حى و عليم و قدير و خالق و مالك و مدبّر است ، و بهمين جهت رب هر چيزيست . و ليكن بتها وقتى اسمشان برده مى شود و معرفى مى شوند جز اسامى هبل و لات و عزى صفت و فضيلتى كه بخاطر آن شريك خدا شده باشند براى آنها شمرده نمى شود.  
سپس دستور مى دهد از ايشان بپرسد (ام تنبئونه بما لا يعلم فى الارض )، و كلمه (ام ) در اينجا منقطعه ، و به معناى بل است . يعنى : بلكه معناى بت پرستى و شرك ورزى شما اين است كه خدا را خبر دهيد از چيزى كه خود او خبر ندارد، چون اگر او در زمين شريكى مى داشت حتما خودش اطلاع مى داشت ، و شريك در تدبير خلق چيزى نيست كه شريك ديگر از او بى خبر بماند، زيرا بالاخرة از اينكه شخص ديگرى تدبير ديگرى در خلائق دارد مى فهمد كه حتما مدبرى غير خودش وجود دارد.  
و خداى سبحان خود به تنهايى تمامى امور است ، و او از غير خودش هيچ تدبير و اثرى در اين باب نديده ، چه اثر مخالف و چه موافق .

*(/7)*

دليل بر اينكه خدا شريكى براى خود سراغ ندارد، اين است كه او قائم بر تمامى نفوس و واقف است به آنچه نفوس مى كنند. و به عبارت ديگر هم خلق از اوست ، و هم امر، و او به شهادت برهانى كه جاى ترديد در آن نيست بر هر چيزى شهيد و ناظر است .  
و كوتاه ، سخن ، اين آيه نظير آيه ديگرى است كه مى فرمايد: (قل اتنبئون اللّه بما لا يعلم فى السموات و لا فى الارض ).  
آنگاه اضافه مى كند كه (ام بظاهر من القول )، بلكه اين خبرى كه مى دهيد كه براى خدا شركائى هست صرف گفتار، و خالى از حقيقت است . و اين جمله نظير آيه ايست كه مى فرمايد: (ان هى الا اسماء سميتموها انتم و آباؤ كم .  
و از بعضى مفسرين نقل شده كه گفته اند: منظور از ظاهر قول ، ظاهر كتابيست كه از ناحيه خدا نازل شده باشد، و حاصل آيه اين است كه نه دليل عقلى بر الوهيت و شريك بودن اين بتها داريد، و نه دليلى نقلى ، ولى اين معنا از الفاظ آيه بعيد است .  
و اما وجه ارتباط ميان اين سه دليل ، اين است كه بت پرستان در پرستش بتها و شريك خدا قرار دادن آنها متردد بودند، زيرا از هر طرف اشكال بر ايشان وارد بود اگر بگويند شريك خدايند، دليلى ندارند، چون در بتهاى خود اوصافى كه دلالت بر الوهيت آنها بكند سراغ ندارند، و اگر ادعا كنند كه چنين اوصافى در بتهاى خود ديده اند، دروغ گفته اند، زيرا معنايش اين مى شود كه ايشان به وجود شركاى خدا پى برده باشند، ولى خداوند از وجود آنها بى خبر باشد. و اگر به صرف لقلقه زبان اكتفاء كنند، بدون اينكه حقيقتى داشته باشد در حقيقت خواسته اند خدا را فريب دهند، و خدا بزرگتر از اين حرفها است ، خيلى هم بزرگتر است .  
زمخشرى در كشاف گفته : اين احتجاج و اسلوبهايش بسيار عجيب است ، و خود با زبانى رسا و شيوا فرياد مى زند كه از زبان بشر نيست ، مگر كسى معرفت و يا انصاف نداشته باشد.  
بل زين للذين كفروا مكرهم و صدوا عن السبيل و من يضلل اللّه فما له من هاد

*(/8)*

كلمه (بل ) به معناى اعراض و آيه شريفه اعراض از دليلهاى ذكر شده و لوازم آنست ، و معنايش اين است كه اين دليلها را واگذار، زيرا اينان اگر براى خدا شريك قائل مى شوند بخاطر هيچ يك از اين وجوه كه گفتيم نيست ، بلكه علتش تنها اين است كه شيطان شرك را در نظرشان جلوه داده و بدين وسيله از راه خدايشان باز داشته است .  
چون اينان علم دارند بر اينكه هيچ حجتى بر شركت اين شركاء ندارند، و اين را هم مى دانند كه صرف ادعا، بتها را شريك خدا نمى سازد، ليكن هدفشان از ترويج بت پرستى و الوهيت بتها و جلب توجه عامه بسوى آنها، تنها و تنها بدست آوردن پول و زخارف دنيا است ، و چون دعوت تو سد راه منافع ايشان است ، از اين نظر از در لجبازى و دشمنى با تو نسبت به عبادت بتها تعصب به خرج داده ، مردم را بيش از پيش بسوى بت و بسوى توسل به آن دعوت مى كنند، تا هم سد راه تو شوند، و همه مردم را گمراه كنند.  
شيطان هم اين مكر و نقشه را در نظر آنان جلوه داده ، و گرنه هيچ سبب ديگرى در مشرك بودن آنان نيست ، نه دليلى ، و نه جهت ديگرى ، و هر چند شيطان اين نقشه ها را در نظر آنان زينت داده و گمراهشان ساخته .  
و ايشان هم مردم را گمراه نمودند، و ليكن در عين حال خداوند گمراهشان كرد و از نعمت هدايت محرومشان نمود، و كسى كه خدا او را گمراه كرده باشد هدايت كننده اى نخواهد داشت .  
لهم عذاب فى الحيوه الدنيا و لعذاب الاخرة اشق و ما لهم من اللّه من واق  
كلمه (اشق ) صيغه افعل تفضيل است از ماده (مشقه ) است . و كلمه (واق ) اسم فاعل از ماده (وقايه ) به معناى نگهدارى است .  
در اين آيه بطور اختصار عذابى را كه در آيات سابق وعده داده بود بيان مى كند. و مقصود از جمله (و ما لهم من اللّه من واق ) نفى شفاعت و تاءثير آن در حق ايشان است ، و معنايش اين است كه به هيچ وجه كسى را ندارند كه شفاعتشان كند.  
وعده به مؤ منان در مقابل وعيدى كه به كافران داده شد

*(/9)*

مثل الجنه التى وعد المتقون تجرى من تحتها الانهار اكلها دائم و ظلها تلك عقبى الذين اتقوا و عقبى الكافرين النار  
كلمه (مثل ) به معناى توصيفى است كه موصوف را ممثل و مجسم نمايد.  
در آيه شريفه وعده جميلى را كه در قبال وعيد كفار به مردم پرهيزگار اختصاص داده بيان مى كند، تا هم آن را بيان كرده باشد، و هم اينكه زمينه براى خاتمه كلام كه خلاصه گيرى از نتيجه سعى كفار و مؤ منين در مسير بسوى پروردگار و بازگشتشان بسوى اوست ، فراهم گردد. و اگر در قبال كفار متقين را قرار داد، با اينكه مى بايست مؤ منين را قرار داده باشد، بدين منظور است كه اشاره كند بر اينكه كسانى به اين عاقبت حسنى نائل مى آيند كه علاوه بر ايمان ، عمل صالح هم داشته باشند، چون اگر ايمان به خدا داشته باشند و عمل صالح نكنند مؤ من به خدا و كافر به آيات او خواهند بود.  
و از جمله اشارات لطيفى كه در اين آيه به كار رفته اين است كه در مقابله اول ميان مؤ منين و مشركين ، از آنان به (متقون ) و از اينان به (الذين كفروا) تعبير كرده ، و در آخر از آنان به (الذين اتقوا) و از اينان به (كافرون ) تعبير نموده است .  
و بعيد نيست كه در اين اختلاف تعبير اشاره باشد به اينكه فعل ماضى (اتقوا) و (كفروا) و صفت (متقين ) و (كافرون ) در اينجا يك مدلول دارند، و مجموع اعمالشان در دنيا يك عمل اعتبار شده است ، و لازمه آن اين است كه يك بار بودن عمل عين استمرار آن باشد، و به اين اعتبار تعبير (الذين كفروا) و (الذين اتقوا) كه دلالت بر صدور فعل دارد با تعبير (كافرون و متقون ) كه دلالت بر اتصاف و استمرار مى كند يك مفاد را مى رسانند، و آن عبارتست از منحصر ساختن موصوف بر صفتش ، و اينكه يك دسته فقط كفر مى ورزند و دسته ديگر فقط در راه ايمان قدم برمى دارند،

*(/10)*

و اما آن كسانى كه اعمالشان و كفر و ايمانشان استمرار نداشته هر لحظه عوض مى شود، مدتى كفر از ايشان سرمى زند سپس مبدّل به ايمان مى گردد، و يا چندى بر طريق ايمانند، سپس به كفر مى گرايند و خلاصه هنوز بر يك طريق معيّن استوار نشده اند، از سياق اين آيات خارج اند، و روى سخن در اين آيات با آنان نيست - دقّت فرمائيد.  
اين را نيز بايد خاطرنشان سازيم كه در آيات قبلى وجوه مختلفى از التفات به كار رفته بود، مانند (كذلك ارسلناك ) كه در آن خداوند متكلم مع الغير و در (بل للّه الامر) غايب اعتبار شده است ، و باز در جمله (فامليت للذين كفروا) متكلم وحده و در جمله (و جعلوا للّه شركاء) غايب اعتبار شده است ، و وجه آن روشن است ، چون تعبير به مثل (ارسلناك ) كه خداوند متكلم با غير اعتبار شده است بدين جهت بوده كه دلالت كند بر اينكه در اين ميان وسائطى مثلا از قبيل ملائكه وحى دخالت دارند، و در جمله (بل للّه الامر جميعا) كه خداوند غايب اعتبار شده است براى اين بوده كه دلالت كند بر اينكه هر امرى چه با واسطه و چه بدون واسطه به مقام الوهيت خداى تعالى كه قيوم بر هر چيز است برگشت مى كند.  
و تعبير به مثل (فامليت للذين كفروا ثم اخذتهم ) براى دلالت بر اين است كه خداى تعالى در حقيقت واسطه اى كه شريك و يا شفيع او باشد ندارد، آنچنان كه كفار ادعا مى كنند.  
آنگاه جمله (تلك عقبى الذين اتقوا و عقبى الكافرين النار) همانطور كه گفتيم اشاره مى كند به سرانجام كار دو طائفه ، و با اين جمله بحث در پيرامون مؤ منين و مشركين از نظر آثارى كه حق و باطل در عقايد و اعمالشان دارد خاتمه مى يابد.  
و بخاطر داريد كه گفتيم اين آيات نه گانه كه مورد بحث ما است تتمه آيات ده گانه قبل است كه با آيه (انزل من السماء ماء...) شروع مى شد.  
بحث روايتى

*(/11)*

رواياتى در ذيل جمله : (الا بذكر الله تطمئن القلوب ) و بيان اينكه پيامبر (صلىالله عليه و آله ) و اهل بيت او (عليهم السلام ) مصاديق ذكر خدايند  
در تفسير عياشى خالد بن نجيع از جعفر بن محمد (عليهما السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (الا بذكر اللّه تطمئن القلوب ) فرمود: به محمد بن عبداللّه (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نيز قلوب طمانينه مى يابند، چون او ذكر خدا و حجاب خداست .  
مؤ لف : در آيه (قد انزل اللّه اليكم ذكرا رسولا) نيز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ذكر ناميده شده .  
و در الدّرالمنثور است كه ابو الشيخ از انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) وقتى آيه (الا بذكر اللّه تطمئن القلوب ) نازل شد رو به اصحابش نموده فرمود: هيچ مى دانيد معناى اين آيه چيست ؟ عرض كردند: خدا و رسولش داناتر است . فرمود: كسى به ياد خدا است كه خدا و رسولش را و اصحاب مرا دوست بدارد.  
و در تفسير عياشى روايت كرده كه نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آيه (الذين آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر اللّه الا بذكر اللّه تطمئن القلوب ) را تلاوت كردم ، حضرت فرمود: اى پسر ام سليم هيچ مى دانى اينان چه كسانيند؟ عرض كردم چه كسانى هستند يا رسول اللّه ؟ فرمود: ما اهل بيت و شيعيان ما.  
و در الدّرالمنثور است كه ابن مردويه از على بن ابى طالب (عليه السّلام ) از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه فرمود: وقتى اين آيه نازل شد حضرت فرمود: اينها كسانيند كه خدا و رسولش و اهل بيت رسولش را به راستى ، نه به دروغ دوست بدارند، و مؤ منين را شاهد و غايبشان را دوست بدارند، آرى بياد خداست كه يكديگر را دوست مى دارند.

*(/12)*

مؤ لف : همه اين روايات از باب تطبيق مصداق بر عام است . آرى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و اهل بيت طاهرينش و برگزيدگان از صحابه و مؤ منين ، مصاديق ذكر خدايند، چون خدا بوسيله ايشان بياد مى آيد. و اما آيه شريفه اعم است و بر هر يادى دلالت دارد.  
چند روايت درباره شجره طوبى در ذيل جمله : (طوبى لهم و حسن ماب )  
و در تفسير قمى از پدرش از محمد بن ابى عمير از هشام بن سالم از ابى عبداللّه (عليه السّلام ) روايت شده كه در ضمن حديث معراج ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: ناگهان درختى ديدم كه اگر مرغى را روانه كنند كه دور آن پرواز كند و تا هفتصد سال پر بزند، دور آن را نمى پيمايد و در بهشت هيچ منزلى نيست مگر آنكه از آن درخت يك شاخه در آن خانه سركشيده از جبرئيل پرسيدم اين چه درختى است ؟ گفت درخت طوبى است ، كه خداى تعالى فرموده (طوبى لهم و حسن ماب ).  
مؤ لف : اين معنا به طرق بسيارى روايت شده كه در پاره اى از آن طرق چنين آمده : جبرئيل از ميوه آن درخت چيده به من داد، من آن را خوردم ، خداوند آن را به پشت من منتقل كرد، وقتى به زمين پايين آمدم با خديجه هم بستر شدم ، و او به فاطمه باردار شد، و از آن به بعد هيچوقت فاطمه را نديدم مگر آنكه بوى درخت طوبى را از او استشمام كردم .

*(/13)*

و در كتاب خرائج آورده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به فاطمه (عليها السلام ) فرمود: اى فاطمه بشارتى از ناحيه پروردگارم در خصوص برادرم و پسر عمويم به من رسيده و آن اين است كه خداوند فاطمه را به على تزويج كرده و به رضوان خازن بهشت دستور داد تا درخت طوبى را تكان دهد، و آن به عدد دوستداران اهل بيت من رقعه هائى حمل كرد، پس ملائكه اى از نور خلق كرد، و به هر ملك خطى و رقعه اى داد، و چون قيامت بپا شود و اهلش جابجا شوند دوستدارى از دوستداران ما نمى ماند مگر آنكه يكى از آن رقعه ها را به او مى دهند، كه سند برائت از آتش دوزخ است .  
مؤ لف : و در تفسير برهان از موفق بن احمد روايت كرده كه در كتاب مناقب به سند خود از بلال بن حمامه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نظير اين معنا را نقل كرده است . و نيز اين معنا را از ام سلمه و سلمان فارسى و على بن ابى طالب نقل كرده ، و در آن چنين آمده كه : وقتى خداوند ملائكه را بر تزويج فاطمه به على بن ابى طالب گواه گرفت ، دستور داد تا درخت طوبى بار خود را نثار كند، و آنچه از زيور و زينت داشت فرو ريزد. درخت طوبى آنچه را داشت نثار كرده ، ملائكه و حور العين آنها را جمع كردند تا به يكديگر هديه داده ، و تا قيامت به يكديگر افتخار نمايند. قريب به اين معنا را از حضرت رضا (عليه السلام ) نيز روايت كرده .  
و در مجمع البيان از ثعلبى روايت كرده كه به سند خود از كلبى از ابى صالح از ابن عباس نقل كرده كه گفت : طوبى درختى است كه ريشه اش در خانه على در بهشت است و در خانه هر مؤ منى يك شاخه از آن وجود دارد. آنگاه گفته است : اين روايت را ابو بصير هم از امام صادق (عليه السّلام ) نقل كرده است .

*(/14)*

و در تفسير برهان از تفسير ثعلبى بطور رفع (بدون ذكر سند) از جابر از ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: از رسول خدا (صلى اللّه اعليه و آله و سلم ) از معناى طوبى سؤ ال شد، فرمود: درختى است در بهشت كه ريشه اش در خانه على و شاخه هايش بر اهل بهشت سايه افكنده . پرسيدند يا رسول اللّه ما قبلا از تو سؤ ال كرديم فرمودى ريشه اش در خانه من و شاخه هايش روى سر اهل بهشت است و حالا مى فرمائى ريشه اش در خانه على و شاخه هايش بر اهل بهشت است ؟ فرمود: آرى خانه من و على در بهشت يكى است ، و يكجا است .  
مؤ لف : نظير اين روايت را صاحب مجمع البيان نيز به سند خود از حاكم ابى القاسم حسكانى به سند خود از موسى بن جعفر از پدرش از پدرانش (عليهم السلام ) از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده .  
مؤ لف : و در اين معنا روايات بسيارى از طرق شيعه و اهل سنت آمده ، و از ظاهر آنها برمى آيد كه در مقام تفسير آيه نبوده ، بلكه ناظر به بطن آيه است ، چون حقيقت معيشت طوبى همان ولايت خداى سبحان است كه از اين امّت على (عليه السّلام ) صاحب آن ولايت و اولين گشاينده باب آن است ، و مؤ منين اهل ولايت ، اتباع و پيروان اويند، و خانه او در بهشت نعيم كه بهشت ولايت است با خانه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) يكى است ، و تزاحم و اختلافى ميان آندو نيست - دقت فرمائيد.  
و در الدّرالمنثور است كه ابن جرير و ابن منذر از ابن جريح روايت كرده اند كه در ذيل جمله (و هم يكفرون بالرحمن ) گفته است : اين مربوط به آن وقتى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در حديبيه با قريش معاهده بست ، و در اول آن چنين نوشت : (بسم اللّه الرحمن الرحيم ) آنها اعتراض كردند كه ما رحمان را نمى نويسيم و او را نمى شناسيم ، و ما در نوشته هايمان تنها مى نويسيم (بسمك اللّهم )، تو نيز بايد چنين بنويسى ، اينجا بود كه اين جمله نازل شد.

*(/15)*

مؤ لف : صاحب الدّرالمنثور اين روايت را از ابن جرير، ابن ابى حاتم ، ابى الشيخ ، از قتاده نيز نقل كرده ، و خواننده محترم مى داند كه آيات بطورى كه از سياقش برمى آيد كلى است ، و صلح حديبيه از حوادث بعد از هجرت است . علاوه بر اينكه سياق خود آيه مورد بحث نيز با اين روايات سازگار نيست ، زيرا معنا ندارد يك جزء آيه درباره صلح حديبيه ، و ساير اجزايش درباره حوادث ديگر نازل شده باشد.  
رواياتى در ذيل آيه : (و لو ان قرانا سيرت بهالجبال ...)  
و در الدّرالمنثور است كه ابن ابى حاتم ، ابو الشيخ و ابن مردويه از عطيه عوفى روايت كرده اند كه گفت : مشركين به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) گفتند: چه مى شد كوههاى مكه را براى ما به راه مى انداختى و سرزمين ما را وسيع مى كردى ،  
تا در آنجا به كشت و زرع مى پرداختيم ، و يا مسافت زمين را برايمان قطع مى كردى ، آنطور كه سليمان براى مردمش بوسيله باد زمين را قطع مى كرد، و يا مردگان را جهت ما زنده مى نمودى ، آن چنان كه عيسى براى مردمش زنده مى كرد. خداوند در پاسخشان اين آيه را فرستاد: (و لو ان قرآنا سيرت به الجبال ...) تا آنجا كه مى فرمايد: (افلم يايئس الذين آمنوا) يعنى آيا هنوز براى مؤ منين روشن نشده است كه ...  
به عطيه عوفى گفتند: آيا اين روايت را به يكى از صحابه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نسبت مى دهى ؟ گفت آرى از ابى سعيد خدرى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت مى كنم .  
مؤ لف : قريب به اين مضمون روايات ديگرى نيز هست .  
و در تفسير قمى مى گويد: معصوم فرموده : يعنى اگر قرآنى يافت مى شد كه چنين اوصافى داشته باشد همين قرآن است .

*(/16)*

و در كافى از محمد بن يحيى از احمد بن ابى زاهر، و يا شخص ديگر، از محمد بن حماد از برادرش احمد بن حماد از ابراهيم از پدرش از ابى الحسن اول (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: (خداى تعالى در كتابش مى فرمايد: (و لو ان قرآنا سيرت به الجبال او قطعت به الارض او كلم به الموتى ) و اين ماييم كه كتاب را به ارث برده ايم ، همان كتابى كه در آنست چيرهائى كه كوه ها را به راه مى اندازد و شهرها را پاره پاره ، و مردگان را زنده مى كند....  
مؤ لف : سند اين دو روايت ضعيف است .  
و در الدّرالمنثور است كه ابن جرير از على (عليه السلام ) روايت كرده كه آيه را بصورت (افلم يتبين الذين آمنوا) قرائت كرده .  
مؤ لف : اين قرائت از ابن عباس هم روايت شده .  
و در مجمع البيان است كه على (عليه السلام ) و ابن عباس و على بن الحسين (عليهما السلام ) و زيد بن على و جعفر بن محمد (عليهما السلام ) و ابن ابى مليكه و جحدرى و ابو يزيد مدنى (افلم يتبين ) قرائت كرده اند، ولى قرائت مشهور همان (افلم يايئس ) است .  
و در تفسير قمى است كه در روايت ابى الجارود از ابى جعفر (عليه السّلام ) آمده كه در تفسير آيه (و لا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعه ) فرموده : قارعه به معناى نقمت است ، و مقصود از جمله (او تحل قريبا من دارهم ) اينست كه عذاب به قوم ديگرى نازل شود، ولى آنان از ديدن و شنيدنش معذب شوند، و آنهايى كه عذاب به آنها رسيده نيز مانند اينها عاصى و كافرند، و با اينكه اينان از ديدن و شنيدن سرنوشت آنان بايد پند بگيرند و از كفر و عصيان دست بردارند، پند نگرفته همچنان به كفر خود ادامه مى دهند تا آنكه وعده اى كه خدا به مؤ منين داده بيايد، ايشان را نصرت داده كفار را خوار و ذليل سازد.  
آيات 42 - 36 سوره رعد

*(/17)*

و الذين ءاتينهم الكتاب يفرحون بما انزل اليك و من الاحزاب من ينكر بعضه قل انما امرت ان اعبداللّه و لا اشرك به اليه ادعوا و اليه ماب (36)  
و كذلك انزلنه حكما عربيا و لئن اتبعت اهواءهم بعد ما جاءك من العلم ما لك من اللّه من ولى و لا واق (37)  
و لقد ارسلنا رسلا من قبلك و جعلنا لهم ازوجا و ذريه و ما كان لرسول ان ياتى بايه الا باذن اللّه لكل اجل كتاب (38)  
يمحوا اللّه ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب (39)  
و اما نرينك بعض الذى نعدهم او نتوفينك فانما عليك البلغ و علينا الحساب (.4)  
او لم يروا انا ناتى الارض ننقصها من اطرافها و اللّه يحكم لا معقب لحكمه و هو سريع الحساب (41)  
و قد مكر الذين من قبلهم فللّه المكر جميعا يعلم ما تكسب كل نفس و سيعلم الكفر لمن عقبى الدار( 42)  
ترجمه آيات  
و كسانى كه به آنان كتاب آسمانى داده ايم از اين قرآن كه به تو نازل شده شادمانند، ولى بعضى از احزاب ، برخى از آن را انكار مى كنند، بگو من دستور يافته ام كه خداى يگانه را بپرستم ، و به او شرك نورزم ، بسوى او مى خوانم و بازگشت من بسوى اوست (36).  
ما اين چنين قرآن را قانونى به زبان عرب نازل كرديم ، اگر با وجود اين دانشى كه به سوى تو آمده ، هوسهاى آنها را پيروى كنى ، در قبال خدا دوست و نگهدارى نخواهى داشت (37)  
پيش از تو نيز پيغمبرانى را فرستاديم كه همسران و فرزندانى داشتند، و هيچ پيغمبرى حق نداشت جز با اجازه خدا معجزه اى بياورد كه براى هر مدتى كتابى است (38).  
خدا هر چه را بخواهد محو يا اثبات مى كند، و اصل همه كتابها نزد خداست (39).  
و اگر شمه اى از آن عذاب را كه به آنها وعده داده ايم به تو نشان بدهيم و يا عمر تو را به سربريم در هر حال وظيفه تو فقط تبليغ است ، و حساب كردن با ماست (.4).

*(/18)*

آيا نمى بينند كه ما داريم اين سرزمين را از اطرافش نقصان مى دهيم ، خدا حكم مى كند، و هيچ كس را ياراى جلوگيرى يا رد احكام او نيست و او سريع الحساب است (41).  
كسانى كه پيش از اينان بوده اند نيز نيرنگ مى كرده اند ولى تدبيرها همه خاص خداست ، مى داند كه هر كس چه مى كند، و بزودى كافران مى دانند كه عاقبت آن سراى از آن كيست (42).  
بيان آيات  
اين تتمه آيات سابق است ، و در آن باز هم گفتار كفار را كه گفته بودند: (لو لا انزل عليه آيه من ربه ) تعقيب مى كند.  
و الذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما انزل اليك ...  
توضيحى در مورد خوشحال شدن اهل كتاب ازنزول قرآن  
ظاهرا منظور از (الذين اوتوا الكتاب ) يهود و نصارى ، و يا اين دو طائفه با مجوس است ، چون معهود از اطلاقات قرآن همين است . و اما اينكه مى فرمايد اهل كتاب خوشحالى مى كنند از اين كه قرآن به تو نازل شده ، جهتش اين است كه اين سوره مكى است و تاريخ اثبات كرده كه يهود، در اوائل بعثت و قبل از آن ، عنادى با پيامبر نداشتند، بلكه حوادث به وجود آمده بعد از هجرت بوده است .  
و آن عنادى كه ايشان را واداشت آن حوادث شوم را ببار بياورند همه بعد از هجرت بود، و حتى در اوائل هجرت هم جمعى از ايشان دعوت اسلام را پذيرفته ، بر نبوت خاتم الانبياء (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شهادت دادند، و شهادت دادند كه اين همان پيغمبرى است كه در كتابهاى آنان بشارت به آمدنش داده شده ، و قرآن همين معنا را از ايشان حكايت نموده مى فرمايد: (و شهد شاهد من بنى اسرائيل على مثله فامن و استكبرتم ).  
و اما نصارى ، قومى از ايشان نيز در آن روزگار بر دين حق بودند و هيچگونه عنادى نسبت به دعوت اسلام نشان ندادند،

*(/19)*

مانند قومى از نصاراى حبشه به طورى كه در داستان هجرت مسلمين به حبشه نقل شده ، و همچنين جمعى از غير مردم حبشه ، همچنانكه قرآن كريم درباره امثال آنان فرموده : (الذين اتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤ منون ) و نيز فرموده : (و من قوم موسى امه يهدون بالحق و به يعدلون ).  
و همچنين مجوس آن روز هم در انتظار بعثت و فرج خاتم الانبياء (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و ظهور دينى كه حق و عدالت را گسترش دهد بسر مى بردند و مانند مشركين با حق دشمنى و عناد نمى ورزيدند.  
با در نظر داشتن اين زمينه ، آيه در اين معنا ظهور دارد كه منظور از اهل كتاب همين يهود و نصارى و مجوس باشد، مخصوصا اهل حق از نصارى كه معتقد بودند به اينكه مسيح بشرى است كه خداوند او را به نبوت ارسال داشته - مانند نجاشى و اصحابش -.  
ذيل آيه هم كه مى فرمايد: (بگو من مامور شدم كه خدا را بندگى كنم ، و كسى را شريكش ندانسته مردم را بسوى او دعوت كنم ) آن را تاييد مى كند و خيلى روشن است كه خطاب در اين جمله مناسب تر است كه با نصارى باشد.  
(و من الاحزاب من ينكر بعضه ) - الف و لام در (الاحزاب ) الف و لام عهد است ، و معنايش اين است كه پاره اى از احزاب اهل كتاب ، كسانيند كه پاره اى از آنچه به تو نازل شده را انكار مى كنند، و آن آياتى است كه دلالت بر توحيد و نفى تثليث و نفى ساير عقائد باطله و معارف و احكام دستخورده اهل كتاب دارد.  
(قل انما امرت ان اعبداللّه و لا اشرك به ) - اين جمله دلالت دارد بر اينكه مقصود از آن بعضى كه انكارش مى كنند آياتى است كه توحيد در عبادت و اطاعت را مى رساند، و در آيه ديگرى هم پيغمبر خود را دستور مى دهد كه ايشان را به موافقت با آن آيات و آن معارف دعوت نمايد، و مى فرمايد: (قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمه سواء بيننا و بينكم ان لا نعبد الا اللّه و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللّه ).

*(/20)*

(اليه ادعو و اليه ماب ) - در اين جمله كلام را پايان داده ، مى فرمايد: بازگشت من به سوى اوست . بنابراين در اول كلام هدف خود و ديگران را، و در آخر آن سيره خود را بيان نموده مى فرمايد: من مامور شده ام كه تنها خدا را پرستش كنم ، و عمل و دعوتم بر اين اساس باشد، و بر همين سيره هم در ميان مردم رفتار مى كنم ، و مردم را جز به سوى او نمى خوانم ، و در هيچ امرى از امورم جز به او مراجعه نمى كنم .  
بنابراين ذيل آيه ، همان معنايى را مى رساند كه آيه (قل هذه سبيلى ادعو الى اللّه على بصيره انا و من اتبعنى و سبحان اللّه و ما انا من المشركين ) آن را افاده مى كرد.  
ممكن هم هست منظور از جمله (و اليه ماب ) مساءله معاد باشد كه در اين صورت تعليل را افاده مى كند، و آيه چنين معنا مى دهد: من فقط به سوى او دعوت مى كنم ، چون بازگشت من ، تنها به سوى اوست .  
وجوه ديگرى كه در بيان مراد از: (و الذين آتيناهم الكتاب يفرحون بماانزل اليك ) گفته شده است  
بعضى از مفسرين كلمه (كتاب ) را كه در آيه است به قرآن ، و جمله (الذين آتيناهم الكتاب ) را به اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و كلمه (احزاب ) را به اعرابى تفسير كرده اند كه عليه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) حزب تشكيل دادند - كه همان قريش و ساير قبايل بودند - و گرفتاريهايى براى آن حضرت درست كردند.  
و ليكن اين تفسير صحيح نيست ، زيرا معهود نيست و سابقه ندارد كه قرآن كريم جمله (الذين اوتوا الكتاب ) را بر اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اطلاق كرده باشد. علاوه بر اينكه اگر آيه را اينطور تفسير كنيم لازمه اش اين است كه اين معنى تكرار شود (زيرا آيه بعدى نيز همين معنى را ذكر مى كند).

*(/21)*

و چه بسا گفته باشند كه مقصود از اين جمله تنها يهود، و مقصود از كتاب ، تورات است ، و مراد از اينكه فرمود بعضى از احزاب پاره اى از قرآن را انكار مى كنند آن آياتى است كه مشتمل بر احكامى خلاف احكام تحريف شده تورات است . و اگر بگويى انكار چنين آياتى اختصاص به بعضى از يهود نداشت ، بلكه همه يهود آن را منكر بودند، مى گوييم درست است و ليكن بعضى از يهود بدون فرح و خوشحالى از نزول قرآن ، آن دسته از آيات را انكار مى كردند، و بقيه يهود هم خوشحال بودند و هم آن دسته را انكار مى كردند. آنگاه براى اثبات اين معنا كلام را طولانى كرده اند.  
و از بعضى از مفسرين نقل شده كه گفته اند: منظور از موصول (الذين ) عموم مسلمين ، و منظور از (احزاب ) يهود و نصارى و مجوس است . باز از بعضى ديگر نقل شده كه گفته اند در جمله (و اليه ماب ) تقدير (و اليه مابى و مابكم ) است .  
و ليكن اين اقوال هيچ دليلى از ظاهر لفظ آيه ندارند، و فائده اى هم در تعقيب آنها و پاسخ از آنها نيست .  
و كذلك انزلناه حكما عربيا و لئن اتبعت اهواءهم بعد ما جاءك من العلم ما لك من اللّه من ولى و لا واق  
اشاره (كذلك ) به كتابيست كه در آيه قبلى بود، و مقصود از آن جنس و عموم كتابهاى نازل شده بر انبياء گذشته است ، مانند تورات و انجيل .  
و منظور از (حكم ) قضاء و فرمان است ، چون شاءن كتابى كه از آسمان نازل شود همين است . همچنانكه در آيه ديگر فرموده : (و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ) پس كتاب از يك نظر حكم الهى است ، و از يك نظر حاكم ميان مردم است ، و اين است معناى حكم نه حكمت كه بعضى گفته اند.

*(/22)*

كلمه (عربيا) صفت است براى حكم ، و اشاره است به اينكه اگر كتاب را به زبان عربى كه زبان رسول خدا (صلى اللّه اعليه و آله و سلم ) است نازل فرموده براى اين بوده كه سنت او بر اين جارى شده كه هر پيغمبرى را به زبان قوم خودش بفرستد، و در اين باره فرموده : (و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ) و اين معنا پوشيده نيست كه خود شاهد است بر اينكه مراد از اهل كتابى كه در آيه قبلى آمده يهود و نصارى است ، و اصولا روى سخن در اين آيات به ايشان است همچنانكه آيات سابق متعرض حال مشركين بود.  
نهى شدن پيامبر (صلى الله عليه و آله ) از پيروى خواسته هاىاهل كتاب  
بنابراين منظور از جمله (و لئن اتبعت اهواءهم ...) نهى از پيروى خواسته هاى اهل كتاب است ، كه نه تنها در اين آيه بلكه بارها در قرآن كريم از آن نهى فرموده ، و عمده جهت آن اين است كه اهل كتاب از پيش خود معجزاتى دلبخواه غير از معجزه قرآن پيشنهاد مى كردند، همچنانكه مشركين از آن حضرت معجزاتى طلب مى نمودند. علاوه بر اينكه اهل كتاب نسخ احكام را محال مى پنداشتند،  
و انتظار داشتند رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) پيرو احكام دينى ايشان باشد. اين دو جهت و مخصوصا جهت اولى عمده جهتى بود كه ايشان را به اين طمع وامى داشت .

*(/23)*

بنابراين معناى آيه چنين مى شود: همچنانكه بر اهل كتاب (يهود و نصارى ) كتاب نازل كرديم ، بر تو نيز اين قرآن را نازل كرديم ، بزبان خودت ، و در حاليكه مشتمل بر حكم الهى ، و يا در حالى كه حاكم بين مردم است ، و تو اگر خواسته هاى اهل كتاب را پيروى كنى ، و مانند ايشان طمع بدارى كه بغير قرآن آيت ديگرى بر تو نازل شود، و يا با ايشان مداهنه نموده ، به پاره اى از احكام منسوخه و يا تحريف شده ايشان تمايل كنى ، ما تو را به عقوبت مى گيريم ، و در آن وقت است كه بغير خدا دادرسى نخواهى داشت و كسى تو را از عذاب خدا نجات نتواند داد. بنابراين مخاطب در اين آيه تنها رسول خدا (صلى اللّه اعليه و آله و سلم ) است ، نه امت ، آنچنانكه بعضى خيال كرده اند.  
و لقد ارسلنا رسلا من قبلك و جعلنالهم ازواجا و ذريه و ما كان لرسول ان ياتى بايه الا باذن اللّه لكل اجل كتاب  
انبياء (عليهم السلام ) در آوردن آيه و معجزه داراى اختيار واستقلال نبوده اند  
بعد از آنكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را از پيروى اهل كتاب نهى فرمود: اينك حقيقت حال را به وى تذكر مى دهد، و او را از چنين طمعى ماءيوس ساخته ، وادار مى كند كه بر خدا توكل نموده ، در امورش به او بازگشت نمايد.  
و آن حقيقت اين است كه سنت خدا بر اين جريان يافته كه انبياء (عليهم السلام ) از جنس خود بشر باشند، و اصولا مساءله ارسال رسل از طريق متعارف و مالوف صورت گيرد، نه اينكه انبياء مالك غيب عالم و اختياردار چيزى از مختصات آن باشند، مثلا داراى يك قوه غيبيه باشند كه با داشتن آن هر چه بخواهند بكنند. قادر على الاطلاق باشند و در نتيجه هر آيه و معجزه اى كه بخواهند و يا از ايشان طلب كنند بياورند، بلكه ايشان مانند ساير مردم هستند و هيچ اختيارى از خود ندارند، و همه امور بدست خداست .

*(/24)*

او است كه اگر بخواهد آيه و معجزه مى فرستد، و البته وقتى مى فرستد كه حكمت الهى اش اقتضاء بكند، و اينطور نيست كه همه اوقات در مصلحت و حكمت برابر باشند، و گرنه حكمت باطل گشته ، نظام خلقت مختل مى گردد، بلكه براى هر زمانى حكمتى است مناسب آن ، و حكمى است مساعد آن ، و بهمين جهت براى هر وقتى يك آيه مناسب است .  
اين است آن حقيقتى كه گفتيم جمله (و لقد ارسلنا رسلا من قبلك و جعلنا لهم ازواجا و ذريه ) بدان اشاره مى كند. و جمله (و ما كان لرسول ان ياتى بايه الا باذن اللّه ) هم اشاره به آن مطلبى است كه گفتيم انبياء قدرت غيبيه نداشته ،  
در آنچه كه مى خواهند مستقل نيستند و تنها، كارى را مى توانند بكنند كه اذن خداوند ياورشان باشد.  
و معناى اينكه فرمود: (لكل اجل كتاب ) اين است : براى هر زمانى حكمى است رانده شده و مخصوص آن زمان كه اين نيز اشاره است بهمان مطلبى كه استثناء (الا باذن اللّه ) و مساءله سنّت جارى خدا و تقديرات او بدان اشاره داشت .  
پس خداى سبحان است كه هر چه بخواهد نازل مى كند و بهر چه بخواهد اذن مى دهد، و ليكن همو در هر وقت و هر آيتى را نازل نمى كند و بدان اذن نمى دهد، زيرا براى هر وقتى كتابى است كه او نوشته و به جز آنچه در آن نوشته واقع نمى شود.  
از آنچه گذشت برمى آيد كه تفسيرى كه بعضى كرده و گفته اند: (جمله (لكل اجل كتاب ) از باب قلب است ، و اصل آن (لكل كتاب اجل ) بوده ، يعنى براى هر كتابى عمرى معين و وقتى مخصوص است كه در آن وقت نازلش مى كند و مردم بايد بر طبقش عمل كنند، پس براى تورات وقتى ، و براى انجيل مدتى ، و براى قرآن سرآمدى معين است ) تفسير صحيح و قابل اعتناء نيست .  
يمحو اللّه ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب

*(/25)*

(محو) هر چيز به معناى از بين بردن آثار آنست ، وقتى گفته مى شود من نوشته را محو كردم ، معنايش اين است كه خطوط و نقشه هاى آن را از بين بردم . و معناى اينكه در آيه 24 سوره شورى فرمود: (و يمحو اللّه الباطل و يحق الحق بكلماته ) اين است كه خداوند آثار باطل را از بين مى برد، همچنانكه فرموده : (فاما الزبد فيذهب جفاء...)، و نيز فرموده : (و جعلنا الليل و النهار ايتين فمحونا آيه الليل و جعلنا آيه النهار مبصره )، يعنى اثر بينا كنندگى را از شب گرفتيم . پس معناى محو قريب به معناى نسخ است . وقتى گفته مى شود: (نسخت الشمس الظل ) معنايش اين است كه آفتاب سايه و اثر آنرا از بين برد.  
در آيه شريفه در مقابل محو، لغت اثبات آمده ، چون اثبات به معناى بر جا گذاشتن هر چيزيست به طورى كه از آنجايش تكان نخورد و نلغزد، مثلا وقتى گفته مى شود: (اثبت الوتد فى الارض )، معنايش اين است كه من ميخ را در زمين محكم كوبيدم آنچنان كه ديگر كنده نشود و تكان نخورد.  
بنابراين نقطه مقابل اثبات محو است كه به معناى ازاله آثار چيزيست بعد از آنكه اثبات و جايگزين شده باشد، و ليكن بيشتر در نوشته استعمال مى شود.  
معناى جمله (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت )  
و اينكه جمله (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت ) از يكطرف متصل شده به جمله (لكل اجل كتاب ) و از طرف ديگر متصل است به جمله (و عنده ام الكتاب ) قهرا ظهور در اين يافته كه منظور از محو كتاب و اثبات آن ، در زمانهاى معين است ، پس كتابى كه خداوند در يك زمانى اثبات كرده ، اگر بخواهد در زمانهاى بعد آن را محو مى كند و كتاب ديگرى اثبات مى نمايد. پس خداى سبحان لا يزال كتابى را اثبات و كتاب ديگرى را محو مى سازد.

*(/26)*

بنابراين اگر ما نوشته هاى كتاب را عبارت بدانيم از آيت و معجزه و نشان دهنده اسماء و صفات خداوندى ، و در نظر بگيريم كه وجود هر چيزى آيت خداست ، در اين صورت صحيح است بگوييم خداوند لا يزال و همواره و در هر آن مشغول محو آيتى و اثبات آيتى ديگر است ، همچنانكه خودش فرموده : (ما ننسخ من آيه او ننسها نات بخير منها او مثلها) و نيز فرموده : (و اذ بدلنا آيه مكان آيه ).  
پس اينكه فرمود: (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت ) با در نظر داشتن اينكه مطلق است و قيدى بدان نخورده نسبت به جمله (لكل اجل كتاب ) معناى تعليل را افاده مى كند، و معنايش اين مى شود: براى هر وقتى كتاب مخصوصى است ، پس كتابها به اختلاف اوقات مختلف مى شوند، و چون خداى سبحان در كتابى كه بخواهد تصرف نموده ، آن را محو مى كند، كتاب ديگرى به جايش اثبات مى نمايد، پس اختلاف كتابها به اختلاف اوقات ناشى از اختلاف تصرفات الهى است ، نه اينكه از ناحيه خود آنها باشد كه هر وقتى كتابى داشته باشد كه بهيچ وجه قابل تغيير نباشد، بلكه خداى سبحان است كه آن را تغيير داده ، كتاب ديگرى به جايش اثبات مى نمايد.  
مراد از جمله (و عنده ام الكتاب ) در دنباله آيه  
و اينكه فرمود: (و عنده ام الكتاب ) معنايش اين است كه نزد خدا اصل كتاب و ريشه آن وجود دارد، چون كلمه (ام ) به معناى اصل هر چيز است كه از آن ناشى گشته و بدان باز مى گردد.

*(/27)*

اين جمله توهّمى را كه ممكن است به ذهن كسى برسد دفع نموده ، حقيقت امر را بيان مى كند، چه اختلاف حال كتاب و محو و اثبات آن و دگرگون شدن احكام نوشته شده و قضاء رانده شده در آن ، چه بسا آدمى را به اين توهّم وادارد كه قضايا و امور عالم نزد خداى سبحان هم وضع ثابتى نداشته ، حكم او هم تابع علل و عوامل خارجى است ، عينا مانند احكام ما آدميان و صاحبان شعور، و يا به توهّم بيندازد كه اصلا احكام الهى گزاف و بيهوده است ، و نه خودش به حسب ذات تعين دارد، و نه چيزى از خارج در تعين آن اثر مى كند.  
next page  
fehrest page  
back page

*(/28)*

fehrest page  
back page  
همچنانكه چه بسا صاحبان عقل بسيط و ساده لوحان توهم كرده اند كه خدايى كه ملك - بكسر لام - مطلق است ، سلطنتش مطلق ، و هر چه بخواهد مى كند، و با آزادى مطلق و بدون رعايت هيچ قيد و شرطى ، و هيچ طريقه و نظامى هر عملى كه بخواهد انجام مى دهد، و با اين حال ديگر نمى توان صورتى ثابت و نظامى معين براى افعال و قضاياى او تصوّر نمود. در حالى كه (بر خلاف اين توهم ) خودش فرموده : (ما يبدل القول لدى ) و نيز فرموده : (و كل شى ء عنده بمقدار) و همچنين آياتى ديگر.  
در جمله مورد بحث اين توهم را دفع نموده و فرموده : (و عنده ام الكتاب )، يعنى اصل و ريشه عموم كتابها و آن امر ثابتى كه اين كتاب هاى دستخوش محو و اثبات بدان بازگشت مى كنند، همانا نزد اوست . و آن اصل مانند اين شاخه ها دستخوش محو و اثبات نمى شود، و اگر آن هم دستخوش محو و اثبات مى شد ديگر معنا نداشت كه اصل كتابها خوانده شود، بلكه آن هم مانند اينها بود، و اگر اين كتابها اصلى نمى داشت محو و اثبات آنها بخاطر يكى از دو جهت بود:  
يا بخاطر اين بود كه عوامل خارجى اقتضاء محو يكى و اثبات يكى ديگر را داشت و در محو و اثبات آنها اثر مى گذاشت ، كه در اين صورت خداى تعالى مقهور و مغلوب عوامل و اسباب خارجى مى شد، عينا مانند ما ممكنات كه محكوم عوامل خارجى هستيم ، و اين غلط است ، زيرا به حكم (لا معقب لحكمه ) خداوند محكوم چيزى نمى شود.  
و يا بخاطر اين مى بود كه اصولا كارهاى او تابع هيچ نظامى نبوده بلكه گزافى صورت مى گيرد. اين نيز صحيح نيست ، زيرا گزاف بودن مستلزم اختلال نظام خلقت و تدبير عام و واحدى است كه موجودات را به هم مربوط مى سازد، و ساحت ذات خداوندى بزرگتر و منزه تر از اين معنا است ، همچنانكه فرموده : (و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعبين ما خلقنا هما الا بالحق ).

*(/1)*

خلاصه مضمون آيه (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت ) و نكاتى كه از آن استفاده مىشود  
پس خلاصه مضمون آيه اين مى شود كه : خداى سبحان در هر وقت و مدتى كتاب و حكم و قضائى دارد، و از اين نوشته ها هر كدام را بخواهد محو و هر كدام را بخواهد اثبات مى كند. يعنى قضائى كه براى مدتى رانده تغيير مى دهد، و در وقت ديگر به جاى آن ، قضاى ديگرى مى راند، و ليكن در عين حال براى هميشه قضائى لا يتغير و غير قابل محو و اثبات هم دارد، و اين قضاء لا يتغير اصلى است كه همه قضاهاى ديگر از آن منشاء مى گيرند، و محو و اثبات آنها نيز بر حسب اقتضاى آن قضاء است .  
بنابراين از آيه شريفه چند نكته روشن مى گردد:  
اول اينكه حكم محو و اثبات حكمى است عمومى كه تمامى حوادثى كه به حدود زمان و اجل محدود مى شود - و بعبارت ديگر تمامى موجوداتى كه در آسمانها و زمين و ما بين آندو است - دستخوش آن مى گردند، همچنانكه فرموده : (ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى ).

*(/2)*

و اين نكته از اينجا استفاده مى شود كه در آيه شريفه به طور اطلاق فرموده : (خداوند هر چه را بخواهد محو مى كند و هر چه را بخواهد اثبات مى نمايد)، و صرف اينكه مورد آيه مساءله نبوت است باعث نمى شود كه ما از اطلاق آن صرفنظر نموده ، عموميّت آن را تخصيص بزنيم ، زيرا مورد مخصص نيست . از همينجا فساد گفتار كسانيكه آيه را به معناى خاصى گرفته اند معلوم مى شود. آرى ، بعضى گفته اند: محو و اثبات همان نسخ احكام است . عدّه اى ديگر گفته اند: محو و يا اثبات مباحاتى است كه در نامه اعمال نوشته شده كه اگر خدا بخواهد آنها را محو نموده ، به جاى آن اطاعت و يا معصيت مى نويسد، تا عمل صاحبش بى جزاء نباشد. عدّه سوم گفته اند: محو گناهان مؤ منين و اثبات گناهان كفار است كه خداوند با آنان به فضل خود، و با اينان به عقوبت خود معامله مى كند. و عدّه ديگر گفته اند: مربوط به محنت ها و مصائب و تنگى معيشت و امثال آن از امورى است كه دعا و صدقه در تغيير آنها دخالت و اثر دارد.  
بعضى ديگر گفته اند (محو) همان از بين بردن گناهان است ، نه توبه ، و (اثبات ) تبديل سيئات است به حسنات . عده اى گفته اند: محو نسلهاى پيش ، و اثبات نسلهاى بعد است . و بعضى گفته اند مقصود محو ماه و اثبات آفتاب است ، كه آيت شب را محو نموده ، روز را كه وسيله بينايى است اثبات مى كند. و بعضى گفته اند: محو دنيا، و اثبات آخرت است . عده اى گفته اند: راجع به ارواح است كه خداوند در حال خواب آنها را مى گيرد، هر كدام را كه بخواهد رها مى كند و هر كدام را بخواهد نگه مى دارد. قول ديگر اينكه راجع به اجلهاى نوشته شده در شب قدر است كه هر كدام را بخواهد بهمان حال باقى مى گذارد و هر كدام را بخواهد تغيير مى دهد.

*(/3)*

اين اقوال و امثال آن اقوالى است كه در خود آيه دليلى بر آنها نيست تا آيه را به آن معانى تخصيص دهيم ، و بدون هيچ ترديدى آيه اطلاق دارد. علاوه بر اينكه مشاهدات خود ما نيز به ضرورت و بداهت شاهد و مطابق آنست ، زيرا ما مى بينيم كه مساءله دگرگونى و تحوّل در تمامى اطراف عالم جريان داشته ، هيچ موجودى وقتى در دو زمان مقايسه شود به يك حالت باقى نمى ماند، و حتما دستخوش تغيير و تحوّل شده ، حالا يا ذاتش متحول شده ، و يا صفاتش ، و يا اعمالش . و در عين حال وقتى فى حد ذاته و بر حسب وقوعش اعتبار شود مى بينيم ثابت مانده ، و تغيير نيافته ، چون هيچ چيز از آن حالى كه بر آن حال واقع شده تغيير نمى پذيرد.  
پس براى تمامى موجودات ديده شده دو جهت است ، يك جهت تغير كه از اين جهت دستخوش مرگ و زندگى ، و زوال و بقاء، و انواع دگرگونيها مى شود، و يك جهت ثبات كه از آن جهت بهيچ وجه دگرگونى نمى پذيرد. حال ، اين دو جهت ، يا همان كتاب محو و اثبات و ام الكتاب است ، و يا دو چيز ديگريست كه از آثار آن دو كتاب و متفرع بر آنها است . به هر حال ، آيه شريفه قابل تطبيق بر اين دو جهت هست ، و در نتيجه شامل تمامى موجودات مى گردد.  
نكته دوم اينكه خداى سبحان در هر چيزى قضاء و قدرى ثابت دارد كه قابل تغيير نيست ، و همين خود دليل فسادگفتار كسانى است كه گفته اند: هر قضائى قابل تغيير است و آنگاه استدلال كرده اند به روايات و دعاهاى متفرق كه دلالت دارد بر اينكه دعاء و صدقه مقدرات سوء را دفع مى كند، مانند دعائى كه از ائمه (عليهم السلام ) و از بعضى صحابه روايت شده كه گفته اند: (پروردگارا اگر اسم مرا در زمره اشقياء نوشته اى از آنجا محو كن ، و در زمره سعداء بنويس )، و همچنين نظاير اين مضمون . ولى بايد بدانيد كه اين راجع به مقدرات غير حتمى است كه ما نيز منكر آن نيستيم .

*(/4)*

نكته سوم اينكه قضاء دو قسم است ، يكى قابل تغيير و يكى غير قابل تغيير - كه ان شاء اللّه در آينده نزديكى راجع به اين مطلب بحث خواهد شد.  
و ان ما نرينك بعض الذى نعدهم او نتوفينك فانما عليك البلاغ و علينا الحساب  
كلمه (ان ما) تركيب يافته از دو جمله : (ان ) شرطيه و (ما) ى زائده مفيد تاءكيد است ، دليل زائده و تاءكيد بودن آن اين است كه در آخر فعل بعديش نون تاءكيد آمده .  
اين آيه وظيفه اى را كه به عهده رسول خدا (صلى اللّه اعليه و آله و سلم ) است روشن مى سازد، و آن اين است كه تنها سرگرم كار انذار و تبليغ باشد، و به هيچ وجه توجهى به هوى ها و خواسته كفار نكند، و مانند ايشان آرزوى رسيدن آيتى كه اقتراح كرده اند نكند، حتى منتظر اثر تبليغات خود و يا نزول عذاب بر آنان نيز نباشد.  
و اين آيه دلالت دارد بر اينكه حساب الهى همانطور كه در آخرت برقرار مى شود در دنيا نيز برقرار است .  
معناى آيه شريفه : (اولم يروا انّا ناءتى الارض ننقصها من اطرافها)  
اولم يروا انا ناتى الارض ننقصها من اطرافها  
اين كلام به منظور عبرت آمده . بعد از آنكه آنانرا به هلاكت تهديد كرده بعبرت از سرنوشت گذشتگان وادار مى نمايد، و از آن استفاده مى شود كه پرداختن به زمين و كم نمودن از اطراف آن ، كنايه است از كشتن و هلاك كردن اهل آن ، و بنابراين آيه شريفه از نظر مضمون ، نظير آيه ايست كه مى فرمايد: (بل متعنا هولاء و آباءهم حتى طال عليهم العمر افلا يرون انا ناتى الارض ننقصها من اطرافها افهم الغالبون ).

*(/5)*

و اينكه بعضى گفته اند: مراد اين است كه (مگر اهل مكه نمى بينند كه ما به سرزمين ايشان پرداختيم ، و يكى پس از ديگرى قراء و قصبات ايشان را از ايشان گرفته و براى مسلمانان فتح كرديم و چطور نمى ترسند كه به شهرهاى ايشان بپردازيم ، و از ايشان انتقام بگيريم ) صحيح نيست ، زيرا اين سوره مكى است ، و وقتى نازل شده كه هيچ فتحى نصيب مسلمانان نشده بود، زيرا فتوحات مسلمين بعد از هجرت شروع شد.  
علاوه بر اينكه آيات مورد بحث و تهديد آن ناظر به هلاكت آنان در جنگ بدر و احد و امثال آنست كه بعدها اتفاق افتاد نه به فتح مكه .  
(و اللّه يحكم لا معقب لحكمه و هو سريع الحساب ) - مقصود از اين جمله اين است كه غلبه از خداى سبحان است ، اوست كه حكم مى كند و در قبال حكمش حكم احدى نفوذ ندارد، و در نتيجه نمى تواند از حكم او جلوگيرى كند. آرى ، خداى سبحان هر عملى را به مجرد وقوعش حساب مى كند، بدون اينكه فاصله دهد تا ديگران بتوانند در آن تصرف نموده و اخلال كنند. پس جمله (و اللّه يحكم ...) در معناى جمله (افهم الغالبون ) است كه در ذيل آيه سوره انبياء گذشت .  
و قد مكر الذين من قبلهم فللّه المكر جميعا...  
يعنى كسانى هم كه قبل از ايشان بودند مكر كردند و ليكن مكرشان سودى به ايشان نبخشيد و نتوانستند ما را از اينكه به زمين بپردازيم و از اطرافش بكاهيم مانع شوند، پس تنها خداى سبحان مالك مكر و همه آن است ، و مكر هر كس را به صاحبش برمى گرداند.  
(يعلم ما تكسب كل نفس ) - اين جمله در مقام تعليل مالكيت خداى تعالى نسبت به همه مكرها است . به اين بيان كه مكر وقتى صورت مى گيرد كه طرف يعنى شخص مكر شده از نقشه مكر كننده بى خبر باشد، وگرنه اگر بداند كه چه نقشه اى برايش ريخته شده در صدد برمى آيد نقشه او را خنثى بسازد.

*(/6)*

(و سيعلم الكفار لمن عقبى الدار) - اين جمله حجت را تمام نموده ، ادعا مى كند كه مساءله انتهاى امور به عواقبش از مسائل ضرورى و بديهى است كه در هيچ موردى تخلف نمى پذيرد، و بطور كلى هر امرى به عاقبتش منتهى مى گردد. و كفار به زودى خواهند ديد كه سرانجام نيك از آن كيست ، بنابراين هيچ حاجتى نيست به اينكه براى فهماندن اين حقيقت استدلال را تعقيب نموده ، طولانى كنيم .  
بحث روايتى  
رواياتى درباره محو و اثبات احكام و قضاياى الهى درذيل جمله : (يمحوا لله ما يشاء و يشبت ...)  
در الدّرالمنثور است كه ابن شبيه ، ابن جرير، ابن منذر و ابن ابى حاتم از مجاهد روايت كرده اند كه گفته است : وقتى آيه (و ما كان لرسول ان ياتى بايه الا باذن اللّه ) نازل شد مشركين قريش گفتند: اى محمد گمان نمى كنيم كه كارى از تو ساخته باشد، و به حكم اين آيه خداوند سرنوشت ما را و همه كس را تعيين كرده ، (خلاصه خدا ما را چنين كرده ، كه بر مسلك خود باقى باشيم ) خداوند در پاسخشان اين آيه را فرستاد كه : (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت ) و تهديدشان كرد به اينكه هر پيشامدى را كه بخواهيم براى او پيش ‍ مى آوريم .  
مؤ لف : بيان آيه شريفه آنطور كه در سابق گفتيم اجنبى از مضمون اين روايت است ، علاوه بر اينكه در ذيل روايت آمده كه خداوند هر چه را كه از ارزاق و مصائب و هر چيز ديگرى كه براى بندگانش مقدر كرده باشد، مى تواند بر همان تقديرش باقى بگذارد، و مى تواند آن را محوكند. و در روايت ديگر از جابر نقل شده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در ذيل جمله مورد بحث فرموده (خداوند از رزق مردم يكى را محو و يكى را زياد مى كند، و همچنين از اجلها و عمرها يكى را محو و يكى را زياد مى كند) و حال آنكه آيه شريفه عموميت دارد، ناگزير بايد بگوييم مساءله محو و اثبات ارزاق و آجال از باب مثال است .

*(/7)*

و نيز در همان كتاب است كه ابن مردويه ، از ابن عباس روايت كرده كه شخصى از رسول خدا (صلى اللّه اعليه و آله و سلم ) از معناى آيه (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت ) سؤ ال كرد، حضرت فرمود: اين در شب قدر و مربوط به فراز و نشيب محو و اثبات زندگانى و ارزاق بندگان است ، و اما حيات و مرگ و شقاوت و سعادت ، دستخوش ، تغيير نشده از آنچه تقدير است زوال نمى پذيرد.  
مؤ لف : اين روايت علاوه بر اينكه معارض روايات بسيار زيادى است كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و ائمه اطهار (عليهم السلام ) و صحابه وارد شده ، با اطلاق آيه نيز معارض است ، و با دليل عقلى هم سازگارى ندارد. نظير آن از ابن عمر از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نيز وارد شده كه در ذيل آيه مذكور فرموده : (مگر شقاوت و سعادت و حيات و موت ، كه قابل محو و اثبات نيست ).  
و نيز در همان كتابست كه ابن مردويه و ابن عساكر از على (عليه السّلام ) روايت كرده اند كه فرمود: از رسول خدا (صلى اللّه اعليه و آله و سلم ) از اين آيه پرسش نمودم حضرت فرمود: ديدگانت را با تفسير آن روشن مى كنم ، و ديدگان امّتم را كه بعد از من مى آيند با تفسير آن روشن مى سازم ، و آن اين است كه صدقه در صورتى كه با شرائطش انجام شود، و احسان به پدر و مادر و به طور كلى كار نيك كردن ، شقاوت را به سعادت مبدّل نموده عمر را طولانى ، و از پيشامدهاى بد جلوگيرى مى كند.  
مؤ لف : اين روايت بيش از ذكر پاره اى از مصاديق چيز ديگرى ندارد.  
و در كافى به سند خود از هشام بن سالم و حفص بن بخترى و غير آن دو، از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت ) فرموده : و آيا جز اين است كه چيزى كه ثابت است محو مى شود، و چيزى كه محو و نابود است اثبات مى گردد.  
مؤ لف : اين روايت را عياشى هم در تفسير خود از جميل از آنجناب نقل كرده .

*(/8)*

و در تفسير عياشى از فضيل بن يسار روايت آورده كه گفت : من از حضرت ابى جعفر (عليه السّلام ) شنيدم كه مى فرمود: پاره اى از امور، امورى حتمى هستند كه ناگزير واقع مى شوند، و پاره اى ديگر امورى مشروط و موقوفند كه خداوند هر كدام را بخواهد پيش ‍ مى اندازد و يا محو مى كند و يا اثبات مى نمايد، و هيچكس از اين امور اطلاع ندارد. و اما آنچه كه به وسيله انبياء خبر داده ناگزير واقع خواهد شد، چون خداوند راضى نيست كه خود و يا ملائكه و يا انبيائش تكذيب شوند.  
مؤ لف : اين روايت در همان كتاب به طريق ديگرى نيز آورده شده . صاحب كافى هم آن را به سند خود از فضيل از آنحضرت نقل كرده است .  
و در همان كتاب از زراره از حضرت ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: على بن الحسين همواره مى گفت : اگر آيه اى از كتاب خدا نبود هر آينه شما را به آنچه كه بوده و آنچه كه تا قيامت خواهد شد خبر مى دادم پرسيدم كدام آيه ؟ فرمود: آيه -(يمحو اللّه ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ).  
مؤ لف : معناى اين حديث اين است كه از آيه شريفه برمى آيد كه خدا خواسته است خلائقش با جهل به حوادث آينده زندگى كنند، تا به ضروريات زندگى خود قيام نمايند، چون اگر عالم باشند هدايت اسباب عادى را نمى پذيرند، و دو اصل اساسى زندگى كه همان خوف و رجاء است از اعتبار مى افتد. آرى ، اگر حوادث آينده بطور كامل براى آنان هويدا و مكشوف شود، اين غرض الهى كه ادامه زندگى عادى بشر است فاسد مى شود.  
و همين جهت باعث شده است كه امام از آينده خبر ندهد، نه اينكه اگر خبر مى داد خداوند با محو و اثبات و بداء خود، او را تكذيب نموده ، خلاف آنچه را كه او خبر داده بود پديد مى آورد، چون آنجناب از اين جهت در امن بود. بنابراين تعارضى ميان اين روايت و روايات قبلى نيست .  
رواياتى در مورد (بداء) و توضيحى در مورد اينكهحصول بداء مستلزم تغير علم خداى تعالى نيست

*(/9)*

و در همان كتاب از فضيل بن يسار از امام صادق (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: خداى تبارك و تعالى كتابى نوشته كه در آن تمامى آنچه بوده و خواهد بود ثبت شده ، و آن را پيش روى خود نهاده ، هر چه را بخواهد جلو مى اندازد و هر چه را بخواهد تاءخير مى اندازد، هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات مى نمايد، هر چه را كه او بخواهد موجود مى شود، هر چيز را نخواهد نمى شود.  
باز در همان كتاب از ابن سنان از ابى عبداللّه (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداوند هر حادثه اى را كه بخواهد جلو مى اندازد و هر چه را بخواهد تاءخير مى اندازد، هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات مى كند، و نزد اوست ام الكتاب . و نيز فرمود: هر چه را كه خدا بخواهد قبل از اينكه ايجادش كند در علمش موجود است ، و هيچ چيزى براى او پيش نمى آيد مگر آنكه قبلا در علمش موجود بوده براى او چيزى بدون اطلاع و علم پيش نمى آيد.  
مؤ لف : روايات در باب بداء از ائمه (عليهم السلام ) بسيار زياد وارد شده ، و با كثرتى كه دارد ديگر نبايد به گفته آنها كه گفته اند: خبر بداء خبر واحد است اعتناء نمود.  
و اين روايت بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد بداء به معناى علم بعد از جهل را نفى مى كند، و از نظر اين روايات علم خداى تعالى كه عين ذات اوست مانند علم ما مبدّل به جهل نمى شود، بلكه بداء، به معناى ظهور امرى است از ناحيه خداى تعالى بعد از آنكه ظاهر مخالف آن بود. پس بداء عبارت است از محو اول و اثبات ثانى و خداى سبحان عالم به هر دو است .

*(/10)*

و اين حقيقتى است كه هيچ صاحب عقلى نمى تواند انكارش كند، براى اينكه براى امور و حوادث دو وجود پيش بينى و تصوّر مى شود: يك وجود به حسب اقتضاى اسباب ناقص از قبيل شرط و يا علت و يا مانعى است كه قابل تخلف است ، و يك وجود ديگرى بر حسب اقتضاى اسباب و علل تامه آن كه اين وجود بر خلاف وجود اول وجوديست ثابت و غير مشروط و غير متخلف .  
و آن دو كتابى كه آيه مورد بحث معرفى مى كند، يعنى كتاب محو و اثبات و كتاب ام الكتاب ،  
يا عبارتند از همين دو مرحله از وجود، و يا مبدء آن دو. هر چه باشد اين مساله كه امرى و يا اراده اى از ناحيه خداى تعالى ظاهر گردد كه خلاف آن توقع مى رفت ، مساله ايست واضح كه جاى هيچگونه ترديد در آن نيست .  
و آنچه ما به نظرمان مى رسد اين است كه نزاع در ثبوت بداء - همچنانكه از احاديث ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) برمى آيد - و نفى آن ، همچنانكه ديگران معتقدند، نزاعى است لفظى كه با كمى دقّت خود به خود از بين مى رود. و به همين جهت بود كه ما در اين كتاب بحث جداگانه اى اختصاص به اين مساءله نداديم ، با اينكه روش ما اين بود كه براى هر مساءله علمى بحثى اختصاص دهيم .  
دليل ما بر اينكه نزاع در بداء نزاع لفظى است ، اين است كه آنهاييكه منكر آنند، چنين استدلال مى كنند كه قول به بداء مستلزم تغير علم خداست ، و حال آنكه اين استلزام در بداء ما آدميان است ، و در ما است كه مستلزم تغير علم است ، و اما بداء به آن معنايى كه در روايات آمده مستلزم چنين اشكالى نيست .  
و در الدّرالمنثور است كه حاكم از ابى درداء نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آيه را به صورت (يمحو اللّه ما يشاء و يثبت ) - بدون تشديد باء - قرائت مى كرد.  
چند روايت در مورد اينكه : (انّا ناءتى الارض ننقصها من اطرافها) اشاره به مرگعلما و اختيار است

*(/11)*

و همو آورده كه ابن مردويه از ابى هريره روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در تفسير جمله (ننقصها من اطرافها) فرمود: مقصود از ناقص كردن اطراف زمين ، از بين بردن علماء است .  
و در مجمع از امام صادق (عليه السّلام ) روايت آورده كه در ذيل همين جمله فرمود: مقصود مرگ علماء و فقهاء و اخيار است .  
و در كافى به سند خود از محمد بن على از شخصى كه او اسم برده ، از جابر از ابى جعفر (عليه السّلام ) روايت كرده كه فرمود: على بن الحسين (عليهما السلام ) همواره مى فرمود: اين كلام خدا كه فرمود: (او لم يروا انا ناتى الارض ننقصها من اطرافها) سرعت مرگ ، و يا كشته شدن ما خاندان رسالت را بر نفس من گوارا مى كند، آنگاه فرمود: مقصود از (نقص اطراف ) مرگ علماء است .  
مؤ لف : گويا مراد اين باشد كه در اين آيه خداوند ميراندن علماء را به خودش نسبت داده ، نه بغير، و همين ، نفس را آرامش مى دهد و مرگ يا كشته شدن را در كامم گوارا مى سازد.  
آيه 43 سوره رعد  
و يقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفى باللّه شهيدا بينى و بينكم و من عنده علم الكتاب (43)  
ترجمه آيه  
كسانى كه كافر شدند مى گويند تو فرستاده خدا نيستى ، بگو خدا و آن كس كه علم كتاب نزد اوست براى گواهى ميان من و شما بس ‍ است (43).  
بيان آيه  
اين آيه ، آخرين آيه اين سوره است ، و با حرف (و) گفتار در آن را عطف بر كلامى مى كند كه در ابتداء سوره آورده و فرموده بود: (و الذى انزل اليك من ربك الحق و لكن اكثر الناس لا يؤ منون ). و اين سومين باريست كه بر منكرين حقيقت كتاب اللّه حمله نموده ، استشهاد مى كند به اين كه خداوند و آنها كه علم به اين كتاب دارند بر رسالت خاتم النبيين گواهند.  
و يقول الذين كفروا لست مرسلا...

*(/12)*

زمينه گفتار در اين سوره بيان اين جهت بود كه كفار منكر حقيقت كتابند و آن را آيتى الهى نمى دانند، و لذا از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) درخواست آيتى غير آن مى كردند، همچنانكه در اين سوره در خلال آياتش چند نوبت اين معنا را از كفار حكايت نمود، و از جوابى داد كه كلامشان را به خودشان برگردانيد،  
و كانّه وقتى اين جواب را شنيده و از آمدن آيتى غير قرآن ماءيوس شدند، ناگزير اصل رسالت را انكار كردند، چون آيت بودن قرآن را قبول نداشتند، و آيت ديگرى هم نيامد و لذا گفتند: (لست مرسلا - تو اصلا پيغمبر نيستى ).  
اقامه حجت عليه كفار در جواب انكار رسالت پيامبر اسلام (ص )  
خداوند به پيغمبر خود تلقين مى كند كه با جمله (قل كفى باللّه شهيدا بينى و بينكم و من عنده علم الكتاب ) عليه ايشان اقامه حجت كند، و اين جمله حجتى است قاطع ، نه صرف كلامى خطابى ، و نه حواله به چيزى كه راهى به تحصيل علم به آن نباشد.  
(قل كفى باللّه شهيدا بينى و بينكم ) - اين جمله استشهاد به خداى سبحان است كه خود ولى امر رسالت است ، و شهادت در اينجا شهادت تاءديه است ، نه شهادت تحمّل تنها، (خلاصه ، خداوند مى گويد نه صرف اينكه مى داند) زيرا امثال جمله (انك لمن المرسلين ، على صراط مستقيم ) مكرر در قرآن كريم آمده و آيت و معجزه بودن قرآن هم ضروريست كه از ناحيه خداوند آمده ، و شامل شدن آن بر تصديق رسالت ، آنهم به دلالت مطابقى كه مورد اعتماد همه است نيز ضروريست ، و شهادت تاءديه هم همين است ، كه شاهد به علم ضرورى شهادت دهد.

*(/13)*

بعضى از مفسرين شهادت خداوندى را چنين تفسير كرده اند كه : خداوند آن قدر ادله و براهين بر رسالت خاتم النبيين اقامه و اظهار نموده كه ديگر احتياجى به شهادت هيچ شاهدى نيست . و اگر اقامه حجت را كه فعل است شهادت ناميده ، با اينكه شهادت از مقوله قول و گفتار است ، تسميه مجازى است ، چون اقامه حجت كار شهادت را مى كند، و بلكه از آن قوى تر و موثرتر است .  
و اين تفسير در حقيقت همان تفسيريست كه ما براى آيه كرديم ، چيزى كه هست مفسر نامبرده هدف را از غير راهش تعقيب كرده است ، زيرا ادله و حجتهاى داله بر حقيقت رسالت خاتم الانبياء (صلى الله عليه و آله و سلم ) يا قرآن است كه خود معجزه اى جاودانى است ، و يا غير قرآن از ساير خوارق عادت و معجزات است ، و آيات اين سوره به طورى كه ملاحظه مى كنيد پاسخ پيشنهاد كفار را با قسم دوم نداده ، و با آنكه از آن راه جواب نداده معنى ندارد با همان راه استشهاد كند. پس قطعا استشهاد به قرآن است و استناد به قرآن هم از اين جهت است كه قرآن آيت و معجزه بر صدق رسالت است ، يعنى كلام الهى است كه برسالت آنجناب شهادت مى دهد، و با اين كه به قرآن استشهاد شده ، و قرآن هم معجزه و هم از مقوله كلام است ديگر چه معنا دارد كه ما شهادت را از مقوله فعل گرفته و آنرا شهادت مجازى بدانيم .  
علاوه بر اينكه ممكن است قبول نكنيم كه دلالت فعل خداى تعالى بر صدق رسالت اقواى از قول و كلام او باشد.  
پس حاصل بحث اين شد كه معناى جمله (اللّه شهيد بينى و بينكم ) اين است كه آنچه در قرآن درباره تصديق رسالت آمده شهادت الهى بر رسالت است .

*(/14)*

و اما اگر شهادت را به معناى شهادت تحمّل بگيريم ، به كلى معناى آيه را فاسد نموده ايم ، چون شهادت تحمل به معناى ديدن و ناظر بودن و علم داشتن بما وقع است ، و هيچ معنا ندارد كه مساءله مورد بحث ، يعنى صدق رسالت آنجناب را به علم خدا ارجاع داده و علم خدا را حجت عليه خصم بدانيم ، زيرا خصم راهى به علم خدا ندارد تا بفهمد آيا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در دعوى خود درست مى گويد و يا به خدا افتراء مى بندد.  
اقوال مختلفى كه در تفسير جمله (و من عنده علم الكتاب ) گفته اند  
(و من عنده علم الكتاب ) - يعنى در شهادت ميان من و شما كسانى كه علم كتاب را دارند كافيند. بعضى از مفسرين گفته اند: مقصود از (كتاب ) لوح محفوظ است . و بنابراين تفسير، مقصود از موصول (من : كسى كه ) خداى سبحان خواهد بود، در حقيقت گفته است : (كفايت مى كند در شهادت خداييكه نزد اوست علم كتاب ).  
ولى اين تفسير صحيح نيست ، زيرا اولا خلاف ظاهر عطف است ، چون اول كفايت خدا را گفته بود و ديگر معنا نداشت كه تكرار كند. و ثانيا بنابراين تفسير، ذات و صفت خدا را بر ذات خدا عطف كرده است ، و اين قبيح و غير فصيح است .

*(/15)*

و لذا مى بينيم وقتى زمخشرى اين تفسير را از حسن نقل مى كند كه گفته است : (به خدا سوگند جز خدا كسى ديگر مقصود نيست )، تفسير او را توجيه نموده مى گويد: بنا به گفته حسن معناى آيه چنين مى شود: (قل كفى بالذى يستحق العباده ، و بالذى لا يعلم علم ما فى اللوح الا هو شهيدا بينى و بينكم - بگو آن كس كه مستحق عبادت است و آن كس كه علم لوح محفوظ نزد كسى جز او نيست ، بس است براى شهادت بين من و شما) و براى تصحيح كلام مزبور لفظ جلاله (اللّه ) را به معناى (الذى يستحق العباده ) و لفظ (من ) را به (الذى ) برگردانيده ، تا هر دو به صورت وصف درآمده ، عطف هم عطف صفت بر صفت شود، و حكم شهادت به ذات داده شود. چيزى كه هست ، دو صفت مذكور در دادن حكم دخالت دارند، همانطور كه در خود حكم دخالت دارند - دقّت فرمائيد.  
ليكن صرف اينكه عبارتى را كه معناى مستقيمى نمى دهد به عبارت ديگرى برگردانيم تا معنى بدهد، باعث نمى شود كه بگوييم پس ‍ عبارت اول صحيح و مفيد معنا است زيرا اگر اين حرف صحيح باشد بطور كلى احكام الفاظ باطل گشته ، هر كلام باطلى صحيح و هر سخن صحيحى باطل مى شود.  
علاوه بر اينكه اگر در آنچه ما در معناى اين شهادت گفتيم دقّت شود و بدانيم كه مراد از آن تصديق قرآن كريم است بر رسالت خاتم الانبياء، آنگاه خواهيم دانست كه كلمه جلاله (اللّه ) آنطور كه زمخشرى به معناى وصفيش گرفته نيست ، بلكه مراد از آن ذات خداى تعالى است ، و شهادت را به ذات مقدس و مستجمع جميع صفات كمال نسبت داده ، چون شهادت چنين كسى از هر شهادتى بزرگتر است ، همچنانكه خود قرآن فرموده : (قل اى شى ء اكبر شهاده قل اللّه شهيد بينى و بينكم ).

*(/16)*

عده اى ديگر گفته اند: منظور از كتاب تورات و انجيل ، و يا فقط تورات است ، و معنايش اين است كه علماى كتاب كافى اند براى شهادت بين من و شما، زيرا ايشان از بشارتهايى كه درباره من در كتابشان آمده خبر دارند، و اوصاف مرا در كتاب خود خوانده اند.  
ولى اين تفسير نيز صحيح نيست ، زيرا در آيه شريفه شهادت آمده ، نه صرف علم . و از سوى ديگر، اين سوره در مكه نازل شده و بطورى كه مى نويسند در آن ايّام احدى از علماى اهل كتاب ايمان نياورده بود، و كسى از ايشان به رسالت آنجناب شهادت نداده بود، و با اين حال معنا ندارد احتجاج را مستند به شهادتى كند كه هنوز احدى آن را اقامه نكرده باشد.  
بعضى ديگر گفته اند: مراد آن عدّه از علماى اهل كتابند كه اسلام آورده اند، مانند عبداللّه بن سلام و تميم دارى و جارود و سلمان فارسى و بعضى گفته اند: مراد تنها عبداللّه بن سلام است .  
ولى جواب اين گفتار هم اين است كه گفتيم اين سوره در مكه نازل شده ، و نامبردگان در مدينه مسلمان شدند.  
آنهايى كه گفته اند: مراد، عبداللّه بن سلام است ، از دعوى خود سخن دفاع نموده اند. بعضى از ايشان گفته اند: مكى بودن سوره منافات با اين ندارد كه بعضى از آياتش در مدينه نازل شده باشد، ممكن است سوره مورد بحث در مكّه نازل شده باشد، و خصوص اين آيه در مدينه .  
و ما در جوابشان مى گوئيم : اولا صرف اينكه ممكن است اين يك آيه در مدينه نازل شده باشد دليل نيست بر اينكه در مدينه نازل شده ،  
مگر آنكه روايت صحيحى كه بتوان به آن اعتماد نمود اين احتمال را تاييد كند، علاوه بر اينكه از نقل برمى آيد مفسرين تصريح كرده اند بر اينكه اين سوره در مكه نازل شده است .

*(/17)*

و ثانيا اينكه در پاره اى از سوره هاى مكّى آيات مدنى وجود دارد، در آن موارديست كه آيات مدنى در خلال سوره هاى مكّى قرار داده شده است ، نه در مثل آيه مورد بحث كه در آخر سوره قرار دارد، و به آيات اول سوره مرتبط است ، و معنا ندارد بعضى از كلام مرتبط به هم چند سال به بيفتد.  
بعضى ديگر از ايشان گفته اند: چه عيب دارد كه آيه مورد بحث هم مكى باشد، و از علمائى خبر دهد كه بعدها در مدينه مسلمان شدند، و به رسالت آن جناب شهادت دادند.  
جواب اين است كه باعث خرابى حجت ، و سقوط آن حجيّت مى شود، زيرا معنا ندارد در پاسخ كسانى كه در مكّه به آن جناب مى گويند (لست مرسلا - تو پيغمبر نيستى ) گفته شود: شما امروز بدون دليل او را تصديق بكنيد، و دليل او بعدها به شما خواهد رسيد، چون مردمى از علماى اهل كتاب مسلمان مى شوند، و بر رسالت او شهادت مى دهند.  
بعضى ديگر از ايشان گفته اند: اين شهادت ، شهادت تحمل است ، و لازم نيست كه شاهد در حين شهادت ايمان داشته باشد، (بلكه آنچه لازم است علم شاهد است ، نه ايمان او) پس ممكن است آيه مكّى باشد و مقصود از (كسى كه نزد او علم كتاب است ) عبداللّه بن سلام ، و يا غير او از علماى يهود و نصارى ، باشد، هر چند كه در زمان نزول آيه ايمان نياورده باشند.  
اشكال اين وجه اين است كه در اين صورت استدلال آيه به علم علماى اهل كتاب خواهد بود، هر چند خود آن علماء اعتراف به رسالت آنجناب ننموده ، و ايمان نياورده باشند، و اگر اين استدلال صحيح بود، جا داشت استدلال به علم خود كفار بكند، چون حجّت بر خود آنان تمام بود، و ديگر جاى شبهه اى بر ايشان نمانده بود در اينكه قرآن كلام خداى تعالى است ، و چنين كسانى قطعا علم به اين معنا داشته اند، پس چه باعث شد كه علم خود خصم را گذاشته و به علم اهل كتاب استدلال كند، و حال آنكه مشركين و اهل كتاب در كفر به رسالت و انكار آن مشترك بودند.

*(/18)*

علاوه بر اينكه قبلا گفتيم كه شهادت در آيه شهادت اداء است ، نه شهادت تحمل .  
بعضى ديگر ايشان كه ابن تيميه باشد حرف عجيب و غريبى زده ، و گفته است : اين آيه به اتفاق همه در مدينه نازل شده است ، و حال آنكه چنين اتفاقى در كار نيست .  
بعضى ديگر آنان گفته اند منظور از كتاب ، قرآن كريم است ، و معناى آن اين است كه هر كس اين كتاب را فرا گرفته و بدان عالم گشته و در آن تخصص يافته باشد، او گواه است بر اينكه قرآن از ناحيه خداست ، و من هم كه آورنده آنم فرستاده خدايم ، در نتيجه خاتمه سوره به ابتداء آن برمى گردد، كه فرموده بود: (تلك آيات الكتاب و الذى انزل اليك من ربك الحق و لكن اكثر الناس لا يؤ منون ) و آخر سوره به اول آن و همچنين به وسط آن عطف مى شود كه فرمود: (افمن يعلم انّما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انّما يتذكّر اولوا الالباب ).  
و اين گفتار از خداى سبحان در حقيقت يارى كردن قرآن و دفاع از آن است ، در قبال توهينى كه كفار از آن كرده ، و مكرر گفتند: (لو لا انزل عليه آيه من ربه ).  
البته براى افاده اين معنا جا داشت كه صريحا متعرض وضع قرآن شده بفرمايد قرآن بزرگترين آيت بر رسالت است ، و ليكن فرمود: (قل كفى باللّه شهيدا بينى و بينكم و من عنده علم الكتاب ) تا اين غرض را ايفاء كرده باشد، و از بزرگترين شواهد اين معنايى كه براى آيه كرديم اين است كه آيه شريفه مثل بقيه آيات اين سوره در مكّه نازل شده است .

*(/19)*

و با همين بيان گفته جمعى كه گفته اند: آيه شريفه در حق على (عليه السّلام ) نازل شده و همچنين رواياتى كه در اين باره وارد شده تاييد مى شود. پس اگر جمله (و من عنده علم الكتاب ) به كسى از گروندگان به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) منطبق گردد، قطعا به على (عليه السّلام ) منطبق خواهد شد، چون او بود كه به شهادت روايات صحيح و بسيار، از تمامى امّت مسلمان داناتر به كتاب خدا بود. و اگر هيچ يك آن روايات نبود جز روايت ثقلين كه هم از طرق شيعه و هم از طرق سنى بما رسيده در اثبات اين مدعا كافى بود، زيرا در آن روايت فرمود: (انى تارك فيكم الثقلين ، كتاب اللّه و عترتى ، اهل بيتى لن يفترقا حتى يردا على الحوض ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى ابدا - من در ميان شما دو چيز بس بزرگ مى گذارم : يكى كتاب خدا، و يكى عترتم ، اهل بيتم ، اين دو هرگز از هم جدا نمى شوند تا كنار حوض بر من درآيند، و شما مادام كه به اين دو تمسك جوييد بعد از من هرگز گمراه نخواهيد شد).  
بحث روايتى  
(رواياتى در اين باره كه مراد از: (من عنده علم الكتاب ) على (عليه السلام ) است  
در كتاب بصائرالدرجات به سند خود از ابى حمزه ثمالى از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه مورد بحث فرمود: مقصود على (عليه السّلام ) است .  
مؤ لف : و در همان كتاب اين روايت را با چند سند از جابر و بريد بن معاويه و فضيل بن يسار از امام ابى جعفر (عليه السّلام ) و به سند خود از عبداللّه بن بكير و عبداللّه بن كثير هاشمى ، از ابى عبداللّه (عليه السّلام ). و به سند خود از سلمان فارسى از على (عليه السّلام ) روايت نموده است .  
و در كافى به سند خود از بريد بن معاويه روايت كرده كه در تفسير آيه مورد بحث فرمود: ما را منظور داشته كه اولمان و افضلمان و بهترين ما بعد از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) على (عليه السّلام ) است .

*(/20)*

و در معانى الاخبار به سند خود از خلف بن عطيّه عوفى از ابى سعيد خدرى روايت كرده كه گفت : من از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از معناى گفتار خداى جل ثنائه كه فرموده : (قال الذى عنده علم من الكتاب ) پرسش نمودم فرمود: او جانشين برادرم سليمان بن داوود بود، گفتم : يا رسول اللّه ! در آيه (قل كفى باللّه شهيدا بينى و بينكم و من عنده علم الكتاب ) منظور كيست ؟ فرمود: او برادرم على بن ابيطالب است .  
و در تفسير عياشى از عبداللّه بن عطا، روايت كرده كه گفت : خدمت حضرت ابى جعفر (عليه السّلام ) عرض كردم : اين پسر عبداللّه بن سلام بن عمران چنين معتقد است كه منظور از (من عنده علم الكتاب ) پدر اوست ، آيا صحيح است ، يا نه ؟ فرمود: دروغ مى گويد، منظور على بن ابى طالب است .  
و در تفسير برهان از ابن شهر آشوب روايت كرده كه گفته است : محمد بن مسلم و ابى حمزه ثمالى و جابر بن يزيد، از ابى جعفر (عليه السّلام )، و على بن فضال و فضيل بن داوود از ابى بصير از امام صادق (عليه السّلام )،  
و احمد بن محمد كلبى و محمد بن ف ضيل از حضرت رضا (عليه السّلام ) و بطريقى كه اسم نبرده ، از موسى بن جعفر (عليه السّلام )، و از زيد بن على ، و از محمد بن حنفيه و از سلمان فارسى و از ابى سعيد خدرى و اسماعيل سدى روايت كرده اند كه همگى گفته اند: منظور از (من عنده علم الكتاب ) در آيه (قل كفى باللّه شهيدا بينى و بينكم و من عنده علم الكتاب ) على بن ابى طالب (عليه السّلام ) است .  
و در تفسير برهان از ثعلبى در تفسير خود به سند خود از معاويه از اعمش از ابى صالح از ابن عباس روايت كرده ، و از عبداللّه عطاء از ابى جعفر نيز روايت شده كه شخصى به او گفت : مردم گمان كرده اند منظور از جمله (من عنده علم الكتاب ) عبداللّه بن سلام است ، آيا صحيح است يا نه ، او (يعنى هم ابن عباس و هم حضرت ابى جعفر) گفت : نه ، منظور على بن ابيطالب است .

*(/21)*

و نيز روايت شده كه شخصى از سعيد بن جبير پرسيد: منظور از جمله (من عنده علم الكتاب ) عبداللّه بن سلام است ؟ گفت : نه ، چطور ممكن است او باشد با اينكه اين سوره در مكه نازل شده است ؟.  
مؤ لف : اين روايت را سيوطى هم در الدّرالمنثور از سعيد بن منصور، ابن جرير، ابن منذر ابن ابى حاتم و نحاس در كتاب ناسخ خود از سعيد بن جبير روايت كرده اند.  
و در تفسير برهان هم از فقيه ابن المغازلى شافعى روايت كرده كه او به سند خود از على بن عابس نقل كرده كه گفت : من و ابو مريم وارد شديم بر عبداللّه بن عطا، او به ابى مريم گفت : اى ابا مريم ! على را بآن حديثى كه از ابى جعفر برايم نقل كردى حديث كن . ابو مريم گفت : من نزد ابى جعفر نشسته بودم كه پسر عبداللّه بن سلام گذشت ، گفتم خدا مرا فدايت كند، اين پسر آن كسى است كه نزد او علم كتاب است ؟ گفت : نه ، و ليكن صاحب شما على بن ابى طالب (عليه السلام ) است آنكسى كه آياتى از كتاب خدا در شاءنش ‍ نازل شده ، و از آن جمله فرمود: (و من عنده علم الكتاب )، و نيز فرمود: (افمن كان على بينه من ربه و يتلوه شاهد منه )، و نيز فرمود: (انما وليكم اللّه و رسوله ...).  
و در الدّرالمنثور است كه ابن جرير و ابن از طريق عبدالملك بن عمير، روايت كرده اند كه محمد بن يوسف بن عبداللّه بن سلام گفته است :  
عبداللّه بن سلام گفته : خداوند در قرآن درباره من اين آيه را نازل كرده : (قل كفى باللّه شهيدا بينى و بينكم و من عنده علم الكتاب ).  
مؤ لف : و نظير اين معنا از ابن مردويه ، از زيد بن اسلم ، از پدرش و از جندب ، نيز روايت شده . ولى خواننده عزيز حال روايت را از آنچه گذشت بدست آورد، علاوه بر اينكه ابن منذر از شعبى روايت كرده كه گفته است : خداوند در قرآن هيچ آيه اى درباره عبداللّه بن سلام نازل نكرده است .