نام كتاب : تفسير الميزان جلد 12  
نام نويسنده : علامه طباطبايي رحمه الله عليه ... border="0  
خلاصه و برداشتى از آيات سوره ابراهيم (ع )  
اشاره به عموميت رسالت پيامبر اسلام (ص )  
شبهه تناقض بين دو آيه و پاسخ به آن  
اشاره به نكته مفرد آوردن (نور) و جمع آوردن (ظلمات )  
(لام ) در جمله : (لتخرج الناس ...) براى افاده غرض است نه عاقبت  
بيان اينكه وجود غرض و مصلحت در افعال خداوند براى رفع نياز يااستكمال نيست  
جهان فرق بين اغرض ما بندگان و اغراض خداى سبحان  
معناى عزت و عزيز و داراى عزت بودن خدا تعالى  
وجه آوردن هر دو صفت (عزيز) و (حميد) در دنباله آيه شريفه  
وجه تقدم صفت (عزيز) بر (حميد) در آيه شريفه  
حميد و عزيز بودن لازمه مالكيت مطلقه خداوند است  
وجود دو راه پيشا روى انسان : استحباب (انتخاب ) دنيا بر آخرت يا استحباب آخرت بردنيا  
معناى اينكه كافران راه خدا را كج مى خواهند (و يبغونها عوجا)  
توضيحى در مورد ارسالرسل به لسان قوم خود (ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه )  
هدايت و ضلالت مربوط به پيامبران نبوده بلكه مشيت خداوند است  
داستان رسالت موسى (ع ) روشنترين مصداق عزت الهى در ميان انبياء  
مراد از (ايام الله ) در جمله (و ذكرهم به ايام الله )  
(روايتى در بيان مراد از ايام الله )  
نقل و برسى اقوالمفسرين درباره جمله (و اذتاذن )  
معناى اين كلام موسى (ع ) كه فرمود: اگر سما و تمامىاهل زمين كافر شويد خدا غنى و حميد است  
حكايت تكذيب انبياء توسط اقوام پيشين  
ممكن هم است جمله (لا يعلمهم الا الله ) را اعتراضيه گرفت ، هر چند كه آنچه ما گفتيمبا سياق كلام مناسب تراست ،  
اقوال مفسرين در معناى آيه (الم ياءتكم نبؤ الذين ...)  
اقوال گوناگون مفسرين در معناى آيه (فردوا ايديهم فى افواههم )  
معناى (فطر) و (فاطر) و اثبات توحيد ربوبى خداوند در اين آيه  
توضيح برهانى كه توحيد الوهيت و ربوبيت خدا را اثبات مى كند

*(247/1)*

توضيح برهانى كه از جمله : (يدعوكم ليغفرلكم ...) براى اثبات نبوت عامهاستفاده مى شود  
معناى (من ) در جمله : (ليغفر لكم من ذنوبكم ) و وجوهى كه درباره آن گفته شدهاست  
گفتار زمخشرى درباره تبعيض در جمله (من ذنوبكم )  
توضيحى درباره معجزه در بيان جمله : (فاءتوا بسلطان مبين )  
پاسخ انبياء به ايراد كفار  
معناى جمله : (و ما لنا ان لا نتوكل على الله ... و على الله فليتوكل المتوكلون ) در گفتگوى انبياء(ع ) با مكذبان  
توضيح معناى (عود) در تهديد كفاره خطاب به پيامبران (ع ) و مؤ منان :(اولتعودن فى ملتنا)  
پاسخ خداوند در مقابل تهديد كافران مكذب : (لنهلكن الظالمين و لنسكننكم الارض...)  
(روايتى درباره شكر نعمت و چند روايت ديگر درذيل آيات گذشته )  
رواياتى درباره معناى (صديد)  
اشاره به معناى (حق ) و بيان اينكه مراد از حق بودند خلقت آسمانها و زمين هدفداربودن عالم هستى است  
بيان جمله : (ان يشايدهبكم و ياءت بخلق جديد) و پاسخ به يك سؤال در اين مورد  
معناى جمله : (و برزوا الله جميعا)  
بيان بگو مگوى كفار در روز قيامت  
سخن شيطان با پيروان خود در قيامت  
معناى اينكه در قيامت شيطان به اتباع خود مى گويد: (خدا به شما وعده حق داد و منبه شما وعده دادم ولى وفا نكردم )  
بيان اينكه شيطان بر مردم سلطه اى ندارد و فقط دعوت به گناه مى كند  
رد كلام فخر رازى در خصوص استثناء در آيه شريفه  
بيزارى جستن شيطان و هر متبوع ديگرى از پيروان خود، در روز قيامت  
انسان مختار است و خود مسؤ ول نيك و بد اعمال خويش است  
وجوهى كه در مورد تركيب و معناى آيه : (الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة ...)گفته شده است  
موارد اختلاف مفسرين در بيان معنى و مفاد مفردات آيه فوق الذكر  
بيان مراد از (كلمه طيبه ) اى كه به شجره طيبه تشبيه شده است  
مقصود از كلمه خبيثه كه به شجره خبيثه تشبيح شده شرك به خدا است

*(247/2)*

آغاز و ادامه هدايت مؤ منين از ناحيه خداوند است (يثبت الله الذين آمنوابالقول الثابت )  
چند معناى ديگر كه براى آيه : (يثبت الله الذين آمنوا...) ذكر كرده اند  
حكايت حال سردمداران و بزرگان ضلالت و ظلم كه كفران نعمت كرده مردم خود را هلاكتكشاندند  
انگيزه اصلى مشركين در شرك ورزيدن به عمد و اختيار  
وجه جمع بين دو آيه اى كه يكى وجود دوستى در قيامت اثبات و ديگرى نفى مى كند  
استدلال بر اختصاص ربوبيت براى خدا به اختصاص تدبير عام موجودات به او  
معناى (سخر لكم الفلك ) و سخر لكم الانهار)  
معناى سؤ ال و توضيح مراد از جمله : اتيكم منكل ما سالتموه : خداوند از تمام آنچه از او خواستيدبه شما داد)  
توضيحى درباره اينكه نعمت هاى الهى قابل شمارش نيست (و ان تعدوا نعمة الله لاتحصوها)  
روايتى درباره مراد از كلمه طيبه و كلمه خبيثه در آيه(مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة ...)  
نقل ورد سخن (آلوسى ) كه در روايتى بنابر آن مراد از شجره خبيثه بنى اميه اندمناقشه كرده  
چند روايت در مورد سؤ ال قبر و تطبيق آيه : ( يثبت الله الذين آمنوا...) بر آن 92  
چند روايت در تطبيق آيه : ( الذين بدلوا نعمة الله كفرا...) بر بنى اميه و بنىمغيره  
روايتى در اين باره كه اظهار عجز از شكر نعمتهاى الهى شكر است  
انعام به فرزندان ابراهيم (ع )، نمونه اى ديگر از انعام هاى خداى عزيز و حميد  
استظهار اينكه ابراهيم (ع ) دو بار از خداوند براى (مكه ) امنيت طلبيده است  
امنيتى كه ابراهيم (ع ) براى مكه خواست امنيت تشريعى بوده است  
درخواست ابراهيم (ع ) از خدا كه او و فرزندانش را از بت پرستى دور بدارد  
مقصود از (بنى ) كه ابراهيم (ع ) براى خود و آنان دورى از پرستش بتها رادرخواست نمود  
مراد از تبعيت در جمله : (فمن تبعنى فانه منى ) پيروى هم در اعتقاد و هم درعمل است  
ابراهيم (ع ) پيروى و تبعيت را ملاك انتساب افراد به خود دانست

*(247/3)*

بى پايگى اشكالاتى كه درباره دعاى ابراهيم (ع ) مطرح شده  
ضعف پاسخهاى داده شده به اشكال فوق  
اشكال ديگرى بر كلام ابراهيم و بيان ضعف پاسخهاى داده شده به آن  
دعاى ابراهيم (ع ) بعد از بناى كعبه و ساخته و آباد شدن مكه بوده است  
نكته شايان توجه در دعاهاى ابراهيم (ع )  
دلالت آيه بر اينكه (آزد) پدر ابراهيم نبوده است  
(روايتى در ذيل آياتى كه دعاى ابراهيم (ع ) را حكايت مى كنند)  
پاسخ به يك توهم : خداوند از ستمكارانغافل نيست !  
عذاب استيصالشامل مؤ منين نمى شود  
با عذاب انقراض شرك ريشه كن مى شود  
معناى اينكه مكر ظالمان نزد خدا است هرچند مكرشان از جا كننده كوهها باشد  
گفتارى در معناى انتقام خدا و انگيزه و غايت آن (ان الله عزيز ذو انتقام )  
انتقام فردى و انتقام اجتماعى  
بيان بطلان يك اشكال در ارتباط با انتقام گرفتن خداوند  
اقوال گوناگون مفسرين در معناى مبدل شدن زمين و آسمانها  
معناى بروز و ظهور خلق براى خداوند در روز قيامت (و برزو الله الواحد القهار)  
پاداش و كيفر هر نفسى همان كرده هاى نيك و بد خود او است  
(روايتى درباره تبديل زمين در قيامت در ذيل آيه : (يومتبدل الارض غير الارض ...)  
رواياتى كه مى گويد زمين در قيامت مبدل به نان مى شود  
روايتى از امام باقر(ع ) در ترتيت خلقت آسمانها و زمين  
مفاد كلى سوره مباركه حجر  
پشيمانى كافران : اى كاش مسلمان شده بوديم !  
درخواست مشركان از پيامبر(ص ) كه بر ايشان ملائكه بياورد!  
جواب خداوند در مقابل اين درخواست باطل  
حق مطلب در معناى : (ما ننزل الملائكة الا بالحق ...)  
قرآن از هر گونه تحريف و تصرفى مصون است  
(روايتى در مورد خروج موحدان عاصى از جهنم و بقاء كافران در آن درذيل آيه : (ربما يود...)  
فصلاول : در بيان اينكه قرآن عصر حاضر همان قرآننازل بر پيامبر اسلام (ص ) است  
رواياتى كه بر عدم وقوع تحريف و تصرف در قرآن دلالت دارند  
استدلالاتى بر عدم وقوع زياده و نقص و تغيير در قرآن 157

*(247/4)*

دليل چهارم قائلين به تحريف : تكرار حوادث مربوط به بنىاسرائيل در امت اسلام .  
بيان ضعف استدلال به اجماع براى اثبات عدم وقوع تحريف قرآن و زياد شدن در آن  
ضعف و قصور روايات دال بر وقوع تحريف در قرآن از نظر سند و دلالت  
دسيسه و جعل روايت دشمنان قرآن مخفى نماند(ع )"  
برسى نمونه هايى از آيات جعلى و ساختگى !  
مجموع قرآن دلالت قطعى دارد بر اينكه در قرآن تحريفى رخ نداده است  
پاسخ به دو دليل ديگر قائلين به تحريف : استبعاد عقلى عدم تحريف و روايتىدرباره مصحف على عليه السلام  
خطاب به قائلين به تحريف : مقصود شما از نسخ تلاوت چيست ؟  
پاسخ به دليل ديگر قائلين به تحريف : تكرار حوادث مربوط به بنىاسرائيل در امت اسلام  
درباره جمع و تاءليف قرآن و جمع بين رواياتى كه برخى بر جمع قرآن در زمانپيامبر(ص ) و برخى بعد از آن حضرت دلالت دارند  
جمع و تدوين قرآن بر اساس يك قرائت در زمان عثمان  
آنچه از روايات مربوط به جمع و تاءليف قرآن استفاده مى شود  
دلالت روايات مربوط به جمع قرآن بر عدم تحريف  
قرآن خود عمده ترين دليل بر عدم وقوع تحريف است  
ترتيب سور قرآن در جمع اول و دوم كار صحابه بوده است  
ترتيب آيات قرآن نيز توفيقى نبوده و بدون دخالت صحابه انجام نشده است  
آيا ترتيب آيات قرآنى توفيقى است ؟  
نقل كلام مازرى درباره دلالت روايت انس بر جمع قرآن بعد از پيامبر(ص ) و رد آن  
ايراداتى چند به قائلين به توفيقى بودن ترتيب آيات قرآنى  
رد روايات انساء كه از طرق عامه وارد شده و بر منسوخ التلاوه شدن پاره اى از آياتوحى دلات مى كنند  
دلگرمى دادن به پيامبر(ص ) تا از انكار و استهزاء كفار دلتنگ و ناراحت نشود.  
معناى جمله : (كذلك نسلكه فى قلوب المجرمين )  
تمسك به عجب آورترين معجزات در نظر كافران براى بيانحال درونى آنان  
عنايت به ياد آوردن زيبايى و زينت آسمان به نجوم و كواكب ، در موارد مختلف قرآن

*(247/5)*

معناى (موزون ) و مراد از جمله : (انبتنا فيها منكل شى ء موزون )  
مقصود از: (من لستم له برازقين ) در آيه (و جعلنا لكم فيها معايش و من لستم لهبرازقين )  
معناى (شى ء)، (خزائن ) و (قدر معلوم ) و مراد آيه شريفه (و ان من شى ءالا عندناخزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم )  
وجوه و اقوال مختلف مفسرين در معنا و مراد از آيه شريفه (و ان من شى ء الا عندنا...)  
سخن يكى از مفسرين معاصر در معناى آيه و نقد آن  
بيان حقيقتى بسيار دقيق و معنائى ژرف در اين آيه شريفه  
سه حقيقت علمى از جهان هستى كه چهارده قرنقبل قرآن افاده نموده است  
نظام خلقت بدون (موت و حيات ) نظامى تام و حكيمانه نمى بود  
(رواياتى درباره استراق سمع شياطين و رجم آنها با نجوم و درذيل آيه : (ان من شى ء الا عندناخزائنه ) و...)  
رواياتى در ذيل آيه (و لقد علمنا المستقدمين منكم ...)  
معناى خلقت انسان از (صلصال من حماء مسنون )  
توضيحاتى درباره معناى لغوى (جن )  
آيا (جان ) همان جن است ؟(ع )"  
بحث در مبداء خلقت جن و تناسل و ذيريه داشتن او  
معناى كلمه (بشر) و نكته اى كه در التفات از تكلم به غيب در آيه : (و اذاقال ربك ) هست  
معناى (سويته ) و (نفخت فيه من روحى ) و توضيحى در رابطه بين روح و بدن  
اشاره به وجه استثناء ابليس از ملائكه با اينكه او از جن است و نه از ملائكه  
وجه تقييد و تحديد لعنت بر شيطان تا روز جزا در: (ان عليك اللعنة الى يوم الدين)  
وجه اينكه خداوند لعنت خود را به ابليس اختصاص داد (عليك لعنتى )  
وجه تقيد و تحديد لعنت بر شيطان تا روز جزا در: (ان عليك اللعنة الى يو الدين)  
ابليس ماءمور به سجده بر نوع بشر بودند نه تنها آدم  
روزى كه تا آن به شيطان مهلت داده شده روز قيامت نيست !  
(وقت معلوم ) به چه معناست و براى چه كسى معلوم است ؟(ع )"  
توضيح در مورد نسبت اغواء به خدا در (رب بما اعوتينى ...)

*(247/6)*

وجوهى كه مفسران براى توجيه حمل جمله : (بما اغويتنى ) براضلال ابتدائى خدا ذكر كرده اند  
جواب كلى به مفسران مزبود  
معناى جمله : (لا زينن لهم فى الارض ) و دلالت آن بر اينكه زمين ظرف اغواى شيطاناست  
مراد از (عبادت مخلصين ) كه از اغواى شيطان مصون هستند  
معناى بر خدا بودن راه شيطان (هذا صراط على مستقيم )  
آيه : (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان ...) متضمن سه جواب به ابليس است  
رواياتى چند درباره نفخ روح در كالبد آدم عليه السلام  
مقصود از (عبادى ) و استثناء در آيه شريفه و نقد نظر مفسران در اين خصوص  
اثبات سلطنت و ولايت براى ابليس ، با سلطنت مطلقه خدا منافات ندارد  
معناى اينكه جهنم هفت در دارد: (لها سبعة الواب ...)  
(متقين ) در آيه : (ان متقين فى جنات ...) اعم از (مخلصين ) در آيه : (الا عبادكمنهم المخلصين ) است  
نقد و ابطال سخن (فخر رازى ) كه گفته است مراد از (متقين ) كسانى است كه ازشرك بپرهيزند  
بيان حال متقين در ورودشان به بهشت  
قضاهاى رانده شده اى كه در قرآن حكايت شده است  
رواياتى درباره نفخ روح در كالبد آدم عليه السلام  
چند روايت درباره وقت يوم معلوم در آيه (فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم )  
روايتى در بيان مراد از درهاى جهنم در ذيل جمله : (لها سبعة ابواب ...)  
چند روايت در تفسير و بيان مراد جمله : (اخوانا على سرر متقابلين )  
بشارت و انذار در يك داستان و ارتباط آن با داستانهاىقبل  
از مغفرت خدا ماءيوس و از رحمت او نااميد نباشيد  
بيان آيات مربوط به ورود مهمانان ابراهيم (ع )  
تعجب ابراهيم از بشارت داده شدن به فرزند، بر اساس استبعاد عادى بوده است  
معناى (غابر) و مراد از اينكه همسر لوط از (غابرين ) بوده است  
وارد شدن ملائكه بر (لوط) عليه السلام و گفتگوى بين ايشان و آن حضرت  
قضاى الهى به قطع نسل و انقراض قوم لوط  
قضاى الهى به قطع انسان و انقراض قوم لوط  
معناى آيه (لعمرك انهم لفى سكرتهم يعمهون ...)

*(247/7)*

توضيحى در مورد (اصحاب ايكه ) و (اصحاب حجر)  
(چند روايت در ذيل برخى از آيات گذشته )  
معناى آيه شريفه (و ما خلقنا...)  
بيان وهن استدلال هر يك از قائلين به جبر و تفويض به اين آيه شرفه براى اثباتمرام خود  
معناى (صفح ) و فرق آن با (عفو) و مفاد جمله : (فاصح الصفحالجميل ...)  
بيان اينكه مراد از (سبعا من المثالى ) سوره حمد است و اشاره به وجوهى كه دربارهاين تعبيرگفته است  
معناى (مثانى ) و اشاره به معناهائى كه ديگران براى آن گفته اند  
بيان چهار دستور به رسول الله (ص ) در آيه شريفه  
مقصود از (مقتسمين ) و وجه تسميه آنان به اين نام  
دستور علنى كردن دعوت به پيامبر(ص ): (فاصدع بما تؤ مر)  
توضيح اينكه مراد از (يقين ) در آيه : (و اعبد ربك حتى ياءتيك اليقين ) مرگاست  
روايتى در توضيح معناى (فاصفح الصفحالجميل ) و (سبع مثالى ) و مراد از مقتسمين )  
چند روايت درباره علنى شدن دعوت پيامبر(ص ) و نيز درباره پنج تن مستهزئين آنحضرت  
رواياتى در ذيل آيه (واعبد ربك حتى ياتيك اليقين )  
بحثى فلسفى در چگونگى تكليف و دوام آن  
تكاليف الهى همواره ملازم آدمى بوده و بشر در همهاخوال محتاج دين است  
بيان مفاد كلى سوره نحل و مكى و مدنى بودن آيات آن  
مراد از امر خدا و معناى (اتى امر الله فلا تستعجلوه ) و وجوهى كه در اين بارهگفته شده است  
رد نظريه ديگر مفسرين درباره مفاد آيه شريفه  
اشاره به آنچه كه از اين آيات قرآنى درباره حقيقت روح استفاده مى شود  
بيان معناى آيه : (ينزل الملائكة بالروح من امره ...)  
وجوه مختلفى كه مفسران در پيرامون معناى آيه فوق ذكر كرده اند  
بعثت پيامبران و انزال ملائكه منوط به مشيت خداوند است  
رد سخن بعضى مفسرين در استدلال به آيه بر عدم شرط استعداد و و قابليت در امررسالت  
اشاره به دو مرحله داشتن انذار پيامبران هم در عقيده و هم درعمل  
احتجاج بر وحدانيت خدا از دو جهت : از راه خلق كردن و از راه تدبير

*(247/8)*

غرض از ذكر اينكه خلقت انسان از نطفه اى ناچيز است بيان بى شرمى و وقاحت بشراست  
اشاره به فوائد انعام (شتر، گاو، گوسفند) و هدف از خلقت آنها  
بر خدا است كه قصد سبيل (راه هدايت ) را معين و روشن كند (و على الله قصدالسبيل ...)  
اختلاف دو فرقه اشاعره و معتزله در دلالت آيه  
سه قسم احتجاج براى سه گروه مختلف از انسانها بر وحدانيت خدا در ربوبيت  
معناى (وترى الفلك مواخر فيه )  
اركان سه گانه الوهيت و ربوبيت : خالق بودن ، منعم بودن و عالم بودن به درون وبرون انسان  
رواياتى در ذيل آيه (اتى امر الله فلا تستعجلوه )  
نقد استدلال برخى از علماء به روايات فوق الذكر  
روايتى كه در آن (اتى امر الله ) به ظهور مهدى عليه السلام تطبيق شده است  
رواياتى درباره حكم شرعى بول و گوشت چهارپايان  
دو روايت در تطبيق جمله : (و بالنجم هم يهتدون ) بر ائمهاهل بيت عليهم السلام  
اعتقاد به معاد لازمه توحيد كامل است  
بيان اينكه گمراه كنندگان همانند بار گناهان ناشى از اضلالشان را بر دوش مىكشند  
چگونگى تعدد وزر و عذاب در ازاء عمل واحد  
اشاره به استفاده هاى نادرستى كه از آيه (ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة )  
مقصود از كسانى كه علم داده شده اند در آيه :(قال الذين اوتوا العلم ...) معصومين عليهم السلام هستند  
معناى آيه : (قيل للذين اتقوا ماذا انزل اليكم قالوا خيرا) و مراد از (الذين اتقوا)  
معناى (طيب ) و (طاهر) و مقصود از طيب بودن متقين درحال توفى و مرگ  
تعلق مشيت خداوند (لوشاء الله ) به امر عدمى (ما عبدنا) در آيه و توجيه آن  
تقرير و تبيين استدلال مشركين براى بت پرستى خود  
پاسخ به دليل مشركين : تنها وظيفه پيامبران (بلاغ مبين ) است  
تقسيم امت ها به دو طائفه هدايت يافته و گمراه  
وجه اينكه گمراهى - به خلاف هدايت - به خود گمراهان نسبت داده شده است  
توضيح اينكه (ضلالت ) امر عدمى است و نمى توان گفت خدا آن را ايجاد كرده است

*(247/9)*

تسليت و دلدارى رسول خدا(ص ): نسبت به هدايت مشركين حريص مباش  
تفسير آيه توسط جبريون و مفوضه در جهت اثبات مذهب خود  
در قيامت ياورانى هستند كه مشركين از يارى آنها بهره مند نمى شوند  
مسئله رفع اختلاف و تبيّن آن يكى از معرفات روز قيامت است  
اشاره به تعابير مختلف از ايجاد خداى تعالى به :قول ، كلمه ، امر، اراده و قضاى خدا در ذيل (اننقول له كن فيكون )  
بحث روايتى (رواياتى در ذيل : (الذين اتوا العلم )، (... قالوا خيرا)، (قالوااساطير الاولين ) و...)  
نقشه قريش در برابر جذابيت دعوت پيامبر اكرم (ص ) درذيل آيه (و اذا قيل لهم ماذا...)  
روايتى درباره سلطنت و قدرت نامحدود خدا  
مقصود از حسنه در دنيا كه خداوند به مهاجرين وعده داده مجتمع صالح اسلامى است  
علت توصيف مهاجرين به دو صفت صبر وتوكل  
مفاد آيه : (و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا...) حصر رسالت در بشر عادى است  
معنا و موارد استعمال كلمه : (ذكر)  
مراد از اهل ذكر در فاسئلوا اهل الذكر) و اينكه مخاطبين اين خطاب كيانند  
معنا و مفاد آيه : (و انزل اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم ...)  
وجوهى كه مفسرين در تفسير آيه گفته اند  
حجت بودن بيانات رسول الله و عترت او (ائمه ) عليهم الصلاة و السلام  
انذار و تهديد مشركين كه از در مكه به خدا و پيامبرانش گناه مى كردند (مكرواالسيئات )  
مراد از (اخذ در تقلب ) و (اخذ بر تخوف ) كه مشركين بدان تهديد شده اند  
گردش سايه اشياء نشانه خضوع و سجود موجودات در برابر خداست  
سجده جنبندگان آسمانها و زمين براى خدا به معناى خضوع وتذلل آنان در برابر خدا است  
توضيحى درباره استكبار در مقابل مخلوق و درمقابل خالق  
توضيحى درباره در مقابل مخلوق و در مقابل خالق  
وجه عدم استكبار عملى ملائكه در برابر خداى سبحان  
رد استدلال برخى به آيه : (يخافون ربهم ...) براىقول به اينكه ملائكه مكلف بوده خوف و رجادارند وافضل از بشر هستند

*(247/10)*

مقصود از جمله : (لا تتخدوا الهين اثنين ) و معنايى كه از نهى از دو خدا گرفتناستفاده مى شود  
لازمه مالكيت مطلقه خدا اين است كه فقط او معبود و دين دائما از او باشد (له الدين واصبا)  
در تنگناها و شدائد، اميد بستن به مسبب الاسباب و دست به دامان او شدن فطرى انساناست  
توضيح اينكه كفران نعمت غات و غرض شرك ورزيدن مشركين است  
مقصود از اينكه مشركين بخشى از روزى خود را نصيب (ما لا يعملون ) قرار مى دهند  
منشاء و سبب اينكه مشركين ملائكه را مؤ نث و دختران خدا مى دانستند  
معناى جمله : (و لهم ما يشتهون ) و گفتگوئى كه در مورد شده است  
حكايت دختر كشى مشركين و نكوهش آن  
ايمان به آخرت منبع همه خيرات و بركات و ايمان نداشتن به آخرت ريشه همه گناهاناست .  
منزه بودن خداى تعالى از هر قبيح عقلى و طبعى و از اتصاف به صفات ممكنات  
معناى جمله (ولله المثل الاعلى )  
اگر خدا مردم را به ظلمشان اخذ كند دابه اى روى زمين نخواهد ماند  
بيان ضعف استدلال به اين آيه براى قول به معصوم نبودن انبياء  
مراد از (امم ) و (اليوم ) در آيه : (تالله لقد ارسلنا الى امم من قبلك ...)  
رواياتى كه در آنها اهل ذكر در جمله : (فاسئلوااهل الذكر) به اهل بيت عليهم السلام تفسيرشده است  
بيان اينكه با توجه به سياق آيات مراد ازاهل ذكر اهل كتاب است و با قطع نظر از خصوص آيهمراداهل بيت عليهم السلام مى باشد  
چند روايت در معناى : (فاسئلوا اهل الذكر)، (افا من الذين مكروا)، (له الدين واصبا)و (لله المثل الاعلى )  
مفاد آيه (ان فى ذلك لاية لقوم يسمعون )  
معناى اينكه فرمود: شير خالص را از ميان فضولات شكم و خون به شما نوشانيديم  
معناى كلمه (سكر) و بيان مفاد آيه (تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا...)  
عدم دلالت جمله : (تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا) بر مباح بودن مسكرات  
رد مطالبى كه صاحب (روح المعانى ) در ارتباط با آيه مورد بحث بيان كرده است  
معنا و موارد استعمال كلمه (وحى )

*(247/11)*

ايحائات و الهامات خداى سبحان به زنبورعسل  
وجه اينكه آيه زنبور عسل به (لقوم يسمعون )  
معناى جمله (فما الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكت ايمانهم ...)  
وجوه ديگرى كه در معناى آيه فوق گفته شده است  
ذكر نعمت داشتن فرزندان و نوادگان  
وجوهى كه در معناى آيه : (ما لا يملك لهم رزقا فى السموات و الارض شيئا) گفتهشده است  
مراد از مثل زدن براى خدا كه از آن نهى فرموده است (فلا تضربوا للهالامثال )  
مثلى براى اثبات توحيد ربوبى با استناد به وحدت منعم  
اقامه حجت بر توحيد و اشاره به مساءله نبوت با ذكر يكمثل  
چند وجه ديگر در تفسير آيه : (و ضرب الله مثلا رجلين ...) گفته شده است  
معناى (غيبت ) و (شهادت ) و مراد از غيبت آسمانها و زمين در (ولله غيب السمواتوالارض )  
بيان اينكه قيامت از غيب هاى سماوات و ارض است  
مفاد اينكه فرمود: امر ساعت (قيامت ) مانند چشم بر هم زدن يا نزديك تر از آن است  
عموميت قدرت خدا و نحوه تعلق آن به مخلوقات  
نكاتى كه از آيه : (ولله غيب السموات و الارض ...) استفاده مى شود  
بيان ضعف قولمفسرين به اينكه مراد علم به غيب آسمانها و زمين است  
چند روايت در تطبيق آيه (و اوصى ربك الىالنحل ...) بر پيامبر و اهل بيت او عليهم السلام  
روايتى در معناى (حفده ) و در تطبيق جمله : (من ياءمربالعدل ) بر اميرالمؤ منين و ائمه عليهم السلام  
در آيه : (والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا) علم حصولى انسان دربدو تولد نفى شده است  
سبب حقيقى پرواز مرغان در هوا خداى تعالى است  
پرواز مرغان در آسمان يكى از آيات الهى است  
ذكر نعمت خانه ، پوست و پشم و كرك و موى حيوان و...  
وجه اينكه درباره سرابيل فرمود: (شما را از گرما نگه مى دارد) و حفظ از سرما راذكر نكرد  
معناى آيه : (يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها و اكثر هم الكافرون )  
وجوهى كه درباره آيه (و اكثرهم الكافرون ) مفسرين گفته اند  
استدلال بعضى به آيه بر بطلان عقيده جبريها و نقد آن

*(247/12)*

مراد از اينكه در قيامت از هر امتى شهيدى مبعوث مى گردد  
قيامت روز پاداش و كيفر است نه روز عمل و راهى به بازگشت از آن به حيات ذنيوىنيست  
در عذاب ظالمان در آخرت تخفيف و تاءخيرى نيست  
مشركين در روز قيامت تسليم خدا مى شوند  
تسليم اضطرارى مشركين در قيامت در برابر خدا سودى به حالشان ندارد  
كافران مفسد عذابى بيش از ديگر كفار خواهند داشت  
تفصيلى در مورد شهادت (گواهى دادن )، شهيد و شهداء  
برسى و بيان وجه جمع بين مفاد آيات مختلف در مورد شهادت  
معناى اينكه قرآن بيان كننده هر چيزى است (تبيانالكل شى ء)  
روايتى در ذيل آيه : (يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها...) و جئنابك شهيدا على هؤلاء)  
چند روايت در ذيل جمله : (تبيانا لكل شى ء)  
اشاره به احتمام شديد در اسلام به اصلاح وضع جامعه  
اشاره به معنا و اقسام دوگانه عدل (فردى و اجتماعى )  
بيان اينكه امر به عدل در (ان الله ياءمربالعدل و الاحسان ) امر به عدالت اجتماعى است  
امر به احسان نسبت به ديگران در (ان الله ياءمربالعدل و الاحسان ) و احسان نسبت به خويشاوندان در (ايتاء ذى القربى )  
نهى از فحشا و منكر و بغى در واقع امر به حفظ وحدت در مجتمع است  
سبب شناعت شكستن قسم  
تمثيل نقض عهد به پنبه كردن خود رشته  
انسان مسؤ ول است و اضلال خدا ابتدائى نيست و فرع بر ضلالت شخص گمراه است  
نهى مستقل از اينكه هسم وسيله خدعه و دغلكارى قرار داده شود  
مقصود از اينكه فرمود: صابران را پاداش مى دهيم (با حسن ما كانوا يعملون )  
ويژگيهاى حيات طيبه اى كه خداوند آن را به نيكوكاران وعده داده است  
وجوهى ديگر كه درباره مراد از حيات طيبه گفته شده است  
مراد از استعاذه به خدا از شيطان ، پناه جستن قبلى است  
استعاذه به خدا توكل به خدا است و ايمان وتوكل دو ملاك صدق عبوديت هستند  
گروهى كه شيطان بر آنان مسلط است  
اشاره به مساءله نسخ و حكمت آن و پاسخ به خرده گيرى مشركين در آيه شريفه : (واذا بدلنا آيه مكان اية ...)

*(247/13)*

اتهام مشركين به پيامبر(ص ) در ارتباط با مسئله نسخ  
توضيحى در مورد اينكه با نزول آيات ناسخ خداوند ايمان مؤ منين را تثبيت مى كند  
شرح و تفصيل جواب خداى سبحان به افتراى مشركين بهرسول خدا(ص ) كه گفتند مردى غيرعرب به او مى آموزد  
رواياتى در ذيل آيه : (ان الله يامر بالعدل و الاحسان ...) و بيان مراد ازعدل و احسان  
دو روايت در ذيل آيه : (من عمل صالحا من ذكر و انثى فلنحيينه حيوة طيبة )  
رواياتى در ذيل آيه : (يقولون انما يعمله بشر...)  
مؤ من هرگز دروغ نمى گويد  
تهديد شديد عليه كفارى كه بعد از ايمان آوردن كافر و مرتد شدند  
معناى مهر زدن خدا بر دل ها و گوشها و ديدگان كفار  
وعده جميل به محاجرانى كه جهاد نموده صبورى كردند  
در قيامت هركسى به فكر خود بوده و از خود دفاع مى كند  
بحث روايتى (رواياتى درباره تقيه در ذيل آيه : (الا من اكره ...) ونزول آن درباره عمار ياسر و...)  
مثلى متضمن هشدار نسبت به كفران نعمت و زنهار از عذاب مترتب بر آن  
نكاتى كه از آيه : (فكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا) استفاده مى شود  
نهى از بدعت در دين در اين آيه  
تحريم طيبات براى بنى اسرائيل ناشى از ظلم خودشان و عقوبت خدا در برابرعصيان آنان بوده است  
در مغفرت و رحمت الهى بسوى همگان باز است  
بيان مراد از اينكه ابرهيم (ع ) يك امت بود  
ذكر اوصاف ابراهيم (ع ) كه آثار تدين به دين خنيف او است  
معناى آيه (انما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه ...) و مقصود از اختلاف يهود درسبت  
وجوهى كه مفسرين درباره اختلاف مذكور در آيه گفته اند  
معناى (حكمت )، (موعظه ) و (مجادله )  
مراد از موعظه حسنه و جدال احسن در آيه : (ادع الىسبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن )  
وجه ترتيب در ذكر حكمت و موعظه و جدال در آيه و بيان ضعف سخن بعضى مفسريندرباره آن  
فضيلت صبر بر آزار مشركين و امر به پيامبر(ص ) به اينكه صبر كند و خدا به اوصبر داده است

*(247/14)*

(روايت در ذيل آيات : (ضرب الله مثلا...)، (ان ابراهيم كان امة ).(ادعو الىسبيل ربك )

*(247/15)*

next page  
fehrest page  
سوره ابراهيم ، آيات 1 - 5  
سوره ابراهيم مكى است و 52 آيه دارد  
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحيمِ  
الَّر كتب انزلنه اليك لخرج الناس من الظلمت الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد(1)  
الله الذى له ما فى السموت و ما فى الارض و ويل للكفرين من عذاب شديد(2)  
الذين يستحبون الحيوة الدنيا على الاخره و يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا اولئك فى ضلال بعيد(3)  
و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قمه ليبين لهم فيضل الله من يشاء و يهدى من يشاء و هو العزيز الحكيم (4)  
و لقد ارسلنا موسى بايتنا ان اخرج قومك من الظلمت الى النور و ذكرهم بايام الله ان فى ذلك لايت لكل صبار شكور(5).  
ترجمه آيات اين كتابى است كه به تو نازل كرديم تا مردم را به اذن پروردگارشان از ظلمتها خارج و به سوى نور كه راه خداى عزيز و توده است ببرى (1).  
خدائى كه هر چه در آسمانها و هر چه در زمين هست از او است و واى بر كافران از عذاب شديد (2).  
همان كسانى كه زندگى اين دنيا را بر جهان ديگر ترجيح داده و (مردم را) از راه خدا باز مى دارند و مى خواهند راه حق را منحرف كنند، آنها در گمراهى دورند (3).  
هيچ پيغمبرى را جز به زبان مردمش نفرستاديم ، تا (احكام را) براى آنان خدا هر كه را بخواهد گمراه ، و هر كه را بخواهد هدايت مى نمايد، و او عزيز و حكيم است (4).  
ما موسى را با معجزه هاى خويش فرستاديم (و دستور داديم ) كه اى موسى ! مردمت را از ظلمتها به سوى نور بيرون آر و ايام الله را بيادشان آر كه در اين ، (يادآورى )، براى هر صبور شكرگزارى عبرتى هست (5).  
بيان آيات  
خلاصه و برداشتى از آيات سوره ابراهيم (ع )

*(248/1)*

آيات كريمه اين سوره ، پيرامون اوصاف قرآنى كه بر پيغمبر اسلام (صلوات الله عليه ) نازل شده بحث مى كند و آن را با اوصاف زير معرفى مى نمايد:اين كتاب ، آيت و معجزه و نشانه رسالت آن جناب است و مردم را از ظلمت ها به سوى نور بيرون مى كشد، و به راه مستقيم خدا راهنمائيشان مى كند، خدايى كه عزيز و حميد است ، يعنى غالب و قاهرى است كه هرگز مغلوب كسى نمى شود، و غنى و بى نيازى است كه هرگز محتاج كسى نمى گردد، خدايى كه در كارهاى خدائيش جميل است ، يعنى براى مردم جز خوبى و نعمت منظورى ندارد.  
وقتى خدا منعم و غالب و بى نياز و پسنديده كار باشد، بر مردم كه ()منعم عليه ) او هستند لازم است كه دعوت او را لبيك گويند، تا در نتيجه از نعمتهايى كه او به ايشان ارزانى داشته برخوردار شوند، و آن نعمتها به سعادتشان تمام شود.و نيز لازم است كه از غضب او بر حذر باشند، زيرا پرواضح است كه عذاب خدائى كه هم قوى است و هم بى نياز مطلق ، شديد خواهد بود، چرا كه او مى تواند از وجود بندگانش چشم پوشيده ، همه را دستخوش هلاكت نمايد و به ديار عدم بفرستد، و از نو خلق و بندگان ديگرى بيافريند همچنانكه همين عمل را درامم گذشته انجام داده است .آرى ، تمامى موجودات ريز و درشت و زمينى و آسمانى اين عالم ، با زبان حال ، گوياى اين حقيقتند كه (رب العزه ) و (ولى حميد) تنها او است ، و رب ديگرى غير از او نيست .  
اين خلاصه و برداشتى بود از آيات اين سوره كه با آيه زير كه مى فرمايد:(هذا بلاغ للناس و لينذروا به و ليعلموا انما هو اله واحد و ليذكر اولوا الالباب ) ختم مى شود.  
و شايد مقصود آن مفسرى هم كه گفته است :(با در نظر گرفتن آيه (لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم ) كه اولين آيه اين سوره است ، مى توان گفت :اين سوره با ذكر و بيان غرض از رسالت و فرستادن كتاب ، افتتاح شده است همين مطلبى باشد كه ما خاطر نشان ساختيم .

*(248/2)*

اين سوره - آن گونه كه از سياق آياتش برمى آيد - در مكه نازل شده است ، هر چند كه به ابن عباس و حسن و قتاده - سه تن از قاريان صدر اسلام - نسبت داده اند كه ايشان گفته اند:همه آيات اين سوره در مكه نازل شده ، بجز دو آيه  
آن كه راجع به كشته شدگان در جنگ بدر است كه به دست مسلمين كشته شدند، و آن دو آيه (الم تر الى الذين بدلوا نعمه الله كفرا و احلوا قومهم دار البوار جهنم يصل ونها و بئس القرار) است ، ولى ما بزودى خواهيم گفت كه اين دو آيه نه تنها صراحتى به اينكه در غير مكه نازل شده باشند ندارند، بلكه ظهور هم ندارند.  
الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم  
يعنى (هذا كتاب انزلناه اليك ) بنابر اين ، كلمه (كتاب ) خبر است براى مبتداى حذف شده كه عبارت است از (هذا:اين )، البته اين معنا را ما از سياق آيه استفاده كرديم و گر نه مفسرين ديگر طورى ديگر معنا كرده اند.  
اشاره به عموميت رسالت پيامبر اسلام (ص )  
از ظاهر سياق جمله (لتخرج الناس من الظلمات الى النور استفاده مى شود كه منظور از (ناس ) عموم مردم مى باشد نه فقط قوم رسول خدا و مومنين از ايشان ، چون در ظاهر لفظ آيه هيچ دليلى بر اين تقييد نيست ، و كلام خداى  
تعالى در آياتى ديگر صراحت دارد بر اينكه رسالتش عمومى است ، مانند آيه (ليكون للعالمين نذيرا)، و آيه (لانذركم به و من بلغ )، و آيه (قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا) و نيز آيات صريحى كه مربوط به دعوت يهود و ساير اهل كتاب مى باشد، و همچنين عمل خود آن حضرت كه همه اقوام و ملتها را دعوت مى كرد.

*(248/3)*

و هر كه از هر قوم و ملتى ايمان مى آورد ايمانش را مى پذيرفت و نمى فرمود:من تنها براى قوم خود مبعوث شده ام به شهادت اينكه اسلام عبدالله بن سلام يهودى و سلمان فارسى و بلال حبشى و صهيب رومى و امثال ايشان را پذيرفت علاوه بر اين ، آخرين آيه اين سوره يعنى آيه (هذا بلاغ للناس و لينذروا به ...) در مقابل اولين آيه آن يعنى آيه (هذا كتاب انزلناه ) است كه مؤ يد اين گفتار ما است كه گفتيم مقصود از(ناس ) تنها همان افرادى نيست كه در زمان رسول خدا ايمان آوردند و از تاريكى ها به سوى نور بيرون آمدند، بلكه منظور عموم افراد بشر است .  
در اين آيه بيرون كردن از ظلمت به سوى نور را به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نسبت  
داده و فرموده است :تا تو مردم را بيرون آورى .اين بدان جهت است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) يكى از اسباب ظاهرى اين اخراج است ، و ايمان هر مومنى هر چند در هزاران سال بعد و با واسطه هاى بسيار باشد بالاخره مستند به آن جناب مى شود.  
شبهه تناقض بين دو آيه و پاسخ به آن  
در اينجا ممكن است بپرسيد كه :اين آيه هدايت مردم را به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نسبت داده ، و حال آنكه آيه (انك لا تهدى من احببت و لكن الله يهدى من يشاء)، اين معنا را از آن جناب سلب مى كند، اين تناقض چگونه بر طرف مى شود؟.

*(248/4)*

در جواب مى گوييم آيه اى كه هدايت را از آن حضرت ، سلب مى كند با آيه مورد بحث ، منافات ندارد، چون آن آيه اصالت و استقلال رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را در هدايت خلق انكار مى كند نه مطلق هدايت و حتى هدايت به نحو وساطت و به اذن خداى را، تا منافات داشته باشد.خلاصه اينكه آيه مورد بحث آن جناب را در امر هدايت واسطه ميان خدا و خلق مى داند و آيه سوره قصص استقلال او را انكار مى كند، به شهادت اينكه آيه (و انك لتهدى الى صراط مستقيم ) صريحا هدايت را به او نسبت مى دهد، و در آيه مورد بحث هم كه جمله (باذن ربهم ) را اضافه نموده به منظور اشاره به همين جهت است .  
اشاره به نكته مفرد آوردن (نور) و جمع آوردن (ظلمات )  
منظور از(ظلمات ) در آيه شريفه ، ضلالت و گمراهى ، و منظور از (نور)، هدايت است ، و اين تعبير در قرآن كريم مكرر آمده و در موارد بسيارى هدايت را نور، و ضلالت را ظلمت خوانده است .و اگر هدايت را نور، و ضلالت را ظلمات ناميده (يكى را مفرد و يكى را جمع آورده ) براى اشاره به اين جهت است كه هدايت از مصاديق حق است و حق يكى است و هيچ فرق و تغايرى ميان مصاديق آن نيست ،  
به خلاف ضلالت كه مصاديق مختلفى دارد، چون ضلالت ناشى از پيروى هواهاى نفسانى است كه با هم اختلاف دارند، و افراد و مصاديق هوى يك جور نيستند و لذا در آيه ()و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ) راه خدا و حق را يك راه (سبيل ) و راه ضلالت را چند راه (سبل ) خوانده است .  
(لام ) در جمله : (لتخرج الناس ...) براى افاده غرض است نه عاقبت

*(248/5)*

(لام ) در جمله (لتخرج الناس ...)لام ()غرض است ) - بنابر آنچه گفتيم كه مقصود از ناس عموم مردم است - و اين معنا را افاده مى كند كه منظور از فرستادن قرآن ، بيرون كردن مردم از ظلمات به سوى نور است ، نه اينكه (لام عاقبت ) باشد چون اگر لام عاقبت مى بود، لازم بود كه تمامى مردم عالم به قرآن ايمان آورده باشند و حال آنكه ايمان نياورده اند.  
بعضى گفته اند كه :ممكن است لام را براى عاقبت بگيريم و بگوييم تربيت الهى و بيرون كردن از ظلمات به سوى نور و رساندن خلق به سعادت و كمال واقعيشان شرايطى دارد، كه يكى آمادگى و استعداد خلق است ،  
و اگر افرادى استعداد نداشته باشند هر چند كه فيض خدا عام بوده و عاقبت و هدف نهايى انزال قرآن هم تربيت عموم مردم است ولى تربيت نخواهند شد.پس هر چند كه عاقبت ، عموميت دارد، ليكن مقدارى از آن امكان تحقق دارد، نه همه آن .

*(248/6)*

ولى اين آقايان غفلت ورزيده اند از اينكه برگشت كلامشان به اين است كه مفيد عاقبت بودن لام خلاف ظاهر است ، و ظاهر آيه اين است كه لام براى غرض باشد، چون حاصل كلامشان اين مى شود كه منظور از (ناس ) تنها صاحبان استعداد و قابليت است ، و حال آنكه ارسال كتاب ، مقيد به طبقه معينى نيست ، پس مى فهميم كه لام در آيه ، لام عاقبت نيست ، بلكه لام غرض است و مقصود از غرض ‍ هم ، غرض تشريع است ، به اين معنا كه احكام خدا بخاطر وجود اغراض و مصالحى جعل شده اند، يعنى اگر خداى سبحان مردم را به سوى خود دعوت مى كند براى اين است كه ايشانرا بيامرزد، و اگر به سوى ايمان و عمل صالح راهنمائيشان مى كند براى اين است كه ايشان را به سعادت خود نايل ساخته و به بهشت واردشان كند، و اگر رسولانى ارسال و كتبى انزال كرده براى اين است كه آنها را از ظلمات به سوى نور درآورد، و اگر امر و نهى كرده باز براى اين است كه آنها را پاك كند و از آلودگى هاى شيطان دورشان سازد، و در قرآن آياتى كه اين معنا را بفهماند بسيار است ، و همچنين رواياتى هم كه اين معنى را افاده كند شايد از هزارها هم متجاوز باشد، و به همين جهت نمى توانيم به نقل آنها بپردازيم .  
پس به صرف اينكه مى بينيم اكثر مردم جهان از نعمت اين نور محروم مانده اند نمى توانيم از ظاهر آيه دست برداشته ، كلمه (ناس ) را مقيد به مستعدين كنيم .آرى ظاهر قرآن براى ما حجت است ، به دليل اينكه فرموده :(انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ) و نيز فرموده است :(و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء و يهدى من يشاء). و دلالت اين دو آيه برحجيت ظاهر قرآن جاى حرف نيست ، زيرا در آيه اول صريحامى فرمايد (آنچه از كتاب خدا) و در آيه دوم مى فرمايد (آنچه از كلام رسول خدا) مى فهميد برايتان حجت است ، و بر طبق همان مواخذه مى شويد.

*(248/7)*

و ما از آيه (يدعوكم ليغفر لكم ) جز اين نمى فهميم كه آمرزش ، غرض دعوت است ،  
همچنان كه از كلام يك مولاى عرفى كه به غلامش مى گويد:(برايم آب بياور تا بياشامم ) يا(غذا بياور تا بخورم ) يا(فلانى را بپوشان تا عورتش بيرون نيفتد) جز اين نمى فهميم كه آشاميدن و خوردن و ستر عورت كردن ، غرضهايى هستند كه در دستورات وى منظور شده اند، خداى تعالى هم ، هر امر و نهيى كه بكند و هر حكم و شريعتى كه بياورد از آن غرض و منظورى دارد.  
البته معناى اين كلام اين نيست كه خداوند محتاج به آن غرض است ، زيرا خداوند منزه از احتياج بوده و ساحتش مبراى از هر نقص ‍ است ، همچنانكه فرموده است :(ان الله لغنى عن العالمين ) و نيز فرموده :(و ربك الغنى ذو الرحمه ) و نيز فرموده :(يا ايها الناس ‍ انتم الفقراء الى الله ، و الله هو الغنى ).  
بيان اينكه وجود غرض و مصلحت در افعال خداوند براى رفع نياز يااستكمال نيست  
و به حكم اين آيات ، خداى تعالى از هر چيزى بى نياز است و از هيچ چيز - حتى از غرضهاى مورد بحث - نفع نمى برد ولى در عين حال ، كارهايش هم عبث و گزاف و بيهوده نيست ، و چگونه بيهوده باشد و حال آنكه كلام مجيدش او را به حكيم بودن توصيف نموده و از عبث منزهش داشته و فرموده است :(افحسبتم انما خلقناكم عبثا)كه خود مى رساند، اوامر و نواهى خداوند - كه گفتيم باعث كمال آدمى است - در حقيقت مكمل خلقت انسانى است .

*(248/8)*

پس خداوند، هم در خلق كردن انسانها غرض داشته و هم در امر و نهيش ، هر چند كه اغراض خداوند مانند اغراض ما از باب استكمال نيست ، آرى ما هر كارى كه مى كنيم به اين منظور است كه يا نقصى از خود برطرف سازيم و يا كمالى را كه نداريم به دست آوريم ، ولى خداى سبحان چنين نيست .اغراض او و حكمتها و مصالحى كه در كارهايش هست ، در خود او اثر نمى گذارد و مانند ما نيست كه تصور مصالح و منافع عمل ، تحريكمان كند تا آن عمل را انجام داده ، و انجام آن را بر تركش ترجيح دهيم ، زيرا خداى سبحان ، قاهرى است كه در هيچ فرضى مقهور نمى شود، و غالبى است كه در هيچ وصفى مغلوب نمى گردد، او مالك هر چيزى است ، و چيزى مالك او نمى شود، او بر هر چيزى حكومت مى كند و هيچ چيز بر او حكم نمى راند، براى او شريكى در ملك نيست و سرپرستى بخاطر ذليل بودن ندارد، پس مانند ما محكوم به عقل نمى شود، بلكه او است كه هر عقلى را به آنچه كه تعقل مى كند  
راهنمايى مى نمايد.  
اين ما هستيم كه وجود مصلحت ، ناگزيرمان مى كند تا عمل داراى م صلحت را انجام دهيم ، و وجود مفسده ، ما را بر آن وا مى دارد كه عمل داراى مفسده را ترك نماييم ، ولى خداوند را هيچ مصلحتى ناگزير نمى كند تا فعلى را انجام دهد و هيچ مفسده اى وا نمى دارد تا آن را ترك كند بلكه او است كه مصلحت و مفسده را داراى چنين اثرى كرده است كه يكى ما را وا بدارد و ديگرى بازمان دارد.پس ‍ غرض و مصلحت ، امورى هستند كه از مقام فعل او انتزاع مى شوند، به اين معنا كه فعل او مشروط و موقوف بر مصلحت است ، ولى مصلحت در ذات او حكومت و اثرى ندارد و او را

*(248/9)*

مجبور و مضطر به انجام فعل نمى كند، عينا نظير ايجاد و وجود است ، وقتى خداى تعالى انسانى را با امر (كن ) ايجاد مى كند عقل ، از همان انسان خارجى اين حكم را انتزاع مى كند كه هم ايجاد است و هم وجود، ايجاد خداست و وجود او، و حكم مى كند به اينكه وجودش متوقف بر ايجاد خدا است .همچنين از فعل خدا با در نظر گرفتن حكمت  
و ساير صفات كمال او، اين حكم را انتزاع مى كند كه وجود فلان شخص ، هم فعل خداست و هم داراى مصلحتى مورد نظر است ، آنگاه حكم مى كند به اينكه فعل خدا وقتى صورت خارجى به خود مى گيرد، و خداوند وقتى فعلى را انجام مى دهد كه داراى مصلحت باشد.  
جهان فرق بين اغرض ما بندگان و اغراض خداى سبحان  
اين آن معنايى است كه بعد از تدبر و دقت در كلام خداى تعالى به دست مى آيد، و خلاصه اش اين است كه :وقتى به حكم كلام خود خداى تعالى مى گوييم كارهاى خداوند از روى حكمت و مصلحت و متوقف بر غرض است نه بيهوده و گزاف ، معنايش اين است كه خداى تعالى در كارهايش غرض هايى دارد كه عايد خلقش مى شود نه عايد خودش .  
و حاصل اينكه ميان اغراض ما بندگان و اغراض خداى سبحان از دو جهت تفاوت است :  
اول - از جهت اينكه خداى تعالى ، از كارهايش كسب كمال نمى كند، بر خلاف ما انسانها و هر حيوان صاحب شعور و اراده ، كه هر كارى را كه مى كنيم غرضى از آن در نظر مى گيريم كه عايد آن غرض جبران كمبودها و به كمال رساندن نواقص است .  
دوم - از اين جهت كه مصلحت و مفسده بر ما صاحبان شعور، حاكم است و ما را به حركت در آورده و يا از حركت باز مى دارد، ولى در خداى سبحان حكومت نداشته و او را مضطر و مجبور به انجام كارى نمى كند.

*(248/10)*

و اما آن نزاع معروفى كه ميان اشاعره و معتزله در خصوص افعال خدا وجود دارد كه :آيا آن افعال معلول غرض هستند يا نه ؟ و به معناى روشن تر.آيا خدا در كارهايش محكوم مصالح واقعى است ، بطورى كه بودن مصلحت در يك عمل ، او را محكوم مى كند به اينكه انجام آن را بر تركش ترجيح دهد، و اگر آن مصلحت نبود محكوم به چنين چيزى نمى شد؟ يا نه اصلا در كارهاى خداى تعالى هدفى نيست ، و اگر كارى مى كند بيهوده و بدون هدف مى كند؟ نزاعى است بى ثمر، كه بحث و دقت ، آدمى را به هيچ طرفش رهبرى نمى كند، يعنى هيچ يك از دو طرفش صحيح نيست ، و هر دو طرف باطل و بر خلاف حق است .  
همانطور كه قبلا شرح داديم حق مطلب بر خلاف همه اينها بوده و (امر بين الامرين ) است نه به آن صورت كه اشاعره گفته اند (افراط) و نه به آن گونه كه معتزله نظر داده اند (تفريط) و ان شاء الله در بحثهاى آينده اين كتاب ، بحثى مفصل و كافى از نظر عقل و نقل (قرآن و حديث ) در پيرامون اين مساله عنوان خواهيم كرد.  
در جمله (باذن ربهم ) التفاتى به كار رفته ، يعنى سياق كلام از تكلم مع الغير(انزلنا) به جمع غايب ()باذن ربهم ) برگشته است ، با اينكه جا داشت بفرمايد:(انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذننا...) اما فرمود:(باذن ربهم ).و نكته اش اين است كه خواسته با همين تغيير سياق و بدون آوردن كلامى اضافى بفهماند كه خداى تعالى پروردگار همين مشركين است ، كه براى او شريك هايى گرفته اند، چون در حقيقت روى سخن با ايشان است هر چند رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را مخاطب قرار داده است .و نيز خواسته است در همين ابتداى سوره اسمى از ربوبيت او برده شود تا عنوان و آغاز بحث سوره قرار گيرد چون اين سوره درباره توحيد ربوبيت بحث مى كند.  
الى صراط العزيز الحميد الله الذى له ما فى السموات و ما فى الارض  
معناى عزت و عزيز و داراى عزت بودن خدا تعالى

*(248/11)*

عزت در مقابل ذلت است ، راغب گفته :عزت حالتى است در انسان كه نمى گذارد مغلوب كسى شود و شكست بخورد، و اصل آن از (ارض عزاز:زمين سفت ) گرفته شده است ، و در قرآن كريم آمده :(ايبتغون عندهم العزه فان العزه لله جميعا) و نيز وقتى مى گويند:(تعزز اللحم ) معنايش اين است كه گوشت ناياب شده و گويا در زمين محكمى قرار گرفته كه نمى توان به آن دست يافت .  
بنابر اين ، عزت عزيز، آن حالتى است كه به خود گرفته و دست يافتن به وى دشوار شده است ، و عزيز قوم هم آن كسى است كه بر همه قاهر است ، و كسى بر او قاهر نيست ، چون مقامى دارد كه هر كه قصد او را كند مانعش مى شوند، و از دسترسى به او بازش ‍ مى دارند تا نتواند مقهورش كند.و باز به همين جهت هر چيز ناياب را عزيز الوجود مى گويند  
، و اگر در قرآن كريم به معناى مشقت هم آمده مانند:(عزيز عليه ما عنتم ) و مانند:(و عزنى فى الخطاب ) باز به همين مناسبت است ، زيرا هر چيزى كه بر انسان گران آيد و مشقت داشته باشد حتما دستيابى به آن مشكل است ، پس عزيز مى باشد.  
و اگر خداى سبحان عزيز است (و بلكه همه عزتها از او است ) براى اين است كه او ذاتى است كه هيچ چيز از هيچ جهت بر او قهر و غلبه ندارد، و او بر همه چيز و از هر جهت قهر و غلبه دارد و اگر كس ديگرى از عزت سهمى دارد از او و به اذن او گرفته است ، همچنانكه فرمود:(ايبتغون عندهم العزه فان العزه لله جميعا) و نيز فرموده :()من كان يريد العزه فلله العزه جميعا).  
كلمه (حميد) كه در آيه مورد بحث آمده بر وزن (فعيل ) و به معناى مفعول از ماده (حمد) است ، و (حمد عبارت ) است از ثناى جميل و مدح بر خوبيهاى اختيارى ، و چون تمام جمالها و خوبيها به او منتهى مى شوند در نتيجه تمام حمدها مخصوص او خواهد بود، همچنانكه خودش فرموده :(الحمد لله رب العالمين ).

*(248/12)*

از جمله حرفهاى عجيب و غريب ، سخنى است كه از امام فخر رازى نقل مى كنند، - و ما آن را به زودى بيان مى كنيم -كه گفته است :كلمه حميد به معناى داناى بى نياز است .  
جمله (الى صراط العزيز الحميد) بدل از جمله (الى النور) است كه هدف از كتاب را بيان مى كند و در حقيقت بيان بعد از بيان است .در بيان اول اين معنا را مى فهماند كه كتاب مذكور، نوريست كه حق را از باطل ، و خير را از شر، و سعادت را از شقاوت جدا مى سازد، و در بيان دوم ، اين معنا را مى فهماند كه كتاب مزبور راه روشنى است كه همه راهروان خود را در متن و وسط راه جمع آورى نموده ، همگى را به سوى خداى عزيز و حميد مى برد.  
وجه آوردن هر دو صفت (عزيز) و (حميد) در دنباله آيه شريفه  
اگر عزيز و حميد را كه دو صفت بزرگى هستند ذكر كرد، بدين جهت است كه اين دو صفت مبدا و سرمنشا مطالبى هستند كه در اين سوره به مشركين خاطرنشان مى كند، چون عمده كلام در اين سوره ، تذكر و يادآورى مشركين است به اينكه :خداى سبحان به خاطر ربوبيتش اين همه نعمتهاى بزرگ به ايشان داده و از طريق فرستادگانش آنها را موظف كرده كه شكر او را بجاى آورند و كفران نعمتش ‍ نكنند و به فرستادگانش وعده داده كه اگر بندگان من ايمان بياورند، آنها را داخل بهشت مى كنم و اگر كفران كنند از ايشان انتقام مى گيرم و به شقاوت و عذاب گرفتار مى كنم ، پس بايد كه از پروردگارشان بترسند و از مخالفت دستورها و كفران نعمتهايش بر حذر باشند، چون تمامى عزتها از آن اوست ، و كسى نيست كه بتواند جلو عذاب او را بگيرد، و او در هر حال حميد و سزاوار ثنا است ، و كسى نيست او را در پاداش دادن به مومنين و كيفر كردن كافران ، ملامت و مذمت كند، همچنانكه در دادن اين همه نعمت به كافران ، كسى ملامتش نكرد.

*(248/13)*

اين سه مطلب ، يعنى وحدانيت خدا در ربوبيت ، و عزيز بودن ، و حميد بودن در كارهايش ، و آنچه كه اين صفات اقتضا دارند، يعنى ترس از عزت مطلقه اش ، و شكر در برابر نعمتهايى كه ارزانى داشته ، و وثوق به نعمتهايى كه وعده آن را داده است ، و توجه و تذكر به آيات ربوبيتش ، مطالب عمده اين سوره هستند.  
وجه تقدم صفت (عزيز) بر (حميد) در آيه شريفه  
در تفسير روح المعانى از ابى حيان نقل شده كه او گفته است :وجه ذكر اين دو صفت ، و نيز وجه اينكه اول عزيز، و سپس حميد را آورده ، رعايت تناسبى است كه اين دو صفت با مساله اخراج از ظلمات به نور دارند، چون اخراج مزبور، مستلزم داشتن عزت و قدرت است تا چنين كتابى را نازل كند كه احدى نتواند نظيرش را بياورد، و نيز مستلزم حميد بودن است ، چون كسى كه به مردم بزرگترين نعمتها را (نعمت بيرون كردن از ظلمت ها به نور) انعام كرده البته حميد است .  
ليكن نكته اى كه ايشان آورده اند، هيچ ربطى به سياق آيات اين سوره ندارد و شايد ايشان اين نكته را از آيه ديگرى كه در وصف قرآن مى فرمايد:(و انه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد) گرفته است و ليكن مقامى كه آيه مزبور دارد غير مقامى است كه آيات مورد بحث دارند.  
و از امام فخر رازى نقل شده كه در تفسيرش گفته است :اگر كلمه عزيز را بر كلمه حميد مقدم  
داشته براى اين است كه اولين اطلاعى كه انسان از خداى تعالى پيدا مى كند علم به قدرت او است ، سپس به عالم بودن ، و آنگاه به غنى و بى نياز بودن او است ، چون عزت ، به معناى قدرت ، و حميد، به معناى عالم غنى است ، و همانطور كه گفته شد، علم به قدرت خدا مقدم بر پى بردن به علم او به تمام چيرها و غناى او از تمامى آنها است ، ناگزير قرآن كريم هم ، عزيز را مقدم بر حميد ذكر كرد.

*(248/14)*

البته اين كلام فخر رازى گزاف گوئى عجيبى بيش نيست .و قريب به همين حرف در گزاف گويى ، سخن يكى ديگر از مفسرين است كه گفته :مقدم داشتن عزيز بر حميد به خاطر اعتنايى است كه نسبت به صفات سلبيه است ، چون كه در هر چيزى (تخليه ) بر(تحليه ) مقدم است .(اول بايد ظرف را از پليديها و زهرها شستشو نمود، سپس شربت در آن ريخت ، و ظرف دل نيز چنين است در صفات خداوندى هم ، اول بايد او را از نواقص منزه داشت ، بعد صفات ثبوتيه را برايش اثبات نمود) و عزت هم كه از صفات سلبيه است بر حميد (كه از صفات ثبوتيه است ) مقدم شد.  
و در وجه اينكه چرا از ميان صفات خداوندى اين دو صفت اختصاص به ذكر يافته ، بعضى گفته اند:براى اينكه مردم  
را به پيمودن راه دين كه راه عزيز و حميد است تشويق كند، چون سالك راه دين ، عزيز و محمود است .  
اين وجه ، وجه بدى نيست ، و ليكن در حقيقت از فوايدى است كه بر ذكر اين دو صفت مترتب مى شود، نه اينكه سبب ذكر، اين باشد.بنابر اين ، جهت اختصاص همان است كه ما گفتيم .  
حميد و عزيز بودن لازمه مالكيت مطلقه خداوند است  
جمله (الله الذى له ما فى السموات و ما فى الارض ) دو صفت عزيز و حميد را بيان مى كند، و منظور از()آنچه در آسمانها و زمين است ) همه موجودات عالم است ، كه شامل خود آسمان ها و زمين نيز مى شود، زيرا خداى سبحان همانطور كه مالك آنچه كه در آسمانها و زمين است مى باشد، مالك خود آنها نيز هست .آرى ، او از هر جهت و به حقيقت معناى كلمه ، مالك هر چيز است .و اين جمله به حجت عزيز و حميد بودن خدا اشاره مى كند.آرى ، هر چند كه خداى تعالى هر دليلى را در دلالتش به نتيجه مى رساند، و با كلماتش هر حقى را به كرسى مى نشاند، و ليكن با بندگان خود بر طبق فطرتشان سخن مى گويد و اين بدان جهت است كه چون خداى تعالى مالك هر خلق و امرى است آنهم به حقيقت معناى ملكيت ، قهرا مالك هر عزت و غلبه اى نيز هست ، و هر عزتى كه تصور

*(248/15)*

شود از او است ، پس او عزيز است ، چون او در هر چيز و به هر نحو كه بخواهد مى تواند تصرف كند، و تصرفش هم به هر نحو كه باشد پسنديده است ، پس او محمود است ، چون تصرف وقتى ناپسند است كه شخص متصرف ، مالك آن نباشد، و عقل يا شرع يا عرف به او اجازه تصرف نداده باشد، و خدا چنين نيست و هر تصرفى را كه عقل  
و يا شرع و يا عرف به او نسبت دهد او مالك حقيقى آن است ، پس او حميدى است كه افعالش پسنديده است .  
و ويل للكافرين من عذاب شديد  
اين جمله ، مقتضاى صفت عزت را بيان مى كند، و مى فرمايد كه مقتضاى عزت اين است كه هر كسى دعوت او را رد كند و نعمت او را كفران نمايد مورد عذاب و قهرش قرار مى گيرد.  
الذين يستح بون الحيوه الدنيا على الاخره و يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا....  
راغب در مفردات مى گويد:(استحباب كفر بر ايمان )، به معناى ترجيح دادن و مقدم داشتن است ، و حقيقت معناى (استحباب ) اين است كه آدمى جستجو كند تا چيزى را پيدا كند كه دوستش بدارد، و ليكن به خاطر اينكه با كلمه (على ) متعدى مى شود، معناى ايثار و ترجيح را مى دهد و در آيه (و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ) نيز به همين معنا است .  
وجود دو راه پيشا روى انسان : استحباب (انتخاب ) دنيا بر آخرت يا استحباب آخرت بردنيا  
و معناى استحباب دنيا بر آخرت ، اختيار دنيا و ترك كامل آخرت است و در مقابل آن ، اختيار آخرت بر دنيا است ،

*(248/16)*

و معنايش اين است كه آخرت ، غرض و هدف كوشش هاى دنيوى باشد و دنيا، مقدمه و پل رسيدن به آخرت دانسته شود چون دنيا را به كلى ترك كردن ، علاوه بر اينكه ممكن نيست ، باعث اختلال امر آخرت هم مى شود، و حتى باعث ترك آخرت مى گردد، آرى ، زندگى دنيا منقطع و ناپايدار است ، و زندگى آخرت دائمى است كه سعادت آخرت ، در دنيا كسب مى شود، پس هر كه آخرت را اختيار كند، ناگزير است دنيا را هم بگيرد و اثبات كند و منكر آن نگردد، چون در راه رسيدن و اثبات آخرت ، بدان نيازمند است .بر عكس ، كسى كه دنيا را اختيار كند، چاره اى ندارد جز اينكه آخرت را انكار نمايد، چون اگر آخرتى باشد به عنوان هدف خواهد بود و فرض اين است كه اين شخص هدفى ندارد، پس آخرتى ندارد.  
حاصل كلام اينكه :پيش روى انسان يكى از دو راه بيشتر نيست :  
1 - اختيار آخرت ، بر دنيا، و آخرت را هدف دنيا و دنيا را مقدمه آن گرفتن .  
2 - اختيار دنيا بر آخرت ، و دنيا را هدف قرار دادن و آخرت را به كلى انكار نمودن .  
توضيح اين سخن اينكه :در موارد متعددى از اين كتاب اين معنا را روشن كرديم كه آدمى هدف و مقصودى جز سعادت و به نتيجه رسيدن زندگيش ندارد، و علاقه اش به اين هدف ، فطرى او است ، آنچه كه قرآن كريم در امر زندگى ، اثباتش مى كند اين است كه زندگى آدمى دائمى و زوال ناپذير است ، و اينطور كه بعضى فكر مى كنند كه با مرگ پايان مى پذيرد نيست ، و قهرا با در نظر گرفتن مرگ ، به دو زندگى تقسيم مى شود يكى زندگى موقت قبل از مرگ ، و ديگرى زندگى دائمى بعد از آن ، كه نيكبختى انسان و بدبختيش در آن زندگى نتيجه زندگى دنيا و ملكاتى است كه از ناحيه اعمالش تحصيل نموده ، حال چه خوب و چه بد، و پر واضح است كه انسان بدون عمل هم فرض نمى شود، زيرا بشر فطرتا دوستدار زندگى خويش است ، و زندگى خالى از عمل هم غير قابل فرض است .

*(248/17)*

و اين اعمال ، يعنى سنتهايى كه انسان در زندگى خود باب نموده و الگو قرار داده است و به وسيله آنها تقوى و يا فجور، حسنه و يا سيئه كسب كرده است ، قرآن كريم آن را دين و سبيل ناميده ، و بر اين حساب است كه مى توان گفت هيچ فردى ، مفر و گريزى از سنت نيكو و يا سنت بد ندارد، و احدى نيست كه از دين حق يا دين باطل هيچ يك را نداشته باشد.  
و از آنجايى كه گفتيم هيچ انسانى بدون عمل ، و در نتيجه بدون سنت حسنه و سيئه يافت نمى شود، و نيز از آنجايى كه خداى سبحان هر نوعى از انواع موجودات را به سعادت مخصوص خودش راهنمايى مى كند، و چون سعادت بشر در اين است كه اجتماعى زندگى كند، و خواه ناخواه ، زير بار قوانين برود، لذا خداى  
سبحان برايش قانونى درست كرده به نام دين ، كه تمامى احكامش از سرچشمه فطرت مايه گرفته همان فطرتى كه خداوند خود انسان را بر آن فطرت آفريده ، فطرتى كه در حقيقت راه خدا و دين خداست ، حال اگر بر طبق آن سلوك نموده و راهى را كه آفريدگارش ‍ برايش باز نموده و فطرتش هم بدان راهنمايى مى كند بپيمايد، راه خدا را پيموده و درست هم پيموده است و اگر پيروى هواى نفس ‍ بكند و راه خدا را بر خود ببندد، و به كه شيطان در نظرش جلوه مى دهد مشغول شود، در حقيقت راه خدا را كج و معوج خواسته و پذيرفته است .  
اما اينكه گفتيم :(انسان راه خدا را خواسته )، براى اينكه اين خدا بود كه او را بر فطرت جويايى و طلب راه ، خلق كرد و معلوم است كه او را جز به راهى كه مرضى خويش و راه خودش است هدايت نمى كند.  
و اما اينكه گفتيم :(راه خدا را بطور كج و معوج خواسته و پذيرفته است ) جهتش اينست كه شيطان به سوى حق راهنمايى نمى كند و بعد از حق هم راه سومى نيست ، پس ناگزير هدايتش به سوى باطل است ، پس چنين كسى راه فطرى خدايى را كج و معوج گرفته است ، و آيات قرآنى هم براى افاده اين معانى بسيار است كه حاجتى به ايراد آنهانيست .

*(248/18)*

حال كه اين معنا روشن گرديد مى توانيم بفهميم كه جمله (الذين يستحبون الحيوه الدنيا على الاخره ) كه مفسر كلمه كافرين است مى خواهد چه بگويد؟ مى خواهد بگويد:كفار با تمام وجود علاقه مند به دنيا هستند، و قهرا از آخرت اعراض نموده و گريزانند، و بعد از اعراض هم انكار آن قهرى است ، و بعد از انكار آخرت و كفر به آن هم كفر به توحيد و نبوت مسلم است .  
معناى اينكه كافران راه خدا را كج مى خواهند (و يبغونها عوجا)  
(و يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا) - مفاد اين جمله اين است كه اينها نفس خود را از پيروى  
سنت خدا و تدين به دين او و تشرع به شريعت او باز مى دارند و به علاوه به سبب عناد و دشمنى كه با حق دارند، مردم را هم از ايمان به خدا و روز جزا و تشرع به شريعت او منصرف مى كنند، و در جستجوى اين هستند كه براى سنت و دين و شريعت خدا يك اعوجاج و كجى پيدا كنند (تا دشمنى خود را موجه جلوه دهند) و مردم را راضى كنند تا به هر سنتى از سنتهاى اجتماعى و بشرى هر قدر هم كه خرافى باشد عمل كنند و به اين وسيله ، ضلالت براى آنان مسجل و حتمى گردد، و اين همان مرحله اى است كه خدا در باره اش فرمود:(اولئك فى ضلال بعيد).  
از مطالبى كه گذشت معلوم شد كه آنچه بعضى گفته اند كه :(مراد از جمله (يبغونها عوجا) اين است كه مى چرخند تا براى دين خدا كجى و اعوجاج پيدا نموده آن را معيوب و ناقص جلوه دهند و به اين وسيله مردم را از آن منصرف سازند)، صحيح نيست .و همچنين مطلبى كه بعضى ديگر گفته اند كه :(مراد اين است كه مى گردند بلكه اعوجاجى در دين ببينند و آن را ده چندان نموده دين خدا را بدان وسيله كج و معوج جلوه دهند، نيز صحيح نيست ).  
و همچنين اينكه بعضى ديگر گفته اند كه :(مراد اين است كه مى خواهند با تبليغات سوء اهل دين را منحرف و

*(248/19)*

كج و معوج بار بياورند و با رواج فساد در ميان مومنين ، معارف دين را هم فاسد جلوه دهند)، صحيح نيست و وجه صحيح نبودن آنها روشن است .  
و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ....  
كلمه (لسان ) در اينجا مانند آيه (بلسان عربى مبين ) به معناى لغت است ، و ضمير در كلمه (قومه ) به رسول و در كلمه لهم به قوم بر مى گردد، و حاصل معنا چنين مى شود كه :ما هيچ رسولى را نفرستاديم مگر به زبان مردمش و به لغت و واژه ايشان تا بتواند احكام را براى آنان بيان كند.  
ولى بعضى - به طوريكه در كشاف آمده - دچار خبط و اشتباه بزرگى شده ضمير در قومه را به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) برگردانده اند، تا آيه دلالت كند بر اينكه :وحى به تمامى انبياء به زبان پيغمبر اسلام بوده و ليكن غفلت ورزيده اند از اينكه معناى آيه غلط مى شود، چون با در نظر گرفتن اينكه ضمير (لهم ) به قوم بر مى گردد، معناى آيه چنين مى شود كه :ما هيچ رسولى را نفرستاديم مگر به زبان عربى تا براى قوم رسول خدا بيان كند، و پر واضح است كه تمامى انبياء مبعوث نشده اند كه براى قوم رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بيان كنند.  
توضيحى در مورد ارسالرسل به لسان قوم خود (ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه )  
پس مقصود از ارسال رسل به زبان قوم خود، اين است كه رسولانى كه فرستاده ايم هر يك از اهل همان زبانى بوده كه مامور به ارشاد اهل آن شده اند، حال چه اينكه خودش از اهل همان محل و از نژاد همان مردم باشد، و يا آنكه مانند لوط از اهالى سرزمين ديگر باشد، ولى با زبان قومش با ايشان سخن بگويد، همچنان كه قرآن كريم از يك طرف او را در ميان قوم لوط غريب خوانده و فرموده :(انى مهاجر الى ربى ) و از طرفى ديگر همان مردم بيگانه را قوم لوط خوانده و مكرر فرموده :(و قوم لوط).

*(248/20)*

حال اين سوال مطرح مى گردد كه آيا پيغمبرانى كه به بيش از يك امت مبعوث شده اند يعنى پيغمبران اولوا العزمى كه بر همگى اقوام بشرى مبعوث مى شدند چه وضعى داشته اند؟ آيا همه آنان زبان همه اهل عالم را مى دانسته اند و با اهل هر ملتى به زبان ايشان سخن مى گفته اند يا نه ؟  
در پاسخ بايد گفت داستان هاى زير دلالت مى كنند بر اينكه اينها اقوامى كه اهل زبان خود نبوده اند را نيز دعوت مى كردند، مثلا ابراهيم خليل با اينكه خود، (سريانى ) زبان بود عرب حجاز را به عمل حج دعوت نمود، و موسى با اينكه (عبرى ) بود، فرعون و قوم او را كه (قبطى ) بودند به ايمان به خدا دعوت فرمود، و پيغمبر بزرگوار اسلام هم يهود عبرى زبان و نصارى رومى زبان و غير ايشان را دعوت فرمود، و هر كه از ايشان كه ايمان مى آورد ايمانش را مى پذيرفت ، همچنين دعوت نوح ، كه از قرآن كريم ، عموميت دعوت او استفاده مى شود، و همچنين ديگران .  
بنابر اين ، معناى جمله (و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ) (و خدا داناتر است ) اين است كه خداى تعالى ، مساله ارسال رسل و دعوت دينى را بر اساس معجزه و يك امر غير عادى بنا نگذاشته ، و چيزى هم از قدرت و اختيارات خود را در اين باره به انبياى خود واگذار ننموده است بلكه ايشانرا فرستاده تا به زبان عادى كه با همان زبان در ميان خود گفتگو مى كنند و مقاصد خود را به ديگران مى فهمانند، با قوم خود صحبت كنند و مقاصد وحى را نيز به ايشان برسانند.  
پس انبياء، غير از بيان ، وظيفه ديگرى ندارند، و اما مساله هدايت و ضلالت افراد، ربطى به انبياء (عليهم السلام ) و غير ايشان نداشته بلكه فقط كار خود خداى تعالى است .

*(248/21)*

بنابراين مى توان گفت ، آيه شريفه ، به منزله بيان و ايضاح آيه (كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم ) بوده و به آن چنين معنى مى دهد كه :ما به تو كتاب داديم تا مردم را از ظلمت ها به سوى نور بكشانى يعنى همينقدر براى شان بيان كنى كه خدا چه چيز نازل كرده و بس (تنها همين را برسانى كافى است ) در اين صورت معناى اين آيه و آيه اى كه مى فرمايد:(و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ) يكى خواهد بود.  
هدايت و ضلالت مربوط به پيامبران نبوده بلكه مشيت خداوند است  
(فيضل الله من يشاء و يهدى من يشاء) - اين جمله اشاره به همان مطلبى است كه قبلا گفتيم كه مساله هدايت و ضلالت ، تنها به دست خدا است ، و هيچ يك از آن دو بدون مشيت خداى سبحان ، تحقق نمى پذيرد، چيزى كه هست اين است كه خداى تعالى به ما خبر داده كه مشيتش گزاف و نامنظم نبوده ، بلكه داراى نظمى ثابت است و آن اين كه هر كه پيروى حق نموده و با آن عناد نورزد، خداوند هدايتش مى كند، و هر كه او را انكار نموده و از هواى خود پيروى كند خداوند گمراهش مى كند، پس گمراه كردن خدا، از باب مجازات و كيفر، و بعد از كارهاى خلافى است كه آدمى به اختيار خود انجام داده باشد، نه ابتدائى و بى حساب .  
و اگر خداوند سبحان در آيه مورد بحث ، ضلالت را بر هدايت مقدم داشته بدين جهت بود كه ضلالت به بيان محتاج تر است ، مخصوصا با در نظر داشتن زمينه كلام كه زمينه بيان عزت مطلقه خدا است پس در اينجا واجب بود روشن بسازد كه ضلالت هر كه گمراه شده و هدايت هر كه هدايت گشته ، همه به مشيت خدا است ، و كسى بر اراده خدا غلبه نمى كند و در سلطنت او مزاحمت نمى نمايد.

*(248/22)*

آرى جاى بيان اين جهات است تا هر غفلت زده اى نپندارد كه خدا از يكسو خود را غالب غير مغلوب و قاهر غير مقهور معرفى مى كند، و از سوى ديگر مردم را به راه خود دعوت مى كند و امر و نهى مى نمايد، و ايشان گوش نمى دهند و عصيان مى ورزند، آيا اين تناقض نيست و آيا با عصيان بندگان ، باز هم قاهر غير مقهور است ؟  
گويا خداى تعالى جواب مى دهد كه معناى دعوت او اين است كه هر پيغمبرى را به زبان مردمش بفرستد، و آن پيغمبر به مردمش ‍ برساند كه چه مايه سعادت و چه مايه شقاوت ايشان است ، پيغمبران هم اين معنا را ابلاغ مى دارند پس تا اينجا خداوند مقهور بندگان واقع نشده ، و اما گوش دادن بعضى و عصيان بعضى ديگر، مربوط به پيغمبران نبوده ، بلكه به دست خدا و به اذن او و مشيت او است و حاشا كه احدى بدون اذن او در ملك او تصرف كند، و بر سلطنت او غلبه نمايد.  
بنابر اين ، ضلالت گمراهان و عصيان ايشان نه تنها مناقض دعوت او نيست بلكه دليل بر عزت و قدرت او نيز هست ، همچنان كه هدايت راه يافتگان نيز دليل بر قدرت و سلطنت او است ، و به همين جهت بود كه در آيه مورد بحث ، گفتار را با جمله (و هو العزيز الحكيم ) خاتمه داد.  
پس خداى سبحان عزيز است ، يعنى كسى بر او غلبه نمى كند، و ضلالت گمراهان هم به او ضرر نمى زند، همچنان كه از هدايت راه يافتگان نفعى عايد او نمى گردد.و نيز حكيم است ، يعنى آنچه بخواهد بى حساب نمى خواهد و مشيتش به كار عبث تعلق نمى گيرد بلكه همه بر اساسى متقن و نظامى دائمى است .  
و لقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور....  
داستان رسالت موسى (ع ) روشنترين مصداق عزت الهى در ميان انبياء  
از آنجايى كه گفتار در اين سوره ، بر اساس مساله انذار مردم و ترساندن از عزت خداى سبحان (استوار گشته ) بود

*(248/23)*

لذا مناسب بود كه خدا روشن ترين مصداق و مظهر عزت خود در ميان انبياء را شاهدم مثال بياورد.و آن داستان رسالت موسى (عليه السلام ) و معجزات او براى هدايت مردمش بود.همچنان كه درباره آيات و معجزات او فرموده :(و لقد ارسلنا موسى باياتنا و سلطان مبين ) و نيز از قول خود آن جناب حكايت نموده و فرموده :(و ان لا تعلوا على الله انى آتيكم بسلطان مبين ).  
بنابراين ، موقعيتى كه آيه مورد بحث ، نسبت به آيه اول سوره يعنى (كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم ) دارد، موقعيت مثالى است كه به منظور تاييد مطلب و دلخوش نمودن مخاطب آورده باشند، همچنان كه در آيه (انا اوحينا ال يك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده ) هم خود مطلب آمده و هم مثالى كه به من ظور تاييد آن و دلخوش ساختن مخاطب آورده مى شود.  
اما اينكه بعضى گفته اند كه :آيه مورد بحث ، تفصيل آن اجمالى است كه در آيه (و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ) آمده ، صحيح نيست و از سياق آيه بسيار بعيد است .و نظير آن در بعيد بودن ، گفتار مفسر ديگرى است كه گفته :مراد از آياتى كه موسى به همراهى آنها فرستاده شد آيات تورات است ، نه معجزاتى كه از قبيل اژدها و يد بيضاء و امثال آن آورد.  
علاوه بر بعيد بودن ، اصولا خداى تعالى در هيچ جاى قرآن مجيدش تورات را جزء آيات رسالت موسى (عليه السلام ) نشمرده ، و اصلا در هيچ جا نفرموده كه ما موسى را با تورات فرستاديم ، بلكه هر جا گفتگو از تورات به ميان آورده ، فرموده خداوند تورات را بر او نازل كرده ، و يا به او داده است .

*(248/24)*

اگر در آيه مورد بحث ، بيرون كردن از ظلمات به سوى نور را مقيد به اذن پروردگار نكرد ولى در آيه اول سوره كه مربوط به رسالت خاتم النبيين و خطاب به آن جناب بود مقيد كرد، براى اين بود كه در آنجا داشت (لتخرج الناس : تا مردم را بيرون كنى ) ولى در اينجا دارد (اخرج قومك : قومت را بيرون كن ) كه اين تعبير، متضمن معناى اذن است به خلاف آن تعبير.  
مراد از (ايام الله ) در جمله (و ذكرهم به ايام الله )  
(و ذكرهم بايام الله ان فى ذلك لايات لكل صبار شكور) - شكى نيست كه مراد از ايام ، ايام مخصوصى است ، و نسبت دادن ايام مخصوص به خدا با اينكه همه ايام و همه موجودات از خداست ،  
حتما به خاطر حوادثى است كه در آن ايام مخصوص به وجود آمده و امر خداى تعالى را ظاهر ساخته است ، كه در ديگر ايام چنين ظهورى رخ نداده است ، پس به طور مسلم مقصود از ايام خدا، آن زمان هايى است كه امر خدا و آيات وحدانيت و سلطنت او ظاهر شده ، و يا ظاهر مى شود، مانند روز مرگ ، كه در آن روز سلطنت آخرتى خدا هويدا مى گردد، و اسباب دنيوى از سببيت و تاثير مى افتند، و نيز مانند روز قيامت كه هيچ كس براى ديگرى ما  
لك چيزى نيست و براى كسى كارى نمى توانند بكند، و همه امور، تنها به دست خدا است ، و نيز مانند ايامى كه قوم نوح و عاد و ثمود در آن ايام به هلاكت رسيدند، چون اين گونه ايام ، ايامى هستند كه قهر و غلبه الهى در آن ظاهر گشته ، و عزت خدائى ، خودنمايى كرده است .  
ممكن هم هست ايام ظهور رحمت و نعمت الهى ، جزء اين ايام بوده باشد، البته آن ايامى كه نعمتهاى الهى آنچنان ظهورى يافته كه در ديگر ايام به آن روشنى نبوده است ، مانند روزى كه حضرت نوح و يارانش از كشتى بيرون

*(248/25)*

آمدند و مشمول سلام و بركات خدا شدند، و روزى كه ابراهيم (عليه السلام ) از آتش نجات يافت ، و امثال اينها، زيرا اينگونه ايام ، مانند ايام مذكور ديگر، در حقيقت نسبتى به غير خدا نداشته ، بلكه ايام خدا و منسوب به اويند، همچنانكه ايام امتها و اقوام را به آنها نسبت داده ، كه از آن جمله است ايام عرب ، مانند (روز  
ذى قار) و (روز فجار) و (روز بعاث ) و امثال اينها.  
و اينكه بعضى از مفسرين ، ايام الله را به ايام ظهور نعمتهاى خدا اختصاص داده ، و آيات بعدى سوره را كه درباره نعمتهاى خدا است دليل خود گرفته اند و نيز مفسرين ديگرى كه ايام مذكور را به ايام عذابهاى خدا اختصاص داده اند، راه درستى نرفته اند، چون هيچ وجهى براى اين دو اختصاص نيست ، و همانطور كه گفتيم سياق كلام ، سياق بيانى است كه عزت خدا اقتضا دارد و مقتضاى عزت خدا، هم نعمت دادن است ، و هم عذاب كردن .  
(ان فى ذلك لايات لكل صبار شكور) - اين جمله ختم كلام در آيه است ، و صبار به معناى بسيار شكيبا، و شكور به معناى بسيار شكرگزار است .  
بحث روايتى  
(روايتى در بيان مراد از ايام الله )  
در الدر المنثور است كه :احمد از ابوذر نقل كرده كه گفت :رسول خدا (صلى  
الله عليه وآله وسلم ) فرمود:خداوند هيچ پيغمبرى را مبعوث نكرده مگر بازبان قومش .  
و نيز در همان كتاب است كه نسائى و عبد الله بن احمد در كتاب زوائد المسند، و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابن مردويه و بيهقى در كتاب (شعب الايمان ) از ابى بن كعب از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نقل كرده اند كه در تفسير جمله (و ذكرهم بايام الله ) فرمود:يعنى نعمت هاى خدا.  
مؤ لف :اين البته بيان بعضى از مصاديق است و نظيرش را طبرسى و عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده اند.

*(248/26)*

و شيخ در امالى به سند خود از عبد الله بن عباس و جابر بن عبد الله در حديثى طولانى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نقل كرده كه فرمود:ايام الله نعمت ها و بلاهاى خدا است ، و آن مثلات خداوند سبحان است .  
و در تفسير قمى آمده كه امام فرمود:ايام الله سه روز است ، روز ظهور قائم (عليه السلام ) و روز مرگ و روز قيامت .  
مؤ لف :مراد در اين روايت هم انگشت گذارى روى بعضى از مصاديق روشن ايام الله است ، نه اينكه ايام منحصر به همان سه روز باشد.  
و در معانى الاخبار به سند خود از مثنى حناط از ابى جعفر و ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمودند:ايام الله سه روز است :روزى كه قائم ظهور مى كند و روز كره (رجعت ) و روز قيامت .  
مؤ لف :اين روايت نيز مانند روايت قبليش مى باشد، و اختلاف روايات در  
تعداد مصاديق ايام الله مؤ يد گفته ما است كه در بيان آيه گفتيم .  
next page  
fehrest page

*(248/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
سوره ابراهيم آيات 6 - 18  
و اذ قال موسى لقومه اذكروا نعمه الله عليكم اذ انجئكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب و يذبحون ابناءكم و يستحيون نساءكم و فى ذلكم بلاء من ربكم عظيم (6)  
. و اذ تاذن ربكم لئن شكرتم لازيدنكم و لئن كفرتم ان عذابى لشديد(7)  
وقال موسى ان تكفروا انتم و من فى الارض جميعا فان الله لغنى حميد(8  
) الم ياتكم نبوا الذين من قبلكم قوم نوح و عاد و ثمود و الذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله جاء تهم رسلهم بالبينت فردوا ايديهم فى افوههم و قالوا انا كفرنا بما ارسلتم به و ان الفى شك مما تدعوننا اليه مريب (9)  
.قالت رسلهم افى الله شك فاطر السموت و الارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم و يوخركم الى اجل مسمى قالوا ان انتم الا بشر مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد ءاباونا فاتونا بسلطن مبين (10)  
قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم و لكن الله يمن على من يشاء من عباده و ما كان لنا ان ناتيكم بسلطن الا باذن الله و على الله فليتوكل المومنون (11)  
و ما لنا الا نتوكل على الله و قد هدئنا سبلنا و لنصبرن على ما ءاذيتمونا و على الله فليتوكل المتوكلون (12)  
و قال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن فى ملتنا فاوحى اليهم ربهم لنهلكن الظلمين (13)  
و لنسكننكم الارض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامى و خاف وعيد(14)  
و استفتحوا و خاب كل جبار عند(15)  
من ورائه جهنم و يسقى من ماء صديد(16)  
يتجرعه و لا يكاد يسيغه و ياتيه الموت من كل مكان و ما هو بميت و من ورائه عذاب غليظ (17)  
مثل الذين كفروا بربهم اعملهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على  
ترجمه آيات

*(249/1)*

و به ياد بياور آن زمانى را كه - موسى به قوم خود گفت نعمت هاى خدا را بر خود به ياد آوريد، زمانى كه (گروهى از) فرعونيان به سختى عذابتان مى كردند و پسرانتان را سر مى بريدند و زنانتان را (براى خدمتكارى ) زنده نگه مى داشتند، نجاتتان داد و در اينها از جانب پروردگارتان آزمايش بزرگى بود (6).  
- و به ياد بياوريد آن زمانى را كه - پروردگارتان اعلام كرد كه اگر سپاسگزارى كنيد، حتما افزونتان دهم و اگر كفران كنيد، عذاب من بسيار سخت است (7).  
موسى (به بنى اسرائيل ) گفت :اگر شما و هر كه در زمين هست همگى كافر شويد، خدا بى نياز و ستوده است (8).  
مگر خبر كسانى كه پيش از شما بوده اند از قوم نوح و عاد و ثمود و كسانى كه پس از آنها بوده اند به شما نرسيده ؟ كه جز خداى آنها كسى نمى داند، پيغمبرانشان با دليل هاى روشن بسويشان آمدند و آنها دستهايشان را (از حيرت ) به دهان هايشان بردند و گفتند:ما آئينى را كه به ابلاغ آن فرستاده شده ايد منكريم و درباره آن چيرهائى كه ما را به آنها مى خوانيد به سختى در شك هستيم (9).  
پيغمبرانشان گفتند:مگر در خداى يكتا و ايجاد كننده آسمانها و زمين ، شكى هست ؟ !او شما را دعوت مى كند تا گناهانتان را بيامرزد، و تا مدتى معين ، نگاهتان دارد.آنها گفتند:شما نيز جز بشرهايى مثل ما نيستيد، كه مى خواهيد ما را از خدايانى كه پدرانمان مى پرستيده اند منصرفمان كنيد، پس براى ما دليلى روشن بياوريد (10).  
پيغمبرانشان به آنها گفتند درست است كه ما نيز جز بشرهائى مثل شما نيستيم ، ولى خدا بهر كس از بندگان خويش بخواهد منت مى نهد، و ما حق نداريم جز به اذن خدا براى شما دليل بياوريم ، و مومنان بايد به خدا توكل كنند (11).  
چرا ما به خدا توكل نكنيم ، در صورتى كه او ما را به راههايى كه مى رويم هدايت نمود.و ما حتما به اين آزارهايى كه شما به ما مى كنيد صبر خواهيم كرد، و توكل كنندگان بايد به خدا توكل كنند (12).

*(249/2)*

كسانى كه كافر بودند به پيغمبرانشان گفتند:ما قطعا شما را از سرزمين خودمان بيرون مى كنيم مگر اينكه به آيين ما بازگرديد، در اين حال  
پروردگارشان به آنها وحى كرد كه :اين ستمگران را هلاك خواهيم كرد(13).  
و شما را بعد از ايشان در اين سرزمين سكونت خواهيم داد، اين موهبت مخصوص كسانى است كه از عظمت من بترسند و از تهديد من بيمناك باشند (14).  
آنها (از خدا) تقاضاى فتح و پيروزى و گشايش كردند، و هر گردنكش ستيره جو نوميد و نابود شد (15).  
جهنم در انتظار او است ، و آب چرك و خون به او نوشانده مى شود (16).  
به زحمت ، جرعه جرعه آن را سر مى كشد ولى هرگز به ميل خود حاضر نيست آن را بياشامد، و مرگ از هر طرفى به سراغ او مى آيد، اما مردنى در كار نيست و عذابى سخت در انتظار او است (17).  
كسانى كه به پروردگارشان كافر شدند، اعمالشان همانند خاكسترى است كه در روز طوفانى باد سختى بر آن بوزد، آنها توانى ندارند كمترين چيزى از آنچه را كه انجام داده اند به دست آورند، و اين همان گمراهى دور و دراز است (18).  
بيان آيات  
اين آيات ، مشتمل بر ذكر پاره اى از نعمتها و نقمتهاى خدا است كه هر كدام در روز معينى رخ داده است .  
از ظاهر سياق اين آيات برمى آيد كه همه اين آيات غير از آيه (و اذ تاذن ربكم ...).نقل كلام حضرت موسى (عليه السلام ) است ، كه موسى بن عمران (عليهماالسلام ) در اين آيات ، مردم خود را به پاره اى از ايام خداى سبحان كه به مقتضاى عزت مطلقه اش ، نعمتها و يا عذابهايى فرستاده و هر كدام را به مقتضاى حكمت بالغه اش در جاى خود فرستاده تذكر مى دهد، و به يادشان مى آورد.  
و اذ قال موسى لقومه اذكروا نعمه الله عليكم ....

*(249/3)*

كلمه (يسومونكم ) از(سوم ) است و سوم ، بطورى كه راغب گفته به معناى رفتن به طلب چيزى است .در اين صورت ، اين كلمه هم رفتن را مى رساند و هم طلب كردن را.ولى گويا در آيه شريفه به معناى چشاندن عذاب است ، و كلمه (استحياء) به معناى زنده نگهداشتن است .  
و معناى آيه اين است كه :اى رسول ما!به ياد بياور - و با يادآوريت ، ايستادگى و ايمانت را به عزيز و حميد بودن خدا زيادتر كن - آن زمانى را كه موسى به قوم خود (بنى اسرائيل ) گفت :اى بنى اسرائيل !نعمتهاى خدا را بياد آوريد، آن روز كه از آل - فرعون و مخصوصا از قبطيان نجاتتان داد، قبطيانى كه دائما شما را شكنجه مى دادند و عذاب مى چشاندند، و اغلب ، پسرانتان را مى كشتند و دخترانتان را براى كلفتى و رختشوئى خود، زنده نگه مى داشتند، كه در اين وقايع ، بلا و محنت (امتحان ) بزرگى از ناحيه پروردگارتان بود.  
و اذ تاذن ربكم لئن شكرتم لازيدنكم و لئن كفرتم ان عذابى لشديد  
در مجمع البيان گفته است :(تاذن ) به معناى اعلام است :و (آذن ) و (تاذن ) معنايشان يكى است ، نظير (اوعد) و(توعد).  
جمله (و اذتاذن ربكم ...)، عطف است بر جمله (اذ قال موسى لقومه ) و نسبتى كه آيه بعدى قال موسى ...، با اين آيه دارد همان نسبتى است كه آيه و (لقد ارسلنا موسى ...)، با آيه (كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور) دارد، (دقت بفرماييد) و تناسبى كه گفتيم ، با سياق كلام سازگارتر از نسبتى است كه ديگر مفسران گفته اند.  
نقل و برسى اقوالمفسرين درباره جمله (و اذتاذن )  
بعضى از مفسرين گفته اند:آيه و (اذ تاذن )، كلام ابتدائى نبوده و همانند

*(249/4)*

(اذ قال موسى ) خطاب به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نيست ، بلكه بقيه كلام موسى بوده و عطف بر (نعمه الله عليكم ) است ، و تقدير كلام چنين است كه موسى گفت :(به ياد آوريد نعمتى را كه خدا به شما ارزانى داشت ، و به ياد آوريد زمانى را كه پروردگارتان اعلام داشت ....). ولى اين وجه ، همانطور كه گفتيم ، با سياق كلام مناسبت ندارد، زيرا اگر چنين بود، جا داشت به ملاحظه رعايت ترتيب ، اول بفرمايد:بياد آوريد زمانى را كه پروردگارتان شما را از شر فرعون كه چنين و چنانتان مى كرد نجات داد سپس بر شما انعام نمود و آن زمان كه پروردگارتان اعلام كرد كه ....).  
بعضى ديگر گفته اند:جمله (و اذ تاذن ...) عطف است بر جمله (اذا نجيكم ) و معناى اين دو جمله ، روى هم چنين است كه :(بياد آوريد نعمتى را كه خداوند بر شما انعام نمود، آن زمان كه پروردگارتان اعلام داشت كه ...)زيرا همين اعلام داشتن هم خود نعمتى است از خدا، چون تشويق و ترهيب براى رسيدن به خير دنيا و آخرت است .  
ليكن اين وجه هم صحيح نيست ، زيرا اعلام مذكور، تنها براى شكرگزاران نعمت است ، و اما براى كفران كنندگان ، نقمت و عذاب است ، و  
با اين حال ، در رديف و دنباله ذكر نعمت هاى خدا آوردن مناسب و به جا نيست ، چرا كه اگر كفران كنندگان را استثناء مى كرد، باز ممكن بود بگوئيم :اول آيه تتمه ذكر نعمت ها است ، و در آخر، كفران كنندگان بوسيله استثناء بيرون شده اند.و چون استثنائى در كلام نيست مى فهميم كه اين آيه ، دنباله كلام موسى (عليه السلام ) نيست .

*(249/5)*

پس ظاهرا اين كلام كلامى ابتدائى است ، علاوه بر اين ، خداى تعالى در چند جاى از كلامش اين حقيقت را اعلام كرده كه شكر نعمت ، كه خود در حقيقت استعمال نعمت است به نحوى كه احسان منعم را يادآورى و اظهار مى كند، و در مورد خداى تعالى برگشت به ايمان و تقوى مى شود) مايه زياد شدن نعمت ، و كفران آن ، باعث عذاب شديد است .آرى اگر قبلا اين معنا سابقه نمى داشت ، ممكن بود بگوييم خداوند بوسيله موسى (عليه السلام ) آن را اعلام كرده ، و حال آنكه سابقه داشته ، مثلا از حضرت نوح حكايت مى كند كه گفته است :  
(فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا و يمددكم باموال و بنين ) و از لطايف كريمه خداى سبحان همان طور كه بعضى از مفسرين بيان كرده اند - نكته باريكى است كه آن را در آيه مورد بحث بكار برده ، و آن اين است كه وعده زياد كردن نعمت را بطور صريح (آن هم با نون تاكيد) آورده و فرموده :(لازيدنكم :حتما نعمت را برايتان زياد مى كنم ) ولى در تهديد عليه كفران كنندگان ، به صراحت نفرموده كه عذابتان مى كنم ، بلكه بطور تعريض و اشاره فرموده :(عذاب من سخت است )، آرى اين ، شيوه و روش كريمان است كه در وعده و وعيدشان غالبا تصريح به عذاب نمى كنند.  
آيه شريفه مطلق است و دليلى نيست كه ما آن را به وعده و وعيدهاى دنيوى اختصاص دهيم و يا مختص آخرتش بنماييم ، وانگهى از آيات كريمه قرآن كاملا استفاده مى شود كه ايمان و كفر، و تقوى و فسق ، هم در شوؤ ن زندگى دنيا تاثير دارند، و هم در زندگى آخرت .

*(249/6)*

بعضى بر وجوب شكر منعم به اين آيه استدلال كرده اند، ولى حق اين است كه آيه شريفه ، بيش از اين دلالت ندارد كه كافر از ناحيه كفر و كفرانش در خطر است ، چون همانطور كه گفتيم خطر كفران را بطور صريح وعده نداده و بر فعليت و حتميت آن تصريح نكرده ، بلكه فرموده اگر كفران كنيد عذاب من شديد است ، آرى اگر مى فرمود در برابر هر كفر و كفرانى ، عذاب من حتمى است ، آن وقت ممكن بود بگوييم آيه شريفه ، يكى از دليل هاى وجوب شكر منعم است .  
معناى اين كلام موسى (ع ) كه فرمود: اگر سما و تمامىاهل زمين كافر شويد خدا غنى و حميد است  
و قال موسى ان تكفروا انتم و من فى الارض جميعا فان الله لغنى حميد  
بعد از آنكه خداى تعالى در آيه قبل ، دستور مى دهد كه شكر نعمتهايش را بجاى آورند، و به مقتضاى عزت مطلقه اش اعلام مى دارد كه اگر شكرگزار باشند نعمتش را برايشان زياد مى كند، و اگر كفران كنند عذابش شديد است ، اينك در اين آيه ، سخن موسى را كه از آيه مورد بحث شروع شده و تا آخر آيات مورد بحث ادامه مى يابد بعنوان مثال ايراد مى فرمايد.  
و علت اينكه فرمود:(او غنى است ، هر چند كه شما و تمامى مردم روى زمين كفر بورزيد).اين است كه غناى او از هر چيز، ذاتى اوست ، و او از شكر كسى بهره مند، و از كفر كسى متضرر نمى شود، بلكه نفع شكر، و ضرر كفر به خود انسانهاى شاكر و كافر بر مى گردد.  
و جهت اين كه فرمود:(او در همه اين فرضها حميد است )، اين است كه حمد، عبارت از اين است كه :حمد كننده ، جمال و زيبايى هايى را كه در فعل شخص منعم است اظهار كند، ولى چون افعال خدا از هر جهت زيبا است ، پس خداى تعالى جميل ، و جمالش هويدا و روشن است ، و هيچ چيز نمى توانند آن را پنهان سازد، پس او در هر حال ، محمود (حميد) است ، خواه حامدى او را به زبان حمد بگويد يا نگويد.

*(249/7)*

علاوه بر اين ، چون هر موجودى با تمامى وجودش او را حمد مى كند حتى كافر نعمت او، همچنانكه فرمود:(وان من شى ء الا يسبح بحمده ) پس او محمود است چه كافران با زبان خود، حمدش بگويند يا نگويند، و تمامى حمدها از آن او است ، چه اينكه حامدان در حمد خود، او را قصد كنند و يا غير او را قصد كنند.  
حكايت تكذيب انبياء توسط اقوام پيشين  
الم ياتكم نبوا الذين من قبلكم قوم نوح و عاد و ثمود....  
اين آيه نيز از سخنان موسى (عليه السلام ) است كه ايام الهى را كه در امت هاى گذشته وجود داشته و در آن ايام ، اقوام را دچار عذاب و انقراض نموده و آثارشان را از صفحه وجود محو نموده خاطرنشان مى سازد، و نيز اينكه كسى جز خدا بطور تفصيل از سرنوشت آن اقوام خبر ندارد، مانند قوم نوح و عاد و ثمود و اقوام بعد از ايشان .و از همين جا معلوم مى شود كه :  
اولا - مراد از (نبا) در جمله (الم ياتكم نبوا الذين من قبلكم ) خبر هلاكت و انقراض آن اقوام است ، چون كلمه (نبا) به معناى خبر مهم و قابل اعتناء است ، پس ديگر منافات ندارد كه بعد از آن بفرمايد:(لا يعلمهم الا الله ) (زيرا در اين جمله ، اطلاع از جزئيات داستان اقوام گذشته را به خدا اختصاص مى دهد و در آن جمله خبر هلاكت و انقراض را بطور اجمال براى مردم اثبات مى كند و آنان را ملامت مى كند كه مگر نشنيده ايد).  
و ثانيا - شمردن قوم نوح و عاد و ثمود، از بابمثال است ، و جمله (لا يعلمهم الا الله ) بيان است براى جمله (من قبلكم ) و اينكهفرمود: جز خدا كسى ايشان را نمى شناسد و وضع ايشان را نمى داند، مقصود ندانستنحقيقت حال ايشان و بى اطلاعى از جزئيات تاريخ زندگى ايشان است .  
ممكن هم است جمله (لا يعلمهم الا الله ) را اعتراضيه گرفت ، هر چند كه آنچه ما گفتيمبا سياق كلام مناسب تراست ،  
اقوال مفسرين در معناى آيه (الم ياءتكم نبؤ الذين ...)

*(249/8)*

و اما احتمال اينكه جمله مذكور خبر جمله و الذين من بعدهم بوده و معنى چنين باشد:(و الذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله : اين ها كه پس از ايشان آمدند، احوالشان را كسى جز خدا نمى داند) - كما اينكه بعضى از مفسرين ذكر كرده اند - احتمالى ضعيف ، و معنائى سخيف و باطل است و از آن سخيف تر سخنى است كه يكى ديگر گفته و جايز دانسته است كه : جمله مذكور، حال از ضمير(هم )، در جمله من بعدهم باشد و آن وقت جمله (جاءتهم رسلهم ) خبر باشد - براى جمله (و الذين من بعدهم ).  
(جاءتهم رسلهم بالبينات فردوا ايديهم فى افواههم ) - ظاهرا مراد از اين آيه ، اين باشد كه پيامبرانشان با حجت هائى آمدند كه آن حجت ها حق و حقيقت را بدون ابهام برايشان روشن مى ساخت ، ولى مردم مانع آن شدند كه پيامبران لب به كلمه حقى بگشايند و بالاخره راه حرف زدن را بر روى ايشان بستند.  
بنابر اين ، دو ضميرى كه در كلمه (ايديهم ) و كلمه (افواههم ) است هر دو، به (رسل ) بر مى گردد، و جمله (فردوا ايديهم فى افواههم : دست هايشان را به دهانهايشان بردند) كنايه است از اينكه ايشان را مجبور به سكوت و نگفتن حق مى كردند، گويا دست انبياء را مى گرفتند و بر دهانهايشان مى گذاشتند و به اين وسيله اعلام مى كردند كه بايد از سخن حق ، صرف نظر كنند.  
مؤ يد اين هم كه چنين معنائى مقصود آيه است ، اين است كه بعد از جمله مورد بحث مى فرمايد:(انا كفرنا بما ارسلتم به و انا لفى شك مما تدعوننا اليه مريب ) چون ادعاى شك و ترديد، در مقابل حجت روشن و حق صريح ، كه جاى هيچ شكى را باقى نمى گذارد، از كسى قابل تصور است كه به اصطلاح جاحد و مكابر و متحكم و مجازف ، و به اصطلاح فارسى لجباز بوده و اصلا طاقت شنيدن حق را نداشته باشد، و گوينده حق را مجبور به سكوت نمايد  
اقوال گوناگون مفسرين در معناى آيه (فردوا ايديهم فى افواههم )

*(249/9)*

از جمله ، بعضى گفته اند معنايش اين است كه :(كفار در تكذيب و رد ادعاى رسولان با دست خود جلو دهان ايشان را گرفتند).اين آقايان ، ضمير در(ايديهم :دستهايشان ) را به كفار، و ضمير در (افواههم :دهانهايشان ) را به رسل برگردانده اند.ليكن عمل صحيحى انجام نداده اند، زيرا دو مرجع مختلف ، براى دو ضمير گرفته اند، بدون اينكه قرينه و دليلى در كلام داشته باشند.  
بعضى ديگر گفته اند:مراد اين است كه :(كفار، دستهاى خود را به دهان هاى خود گرفتند، در حالى كه به انبياء اشاره مى كردند كه ساكت باشيد، همانگونه كه مردم با يكديگر انجام مى دهند، وقتى كه مى خواهند به ديگرى بگويند حرف نزن دست به دهان مى گيرند كه حرف نزن ) بنابر اين نظر، هر دو ضمير به كفار بر مى گردد.  
و بعضى گفته اند:(معناى آيه اين است كه كفار از شدت خشم و عصبانيت ، انگشتهاى خود را مى گزيدند).  
بنابر اين معنا هم ، دو ضمير مانند وجه قبلى به كفار برمى گردد اشكال اين وجه اين است كه اين معنا كنايه بسيار بعيدى است ، كه از لفظ فهميده نمى شود.  
بعضى ديگر گفته اند:مراد از (ايدى ) حجت ها و دليلها است ، چون دليل ، به منزله دست آدمى است و همان طور كه آدمى با دست خود دفاع و داد و ستد مى كند با دليل نيز دفاع مى كند، اين در صورتى است كه ايدى ، جمع (يد) به معناى دست باشد، اما اگر جمع يد به معناى نعمت باشد باز هم مى توان آن را به معناى دليل گرفت ، زيرا دليل و حجتهاى انبياء، خود يكى از نعمتهاى ايشان به مردم است ، و بنابر اين ، معناى آيه اين مى شود كه :مردم دليلهاى انبياء را به دهان ايشان كه از همانجا بيرون شده بر مى گرداندند.

*(249/10)*

قريب به اين معنا، وجه ديگرى است كه بعضى ذكر كرده و گفته اند:مراد از ايدى ، نعمتهاى رسولان ، يعنى اوامر و نواهى ايشان است ، و هر دو ضمير به رسل بر مى گردد و معنى آيه اين است كه كفار، انبياء را تكذيب كرده ، اوامر و نواهى ايشان را انكار كردند.  
باز قريب به اين معنى قول عده ديگرى است كه گفته اند:مراد از ايدى ، نعمتها است ، و ضمير در (ايديهم ) به رسل بر مى گردد، و كلمه (فى ) در جمله (فى افواههم ) به معناى (باء) است ، و ضمير در آن به كفار بر مى گردد، و معنايش اين است كه كفار با زبانهاى خود نعمت هاى رسولان ، يعنى حجتهاى ايشان را انكار كردند.  
خواننده محترم به خوبى مى داند كه اين چند معنايى كه نقل كرديم معناهاى بعيدى است كه از فهم عرف به دور است ، و كلام خداى تعالى برتر از اين است كه به چنين معانى حمل شود.  
(و قالوا انا كفرنا بما ارسلتم به و انا لفى شك مما تدعوننا اليه مريب ) - اين جمله ، به منزله بيان براى جمله (فردوا ايديهم فى افواههم ) است و جمله اولى آن ، يعنى (انا كفرنا بما ارسلتم به ) انكار شريعت الهى است كه در حقيقت متن رسالت است و جمله دوم يعنى و (انا لفى شك ...) انكار حجتها و معجزات ايشان و اظهار ترديد در آن چيزى است كه بدان دعوت مى كنند كه همان توحيد ربوبيت باشد.  
قالت رسلهم افى الله شك فاطر السموات و الارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم و يوخركم الى اجل مسمى  
معناى (فطر) و (فاطر) و اثبات توحيد ربوبى خداوند در اين آيه

*(249/11)*

كلمه (فطر) بطورى كه راغب گفته است در اصل به معناى پاره كردن از درازاى پارچه و يا چيز ديگر است ، وقتى گفته مى شود:(فطرت الشى ء فطرا) معنايش اين است كه آن را از طرف طول شكافتم .و وقتى گفته شود:(افطر الشى ء فطورا و انفطر انفطارا) معنايش اين است كه قبول شكافتن و پاره شدن نمود.و در قرآن كريم هر جا كه اين ماده را به خداى تعالى نسبت داده به معناى ايجاد است ، ولى در معناى ايجاد به نوعى عنايت استعمال شده ، گويا خداى تعالى عالم عدم را شكاف ته ، و از شكم آن موجودات را بيرون كشيده است ، و اين موجودات تا زمانى وجود دارند كه خداى تعالى دو طرف عدم را همچنان باز نگهداشته باشد، و اما اگر آنها را رها كند كه به يكديگر وصل شوند باز موجودات معدوم شوند، همچنانكه فرموده (ان الله يمسك السموات و الارض ان تزولا و لئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده ).  
بنابر اين ، تفسير كردن كلمه (فطر) به خلق ، كه عبارت است از جمع آورى اجزاء، تفسير صحيحى نيست ، و اگر در بعضى عبارات ديده مى شود، در حقيقت اشتباه است ، به شهادت اينكه اگر فطر به معناى خلق بود بايد برهانى كه در آيه مورد بحث ، يعنى در جمله (فاطر السموات و الارض ) كه بر اثبات وجود خالق اقامه شده ، برهانى ناقص و اجنبى از مدعا باشد، زيرا بت پرست هم وجود خالق را منكر نيست ، و قبول دارد كه خالق عالم ، همان خداى سبحان است و بس ، ليكن توحيد ربوبيت را منكر است ، و همچنين معبود را منحصر به يكى نمى داند، و در مقابل كسى كه منكر توحيد در ربوبيت و عبادت است ، اثبات خالق فائده اى ندارد.

*(249/12)*

از اينجا مى فهميم كه جمله مذكور، در مقام اثبات توحيد ربوبيت است ، چون اين جمله ، در مقابل كلام كفار و مشركين كه گفته بودند:(انا كفرنا بما ارسلتم به و انا لفى شك مما تدعوننا اليه مريب ) قرار گرفته ، و قبلا هم گفتيم كه مشركين در اين گفتار خود، دو چيز را انكار كرده اند، يكى رسالت را و ديگرى توحيد در ربوبيت را، و ناگزير، كلام رسولان هم كه جواب اين گفتار مشركين است ، بايد متضمن دو اثبات باشد.  
پس بايد جمله (افى الله شك فاطر السموات و الارض ) برهان بر اثبات توحيد ربوبيت باشد، و(جمله يدعوكم ...) برهان بر اثبات رسالت و حقانيت ادعاى انبياء، زيرا اگر جمله اولى ، صرفا عليه انكار كفار بوده و هيچ جنبه برهانى نداشته باشد، ديگر احتياجى نبود كه وصف (فاطر) را بياورد و آوردن وصف مذكور، براى اين است كه شك در ربوبيت او را بكلى از بين ببرد.  
توضيح برهانى كه توحيد الوهيت و ربوبيت خدا را اثبات مى كند

*(249/13)*

توضيح اينكه :در اولين تعقل و دركى كه از اين عالم مشهود مى كنيم كه از موجودات تاليف شده و هر يك از آن موجودات ، در حد خود، محدود و جداى از غير خود هستند، و هيچ يك از موجودات و اجزاى آنها وجودشان از خودشان و قائم به ذات خودشان نيست ، چون اگر قائم به ذات خود بودند نه دستخوش دگرگونى مى شدند، و نه نابود مى گشتند، مى فهميم كه اين موجودات و اجزاى آنها و هر صفت و آثارى كه جنبه هستى و وجود دارد، از ديگرى و مال ديگرى است ، و اين ديگرى همان كسى است كه ما خدايش ‍ مى ناميم ، و او است كه اين عالم و اجزاى آن را ايجاد كرده ، و براى هر يك حد و مرزى جداى از ديگرى قرار داده است ، پس بايد خود او، موجودى بدون حد باشد، و گرنه خود او هم محتاج به ما فوقى است كه او را محدود كرده باشد، و نيز مى فهميم كه او واحدى است كه كثرت نمى پذيرد، چون كسى كه در حد نمى گنجد، متعدد هم نمى شود و باز مى فهميم كه او با اينكه يكتا است ، تمامى امور را همانطور كه ايجاد كرده تدبير هم مى كند، زيرا او مالك وجود آنها و همه امور مربوط به آنها است ، و كسى در هيچ چيز شريك او نيست - زيرا هيچ موجودى غير او، مالك خودش و غير خودش نيست - پس او رب هر چيزى است ، و غير او هيچ ربى نيست ، همچنانكه او ايجاد كننده هر چيزى است و هيچ موجودى غير او نيست .  
اين برهان برهانى است تمام عيار، و در عين حال ساده و همه كس فهم ، و هر انسانى كه با فطرت و وجدان خود بفهمد كه اين عالم مشهود و محسوس ، حقيقت و واقعيتى داشته ، و آنطور كه سوفسطائيان پنداشته اند صرف وهم و خيال نيست ،، با اين برهان ، توحيد الوهيت و ربوبيت را به آسانى اثبات مى كند، و به همين جهت قرآن كريم در آيات مورد بحث كه در مقام بحث با بت پرستان است ، اين برهان را ايراد كرده است .

*(249/14)*

و از همين جا مى توان فهميد اينكه بعضى پنداشته اند كه جمله (افى الله شك فاطر السموات و الارض ) برهانى است كه براى اثبات خالق عالم آورده شده ، پندار غلطى است .  
و همچنين ، پندار آنكه پنداشته است ، جمله مورد بحث ، از راه اتصال تدبير، توحيد ربوبيت را اثبات مى كند بطلانش روشن است بلكه همانطور كه گفتيم اين آيه برهانى است براى ثبات وجود خداى تعالى ، از راه قيام وجود هر موجودى و آثار آن از هر جهت به ذات او، تا هم وحدانيت ربوبيت را اثبات كند، و هم گفتار آنان را كه به عنوان تاييد شك و ريب خود گفته بودند:و انا لفى شك مما تدعوننا اليه مريب باطل سازد پس در حقيقت ، مضمون اين آيه ، قريب به مضمون آيه (قل افاتخذتم من دونه اولياء لا يملكون لانفسهم نفعا و لا ضرا) است كه گذشت .  
توضيح برهانى كه از جمله : (يدعوكم ليغفرلكم ...) براى اثبات نبوت عامهاستفاده مى شود  
همانطور كه گفتيم :جمله مورد بحث ، اشاره است به برهان توحيد ربوبيت ، و جمله (يدعوكم ...) اشاره است به برهان بر نبوت ، كه ايشان آن را انكار مى كردند و مى گفتند:(انا كفرنا بما ارسلتم ) به و مقصودشان اين بود كه اصولا ما دين انبياء و شريعتهاى آسمانى را كه بوسيله وحى آمده باشد انكار مى كنيم .  
جمله مذكور گفتار ايشان را به اين بيان ابطال مى كند كه يكى از سنت هاى الهى اين است كه هر موجودى را به سوى كمال و سعادت نوعى اش هدايت نمايد، و انسان يكى از انواع موجودات و يكى از مشمولين اين هدايت است ، و عنايت الهى ، ايجاب مى كند كه او را هم به سوى سعادت زندگيش هدايت نمايد، و چون زندگى او، يك زندگى جاودانه و هميشگى است ، و محدود به حدود دنيا و ختم پذير به رسيدن مرگ نيست ، قهرا سعادت زندگى او هم ، به اين خواهد بود كه در دنيا به نحوى زندگى كند كه زندگى او را تا ابد قرين سعادت نمايد، و آن به اين است كه

*(249/15)*

در اين دنيا، بر اساس تعديل قوا، قدم بردارد، يعنى در بهره مندى از متاعهاى دنيوى ، از خوردنى ها و آشاميدنيها و شهوات جنسى و غير ذلك ، همه قواى خود را متمتع سازد، نه اينكه يكى را اشباع نموده ديگرى را بى بهره سازد، و اين قسم زندگى را همان عقايد حق و اعمال صالح تامين مى كند و در آخرت هم بوسيله همين عقائد و اعمال داراى زندگى خوشى خواهد بود.  
و هر چند كه خداوند انسان را مجهز به فطرت كرده ، و آن فطرت همواره عقايد حق و اعمال صالح را به او گوشزد و زندگى اجتماعى هم او را وادار بر پيروى هوا و هوسها، و ظلم و فسق مى كند، لذا تنها داشتن فطرت كافى نيست ، كه او را بر پيروى روش هاى حق و عدل وادار سازد، و براى هميشه در عقايد حق و اعمال صالح استوار بماند، و گرنه ، بايد اصلا گناهى موجود نشده و هيچ فردى از افراد و اجتماعى از اجتماعات ، فاسد نگردد چون همه مجهز به فطرت هستند، پس اينكه مى بينيم بعضى از افراد با داشتن فطرت ، منحرف مى شوند مى فهميم كه داشتن فطرت تنها كافى نيست .  
و عنايت الهى اقتضاء مى كند كه خصوص نوع انسانى را علاوه بر فطرت كه همواره او را به سوى صلاح و سعادت دعوت مى كند، به يك داعى ديگر نيز مدد كند كه او هدايت الهى را از درگاه خداى تعالى گرفته ، به بندگان مى رساند، و آن داعى ، همان مقام نبوت است كه دارنده آن ، در مقامى از پاكى قرار دارد كه به خاطر آن مقام عقايد حق و عمل صالح ، برايش كشف مى شود، به اين معنا كه رابطه وحى با او برقرار گشته و با غيب ، سر سخن باز مى كند، و دستوراتى كه پيرويش ضامن سعادت فرد و اجتماع در دنيا و آخرت است مى گيرد.

*(249/16)*

اما سعادت دنيا، بخاطر اين كه مكررا گفته ايم كه :ميان معصيت ها و ظلم ها، و ميان خوارى و عذاب الهى كه آخرش هلاكت است ، رابطه اى قطعى وجود دارد، بطورى كه اگر فساد، در اجتماعى راه پيدا نكند، و همواره بر طبق صلاح فطرى قدم بردارند، هرگز دچار هلاكت نمى شوند، و عذاب و خوارى بدون خبر، ايشان را گريبان گير نمى شود، و در نتيجه آن مقدار از عمر طبيعى كه برايشان مقدر شده در كمال خوشى و سعادت مى گذرانند.  
و اما سعادت آخرت ، زيرا پيروى دعوت الهى و به عبارت ديگر، ايمان و تقوى ، دل انسان را به هياتى صالح در مى آورد، و آلودگى هاى نفس را مى شويد و در نتيجه زندگى آخرتيش هم قرين سعادت مى شود.  
پس ربوبيت خداى تعالى براى هر موجودى ، همانطور كه اقتضاء مى كند آن موجود را به بهترين وجهى تدبير نموده و به سوى بهترين سعادت رهبرى كند، اين اقتضاء را نيز دارد كه در امر آدميان هم اعتنائى نموده ، رسولانى از خود ايشان به سويشان گسيل دارد، تا هر قومى را به زبان خودش به سوى ايمان و عمل صالح دعوت كنند، تا بدين وسيله سعادت دنيا و آخرتشان تامين بشود، اما سعادت دنيا به اين است كه از عذاب و انقراض و عقابهاى دودمان برانداز محفوظ باشند و سعادت آخرت به اين است كه ، به مقدار ايمان و عمل صالحشان ، شامل مغفرت الهى گردند.  
حال كه اين معنا روشن گرديد، مطلب ديگرى را نيز به روشنى در خواهى يافت و آن اينكه جمله (يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم و يوخركم الى اجل مسمى ) كه نقل كلام رسولان است ، اشاره به اين است كه حجت و برهان مزبور، برهان بر نبوت عامه است ، نه نبوت پيغمبر خاصى ، و جمله (ليغفر لكم ...) اشاره به نتيجه اخروى دعوت انبياء است ، و جمله و (يوخركم ...) اشاره به نتيجه دنيوى آن است ، و اگر نتيجه اخروى دعوت را، مقدم بر نتيجه دنيوى آن ذكر كرده ، براى اين است كه آخرت خانه دائمى است و مقصود اصلى دعوت است .

*(249/17)*

و اگر پيامبران ، دعوت را در كلام خود به خداى سبحان نسبت دادند براى تنبيه و آگاهى دادن به حقانيت اين كلام بود در مقابل گفتار كفار كه دعوت را به انبياء نسبت داده و گفته بودند:(تدعوننا اليه ).  
معناى (من ) در جمله : (ليغفر لكم من ذنوبكم ) و وجوهى كه درباره آن گفته شدهاست  
و اگر به جاى اينكه بفرمايد:(ليغفر لكم ذنوبكم : تا گناهانتان را بيامرزد) فرمود:(من ذنوبكم : از گناهانتان ) به اين منظور بوده كه تبعيض را برساند و بفهماند كه بعضى از گناهان آمرزيده مى شود.و شايد از اين جهت باشد كه بطور كلى آمرزش بقدر اطاعت است ، و چون جامعه بشرى از معصيتى كه موجب مواخذه باشد خالى نيست ، پس به هر حال ، گناهان آمرزيده شده ، پاره اى از گناهان اجتماع است ، نه همه آنها (دقت فرماييد).  
بعضى گفته اند:مراد از گناهان مورد آمرزش ، حق الله است ، نه حق الناس ، ليكن اين قول رد شده ، چون از رسول اكرم (صلى الله عليه و آله و سلم ) به طريق صحيحى روايت شده كه فرموده :اسلام ، گناهان قبل را از بين مى برد، چه حق الناس و چه حق الله .  
بعضى ديگر از مفسرين گفته اند:كلمه (من ) در (من ذنوبكم ) زايد است ، و به عنوان تاييد گفتار خود، آيه (يغفر لكم ذنوبكم ) را آورده اند كه كلمه (من ) در آن نيست ، و گفته اند:پس معلوم مى شود در اينجا هم كه هست ، زيادى است و معنايى افاده نمى كند.اين را ما جواب مى دهيم كه حرف (من ) تنها در كلام منفى ، زائده مى شود نه در كلام مثبت ، آن هم بطورى كه گفته اند به شرطى كه مدخولش نكره باشد نه معرفه ، مثلا گفته مى شود:(ما جائنى من رجل : هيچ مردى نزد من نيامد)، ولى گفته نمى شود:(ليغفر من ذنوبكم ) چون هم كلام مثبت است ، و هم مدخول (من ) معرفه است .

*(249/18)*

علاوه بر اين ، مورد اين آيه ، با آيه اى كه به عنوان تاييد آورده است تفاوت دارد، چون آيه (يغفر لكم ذنوبكم ) كه ظهور در آمرزش ‍ همه گناهان دارد، در مورد ايمان و جهاد است ، و آيه اش اين است :(تومنون بالله و رسوله و تجاهدون فى سبيل الله باموالكم و انفسكم ...يغفر لكم ذنوبكم )و آيه اى كه در مثل مقام مورد بحث ، از نوح (عليه السلام ) - كه اولين پيامبر از پيامبرانى است كه در آيه ذكر شده - نقل مى كند كه گفت :ان اعبدوا الله و اتقوه و اطيعون يغفر لكم من ذنوبكم و يوخركم الى اجل مسمى و اين آيه با آيه مورد بحث ما موافقت دارد، چون مخصوص به مورد ايمان و جهاد نيست ، پس ظاهرا چاره اى جز تبعيض نيست .  
از جمله توجيهاتى كه براى كلمه من در آيه مورد بحث كرده اند اين است كه :هر چند كه (من ) براى تبعيض است ، ليكن در آيه مورد بحث ، مقصود از بعض گناهان ، همه گناهان است و اين خود يك نوع مجاز است .  
و از جمله آنها اين است كه :مراد، آمرزش گناهان قبل از ايمان است ، و آيه شريفه از گناهانى كه بعد از ايمان ارتكاب مى شوند ساكت است و وعده آمرزش آنها را نمى دهد و از جمله آن توجيهات اين است كه :مقصود از بعضى گناهان ، گناهان كبيره است ، و معلوم است كه گناهان كبيره بعضى از  
گناهان است .اين توجيهات ، وجوه ضعيفى هستند كه نبايد به آنها اعتناء نمود.  
گفتار زمخشرى درباره تبعيض در جمله (من ذنوبكم )  
زمخشرى در كشاف ، بحثى به صورت سوال و جواب ايراد كرده و مى گويد اگر بپرسى تبعيض در جمله من ذنوبكم به چه معنى است ؟ در جواب مى گويم :هيچ جاى قرآن چنين تبعيضى نديدم ، بجز در مواردى كه خطاب به كفار است ، مانند آيه (و اتقوه و اطيعون يغفر لكم من ذنوبكم ) و آيه (يا قومنا اجيبوا داعى الله و آمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ) ولى در مواردى كه خطاب به مومنين است ، همه جا تعبير (يغفر لكم ذنوبكم ) آورده

*(249/19)*

است ، مانند آيه (هل ادلكم على تجاره تنجيكم من عذاب اليم ...يغفر لكم ذنوبكم ) و امثال اين آيات كه اگر در قرآن كريم جستجو كنى  
خواهى يافت ، و گويا اين تفاوت و اختلاف در خطاب بخاطر اين است كه دو گروه كفار و مومنين را به يك جور مورد خطاب قرار نداده باشد.  
گويا مراد زمخشرى از تفاوت در تعبير و خطاب ، اين باشد كه گناه قابل آمرزش هر دو طايفه يكى است ، و آن عبارت است از همه گناهان .چيزى كه هست ، شرافت مقام ايمان اقتضاء دارد كه در خطاب به ايشان تصريح به اين معنا بكند و بفرمايد همه گناهان شما را مى آمرزد، و در خطاب به كفار اكتفاء به آمرزش بعضى از آنها بكند و نسبت به ما بقى سكوت كند، و آمرزش بعضى از گناهان منافات با آمرزش بعضى ديگر ندارد.بايد مراد زمخشرى از تفاوت مذكور اين باشد، و گرنه صرف تفاوت در خطاب ، هيچگاه باعث نمى شود كه گوينده ، مرتكب خلاف واقع شود.  
(و يوخركم الى اجل مسمى ) - يعنى خداوند، در عقوبت و هلاكت شما عجله نمى كند، بلكه آن را تا زمانى كه هرگز تاخير ندارد،  
و براى شما معين كرده است به تاخير مى اندازد و قول او تخلف پذير نيست و ما در تفسير اول سوره انعام ، گذرانديم كه اجل دو تا است :  
يكى اجل معلق و موقوف ، و يكى اجل مسمى كه هيچ تاخير نمى پذيرد، و يكى از ادله اين معنا، گفتار حضرت نوح (عليه السلام ) است كه در همين مقام به مردم خود گفته و خداوند آن را چنين حكايت مى كند:(و يوخركم الى اجل مسمى ان اجل الله اذا جاء لا يوخر).  
قالوا ان انتم الا بشر مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباونا فاتونا بسلطان مبين  
توضيحى درباره معجزه در بيان جمله : (فاءتوا بسلطان مبين )

*(249/20)*

در مباحث نبوت در جلد دوم اين كتاب گذشت كه گفتيم :آيت معجزه ، حجت و دليلى است عام ، بر نبوت هر پيغمبرى ، نه حجت عاميانه و مخصوص عوام ، مخصوصا معجزه وحى و نبوت كه خود يك نوع اتصال به غيب مى باشد امرى خارق العاده در ميان افراد بشر است كه در بين خود، نظير آن را نمى يابند، پس هر كه مدعى نبوت باشد بايد ادعاى خود  
را اثبات كند، و راهى براى اثبات آن ندارد جز از طريق خارق عادت ديگرى كه دلالت بر صحت اين اتصال غيبى بكند.چون به اصطلاح اهل علم (حكم الامثال واحد : حكم مثلها يكى است ) و خلاصه ، وقتى جايز و ممكن باشد كه كسى ارتباط و اتصال به عالم غيب ، كه خود يك خارق عادت است داشته باشد، بايد بتواند خارق عادتهاى ديگرى هم بياورد تا خارق عادت اولى را تاييد و اثبات كند.  
پيغمبران بعد از آنكه عليه كفار معاصر خود، بر مساله نبوت عامه احتجاج مى كنند و مى فرمايند:(يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم و يوخركم الى اجل مسمى ) كفار بر مى گردند و مطالبه دليل مى كنند و عمل خود را چنين توجيه مى كنند كه :(ان انتم الا بشر مثلنا) آخر شما، جز يك بشرى مثل ما نيستيد، چرا ما بايد ادعاى شما را بپذيريم ؟ و بعد از آنكه از عمل خود چنين اعتذار جستند، صراحتا و بدون پرده درخواست دليل نموده گفتند:(فاتونا بسلطان مبين ) پس حالا كه اصرار مى ورزيد معجزه اى آشكار بياوريد.

*(249/21)*

معناى كلامشان اين است كه بر فرض هم بپذيريم كه مقتضاى عنايت الهى اين است كه ما را بسوى مغفرت و رحمت خود دعوت كند، ليكن اين را ديگر نمى پذيريم كه اين دعوت را، به دست شخص شما انجام داده باشد، چون شما هم مثل ما يك فرد بشر هستيد و هيچ زيادى بر ما نداريد، و اگر رسيدن به چنين مقامى از آثار و خواص بشريت است ما نيز بشر هستيم و بايد آنچه را كه شما مى يابيد ما هم بيابيم ، پس اگر شما در دعوت خود راست مى گوييد، و قدرتى ما فوق قدرت بشرى داريد، بايد بتوانيد كه كارهايى مافوق كارهاى بشرى انجام داده و معجزه اى آشكار و دندان شكن بياوريد كه بر عقل هاى ما چيره شود، و ما را به اذعان و اعتراف بر نبوت شما مجبور سازد، و آن معجزه اى است كه مانند دعوتتان خارق عادت باشد.  
از اين بيان كه ذكر كرديم روشن مى شود كه :  
اولا - گفتار كفار در آيه مورد بحث ، از قبيل انكار ادعاى انبياء است و جمله (ان انتم الا بشر مثلنا) سند انكار ايشان است ، و جمله (فاتونا بسلطان  
مبين ) تصريح به در خواست دليل است ، (در جمله اول ، مى گويند:ما به اين دليل قبول نداريم ، و در جمله دوم مى گويند:دليل مدعاى شما چيست ؟).  
و ثانيا - جمله (تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباونا) از قبيل جمله معترضه است كه بين انكار، و سند انكار فاصله انداخته ، و معنايش اين است كه شما بشرى مانند ما هستيد و هيچ فضيلت و شرافتى بر ما نداريد، بنابر اين ، هيچ وجهى ندارد كه ما ادعاى شما را بدون دليل بپذيريم ، آن هم ادعائى كه ما در خود و امثال خود سراغ نداريم ، و اگر  
هم از كسى ديده و شنيده باشيم ، از كسانى شنيده ايم كه منافع و اغراض مادى محركشان بوده است ، اينك حق داريم بگوئيم كه شما مى خواهيد ما را از سنت ديرينه و دين آباء و اجدادى مان برگردانيد.  
پاسخ انبياء به ايراد كفار  
قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم و لكن الله يمن على من يشاء....

*(249/22)*

در اين آيه ، انبياء پاسخ ايراد كفار را مى دهند كه مى گفتند:شما بشرى مانند ما هستيد و داراى هويتى مانند فرشتگان ملكوتى و متصل به غيب نيستيد چون اگر چنين ادعائى بكنيد، بايد براى صدق ادعاى خود، عملى انجام دهيد كه دلالت بر داشتن قدرت غيبى شما بكند.  
حاصل جواب رسولان اين است كه درست است كه ما مانند شما بشر هستيم ، و ليكن اين كه گفتيد:مانند شما بشر بودن مستلزم نداشتن امتياز و خصايصى فوق العاده ، از قبيل وحى و رسالت است ، صحيح نيست ، زيرا مماثلت و همانندى در بشريت ، باعث همانندى در جميع كمالات صورى و معنوى انسانى نيست ، همچنانكه مى بينيم افراد عادى مردم در اعتدال و موزون بودن قد و قامت و زيبائى منظر، مثل هم نيستند، و همچنين در رزانت عقل و درستى راى و فهم و ذكاوت همانند هم نيستند، در بعضى (اين كمالات ظاهرى و معنوى ) يافت مى شود و در بعضى نمى شود، بنابر اين ، چه استبعادى دارد كه خداوند به بعضى از افراد بشر، تفضل و عنايت مخصوص كرده ، و او را به وحى و رسالت ، بر ساير مردم ترجيح داده باشد، و خدا به هر كس از بندگان خويش بخواهد منت مى نهد.  
دليلى هم كه آورديد و گفتيد:(بايد عملى انجام دهيد كه دلالت بر داشتن  
قدرت غيبى شما بكند) صحيح و تمام نيست ، زيرا اين سخن وقتى صحيح است كه ما ادعاى شخصيت ملكوتى و قدرت غيبى كرده باشيم ، قدرتى كه دارنده اش هر چه بخواهد مى كند، و ما چنين ادعائى نكرده ايم ، ما خود و ساير انبياء را جز بشرى مانند شما نمى دانيم ، تنها تفاوتى كه قائل هستيم ، اين است كه به ما انبياء وحى مى شود، ما را  
فرمان رسالت مى دهند، و اگر معجزه اى هم مى آوريم به اذن خدا و مشيت او است .

*(249/23)*

بنابر اين ، جمله (ان نحن الا بشر مثلكم ) در حقيقت تسليمى است از انبياء (عليهم السلام ) نسبت به كلام كفار كه مى گفتند:(ان انتم الا بشر مثلنا) يعنى در برابر سخن كفار تسليم شدند تا از همان سخن ، عكس آن نتيجه اى را كه خود آنان مى گرفتند بگيرند و جمله (و لكن الله يمن على من يشاء) اشاره به مقدمه اى است كه به انضمام آن ، نتيجه مطلوب بدست مى آيد، و اصل جواب عبارت است از جمله (و ما كان لنا ان ناتيكم بسلطان الا باذن الله ) كه از بشر بودن خود، نتيجه گرفته اند.  
و اگر اين بحث را با جمله و (على الله فليتوكل المومنون ) خاتمه داده است براى اشاره به مطلبى است كه به منزله دليل ديگرى است كه اختصاص به مومنين دارد، و آن اين است كه :ايمان مومنين به خداى سبحان ، اقتضاء مى كند كه معتقد باشند به اينكه آوردن معجزه ، امرى است كه به خداى تعالى مربوط مى باشد چون حول و قوه همه ، مال خدا و مخصوص او است و كسى بدون اذن او مالك چيزى از آن حول و قوه نيست .  
توضيح اين كه :بعد از آنكه مومنين معتقد شدند كه معبود آنها خدائى است كه تمامى عالم از او مبدا گرفته و به او منتهى مى شود، و قوام هر چيزى به وجود او است ، بايد معتقد گردند كه تنها او رب تمامى موجودات و مالك تدبير آنها است ، و هيچ موجودى مالك چيزى بدون اذن و عنايت او نيست ، پس او وكيل هر چيز، و قيوم تمامى امور مربوط به آن است .  
پس مومنين ، بايد رب خود را وكيل خود در همه امور مربوط به خود بدانند حتى در اعمالى كه به خودشان نسبت مى دهند چون گفتيم : حول و قوه همه از اوست ، رسول او نيز بايد اعتراف كند كه خودش نمى توانند از پيش  
خود معجزه اى بياورد، مگر آنكه خدا اذنش بدهد.

*(249/24)*

اين آيه شريفه ظهور در اين مطلب دارد كه ، انبياء (عليهم السلام ) چنين ادعايى نكرده اند كه :آوردن معجزه ، كه آن را سلطان مبين ناميده اند، از ايشان محال است ، بلكه خواسته اند بگويند در آوردن آن ، استقلال نداريم ، و چنين نيست كه اگر بخواهيم بياوريم ، به اذن خدا محتاج نباشيم ، و براى بيان اين معنى ، دو دليل بالا را آورده اند.يكى براى كفار، و يكى براى مومنين نه براى امتناع و محال بودن آن .  
و ما لنا ان لا نتوكل على الله و قد هدينا سبلنا و لنصبرن على ما آذيتمونا و على الله فليتوكل المتوكلون  
كلمه (ما) كه در اول اين آيه است استفهامى است ، آن هم استفهام انكارى ، كه معناى (چرا نبايد چنين باشيم ) را مى دهد، و جمله (و قد هدينا سبلنا)، حال از ضمير در (لنا) است ، و سبل انبياء و رسل ، همان شريعتهايى است كه مردم را به سوى آن دعوت مى كردند، هم چنان كه فرمود:(قل هذه سبيلى ادعوا الى الله على بصيره ).  
معناى جمله : (و ما لنا ان لا نتوكل على الله ... و على الله فليتوكل المتوكلون ) در گفتگوى انبياء(ع ) با مكذبان  
و معناى آيه اين است كه :ما چه عذرى مى توانيم داشته باشيم در اين كه  
به خدا توكل نكنيم ، و حال آن كه خداى تعالى ما را به راههايمان هدايت فرمود، و ما خود در اين سعادت و اين نعمت بزرگ كه بر ما منت نهاده دخالتى نداشته ايم ، چون كه خداى سبحان ، اين كار را با ما كرده و چنين نعمتى كه تمامى خيرات در آن است به ما ارزانى داشته ، لازم است در ساير امور خود هم ، بر او توكل كنيم .  
و اين كلام ، در حقيقت حجت دومى است بر وجوب توكل بر خدا چون

*(249/25)*

در اين حجت ، مطلب را از راه دلالت ثبوت ملازمى بر ملازم ديگر اثبات نموده است يعنى از راه ثبوت هدايت ، وجوب توكل را اثبات كرده همچنانكه در حجت قبلى از راه خود موثر، برهان آورد، بيان اين حجت اين است كه :هدايت خدا ما را به راههايمان ، خود دليل بر وجوب توكل ما بر اوست زيرا مى دانيم كه او به بندگان خود خيانت نمى كند، و جز خير براى ايشان چيز ديگرى نمى خواهد، و با اينكه چنين دليلى بر وجوب توكل داريم ، ديگر چه دليلى بر عدم آن مى توانيم داشته باشيم تا عذر ما باشد.و چون با بودن دليل بر وجوب توكل ، معقول نيست دليلى هم بر عدم وجوب باشد، ناگزير هيچ راه و عذرى براى عدم توكل بر خدا، نخواهيم داشت .  
پس جمله (و على الله فليتوكل المومنون ) به منزله دليل (لمى ) و جمله (و ما لنا الا نتوكل على الله و قد هدينا سبلنا) به منزله دليل (انى ) است .از خواننده گرامى تمنا مى شود در اين بيان شيرين و احتجاج (سهل و ممتنع ) كه قرآن كريم ، در كوتاهترين عبارت ، در اختيار متدبرين خود قرار داده است دقت فرمايند.  
در جمله (و لنصبرن على ما آذيتمونا) صبر در برابر آزار و اذيت امت را، فرع بر وجوب توكل بر خدا قرار داده است و معنايش ‍ اين است كه :  
حال كه واجب شد بر او توكل كنيم ، و حال كه ما به او ايمان داريم ،  
و حال كه مى بينيم او ما را به راههايمان دلالت و رهبرى فرموده است ، جا دارد كه در راه دعوت شما به سوى او، در برابر آزار شما صبر كنيم ، تا او به آنچه كه مى خواهد حكم فرمايد و هر چه مى خواهد بكند، بدون اينكه ما به حول و قوه خيالى خودمان اعتمادى بكنيم .

*(249/26)*

و جمله (و على الله فليتوكل المتوكلون ) مطلب را ترقى داده ، مى فهماند كه :نه تنها ما بايد چنين باشيم ، بلكه هر كسى كه داراى توكل به خدا است بايد وصفش چنين باشد، چه مومن و چه كافر، زيرا غير او دليل و راهنماى ديگرى نيست ، هر چند كه غير مومن نمى توانند متوكل حقيقى باشد، چون كسى كه داراى توكل حقيقى است ، فكر مى كند كه همه امور به دست خدا است ، و با چنين فكرى جز اطاعت در آنچه دستور مى دهد و دست بردارى از آنچه نهى مى كند و رضا به آنچه كه راضى مى شود و خشم بر آنچه كه او را به خشم در مى آورد چاره اى ندارد، و اين همان ايمان است .  
و قال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من ارضنا او لتعودن فى ملتنا  
اين كلام ، تهديدى است كه كفار بعد از درماندن در بحث و مناظره با پيغمبران خود، به ايشان كرده اند، و خطاب در (لنخرجنكم ...حتما شما را بيرون مى كنيم .) به پيغمبران و مومنين به ايشان است ، و از آن بر مى آيد كه حتى به اين مقدار هم راضى نبودند كه پيغمبران از دين خدا دست بردارند ولى مومنين همچنان بر دين توحيد پايدار باشند، بلكه از ايشان خواسته اند كه با اتباع خود از دين توحيد دست برداشته ، به ملت كفر آنان روى آورند، و خداوند اين معنا را در آيه (قال الملاء الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب و الذين آمنوا معك من قريتنا او لتعودن فى ملتنا) تصريح فرموده است .  
توضيح معناى (عود) در تهديد كفاره خطاب به پيامبران (ع ) و مؤ منان :(اولتعودن فى ملتنا)

*(249/27)*

كلمه (لتعودن ) از ماده (عاد) به معناى (صار) است ، و به همين جهت ، جزء افعال ناقصه است ، و معنايش برگشتن از حالى به حال ديگر است ، چه اينكه حال دوم را قبلا داشته و يا نداشته ، خلاصه ، مى خواهيم بگوييم :كلمه (عود) در اين آيه ، دليل بر اين نيست كه انبياء قبلا در ملت كفر بوده اند، و حال به حكم كفار، بايد دوباره به آن آيين برگردند، چون اگر چنين معنايى در كلمه عود خوابيده بود بايستى مى گفتند:(لتعودن الى ملتنا : بايد به ملت ما برگردند) ولى چنين نگفتند بلكه گفتند:(بايد در ملت ما درآييد) و اين خود، همانطور كه ديگران نيز گفته اند دليل بر اين است كه انبياء، قبلا در ملت كفر نبوده اند.  
و از بيانى كه كرديم فساد گفتار بعضى ظاهر مى شود كه گفته اند:ظاهر آيه اين است كه رسل ، قبل از رسالت در ملت خود بوده اند، (بعد از رسالت هم ) كفار، ايشان را مجبور كرده اند كه دوباره به آنچه كه قبلا در آن بوده اند برگردند.  
بعلاوه خطاب كفار و روى سخنشان ، تنها به انبياء نبوده ، بلكه مومنين به ايشان را نيز مخاطب قرار داده اند، و به خاطر اين كه مومنين قبلا در ملت كفر بوده اند، قرآن كريم هم تعبير به (عود برگشتن ) كرده ، چون بيشتر و بلكه همه منهاى يك نفر ايشان قبلا در كفر بوده اند.  
و از لطايف فصاحتى كه در آيه بكار رفته ، اين است كه يك لام قسم و يك نون تاكيد بر يك طرف ترديد يعنى (لنخرجنكم ) و يك لام و يك نون تاكيد هم بر طرف ديگر يعنى (لتعودن )، در آورده است ، با اين كه كلمه (او) براى استدراك است كه مفيد استثناء مى باشد، و اگر كسى پيش خود فكر كند كه معنا ندارد.بگوييم :(به خدا قسم بايد از شهر ما حتما بيرون شويد مگر اين كه به خدا قسم به ملت ما برگرديد) پس قرآن كريم چرا اين طور تعبير كرده است ؟.

*(249/28)*

جوابش اين است كه :با اين عمل ، خواسته است ، بفهماند، از آنجايى كه برگشتن ايشان به ملت كفر، به اختيار خودشان نبوده ، و بر حسب فرض ، كفار ايشان را بر مى گرداندند، پس در حقيقت طرف ديگر ترديد: (لتعودن : شما) را به خدا قسم بر مى گردانيم ).مى شود، و و قتى معنا چنين شد، لام قسم و نون تاءكيد بر سرش در مى آيد و برگشت معنا به اين مى شود كه : (به خدا قسم يا از ديار خودتان بيرونتان مى كنيم و يا آنكه به خدا قسم شما را به ملت خود بر مى گردانيم ).  
پاسخ خداوند در مقابل تهديد كافران مكذب : (لنهلكن الظالمين و لنسكننكم الارض...)  
فاوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين و لنسكننكم الارض من بعدهم ...  
next page  
fehrest page  
back page

*(249/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
از ظاهر سياق بر مى آيد كه ضمير جمع اولى كه در (اليهم ) است و همچنين دومى كه در (ربهم ) است به رسل ، و ضمير جمع سومى در (من بعدهم ) به كفار بر مى گردد، و اگر از ايشان به ظالمين تعبير كرده ، برى اين بوده كه سبب هلاكت آنان همان ظلمشان بوده است ، كه مى گويند: (تعليق حكم بر وصف ، مشعر به عليت وصف است )، همچنانكه در جمله (ذلك لمن خاف مقامى و خاف وعيد) مشعر بر اين است كه علت پيروز كردن مؤ منين و اسكانشان در زمين ، همان ترس از قيامت است .  
كلمه (مقام ) مصدر ميمى است كه مقصود از آن ، قيام خدا بر همه امور است ، و اگر آن را اسم بگيريم ، مقصود مرتبه قيوميت خداى تعالى نسبت به همه امور خواهد بود، مراد از (وعيد) هم تهديداتى است كه خداوند به متخلفين از اوامرش نموده است .  
پس مراد از: (ترس از مقام خداى تعالى ) ترس از خدا به اين جهت است كه او قائم به همه امور بندگان است ، و مقصود از: (ترس از وعيد خدا) ترس از خدا است به اين جهت كه او كسى است كه بوسيله انبيايش بندگان را از مخالفت اوامرش تهديد نموده ، كه البته برگشت اين هم ، باز به تقوى و ترس از خدا است آن وقت همانطور كه كشاف هم اشاره كرده ، آيه شريفه بر كلام موسى (عليه السلام ) منطبق مى شود كه به قوم خود فرموده : (استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده و العاقبة للمتقين ).

*(250/1)*

و معناى آن اين مى شود كه : پروردگار رسولان به ايشان وحى فرستاد كه - صفت ربوبيت خاصه خدا نسبت به انبياء را به خاطر توكلى كه ايشان كردند و در تنيجه رحمت خدا و عنايت خاصه او را به خود جلب نمودند ذكر كرده - من سوگند مى خورم كه اين مردم كافر را - كه شما را بظلم خود تهديد مى كنند - هلاك خواهم كرد، و زمين را (آرى همين سرزمينى كه آنها تهديد مى كنند شما را از آن بيرون كنند) در اختيار شما قرار خواهم داد، و اين پاداش ترسى است كه از من و از تهديد من داشتيد، و اين خواست ما است كه زمين رابه بندگان پرهيزگار خود بدهيم .  
و استفتحوا و خاب كل جبار عنيد  
(استفتاح )، فتح و پيروزى خواستن ، و (خيبه ) نااميد شدن و زيان كردن و هلاكت است ، (عنيد) هم مانند(معاند) به معناى لجوج است .  
ضمير در(استفتحوا) به رسولان بر مى گردد، يعنى رسولان وقتى دستشان از همه جا كوتاه شد و ظلم ظالمان و تكذيب معاندين به نهايت رسيد، از خدا طلب فتح و پيروزى كردند،  
مانند حضرت نوح كه گفت :(انى مغلوب فانتصر) ممكن هم هست ضمير مذكور را هم به رسولان و هم به كفار برگردانيم ، چون كفار هم اصرار داشتند كه انبياء آن نصرتى را كه براى خود پيشگويى كرده بودند نشان دهند و مكرر سركوب مى كردند كه پس چه شد نصرتى كه مى گفتيد؟(متى هذا الفتح ) يا(متى هذا الوعد) بنابر اين تقدير معناى آيه چنين مى شود كه ، رسولان از يكسو و كفار از سوى ديگر فتح خدايى را مى خواستند، و سرانجام ، خيبت و نوميدى و هلاكت نصيب كفار شد.  
من ورائه جهنم و يسقى من ماء صديد...و من ورائه عذاب غليظ

*(250/2)*

كلمه (صديد) به معناى چركى است كه از رحم سرازير شود، و اين معرفى آبى است كه كفار در جهنم مى نوشند، و كلمه (تجرع ) به معناى نوشيدن مشروب بطور جرعه جرعه و دائم است ، و كلمه (اساغه ) به معناى جريان دادن نوشيدنى ها در حلق است ، وقتى گفته مى شود(ساغ الشراب ) معنايش اين است كه نوشيدنى را در حلق خود مى ريخت ، و وقتى گفته مى شود(اسغته الشراب ) معنايش اين است كه من نوشيدنى را در حلق او ريختم ، در مجمع البيان چنين آمده ، بقيه كلمات اين دو آيه هم روشن است .  
مثل الذين كفروا بربهم اعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف ....  
(روز عاصف ) روزى رامى گويند كه :در آن بادهاى تند بوزد، در اين آيه ، اعمال كفار را از اين جهت كه به نتيجه نمى رسد و اثر سعادتى براى آنان ندارد به خاكسترى مثل مى زند كه دچار بادهاى تند گشته در يك لحظه نابود گردد، مانند آيه شريفه اى كه مى فرمايد:(و قدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) پس اعمال كفار، هر يك به منزله يك  
ذره خاكسترى است كه در برابر تندباد روزى طوفانى قرار گيرد و اثرى از آن باقى نماند.  
و از اينجا معلوم مى شود كه كلام تمام است و حاجت به تقدير چيزى ندارد و لازم نيست مانند برخى بگوئيم تقدير آيه (مثل اعمال الذين كفروا...)، است و به طورى كه از ظاهر آيه بر مى آيد اين مثال تتمه كلام موسى (عليه السلام ) نيست ، بلكه نتيجه اى است كه از كلام او گرفته شده است .  
بحث روايتى  
(روايتى درباره شكر نعمت و چند روايت ديگر درذيل آيات گذشته )  
در كافى به سند خود، از معاويه بن وهب ، از ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود:هر كه خداوند توفيق شكرش داده باشد، نعمتش را هم زياد مى كند، همچنانكه خودش فرمود:(لئن شكرتم لازيدنكم ).

*(250/3)*

و در الدر المنثور است كه ابن ابى الدنيا و بيهقى در كتاب (شعب الايمان )از ابى زهير يحيى بن عطارد بن مصعب ، از پدرش ‍ روايت كرده اند كه گفت :رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود:به هيچ كس چهار چيز ندادند كه از چهار چيزش دريغ كرده باشند، به كسى توفيق شكر ندادند  
كه از زيادى نعمتش دريغ كرده باشند، زيرا خداى تعالى فرمود:(لئن شكرتم لازيدنكم ) و به كسى توفيق دعا ندادند كه اجابت را از وى دريغ كرده باشند چون خداى تعالى فرموده :(ادعونى استجب لكم ) و به كسى توفيق استغفار ندادند كه از آمرزشش دريغ كرده باشند، زيرا خداى تعالى فرموده :(استغفروا ربكم انه كان غفارا) و به كسى توفيق توبه ندادند كه از قبول توبه اش دريغ كرده باشند، چون خداى تعالى فرموده :و (هو الذى يقبل التوبه عن عباده ).  
و در همان كتاب است كه ابو نعيم ، در كتاب ، (حليه ) از طريق مالك ابن انس ، از جعفر بن محمد بن على بن الحسين روايت كرده كه گفت :وقتى سفيان ثورى به جعفر بن محمد گفت :من از محضرت بر نمى خيزم تا اينكه مرا حديث كنى ، جعفر بن محمد گفت :پس ‍ گوش كن كه براى تو حديثى مى گويم كه از احاديث زيادى بهتر باشد، چون حديث زياد، براى تو خوب نيست :وقتى خداوند به تو نعمتى داد و خواستى هميشه برايت بماند شكر و سپاس خداى را بر آن زياد به جاى آر چون خداى تعالى در كتاب مجيدش ‍ فرموده :(لئن شكرتم لازيدنكم )، و هر وقت محروميت از نعمتى طول كشيد زياد استغفار كن ، چون خداى تعالى در كتاب مجيدش ‍ فرموده :  
(استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا و يمددكم باموال و بنين ) - يعنى در دنيا و آخرت -(و يجعل لكم جنات و يجعل لكم انهارا) اى سفيان اگر از ناحيه سلطان و يا كس ديگرى اندوهى به تو روى آورد زياد بگو(لا حول و لا قوه الا بالله )، كه اين كلمه ، كليد فرج و گنجى از گنجهاى بهشت است .

*(250/4)*

مؤ لف :در اين معنا، روايات بسيارى از طريق شيعه و سنى رسيده است .  
و در كافى به سند خود، از عمر بن يزيد روايت كرده كه گفت :از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود:شكر هر نعمتى ، هر قدر هم كه بزرگ باشد، اين است كه حمد خدا گوئى .  
و در همان كتاب به سند خود، از حماد بن عثمان روايت كرده كه گفت :امام صادق (عليه السلام ) از مسجد بيرون آمد، ديد مركبش گم شده ، فرمود:اگر خدا مركبم را به من برگرداند حق شكر او را ادا خواهم كرد، چيزى نگذشت مركبش را آوردند، حضرت در شكر آن گفت :الحمد لله .شخصى پرسيد: فدايت شوم ، مگر شما نفرموديد:هر آينه شكر خدا را آنطور كه حق او است بجا مى آورم ؟ فرمود:مگر نشنيديد گفتم .الحمد لله .  
و در همان كتاب به سند خود، از ابى بصير روايت كرده كه گفت :خدمت امام صادق (عليه السلام ) عرضه داشتم :آيا شكر خدا حدى دارد كه اگر بنده خدا به آن حد شكر كند، شكر خداى را كرده باشد؟ فرمود:آرى .عرضه داشتم :چيست ؟ فرمود:در مقابل هر نعمتى ، از اهل و مال كه به او داده ، بگويد:الحمد لله ، و اگر در نعمتى كه خداوند به او داده حقى باشد آن حق را ادا كند، و از همين باب است كه خداى تعالى به ما تعليم داده ، در هنگام سوار شدن بر مركب بگوئيم (سبحان الذى سخر لنا هذا و ما كنا له مقرنين ) و نيز تعليم داده كه بگوئيم :(رب انزلنى منزلا مباركا و انت خير المنزلين ) و همچنين آيه شريفه (رب ادخلنى مدخل صدق و اخرجنى مخرج صدق و اجعل لى من لدنك سلطانا نصيرا).  
و در تفسير عياشى ، از ابى ولاد روايت شده كه گفت :به امام صادق (عليه السلام ) عرض كردم مگر غير از اين است كه اين نعمتى كه داريم (ولايت اهل بيت ) از ناحيه خدا است ؟

*(250/5)*

حال اگر شكرش را به جاى آورديم آن را زيادتر مى كند چون خودش فرموده :(لئن شكرتم لازيدنكم )؟ فرمود:چرا، هر كس ‍ خداى را بر هر نعمتى شكر و سپاس بگويد، و بداند كه نعمتش از ناحيه او است نه غير، خداوند نعمتش را بر او زياد مى كند.  
مؤ لف :دو روايت آخرى به بهترين وجهى شكر را تفسير مى كنند، و  
بيان گذشته ما هم كه گفتيم :شكر، اظهار نعمت است ، هم در اعتقاد و هم به زبان و هم به عمل با آن انطباق دارد، زيرا روايت ابى ولاد، شكر اعتقادى ، و روايت ابى بصير شكر عملى ، و هر دو روايت شكر زبانى را بيان مى كنند، و آيه شريفه (و اما بنعمه ربك فحدث ) هم آن را تاييد مى كند.و در تفسير قمى مى گويد:پدرم مرفوعا و بدون ذكر سند از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) حديث كرد كه ايشان فرمود:هركه همسايه خود را به طمع منزلش اذيت كند، خداوند خانه خود او را به ارث ، به آن همسايه مى دهد، و اين كلام خداى تعالى است كه مى فرمايد:(و قال الذين كفروا لرسلهم ...فاوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين و لنسكننكم الارض من بعدهم .  
و در تفسير مجمع و روح المعانى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روايت شده كه هر كه همسايه اش را بيازارد خداى تعالى خانه اش را نصيب همان همسايه اش مى فرمايد.  
و درالدر المنثور است كه ابن ضريس از ابى مجلز روايت كرده كه گفت :مردى خدمت على بن ابى طالب (عليه السلام ) عرض كرد:من داناترين مردم به انساب هستم .فرمود:تو نمى توانى همه مردم را به دودمانى نسبت دهى ؟ عرض كرد:چرا مى توانم .فرمود:بگو ببينم ، در آيه (و عادا و ثمود و قرونا بين ذلك كثيرا) مى دانى اين قرون بسيار چه كسانى هستند؟ عرض كرد بله ، من همه آنها را نسبت مى دهم (و مى گويم كدام پسر كدام و نوه كدام بود).فرمود:مگر آيه (الم ياتكم نبوا الذين من قبلكم قوم نوح و عاد و ثمود و الذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله ) را نخوانده اى ؟ آن مرد،

*(250/6)*

ساكت ماند.(زيرا آيه شريفه صريحا مى فرمايد كه انسابى هستند كه جز خدا كسى آنها را نمى داند).  
رواياتى درباره معناى (صديد)  
و در مجمع از ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت مى كند كه فرموده است :كلمه (صديد) به معناى چرك و خونى است كه از عورت زنان فاحشه به آتش دوزخ مى ريزد.  
و در الدر المنثور است كه احمد و ترمذى و نسائى و ابن ابى الدنيا در كتاب (صفه النار) و ابو يعلى و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و طبرانى و ابو نعيم در كتاب (حليه ) (وى حديث را صحيح دانسته ) و ابن مردويه و بيهقى در كتاب (البعث و النشور) از ابى امامه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روايت كرده اند كه در ذيل آيه (و يسقى من ماء صديد يتجرعه ) فرموده :آن را نزديكش مى برند و او خود را پس مى كشد، و هر چه نزديك ترش مى آورند صورتش از حرارت آن كباب مى شود و پوست سرش ‍ كنده مى شود، و چون آن را مى آشامد امعاء و اعضاى داخلى اش پاره پاره مى گردد و از پايين تنش مى ريزد، خداى تعالى هم فرموده :(فسقوا ماء حميما فقطع امعاءهم ) و نيز فرمود:(و ان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه ).  
و در تفسير قمى در ذيل همين آيه ، از يكى از معصومين (عليهم السلام ) نقل كرده كه فرمود:چون نزديكش مى شوند بدش مى آيد، و چون نزديكش مى آورند صورتش كباب گشته پوست سرش كنده مى شود، و چون آن را مى خورد اعضاى داخلى اش پاره پاره گشته و نيز كف پاهايش بريده بريده مى گردد و از بعضى از ايشان صديد و چرك مانند سيل بيرون مى آيد....  
و در همان كتاب در روايت ابى الجارود از امام باقر (عليه السلام ) چنين آمده :(عنيد) به معناى روى گردان از حق است .  
سوره ابراهيم آيات 19 - 34  
الم تر ان الله خلق السموت و الارض بالحق ان يشا يذهبكم و يات بخلق جديد(19)  
و ما ذلك على الله بعزيز(.2)

*(250/7)*

و برزوا لله جميعا فقال الضعفوا للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا من عذاب الله من شى ء قالوا لو هدينا الله لهدينكم سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص (21)  
و قال الشيطان لما قضى الامر ان الله وعدكم وعد الحق و وعدتكم فاخلفتكم و ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى و لوموا انفسكم ما انا بمصرخكم و ما انتم بمصرخى انى كفرت بما اشركتمون من قبل ان الظلمين لهم عذاب اليم (22)  
و ادخل الذين ءامنوا و عملوا الصلحت جنت تجرى من تحتها الانهر خلدين فيها باذن ربهم تحيتهم فيها سلم (23)  
الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمه طيبه كشجره طيبه اصلها ثابت و فرعها فى السماء(24)  
توتى اكلها كل حين باذن ربها و يضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون (25)  
و مثل كلمه خبيثه كشجره خبيثه اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار(26)  
يثبت الله الذين ءامنوا بالقول الثابت فى الحيوه الدنيا و فى الاخره و يضل الله الظلمين و يفعل الله ما يشاء(27)  
الم تر الى الذين بدلوا نعمت الله كفرا و احلوا قومهم دار البوار(28)  
جهنم يصلونها و بئس القرار(29)  
و جعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله قل تمتعوا فان مصيركم الى النار(.3)  
قل لعبادى الذين ءامنوا يقيموا الصلوه و ينفقوا مما رزقنهم سرا و علانيه من قبل ان ياتى يوم لا بيع فيه و لا خلل (31)  
الله الذى خلق السموت و الارض و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرت رزقالكم و سخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بامره و سخر لكم الانهر(32)  
و سخر لكم الشمس و القمر دائبين و سخر لكم اليل و النهار(33)  
و ءاتئكم من كل ما سالتموه و ان تعدو نعمت الله لاتحصوها ان الانسان لظلوم كفار(34)  
ترجمه آيات  
مگر نمى دانى كه خدا آسمانها و زمين را به حق آفريد؟ اگر بخواهد، شما را مى برد و خلقى تازه مى آورد (19).  
و اين كار، براى خدا دشوار نيست (.2).

*(250/8)*

(در روز قيامت ) همه براى خدا و در پيشگاه او ظاهر مى شوند در اين هنگام ضعفا به مستكبران مى گويند:ما پيروان شما بوديم ، آيا (امروز) چيزى از عذاب خدا را مى توانيد از ما دفع كنيد؟ آنها مى گويند:اگر خدا هدايتمان كرده بود ما نيز شما را هدايت كرده بوديم .(اما حالا) چه بيتابى كنيم  
و چه صبر كنيم بر ايمان يكسان است ، و گريزگاهى نداريم (21).  
و همينكه كار خاتمه پذيرد، شيطان مى گويد:خدا به شما وعده درست داد.و من نيز به شما وعده (باطل و نادرست ) دادم و تخلف كردم ، من بر شما تسلطى نداشتم جز اينكه دعوتتان كردم و شما اجابتم كرديد، مرا ملامت نكنيد، خودتان را ملامت كنيد، من فريادرس شما نيستم ، و شما نيز فريادرس من نيستيد من آن شركتى كه پيش از اين (در كار خدا) برايم قائل بوديد انكار دارم .به درستى ستمگران ، عذابى دردناك دارند (22).  
و كسانى كه ايمان آورده و كارهاى شايسته كرده اند به بهشت هايى كه جويها در آن روانست برده مى شوند در حالى كه به اذن پروردگارشان در آن جاودانند و درود گفت نشان (به يكديگر) در آنجا سلام است (23).  
مگر نديدى خدا چگونه مثالى زد و سخن نيك را به درخت پاكيره اى تشبيه كرد كه ريشه اش (در زمين ) ثابت و شاخه آن در آسمان است ؟ !(24).  
هميشه به اذن پروردگارش ميوه خود را مى دهد، خدا اين مثلها را براى مردم مى زند، شايد متذكر شوند (25).  
و سخن بد را به درخت ناپاكى شبيه كرد كه از زمين كنده شده و قرار و ثباتى ندارد (26).  
خدا كسانى را كه ايمان آورده اند بخاطر گفتار و اعتقاد ثابتشان ثابت قدم مى دارد، هم در زندگى دنيا و هم در جهان ديگر، و ستمگران را گمراه مى كند  
، و خدا هر چه بخواهد، مى كند (27).  
مگر آن كسانى را كه نعمت خدا را تغيير داده و قوم خويش را به دار البوار (نيستى و نابودى ) كشاندند نديدى ؟ (28).  
دار البوار جهنمى است كه وارد آن مى شوند و بد قرارگاهيست (29).

*(250/9)*

آنها براى خدا مانندهايى قرار دادند تا (مردم را) از راه وى گمراه كنند، بگو از زندگى دنيا بهره گيريد اما سرانجام كار شما به سوى آتش دوزخ است (.3).  
به بندگان من كه ايمان آورده اند بگو:پيش از آن كه روزى بيايد كه در آن نه معامله باشد و نه دوستى نماز را به پاداشته و از آنچه روزيشان داده ايم پنهان و آشكار را انفاق كنند (31).  
خداوند آن كسى است كه آسمانها و زمين را آفريد و از آسمان ، آبى نازل كرد  
، و با آن ، ميوه ها (ى مختلف را) براى روزى شما پديد آورد و كشتى را به خدمت شما گماشت تا به امر خدا در دريا به حركت در آيد، و جويها را به خدمت شما گماشت (32).  
و خورشيد و ماه را كه پيوسته در حركت هستند به خدمت شما گماشت و شب و روز را (نيز) به تسخير شما در آورد (33).  
و از هر چه خواستيد، به شما عطا كرد، و اگر بخواهيد نعمتهاى خدا را بشماريد قدرت آن را نخواهيد داشت به درستى كه انسان ، بسيار ستم پيشه و ناسپاس است (34).  
بيان آيات  
اين آيات ، مردم را به مساله خداشناسى تذكر مى دهد، ولى خطاب در آنها همه متوجه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است ، كه يكى پس از ديگرى مى فرمايد:(الم تر...)، (الم تر...)، (الم تر...)(آيا نمى بينى )؟.  
خداى تعالى در اين آيات ، اين معنا را تذكر مى دهد كه اين عالم بر اساس حق ، خلق شده ، و تمامى انسانها به زودى مبعوث مى شوند، و آنهايى كه در زندگى دنيا، زندگيشان بر اساس حق بوده و به حق ايمان آورده و به آن عمل كرده اند به سعادت و بهشت نائل مى شوند، و آنهايى كه زندگيشان

*(250/10)*

بر اساس باطل بوده ، يعنى باطل را پرستيده و شيطان را پيروى كردند، و طاغيان مستكبر را اطاعت نمودند، چون فريب عزت و قدرت ظاهرى آنان را خوردند، چنين افرادى در آخرت قرين شقاوت خواهند بود و همانهايى كه اينها پيرويشان مى كردند از اينها بيزارى مى جويند، و شيطانهاى انسى و جنى كه معبود اينها قرار گرفته بودند، اظهار بيگانگى مى كنند، و برايشان معلوم مى شود كه عزت و حمد، همه از خدا بوده است .  
آنگاه اين معنا را تذكر مى دهد كه تقسيم كردن مردم به دو قسم ، از اين جهت است كه سلوك و رفتار آنان دو قسم بوده است ، يكى سلوك هدايت ، و يكى سلوك ضلالت ، آن كسى كه اولى را دارد، مومن ، و آن كس كه دومى را گرفته ظالم است ، انتخاب دوگانه از قدرت و اختيار خداوند بيرون نبوده و هر چه بخواهد مى كند و عزت و حمد مخصوص اوست .  
سپس وضع امتهاى گذشته را كه به خاطر كفران نعمت خداى عزيز و حميد دچار هلاكت و انقراض شدند، خاطرنشان ساخته ، انسانها را بخاطر ظلم و كفران نعمت خدا كه تمام عالم وجود را پر كرده و آنها را نمى توان احصاء نمود، عتاب مى فرمايد.  
الم تر ان الله خلق السموات و الارض بالحق  
مقصود از(رويت ) و ديدن ، علم قاطع است ، چون علم است كه مى تواند به كيفيت خلقت آسمانها و زمين تعلق بگيرد، نه رويت به چشم .  
براى روشن شدن معناى آيه ناچاريم قدرى در معناى كلمه (حق ) ايستادگى كنيم :  
اشاره به معناى (حق ) و بيان اينكه مراد از حق بودند خلقت آسمانها و زمين هدفداربودن عالم هستى است

*(250/11)*

(عمل حق ) كه در مقابل (عمل باطل ) است ، آن فعلى است كه فاعل آن نتيجه اى در نظر گرفته كه فعلش خود به خود به سوى آن نتيجه پيش مى رود، و چون مى بينيم هر يك از انواع موجودات اين جهان از اول پيدايش ، متوجه نتيجه و غايتى معين است كه جز رسيدن به آن غايت ، هدف ديگرى ندارد، و نيز مى بينيم كه بعضى از اين انواع غايت و هدف بعضى ديگر است ، يعنى براى اينكه ديگرى از آن بهره مند شود به وجود آمده ، مانند عناصر زمين كه گياهان از آن بهره مند مى شوند، و مانند گياهان كه حيوانات از آنها انتفاع مى برند و اصلا براى حيوان به وجود آمده اند، و همچنين حيوان كه براى انسان خلق شده ، و معناى آيه مورد بحث و آيه (و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعبين ما خلقنا هما الا بالحق و لكن اكثرهم لا يعلمون ).  
و آيه (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) همه ناظر به اين معنا هستند.  
بنا بر اين ، دائما خلقت عالم ، از مرحله اى به مرحله اى و از هدفى به هدف شريف ترى پيش مى رود، تا آنكه به هدفى برسد كه هدفى بالاتر از آن نيست ، و آن بازگشت به سوى خداى سبحان است ، همچنان كه خودش فرمود:(و ان الى ربك المنتهى ).  
و كوتاه سخن اين كه :فعل و عمل ، وقتى حق است كه در آن خاصيتى باشد كه منظور فاعل از آن فعل ، همان خاصيت باشد، و با عمل خود به سوى همان خاصيت پيش برود، و اما اگر فعلى باشد كه فاعل ، منظورى غير از خود آن فعل نداشته باشد، آن فعل باطل است ، و اگر فعل باطل براى خود نظام و ترتيبى داشته باشد، آن فعل را بازيچه مى گويند همانند بازى بچه ها كه حركات و سكناتشان براى خود، نظام و ترتيبى دارد، ولى هيچ منظورى از آن ندارند بلكه تنها منظورشان ايجاد آن صورتى است كه در نفس خود قبلا تصوير كرده و دلهايشان نسبت به آن صورت شايق شده است .

*(250/12)*

فعل خداى تعالى هم (خلقت اين عالم ) از اين نظر حق است كه در ماوراى خود و بعد از زوال آن فعل اثر و دنباله و هدفى باقى مى ماند، و اگر غير اين بود، و دنبال ، اين عالم اثرى باقى نمى ماند، فعل خداى تعالى نيز باطل بود، و ناچار اين عالم را به منظور رفع خستگى و سرگرمى و تسكين غم و غصه ها و يا تفرج و تماشا، يا رهايى از وحشت تنهايى و امثال اينها خلق كرده بود، ليكن از آنجايى كه خداى سبحان عزيز و حميد است ، و با داشتن عزت هيچ نوع ذلت و فقر و فاقه و حاجتى در ذاتش راه ندارد، مى فهميم كه از عمل خود، يعنى خلقت اين عالم ، غرض و هدفى داشته است .  
از آنچه گذشت اين معنا روشن مى شود كه حرف (باء) در كلمه (بالحق ) باء مصاحبت است ، و اينكه بعضى گفته اند:باء سببيت و يا باء آلت است و معناى آن :(خلق كرد بوسيله قبول حق و يا به غرض حق ) مى باشد، صحيح نيست .  
ان يشا يذهبكم و يات بخلق جديد و ما ذلك على الله بعزيز).  
(عزيز) در اينجا به معناى شاق و دشوار است ، و خطاب در آيه به عموم بشر است ، منتهى اينكه پيامبر اكرم (صلى الله عليه و آله و سلم ) را در (الم تر) كه قبل از اين جمله بود، و همچنين بعد از اين آيه مى آيد و نيز در كلمه (ذلك ) مورد خطاب قرار داده از باب مثال است ولى منظور عموم بشر است .  
بيان جمله : (ان يشايدهبكم و ياءت بخلق جديد) و پاسخ به يك سؤال در اين مورد

*(250/13)*

قبلا گفتيم :حق بودن خلقت ، مقتضاى عزت و غنى بالذات بودن خدا است زيرا اگر غناى ذاتى خدا، اين اقتضاء را نداشته باشد، و ممكن باشد كه از خداوند هم ، لهو و لعب سر بزند، و خلاصه ، اين عالم خلقت كه مى بينيم ، با اين نظام دقيق و جديدى كه دارد، بازيچه اى باشد كه جز آوردن و از بين بردن ، منظور ديگرى نداشته باشد، لابد، بايد مانند ساير بازى كنان ، دچار شوقى خيالى و حاجتى داخلى ، از قبيل تفرج هم ، و از بين بردن غم و اندوه و يا بيرون آمدن از وحشت تنهايى و يا خستگى بيكارى ، و امثال اينها شده باشد ولى غناى ذاتى خداوند سبحان همه اين حرفها را دفع مى كند.  
اين مطلبى بود كه قبلا هم گفته بوديم ، حال مى خواهيم بگوييم :  
شايد اين نكته سبب شده باشد كه دنباله جمله (ان الله خلق السموات و الارض ) بگويد:(ان يشا يذهبكم ...) پس در حقيقت ، جمله (ان يشا يذهبكم ) به منزله بيان جمله قبلى است ، و معنايش اين مى شود كه :آيا نمى دانى كه خلقت اين عالم مشهود، از عزت و غناى خداى تعالى ناشى شده است و اگر بخواهد همه شما را از بين برده ، خلقى جديد مى آفريند، و آيا نمى دانيد كه اين كار براى خداوند دشوار نيست ، چطور نمى دانيد و حال آن كه او كسى است كه داراى اسماء حسنى ، و داراى هر عزت و كبرياء است ؟!  
بنا بر اين روشن مى شود اينكه در جمله (على الله )، كلمه (الله ) كه اسم ظاهر است به جاى ضمير آمده ، و خلاصه بجاى (عليه ) (على الله ) آمده براى اين است كه بفهماند، دليل مطلب چيست ، و اينكه دشوار نبودن اين كار، دليلش همين است كه او الله است .

*(250/14)*

حال اگر بپرسى ، آوردن جمله (ان يشا...)اگر براى اين بود كه غناى مطلق خدا را برساند و بفهماند كه او با خلق خود، بازى نمى كند، جا داشت به آوردن جمله (ان يشا يذهبكم ) اكتفا كند، و از آوردن جمله (و يات بخلق جديد) خوددارى نمايد:زيرا از بين بردن خلق قبلى ، و آوردن خلق جديد، دليل بر بازى نكردن نيست ، بلكه ممكن است ، همين كارش هم يك بازى تازه اى باشد.  
در جواب مى گوييم :اين حرف وقتى صحيح است كه مى فرمود:(ان يشا يذهب جميع الخلق و يات بخلق جديد : اگر مى خواست ، تمامى موجودات را از بين مى برد و خلق نو مى آفريد).ولى اين طور نفرمود، بلكه فرمود:اگر مى خواست شما بشر و يا شما امت خاتم النبيين (صلى الله عليه و آله و سلم ) را از بين مى برد و خلقى جديد يعنى بشر و يا امتى جديد مى آفريد.كه در اين صورت جمله و (يات بخلق جديد) لازم است ،  
زيرا، ارتباطى كه بين موجودات جهان برقرار است ، و با بودن آن ارتباط، غرض حاصل مى شود با نبود يك نوع از آن موجودات ، يعنى نوع بشر آن ارتباط جمعى از بين مى رود، و روشن تر اينكه :اگر فرض كنيم ، بشر را از بين مى برد ولى زمين و آسمان را همچنان باقى مى گذاشت ، تازه باطل و لعب ديگرى را مرتكب شده بود، چون گفتيم يك يك موجودات در نظام جمعى و تحصيل غرض از آن ، مدخليت دارند، پس اگر بشر را از بين مى برد بايد بشرى ديگر جايگزين آن بكند.  
و به عبارت ديگر، وقتى باطل در كارهاى خدا راه نداشت ، ديگر فرقى ميان اين باطل و آن باطل نيست همچنانكه از بين بردن همه خلق ، بدون غرض و نتيجه باطل است ، از بين بردن انسان به تنهايى و نياوردن انسانى ديگر به جاى آن نيز يك نوع باطل ديگرى است ، پس اگر بخواهد غناى خود را برساند، بايد بشرى را از بين برده و بشر ديگرى به جايش بياورد، و اين همان حقيقتى است كه آيه شريفه در مقام فهماندن آن است (دقت فرمائيد).  
معناى جمله : (و برزوا الله جميعا)

*(250/15)*

و برزوا لله جميعا....  
(بروز) به معناى بيرون شدن به سوى (براز) - به فتح باء - است كه به معناى فضا است ، وقتى گفته مى شود:(برز اليه ) معنايش اين است كه به سوى او بيرون شد بطورى كه ميان او و طرف مقابل هيچ مانعى وجود نداشت ، مبارزه و براز هم ، كه بيرون شدن سپاهى از صف لشكر خود، در برابر دشمن هماوردش است ، از همين باب است .  
كلمه (تبع ) - به فتح تاء و باء - جمع تابع است ، مانند(خدم ) كه جمع خادم است .بعضى گفته اند:اسم جمع است .و بعضى گفته اند :مصدرى است كه مبالغه را مى رساند.و كلمه (مغنون ) اسم فاعل از اغناء است ، و همانطور كه گفته شد:به معناى (افاده اى است كه معناى دفع را هم متضمن باشد و به همين جهت با حرف (عن ) متعدى شده و دو كلمه (جزع ) و(صبر) دو واژه مقابل يكديگرند، و(محيص ) اسم مكان از(حاص - يحيص - حيصا و حيوصا) است و به طورى كه مجمع البيان گفته :رهايى يافتن از مكروه و ناراحتى است ، بنابر اين ، محيص ، عبارت از مكان رهايى از شدت و مكروه است .  
و معناى جمله (و برزوا لله جميعا) اين است كه :براى خدا طورى ظاهر مى شوند كه ميان او و آنان ، هيچ حاجب و مانعى وجود نداشته باشد، و اين تفاوت كه ميان دنيا و آخرت است ،  
كه در دنيا از خدا محجوب هستند و در آخرت ظاهر، نسبت به خود بندگان است كه در دنيا گمان مى كردند، بين آنها و خدا مانعى وجود داشته و آنها غايب از خدا، و خدا غايب از آنها است ، و چون قيامت مى شود مى فهمند كه در اشتباه بوده اند و در دنيا هم براى خدا ظاهر بودند، و اما نسبت به خداى تعالى اين تفاوت در كار نيست ، و براى او هيچ مخلوقى در پرده نيست ، نه در دنيا و نه در آخرت ، همچنانكه خودش فرمود:(ان الله لا يخفى عليه شى ء فى الارض و لا فى السماء).

*(250/16)*

ممكن هم است جمله مورد بحث ، كنايه باشد از اينكه آن روز بندگان براى حساب اعمال ، خالص مى گردند، و مشيت الهى تعلق گرفته بر انقطاع اعمال و آغاز جزاى موعود همچنانكه فرمود:(سنفرغ لكم ايها الثقلان ).  
بيان بگو مگوى كفار در روز قيامت  
(فقال الضعفاء للذين استكبروا...من شى ء) - اين قسمت ، تخاصم و بگومگوى كفار را در روز قيامت نقل مى كند (البته بنا بر آنچه از سياق بر مى آيد)، و مقصود از(ضعفاء) آنهايى هستند كه از بزرگان كفار تقليد و اطاعت مى كنند، و مقصود از(مستكبرين ) همان اولياء و بزرگان كفرند، كه دسته اول ، آنها را پيروى مى كردند، و قدرت ظاهرى ، وادارشان  
كرد، از ايمان به خدا و آياتش استنكاف ورزند.  
و معناى آيه اين است كه :ضعفاء كه كارشان تقليد بود، به مستكبرين خود مى گويند:ما در دنيا پيرو و مطيع شما بوديم بدون اين كه از شما مطالبه دليل بكنيم ، هر چه مى گفتيد، مى كرديم ، حالا آيا امروز مى توانيد فايده اى به حال ما داشته باشيد، و مقدارى از اين عذاب خداى را از ما دفع نماييد؟!  
بنا بر اين معنا، لفظ (من ) در جمله (من عذاب الله ) بيانيه ، و  
در جمله (من شى ء) زائده و براى تاكيد خواهد بود همچنانكه در جمله (ما جائنى من احد) نيز(من ) زيادى است و معنا نمى دهد، ليكن (نيامدن احدى ) را تاكيد مى كند، در آيه مورد بحث ، هر چند سياق كلام مانند مثال بالا سياق نفى نبوده بلكه سياق استفهام است ليكن نفى و استفهام در اين قضيه نزديك به يكديگرند و حرف (من ) زائده ، مفاد جمله را تاكيد مى كند.  
و چنانچه بگويى اگر(من ) در(من عذاب الله ) بيانيه بوده و كلمه (شى ء) را بيان كند از اين لازم مى آيد كه بيان از، از مبين جلوتر قرار گرفته باشد.در جواب مى گوييم بله اين لازمه را دارد ولى هيچ عيبى هم ندارد، زيرا كسى دليلى ندارد كه نبايد بيان ، قبل از مبين بيايد، آن هم با اتصالى كه در اين مورد بين آنها وجود دارد.

*(250/17)*

(قالوا لو هدينا الله لهديناكم ) - از ظاهر سياق بر مى آيد كه مراد از (هدايت ) در اينجا هدايت به چگونگى رها شدن از عذاب است هر چند كه ممكن است بگوييم به همان معناى اصليش ، يعنى راه يابى به دين حق در دنيا باشد، چون نتيجه هر دو يكى است و بين دنيا و آخرت تطابق است ، يعنى چيزى در آخرت ، بروز نموده و كشف مى شود كه در دنيا پنهان بوده است ، همچنانكه خداى تعالى از اهل بهشت حكايت مى فرمايد كه مى گويند:(الحمد لله الذى هدينا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا ان هدينا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ) بطورى كه ملاحظه مى كنيد هدايت به دين حق را در دنيا با هدايت به سعادت اخروى در آخرت مخلوط كرده  
و آنها را تقريبا يكى دانسته اند.  
(سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص ) - كلمات (سواء) و (استوا) و (تساوى ) به يك معنا هستند و كلمه (سواء) در جمله مورد بحث ، خبر براى مبتداى محذوف است ، و جمله استفهامى (اجز عنا ...)، آن محذوف را بيان مى كند، و جمله ما لنا من محيص بيان ديگرى براى مبتداى حذف شده است و تقدير كلام اين است كه :هر دو امر، يعنى جزع و صبر براى ما يكسان است ، و ما جايى كه از عذاب حتمى به آنجا فرار كنيم نداريم .  
سخن شيطان با پيروان خود در قيامت  
و قال الشيطان لما قضى الامر....  
در مجمع گفته است :كلمه (مصرخ ) اسم فاعل از (اصراخ ) است كه به معناى پناه دادن و به داد كسى رسيدن و فرياد او را پاسخ گفتن مى باشد گفته مى شود:(استصرخنى فلان فاصرخته ) يعنى او از من كمك خواست من هم به كمكش رسيدم اين جمله ، حكايت كلام شيطان است كه در روز قيامت به ظالمين مى گويد و كلام جامعى است از او زيرا در اين عبارت كوتاه ، موقعيتى را كه با مردم داشت بيان نموده و رابطه خود و ايشان را در برابر تمام مردم خيلى پوست كنده بيان مى كند.

*(250/18)*

خداى تعالى هم وعده داده بود كه به زودى ايشان را به اختلافاتى كه مى كردند خبر مى دهد و بزودى در روز قيامت حق هر چيزى را از طرف همانهايى كه در دنيا حق را مى پوشاندند ظاهر مى گرداند لذا ملائكه از شرك ايشان بيزارى مى جويند، شيطانهاى انسى و جنى هم ايشان را طرد مى كنند، بتها و خدايان دروغين هم نسبت به شرك و كفر ايشان بيزارى و كفر مى ورزند، پيشوايان ضلالت هم جوابشان را نمى دهند، خود مجرمين هم به گمراهى خود اعتراف مى كنند، و اين معانى همه در آيات بسيارى از قرآن كريم آمده ، و چيزى از آن بر اهل دقت و تدبير پوشيده نيست .  
كلمه (شيطان ) هر چند به معناى شرير است ، - چه شريرهاى جنى و چه انسى - همچنانكه فرمود:(و كذلك جعلنا لكل نبى عدو اشياطين الانس و الجن ).ليكن در خصوص اين آيه ، مقصود از آن ، همان شخص اولى است كه مصدر تمامى گمراهى ها و ضلالت در بنى آدم شد، و نام شخصيش ابليس است ، چون از ظاهر سياق بر مى آيد كه ، او با كلام خود، عموم ستمكاران را مورد خطاب قرار داده ، اعتراف مى كند كه خود او بوده كه ايشان را به شرك دعوت مى كرده است .  
قرآن كريم هم تصريح كرده كه :آن كسى كه در عالم خلقت چنين پستى را قبول كرده همان ابليس است ، حتى خود ابليس هم اين معنا را ادعا مى كند خداى تعالى ادعايش را رد نمى كند، همچنانكه در آيه (فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ....لاملان جهنم منك و ممن تبعك منهم اجمعين ) ادعايش بدون رد، حكايت شده است .  
و اما ذريه و قبيله او كه قرآن اسم آنها را برده و در باره قبيله اش مى فرمايد: (انه يراكم هو و قبيله من حيث لا ترونهم انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يومنون ) و نيز در سوره كهف براى او ذريه معرفى نموده ، مى فرمايد: (افتتخذونه و ذريته اولياء) البته ولايتشان جزئى است ،

*(250/19)*

مثلا يكى از ايشان بر بعضى از مردم ولايت و تصرف دارد، ولى بر بعض ديگر ندارد، يا در بعض اعمال دارد و در بعض ديگر ندارد و يا اينكه اصلا ولايت واقعى ندارند بلكه ولايتشان در حدود معاونت و كمك شيطان اصلى است ، و ريشه تمامى كارهايى كه از ديگران سر مى زند همان ابليس است .  
معناى اينكه در قيامت شيطان به اتباع خود مى گويد: (خدا به شما وعده حق داد و منبه شما وعده دادم ولى وفا نكردم )  
گوينده اين جمله :(ان الله وعدكم وعد الحق ) همان ابليس است و مقصودش از اين حرف اين است كه ، ملامت گناهكاران و مشركين را از خود دور سازد، پس اين كه گفت :(ان الله وعدكم وعد الحق و وعدتكم فاخلفتكم )، معنايش اين است كه :خداوند به شما وعده اى داد كه اينك وقوع آن و مشاهده حساب و جنت و نار در امروز، آن وعده را محقق ساخت ، و من هم به شما وعده اى دادم ولى به آن وفا نكردم ، چون خلاف آنچه را كه وعده داده بودم محقق شد.اين آن معنايى است كه مفسرين براى آيه كرده اند.  
بنا بر اين ، مقصود از وعده اى كه داده شد همه است كه ، اثباتا و نفيا مربوط به معاد باشد، يعنى خداوند آنها را اثبات ، و ابليس آنها را نفى مى كرده ، و اخلاف وعده هم به معناى روشن شدن دروغ بودن آن است كه در حقيقت ملزوم را گفته و لازمه آن را اراده كرده است .  
ممكن هم است - و بلكه وجه صحيح همين است كه - بگوييم وعده اى كه داده شد منحصر در پاداش اخروى نيست ، بلكه شامل وعده دنيوى هم شود و تمام افراد مومن و مشرك را در بر مى گيرد، چون زندگى دنيا و آخرت متطابق هم مى باشند و در حقيقت زندگى دنيا الگوى زندگى آخرت

*(250/20)*

است ، و خداى تعالى اهل ايمان را به زندگى پاكيره و با سعادت وعده داده و اهل شرك را كه از ياد او اعراض مى كنند، به زندگى تنگ و توام با اندوه و عذاب درونى در دنيا وعده داده ، و آنگاه هر دو گروه را به يك زندگى ديگرى كه در آن حساب و كتاب و بهشت و جهنم است وعده داده است ، اين وعده اى است كه خداى تعالى به بشر داده است .  
از آن سو ابليس هم اولياى خود را به خواسته هاى دلپذير و آرزوهاى دور و دراز، وعده داده ، مرگ را از يادشان برده ، و از ياد بعث و حساب منصرفشان كرده است ،  
و از سوى ديگر، ايشان را از فقر و ذلت و ملامت مردم ترسانده ، و كليد تمامى اين دامها غافل نمودن مردم از مقام پروردگار و جلوه دادن زندگى حاضرشان است ، بطورى كه چنين مى پندارند كه ، اسباب ظاهرى همه مستقل در تاثير، و خالق آثار خود هستند، و نيز مى پندارند كه خودشان هم ، در استعمال اسباب بر طبق دلخواه خود مستقلند، وقتى اولياى خود را دچار چنين انحرافى نمود آن وقت به آسانى ايشان را مغرور مى سازد، تا به خود اعتماد كنند، به خدا، و همه اسباب دنيوى را در راه شهوات و آرزوهاى خود بكار بندند.  
كوتاه سخن اين كه خداوند، در آنچه مربوط به زندگى دنيا و آخرت است ، به مومنين وعده هايى داده ، كه به آنها وفا كرده ، و ابليس هم ايشان را دعوت نمود از راه اغفال و جلوه دادن امورى در برابر اوهام و آرزوهاى بشر كه يا سرانجام بر خلاف واقع در مى آيد و آدمى خودش مى فهمد كه فريب بوده ، و يا اگر به آن رسيده ، آن را بر خلاف آنچه كه مى پنداشت مى يابد، و ناگزير رهايش نموده ، باز دنبال چيزى كه آن را  
موافق خواسته اش بيابد، مى رود، اين وضع مربوط به دنياى آنها است ، و اما در آخرت كه گفتيم همه شوون آن را از يادشان مى برد.  
بيان اينكه شيطان بر مردم سلطه اى ندارد و فقط دعوت به گناه مى كند

*(250/21)*

(و ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى ) -(سلطان ) به طورى كه راغب گفته :(به معناى تمكن از قهر است )  
، و اگر دليل و حجت را هم سلطان گفته اند، از اين جهت است كه دليل قدرت و تمكن دارد كه با نتيجه هاى خود بر عقول قهر و غلبه كند و عقل ها را تسليم خود نمايد، البته بسيار مى شود كه وقتى كلمه سلطان را مى گويند مقصودشان شخصى است كه داراى سلطنت است ، مانند ملك (پادشاه ) و غير او).  
و ظاهرا مراد از سلطان ، اعم از سلطه صورى و معنوى است ، و معناى آيه اين است كه ابليس گفت :من در دنيا بر شما تسلط نداشتم نه بر ظاهر شما و بدنهايتان كه شما را مجبور به معصيت خدا كنم و پس از سلب اختيار از شما خواست خودم را بر شما تحميل كنم و نه بر عقل ها و انديشه هاى شما، تا به وسيله اقامه دليل ، شرك را بر عقول شما تحميل كرده باشم ، و عقول شما ناگزير از قبول آن شده در نتيجه ، نفوستان هم ناگزير از اطاعت من شده باشند.  
و نيز ظاهرا استثناى (الا ان دعوتكم ) استثناى منقطع است و معناى آيه اين است كه من چنين سلطنتى نداشتم ، ليكن اين را قبول دارم كه شما را به شرك و گناه دعوت كردم ، و شما هم بدون هيچ سلطنتى از ناحيه من ، دعوتم را پذيرفتيد.  
البته هر چند كه دعوت مردم به وسيله شيطان به سوى شرك و معصيت به اذن خدا است ، ليكن صرف دعوت است ، و تسلط نيست ، يعنى خداوند شيطان را بر ما مسلط نكرده چون دعوت كردن به كارى حقيقتش تسلط دعوت كننده بر كارى كه ديگرى را به آن دعوت كرده نمى باشد اگر چه شخص دعوت كننده يك نوع تسلطى بر اصل دعوت پيدا كند.  
يكى از دلايل اين حرف آيه شريفه اى است كه داستان اذن دادن  
خدا به شيطان را حكايت مى كند، و آن اين است كه مى فرمايد:(و استفزز من استطعت منهم بصوتك ...وعدهم و ما يعدهم الشيطان الا غرورا ان عبادى ليس لك عليهم سلطان و كفى بربك وكيلا).

*(250/22)*

كه صريحا مى فرمايد:تو اى ابليس !سلطنتى بر بندگان من ندارى .  
رد كلام فخر رازى در خصوص استثناء در آيه شريفه  
و از همين جا روشن مى گردد كه چگونه دليل فخر رازى بر اينكه استثناء در آيه مورد بحث استثناى متصل است دليل باطلى است ، براى اينكه او در تفسيرش چنين دليل آورده كه قدرت بر اينكه ايشان را وادار به كارى بكند يكبار به قهر صاحب قدرت است ، و يك بار به اين است كه داعى را در دلش قوى تر كند، مثلا در دل او ايجاد وسوسه نموده ، او را تحريك و تشويق نمايد و اين خود يك نوع تسلط است ، پس گويا شيطان در قيامت مى گويد:تسلطى كه من بر شما داشتم ، تسلط به چوب و چماق و تازيانه نبوده بلكه تسلط از راه وسوسه بود بنا بر اين ديگر استثناء در آيه ، منقطع نبوده ، بلكه استثناى متصل است .  
و وجه باطل بودن اين دليل اين است كه گفتيم كه :صرف دعوت ، سلطنت و تمكن از قهر و غلبه نيست ، و كسى در اين شكى ندارد، به همين جهت مى گوييم نبايد آن را يك نوع تسلط شمرد، و وقتى از مصاديق تسلط نشد، قهرا استثناء منقطع مى شود.

*(250/23)*

بله اين معنا هست كه گاهى در اثر دعوت ، ميل و شوقى در نفس انسان نسبت به عملى كه به آن دعوت شده پيدا مى شود، و در نتيجه در پذيرفتن دعوت ، رام تر مى گردد، و دعوت كننده به همين وسيله بر نفس دعوت شونده مسلط مى گردد ليكن اين در حقيقت تسلط دعوت كننده بر نفس مدعو نبوده بلكه تسليط خود مدعو است ، و به عبارت ديگر اين شخص مدعو است كه با زود باورى خود، دعوت كننده را بر نفس خود تسلط داده و دل خود را ملك او كرده ، تا به هر طرف كه مى خواهد بگرداند، نه اينكه دعوت كننده از ناحيه خود، تسلطى بر نفس مدعو داشته باشد، و لذا ابليس هم ، تسلط از ناحيه خود را نفى نموده و مى گويد:من از ناحيه نفس خودم تسلطى بر نفس شما نداشتم .نه اينكه شما دلهايتان را در اختيار من قرار نداديد، به شهادت اينكه دنبالش مى گويد:(فلا تلومونى و لوموا انفسكم ) پس باز هم استثناء منقطع شد زيرا مستثنى از جنس  
مستثنى منه نيست .  
و اين همان نحو تسلطى است كه خداى سبحان در آيه (انما سلطانه  
على الذين يتولونه و الذين هم به مشركون ) و همچنين در آيه (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ) اثبات مى كند، و اين آيات همانطور كه ملاحظه مى فرماييد، ظهور در اين دارد كه سلطنت ابليس بر مردم فرع پيروى خود مردم ، و شرك ورزيدن ايشان است ، نه به عكس ، يعنى اينگونه نيست كه پيروى مردم از شيطان و شرك ورزيدنشان ، اثر سلطنت شيطان باشد.

*(250/24)*

و چون شيطان ، به هيچ وجه سلطنتى بر مردم ندارد، دنبال نفى آن ، با بكار بردن فاء تفريع اين نتيجه را مى گيرد كه :(فلا تلومونى و لوموا انفسكم ) يعنى وقتى كه من به هيچ وجهى از وجوه - همچنانكه از نكره آمدن سلطان در سياق نفى ، و نيز از تاكيد كردن مطلب با كلمه (من ) در جمله (و ما كان لى عليكم من سلطان ) بر مى آيد - سلطنتى بر شما ندارم ، پس هيچيك از ملامتهايى كه به خاطر شرك ورزيدنتان متوجه شما مى شود به من نمى چسبد، زيرا اختيارتان به دست خودتان بود.  
بيزارى جستن شيطان و هر متبوع ديگرى از پيروان خود، در روز قيامت  
(ما انا بمصرخكم و ما انتم بمصرخى ) - يعنى امروز من فريادرس شما نيستم ، و شما هم فريادرس من نيستيد، من نمى توانم شما را نجات دهم شما هم نمى توانيد مرا نجات دهيد، نه من شفيع شما هستم و نه شما  
شفيع من هستيد.  
(انى كفرت بما اشركتمون من قبل ) - يعنى من از اينكه شما در دنيا  
مرا شريك خداوند گرفتيد بيزارى مى جويم .و مراد از(شريك گرفتن ) شريك در پرستش نبوده بلكه مراد شرك در اطاعت است ، همچنانكه از خطابى كه خداى تعالى به اهل محشر كرده و فرموده (الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدومبين ) نيز استفاده مى شود.  
و اين بيزارى جستن شيطان از شرك ورزيدن پيروان خود، مخصوص به شيطان نيست ، بلكه خداى تعالى آن را از هر متبوع باطلى نسبت به تابع خود حكايت نموده كه در روز قيامت اظهار مى دارند كه شرك ورزيدن شما جز يك وهم سرابى بيش نبوده و ما در اين بين تقصيرى نداريم ، از آن جمله فرموده :(و يوم القيمه يكفرون بشرككم ).  
و نيز فرموده :(و قال الذين اتبعوا لو ان لنا كره فنتبرء منهم  
كما تبروا منا).  
و نيز فرموده :(قال الذين حق عليهم القول ربنا هولاء الذين اغوينا  
اغويناهم كما غوينا تبرانا اليك ما كانوا ايانا يعبدون و قيل ادعوا شركاءكم فدعوهم فلم يستجيبوا لهم ).

*(250/25)*

(ان الظالمين لهم عذاب اليم ) - به طورى كه از ظاهر كلام بر  
مى آيد، اين جمله تتمه كلام ابليس است كه عذاب اليم را براى آنان مسجل مى كند و مى گويد چون شما از ستمگران بوديد و ستم شما جز از ناحيه خودتان نبود لذا عذاب دردناك حق شما است .  
باز از ظاهر كلام بر مى آيد كه جمله (ما انابمصرخكم و ما انتم بمصرخى ) كنايه از اين است كه ميان من و تابعينم رابطه اى نبوده است ، چنانكه خداوند اين مطلب را در چند جاى ديگر اشاره مى كند،  
از آن جمله مثلا مى فرمايد:(لقد تقطع بينكم و ضل عنكم ما كنتم تزعمون )، و نيز مى فرمايد:(فزيلنا بينهم و قال شركاوهم ما كنتم ايانا تعبدون ).  
آرى اگر جمله مذكور را كنايه نگيريم ، جمله دومى آن زيادى خواهد بود، چون در موقف قيامت ميان شيطان و مريدانش اين بحث نيست كه شيطان گله كند كه چرا مرا نجات نمى دهيد، و پيروانش هم چنين توهمى كه بتوانند او را نجات دهند ندارند، شيطان هم اينچنين توهم و توقعى ندارد، مقام هم چنين مقامى نيست كه چنين توهمى در بين بيايد، پس همانطور كه گفتيم ، دو جمله مزبور كنايه است از اينكه ميان من و شما رابطه اى نيست ، نه پندار دنيائيتان كه من متبوع شما بودم امروز به درد شما مى خورد، و نه اينكه شما تابع من بوديد به درد من مى خورد، من از شرك شما بيزارم ، يعنى من شريك خداى تعالى نيستم ، و اگر از شما بيزارى مى جويم براى اين است كه شما ستمكار بوديد، و به خود ستم كرديد، و ستمكاران امروز در عذاب دردناك هستند، و ديگر مجوزى براى حمايت از آنان ، و نزديكى به آنان نيست .

*(250/26)*

در اين سياق به طورى كه ملاحظه مى كنيد شاهد بر اين است كه تابعين شيطان در آن روز، وى را به باد ملامت مى گيرند، كه تو اين مصيبت ها را بر سر ما آوردى ، حال بيا با ما شركت كن ، او هم در پاسخ مى گويد ميان من و شما رابطه اى نيست ، و ملامت شما، همه به خودتان بر مى گردد، و من نمى توانم با شما تماس بگيرم و نزديك شما شوم ، زيرا من از عذاب دردناكى كه براى ستمكاران آماده شده است مى ترسم ، و شما هم از آنان هستيد، بنا بر اين آيه مورد بحث ، معانى نزديك به معناى آيه (كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر قال انى برى ء منك انى اخاف الله رب العالمين ) خواهد داشت .  
و شايد از همين جهت بوده كه بعضى گفته اند:مراد از جمله (انى كفرت ...) كفر شيطان در دنيا است ، و كلمه (من قبل ) هم متعلق به جمله (كفرت ) به تنهايى و يا به آن و به جمله (اشركتمون ) به روش تنازع است ، و معنا اين است كه :من قبل از اين (در دنيا) هم به شرك شما كه قبلا (در دنيا) مى ورزيديد، كافر بودم ، و معناى تنازع اين است كه كلمه (من قبل ) با اينكه يكى است ، اما در دو جا بكار برود.  
انسان مختار است و خود مسؤ ول نيك و بد اعمال خويش است  
حال كه بحث پيرامون آيه تمام شد، اينك مى گوييم :منظور عمده از اين آيه

*(250/27)*

، فهماندن اين حقيقت است كه انسان خودش مسوول كارهاى خويش است (و نبايد اين كاسه را سر ديگرى بشكند) چون هيچ كس بر او مسلط نبوده است ، پس هر وقت خواست كسى را ملامت كند، خودش را ملامت كند، و اما مساله تابع بودن او و متبوع بودن شيطان امر موهومى بيش نيست و حقيقتى ندارد، و بزودى در قيامت ، آنجا كه شيطان از انسان بيزارى مى جويد و ملامتش را به خود او بر مى گرداند، اين حقيقت روشن مى شود، همانطورى كه آيه قبلى هم اين معنا را نسبت به ضعفاء و مستكبرين بيان مى كرد، آنجا هم مى فرمود كه رابطه ميان اين دو طبقه موهوم بود نه حقيقى ، و رابطه موهومى با موهوم ديگر هم در روز قيامت كه روز انكشاف حقايق است ، به هيچ دردى نمى خورد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(250/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
مفسرين در تفسير فقرات آيه شريفه ، اقوال مختلفى دارند كه از ايراد آنها خوددارى شد، كسى كه بخواهد از آنها مطلع شود بايد به تفاسير بزرگتر مراجعه نمايد.  
و در آيه اى كه گذشت ، دلالت روشنى بر اين معنا بود كه انسان به تمام معنا  
بر اعمال خود مسلط است ، و پاداش و كيفر عمل به خود او مرتبط و از غير او مسلوب است و مدح بر عمل و سرزنش از آن به خودش بر مى گردد و اما اينكه آيا او خود در داشتن اين تسلط، مستقل است يا نه ؟ آيه شريفه بر آن دلالت ندارد، و ما در جلد اول اين كتاب در ذيل آيه (و ما يضل به الا الفاسقين ).در اين باره بحث كرده ايم .  
و ادخل الذين آمنوا و عملوا الصالحات جنات  
اين آيه آن مقصدى را كه سعادتمندان از مومنين بدانجا منتهى مى شوند را بيان مى كند، و جمله (تحيتهم فيها سلام ) اين معنا را مى رساند كه حال سعادتمندان در آن عالم ، و وضع برخوردشان با يكديگر، درست عكس آنهايى است كه در آيات گذشته مورد سخن بودند و با يكديگر، بگو مگو داشتند.و هر كدام از ديگرى بيزارى مى جستند، اما اينها با يكديگر تحيت و سلام رد و بدل مى كنند.  
الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمه طيبه كشجره طيبه اصلها ثابت و فرعها فى السماء توتى اكلها كل حين باذن ربها  
وجوهى كه در مورد تركيب و معناى آيه : (الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة ...)گفته شده است  
بعضى از علما گفته اند كه :(لفظ (كلمه ) بدل اشتمال است از لفظ (مثلا) و لفظ (كشجره ) صفت بعد از صفت است براى (كلمه ) و يا خبر است براى مبتداى محذوف و تقدير آن (هى كشجره )  
مى باشد).

*(251/1)*

بعضى هم گفته اند:(كلمه ) مفعول اول (ضرب ) است كه بعد از مفعول دومش ذكر شده ، و لفظ(مثلا) مفعول دوم است كه جلوتر از مفعول اول آمده است تا از اشكال فاصله شدن ميان (كلمه ) و صفتش كه همان (كشجره ) باشد جلوگيرى شود.و تقدير آن چنين است :(ضرب الله كلمه طيبه ...: مثلا - چه كلمه نيكويى را خداوند مثل زده است مانند درخت نيكويى ....).  
و بعضى ديگر گفته اند:لفظ(ضرب ) يك مفعول گرفته و آن (مثلا) است و (كلمه ) هم اگر منصوب است مفعول است براى فعل ديگرى كه در تقدير است ، حال يا آن فعل ، (جعل ) است و يا (اتخذ) و تقدير چنين است :(ضرب الله مثلا جعل كلمه طيبه كشجره طيبه ).  
و خيال مى كنم اين وجه - البته با توجيهى كه خواهيم گفت - از همه وجوه بهتر باشد و آن توجيه اين است كه (كلمه طيبه ) (بطور بيان جمله اى به جمله ديگر) عطف بيان است براى (ضرب الله ) مثلا كه در اين صورت حتما بايد لفظ(جعل ) و يا (اتخذ) را در تقدير بگيريم ، زيرا مدلول آيه اين مى شود كه خدا كلمه (نيك ) را به درخت (نيك ) مثل زده و تشبيه كرده است و اين همان معناى (اتخذ كلمه طيبه كشجره ...) است .  
و اين كه فرمود:(اصلها ثابت ) معنايش اين است كه :ريشه اش در زمين جاى گرفته و با عروق خود در زمين پنجه زده است و اينكه فرمود:(و فرعها فى السماء) معنايش اين است كه شاخه هايى كه متفرع بر اين ريشه هستند، از قسمت بالا از آن جدا شده اند، و (آسمان ) در لغت عرب ، به معناى هر بلندى و سايه بان است و جمله (توتى اكلها كل حين باذن ربها) يعنى همواره و در هر زمان به اذن خدا ميوه اش را مى چينى ، و نهايت درجه بركت يك درخت اين است كه در تمام دوران سال و تا ابد، در هر لحظه ميوه بدهد.  
موارد اختلاف مفسرين در بيان معنى و مفاد مفردات آيه فوق الذكر  
مفسرين در اين آيه شريفه از چند جهت اختلاف كرده اند:

*(251/2)*

اول اينكه :مقصود از كلمه (طيبه ) چيست ؟ يكى گفته :شهادت به وحدانيت خدا است .يكى گفته :ايمان است .يكى گفته :قرآن است ، يكى  
ديگر گفته :تسبيح و تنزيه است .يكى گفته :مطلق ثناى بر خداست .يكى گفته :  
هر سخن خيرى است .بعضى گفته اند:همه طاعتها است .يكى هم گفته :مومن است .  
دوم اينكه :مقصود از(شجره طيبه ) چيست ؟ يكى گفته ، درخت خرما است ، كه اين قول بيشتر مفسرين است ، ليكن ديگرى گفته :درخت جوز هندى است .يكى گفته :هر درختى است كه ميوه پاكيزه دهد، از قبيل انجير و انگور و انار، و بعضى گفته اند:درختى است كه داراى اوصافى باشد كه خداى تعالى بيان كرده ، هر چند آلان موجود نباشد.  
سوم اينكه :مقصود از كلمه حين چيست ؟ يكى گفته :دو ماه است ، ديگرى گفته :شش ماه است .يكى گفته :يكسال است .آن ديگرى گفته :يك صبح و شام است .يكى هم گفته :اصلا تمامى اوقات است .  
و اما اگر بخواهيم به اين حرفها سرگرم بشويم از مباحث مهمى كه بايد پيرامون معارف كتاب خداوند بكنيم باز مى مانيم و نيز از وقوف بر مقاصد و اغراض آيات كريمه قرآن باز مى مانيم ، لذا به اين حرفها نمى پردازيم  
بيان مراد از (كلمه طيبه ) اى كه به شجره طيبه تشبيه شده است  
آنچه كه از دقت در آيات به دست مى آيد اين است كه :مراد از (كلمه طيبه ) كه به (درخت طيب ) تشبيه شده و صفاتى چنين و چنان دارد، عبارت است از عقايد حقى كه ريشه اش در اعماق قلب و در نهاد بشر جاى دارد زيرا خداى تعالى در خلال همين آيات ، به عنوان نتيجه گيرى از مثلها مى فرمايد:(يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوه الدنيا و فى الاخره ....).  
و مقصود از (قول ثابت ) هم ، بيان كلمه است ، البته نه هر كلمه اى كه لفظ باشد، بلكه كلمه از اين جهت كه بر اساس اعتقاد و عزم راسخ استوار بوده و صاحبش پاى آن مى ايستد، و عملا از آن منحرف نمى گردد.

*(251/3)*

و خداى تعالى نزديك به اين معنا را در آيه ديگرى ، در چند جاى از كلامش خاطر نشان ساخته است .از جمله فرموده (ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون ) و فرموده :(ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكه ان لا تخافوا و لا تحزنوا) و نيز فرموده :(اليه يصعدكم الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه ).  
و اين قول كه در دو آيه اول بود، و كلمه طيب كه در آيه سوم قرار دارد، چيزى است كه خداى تعالى ثبات قدم اهل آن را در دنيا و آخرت مترتب بر آن قول دانسته ، و اثر آن مى شمرد همچنان كه مقابل آن ، چيزى است كه گمراهى ظالمان و يا شرك مشركين اثر آن چيز است ، و به اين بيان روشن مى گردد كه ، مراد از آن قول همانا كلمه توحيد، و شهادت از روى حقيقت به يكتايى معبود است .  
پس قول به وحدانيت خدا، و استقامت بر آن ، قول حقى است كه داراى اصلى ثابت است ، و به همين جهت از هر تغير و زوال و بطلانى محفوظ مى ماند، و آن اصل ، خداى ، عز اسمه و يا زمينه حقايق است ، و آن اصل داراى شاخه هايى است كه بدون هيچ مانع و عايقى از آن ريشه جوانه مى زند، و آن شاخه ها عبارت است از معارف حق فرعى و اخلاق پسنديده و اعمال صالح ، كه ، مومن ، حيات طيبه خود را بوسيله آنها تامين نموده و عالم بشريت و انسانيت ، بوسيله آنها رونق و عمارت واقعى خود را مى يابد، همين معارف و اخلاق و اعمال هستند كه با سير نظام وجود كه منتهى به ظهور انسان (البته انسان مفطور بر اعتقاد حق و عمل صالح ) مى گردد سازگارى و موافقت دارند و هر چه كه غير اين معارف باشد از مبدا عالم ، جوانه نزده و با حيات طيبه انسانى و سير نظام وجود سازگار نيست .  
مومنهاى كاملى كه گفتند:(ربنا الله ) و پاى آنهم ايستاده ، و مصداق مثل مذكور در آيه شدند، همانها هستند كه هميشه مردم از خيرات وجوديشان بهره مندند و از بركاتشان استفاده مى كنند.

*(251/4)*

و همچنين هر كلمه حق و هر عمل صالحى ، مثلش اين مثل است ، (اصلى ثابت و فروعى پر رشد و نما، و ثمراتى طيب و مفيد و نافع دارد).  
و مثل در آيه شريفه شامل همه آنها مى شود، و شايد نكره (يعنى بدون الف و لام ) آمدن (كلمه طيبه ) براى اين بوده كه عموميت را برساند، چيزى كه هست ، مقصود از آن در آيه شريفه بطورى كه از سياق استفاده مى شود عموم نبوده ، بلكه همان اصل توحيد است كه سائر عقايد حق بر اساس آن و روى آن تنه بنا مى شوند، و فضايل اخلاقى هم ، از آن جوانه ها منشعب شوند و همچنين اعمال صالح به صورت ميوه از آنها سر مى زند.  
سپس خداى سبحان ، آيه شريفه را با جمله (و يضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون ) ختم فرمود، تا اهل تذكر، متذكر اين معنا بشوند كه :براى رسيدن و يا بيشتر رسيدن به سعادت هيچ راهى جز كلمه توحيد و استقامت بر آن نيست .  
و مثل كلمه خبيثه كشجره خبيثه اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار  
(اجتثاث ) به معناى از بيخ بركندن است ، وقتى مى گوييم (جثثته ) معنايش اين است كه آن را از بيخ بر كندم ، و كلمه (جث ) - به ضم جيم - به معناى بلندى هاى زمين مانند تل است ، جثه هر چيز، جسد آن است كه خود يكى از برآمدگيهاى زمين است .  
مقصود از كلمه خبيثه كه به شجره خبيثه تشبيح شده شرك به خدا است

*(251/5)*

و كلمه خبيثه در مقابل كلمه طيبه است .و به همين جهت ، همان اختلافاتى كه در كلمه طيبه نقل شد، در كلمه خبيثه نيز وجود دارد، و همچنين در شجره خبيثه اختلاف نموده اند بعضى گفته اند:مقصود، (حنظله ) (هندوانه ابو جهل ) است ، و بعضى گفته اند:(كشوث ) (سريش ) است كه گياهى بدون ريشه است و به درخت و بوته هاى خار و يا گندم و ساير زراعت ها مى پيچد و از ساقه آنها مواد مورد احتياج خود را جذب كند.بعضى ديگر گفته اند:مقصود از آن سير است .يكى ديگر گفته :بوته خار است ، و يكى ديگر گفته خزه آب است آن ديگرى گفته :مقصود از آن قارچ است .و بالاخره يكى گفته :هر درخت و بوته اى است كه ميوه پاكيزه اى نداشته باشد.  
ولى از اختلافى كه در آيه قبلى گذشت ، وضع اين اختلافات هم روشن شده و خواننده محترم اين را نيز متوجه شد، كه تدبر در معناى كلمه طيبه و مثالى كه قرآن كريم براى آن آورد چه معنائى را مى رساند، و لذا به آسانى مى تواند، معناى كلمه خبيثه و مثال آن را مو به مو پيدا كند، و بفهمد كه مقصود از كلمه خبيثه شرك به خدا است كه به درخت خبيثى تشبيه شده ، كه از جاى كنده شده باشد، و در نتيجه اصل ثابت و قرار و آرام و خلاصه جاى معينى نداشته .و چون خبيث است ، جز شر و ضرر اثر ديگرى ببار نياورد.  
آغاز و ادامه هدايت مؤ منين از ناحيه خداوند است (يثبت الله الذين آمنوابالقول الثابت )  
يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت  
ظاهرا كلمه (بالقول ) متعلق به (يثبت ) است ، نه به جمله (آمنوا) و باى آن ، باى آلت ، و يا سببيت است ، نه باى تعدى ، و جمله (فى الحيوه الدنيا و فى الاخره ) نيز متعلق به (يثبت ) است نه به (الثابت ).

*(251/6)*

در نتيجه ، معناى آيه به اين برگشت مى كند كه :كسانى كه ايمان آورده اند، اگر بر ايمان خود ثابت بمانند و استقامت به خرج دهند، خداوند هم ايشان را در دنيا و آخرت بر همان ايمانشان ثابت قدم مى كند و اگر مشيت خداى تعالى نباشد، ثبات خودشان سودى نخواهد داشت ، و از فوايد آن بهره نمى برند، آرى همه امور به خداى سبحان بازگشت مى كند، پس جمله (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت ) در مقام هدايت همان نكته اى را مى رساند كه آيه فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم ) در طرف ضلالت ، آن را افاده مى كند.  
فرقى كه ميان اين دو مقام يعنى باب هدايت و ضلالت است ، اين است كه ، هدايت ابتدا و آغازش از ناحيه خدا است ، كه نتيجه اش ‍ هدايت شدن است ولى ضلالت ابتدايش از خود بنده است ، و خداوند به خاطر سوء اختيار بنده او را با ضلالت بيشترى كيفر داده و بر ضلالتش مى افزايد همچنان كه فرمود:(و ما يضل به الا الفاسقين ) و بسيارى آيات از قرآن اين معنا را خاطر نشان مى سازد كه هدايت تنها از خداى سبحان است ، و غير او كسى در آن دخالت ندارد.  
توضيح اين كه ، خداى سبحان ، بشر را بر فطرت توحيد آفريده است فطرتى سالم ، كه مساله معرفت ربوبيت و خوبى تقوا و بدى كارهاى زشت را در آن به امانت گذارده و معناى اين كه گفتيم :هدايت ابتدايش از خدا است ، همين است ، آنگاه اين فطرت را بوسيله دعوت هاى دينى ، كه داعيان آن انبياء و رسل هستند تاييد فرموده است .  
پس اگر انسانها بر اساس همين فطرت سالم زندگى نموده ، در نتيجه مشتاق معرفت ، پروردگار خود و عمل صالح گشته ، از فجور و عمل زشت نفرت بورزند، خداوند هدايتشان كرده و به آن معرفتى كه مى خواستند، خواهند رسيد.البته اين نكته فراموش نشود كه ، وقتى عمل كردن بر طبق  
فطرت سالم را اهتداء مى ناميم كه خود فطرت سالم را هدايت بدانيم .

*(251/7)*

اما اگر انسان از راه فطرت منحرف گشته ، و با انتخاب بد خود، و به خاطر نشناختن مقام پروردگار و دلدادگى به زندگى خاكى ، و پيروى هواى نفسش ، از حق متنفر گرديد، خودش ، خود را گمراه كرده است ، و تا اينجا گمراهيش مربوط به خداى تعالى نيست ، ضلالتى است كه منشاش گمراه كردن خدا نمى باشد - چون لطف و رحمت پروردگار، مانع از اين است كه ، كسى را ابتداء گمراه كند.و ليكن در صورتى كه بنده با آگاهى و توجه بر انحراف خود پافشارى كند، خداى تعالى به عنوان مجازات ، رحمت خود را از او قطع ، و توفيق را از او سلب نموده ، ضلالتش را حتمى مى كند، پس اضلال و گمراه كردن خدا مربوط به كسانى مى باشد، كه خود آنها راه انحراف را با توجه و آگاهى پيش بگيرند.آرى او خود شروع به مخالفت و انحراف نمود، خداوند هم به عنوان مجازات (كفر نعمت ) منحرف ترش كرد.

*(251/8)*

از اين گفتار علت اختلاف در دو آيه (فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم ) و آيه (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت ) معلوم مى شود كه چرا در اولى ، انحراف و لغزش را از ناحيه خود منحرفين فرض نموده .سپس ازاغه را به خدا نسبت مى دهد.و در دومى نخست ايمانى كه خود مستلزم هدايت خدايى است ، (منحرف كردن ) فرض نمود.و سپس قول ثابت را كه عبارت است از ثبات و استقامت به حسن اختيار آنان اضافه مى كند.آنگاه تثبيت را به عنوان پاداش ثبات اختيارى آنان ، كه فعل آنها است ذكر مى فرمايد.و خلاصه كلام اين كه :در باب هدايت ، نقطه شروع را به خود بندگان نسبت نداده بلكه ثبات بر هدايت فطرى را به ايشان نسبت مى دهد و سپس تثبيت خود را به عنوان پاداش ذكر مى كند و نويد مى دهد كه چنين افرادى را خداوند در خطرهاى زندگى دنيا و آخرت از لغزش و انحراف حفظفرمايد.پس نتيجه اين شد كه هدايت اولى و فطرى بشر، مربوط به خود او نبوده ، بلكه هدايت اول و دومش همه از خدا است ، و تنها آنچه از ناحيه او و به اختيار او است ، ثبات بر هدايت اولى است .به خلاف ضلالت ، كه نخست ، از ناحيه خودش شروع مى شود (دقت فرمائيد).  
به هر حال تثبيت مذكور در آيه ، با در نظر گرفتن مثالى كه برايش آورده ، به منزله محكم كردن درخت طيب است ، به طورى ، كه ريشه اش در زمين جاى گيرتر شود.  
و وقتى ريشه درخت ثابت شد، نمو مى كند.و رگهاى مويى و بزرگتر خود را در اطراف دوانيده ، در نتيجه ميوه خود را همه وقت مى دهد.و اين كه گوييم همه وقت كه معناى (كل حين ) در آيه است ، عبارتى است كه با عمر دنيا و آخرت درست منطبق مى شود.زيرا عمر دنيا و آخرت كه مى گوئيم ، تمامى زمانها و دقائق را شامل مى شود.و عبارت (كل حين ) هم همين طور است و اين معنائى است كه از آيه شريفه ، بدست مى آيد.  
چند معناى ديگر كه براى آيه : (يثبت الله الذين آمنوا...) ذكر كرده اند

*(251/9)*

البته معانى ديگرى هم براى آيه ذكر كرده اند.مثلا از آن جمله ، بعضى گفته اند:معنايش اين است كه خداوند، كسانى را كه ايمان آورده اند، تثبيت نموده در كرامت و ثواب خود قرار مى دهد، و اين پاداش را به خاطر قول ثابتى كه در ايشان ديد، به ايشان مى دهد، و مقصود از قول ثابت هم ايمان است ، كه با دليل ها و برهانها اثبات مى شود پس مراد از تثبيت ايشان ، نزديك كردن آنان به خود، و در بهشت منزل دادن است .و ليكن اين حرف از اين جهت باطل است كه موجب تقييد بدون دليل است .  
بعضى ديگر گفته اند:معناى آن اين است كه خداوند ايشان را در زمين تثبيت كند، يعنى با يارى خود، ايشان را در زمين تمكين داده و فتح و غلبه بر دشمن را نصيبشان مى گرداند.و در آخرت هم ، در بهشت جاى مى دهد.ولى اين معنا از سياق آيه دور است .  
(و يضل الله الظالمين ) - ظاهرا در مقابل هم قرار دادن ظالمين ، در اينجا و مومنين ، در آيه (الذين آمنوا) كه در جمله سابق بود، اين است كه مراد از ظالمين ، اهل كفر هستند، كه به خدا و آيات او ايمان نياورده اند.علاوه بر اين خود قرآن كريم ، در بعضى موارد، بطور مطلق ، ظالمين را به معنائى نزديك به كفر معنا كرده و فرموده است :(ان لعنه الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا و هم بالاخره كافرون ).  
اين جمله ، به منزله نتيجه اى است كه از مثال دوم يعنى جمله (و مثل كلمه خبيثه كشجره خبيثه اجتثت من فوق الارض مالها من قرار) استخراج مى شود و معنايش اين است كه ، خداى تعالى اهل كفر را، با محروميت از صراط هدايت ، گمراه نموده ، و ديگر به سوى زندگى سعادتمندانه دنيائى ، و نعمتهاى باقى و خوشنودى خدا در آخرت راهنمائى نمى كند،  
بطورى كه اگر پرده از روى دلهايشان بردارى ، جز شك و ترديد و كورى و اضطراب و تاسف و حسرت و اندوه و حيرت ، در آن نمى يابى .

*(251/10)*

(و يفعل الله ما يشاء) - يعنى خداوند تثبيت آنها و اضلال اينها را، به مقتضاى خواستش انجام مى دهد.و مشيت او مزاحم و مانع و دافعى ندارد.و چيزى ميان مشيت و فعل او حايل نمى شود.  
از همين جا معلوم مى شود كه ، مساله اضلال اينها و تثبيت آنها مربوط به مشيت او است و ناگزير، بايد جز و قضاياى حتمى ، يكى شقاوت كافر و ديگرى سعادت مومن را شمرد و روايتى هم اين معنا را تاييد مى كند.  
اگر در جمله (و يضل الله ) و جمله (و يفعل الله ) لفظ (الله ) به جاى ضمير آمده ، به آن جهت است كه بطورى كه گفته اند:عظمت و هيبت مقام او را برساند.  
الم تر الى الذين بدلوا نعمه الله كفرا و احلوا قومهم دار البوار  
در مجمع البيان گفته است :كلمه (احلال ) به معناى نهادن چيزى در محلى است ، البته اگر از قبيل اجسام است معنايش مجاور قرار دادن آن جسم يا چيز ديگر و اگر از اعراض است ، معنايش داخل كردن آن عرض در چيز ديگر مى شود و كلمه (بوار) به معناى هلاكت است .وقتى گويند:(بار الشى ء) يعنى هلاك شد آن چيز و (يبور) يعنى هلاك مى شود.و (قوم بور) به معناى (قومى هلاك شده ) است .  
راغب در باره (بوار) گفته به معناى كسادى مفرط است ، و چون كسادى مفرط سرانجام به فساد منتهى مى شود تا آنجا كه گفته شده (كسد حتى فسد : كساد شد تا آنجا كه فاسد شد) از اين نظر، هلاكت را هم (بوار خوانده ) و گفته اند:فلان چيز (بار، يبور، بورا) يعنى هلاك شد، خداى سبحان هم فرموده :(تجاره لن تبور).  
حكايت حال سردمداران و بزرگان ضلالت و ظلم كه كفران نعمت كرده مردم خود را هلاكتكشاندند  
آيه شريفه ، وضع پيشوايان كفر و روساى ضلالت كه ظلم نموده و كفران نعمت كردند را بيان مى كند كه چگونه نعمتها از هر طرف احاطه شان كرده ، و ايشان به جاى شكر نعمت خدا و ايمان به پروردگار، كفران نعمت نمودند،  
با اينكه قبلا تذكر داده بود، كه چگونه خداى تعالى آسمان و زمين

*(251/11)*

را خلق كرده ، و هيچ احتياجى به آنها نداشت ، و فقط منظور و غرضش انعام بود.و نيز فرموده بود كه كلمه حق ، كه انبياء مردم را به آن و به آثار نيكو و ثابت آن مى خوانند، نعمتى ديگر است .  
اين آيه شريفه مطلق است ، و هيچ دليلى نيست كه آن را به كفار مكه و يا كفار قريش اختصاص دهد، گر چه خطاب در آن ، مربوط به رسول خدا است ، و در ذيلش دارد:(بگو از كفر خود بهره مند شويد كه بازگشت شما به سوى آتش است )، و به نظر مى رسد كه پس مراد از كفار هم ، كفار معاصر آن حضرت است ، ليكن اين چيرها باعث نمى شوند كه ، آيه را، اختصاص به آنان دهيم ، زيرا مضمون آن مطلق است ، و شامل همه طاغوت ها و اعمال ايشان مى شود، چه طاغوتهاى اين امت ، و چه طاغوتهاى امتهاى گذشته .  
پس آيه (الم تر الى الذين بدلوا نعمه الله كفرا) وضع طاغوتها، يعنى پيشوايان ضلالت امتهاى گذشته و امت اسلام را بيان مى كند. به دليل اينكه مى فرمايد:(و احلوا قومهم دار البوار : سرانجام كار، قوم خود را به هلاكت كشانيدند) كه به خوبى اشعار دارد كه اينها افرادى متنفذ بودند، كه از آنها شنوايى داشتند.  
و مقصود از اينكه مى فرمايد (نعمت خدا را مبدل به كفر كردند) اين است كه شكر نعمت خدا را مبدل به كفران نمودند.پس در حقيقت كلمه شكر حذف شده ، و تقدير آيه چنين بوده :(بدلوا شكر نعمه الله كفرا).  
ممكن است بگوئيم :مراد، تبديل خود نعمت به كفر است ، البته در اين صورت بايد يك نوع مجاز مرتكب بشويم ، و در قرآن نظير اين تعبير را داريم ، آنجا كه مى فرمايد:(و تجعلون رزقكم انكم تكذبون ).  
و لازمه به هلاكت كشاندن قوم ، اين است كه خود را هم به هلاكت كشانده باشند، چون پيشواى ضلالت بودند.و پيشواى ضلالت معلوم است كه هم خود و هم ديگران را به گمراهى مى كشاند، و ديگران او را در ضلالتى كه دارد پيروى مى كنند.و نظير اين تعبير در آيه (يقدم قومه يوم القيامه فاوردهم النار) در باره فرعون است .

*(251/12)*

بنا بر اين ، معناى آيه اين مى شود:آيا به پيشوايان و روساى ضلالت ، چه در امتهاى گذشته و چه در امت خودت نمى نگرى كه چگونه شكر نعمت خدا را مبدل به كفران كرده ، و مردمى هم پيرويشان نمودند.و در نتيجه  
هم خود و هم مردم خود را به هلاكت و شقاوت و آتش كشاندند؟.  
جهنم يصلونها و بئس القرار  
اين جمله (دار البوار) را معنا مى كند.بعضى احتمال داده اند كلمه (جهنم ) به عامل اشتغال منصوب شده باشد يعنى تقدير كلام اين بوده :(يصلون جهنم يصلونها)، و جمله مزبور بيان دار البوار نبوده ، بلكه جمله اى مستانفه باشد.ليكن احتمال ايشان صحيح نيست ، چون دليلى ندارد زيرا منصوب بودن كلمه مرجوح است .و مستانفه بودن جمله هم ، هيچ نكته اضافى را نمى رساند.  
و از همين جا فساد گفتار بعضى ديگر، روشن مى شود كه گفته اند:آيات مورد بحث ، در مدينه نازل شده و مقصود از كفار، بزرگان مكه و صناديد قريش است ، كه لشكرى فراهم ساخته و در بدر با رسول خدا (صلى الله و عليه و آله و سلم ) جنگيدند و كشته شدند و مردم را هم به كشتن دادند.  
و فسادش از اين جهت است كه گفتيم آيه شريفه مطلق است و هيچ دليلى بر تخصيص آن به كشته شدگان در بدر نيست .بلكه آيه شريفه شامل تمامى پيشوايان ضلالت ، كه قوم خود را به گمراهى و دار البوار كشانده و مى كشانند مى شود.  
و مراد از حلول دادن در دار البوار، جاى دادن آنان در آتش شقاوت و بدبختى است نه كشته شدن در دنيا و حتى آيه ، آنهايى را هم كه هنوز كشته نشده اند.و نمرده اند و به آتش دوزخ نرفته اند، شامل مى شود.

*(251/13)*

علاوه بر اين ظاهر آيه بعدى هم كه مى فرمايد:و جعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله قل تمتعوا فان مصيركم الى النار) كه ظاهر آن اين است كه ، ضمير جمع در آن (واو در فعلهاى جعلوا و ليضلوا) به كفار نامبرده در اين آيه بر مى گردد.و معلوم است كه وقتى ضمير به افراد مذكور در آيه قبل ، برگشت خطاب (قل تمتعوا) به باقيماندگان از كفار است ، كه در روز فتح مكه زنده بودند.و تهديد قطعى ايشان به شقاوت و بدبختى مسلم بدون استثناء مى باشد.  
و جعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله قل تمتعوا فان مصيركم الى النار  
كلمه (انداد) جمع (ند) و به معناى مثل است .و مقصود از آن ، معبودهايى است كه كفار از ميان ملائكه و جن و انس به جاى خدا براى خود، اتخاذ كردند.  
انگيزه اصلى مشركين در شرك ورزيدن به عمد و اختيار  
و اگر مشركين با اعتراف به اينكه آفريدگار همه جهان و جهانيان و حتى بتها و ارباب ايشان خدا است با اين وصف بت را مانند خداوند قرار دادند، از اين جهت بوده است كه ايشان بتهاى خود را الهه خود مى خواندند، به اين معنا كه پاره اى از تدابير عالم را به آنها نسبت داده ، آنگاه بخاطر طمع به خيرات و ترس از شرشان آنها را پرستش مى نمودند(آرى اشتباه وانحرافشان از هدايت فطرى همينجا بود) با اينكه فطرت خود آنان ، حكم مى كرد كه خلق عالم و امر آن ، همه به دست خداست .علاوه بر حكم فطرت ، خداوند اين فطرت را به وسيله انبياء و تذكرات ايشان تاييد و فطرتها را بيدار كرده بود، و انبياء (صلوات الله عليهم ) براى بيدار كردن فطرت ، ادله و حجت هاى قاطع آورده بودند.

*(251/14)*

پس مشركين هم ، با داشتن بصيرت در امر توحيد و بدون هيچ غفلت و اشتباهى از روى عمد و اختيار چنين انحرافى را مرتكب شده بودند.آرى ، عمدا اشتباه كردند تا از اين راه مردمى را به بندگى و بردگى خود وادار نموده ، و ايشان را از راه حق و فطرت منحرف كنند تا اموالشان را بربايند.به همين جهت در اين آيه ، علت بت پرستى آنان را اينگونه تعليل مى كند كه مى خواستند مردم را از راه خدا منحرف كنند.آنگاه دنبال اين تعليل رسول خود را دستور مى دهد كه به ايشان هشدار دهد راهى كه مى روند به آتش دوزخ منتهى مى شود، و جز آن بازگشت ديگرى ندارند: (بگو از كار خود بهره بگيريد كه بازگشت شما به سوى آتش است ).  
البته طبع كلام و لحن آن اقتضاء داشت بفرمايد:(براى خدا امثال بگيريد و مردم را از راه خدا منحرف بكنيد كه بازگشتتان به سوى جهنم است ).ولى اينطور نفرموده بلكه فرمود:(براى خدا امثال گفتند و مردم را از راه خدا منحرف نمودند.به ايشان بگو از كار خود بهره بگيريد كه بازگشتتان به سوى خدا است ) تا در ضمن سخن به غرض فاسد ايشان كه همان بهره هاى مادى است و آن را پنهان مى كردند تصريح كرده باشد و در نتيجه بهتر رسوا شده باشند.  
قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلوه و ينفقوا مما رزقناهم سرا و علانيه من قبل ان ياتى يوم لا بيع فيه و لا خلال

*(251/15)*

بعد از آنكه آنها را به وسيله رسول گراميش و بخاطر گمراه كردن مردم از راه خدا تهديد به عذاب قيامت كرد، اينك به وسيله همان پيامبر بندگان خود را كه ايمان آورده اند دستور مى دهد كه او را رها نكنند و تا روز قيامت - كه در آن روز ديگر مجالى براى جبران سعادتهاى فوت شده نيست ، و ديگر با هيچ وسيله اى از وسايل موجود در دنيا كه يا معاوضه ، و دادن چيزى و گرفتن چيزى است ، و يا دوستى و محبت است ، نمى توان كه از دست رفته جبران كرد - فرا نرسيده ، راه خدا و ريسمان محكم او را از دست ندهند، چون روز قيامت فقط و فقط روز حساب و جزا است و شان آن روز تنها همين است و شان ديگرى در آن نيست .  
از اينجا روشن مى شود كه جمله (يقيموا الصلوه و ينفقوا) بيان از راه خدا است و در معرفى راه خدا، تنها به اين دو اكتفاكرد، چون ساير وظائف و دستورات شرعى كه هر يك به تناسب خود، شانى از شوون حيات دنيوى را اصلاح مى كند - عده اى از قبيل نماز ميان بنده و پروردگار او را، و عده اى نظير انفاق ، ميان بنده با بندگان ديگر را اصلاح مى نمايد - همه از آن دو ركن ، منشعب مى شوند.  
و دو جمله (يقيموا) و (ينفقوا) از اين نظر مجزوم (بدون نون ) آمده اند كه در جواب امر و مقول قول حذف شده قرار گرفته اند و تقدير كلام چنين است :(قل اقيموا الصلوه و انفقوا...، يقيموا الصلوه و ينفقوا....).

*(251/16)*

انفاقى كه در آيه شريفه آمده انفاق معينى نيست ، بلكه مطلق انفاق در راه خداست ، چون سوره مورد بحث مكى است و در مكه هنوز آيه اى در باره زكات معين اسلامى نازل نشده بود.و مقصود از انفاق سرى و علنى اين است كه انفاق بر مقتضاى ادب دينى انجام گيرد، آنجا كه ادب ، اقتضاى پنهان بودن را دارد، پنهانى انفاق كنند و هر جا كه ادب ، علنى آن را مى پسندد، علنى بدهند، به هر حال ، مطلوب از انفاق اين است كه هر گوشه و شانى از شوون اجتماع كه در شرف فساد و تباهى است اصلاح شود، و بر جامعه مسلمين خللى وارد نيايد.  
وجه جمع بين دو آيه اى كه يكى وجود دوستى در قيامت اثبات و ديگرى نفى مى كند  
و اگر در اين آيه مى فرمايد كه در روز قيامت دوستى و خلت نيست ، منافات با آيه (الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين ) كه براى آن روز دوستى را اثبات مى كند ندارد،  
زيرا نسبت ميان اين دو آيه به اصطلاح منطقى ها نسبت عموم و خصوص مطلق است ، و حاصل مقصود از آن دو اين مى شود كه :خلت و دوستى كه جهت تقوى و رنگ آن را نداشته باشد در قيامت منتفى است ، و اما خلت و دوستى كه رنگ تقوى داشته باشد، يعنى بخاطر خدا بوده باشد، البته در قيامت ثابت و نافع است .پس انكار دوستى بطور مطلق ، و سپس اثبات بعضى از اقسام آن در اين آيه ، نظير انكار شفاعت بطور مطلق در آيه ()و لا خله و لا شفاعه ) و سپس اثبات بعضى از اقسام آن كه شفاعت به اذن خدا باشد در آيه (الا من شهد بالحق و هم يعلمون ) مى باشد.

*(251/17)*

و اينكه بعضى در اصلاح و رفع تنافى ميان اين دو آيه گفته اند:(مراد از خلت در آيه اى كه آن را انكار مى كند دوستى هاى معمولى دنيوى است ، كه بوسيله آن از دست رفته ها را جبران مى كنند، بخلاف دوستى در آيه ديگر كه آن را اثبات مى كند و بعضى ديگر كه گفته اند:مراد از دوستى در آيه اى كه انكارش مى كند، دوستى طبيعى و ناشى از فعل و انفعالات نفس است بخلاف آن دوستى ديگر، كه دوستى خدايى است در حقيقت برگشتش به همان حرفى است كه ما گفتيم .  
استدلال بر اختصاص ربوبيت براى خدا به اختصاص تدبير عام موجودات به او  
الله الذى خلق السموات و الارض ....  
بعد از آنكه داستان شريك قرار دادن براى خدا را از ناحيه مشركين و اضلال و تهديد ايشان به آتش دوزخ را تمام نمود اينك در اين آيه و دو آيه بعد، استدلال بر اختصاص ربوبيت براى خداى تعالى را ايراد مى فرمايد، و آن را از راه اختصاص تدبير عام موجودات ، از قبيل نظام خلقت و فرستادن آب از آسمان و بيرون كردن رزق از زمين و تسخير درياها (كشتى ها) و نهرها و آفتاب و ماه ، و شب و روز، به نتيجه مى رساند، و سپس در آخر اين سه آيه ، به اين معنا اشاره مى كند كه اين نعمتها و ميليونها نعمت ديگرى كه از حد شمارش بيرون است همه از ناحيه خداى تعالى به انسانها داده شده .و همانطور كه گفتيم بيانات اين سوره همه در روشنايى دو اسم از اسامى خداى تعالى ، يعنى اسم (عزيز) و (حميد) جريان مى يابد.  
پس اينكه فرمود:(الله الذى خلق السموات و الارض ) در معناى اين است كه :بگوييم :خداى تعالى ، تنها و يگانه رب عالم است نه اينهايى كه شما براى او شريك قرار داده ايد.

*(251/18)*

در جمله (انزل من السماء ماء فاخرج به ) مقصود از (سماء) جهت بالا است ، يعنى مقصود از اين كلمه ، همان معناى لغوى آن است ، و مقصود از آب نازل ، باران است كه از جهت بالا فرو مى ريزد، پس آب در كره زمين كه مايه زندگى جنبدگان و نباتات زمين است ، همه از باران است .  
و سخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بامره و سخر لكم الانهار  
معناى (سخر لكم الفلك ) و سخر لكم الانهار)  
تسخير كشتيها براى مردم به معناى آن است كه آن را وسيله نفع بردن مردم در مقاصدشان قرار دهد، به اين صورت خود آنان و بارهايشان را از جايى بجاى ديگر حمل كند بدون اينكه متوقف شوند، و يا در آب فرو روند.  
و اما اينكه بعضى گفته اند (تسخير كشتيها براى بشر به معناى قدرت دادن بشر بر ساختن و به كار بستن كشتى است ، و منظور اين است كه خداوند بشر را به چنين طريقه اى آشنا نمود) معنايى بعيد است ، چون ظاهر از تسخير چيزى براى ايشان ، اين است كه خداوند در آن چيز تصرفى بكند، و آن را موافق با مقاصد و منافع بشر قرار دهد، نه اينكه در خود انسان تصرف كند، و دل و فهم او را ملهم به ساختن آن چيز بنمايد.  
طبع كلام اقتضاء دارد كه بفرمايد:(و سخر لكم البحر لتجرى فيه الفلك بامره و سخر لكم الانهار : دريا را براى شما مسخر نمود). تا كشتى ها در آن آمد و شد كنند، و رودخانه ها را براى شما مسخر نمود.ولى اينطور نفرمود، بلكه به عكس فرمود (كشتى ها را براى شما مسخر كرد تا به امر خدا در دريا آمد و شد كنند) چون در ميان نعمت هاى دريائى ، كشتى چشم گيرترين آنها است ، نه اينكه منحصر به آن باشد و شايد همين جهت باعث شده كه مطلب را به عكس بفرمايد، چون مقام گفتار، مقام شمردن نعمتها است ، و نعمت كشتى چشم گيرتر است ، هر چند كه نعمت دريا بزرگتر است .

*(251/19)*

و اگر جريان كشتى در دريا را به امر خدا نسبت داده با اينكه ظاهرا علتهاى طبيعى ، از قبيل باد و بخار و ساير عوامل طبيعى آن را به جريان در مى آورند به اين منظور بوده كه بفهماند خداى تعالى يگانه سببى است كه هر سبب ديگرى به او منتهى مى گردد.  
و مقصود از (انهار) در جمله (سخر لكم الانهار) آبهاى جارى است كه در مكانهاى مختلف زمين جريان دارد.و تسخير (انهار) به اين است كه آنها را رام بشر كند، تا بشر براى آشاميدن و شستشو و بر طرف كردن كثافات و امثال آن ، از آن بهره مند شود.  
و همچنين حيوان و نبات هم كه باز مسخر آدمند، بوسيله آن براى بشر باقى بمانند.  
و سخر لكم الشمس و القمر دائبين و سخر لكم الليل و النهار  
راغب مى گويد:كلمه (داب ) به معناى ادامه سير است ، وقتى گفته مى شود()فلان داب فى السير دابا) معنايش اين است كه فلانى همچنان راه را ادامه داد، در قرآن كريم هم در آيه (و سخر الشمس و القمر دائبين ) به همين معنا آمده و نيز داب به معناى عادت هميشگى و مستمر است بطورى كه دائما بر يك حال بماند، در قرآن آنجا كه فرموده :(كداب آل فرعون ) به اين معنا است .يعنى مانند عادت فرعون كه سالها بر آن جريان داشت و معناى آيه روشن است .  
و اتيكم من كل ما سالتموه و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار  
معناى سؤ ال و توضيح مراد از جمله : اتيكم منكل ما سالتموه : خداوند از تمام آنچه از او خواستيدبه شما داد)  
(سوال ) به معناى طلب است ، و طلب هر چند عالم است ولى طلبى كه در كلمه سوال اراده شده است طلب كسى است كه با شعور باشد و آدمى وقتى متنبه و متوجه سوال مى شود كه حاجت ، او را ناگزير سازد، لاجرم از خدا مى خواهد تا حوائجش را بر آورد.  
وسيله معمولى سوال ، همين سوال زبانى و لفظى است ، البته به وسيله اشاره و يا نامه هم صورت مى گيرد كه در اين فرض هم سوال حقيقى است ، نه مجازى .

*(251/20)*

و چون بر آورنده حاجت هر محتاجى خداى سبحان است و هيچ موجودى در ذات و وجود و بقائش قائم به خود نيست و هر چه دارد از جود و كرم او دارد حال چه به اين معنا اقرار داشته باشد يا نداشته باشد.و خداى تعالى به آنها و به حاجات ظاهرى و باطنيشان از خود آنان داناتر است .جز خدا هر كسى گداى در خانه او است ، سائلى است كه حوائج خود را درخواست مى كند، حال چه خداوند تمام آنچه را كه مى خواهد بدهد و يا ندهد و بعضى را دريغ دارد.  
اين حق سوال و حقيقت آن است كه مختص به ذات بارى تعالى است و از غير او چنين سوالى تصور و تحقق ندارد.نوع ديگر سوال زبانى است - همانطور كه گذشت - كه گاهى به آن وسيله از خداى سبحان سوال مى شود، و گاهى از غير خداى سبحان .بنابر اين ، خداى سبحان يگانه مسوولى است كه ، تمامى موجودات ، هم به حقيقت معناى سوال از او چيزى مى خواهند و هم بعضى از مردم - يعنى مردم با ايمان - به سوال زبانى از او در خواست مى كنند.  
اين نسبت به سوال ، و اما نسبت به پاسخ خدا و اعطاى او كه به طور مطلق و بدون هيچ قيد و استثنائى آورده و او را معطى على الاطلاق معرفى نموده كه خود مى تواند دليل بر اين باشد كه هيچ سوالى نيست مگر آنكه خداوند در آنجا عطائى دارد، و همين قرينه است بر اينكه در جمله (و اتيكم من كل ما سالتموه ) خطاب به نوع است ، همچنان كه جمله ذيل آيه كه مى فرمايد:(ان الانسان لظلوم كفار) مؤ يد همين مطلب است .  
در نتيجه معناى آيه اينگونه مى شود كه :هيچ انسانى در رابطه با انسانيتش به هيچ نعمتى محتاج نمى شود مگر آنكه خداوند آن را بر آورده مى كند حال يا همه آن را، و يا بعضى از آن را.و خلاصه براى نوع انسان هيچ حاجتى زمين نمى ماند هر چند كه ممكن است افرادى از انسان محتاج بوده و حتى سوال هم كرده باشند ليكن حاجتشان بر آورده نباشد.

*(251/21)*

اين معنى را جمله (اجيب دعوه الداع اذا دعان ) تاييد مى كند.و ما در تفسير آن گفتيم كه خداى تعالى دعاى دعا كننده خود را رد نمى كند مگر آنكه در حقيقت دعاء نباشد، و يا اگر دعاء هست ، دعاى از خدا نباشد، و يا تنها از خدا نباشد، و چه بسيار مى شود كه آدمى زبانش با دلش يكسان نبوده و يا دعايش بيهوده گويى است ، ولى نوع انسان دچار هذيان و بيهوده سرايى نمى شود، و هيچگاه مرتكب نفاق و دوروئى نمى گردد، و جز خداى سبحان رب و پروردگار ديگرى نمى شناسد.در نتيجه هر وقت به حاجتى برخورد، از او به معناى حقيقى كلمه درخواست و سوال مى كند، و از خود او هم سوال مى كند نه از غير او.و لذا مى بينيم تمامى حوائجش بر آورده است ، و همه سوالاتش داده شده و تمامى دعاهايش مستجاب است .  
از آنچه گذشت روشن گرديد كه كلمه (من ) در جمله (من كل ما سالتموه ) ابتدائيه است و معنايش اين است كه آنچه كه خداى تعالى مى دهد از است كه سوال مى كنند، حال چه همه آنها باشد، و چه بعضى از آنها.  
و اگر كلمه (من ) تبعيضى مى بود چنين معنا مى داد كه :خداى تعالى در هر سوالى ، بعضى از آن را مى دهد.و حال آنكه مى بينيم واقع بر خلاف آن  
است ، و خداوند در پاره اى موارد بعضى از خواسته ها را مى دهد و در مواردى همه آنرا عطا مى كند.همچنان كه اگر مى فرمود:(و اتيكم كل ما سالتموه : و همه آنچه از او بخواهيد مى دهد) نيز بر خلاف واقع بود.  
و همچنين اگر مى فرمود:(و اتيكم مما سالتموه ) باز صحيح نبود، چون معنايش اين مى شود كه خداوند بعضى از خواسته ها را استجابت مى كند و بعضى را استجابت نمى كند و به كلى رد مى نمايد.علت اينكه اين معنا صحيح نيست اين است كه آيه شريفه در مقام امتنان است و اين معنا با امتنان تناسب ندارد.

*(251/22)*

كوتاه سخن ، معناى آيه چنين است .(خداى تعالى به نوع انسان آنچه كه خواسته است مرحمت فرموده ، و هيچ حاجتى نمانده مگر آنكه بر آورده ، و بر مى آورد، حال يا همه آنها و يا از هر يك مقدارى را كه حكمت بالغه اش اقتضاء داشته باشد).  
و گفته شده كه تقدير كلام اين است :(و اتيكم من كل ما سالتموه و ما لم تسئلوه : شما را عطا كرده همه آن چيرهائى را كه درخواست نموده ايد و آنها را كه در خواست نكرده ايد) ليكن اين معنا مبنى بر اين است كه مراد از (سوال ) سوال زبانى باشد، و ما قبلا گفتيم كه مطلب خلاف آن است زيرا سياق آيه با سوال زبانى سازگارى ندارد.  
توضيحى درباره اينكه نعمت هاى الهى قابل شمارش نيست (و ان تعدوا نعمة الله لاتحصوها)  
(و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها) - راغب مى گويد كلمه (احصاء) به معناى تحصيل با عدد و بدست آوردن با شماره است و در اصل از (حصا:ريگ ) گرفته شده ، چون عرب جاهليت ، هر چيزى را مى خواست بشمارد بوسيله ريگ مى شمرد، همچنانكه ما با سرانگشت خود مى شماريم .  
در اين جمله به اين معنا اشاره شده كه نعمتهاى خدا از محدوده عدد و شماره بيرون است و در نتيجه انسان نمى توانند نعمتهايى را كه خداى تعالى به او ارزانى داشته بشمارد.  
چگونه مى توان نعمتهاى خدا را شمرد و حال آنكه عالم وجود با تمامى اجزاء و اوصاف و احوالش كه همه به هم مرتبط و پيوسته اند و هر يك در ديگرى اثر دارد و وجود يكى متوقف بر وجود ديگرى است ، نعمتهاى خدا هستند، و اين معنا قابل احصاء نيست .  
و شايد همين معنا باعث شده كه نعمت را به لفظ مفرد بياورد و بفرمايد:(نعمه الله ) چون هر چه در عالم وجود دارد نعمت او است ، و در چنين موردى براى نشان دادن زيادى نعمت احتياجى به جمع نيست چون هر چه با او برخورد مى كنيم نعمت او است ، البته مراد از (نعمه ) جنس آن است كه در نتيجه از نظر معنا با جمع فرقى نمى كند.

*(251/23)*

(ان الانسان لظلوم كفار كفار) - به فتح كاف به معناى كثير الكفران است يعنى كسى كه بسيار كفران مى ورزد بخود ستم مى كند و شكر نعمت هاى خدا را بجا نمى آورد و همچنان كفران مى كند تا آنكه كفران ، كار او را به هلاكت و خسران منتهى مى سازد، و ممكن است معنايش اين باشد كه به نعمت هاى خدا زياد ظلم مى كند، يعنى شكرش را بجا نياورده كفران كند.  
اين جمله با اينكه استينافى و مستقل است ، مطالب قبلى را هم تاكيد مى كند، زيرا كسى كه در گفتار ما پيرامون نعمتهاى خدا و چگونگى دادن آنها به انسان تامل كند قطعا خواهد فهميد كه انسان ، بخاطر غفلتش از اين همه نعمت ظلم به خودش نموده و نعمتهاى خدا را كفران مى نمايد.  
بحث روايتى  
روايتى درباره مراد از كلمه طيبه و كلمه خبيثه در آيه(مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة ...)  
در الدر المنثور است كه ترمذى ، نسائى بزار، ابو يعلى ، ابن جرير، ابن ابى حاتم ، ابن حيان ، و حاكم - وى حديث را صحيح دانسته - و ابن مردويه از انس روايت كرده اند كه گفت :ظرفى خرما براى رسول خدا (صلى الله عليه و آله وسلم ) آوردند، فرمود:(مثل كلمه طيبه كشجره طيبه ) تا رسيدند به جمله (توتى اكلها كل حين باذن ربها) آنگاه فرمود:منظور از شجره طيبه ، درخت خرما است ، و سپس آيه بعد را تلاوت كردند:(و مثل كلمه خبيثه كشجره خبيثه ) تا رسيدند به (ما لها من قرار) و فرمودند مقصود از آن بوته حنظله است .  
مؤ لف :اين معنا كه مقصود از درخت طيب خرما است در روايات ديگرى نيز از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نقل شده ، ولى بيش از اين دلالت ندارد كه درخت خرما يكى از انواع شجره طيبه است ، ذيل اين روايت كه شجره خبيثه را عبارت از حنظله دانسته ، با روايتى كه هم اكنون نقل مى كنيم منافات دارد.

*(251/24)*

و در همان كتاب است كه ابن مردويه از ابى هريره نقل كرده كه گفت :عده اى از اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نشسته بودند، آيه شريفه (اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار) را به ميان آورده ، به آن جناب عرض كردند:به نظر ما(شجره خبيثه ) همان (كماه ) (قارچ ) مى باشد، حضرت فرمود:كماه كه از(من ) (نعمت آسمانى ) است و آبش  
براى چشم شفاء است .و همچنين (عجوه ) از بهشت و مايه شفاء از سموم است .  
مؤ لف :مانند اين سخن در حنظله هم مى آيد، زيرا آن نيز خواص طبى بسيارى دارد.و در همان كتاب است كه بيهقى در كتاب (سنن ) خود از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود:كلمه (حين ) به معناى شش ماه است .  
مؤ لف :اين روايت نيز مانند روايات قبلى مورد اشكال است .  
و در كافى به سند خود از عمرو بن حريث نقل مى كند كه گفت :از امام صادق (عليه السلام ) در باره آيه شريفه (كشجره طيبه اصلها ثابت و فرعها فى السماء) سوال كردم ، فرمودند:رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اصل آن ، و امير المومنين (عليه السلام ) فرع آن ، و امامان از ذريه او، شاخه هاى آن ، و علم امامان ميوه آن ، و شيعيان ايشان برگهاى آن است ، سپس فرمود:آيا در اين زيادى هست (كه ديگران هم از آن سهمى ببرند) مى گويد گفتم :نه به خدا قسم .فرمود:قسم به خدا هر مومنى كه متولدشود، برگى به اين درخت افزوده مى گردد، و هر مومنى كه بميرد يك برگ از آن مى افتد.  
مؤ لف :اين روايت مبتنى بر اين است كه مراد از كلمه طيبه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) باشد، و حال آنكه كلمه ، در كلام خداى سبحان ، بر انسان اطلاق شده ، مانند (آيه بكلمه منه است مه المسيح عيسى بن مريم ) از اين هم كه بگذريم ، روايت از نمونه هاى تطبيقى كلى بر  
مصداق است ،

*(251/25)*

يعنى خاندان نبوت و پيروانشان ، يكى از مصاديق شجره طيبه هستند، دليلش هم ، اختلاف روايات در اين تطبيق است در بعضى ها دارد كه ، اصل رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم )، و فرع على (عليه السلام )، و شاخه ها امامان (عليهم السلام ) و ميوه علم ايشان ، و برگ شيعيانند، مانند همين روايتى كه نقل كرديم ، و در بعضى دارد:درخت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و فرع آن على (عليه السلام )، و شاخه اش فاطمه (عليهاالسلام )، و ثمره اش اولاد فاطمه ، و برگ آن شيعيانند، مانند روايتى كه صدوق آن را از جابر از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده است .و در بعضى ديگر دارد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و ائمه (عليهم السلام ) اصل درخت ، و ولايت براى هر كه داخل آن شود فرع آن ميباشد، مانند روايتى كه كافى به سند خود از محمد حلبى از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده است .  
و در مجمع البيان است كه ، ابى الجارود از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود:اين ، يعنى جمله (كشجره خبيثه ...) مثل بنى اميه است .و در تفسير عياشى از عبد الرحمان بن سالم اشل ، ازپدرش ، از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه معناى ( ضرب الله مثلا كلمه طيبه كشجره طيبه ) و آيه بعدش را از آن حضرت پرسيد، در جواب فرمود:اين مثلى است كه خداوند براى اهل بيت پيغمبرش زده ، و آن ديگرى مثلى است كه براى دشمنان ايشان زده است ، كه مى فرمايد:( و مثل كلمه خبيثه كشجره خبيثه اجتثت من فوق الارض مالها من قرار).  
نقل ورد سخن (آلوسى ) كه در روايتى بنابر آن مراد از شجره خبيثه بنى اميه اندمناقشه كرده

*(251/26)*

مؤ لف :آلوسى در تفسير خود روح المعانى مطلبى گفته كه عين عبارتش چندين است :اماميه كه تو خود حال ايشان را مى دانى از ابى جعفر (رضى الله عنه ) تفسير اين آيه را چنين روايت كرده اند:كه منظور از شجره خبيثه بنى اميه ، و مراد از شجره طيبه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم )، و على (كرم الله وجهه ) و فاطمه (رضى الله عنها)، و آنچه از وى متولد شده ميباشد، و در بعضى روايات اهل سنت تفسير شجره خبيثه به بنى اميه انكار شده است ،  
از آن جمله :ابن مردويه از عدى بن حاتم نقل كرده كه گفت :رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود:(خداى تعالى مردم را زيرو رو كرده ، و عرب را از همه بهتر ديد، و عرب را زيرو رو كرده ، قريش از همه بهتر بوده و قريش بهترين فاميل عرب بودند، و شجره مباركه اى كه خدا در باره شان فرموده :(مثل كلمه طيبه كشجره طيبه ) هم ايشان هستند، زيرا بنى اميه نيز از قريش ‍ بودند.  
اين سخن خيلى عجيب است ، براى اينكه اگر يك امت و يا فاميلى مبارك باشند معنايش اين نيست كه همه آنها و همه دودمان هايى كه از آنها منشعب مى شوند مبارك باشند، پس روايت آلوسى به فرضى كه صحيح باشد، بيش از اين دلالت ندارد كه قريش شجره مباركه است ، و اما اينكه آيا همه شاخه هاى منشعب از آن ، و حتى بنى عبد الدار، و همه افراد ايشان ، كه  
ابى جهل يكى و ابى لهب يكى ديگر از ايشان است ، مبارك باشند از كجا روشن مى شود؟ پس اين چه ملازمه است كه آلوسى ميان شجره طيبه بودن قريش و طيب بودن همه فروع آن حتى فاسدهايشان ادعا نموده است وانگهى همين ابن مردويه از عايشه روايت كرده كه او به مروان بن حكم گفت :من از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شنيدم ، كه به پدرت و جدت مى فرمود:شما شجره ملعونه در قرآن هستيد.

*(251/27)*

تفسير نويسانى از قبيل طبرى و ديگران ، از سهل بن ساعد، و عبد الله بن عمر و يعلى بن مره و حسين بن على ، و سعيد بن مسيب ، نقل كرده اند:كه منظور از آيه ()و ما جعلنا الرويا التى اريناك الا فتنه للناس و الشجره الملعونه فى القرآن ) بنى اميه هستند.  
و عين عبارت سعد اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در خواب ديد، كه بنى فلان ، مانند ميمونها بر منبرش جست و خيز مى كنند، بسيار ناراحت شد، و ديگر كسى او را خندان نديد تا از دار دنيا رحلت نمود، و بعد از اين خواب بود كه آيه مزبور نازل شد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(251/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
و بزودى اين روايت را از عمر و از على (عليه السلام ) در تفسير آيه ()الذين بدلوا نعمت الله كفرا) كه گفته است ، منظور از آن ، فاجرترين دودمان قريش يعنى دودمان بنى مغيره و بنى اميه است ، نقل خواهيم نمود.  
چند روايت در مورد سؤ ال قبر و تطبيق آيه : ( يثبت الله الذين آمنوا...) بر آن 92  
در تفسير عياشى از صفوان بن مهران از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود:شيطان در هنگام مرگ يكى از شيعيان و دوستداران ما مى آيد تا او را از ولايت ما باز بدارد، و از طرف راستش مى آيد حريف نمى شود، از طرف چپش مى آيد همچنين حريف نمى شود و همينجا است كه خداى تعالى در باره اش مى فرمايد:(يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوه الدنيا و فى الاخره ).  
و در همان كتاب از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمودند:وقتى شخصى را در قبرش مى گذارند، دو ملك ، يكى از طرف راست و يكى از طرف چپ مى آيند، و شيطان هم با چشمهايى از مس از پيش رويش ‍ پيدا مى شود،  
و فرشتگان مى گويند:اين مردى كه در ميان شما پيدا شد چه مى گفت و منظورشان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است ، شخص مدفون ، دچار وحشت سختى شده اگر مومن باشد مى گويد:او محمد فرستاده خدا بود، آن موقع به او مى گويد بخواب ، خوابى كه در  
آن هيچ پريشانى نبينى ، و قبر او را به مقدار 9 ذراع گشاد مى كنند و از همانجا كه خوابيده جاى خود را در بهشت مى بيند، و اين است منظور از آيه (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوه الدنيا) و اگر كافر باشد همين پرسش را از او مى كنند، و او مى گويد:نمى دانم آن وقت است كه او را با شيطان مى گذارند و مى روند.  
و در الدر المنثور است كه طيالسى ، و بخارى ، و مسلم ، و ابو داوود، و ترمذى ،

*(252/1)*

و نسائى ، و ابن ماجه ، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، و ابن مردويه ، از براء بن عازب نقل مى كنند كه گفت :رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود.وقتى مسلم در قبر مورد سوال قرار مى گيرد گواهى مى دهد به اينكه معبودى جز خدا نيست ، و اينكه محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرستاده او است و اين همان آيه است كه مى فرمايد:(يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوه الدنيا و فى الاخره ).  
و در همان كتاب آمده كه طبرسى در كتاب تفسير اوسط، و ابن مردويه از ابى سعيد خدرى نقل مى كنند كه گفت :من از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شنيدم كه مى فرمود:در اين آيه (يثبت الله ...)، كلمه آخرت به معناى قبر است .  
مؤ لف :در اين بين روايات بسيارى از شيعه و همچنين از سنى داريم كه درباره جزئيات سوال قبر، و آمدن دو ملك منكر و نكير و ثبات مومن ،  
و لغزش و ضلالت كافر، در دست هست كه در بسيارى از آنها به آيه مورد بحث بعنوان شاهد تمسك شده است .  
و ظاهر آنها همين است كه مراد از آخرت ، قبر و عالم مرگ باشد، و شايد اين ظهور بر اين اساس مبتنى باشد كه تثبيت ، ظاهرش ثبات در غير روز قيامت است ، چون خداوند كه اشخاصى را ثبات مى دهد در مقامى مى دهد كه اگر ندهد دچار لغزش و خطا بشوند، و لغزش و خطا در غير روز قيامت تصور دارد، زيرا روز قيامت روز مجازات به اعمال است ، لذا از اين نظر مى گوئيم مراد از تثبيت ، تثبيت در قبر و عالم مرگ است .  
ولى از اين نظر كه تمامى آنچه كه در عالم هستى است چه آنها كه زوال پذيرند و چه غير آنها ثبوتشان بواسطه خداى سبحان است ، ديگر فرقى ميان برزخ و قيامت نيست ، چه ، مومن هم در آن عالم و هم در اين عالم ثبوتش بوسيله تثبيت خداى سبحان است ، و به همين جهت مى گوييم :بهتر اين است كه روايات مذكور را از باب تطبيق گرفته ، بگوئيم :يكى از مصاديق تثبيت را بيان مى كند.

*(252/2)*

چند روايت در تطبيق آيه : ( الذين بدلوا نعمة الله كفرا...) بر بنى اميه و بنىمغيره  
و در تفسير عياشى از اصبغ بن نباته نقل مى كند كه گفت :امير المومنين (عليه السلام ) در ذيل آيه :(الم تر الى الذين بدلوا نعمه الله .كفرا) فرمود:مائيم نعمت خدا كه خداوند بر بندگان خود انعام فرموده است .  
مؤ لف :اين روايت نيز از باب تطبيق كلى بر مصداق است .  
و در همان كتاب از معصم مسرف از على بن ابى طالب (عليه السلام ) نقل كرده كه در ذيل جمله (واحلوا قومهم دار البوار) فرمود:مقصود دو فاميل از قريش است كه فاجرترين فاميل ها بودند، فاميل بنى اميه و فاميل بنى مغيره .  
مؤ لف :اين روايت را صاحب برهان نيز آورده ، و آنرا از ابن شهر  
آشوب از ابى الطفيل از امير المومنين (عليه السلام ) نقل كرده است .  
و در الدر المنثور است كه ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، و طبرانى (در كتاب تفسير اوسط) و ابن مردويه ، و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) از طرق مختلفى از على بن ابيطالب (عليه السلام ) نقل كرده اند كه در ذيل جمله :(الم تر الى الذين بدلوا نعمه الله كفرا) فرمود:مقصود دو فاميل از قريش است كه فاجرتر از آن دو نيست ، بنى مغيره و بنى اميه ، اما بنى مغيره كه خدا روز جنگ بدر كارشان را ساخت و اما بنى اميه يك چندى مهلت داده شده اند، تا آنچه مى خواهند بكنند.  
مؤ لف :اين روايت از عمر هم نقل شده و بزودى خواهد آمد.  
و نيز در همان كتاب آمده كه بخارى در تاريخ خود، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن مردويه ، از عمر بن خطاب روايت كرده اند كه در تفسير آيه (الم تر الى الذين بدلوا نعمه الله كفرا) گفته است منظور از آنها كه نعمت خدا را كفران كردند دو فاميل از قريش است كه فاجرترين ايشان است ، يكى بنى مغيره و يكى بنى اميه كه خدا شر بنى مغيره را در روز بدر، از سر شما كوتاه كرد، و اما بنى اميه چندى مهلت داده شدند.

*(252/3)*

و در همان كتاب است كه ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده كه گفت :به عمر گفتم در باره آيه :(الذين بدلوا نعمه الله كفرا) چه مى گوئى گفت :مقصود از آن دو فاميل از قريش است كه فاجرترين ايشانند، و آنها دائى هاى من و عموهاى تواند، اما دائى هاى مرا خداوند در جنگ بدر منقرضشان كرد، و اما عموهاى تو، خداوند تا مدتى مهلتشان داده است .  
و در تفسير عياشى از ذريح از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت شنيدم مى فرمود:ابن الكواء خدمت امير المومنين (عليه السلام ) آمده ، از كلام خدا كه مى فرمايد:(الم تر الى الذين بدلوا)، سوال نمود، حضرت فرمود:مقصود قريشند كه نعمت خدا را مبدل به كفر كرده پيغمبر او را در روز بدر تكذيب نمودند.  
مؤ لف :اختلافى كه در تطبيق اين روايت و روايات ديگر ديده مى شود خود شاهد بر همين است كه مقصود از اين بيانات تطبيق و بيان مصداق است ، نه بيان شان نزول آيه .  
روايتى در اين باره كه اظهار عجز از شكر نعمتهاى الهى شكر است  
و در كافى از على بن محمد از بعضى از يارانش بطور رفع (يعنى بقيه رجال سند را ذكر نكرده ) روايت كرده كه گفته است :على بن الحسين (عليهماالسلام ) هر وقت اين آيه را مى خواند:(و ان تعدوا نعمه الله لا تحصوها) مى گفت :منره است آن كس كه به احدى معرفت نعمتهايش  
را نداده ، و تنها معرفت اين معنا را داده كه از معرفت آنها عاجز هستند، همچنانكه معرفت درك آنها را هم در كسى نگذاشته ، تنها معرفت اين معنا را داده كه نمى توانند همه نعمتهاى الهى را درك كنند، و خود خداى تعالى هم از عارفين ، به اين مقدار قناعت و بلكه سپاسگزارى كرده كه به عجز از معرفت شكرش اعتراف كنند، پس معرفت عجز و تقصير را شكر ايشان دانسته ، همچنانكه اعتراف عالمان به عجز از علم را، علم دانسته است ....  
سوره ابراهيم آيات 35 - 41  
و اذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد ءامنا و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام (35)

*(252/4)*

رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعنى فانه منى و من عصانى فانك غفور رحيم (36)  
ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلوه فاجعل افده من الناس تهوى اليهم و ارزقهم من الثمرت لعلهم يشكرون (37)  
ربنا انك تعلم ما نخفى و ما نعلن و ما يخفى على الله من شى ء فى الارض و لا فى السماء (38)  
الحمد لله الذى وهب لى على الكبر اسمعيل و اسحق ان ربى لسميع الدعاء (39)  
رب اجعلنى مقيم الصلوه و من ذريتى ربنا و تقبل دعاء (.4)  
ربنا اغفر لى و لولدى و للمومنين يوم يقوم الحساب (41)  
ترجمه آيات  
بياد آور زمانى كه ابراهيم گفت پروردگارا!اين شهر را امن گردان و من  
و فرزندانم را از اينكه بتان را عبادت كنيم بر كنار دار (35).  
پروردگارا! اينان بسيارى از مردم را گمراه كرده اند، پس هر كه مرا پيروى كند از من است و هر كه مرا عصيان كند تو آمرزگار و مهربانى (36).  
پروردگارا!من بعضى از ذريه خويش را در دره اى غير قابل كشت نزد خانه حرمت يافته تو سكونت دادم ، پروردگارا! تا نماز بپا كنند، پس دلهاى مردمى از بندگانت را چنان كن كه به سوى آنان ميل كنند و از ميوه ها روزيشان ده ، شايد سپاس دارند (37).  
پروردگارا!هر چه را نهان و يا عيان كنيم تو مى دانى ، و در زمين و آسمان چيزى از خدا نهان نيست (38).  
ستايش خدايى را كه با وجود سالخوردگى و پيرى به من اسماعيل و اسحاق را ببخشيد كه خداى من شنواى دعاست (39).  
پروردگارا!مرا بپا دارنده نماز كن ، و از فرزندانم نيز، پروردگارا دعاى مرا مقبول كن (.4).  
پروردگارا! روزى كه حساب بپا شود من و پدر و مادرم را با همه مومنان بيامرز (41).  
بيان آيات  
انعام به فرزندان ابراهيم (ع )، نمونه اى ديگر از انعام هاى خداى عزيز و حميد

*(252/5)*

اين آيات بعد از تذكرى كه در آيات گذشته يعنى از آيه ( و اذ قال موسى لقومه اذكروا نعمه الله عليكم اذ انجيكم من آل فرعون ...) به بعد مى داد، براى بار دوم نعمتهايى را تذكر مى دهد، و نخست نعمتهايى را كه خداى سبحان به عموم بندگان مومنش - كه همان بنى اسرائيل از ولد ابراهيم باشند - داده يادآورى مى كند و سپس نعمتهاى ديگرش را كه به دودمان ديگر از نسل ابراهيم يعنى فرزند اسماعيل ارزانى داشته خاطرنشان مى سازد، و آن نعمتها عبارتست از همان كه ابراهيم (عليه السلام ) در دعاى خود از خداى تعالى درخواست نموده و گفته بود( رب اجعل هذا البلد آمنا...) كه يكى از آنها طلب توفيق بر اجتناب از بت پرستى و يكى نعمت امنيت مكه و يكى تمايل دلها به سوى اهل مكه و يكى برخوردارى آنان از ميوه ها، و غير آنست ، و همه آنها بدين جهت كه (عزيز) و (حميد) بودن خدا را اثبات كند، خاطر نشان شده است .  
و اذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا  
يعنى بياد آور آنوقتى كه ابراهيم چنين و چنان گفت .كلمه (هذا) اشاره به مكه است - كه خدا روز به روز بر حرمتش ‍ بيفزايد.  
خداى تعالى نظير اين دعا را بطور مختصر در جاى ديگر حكايت كرده و فرموده :(و اذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا و ارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله و اليوم الاخر قال و من كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار و بئس ‍ المصير).  
استظهار اينكه ابراهيم (ع ) دو بار از خداوند براى (مكه ) امنيت طلبيده است  
ممكن هم هست از اختلافى كه ميان اين دو نقل و دو حكايت هست كه از يكى تعبير كرده به (اجعل هذا بلدا آمنا : اين را شهر امنى قرار ده ) و از ديگرى تعبير كرده به (اجعل هذا البلد آمنا : اين شهر را ايمن كن )

*(252/6)*

چنين استفاده شود كه ابراهيم خليل (عليه السلام ) دو نوبت اين دعا را كرده ، يكى موقعيكه مكه صورت شهر به خود نگرفته بوده و بار ديگر موقعى كه به صورت شهر در آمده بود، چون ابراهيم (عليه السلام ) مكرر به مكه و به سركشى هاجر و اسماعيل رفته بود.و آن وقت كه اسماعيل و مادرش را در آنجا اسكان داد و به سرزمين فلسطين برگشت ، و براى نوبت دوم به ديدن آنها رفت ديد كه قوم (جرهم ) دور فرزندش را گرفته و به وى روى آورده اند، در اين موقع از خداى تعالى خواسته است كه اين محل را شهرى امن قرار دهد - چون شهر نبود - و مومنين از اهلش را از ثمرات روزى فرمايد.و  
آن وقت كه سرزمين مزبور را به صورت شهرى ديده از خداى خواسته است كه اين شهر را محل امنى قرار دهد.  
يكى از مؤ يدات احتمال مذكور اختلافات ديگرى است كه در اين دو آيه به چشم مى خورد.در آيه بقره براى اهل شهر دعا كرده و برخوردارى از ثمرات را خواسته است ، ولى در آيات مورد بحث برخوردارى ثمرات به اضافه چند چيز ديگر را تنها براى ذريه خود خواسته است .  
و بنا بر اين ، مى توان فهميد كه اين آيات كه حكايت دعاى ابراهيم (عليه السلام ) است آخرين مطلبى است كه قرآن كريم از كلام و دعاى ابراهيم نقل مى كند.و نيز مى توان جزم كرد بر اينكه ابراهيم (عليه السلام ) اين دعا را بعد از اسكان اسماعيل و هاجر و جمع شدن قبيله جرهم و ساختن خانه كعبه و پديد آمدن شهرى به نام مكه به دست ساكنينش در آنجا، كرده است .و فقره هاى اين آيات همه دليل و مؤ يد اين احتمال است .  
و بنا بر اينكه اين احتمال را نپذيريم و بگوييم هر دو دسته آيات يك حكايت است و ابراهيم يك بار دعا كرده بوده آنوقت بايد بگوييم از جمله ( رب اجعل ...) چيزى حذف شده و تقديرش چنين است :رب اجعل هذا البلد بلدا آمنا : پروردگارا اين شهر را شهر امنى قرار ده ).

*(252/7)*

چيزى كه هست در يك نقل مشار اليه (هذا) حذف شده و در نقل ديگر موصوف حذف شده تا كلام كوتاهتر شود.  
امنيتى كه ابراهيم (ع ) براى مكه خواست امنيت تشريعى بوده است  
و مقصود از امنيتى كه آن جناب درخواست كرده امنيت تشريعى است ، نه تكوينى .و همانطور كه در تفسير همين مطلب در سوره بقره گفتيم مقصود اين است كه قانونى امنيت اين شهر را تضمين كند، نه اينكه هر كه خواست امنيت آن را بر هم زند - مثلا - دستش ‍ بخشكد، و همين امنيت - بر خلاف آنچه شايد بعضى توهم كرده باشند - نعمت بسيار بزرگى و بلكه از بزرگترين نعمتهايى است كه خداوند بر بندگان خود انعام كرده است .  
چون اگر قدرى در همين حكم حرمت و امنيت قانونى كه ابراهيم به اذن پروردگارش براى اين شهر تشريع نموده دقت كنيم ، و اعتقادى كه مردم در طول چهار هزار سال به قداست اين بيت عتيق داشته و تا امروز هم دارند ارزيابى كنيم ، آن وقت مى فهميم كه چه خيرات و بركات دينى و دنيوى نصيب مردم آن و نصيب ساير اهل حق كه هواخواه اين شهر و مردم اين شهر بوده و هستند شده است .اگر به تاريخ هم - كه قطعا آنچه را ضبط نكرده بيش از آنى است كه ضبط نموده - مراجعه كنيم خواهيم ديد كه اهل اين شهر از چه بلاهايى كه ديگر شهرها ديده اند مصون مانده اند، آن وقت مى فهميم كه همين امنيت تشريعى مكه چه نعمت بزرگى بوده كه خدا نصيب بندگان خود كرده است .  
درخواست ابراهيم (ع ) از خدا كه او و فرزندانش را از بت پرستى دور بدارد  
و اجنبنى و بنى ان نعبد الا صنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس ...غفور رحيم

*(252/8)*

وقتى گفته مى شود (جنبه ) و يا (اجنبه ) به اين معنا است كه آن را دور كرد.و درخواست ابراهيم از خداى تعالى كه او را از پرستش بتها دور گرداند، پناهندگى او است به خداى تعالى از شر گمراه كردنى كه او به بتها نسبت داده و گفته است :(رب انهن اضللن ....) و پر واضح است كه اين دور كردن هر جور و هر وقت كه باشد بالاخره مستلزم اين است كه خداى تعالى در بنده اش به نحوى از انحاء تصرف بكند.چيزى كه هست اين تصرف به آن حد نيست كه بنده را بى اختيار و مجبور سازد و اختيار را از بنده سلب نمايد، چون اگر دور كردن به اين حد باشد ديگر چنين دور بودنى كمالى نيست كه شخصى مثل ابراهيم (عليه السلام ) آن را از خدا مسالت نمايد.  
پس برگشت اين دعا در حقيقت به همان معنايى است كه قبلا خاطر نشان شده بود كه :(يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت ...) و آن اينكه :هر چه از خيرات چه فعل باشد و چه ترك ، چه امر وجودى باشد چه عدمى ، همه نخست منسوب به خداى تعالى است و پس ‍ از آن منسوب به بنده اى از بندگان اوست ، بخلاف شر كه چه فعل باشد و چه ترك ، ابتداء منسوب به بنده است ، و اگر هم به خدا نسبت مى دهيم آن شرورى را نسبت مى دهيم كه خداوند بنده اش را به عنوان مجازات مبتلا به آن كرده باشد - كه بيانش مفصل گذشت .  
پس اجتناب از بت پرستى وقتى عملى مى شود كه خداوند به رحمت و عنايتى كه نسبت به بنده اى دارد او را از آن اجتناب (دورى ) داده باشد.و خلاصه ، صفت اجتناب داشتن از بت پرستى صفتى است كه بنده بعد از تمليك خداى تعالى مالك آن مى شود، و مالك بالذات آن تنها خداست .همچنانكه هدايت راه يافتگان نيز از خود ايشان نيست ، بلكه خداوند به ايشان تمليك نموده .خداى تعالى آن را بالذات مالك است و بنده به تمليك خدا مالك آن مى شود، نه اينكه هدايت خدا چيزى و هدايت بنده چيز ديگرى باشد.كوتاهترين و ساده ترين بيانى كه اين معنا را افاده

*(252/9)*

كند عبارتى است كه در كلمات اهل بيت عصمت (عليهم السلام ) آمده كه فرموده اند:(خداوند بنده خود را موفق به عمل خير و يا ترك عمل زشت مى كند).  
پس خلاصه كلام اين شد كه :منظور از جمله (واجنبنى ) درخواست صنعى است از خدا در ترك بت پرستى ، و به عبارت ديگر از خداى خود درخواست مى كند كه او را و فرزندانش را از پرستش بتها نگهدارى نموده ، و در صورتى كه خود آنان بخواهند به سوى حق هدايتشان كند، و اگر از او خواستند تا دين حق را افاضه شان فرمايد افاضه شان بفرمايد، نه اينكه ايشان را حفظ بكند، چه اينكه خودشان خواهان اين حفظ باشند و يا نباشند، و دين حق را افاضه شان بكند، چه اينكه خود آنان خواهان آن باشند و يا نباشند - اين است معناى دعاى آن جناب .  
و از آن فهميده مى شود كه نتيجه دعا براى بعضى از كسانى است كه  
جهت ايشان دعا شده هر چند كه لفظ دعا عمومى است ، و ليكن تنها در باره كسانى مستجاب مى شود كه خود آنان استعداد و خواهندگى داشته باشند، و اما معاندين و مستكبرينى كه از پذيرفتن حق امتناع مى ورزند دعا در حق ايشان مستجاب نمى شود.و ما به زودى اين معنا را توضيح بيشترى مى دهيم ان شاء الله .  
مقصود از (بنى ) كه ابراهيم (ع ) براى خود و آنان دورى از پرستش بتها رادرخواست نمود  
مطلب ديگر اينكه :ابراهيم (عليه السلام ) در اين دعا براى خود و فرزندانش

*(252/10)*

دعا مى كند و مى گويد:(و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام ) و معلوم است كه كلمه (بنى ) تمامى فرزندانى را كه از نسل او پديد آيند شامل شود، و آنها عبارتند از دودمان اسماعيل و اسحاق .كلمه (ابن ) در لغت عرب همانطور كه بر فرزند بلا فصل اطلاق مى شود، بر فرزندان پشتهاى بعدى نيز اطلاق مى شود، همچنانكه قرآن كريم ابراهيم را پدر مردم عرب و يهود زمان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) خوانده و فرموده است :(مله ابيكم ابراهيم ).و اطلاق بنى اسرائيل (فرزندان يعقوب ) هم بر يهوديان عصر نزول قرآن - كه بسيار است و شايد در چهل و چند جاى قرآن اطلاق شده باشد - از همين باب است .  
پس ابراهيم (عليه السلام ) در اين آيه دورى از بت پرستى را براى خودش و براى فرزندانش به آن معنا كه گذشت مسالت مى دارد.  
ممكن هم هست كه كسى بگويد از قراين حال و گفتار بر مى آيد كه دعا تنها براى فرزندان اسماعيل بوده ، كه جدشان اسماعيل در حجاز سكونت گرفت ، و ديگر شامل حال فرزندان اسحاق نيست .  
ابراهيم (عليه السلام ) بعد از دعاى (و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام ) افزود:(رب انهن اضللن كثيرا من الناس ) و با اين جمله در حقيقت خواسته است دعاى خود را تعليل نمايد.و اگر مجددا نداى (رب ) را تكرار كرده به منظور تحريك رحمت الهى بوده است ، و اين را مى رساند كه :پروردگارا اگر من درخواست كردم كه مرا و فرزندانم را از پرستش بتها  
دور بدارى بدين جهت بود كه اين بتها بسيارى از مردم را گمراه كرده اند.و اگر نسبت گمراه كردن را به بتها داده با اينكه مشتى سنگ و چوبند، از جهت ارتباطى است كه ميان آنان و اضلال خلق هست ، هر چند كه ارتباط شعورى نباشد، و لازم هم نيست كه هر فعلى را و يا هر اثرى را به چيزى نسبت بدهيم كه آن چيز شعور داشته باشد و ارتباط فعل با آن چيز ارتباط شعورى بوده باشد.

*(252/11)*

(فمن تبعنى فانه منى و من عصانى فانك غفور رحيم ) - اين جمله تفريع بر جملات قبلى است ، و معنايش اين مى شود:حال كه بسيارى از مردم را اين بتها گمراه كرده اند چون مايه پرستش و پناه بردن مردم به آنها هستند، و حال كه من خود و فرزندان خود را به درگاه تو پناه دادم كه تو ما را از عبادت آنها بر حذر بدارى ، لاجرم ما بندگانت به دو طائفه منقسم مى شويم :  
يكى گمراهان و منحرفين از راه توحيد، و يكى هم آنهايى كه خود را به دامن لطف تو انداخته اند كه در حفظ تو از بت پرستى دور باشند، (فمن تبعنى ....).  
مراد از تبعيت در جمله : (فمن تبعنى فانه منى ) پيروى هم در اعتقاد و هم درعمل است  
و اگر در تفريع خود تعبير (تبعنى ) را آورد، با اينكه (اتباع ) به معناى پيروى در راه است ، و همچنين كلمه (اضلال ) را بكار برد كه آن هم اشاره به راه دارد بدين منظور است كه بفهماند مقصود از (اتباع ) صرف پيروى در عقيده و اعتقاد به توحيد نيست ، بلكه در راه او سير كردن و سلوك طريقه او كه اساسش اعتقاد به وحدانيت خداى سبحان است ، و خود را به دامن خداى تعالى انداختن و در معرض او قرار دادن است تا او وى را از پرستش بتها دور بدارد.  
مؤ يد اين مطلب جمله و (من عصانى ) است كه در مقابل جمله (فمن تبعنى ) قرارش داده ، چون در جمله مذكور عصيان را به خودش نسبت داده ، نه به خدا، و نگفته است ( و من كفر بك : و هر كه به خدائى تو معتقد نباشد)، و نيز نگفته ( و من عصاك : و هر كه تو را عصيان كند)، همچنانكه در جمله اول هم نگفت :(فمن آمن بك : هر كه به تو ايمان آورد)، و يا ( فمن اطاعك : هر كه تو را اطاعت كند)، و (يا فمن اتقاك : هر كس كه از تو بپرهيزد)، و امثال آن .

*(252/12)*

پس معلوم مى شود كه مقصود از پيروى او، پيروى از دين و دستورات شرع او است - چه دستورات مربوط به اعتقادات و چه مربوط به اعمال - همچنانكه مقصود از عصيان او، ترك سيره و شريعت و دستورات اعتقادى و عملى اوست .  
كانه خواسته است بگويد:هر كه در عمل به شريعت من و مشى بر طبق سيره من ، مرا پيروى كند او به من ملحق است و به منزله فرزندان من خواهد بود، و من اى خدا از تو مسالت مى دارم مرا و ايشان را از اينكه بت بپرستيم دور بدار، و هر كه مرا در عمل به شريعتم نافرمانى كند و يا در بعضى از آنها عصيان بورزد، چه از فرزندانم باشد و چه غير ايشان ، خدايا او را به من ملحق مفرما، و من از تو درخواست نمى كنم كه او را هم از شرك دور بدارى ، بلكه او را به رحمت و مغفرت خودت مى سپارم .  
از اين بيان چند نكته معلوم مى شود:يكى اينكه جمله ( فمن تبعنى فانه منى و من عصانى فانك غفور رحيم ) تفسير جمله قبلى است كه عرض مى كرد ( و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام ).به اين معنا كه مراد از فرزندان را كه در آيه قبل بود توسعه و تخصيص ‍ مى دهد.  
فرزندان خود را به عموم پيروانش تفسير نموده ، و فرزندان واقعى خود را به همان پيروان تخصيص زده و عاصيان ايشان را از فرزندى خود خارج مى كند.  
و كوتاه سخن ، ابراهيم (عليه السلام ) پيروان بعدى خود را به خود ملحق مى سازد و عاصيان را هر چند كه از فرزندان واقعيش باشند به مغفرت و رحمت خدا مى سپارد.قرآن كريم هم اين معنا را در جاى ديگر گوشزد كرده و مى فرمايد:(ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه و هذا النبى و الذين آمنوا....).

*(252/13)*

اين توسعه و تضييق ، و تعميم و تخصيص ، از ابراهيم خليل (عليه السلام ) نظير مطلبى است كه از مجموع گفته هاى او و پروردگارش ‍ - بنا به حكايت قرآن كريم - استفاده مى شود كه در سوره بقره عرض مى كند:( و ارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله و اليوم الاخر قال و من كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار و بئس المصير)، چون در اين آيه نخست رزق را براى اهل مكه مسالت مى دارد و سپس همين مسالت خود را به مومنين ايشان اختصاص مى دهد، و خداى تعالى در پاسخش همان درخواست را تعميم داده تا شامل كفار هم بشود.  
ابراهيم (ع ) پيروى و تبعيت را ملاك انتساب افراد به خود دانست  
نكته دومى كه ممكن است از كلام ابراهيم (عليه السلام ) استفاده شود اين است كه در باره پيروانش عرض كرد از (من است ) و اما نسبت به آنها كه عصيانش كنند سكوت كرد، و اين خود ظهور دارد در اينكه خواسته است همه پيروانش را كه تا آخر دهر بيايند پسر خوانده خود كند، و همه آنهايى را كه نافرمانيش كنند بيگانه معرفى نمايد، هر چند كه از صلب خودش باشند.گو اينكه اين احتمال هم هست كه خواسته است متابعين خود را پسر خوانده خود معرفى نمايد و نسبت به عاصيان خود سكوت كرده چون سكوت دلالت صريحى بر نفى ندارد.  
و در صورتى كه آيه شريفه بر اين معنا دلالت داشته باشد اشكالى از جهت عقل وجود ندارد، زيرا لازم نيست كه ولادت طبيعى ملاك در نسب از حيث نفى و اثبات باشد، و هيچ امتى را هم سراغ نداريم كه در اثبات و نفى نسب ، تنها به مساله ولادت طبيعى اكتفاء كنند،

*(252/14)*

بلكه تا آنجا كه تاريخ نشان مى دهد لايزال در اين نسبت تصرف نموده ، يكجا توسعه و جايى ديگر تضييق مى دهند، همچنانكه اسلام را هم مى بينيم كه در اين نسبت تصرفاتى كرده ، پسر خوانده ، زنازاده ، فرزند كافر، و مرتد را نفى نموده ، و گفته كه اينان فرزند نيستند، و در مقابل رضيع (بچه اى كه از زنى ديگر شير خورده ) و متولد در بستر زناشوئى - هر چند كه احتمال خلاف هم داشته باشد - را فرزند خوانده (با اينكه رضيع فرزند طبيعى نيست ).و همچنين در كلام مجيدش پسر نوح را رسما از پسرى نوح نفى كرده و فرموده ( انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح ).  
سوم اينكه هر چند به طور صريح براى عاصيان خود طلب مغفرت و رحمت نكرد، و تنها در جمله ( و من عصانى فانك غفور رحيم ) ايشان را در معرض مغفرت خداى قرار داد، و ليكن كلامش بدون اشاره به اين جهت نيست كه رحمت الهى را جهت ايشان هم خواسته است .آرى ، درست است كه سيره و طريقه او آدمى را براى رحمت الهى و محفوظ ماندن از پرستش بتها آماده مى سازد ليكن چنان هم نيست كه هر كس طريقه او را پيش گيرد معصوم و هر كس آن را ترك گويد به كلى از رحمتش مايوس شود، چون اين مقدار از گناه مانع شمول رحمت حق نمى شود، هر چند كه مقتضى آن هم نيست .اين را هم مى دانيم كه مقصود از نافرمانى در جمله و ( من عصانى ) تنها شرك به خداى تعالى نيست تا با  
آيه ( ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء) كه درخواست آمرزش از شرك را بى فايده مى داند منافات داشته باشد.  
بى پايگى اشكالاتى كه درباره دعاى ابراهيم (ع ) مطرح شده  
اين حاصل آن نكاتى است كه دقت و تدبر در دو آيه كريمه آن را افاده مى كند، و با در نظر داشتن آن ديگر جايى براى اشكال و جوابى كه مفسرين در اين دو آيه آورده اند باقى نمى ماند، و بلكه اشكالى دور از ذوق سليم مى گردد.

*(252/15)*

آرى ، مفسرين دو اشكال در اين دو آيه كرده و جوابهايى از آنها داده اند، كه با در نظر گرفتن چند نكته اى كه گفتيم نه اشكالها وارد است ، و نه جوابها جواب .  
اشكال اول اينكه :ظاهر جمله ( و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام ) اين است كه ابراهيم (عليه السلام ) مصونيت از پرستش بتها را هم براى خود مسالت كرده و هم براى همه فرزندان خود، و اين خود دعائى است غير مستجاب زيرا قريش هم جزء فرزندان وى بودند و آنان اهل شرك و بت پرست بودند،  
و چطور ممكن است پيغمبرى بزرگوار چون ابراهيم خليل (عليه السلام ) دعايى بكند كه مى داند غير مستجاب است ؟ و يا چگونه ممكن است خداى سبحان چنين دعايى را با اينكه لغو و بى معنا است از او حكايت بكند، و اصلا آن را رد نفرمايد، با اينكه روش ‍ قرآن كريم همواره چنين است كه سخن بيهوده و پيشنهادهاى لغو را رد مى كند؟ از اين هم كه بگذريم مگر انبياء معصوم از هر گناه نيستند، و با داشتن چنين مقامى ديگر چه معنا دارد كه مصونيت از كفر و پرستش بتها را از خدا درخواست نمايد؟.  
آنگاه از آن جواب داده اند كه مقصود از فرزندانى كه مى گوييم دعاى وى در حق آنان مستجاب نشد، فرزندان با واسطه آن جناب است ، نه فرزندان خود او، چون دعاى آن جناب در حق فرزندان خودش يعنى اسحاق و اسماعيل و غير آن دو مستجاب شد.  
بعضى ديگر هم گفته اند:( مقصود فرزندانى است كه در هنگام اين درخواست موجود بوده اند و دعاى وى در حق ايشان مستجاب شد، چون همه آنان موحد بوده اند).  
بعضى ديگر گفته اند:( چه عيب دارد كه منظور از فرزندان را همه ذريه او بگيريم و بگوييم نسبت به بعضى مستجاب شد و نسبت به ديگران نشد).  
بعضى ديگر در بت پرستى فرزندان آن جناب توقف كرده اند:

*(252/16)*

يكى گفته فرزندان مشرك او بت را نمى پرستيدند، بلكه آنها را شفعاى درگاه خدا مى پنداشتند.بعضى ديگر گفته اند:آنها (اوثان ) را مى پرستيدند، نه (اصنام ) را و اين دو با هم فرق دارند.صنم تمثال هاى مجسم است ، و وثن تمثالهاى غير مجسم ).  
بعضى ديگر گفته اند:ايشان بت نمى پرستيدند، بلكه بخاطر اينكه دسترسى به خانه كعبه نداشتند سنگى را نصب مى كردند و مى گفتند:خانه خدا هم از سنگ است ، آن وقت دور آن طواف مى كرده اند، و آن سنگ را خانه دوار و قابل انتقال مى ناميدند.  
ضعف پاسخهاى داده شده به اشكال فوق  
ولى خواننده محترم به خوبى نسبت به سقوط و بى اعتبارى اين پاسخها واقف است .اما پاسخ اول و دوم براى اينكه خلاف ظاهر لفظ آيه است ، چون كلمه (بنى ) همه فرزندان را شامل است .و اما وجه سوم آن نيز باطل است ، زيرا اشكال در اين نبود كه چرا دعاى يك پيغمبر و يا بعضى از آن مستجاب نشده ، چون ممكن است دعايى بر خلاف حكمت باشد. بلكه اشكال در اين بود كه حكايت و نقل گفتارهاى لغو و رد نكردن آن از شان قرآن كريم دور است .  
بقيه وجوهى هم كه نقل كرديم اشكالش اين است كه ملاك گمراهى در عبادت اصنام مساله شركت در عبادت است ، و اين عمل در همه فرضهايى كه نقل شد موجود است ، يعنى هم پرستش صنم شرك است ، و هم پرستش وثن و هم طواف به دور سنگ .بعضى ديگر از اين اشكال كه چطور ابراهيم با داشتن مقام عصمت درخواست دورى از شرك كرده چنين جواب داده اند كه :مقصود ثبات در عصمت و دوام در آن است .بعضى ديگر گفته اند:اين سوال را از باب هضم نفس (و به اصطلاح فارسى شكسته نفسى ) گفته است و خواسته است احتياج خود به فضل او را اظهار بدارد.بعضى ديگر گفته اند:منظور اين بوده كه از شرك خفى محفوظ باشد، نه شرك جلى ، كه با مصونيت انبياء منافات دارد.

*(252/17)*

همه اين وجوه باطل است :اما اولى براى اينكه عصمت همانطور كه حدوثا در انبياء لازم است ، بقاى آن نيز لازم است ، و همانطور كه درخواست حدوث آن از انبياء صحيح نيست - چون تحصيل حاصل است - همچنين درخواست بقاى آن نيز صحيح نيست .  
منشا اشتباهى كه اين آقايان كرده اند اين است كه پنداشته اند فيضى كه از ناحيه خداى مفيض به انبياى مستفيض مى رسد از ملك خدا بيرون مى رود، و انبياء مالك مستقل آن مى شوند و چون مالك مى شوند ديگر درخواست آن هم از كسى كه سابقا مالك بود، ولى فعلا مالك نيست معنا ندارد.و به عبارتى ديگر وقتى خداى تعالى حدوث و يا بقاى چيزى را اراده كرد آن چيز ديگر از آنچه كه هست تغيير نمى پذيرد (و خلاصه از تحت سلطه خدا بيرون رفته ) و خود او هم قادر بر تغيير آن نيست ، و يا مشيتش بر تغيير آن تعلق نمى گيرد،  
(و العياذ بالله خدا در باره آن دستبند به دست خود زده است ) و اين خطاى بزرگى است .بلكه هر گيرنده فيضى بعد از گرفتن فيض ، باز هم به خداى مفيض محتاج است و احتياجش بعد از فيض عين آن احتياجى است كه قبل از فيض داشت ، همچنانكه ملك نسبت به آن فيض بعد از افاضه هم باقى است ، و مالكيتش نسبت به آن بعد از دادن آن ، عين آن مالكيتى است كه قبل از دادن و افاضه داشت ، بدون اينكه ذره اى فرق كرده باشد، و قدرت و خواست خداى تعالى در باره آن هميشه على السويه است ، هر چند كه بعد از افاضه و قضاء حتم ، داده خود را پس نگيرد.بنا بر اين ، درخواست بنده مستفيض و سوال او، اثر و خاصيت احتياج ذاتى او است ، نه اثر نداشتن ، تا بگويى با داشتن ، ديگر سوال معنا ندارد - دقت فرمائيد - ما در اين معنا مكرر پيرامون اين مساله بحث هاى مفصلى كرده ايم .

*(252/18)*

و اما اينكه بعضى از ايشان در پاسخ از اشكال گفته اند:ابراهيم شكسته نفسى كرده ، در جوابشان مى گوييم :شكسته نفسى در غير ضروريات عيبى ندارد، و اما در مسائل ضرورى درست نيست ، و مثل اين ميماند كه كسى از باب شكسته نفسى بگويد من انسان نيستم ، و مقصودش هم اين نباشد كه من انسان كامل نيستم ، بلكه اين باشد كه من اصلا از افراد اين نوع و اين ماهيت نيستم ، و اين دروغ است ، و به نظر آقايان كه عصمت را براى انبياء از امور ضرورى مى دانند درخواستش همين حكم را دارد.  
و اما پاسخ سوم و اينكه منظور از درخواست مزبور مصونيت از شرك  
خفى بوده ، در جوابش مى گوييم شرك خفى به معناى ركون و توجه به غير خداست كه خود داراى مراتبى است ، و شديدترين مراتب آن شرك جلى كه ضلالت است ، نه بقيه مراتب آن .و مامى بينيم ابراهيم (عليه السلام ) درخواست خود را چنين تعليل نموده كه ( انهن اضللن ... : اين بتها بسيارى از مردم را گمراه كرده اند...) از اينجا مى فهميم كه در خواستش مصونيت از شرك جلى و همان شركى بوده كه بسيارى از مردم به خاطر  
آن گمراه شده اند، نه شرك خفى و صرف ركون و توجه به غير خدا.مگر اينكه كسى ادعا كند كه مقصود از اصنام تنها بتها نيست ، بلكه هر چيزيست كه جز خدا مورد توجه انسان قرار گيرد.  
و مقصود از عبادت هم پرستش نيست ، بلكه صرف توجه و التفات است ، كه اين هم ادعايى است بى دليل .  
اشكال ديگرى بر كلام ابراهيم و بيان ضعف پاسخهاى داده شده به آن  
اشكال ديگرى كه مفسرين بر كلام ابراهيم كرده و در مقام پاسخ از آن بر آمده اند اين است كه چرا در جمله ( و من عصانى فانك غفور رحيم ) طلب مغفرت براى مشركين كرده است ، با اينكه مغفرت خدا شامل مشرك نمى شود، زيرا خود خداى تعالى فرموده :(ان الله لا يغفر ان يشرك به - خدا اين گناه را كه به وى شرك بورزند نمى آمرزد).

*(252/19)*

آنگاه در جواب از آن ، يكى گفته است :نيامرزيدن شرك دليلش همين آيه ايست كه گذشت ، و اين آيه قرآن است و قرآن بر خاتم انبياء نازل شده ، نه بر ابراهيم ، و از كجا كه قبل از اسلام گناه شرك مانند ساير گناهان قابل آمرزش نبوده باشد، و ابراهيم بر اساس شريعت خود درخواست نكرده باشد.يكى ديگر گفته :مراد از مغفرت و رحمت ، مغفرت و رحمت بعد از توبه مشرك است ، و قيد توبه در كلام حذف شده .ديگرى گفته است :مقصود آن جناب اين بوده كه هر كه مرا عصيان كند و بر شرك خود استوار بماند تو بخاطر اينكه غفور و رحيمى مى توانى او را از شرك به سوى توحيد بكشانى ، و مشمول مغفرت و رحمت خود كنى .  
بعضى ديگر گفته اند:مقصودش از مغفرت پوشاندن شرك مشرك ، و مقصودش از رحمت شتاب نكردن در عقاب او است .و معنايش ‍ اين است كه پروردگارا هر كس كه از فرمان من سر بتابد تو شركش را در دنيا پوشيده بدار و با تاخير عقابت ، او را مورد رحمت قرار ده .  
بعضى ديگر گفته اند:معناى آن همان چيزيست كه از ظاهرش استفاده مى شود و حاجت به هيچ توجيهى ندارد و اشكالى هم وارد نيست ، زيرا آن روز ابراهيم (عليه السلام ) نمى دانسته كه خدا شرك را نمى آمرزد، و ندانستن اين حكم نقص نيست زيرا آمرزيدن شرك جزء محالهاى عقلى نيست كه هر كسى آن را درك كند، و عقل هيچ امتناعى نمى بيند در اينكه خداوند شرك را هم بيامرزد، تنها دليلى كه در مساله هست دليل نقلى است كه ممكن است آن روز به گوش ابراهيم (عليه السلام ) نخورده باشد و كسى هم سند نداده كه انبيا بايد در يك روز و بلكه در يك آن تمامى ادله نقلى را ياد  
بگيرند.  
بعضى ديگر گفته اند مقصود از عصيان ، معصيت پائين تر از شرك است .  
اين بود جوابهايى كه از اشكال مذكور داده اند، و هيچ يك از آنها صحيح نيست .

*(252/20)*

اما اولى براى اينكه اين ادعا كه شرك در شرايع قبل از اسلام جائز المغفرت بوده ، ادعائى است بدون دليل ، بلكه دليل بر خلاف آن هست ، زيرا قرآن حكايت مى كند كه خداى تعالى خطاب كرده به آدم كه شريعتش اولين شريعت است ، و به او فرمود:( و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ).و از مسيح (عليه السلام ) كه شريعتش آخرين شريعت سابق بر اسلام است حكايت مى كند كه گفت :(انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنه و ماويه النار و ما للظالمين من انصار).  
آرى ، دقت در آيات مربوط به قيامت و بهشت و جهنم و همچنين آيات شفاعت و آياتى كه كلمات انبياء را در دعوتهاى خود حكايت مى كند، جاى هيچ ترديدى باقى نمى گذارد كه در همه شرايع اين معنا گوشزد بشر شده كه براى مشرك هيچ راه نجاتى نيست ، مگر توبه قبل از مرگ .  
اما دومى براى اينكه مقيد كردن مغفرت و رحمت به صورت توبه مشرك ، تقيدى است بى دليل ، علاوه بر اينكه مشرك توبه كار جزو ( فمن تبعنى ) است نه جزو و ( من عصانى )، چون توبه از شرك متابعت ابراهيم است ، و اگر مقصود از (من عصانى ) چنين افرادى بودند ديگر معادله معنا نداشت ، و يك طرفى مى شد.  
و اما سوم و چهارم براى اينكه ظاهر آيه بر خلاف آن دو است ، چون ظاهر آن اين است كه خداوند مشرك را در حين عصيان بيامرزد و رحم كند، نه بعد از آنكه توبه كرد و به اطاعت گراييد.علاوه ، ظاهر آمرزش گناه ، برداشتن آثار سوء آن است ، حال يا در دنيا و يا مطلقا.و اما برداشتن عقاب دنيوى و تاخير آن به آخرت ، آمرزش نيست ، اگر هم باشد معنايى است دور از فهم عرف .

*(252/21)*

و اما پنجم - كه از همه وجوه ديگر بعيدتر است - براى اينكه از مثل ابراهيم خليل (عليه السلام ) آن هم در اواخر عمرش كه گفتيم اين دعا را در آن موقع كرده است بسيار بعيد است كه يكى از واضحات معارف دينى را ندانسته باشد، و به قول شما به گوشش ‍ نخورده باشد، و از در جهل و نادانى اين درخواست را براى مشركين بكند، آن هم بدون اينكه قبلا از خداى تعالى اجازه اى بگيرد، چون اگر اجازه گرفته بود خداوند حكم مساله را برايش بيان مى كرد، و مى فرمود كه چنين چيزى ممكن نيست ، و از قرآن كريم هم بعيد است كه چنين جهل و كلام بيهوده اى را از كسى نقل بكند و آن را رد ننمايد  
و حقيقت مطلب را بيان نفرمايد، با اينكه مى بينيم وقتى طلب مغفرت ابراهيم جهت پدرش را حكايت مى كند بلافاصله براى برائت ساحت مقدس او مى فرمايد:( و ما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعده وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه ).  
و اما ششم كه معصيت را به پايين تر از شرك تقييد مى كرد، هيچ دليلى بر اين تقييد ندارد، مگر آنكه بخواهد حرف ما را بگويد.  
اين بود خلاصه آن وجوهى كه مفسرين در ذيل اين دو آيه مورد بحث ذكر كرده اند، و همه اشتباهات ايشان ناشى از اين جهت است كه در تحقيق معناى در خواست مصونيت از شرك و نيز متفرع نمودن ( جمله فمن تبعنى ...) بر آن اهمال ورزيده اند.  
ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم ....  
كلمه ( من ذريتى ) جانشين مفعول (اسكنت ) است ، و (من ) در آن ، تبعيض را مى رساند.و منظور ابراهيم (عليه السلام ) از ذريه اش همان اسماعيل و فرزندانى است كه از وى پديد مى آيند، نه اسماعيل به تنهايى ، براى اينكه دنبالش گفته است :( ربنا ليقيموا الصلوه : پروردگارا تا نماز بپاى دارند)، و اگر اسماعيل به تنهايى مقصود بود نمى بايست لفظ جمع بكار برد.

*(252/22)*

و مقصود از( غير ذى زرع )، ( غير ذى مزروع ) است ، آن طور تعبير كرد تا تاكيد را برساند، و در نداشتن روييدنى مبالغه نمايد، چون جمله مذكور بطورى كه گفته اند علاوه بر دلالت بر نبودن زراعت اين معنا را هم مى رساند كه زمين غير ذى زرع اصلا شايستگى زراعت را ندارد،  
مثلا شوره زار و يا ريگزار است ، و آن موادى كه روييدنى ها در روييدن احتياج دارند، را ندارد، به خلاف آن تعبير ديگر كه فقط نبودن زرع را مى رساند، و اين نكته در جمله ( قرآنا عربيا غير ذى عوج : قرآنى عربى غير معوج ) نيز هست .  
و اگر خانه را به خدا نسبت داده از اين باب است كه خانه مزبور براى منظورى ساخته شده كه جز براى خدا صلاحيت ندارد، و آن عبادت است . و مقصود از( محرم ) بودن آن ، همان حرمتى است كه خداوند براى خانه تشريع نموده .و ظرف مكان ( عند بيتك المحرم ) متعلق به جمله (اسكنت ) است .  
دعاى ابراهيم (ع ) بعد از بناى كعبه و ساخته و آباد شدن مكه بوده است  
اين جمله ، يعنى جمله ( ربنا انى اسكنت ) تا كلمه (المحرم ) كه يك فقره از دعاى ابراهيم (عليه السلام ) است ، خود شاهد بر مطلبى است كه ما قبلا گفتيم كه آن جناب اين دعا را بعد از ساختن كعبه و ساخته شدن شهر مكه و آبادى آن كرده است ، همچنانكه آيه ( الحمد لله الذى وهب لى على الكبر اسمعيل و اسحق ) نيز شاهد بر اين معنا است .  
بنا بر اين ، ديگر جاى اين اشكال باقى نمى ماند كه چطور ابراهيم (عليه السلام ) در روز ورودش به وادى غير ذى زرع آنجا را خانه خدا ناميده با اينكه آن روز كعبه را بنا ننهاده بود تا چه رسد به اينكه در پاسخش گفته شود كه به علم غيب مى دانست كه به زودى مامور ساختن بيت الله الحرام مى شود؟ و يا گفته شود كه وى مى دانست كه در قرون گذشته در اين وادى خانه خدا بوده ، و طوائفى از مردم آن را خراب كردند، و يا خداوند در واقعه طوفان آن را به آسمان برد.

*(252/23)*

تازه به فرضى كه با اين جوابها اشكال مذكور رفع شود نمى دانيم صاحبان اين جوابها اشكال در جمله ( رب اجعل هذا البلد آمنا)، و در جمله (وهب لى على الكبر اسمعيل و اسحق )، را چگونه رفع مى كنند؟ چون ظاهر جمله اولى اين است كه اين دعا را وقتى نموده كه مكه به صورت بلد و شهر در آمده بوده است .همچنانكه ظاهر جمله دومى اين است كه اين دعا را وقتى نموده كه هم اسماعيل را داشته و هم اسحاق را.  
و اينكه گفته است :( ربنا ليقيموا الصلوه ) غرض خود را از اسكان اسماعيل و مادرش بيان مى دارد كه به انضمام جمله قبليش :(بواد غير ذى زرع )، و جمله اى كه دنبال آن آورد و گفت :( فاجعل افئده من الناس تهوى اليهم و ارزقهم من الثمرات ) اين معنا را افاده مى كند كه اگر در ميان نقاط مختلف زمين نقطه اى غير قابل كشت و خالى از امتعه زندگى - يعنى آب گوارا و روييدنيهاى سبز و خرم و درختان زيبا و هواى معتدل و خالى از مردم - را اختيار كرد، براى اين بوده كه ذريه اش در عبادت خدا خالص باشند و امور دنيوى دلهايشان را مشغول نسازد.  
( فاجعل افئده من الناس تهوى اليهم ...) - كلمه (هوى ) - به ضم هاء - به معناى سقوط است ، و آيه (تهوى اليهم ) به معناى اين است كه دلهاى مردم متمايل به سوى ذريه او شود بطورى كه وطنهاى خود را رها نموده بيايند و پيرامون آنها منزل گزينند، و يا حداقل به زيارت خانه بيايند، و قهرا با ايشان هم انس بگيرند.( و ارزقهم من الثمرات ) به اينكه ميوه هاى هر نقطه از زمين را بوسيله تجارت بدانجا حمل كنند، و مردم آنجا از  
آن بهره مند شوند (لعلهم يشكرون ).  
ربنا انك تعلم ما نخفى و ما نعلن ....)

*(252/24)*

معناى اين آيه واضح است .و جمله (و ما يخفى على الله شى ء فى الارض و لا فى السماء) تتمه كلام ابراهيم (عليه السلام ) و يا جزو كلام خداى تعالى است .و بنا بر احتمال اول در (على الله ) التفات بكار رفته ، و به علت حكم اشاره مى كند، گويافرمايد:(تو مى دانى همه آنچه را كه ما مخفى مى داريم و يا ظاهر مى سازيم ، زيرا تو آن خدايى هستى كه هيچ چيز نه در زمين و نه در آسمان بر تو پنهان نيست ).و بعيد نيست كه از اين تعليل استفاده شود كه مقصود از (سماء) چيزى باشد كه بر ما مخفى و از حس ما غايب است ، به عكس زمين كه منظور از آن هر چيزى باشد كه براى ما محسوس است - دقت فرماييد.  
الحمد لله الذى وهب لى على الكبر اسمعيل و اسحق ان ربى لسميع الدعاء  
اين جمله به منزله جمله معترضه است كه در وسط دعاى آن جناب قرار گرفته است .و باعث گفتن آن در وسط دعا اين بوده كه در ضمن خواسته هايش ناگهان به ياد عظمت نعمتى كه خدا به وى ارزانى داشته افتاده كه بعد از آنكه همه اسباب عادى فرزنددار شدنش ‍ را منتفى نموده بود دو فرزند صالح چون اسماعيل و اسحاق به وى داده .و اگر چنين عنايتى به وى فرمود بخاطر استجابت دعايش ‍ بود.  
ابراهيم (عليه السلام ) در بين دعايش وقتى به ياد اين نعمت مى افتد ناگهان رشته دعا را رها نموده به شكر خدا مى پردازد و خداى را بر استجابت دعايش ثنا مى گويد.  
رب اجعلنى مقيم الصلوه و من ذريتى ربنا و تقبل دعاء

*(252/25)*

نسبت دادن نماز خواندنش به خدا - با اينكه او نماز را مى خواند - نظير نسبت دادن دوريش از بت پرستى است به خدا.و همانطور كه قبلا هم گفته ايم هر عملى و از آن جمله نماز خواندن و بت نپرستيدن يك نسبت و ارتباط به خداى تعالى دارد، و آن عبارتست از احتياج و ارتباطش به اذن و مشيت خدا.و يك نسبت به عامل دارد و آن نسبت تصدى و صدور است . اين جمله ، فقره دوم از دعاى ابراهيم (عليه السلام ) است كه فرزندانش را در آن شركت داده است .و دعاى اولش جمله ( و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام ) و دعاى سومش جمله (ربنا اغفر لى و لوالدى و للمومنين ) است كه پدر و مادر و عموم مومنين را در آن شركت داده .  
نكته شايان توجه در دعاهاى ابراهيم (ع )  
نكته اى كه در هر سه فقره رعايت شده اين است كه ابراهيم در  
همه آنها خودش را به عنوان مفرد و مستقل ذكر كرده .در دعاى اولش گفته است :(واجنبنى ) و در دومى گفته است :(اجعلنى )، و در سومى گفته است :(اغفرلى )، و اين بدان جهت بوده كه خواسته است علاوه بر فرزندانى كه در اين موقع داشته ، تمامى ذريه آينده اش را هم به خود ملحق سازد، همچنانكه در جاى ديگر از آن جناب نقل كرده كه گفته است :(و اجعل لى لسان صدق فى الاخرين ) و باز در جاى ديگر خداى تعالى گفت  
و شنود خود را با وى چنين حكايت كرده است :(اذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما قال و من ذريتى ).  
در فقره اول از دعايش گفت :(و اجنبنى و بنى ) و در اينجا گفت :(اجعلنى - مقيم الصلوه و من ذريتى ) و ممكن است اين سوال براى خواننده پيش بيايد كه چرا در اول نگفت :(و من بنى : و بعضى از فرزندان مرا) و در دومى كلمه (من ) را آورد؟

*(252/26)*

در جواب مى گوييم :هر چند كه ظاهر فقره اول عموميت ، و ظاهر فقره دوم تبعيض است ، و ليكن در گذشته ثابت كرديم كه مراد وى در فقره اول نيز بعضى از ذريه است ، نه همه آنها، و بعد از اثبات اين معنا هر دو فقره با هم تطابق خواهند داشت .  
يكى ديگر از موارد تطابق اين فقره اين است كه مضمون هر دو تاكيد شده است ، دومى بوسيله جمله (ربنا و تقبل دعاء) كه خود اصرار و تاكيد درخواست است ، و اولى بوسيله جمله (رب انهن اضللن كثيرا من الناس ) چون در حقيقت اين تعليل درخواست دور كردن از بت پرستى را تاكيد مى كند.  
ربنا اغفر لى و لوالدى و للمومنين يوم يقوم الحساب  
ابراهيم (عليه السلام ) با اين جمله دعاى خود را ختم نموده است .و همانطور كه قبلا هم گفتيم اين آخرين دعايى است كه وى كرده ، و قرآن كريم از او نقل نموده است .و اين دعا شبيه به آخرين دعايى است كه قرآن از حضرت نوح (عليه السلام ) نقل نموده كه گفته است :(رب اغفر لى و لوالدى و لمن دخل بيتى مومنا و للمومنين و المومنات ).  
next page  
fehrest page  
back page

*(252/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
دلالت آيه بر اينكه (آزد) پدر ابراهيم نبوده است  
اين آيه دلالت دارد بر اينكه ابراهيم فرزند آزر مشرك نبوده ، زيرا در اين آيه  
براى پدرش طلب مغفرت كرده است ، در حالى كه خودش سنين آخر عمر را مى گذرانده ، و در اوائل عمر بعد از وعده اى كه به آزر داده از وى بيزارى جسته است .در اول به وى گفته :(سلام عليك ساستغفر لك ربى ) و نيز گفته است :(و اغفر لابى انه كان من الضالين ) و سپس از او بيزارى جسته است ، كه قرآن كريم چنين حكايت مى كند:(و ما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعده وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرء منه ) كه تفصيل داستان آنجناب در سوره انعام در جلد هفتم اين كتاب گذشت .  
و از جمله لطائف كه در دعاى آن حضرت به چشم مى خورد، اختلاف تعبير در نداء است كه يكجا (رب ) آمده و جاى ديگر (ربنا).  
در اولى بخاطر آن موهبت هايى كه خداوند فقط به او ارزانى داشته است - از قبيل سبقت در اسلام و امامت - او را به خود نسبت داده .و در دومى پروردگار را به خودش و ديگران نسبت داده ، بخاطر آن نعمتهايى كه خداوند هم به او و هم به غير او ارزانى داشته است .  
بحث روايتى  
(روايتى در ذيل آياتى كه دعاى ابراهيم (ع ) را حكايت مى كنند)

*(253/1)*

در الدر المنثور است كه ابو نعيم - در كتاب الدلائل - از عقيل بن ابى طالب روايت كرده كه آن روز كه شش نفر از اهل مدينه در جمره عقبه نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آمدند، آن حضرت ايشان را نشانيد و به سوى خداى تعالى و پرستش او دعوت نمود و پيشنهاد كرد كه او را در دعوتش يارى كنند.ايشان از آنجناب در خواست كردند تا آنچه به او وحى شده برايشان بخواند.رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از سوره ابراهيم اين آيه را برايشان خواند:(و اذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام ) و همچنين تا آخر سوره قرائت نمود، و دلهاى شنوندگان آنچنان مجذوب شد كه بيدرنگ دعوتش ‍ را پذيرفتند.  
و در تفسير عياشى از ابى عبيده از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود:هر كه ما را دوست بدارد او از ما اهل بيت است .پرسيدم فدايت شوم آيا از شما است ؟ فرمود:به خدا سوگند از ما است ، مگر كلام خداى را نشنيده اى كه از ابراهيم (عليه السلام ) حكايت مى كند كه فرمود:(فمن تبعنى فانه منى ).  
و در همان كتاب از محمد حلبى از امام صادق (عليه السلام ) آمده كه فرمود:هر كه از شما از خدا بترسد و عمل صالح كند او از ما اهل بيت است .راوى پرسيد:از شما اهل بيت است ؟ فرمود:آرى ، از ما اهل بيت است چون ابراهيم (عليه السلام ) در اين باره فرموده است :( فمن تبعنى فانه منى ).عمر بن يزيد پرسيد:آيا چنين كسى از آل محمد است ؟ فرمود:آرى ، به خدا سوگند از آل محمد است .آرى ، به خدا قسم از خود آل محمد است ، مگر نشنيده اى كلام خداى را كه فرموده :(ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه : نزديكترين مردم به ابراهيم آن كسانيند كه وى را متابعت مى كنند)، و نيز فرموده :(فمن تبعنى فانه منى ).

*(253/2)*

مؤ لف :در بعضى روايات آمده كه (فرزندان اسماعيل هرگز بت نپرستيدند، و اين به خاطر دعاى ابراهيم (عليه السلام ) بود كه عرض ‍ كرد:(و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام ).  
و اگر بت را بزرگ مى داشتند عقيده شان اين بود كه اين بتها شفيعان درگاه خدايند).و ليكن اين روايات جعلى است كه در بيان سابق هم بدان اشاره شد.  
و همچنين است آن رواياتى كه از طرق عامه و خاصه آمده كه (سرزمين طائف جزو سرزمين اردن بود، و چون ابراهيم دعا كرد كه خدايا اهل مكه را از ميوه ها روزى فرما، خداوند آن قطعه از سرزمين اردن را از آنجا به طائف منتقل نمود (و آن سر زمين نخست در مكه خانه خدا را طواف نمود) و  
هفت مرتبه دور خانه گرديد، و آنگاه در جايى كه امروز آن را طائف مى نامند قرار گرفت ، (و بخاطر همين طوافش طائف ناميده شد)).  
چون هر چند از راه معجزه چنين چيزى امكان دارد و محال عقلى نيست ، و ليكن اين روايات براى اثبات آن كافى نيست ، چون بعضى از آنها ضعيف است و بعضى اصلا سند ندارد.علاوه بر اينكه اگر در اثر دعاى ابراهيم چنين امرى عجيب و معجزه اى باهر رخ داده بود، جا داشت در اين آيات كه همه در مقام ذكر سنت هاى خدايى است آن را نيز ياد مى كرد و مى فرمود كه در اثر دعاى ابراهيم ما چنين كارى را كرديم - و خدا داناتر است .  
و در مرسله عياشى از حريز از آن كس كه نامش را نبرده از يكى از دو امام باقر يا صادق (عليهماالسلام ) آمده كه آن جناب آيه را:(رب اغفر لى و لولدى ) قرائت مى كرد كه مقصود از (ولد) همان اسماعيل و اسحاق است .و در مرسله ديگرى از جابر از امام باقر (عليه السلام ) نظير اين مطلب را روايت نموده است .و ظاهر اين دو روايت اين است كه چون پدر ابراهيم كافر بوده امام (عليه السلام ) آيه را بدين صورت قرائت نموده است و ليكن هر دو ضعيف است و چنان نيست كه بشود بدانها اعتماد نمود.  
سوره ابراهيم آيات 42 - 52

*(253/3)*

و لا تحسبن الله غفلا عما يعمل الظلمون انما يوخرهم ليوم تشخص فيه الابصر(42)  
مهطعين مقنعى رءوسهم لا يرتد اليهم طرفهم و افدتهم هواء(43)  
و انذر الناس يوم ياتيهم العذاب فيقول الذين ظلموا ربنا اخرنا الى اجل قريب نجب دعوتك و نتبع الرسل اولم تكونوا اقسمتم من قبل ما لكم من زوال (44)  
و سكنتم فى مسكن الذين ظلموا انفسهم و تبين لكم كيف فعلنا بهم و ضربنا لكم الامثال (45)  
و قد مكروا مكرهم و عند الله مكرهم و ان كان مكرهم لتزول منه الجبال (46)  
فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ان الله عزيز ذو انتقام (47)  
يوم تبدل الارض غير الارض و السموت و برزوا لله الوحد القهار (48)  
و ترى المجرمين يومئذ مقرنين فى الاصفاد(49)  
سرابيلهم من قطران و تغشى وجوههم النار (.5)  
ليجزى الله كل نفس ما كسبت ان الله سريع الحساب (51)  
هذا بلغ للناس و لينذروا به و ليعلموا انما هو اله وحد و ليذكر اولوا الالبب (52)  
ترجمه آيات  
و مپندار كه خدا از اعمالى كه ستمگران مى كنند غافل است ، (بلكه كيفر) آنها را تاخير انداخته براى روزى كه چشمها در آن روز خيره مى شود(42)  
و(مردم ) در حالى كه گردنها بر افراشته ديدگان به يك سو مى دوزند چنانكه پلكشان بهم نمى خورد و دلهايشان خالى مى گردد.(43).  
و مردم را بترسان از روزى كه عذاب موعود به سراغشان مى آيد كسانى كه ستم كرده اند گويند:پروردگارا!ما را تا مدتى مهلت ده تا دعوت تو را اجابت كنيم و پيرو پيغمبران شويم ، (اما اين جواب را مى شنوند كه :) مگر شما نبوديد كه پيش از اين قسم خورديد كه زوال نداريد؟ (44).  
و (مگر شما نبوديد كه ) در مسكنهاى كسانى كه ستم كرده بودند ساكن شديد و برايتان عيان گشت كه با آنها چه كرده بوديم ، و براى شما مثل ها زديم (45).  
و آنها نهايت مكر خود را به كار زدند و (سزاى ) نيرنگشان نزد خداست ، هر چند از نيرنگشان كوهها هموار گردد (46).

*(253/4)*

مپندار كه خدا از وعده خويش با پيغمبران تخلف كند، زيرا خدا نيرومند و انتقام گير است (47).  
روزى كه زمين ، به زمينى ديگر و آسمانها نيز (به آسمانهاى ديگر) مبدل شود و (مردم ) در پيشگاه خداى يگانه مقتدر حاضر شوند (48).  
و در آن روز، مجرمان را با هم در غل و زنجير بينى (49).  
در آنروز پيراهنشان از قير است و آتش چهره هايشان را پوشانده است (.5).  
تا خدا هر كه را هر چه كرده است سزا دهد كه خدا سريع الحساب است (51).  
اين براى مردم بلاغى است تا بدان بيم يابند، و بدانند كه او خدايى يگانه است و تا صاحبان خرد اندرز گيرند (52).  
بيان آيات  
بعد از آنكه در آيات قبل بشر را انذار نمود و بشارت داد و به صراط خود دعوت نمود و فهمانيد كه همه اينها بخاطر اينست كه خدا عزيز و حميد است ، اينك در آيه اول از آيات مورد بحث آن مطالب را به آيه اى ختم نموده كه در حقيقت جواب از توهمى است كه ممكن است بعضى فكر كنند كه اگر اين حرفها درست است و راستى اين دعوت ، دعوت نبوى و از ناحيه پروردگارى عزيز و حميد است ، پس چرا مى بينيم اين ستمكاران همچنان سرگرم تمتعات خويشند؟ و چرا آن خداى عزيز و حميد ايشان را به ظلمشان نمى گيرد؟ و به دهان متخلفين از دعوت اين پيغمبر و مخالفين او لجام نمى زند؟ اگر آن خدا، خدايى غافل و بى خبر از اعمال ايشان است و يا خدايى است كه خودش وعده خود را خلف مى كند، و پيغمبران خود را كه وعده نصرتشان داده بود يارى نمى نمايد كه چنين خدايى قابل پرستش نيست .  
پاسخ به يك توهم : خداوند از ستمكارانغافل نيست !  
در آيه مزبور از اين توهم جواب داده كه :نه خداى تعالى از آنچه ستمكاران مى كنند غافل نيست و وعده اى را هم كه به پيغمبرانش ‍ داده خلف نمى كند.و چگونه غافل است و خلف وعده مى كند با اينكه او داناى به

*(253/5)*

مكر و عزيزى صاحب انتقام است ، بلكه اگر آنها را به خشم خود نمى گيرد براى اين است كه مى خواهد عذابشان را براى روز سختى تاخير بيندازد، و آن روز جزاست .علاوه بر اينكه در همين دنيا هم آنها را عذاب خواهد كرد، همچنانكه امتهاى گذشته را هلاك نمود.  
و آنگاه سوره مورد بحث را به آيه زير كه جامع ترين آيات نسبت به غرض اين سوره است ختم نموده و فرموده است :(هذا بلاغ للناس و لينذروا به و ليعلموا انما هو اله واحد و ليذكر اولوا الالباب ) كه بيانش به زودى خواهد آمد - ان شاء الله .  
و لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون ...و افئدتهم هواء  
كلمه (تشخص ) از (شخص ) به معناى باز ايستادن حدقه چشم است . و(مهطع ) از (هطع ) به معناى اين است كه شتر سر خود را بلند كرد.و همچنين (مقنع ) از (اقنع ) است كه آن نيز به معناى سربلند كردن است .و معناى اينكه فرمود:(لا يرتد اليهم طرفهم ) اين است كه از شدت هول و ترس از آنچه مى بينند قادر نيستند چشم خود را بگردانند.و معناى (افئدتهم هواء) اين است كه از شدت و وحشت قيامت دلهايشان از تعقل و تدبير خالى مى شود.و يا به كلى عقلشان را زايل مى سازد.  
و معناى آيه اينست كه :تو از اينكه مى بينى ستمكاران غرق در عيش و هوسرانى و سرگرم فساد انگيختن در زمينند مپندار كه خدا از آن چه مى كنند غافل است ، بلكه ايشان را مهلت داده و عذابشان را تاخير انداخته براى فرا رسيدن روزى كه چشم ها در حدقه از حركت باز مى ايستد، در حالى كه همينها گردن مى كشند و چشمها خيره مى كنند و دلهايشان دهشت زده شود و از شدت موقف ، حيله و تدبير را از ياد مى برند.اين آيه براى ستمكاران انذار و براى ديگران جنبه تسليت را دارد.  
وانذر الناس يوم ياتيهم العذاب ...  
اين آيه انذار بعد از انذار است كه البته ميان اين دو انذار از دو جهت تفاوت است :

*(253/6)*

جهت اول اينكه انذار در دو آيه قبلى انذار به عذابى است كه خداوند براى روز قيامت آماده كرده است ، و اما انذار در اين آيه و ما بعد آن ، انذار به عذاب استيصال دنيوى است ، و از شواهدى كه بر اين معنا دلالت دارد جمله (فيقول الذين ظلموا ربنا اخرنا الى اجل قريب ...)است .  
و از همينجا روشن مى شود اينكه بعضى گفته اند (منظور از اين روز، روز قيامت است ) وجهى ندارد.و همچنين اينكه بعضى ديگر گفته اند (منظور از آن ، روز مرگ است ).  
عذاب استيصالشامل مؤ منين نمى شود  
جهت دوم اينكه انذار اول انذار به عذاب قطعى است كه هيچ قدرتى آن را از ستمكاران و حتى از يك فرد ستمكار بر نمى گرداند، بخلاف انذار دومى كه هر چند از امت ستمكار بر نمى گردد ولى از يك فرد قابل برگشت است ، و لذا مى بينيم كه خداى تعالى در انذار اولى تعبير به (و انذر الناس ) كرده ، و در دومى فرموده (فيقول الذين ظلموا)، و نفرموده (فيقولون ).و اين خود شاهد بر اين است كه افرادى از عذاب دومى كه همان عذاب استيصال است استثناء مى شوند.آرى ، مومنين هيچوقت به چنين عذابى كه به كلى منقرضشان كند مبتلا نمى گردند، و اين عذاب مخصوص امتها است كه بخاطر ظلمشان بدان دچار مى گردند، نه تمام افراد امت ، و لذامى بينيم خداى تعالى مى فرمايد:(ثم ننجى رسلنا و الذين آمنوا كذلك حقا علينا ننج المومنين ).  
و كوتاه سخن ، جمله و انذر الناس يوم ياتيهم العذاب انذار مردم به عذاب استيصال است كه نسل ستمكاران را قطع مى كند.و در تفسير سوره يونس و غير آن اين معنا گذشت كه خداى تعالى در امتهاى گذشته و حتى در امت  
محمدى اين قضاء را رانده كه در صورت ارتكاب كفر و ستم دچارانقراضشان مى كند، و اين مطلب را بارها در كلام مجيدش تكرار نموده است .  
با عذاب انقراض شرك ريشه كن مى شود

*(253/7)*

و روزى كه چنين عذابهايى بيايد روزيست كه زمين را از آلودگى و پليدى شرك و ظلم پاك مى كند، و ديگر به غير از خدا كسى در روى زمين عبادت نمى شود، زيرا دعوت ، دعوت عمومى است ، و مقصود از امت هم تمامى ساكنين عالمند.و وقتى به وسيله عذاب انقراض ، شرك ريشه كن شود ديگر جز مومنين كسى باقى نمى ماند، آنوقت است كه دين هر چه باشد خالص براى خدا مى شود،  
همچنانكه فرموده :(و لقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرئها عبادى الصالحون ).  
از آنچه گذشت جواب اشكالى كه بعضى بر آيه كرده و گفته اند:(اگر مراد از عذاب در آن ، عذاب استيصال باشد با حصرى كه در آيه قبلى بود و مى فرمود:(انما يوخرهم : تنها و تنها تاخيرشان مى اندازد براى روزى كه ديدگان خيره شود)، منافات دارد، زيرا اين آيه مى فرمايد خداوند عذاب هيچ كس را در اين دنيا نمى دهد) روشن مى شود، زيرا اين حرف وقتى صحيح است كه مقصود از عذاب در هر دو مورد يكى باشد، ولى چنين نيست ، آن عذابى كه برگشت ندارد و حتى يك نفر هم از آن جان سالم بدر نمى برد عذاب قيامت است ، و همين است كه منحصر به روز قيامت ، است ، و انحصارش به روز قيامت منافات ندارد با اينكه عذاب ديگرى هم در دنيا باشد.  
علاوه بر اينكه انحصار، آنطور كه اشكال كننده پنداشته است با آيات بسيارى كه دلالت بر نزول عذاب بر امت اسلام مى كند منافات دارد.  
از اينهم كه بگذريم اگر آيه مورد بحث را حمل بر عذاب قيامت كنيم ، ناگزير مى شويم از ظاهر آيات صرفنظر نموده ، دلالت سياق را هم ناديده بگيريم ، در حالى كه هيچ يك جائز نيست .  
(فيقول الذين ظلموا ربنا اخرنا الى اجل قريب نجب دعوتك و نتبع الرسل ) - مقصود از ظالمين آنهايى هستند كه دچار عذاب استيصال

*(253/8)*

مى شوند و عذاب از آنان برگشت نمى كند.و مقصود آنان از اينكه گويند:(اخرنا الى اجل قريب ) اين است كه خدايا ما را مدت كمى مهلت بده و اندكى بر عمر ما بيفزا تا گذشته و ما فات را جبران كنيم ، چون اگر مقصود غير اين بود نمى گفتند:(نجب دعوتك و نتبع الرسل : دعوت تو را اجابت نموده ، فرستادگان را پيروى و اطاعت كنيم ).  
اگر گفتند:(رسل :فرستادگان ) با اينكه مى بايست گفته باشند(رسول :فرستاده ) با اينكه ظاهر آيه بيان حال ظالمين اين امت است ، براى اين مى باشد كه بفهماند ملاك در آمدن اين عذاب ، حكم كردن ميان هر رسول و مردم آن رسول است ، و اين حكم اختصاص به يك رسول معين ندارد، همچنانكه آيه (و لكل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط و هم لا يظلمون ) نيز آن را افاده مى كند.  
(اولم تكونوا اقسمتم من قبل ما لكم من زوال ) - كلمه (اقسام ) به معناى اين است كه گوينده ، گفتار خود را به امر شريفى - البته به جهت شرافت آن امر - پيوسته كند تا بدين وسيله صدق گفتار خود را برساند چون اگر با چنين پيوندى باز هم دروغ بگويد در حقيقت به شرافت آن امر شريف توهين نموده است ، و چون كسى را جرات چنين توهينى نيست پس شنونده مطمئن مى شود كه گوينده راست مى گويد، مثل اينكه بگويد و الله من رفتم ، و يا به جان خودم مطلب از اين قرار است .و در ادبيات ، قسم از محكم ترين ، وسائل تاكيد شمرده مى شود.و بعيد نيست كه منظور از (اقسام ) در اين آيه كنايه باشد از اينكه گوينده ، كلام خود را قاطع و جزمى و بدون ترديد بگويد.

*(253/9)*

جمله مورد بحث مقول براى قولى حذف شده است ، و تقدير آن چنين است :(يقال لهم اولم تكونوا...) يعنى در توبيخ و اسكاتشان گفته شود:مگر شما نبوديد كه قبل از اين ، سوگند مى خورديد (و يا بطور قطع مى گفتيد):ما هرگز زايل شدنى نيستيم ، و اين نيروى دفاعى و اين سطوتى كه داريم ما را از هر حادثه نابود كننده نجات مى بخشد، پس چطور امروز به التماس افتاده چند روزى مهلت مى خواهيد؟.  
و سكنتم فى مساكن الذين ظلموا انفسهم ....  
اين جمله عطف بر محل جمله (اقسمتم ) است و معنايش اين است كه :و باز مگر شما نبوديد كه در خانه و قريه و شهر مردمى منزل كرديد كه آنان نيز ظلم كردند و به كيفر ظلمشان منقرض شدند.پس از دو جهت  
برايتان روشن شد كه اين دعوت ، دعوت حقى است كه سرپيچى از آن ، عذاب استيصال را به دنبال دارد:جهت اول از راه مشاهده كه ديديد ما با آنها كه ظلم كردند چه معامله كرديم و چگونه منقرضشان نموديم ، و شما را در منازل آنان جاى داديم .جهت دوم از راه بيان ، كه با زدن مثلها و بيان روشنى كه به سمعتان رسانديم و به وسيله خبر دادن از اينكه از عذاب استيصال ، كيفر انكار حق و سرپيچى از دعوت نبوى است حجت را بر شما تمام كرديم .  
و قد مكروا مكرهم و عند الله مكره م و ان كان مكرهم لتزول منه الجبال  
اين آيه حال از ضمير در جمله (فعلنا) است كه در آيه قبلى قرار داشت ، و ممكن هم هست حال باشد از ضمير (بهم ). و يا بطورى كه گفته شده حال از هر دو ضمير باشد.و همه ضميرهاى جمع به جمله (الذين ظلموا) بر مى گردد.  
معناى اينكه مكر ظالمان نزد خدا است هرچند مكرشان از جا كننده كوهها باشد

*(253/10)*

و مقصود از اينكه فرمود:(و نزد خداست مكر ايشان ) اين است كه خداى تعالى به علم و قدرت بر مكر ايشان احاطه دارد.و معلوم است كه مكر وقتى مكر است كه از اطلاع طرف پنهان باشد و از آن خبر نداشته باشد، و اما اگر زير نظر او انجام بگيرد و او هم بتواند در يك چشم بهم زدن نقشه وى را به راحتى خنثى نمايد ديگر مكر عليه او نيست ، بلكه مكر عليه خود مكر كننده است ، (زيرا تنها كارى كه كرده مقدار دشمنى خود را به او فهمانده است ) همچنانكه در قرآن كريم فرموده :(و ما يمكرون الا بانفسهم و ما يشعرون ).  
حرف (ان ) در جمله (و ان كان مكرهم ...) بطورى كه گفته اند وصليه و به معناى (هر چند) است .و لام در (لتزول ) متعلق مقدرى از قبيل (يقتضى ) و يا (يوجب ) و امثال آن مى باشد كه كلمه مكر بر آن دلالت مى كند پس تقد ير آيه چنين است :(خداوند به مكر ايشان محيط است ، هم از آن خبر دارد و هم قادر به دفع آنست ، چه مكر آنان اندك باشد و چه به اين حد از قدرت برسد كه باعث از ميان رفتن كوهها شود).  
و با در نظر گرفتن آيه قبلى معنا چنين مى شود:برايتان معلوم شد كه ما چه معامله اى با آنها كرديم و حال آنكه آنان آنچه در طاقتشان بود در  
نقشه چينى و مكر بكار بردند، غافل از اينكه خدا به مكرشان احاطه دارد، هر چند هم كه مكرشان عظيم تر از آنچه كردند مى بود و كوهها را از ميان مى برد.  
و چه بسا كه گفته اند:كلمه (ان ) در جمله مورد بحث وصليه نيست ، بلكه نافيه است و لام در (لتزول ) لامى است كه بر سر منفى در مى آيد.و (جبال ) كنايه از آيات و معجزات است . و معناى جمله اين است كه :(مكر ايشان هرگز نخواهد توانست آيات و معجزات خدايى را كه مانند كوههاى پا بر جا و غير قابل زوالند از بين ببرد و باطل سازد) آنگاه اين  
تفسير خود را به قرائت ابن مسعود كه آيه را به صورت (و ما كان مكرهم ...) خوانده است تاييد نموده اند.و ليكن معنايى است بعيد.

*(253/11)*

البته كلمه (لتزول ) به فتح اول و ضمه آخر هم قرائت شده ، و بنابر اين قرائت كلمه (ان ) مخففه و معنا چنين خواهد بود:(و به تحقيق كه مكر ايشان از عظمت به حدى بود كه كوهها را از جاى مى كند).  
فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ان الله عزيز ذو انتقام  
اين جمله تفريع بر مطالب قبل است كه مى فرمود:عذاب نكردن ستمكاران به خاطر تاخير تا قيامت است ، و وقتى چنين است ديگر خيال نكن كه خدا از وعده اى كه بر نصرت فرستادگان خود داده خلف مى كند، اگر وعده نصرت داده وفا مى كند و اگر وعده عذاب به متخلفين داده نيز وفا مى كند.و چطور ممكن است وفا نكند و حال آنكه او عزيز و داراى انتقام شديد است . و لازمه عزت مطلقه او نيز همين است كه خلف وعده نكند، چون خلف وعده يا بدين جهت است كه نمى توانند وعده خود را وفا كند  
و يا بدين سبب است كه رايش برگشته و وضعى برايش پيش آمده كه او را مجبور كرده بر خلاف حال قبليش رفتار كند.  
و خداوند، عزيز على الاطلاق است و عجز و ناتوانى در او تصور ندارد، و هيچ حالتى او را مقهور و مجبور به عمل بر خلاف حالت قبلى نمى كند چون واحد و قهار است .  
و كلمه (ذو انتقام ) يكى از اسماى حسناى خداى تعالى است و در چند جاى قرآن خود را به آن اسم ناميده است ، و در همه جا آن را در كنار اسم عزيز آورده ، از آن جمله فرموده :(و الله عزيز ذو انتقام ). و نيز فرموده :(اليس الله بعزيز ذى انتقام ) و نيز در آيه مورد بحث فرموده :(ان الله عزيز ذو انتقام ).و از اينجا فهميده مى شود كه اسم (ذو انتقام ) از فروعات اسم (عزيز) است .  
گفتارى در معناى انتقام خدا  
گفتارى در معناى انتقام خدا و انگيزه و غايت آن (ان الله عزيز ذو انتقام )  
(انتقام ) به معناى عقوبت است ، ليكن نه هر عقوبت بلكه عقوبت مخصوصى .

*(253/12)*

و آن اين است كه دشمن را به همان مقدار كه تو را آزار رسانده و يا بيش از آن آزار برسانى ، كه شرع اسلام بيش از آن را ممنوع نموده و فرموده :(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و اتقوا الله ).  
مساله انتقام يك اصل حياتى است كه همواره در ميان انسانها معمول بوده ، و حتى از پاره اى حيوانات نيز حركاتى ديده شده كه بى شباهت به انتقام نيست .و به هر حال غرضى كه آدمى را وادار به انتقام مى كند هميشه يك چيز نيست ، بلكه در انتقامهاى فردى غالبا رضايت خاطر و دق دل گرفتن است .وقتى كسى چيزى را از انسان سلب مى كند و يا شرى به او مى رساند در دل ، آزارى احساس ‍ مى كند كه جز با تلافى خاموش نمى شود.پس در انتقامهاى فردى انگيزه آدمى احساس رنج باطنى است ، نه عقل .چون بسيارى از انتقام هاى فردى هست كه عقل آن را تجويز مى كند و بسيارى هست كه آن را تجويز نمى كند.بخلاف انتقام اجتماعى كه همان قصاص و انواع مواخذه ها است .چون تا آنجايى كه ما از سنن اجتماعى و قوانين موجود در ميان اجتماعات بشرى - چه اجتماعات پيشرفته و چه عقب افتاده - بدست آورده ايم ، غالبا انگيزه انتقام ، غايت فكرى و عقلائى است ، و منظور از آن حفظ نظام اجتماعى از خطر اختلال و جلوگيرى از هرج و مرج است ، چون اگر اصل انتقام يك اصل قانونى و مشروع نبود  
و اجتماعات بشرى آن را به موقع اجرا در نمى آوردند، و مجرم و جانى را در برابر جرم و جنايتش مواخذه نمى كردند، امنيت عمومى در خطر مى افتاد و آرامش و سلامتى از ميان اجتماع رخت بر مى بست .  
بنا بر اين مى توان اين قسم انتقام را يك حقى از حقوق اجتماع بشمار آورد، گو اينكه در پاره اى از موارد اين قسم انتقام با قسم اول

*(253/13)*

جمع شده ، مجرم حقى را از فرد تضييع نموده و به طرف ظلمى كرده كه مواخذه قانونى هم دارد، كه چه بسا در بسيارى از اين موارد حق اجتماع را استيفاء مى كنند، ولو اينكه حق فرد به دست صاحبش پايمال شود، يعنى خود مظلوم از حق خودش صرفنظر كند و ظالم را عفو نمايد.آرى ، در اين گونه موارد اجتماع از حق خود صرفنظر نمى كند.  
انتقام فردى و انتقام اجتماعى  
پس از آنچه گذشت ، اين معنا روشن گرديد كه يك قسم انتقام آن انتقامى است كه بر اساس احساس درونى صورت مى گيرد،  
و آن انتقام فردى است كه غرض از آن تنها رضايت خاطر است .و قسم ديگر انتقام ، انتقامى است كه بر اساس عقل انجام مى پذيرد، و آن انتقام اجتماعى است كه غرض از آن ، حفظ نظام و احقاق حق مجتمع است .  
و اگر خواستى اين طور تعبير كن كه :يك قسم انتقام ، حق فرد فرد اجتماع است ، و قسم ديگر حق قانون و سنت است ، زيرا قانون كه مسوول تعديل زندگى مردم است خود مانند يك فرد، سلامتى و مرض دارد و سلامتى و استقامتش اقتضاء مى كند كه مجرم متخلف را كيفر كند، و همانطور كه او سلامتى و آرامش و استقامت قانون را سلب نموده ، به همان مقدار قانون نيز تلافى نموده ، از او سلب آسايش مى كند.  
حال كه اين معنا روشن شد به آسانى مى توان فهميد كه هر جا در قرآن كريم و سنت ، انتقام به خدا نسبت داده شده منظور از آن ، انتقامى است كه حقى از حقوق دين الهى و شريعت آسمانى (ضايع شده ) باشد و به عبارت ديگر:انتقامهايى به خدا نسبت داده شده كه حقى از حقوق مجتمع اسلامى (ضايع شده ) باشد، هر چند كه در پاره اى موارد حق فرد را هم تامين كند، مانند مواردى كه شريعت و قانون دين ، داد مظلوم را از ظالم مى ستاند كه در اين موارد، انتقام هم حق فرد است و هم حق اجتماع .

*(253/14)*

پس كاملا روشن گرديد كه در اين گونه موارد نبايد توهم كرد كه مقصود خدا از انتقام ، رضايت خاطر است ، چون ساحت او مقدس و مقامش عزيزتر از اين است كه از ناحيه جرم مجرمين و معصيت گنهكاران متضرر شود و از اطاعت مطيعين منتفع گردد.  
بيان بطلان يك اشكال در ارتباط با انتقام گرفتن خداوند  
پس با توضيح فوق ، سقوط و ابطال اين اشكال ظاهر مى شود كه :(انتقام همواره به منظور رضايت خاطر و دق دل گرفتن است )؟ چون وقتى مى دانيم كه خداوند از هيچ عملى از اعمال خوب و بد بندگانش منتفع و متضرر نمى شود، ديگر نمى توانيم نسبت انتقام به او بدهيم ، همچنانكه نمى توانيم عذاب خالد و ابدى را با حفظ اعتقاد به غير متناهى بودن رحمتش توجيه كنيم .و چطور توجيه كنيم با اينكه انسان هاى رحمدل را مى بينيم كه به مجرم خود كه از روى نادانى او را مخالفت نموده است ، رحم نموده ، از عذابش صرفنظر مى كنند، با اينكه رحمت انسان هاى رحمدل متناهى است و اين خود خداى تعالى است كه در مقام توصيف انسان كه يكى از مخلوقات اوست و به وضع او كمال آگاهى را دارد مى فرمايد:(انه كان ظلوما جهولا).  
و وجه سقوطش اين است كه اين اشكال در حقيقت خلط ميان انتقام فردى و اجتماعى است ، و انتقامى كه براى خدا اثبات مى كنيم انتقام اجتماعى است ، نه فردى ، تا مستلزم تشفى قلب باشد، همچنانكه اشكالش در باره رحمت خدا خلط ميان رحمت قلبى و نفسانى است ، با رحمت عقلى كه عبارتست از تتميم ناقص و تكميل كمبود افرادى كه استعداد آن را دارند.  
و لذا مى بينيم عذاب خلق ، همواره در باره جرمهايى است كه استعداد رحمت و امكان افاضه را از بين مى برد، همچنانكه فرموده است :(بلى من كسب سيئه و احاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ). در اين جا نكته اى است كه تذكرش لازم است ، و آن اينست :معنايى كه

*(253/15)*

ما براى انتقام منسوب به خداى تعالى كرديم معنايى است كه بر مسلك مجازات و ثواب و عقاب تمام مى شود و اما اگر زندگى آخرت را نتيجه اعمال دنيا بدانيم ، برگشت معناى انتقام الهى به تجسم صورتهاى زشت و ناراحت كننده از ملكات زشتى است كه در دنيا در اثر تكرار گناهان در آدمى پديد آمده است .ساده تر اينكه عقاب و همچنين ثوابهاى آخرت بنا بر نظريه دوم عبارت مى شود از همان ملكات فاضله و يا ملكات زشتى كه در اثر تكرار نيكى ها و بدى ها در نفس آدمى صورت مى بندد.همين صورت  
ها در آخرت شكل عذاب و ثواب به خود مى گيرد، (و همين معنا عبارت مى شود از انتقام الهى ) و ما در جلد اول اين كتاب در ذيل آيه (ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما...) پيرامون (جزاى اعمال ) راجع به اين مطلب بحث كرديم .  
يوم تبدل الارض غير الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار  
ظرف (يوم ) متعلق است به كلمه (ذو انتقام ) يعنى در آن روز داراى انتقام است .و اگر انتقام خداى تعالى را به روز قيامت اختصاص داده با اينكه خداى تعالى هميشه داراى انتقام است ، بدين جهت است كه انتقام آن روز خدا عالى ترين جلوه هاى انتقام را دارد، همچنان كه اگر در جمله (برزوا لله الواحد القهار) و در آيه (و الامر يومئذ لله و آيه ما لكم من الله من عاصم ) ظهور براى خدا، و مالكيت خدا، و نداشتن پناهى جز خدا، و چيزهاى ديگرى را در آيات ديگر به روز قيامت اختصاص داده به همين مناسبت بوده است ،  
و مكرر و در موارد مختلفى اين معنا را خاطرنشان ساخته ايم .

*(253/16)*

و ظاهرا الف و لام در كلمه (الارض ) در هر دو جا و در كلمه (السموات ) الف و لام عهد است و (سماوات ) عطف بر (ارض ) اولى است .و با در نظر گرفتن الف و لام عهد و واو عاطفه تقدير آيه چنين مى شود:(يوم تبدل هذه الارض غير هذه الارض و تبدل هذه السموات غير هذه السموات : روزى كه اين زمين بغير اين زمين مبدل شود و اين آسمانها به آسمانهايى غير اين مبدل مى گردد).  
اقوال گوناگون مفسرين در معناى مبدل شدن زمين و آسمانها  
مفسرين در معناى مبدل شدن زمين و آسمانها اقوال مختلفى دارند:  
بعضى گفته اند:آن روز زمين نقره و آسمان طلا مى شود.  
چه بسا تعبير كرده اند كه زمين مانند نقره پاك و آسمان مانند طلا درخشان مى شود.  
بعضى ديگر گفته اند:زمين جهنم و آسمان بهشت مى شود.  
يكى ديگر گفته :زمين يكپارچه نان خوش طعمى مى شود كه مردم در طول روز قيامت از آن مى خورند.  
ديگرى گفته :زمين براى هر كسى به مقتضاى حال او مبدل مى شود.براى مومنين به صورت نانى در مى آيد كه در طول روز عرصات از آن مى خورند و براى بعضى ديگر نقره ، و براى كفار آتش مى شود.  
عده اى گفته اند:مقصود از تبديل زمين كم و زياد شدن آن است .به اين معنا كه كوهها و تپه ها و گوديها و درختان همه از بين رفته ، زمين مانند سفره ، گسترده تخت مى شود، و دگرگونى آسمانها به اين است كه آفتاب و ماه و ستارگان از بين مى روند، و خلاصه آنچه در زمين و آسمانست وضعش عوض مى شود.  
و منشا اين اختلاف در تفسير تبديل ، اختلاف رواياتى است كه در تفسير اين آيه آمده است .و اختلاف روايات در صورتى كه معتبر باشند، خود بهترين شاهد است بر اينكه ظاهر آيه شريفه مقصود نيست ، و اين روايات به عنوان مثل آمده است .

*(253/17)*

دقت كافى در آياتى كه پيرامون تبديل آسمانها و زمين بحث مى كند اين معنا را مى رساند كه اين مساله در عظمت به مثابه اى نيست كه در تصور بگنجد، و هر چه در آن باره فكر كنيم - مثلا تصور كنيم زمين نقره و آسمان طلاشود و يا بلنديها و پستى هاى زمين يكسان گردد و يا كره زمين يك پارچه نان پخته گردد باز آنچه را كه هست تصور نكرده ايم .  
و اين گونه تعبيرها تنها در روايات نيست ، بلكه در آيات كريمه قرآن نيز آمده است ، مانند آيه (و اشرقت الارض بنور ربها) و آيه (و سيرت الجبال فكانت سرابا) و آيه (و ترى الجبال تحسبها جامده و هى تمر مرالسحاب ) - البته در صورتى كه مربوط به قيامت باشد - و همچنين آياتى ديگر، كه مانند روايات از نظامى خبر مى دهد كه ربط و شباهتى به نظام معهود دنيوى ندارد، چون پر واضح است كه روشن شدن زمين به نور پروردگارش غير از روشن شدن به نور آفتاب و ستارگان است .و همچنين سير و به راه افتادن كوهها در آن روز غير از سير در اين نشاه است ، زيرا سير كوه در اين نشاه نتيجه اش متلاشى شدن و از بين رفتن آنست ، نه سراب شدن آن ، همچنين بقيه آيات وارده در باب قيامت .و ما اميدواريم خداى سبحان توفيقمان دهد كه در اين معانى بحث مفصلى ايراد كنيم - ان شاء الله تعالى .  
معناى بروز و ظهور خلق براى خداوند در روز قيامت (و برزو الله الواحد القهار)

*(253/18)*

و معناى بروزشان براى واحد قهار با اينكه تمامى موجودات هميشه براى خداى تعالى ظاهر و غير مخفى است ، اين است كه آن روز تمامى علل و اسبابى كه آنها را از خدايشان محجوب مى كرد از كار افتاده ، ديگر آن روز، با ديد دنيائيشان هيچ يك از آن اسباب را كه در دنيا اختيار و سرپرستى آنان را در دست داشت نمى بينند، تنها و تنها سبب مستقلى كه موثر در ايشان باشد خداى را خواهند يافت ، همچنان كه آيات بسيارى بر اين معنا دلالت دارد و مى رساند كه در قيامت مردم به هيچ جا ملتفت نشده و به هيچ جهتى روى نمى آورند، نه با بدنهايشان و نه با دلهايشان ، و نيز به احوال آن روزشان و به احوال و اعمال گذشته شان توجه نمى كنند، الا اينكه خداى سبحان را حاضر و شاهد و مهيمن و محيط بر آن مى يابند.  
دليل بر اين معانى كه گفتيم توصيف خداى سبحان است در آيه مورد بحث به (واحد قهار) كه اين توصيف به نوعى غلبه و تسلط اشعار دارد، پس بروز مردم براى خدا در آن روز ناشى از اين است كه خدا يكتاست ، و تنها اوست كه وجود هر چيز قائم به او است ، و تنها اوست كه هر موثرى غير خودش را خرد مى كند، پس چيزى ميان خدا و ايشان حائل نيست ، و چون حائل نيست پس ايشان براى خدا بارزند، آنهم بارز مطلق .  
و ترى المجرمين يومئذ مقرنين فى الاصفاد سرابيلهم من قطران و تغشى وجوههم النار

*(253/19)*

كلمه (مقرنين ) از ماده (تقرين ) است كه به معناى جمع نمودن چيزى است با فرد دوم همان چيز (و خلاصه قرين كردن ميان دو چيز است ).و كلمه (اصفاد) جمع (صفد) است كه به معناى غل و زنجير مى باشد كه با آن دستها را به گردن مى بندند.ممكن هم هست به معناى مطلق زنجير باشد كه دو نفر اسير را با هم جمع مى كند و قرين مى سازد.و كلمه (سرابيل ) جمع (سربال ) است كه به معناى پيراهن مى باشد.و كلمه قطران چيزى سياه رنگ و بدبو است كه به شتران مى مالند، و در قيامت آن قدر بر بدن مجرمين مى مالند كه مانند پيراهن بدنشان را بپوشاند.و كلمه (تغشى ) از (غشاوه ) - به فتح غين - به معناى پوشيدن مى باشد.وقتى گفته مى شود:(غشى ، يغشى ، غشاوه ) يعنى آن را پوشانيد و در لفافه پيچيد، و معناى اين دو آيه روشن است .  
پاداش و كيفر هر نفسى همان كرده هاى نيك و بد خود او است  
ليجزى الله كل نفس ما كسبت ان الله سريع الحساب  
معناى آيه روشن است .و ظاهر اين آيه دلالت مى كند بر اينكه پاداش و كيفر هر نفسى همان كرده هاى نيك و بد خود اوست ، چيزى كه هست صورتش فرق كند.بنا بر اين ، آيه مورد بحث جزو آياتى است كه اوضاع و احوال قيامت را نتيجه اعمال دنيا مى داند.  
آيه شريفه نخست جزاى اعمال را در روز جزاء بيان نموده و سپس انتقام اخروى خدا را معنا مى كند و مى فهماند كه انتقام او از قبيل شكنجه دادن مجرم بخاطر رضايت خاطر نيست ، بلكه از باب به ثمر رساندن كشته اعمال است .و به عبارت ديگر از باب رساندن هر كسى به عمل خويش است .  
و اگر اين معنا را با جمله (ان الله سريع الحساب ) تعليل نموده ، براى اشاره به اين نكته است كه پاداش مذكور بدون فاصله و مهلت انجام مى شود،

*(253/20)*

چيزى كه هست ظرف ظهور و تحققش آن روز است .و يا خواسته است بفهماند كه حكم جزاء و نوشتن آن سريع و دوش به دوش ‍ عمل است الا آنكه ظهور و تحقق جزاء در قيامت واقع مى شود.و برگشت هر دو احتمال در حقيقت به يك معنا است .  
هذا بلاغ للناس و لينذروا به و ليعلموا انما هو اله واحد و ليذكر اولوا الالباب  
كلمه (بلاغ ) - بطورى كه راغب گفته - به معناى تبليغ و يا به قول بعضى ديگر به معناى كفايت است .  
و اين آيه خاتمه سوره ابراهيم (عليه السلام ) است ، و مناسب تر آنست كه كلمه (هذا) را اشاره به مطالب سوره بگيريم نه به مجموع قرآن - چنانكه بعضى پنداشته اند - و نه به آيه (و لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون ) و آيات بعد از آن تا آخر سوره - چنانكه بعضى ديگر پنداشته اند.  
حرف لام در جمله (لينذروا به ...) لام غايت و عطف است بر لام ديگرى كه در تقدير است و به خاطر فخامت و عظمت امر حذف شده ، چون آن قدر عظيم الشان است كه فهم مردم به آن احاطه نمى يابد و آن قدر مشتمل بر اسرار الهى است كه مردم طاقت درك آن را ندارند، و عقول بشر تنها مى تواند نتائج آن اسرار را درك كند، و آن همين انذارى است كه گوشزدشان مى شود.و خلاصه كلام اينكه :عظمت آن اسرار به حدى است كه ممكن نيست آن را در قالب الفاظ كه تنها راه تفهيم حقايق است گنجانيد.آنچه ممكن است اين است كه بشر را از آنها ترسانيده ، به وحدانيت خدا آگاه ساخت و مومنين را متذكر نمود و همين هم بس است ، زيرا منظور اتمام حجت به وسيله آيات توحيد است .آن كه به خدا ايمان ندارد با شنيدن آن آيات حجت برايش تمام مى شود و آن كه ايمان دارد از همين آيات توحيد به معارف الهى آشنا مى شود و نيز مومنين متذكر مى شوند.

*(253/21)*

و با در نظر گرفتن اين بيان ، آيات آخر سوره با آيات اول آن مرتبط و متطابق مى شوند.در اول سوره فرمود:(كتاب انزلناه اليك لتخرج النا س من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد) - كتابى است كه بر تو نازل كرديم تا مردم را به اذن پروردگارشان از ظلمتها به سوى نور، به سوى راه خداى عزيز و حميد بيرون آرى )  
و ما در ذيل آن گفتيم كه مدلول آن مامور شدن رسول خدا(صلى الله عليه و آله و سلم ) به دعوت و تبليغ به سوى راه خداست بعنوان اينكه خدا پروردگار عزيز و حميد ايشان است ، و بدين وسيله مردم را از ظلمتها به سوى نور بيرون مى آورد.حال اگر پذيرفتند و ايمان آوردند، از  
ظلمتهاى كفر به سوى ايمان بيرون شده اند، و اگر نپذيرفتند انذارشان كند، و بر توحيد حق تعالى واقفشان سازد و جهلشان را مبدل به علم نمايد كه اين خود نيز نوعى بيرون كردن از ظلمت به نور است ، و لو اينكه به ضرر آنها تمام مى شود (چون انكار دعوت يك پيغمبر از روى جهل با انكار از روى علم و عمد يكسان نيست ) ولى در هر دو حال دعوت پيغمبر انذار مردم است .چيزى كه هست نسبت به عموم انذار و اعلام وحدانيت خداست ، و بس ، ولى نسبت به خصوص مومنين تذكر هم هست .  
بحث روايتى  
(روايتى درباره تبديل زمين در قيامت در ذيل آيه : (يومتبدل الارض غير الارض ...)

*(253/22)*

در معانى الاخبار به سند خود از ثوبان نقل كرده كه مردى يهودى خدمت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آمد و عرض ‍ كرد:اى محمد!.ثوبان ناراحت شد و او را با پايش بلند كرد و گفت بگو:يا رسول الله .يهودى در جوابش گفت :من او را جز به اسمى كه خانواده اش برايش گذاشته اند صدا نمى زنم .آنگاه گفت :به من خبر بده از اين كلام خدا كه گفته است :(يوم تبدل الارض غير الارض و السموات )، در آن روز مردم كجا هستند؟ رسول خدا فرمود:در ظلمت پايين تر از محشر.پرسيد:اولين چيزى كه اهل بهشت در هنگام ورودشان مى خورند چيست ؟ فرمود:جگر ماهى .پرسيد:بعد از آن اولين شربتى كه مى آشامند چيست ؟ فرمود:سلسبيل .گفت :درست گفتى اى محمد.  
مؤ لف :اين روايت را الدر المنثور از مسلم و ابن جرير و حاكم و بيهقى - در كتاب الدلائل - از ثوبان نقل كرده است ، اما تا كلمه (در ظلمت )، البته از عده اى از عايشه روايت شده كه خود او از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اين سوال را كرد، و حضرت در جوابش فرمود:آن روز مردم در صراطند.  
و در تفسير عياشى از ثوير بن ابى فاخته از حسين بن على (عليهماالسلام )  
روايت آورده كه در معناى (تبدل الارض غير الارض ) فرموده است :به زمينى عوض مى شود كه روى آن گناهى نشده است ، و زمينى است بارز، يعنى كوه و نبات ندارد، مانند روز نخستى كه خدا آن را گسترده كرده بود.  
مؤ لف :اين روايت را قمى در تفسير خود آورده .و از آن بر مى آيد كه در روز پيدايش زمين ، كوه و پستى و بلندى و همچنين روييدنى در زمين نبوده است ، و پس از اتمام خلقت آن ، اين چيرها در زمين پيدا شده است .

*(253/23)*

و در الدر المنثور است كه بزار، ابن منذر، طبرانى ، ابن مردويه و بيهقى در كتاب (البعث ) از ابن مسعود روايت كرده اند كه گفت :رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در تفسير آيه (تبدل الارض غير الارض ) فرمود:زمينى سفيد رنگ مانند نقره كه در آن هيچ خونى به حرام ريخته نشده و هيچ گناهى در آن نشده باشد.  
مؤ لف :الدر المنثور اين روايت را از ابن مردويه از على (عليه السلام ) از آن جناب نيز نقل كرده است .  
باز در همان كتابست كه ابن ابى الدنيا در كتاب (صفه الجنه ) و ابن  
جرير، ابن منذر و ابن ابى حاتم از على بن ابى طالب نقل كرده اند كه در ذيل آيه تبدل الارض غير الارض فرموده است :زمينى از نقره و آسمانى از طلا.  
مؤ لف :بعضى از مفسرين ، كلام على (عليه السلام ) را حمل بر تشبيه كرده اند، همچنان كه در حديث ابن مسعود هم ديديد كه داشت :زمينى چون نقره .  
رواياتى كه مى گويد زمين در قيامت مبدل به نان مى شود  
و در كافى به سند خود از زراره از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت :ابرش كلبى از آن حضرت از آيه (يوم تبدل الارض ‍ غير الارض ) سوال كرد، امام فرمود:زمين مبدل به نانى پاكيزه مى شود كه مردم از آن مى خورند تا رسيدگى به حسابها تمام شود.ابرش مى گويد:پرسيدم  
آخر آن روز مردم در گرفتارى محشرند، كجا حال و حوصله نان خوردن دارند؟ فرمود:چطور آنهايى كه در آتشند عذاب آتش از خوردن ضريع و آشاميدن حميم بازشان نمى دارد، آنوقت محشر، محشريان را از خوردن باز مى دارد؟.  
مؤ لف :اينكه فرمود:زمين مبدل به نانى پاكيزه مى شود احتمال دارد از باب تشبيه باشد همچنان كه از خبرى كه اينك مى خوانيد همين معنا بر مى آيد.

*(253/24)*

در ارشاد مفيد و احتجاج طبرسى از عبد الرحمان بن عبد الله زهرى ، روايت آمده كه :زمانى هشام بن عبد الملك به زيارت خانه خدا آمده بود، وقتى وارد مسجد الحرام شد تكيه بر دست پسر سالم ، غلام خود كرده بود، و اتفاقا امام باقر (عليه السلام ) هم در مسجد نشسته بود.سالم غلام هشام به او گفت :يا امير المومنين !اين محمد بن على است كه اينجا نشسته .گفت :اين همانست كه مردم عراق مفتون و شيفته اويند؟ گفت آرى .گفت :نزد او برو و بگو امير المومنين مى گويد مردم در قيامت تا تمام شدن حساب چه مى خورند و چه مى آشامند؟ امام باقر (عليه السلام ) فرمود:مردم در سرزمينى محشور مى شوند كه مانند قرص نانى پاكيزه است و در آن نهرها جارى است ، هم مى خورند و هم مى آشامند تا حسابها پايان پذيرد.  
راوى مى گويد:هشام از شنيدن اين پاسخ خوشحال شد و پنداشت كه مى تواند با يك اشكال ديگر بر آن جناب غلبه كند.گفت الله اكبر!برو بگو آن روز موقف محشر كجا مى گذارد كسى به فكر خوردن و آشاميدن بيفتد؟ امام باقر در پاسخ واسطه فرمود:آتش سخت تر است يا موقف حساب ؟ اهل آتش غذا مى چشند و آشاميدنى مى آشامند، و عذاب آتش از اين كار بازشان نمى دارد، به اهل بهشت خطاب مى كنند كه براى ما آب و يا از آن نعمت ها كه خدا روزيتان كرده بياوريد.هشام بعد از شنيدن اين جواب ساكت شد و ديگر نتوانست چيزى بگويد.  
و در الدر المنثور استكه :ابن مردويه از افلح غلام ابى ايوب ، روايت كرده كه  
گفت :مردى از يهود نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آمد و از معناى آيه (يوم تبدل الارض غير الارض ) پرسش كرد و گفت :آنچيزى كه زمين به آن عوض مى شود چيست ؟ فرمود قرص نانى است .يهودى  
گفت :پدرم فدايت باد!در مكه است ؟ رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) خنديد آنگاه فرمود:خدا يهود را بكشد!هيچ ميدانيد معناى (در مكه ) چيست ؟ در مكه به معناى نان خالص و يا مغز نان است .

*(253/25)*

و در همان كتاب است كه :احمد، ابن جرير، ابن ابى حاتم و ابو نعيم - در كتاب الدلائل - از ابى ايوب انصارى روايت كرده اند كه گفت : يكى از علماى يهود نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آمد و عرض كرد:به من خبر ده از معناى كلام خدا كه مى فرمايد:(يوم تبدل الارض غير الارض ) آن روز خلايق كجا هستند؟ فرمود مهمانان خدايند و هيچ چيز خدا را عاجز نمى كند.  
مؤ لف : اختلاف روايات در تفسير (تبديل زمين ) خالى از اين دلالت نيست كه مقصود از همه آنها مثال است كه به منظور تقريب ذهن زده شده ، و گر نه آنچه مسلم از معناى تبديل است اين است كه آن روز هم ، حقيقت زمين و آسمان تفاوتى پيدا نمى كنند، چيزى كه هست نظام آخرتى آنها با نظام دنيائيشان فرق مى كند.  
روايتى از امام باقر(ع ) در ترتيت خلقت آسمانها و زمين  
و در معانى الاخبار به سند خود از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت :از امام باقر (عليه السلام ) شنيدم كه فرمود: خداوند عز و جل از روزى كه زمين را خلق كرده تاكنون هفت عالم آفريده كه هيچ يك از آنها از نوع بنى آدم نبودند، همه آنها را از خود زمين خلق كرد و در زمين منزل داد و هر يك را بعد از انقراض عالم قبليش خلق كرد.

*(253/26)*

و بعد از آن هفت عالم ، خلقت اين عالم ( عالم بشريت ) را شروع كرد، و اولين فرد بشر يعنى آدم را آفريد و ذريه او را از او خلق فرمود. نه ، به خدا سوگند از آن روز كه خداوند بهشت را خلق كرده از ارواح مؤ منين خالى نبوده ، و از آن روز كه آتش دوزخ را آفريده از ارواح كفار و گنهكاران خالى نبوده است . آرى ، شماها شايد خيال كنيد كه وقتى قيامت شد و بدنهاى اهل بهشت با ارواحشان به بهشت رفتند و بدنهاى اهل جهنم با ارواحشان در آتش داخل شدند ديگر بساط خلقت برچيده شده ، كسى در روى زمين او را بندگى نمى كند، و او خلقى را براى بندگى و توحيدش نمى آفريند؟ نه چنين نيست ، بلكه به خداوند قسم كه او خلقى را بدون نر و ماده اى قبلى مى آفريند تا او را به يكتايى بپرستند و تعظيم كنند. و براى ايشان زمينى خلق مى كند تا بر پشت خود حملشان كند. و آسمانى خلق مى كند تا بر آنان سايه بيفكند، آيا مگر جز اين است كه خداى تعالى فرموده : (يوم تبدل الارض غير الارض و السموات ) و نيز فرموده : (افعيينا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد).  
مؤ لف : نظير اين روايت را عياشى در تفسير خود از محمد بن مسلم از آن جناب نقل كرده و اين روايت مطلبى را ميگويد كه در هيچ يك از روايات قبلى نبود.  
و در تفسير قمى در ذيل (يوم تبدل الارض غير الارض ) نقل كرده كه معصوم فرمود: زمين به صورت نانى سفيد در مى آيد كه مؤ منين در موقف قيامت از آن ميخورند. و در ذيل جمله (و ترى المجرمين يومئذ مقرنين فى الاصفاد) فرمود: بعضى با بعضى ديگر نزديك مى شوند. (سرابيلهم من قطران ) مقصود از (سرابيل ) پيراهن است .

*(253/27)*

قمى گفته است : در روايت ابى الجارود از امام باقر (عليه السلام ) آمده كه : در ذيل جمله (سرابيلهم من قطران ) فرموده : قطران مس ‍ داغ شده است كه از شدت حرارت آب شده باشد، همچنان كه خداى عز و جل فرموده : و (تغشى وجوههم النار) يعنى آن مس ‍ گداخته جامه آنها مى شود و آتش دلهايشان را مى پوشاند.  
مؤ لف : يعنى مقصود از مجموع دو جمله (سرابيلهم من قطران ) و جمله (تغشى وجوههم النار) بيان اين معناست كه بدنهاى اهل جهنم با مس گداخته و صورتهايشان با آتش پوشيده شده است .  
سوره حجر،آيات 1 - 9  
سوره حجر مكى است و 99 آيه دارد.  
بسم الله الرحمن الرحيم  
الر تلك ءايت الكتب و قرءان مبين (1)  
ربما يودالذين كفروا لو كانوا مسلمين (2)  
ذرهم ياَكلوا و يتمتعوا و يلههم الاَمل فسوف يعلمون (3)  
و ما اَهلكنا من قرية اِلا و لها كتاب معلوم (4)  
ما تسبق من اَمة اَجلها و ما يستخرون (5)  
و قالوا ياَيها الذى نزل عليه الذكر اِنك لمجنون (6)  
لو ما تاَتينا بالملئكة اِن كنت من الصدقين (7)  
ما ننزل الملئكة اِلا بالحق و ما كانوا اِذا منظرين (8)  
اِنا نحن نزلنا الذكر و اِنا له لحفظون (9).  
ترجمه آيات  
به نام خداوند بخشنده مهربان . الر، اين است آيات كتاب و قرآن مبين (1). چه بسا كه كافران دوست ميدارند كه كاش مسلمان بودند (2).  
next page  
fehrest page  
back page

*(253/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
رهايشان كن بخورند و سرگرم بهره گيرى از لذتها باشند و آرزوها به خود مشغولشان كند كه بزودى خواهند فهميد (3).  
ما هيچ آبادى را هلاك نكرديم مگر آنكه اجلى معين داشت (4).  
هيچ جمعيتى از اجل خود جلو نميزند و از آن عقب نخواهد افتاد (5).  
و گفتند اى كسى كه بر تو ذكر نازل شده بى شك تو ديوانهاى (6).  
اگر از راستگويانى چرا ملائكه را برايمان نمى آورى (7).  
ما جز به حق ملائكه را نازل نمى كنيم و ايشان هم در اين هنگام (وقتى نخواهند داشت (8).  
اين ماييم كه اين ذكر ( قرآن ) را نازل كردهايم و ما آن را بطور قطع حفظ خواهيم كرد (9).  
بيان آيات  
مفاد كلى سوره مباركه حجر  
اين سوره پيرامون استهزاء كفار به رسول خدا (صلى الله عليه و آله وسلم ) سخن ميگويد كه نسبت جنون به آنجناب داده و قرآن كريم را هذيان ديوانگان خوانده بودند. پس در حقيقت در اين سوره رسول خدا (صلى الله عليه وآله وسلم ) را تسلاى خاطر داده ، و وى را به صبر و ثبات و گذشت از آنان سفارش مى كند و نفس شريفش را خوشحال و مردم را بشارت و انذار ميدهد.  
و اين سوره به طورى كه از آياتش بر مى آيد در مكه نازل شده است . ولى صاحب مجمع البيان از حسن نقل كرده كه آيه و (لقد آتيناك سبعا من المثانى ) را استثناء نموده و گفته كه اين آيه در مدينه نازل شده است . همچنين آيه (كما انزلنا على المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين ). ولى اشكال اين قول به زودى ذكر خواهد شد.

*(254/1)*

در اين سوره آيه (فاصدع بما توءمَر و اعرض عن المشركين ...) قرار دارد كه با يك مساله تاريخى در باره شروع دعوت اسلامى قابل انطباق است ، و آن مساله اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه وآله و سلم ) در اول بعثت ، دعوت خود را علنى نكرد و تا مدت سه و يا چهار و يا پنج سال پنهانى دعوت مينمود، زيرا اوضاع آن قدر نامساعد بود كه اجازه چنين اقدامى نميداد، لذا در اين مدت آحادى از مردم را كه احتمال ميداد دعوتش را قبول كنند ملاقات ميكرد، و دعوت خود را پنهانى با آنان در ميان ميگذاشت تا آنكه خداى تعالى با آيه مذكور اجازه اش داد تا دعوتش را علنى كند.  
و اين مطلب تاريخى را روايات وارده از طريق شيعه و سنى نيز تاييد مى كند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در اول بعثت تا چند سال دعوت خود را براى عموم مردم علنى نكرد تا آنكه خداى تعالى آيه (فاصدع بما تؤ مر و اعرض عن المشركين انا كفيناك المستهزئين ) را فرستاد. آن جناب به ميان مردم آمد و دعوت خود را عمومى و علنى كرد. بنا بر اين ميتوان گفت كه سوره مورد بحث مكى است و در ابتداى علنى شدن دعوت نازل شده است .  
و از جمله آيات برجستهاى كه در اين سوره واقع شده و حقايق بسيار مهمى از معارف الهى را در بر دارد آيه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ) و آيه (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون ) است .  
الر تلك آيات الكتاب و قرآن مبين

*(254/2)*

اشاره (تلك ) به آيات كريمه ، و مقصود از (كتاب ) قرآن است . و اگر قرآن را نكره و بدون الف و لام آورده براى اشاره به عظمت كتاب الهى است ، همچنان كه كلمه (تلك ) كه براى اشاره به دور به كار مى رود بر همين مطلب دلالت مى كند. و معناى آيه اين است كه : بر خلاف آنچه كفار پنداشته و تو را ديوانه خوانده و كلام خداى را استهزاء كرده اند، اين آيات بلند مرتبه و رفيع الدرجه اى كه ما به تو نازل كرديم آيات كتاب الهى است ، آيات قرآن عظيم الشان است كه جدا كننده حق از باطل است .  
ممكن هم هست منظور از كتاب ، لوح محفوظ باشد، چون از برخى از آيات قرآن بر مى آيد كه قرآن در لوح محفوظ است و از همان لوح محفوظ نازل گشته ، مانند آيه (انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون ) و آيه (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) بنا بر اين احتمال ، جمله (تلك آيات الكتاب و قرآن مبين ) به منزله خلاصه اى از آيه (و الكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ) خواهد بود.  
پشيمانى كافران : اى كاش مسلمان شده بوديم !  
ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين  
اين جمله مقدمه است براى نقل تهمتهايى كه به پيغمبر زده و گفتند:(يا ايها الذى نزل عليه الذكر انك لمجنون ). در حقيقت جمله مورد بحث هشدار ميدهد كه كفار با وجود كفرى كه دارند به زودى پشيمان شده آرزو مى كنند كه اى كاش تسليم خدا شده بوديم و به او و به كتابش ايمان آورده بوديم اما وقتى اين آرزو را مى كنند كه ديگر كار از كار گذشته است و ديگر راهى به اسلام و ايمان ندارند.

*(254/3)*

پس مراد از جمله (ربما يود) ودادت و اظهار علاقه از روى آرزو است نه مطلق ودادت و محبت به دليل جمله (لو كانوا مسلمين ) كه در مقام بيان آن مودت است ، چون كلمه (لو) و همچنين كلمه (كانوا) دلالت دارند بر اينكه ودادت ايشان ودادت آرزو است ، و اينكه آرزو مى كنند اى كاش در گذشته - كه از دست داده اند و ديگر باز نميگردد - اسلام مى داشتند. نه اينكه اى كاش امروز داراى اسلام و ايمان باشند. پس مقصود آرزوى اسلام در زندگى دنيا است .  
و بنا بر اين ، آيه شريفه دلالت مى كند بر اينكه كسانى كه در دنيا كفر ورزيدند به زودى - يعنى وقتى كه بساط زندگى دنيا برچيده شود - از كفر خود پشيمان شده آرزو مى كنند اى كاش در دنيا اسلام آورده بوديم .  
ذرهم ياكلوا و يتمتعوا و يلههم الامل فسوف يعلمون  
كلمه (يلههم ) از (الهاء) به معناى صرفنظر كردن از كارى و اشتغال به كارى ديگر است . وقتى گفته مى شود (الهاه كذا من كذا) معنايش اين است كه فلان كار از فلان كار بازش داشته و آن را از يادش ببرد.  
و اينكه فرمود: رهايشان كن ! بخورند و كيف كنند، و آرزو بازشان بدارد دستورى است به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) به اينكه دست از ايشان بر دارد و رهايشان كند تا در باطل خود سرگرم باشند. و اين تعبير كنايه از اين است كه سر بسرشان نگذار، و براى اثبات حقانيت دعوتت و اثبات اينكه بزودى آرزو مى كنند كه اى كاش آن را پذيرفته بودند، با ايشان محاجه مكن ، بزودى آن روز را خواهند ديد و آرزوى اسلام خواهند كرد، اما وقتى كه ديگر راهى بدان نداشته باشند و ديگر نتوانند مافات را تدارك كنند.  
جمله (فسوف يعلمون ) به منزله تعليل دستوريست كه داده است ، و معنايش اين است كه از اين جهت احتياجى به استدلال و احتجاج نيست كه خودشان به زودى مى فهمند چون حق و حقيقت بالاَخره يك روزى ظاهر خواهد گرديد.

*(254/4)*

در اين آيه شريفه علاوه بر مطلب فوق اين كنايه هم هست كه اين بيچارگان از زندگيشان جز خوردن و سرگرمى به لذات مادى و دلخوش داشتن به صرف آرزوها و خيالات واهى بهره ديگرى ندارند، يعنى در حقيقت مقام خود را تا افق حيوانات و چهارپايان پايين آورده اند، و چون چنين است سزاوار است آنها را به حال خود واگذار كنى و داخل انسان حسابشان نكنى ، و احتجاج به حجتهاى صحيح خود را كه همه بر اساس عقل سليم و منطق انسانى است بى مقدار نسازى .  
و ما اهلكنا من قرية الا و لها كتاب معلوم ... و ما يستاخرون  
به طورى كه از سياق بر مى آيد اين دو آيه جمله قبلى را كه فرمود: (فسوف يعلمون ) تثبيت و تاكيد مى كند،  
و معنايش اين است كه : رهايشان كن كه ايشان در اين زندگى دنيا اسلام آور نيستند، تنها وقتى خواهان آن مى شوند كه اجلشان رسيده باشد، و آن هم به اختيار كسى نيست بلكه براى هر امتى كتاب معلومى نزد خداست كه در آن اجلهايشان نوشته شده ، و نمى توانند آنرا - حتى يك ساعت - جلو و يا عقب بيندازند.  
اين دو آيه دلالت دارند بر اينكه همانطور كه فرد فرد بشر داراى كتاب و اجل و سرنوشتى هستند، امتهاى مختلف بشرى نيز داراى كتاب هستند. اين دو آيه كتاب امتها را خاطر نشان مى سازد، و در آيه ( و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه و نخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا) كتاب افراد را متذكر است .  
و قالوا يا ايها الذى نزل عليه الذكر انك لمجنون

*(254/5)*

اين جمله سخنى است كه كفار از در تمسخر و استهزاء به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و كتاب نازل بر او گفته اند و به همين جهت اسم آن جناب را نياوردند، بلكه به عنوان كسى كه كتاب و ذكر بر او نازل شده خطابش كردند، و نيز اسم خداى نازل كننده را نبردند تا اين معنا را برسانند كه ما نمى دانيم خدا كجا است و از كجا اين كتاب را براى تو فرستاده و وثوق و اعتمادى به گفته تو كه ادعا ميكنى خدا اين كتاب را نازل كرده نداريم ، و لذا به صيغه مجهول تعبير كرده و گفتند:(اى كسى كه ذكر بر او نازل شده ). علاوه بر اين ، از قرآن كريم هم به ذكر تعبير كردند كه همه اينها از باب استهزاء و از همه بدتر جمله (انك لمجنون ) است كه تهمت و تكذيب صريح است .  
درخواست مشركان از پيامبر(ص ) كه بر ايشان ملائكه بياورد!  
لو ما تاتينا بالملائكة ان كنت من الصادقين  
كلمه (لوما) مانند كلمه (هلا) در مورد ترغيب و تحريص به كار مى رود و معنايش اين است كه : چرا ملائكه را براى ما نمى آورى ؟ اگر راست مى گويى و اگر پيغمبرى ، ملائكه را بياور تا بر صدق دعوتت شهادت دهند و تو را در انذارت كمك كنند. و بنا بر اين ، آيه مورد بحث قريب المعنى با آيه (لو لا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا) خواهد بود.  
و وجه اينكه هميشه مشركين از انبياى خود مى خواستند كه ملائكه را بر ايشان بياورند و نشانشان دهند، اين اعتقاد خرافى بود كه بشر، موجودى است مادى و فرو رفته در آلودگيهاى شهوت و غضب و او با اين تيرگيش نمى توانند با عالم بالا كه نور محض و طهارت خالص است تماس داشته باشد، و ميان اين و آن هيچ مناسبتى نيست . پس كسى كه ادعاى نوعى اتصال و ارتباط با آن را مى كند بايد بعضى از سكنه و اهل آن عالم را با خود بياورد تا او وى را در دعوتش تصديق و يارى كند.

*(254/6)*

آرى ، بت پرستان علاوه بر اين پندار غلط، ملائكه را آلهه مى دانستند و چون خداى سبحان را قابل پرستش نمى دانستند و معناى دعوت انبياء در چنين جوى اين مى شد كه اين آلهه خيالى شايسته عبادت و اختياردار شفاعت نيستند، و از نظر آنان اين دعوى محتاج به دليل بود، لذا مى گفتند خود ملائكه را بياوريد تا بگويند و اعتراف كنند كه ما معبود نيستيم و انبياء در دعوت خود راست مى گويند.  
جواب خداوند در مقابل اين درخواست باطل  
ما ننزل الملائكة الا بالحق و ما كانوا اذا منظرين  
اين آيه جواب از اقتراح و درخواست ايشان است كه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) خواسته بودند ملائكه را بياورد تا به حقانيت او شهادت دهند. و حاصل جواب اين است كه سنت الهى بر اين جريان يافته كه ملائكه را از چشم بشر بپوشاند و در پشت پرده غيب نهان دارد، و با چنين سنتى اگر بخاطر پيشنهاد و اقتراح ايشان آنان را نازل كند، قهرا آيت و معجزهاى آسمانى خواهد بود. و از آثار و خواص معجزه اين است كه اگر بخاطر پيشنهاد مردمى صورت گرفته باشد و آن مردم پس از ديدن معجزه پيشنهادى خود، باز ايمان نياوردند دچار هلاكت و انقراض شوند، و چون اين كفار كفرشان از روى عناد است قهرا ايمان نخواهند آورد و در نتيجه هلاك خواهند شد.  
و كوتاه ، سخن اگر خداوند ملائكه را در چنين زمينهاى كه خود آنان معجزهاى مى خواهند كه حق را روشن و باطل را محو سازد، نازل فرمايد، نازل مى كند. اما كارى كه ملائكه به منظور احقاق حق و ابطال باطل در چنين حال انجام دهند همين است كه ايشان را هلاك كنند و نسلشان را براندازند. اين خلاصه معنايى است كه بعضى براى آيه كرده اند.

*(254/7)*

بعضى ديگر گفته اند: مقصود از حق در اين آيه مرگ است ، و معناى آيه چنين است كه : ملائكه را نازل نمى كنيم مگر به همراهى حق يعنى مرگ . وقتى نازل مى كنيم كه مدت عمر ايشان سر آمده باشد و در آن موقع ديگر مهلتشان نمى دهيم . و بنا بر اين معنا، كانه آيه شريفه مى خواهد مطلبى را بيان كند كه آيه (يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ) افاده كند. بعضى ديگر گفته اند: منظور از (حق ) رسالت است ، يعنى ما ملائكه را نازل نمى كنيم مگر براى وحى و رسالت ، و كانه آيه شريفه مطلبى را افاده مى كند كه آيه (قد جاءكم الرسول بالحق ) و همچنين آيه (فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ) افاده مى نمايد.  
اين بود وجوهى كه در تفسير آيه شريفه ذكر كرده اند، البته وجوه ديگرى نيز در تفاسير مختلف گفته اند، و ليكن هيچيك از آنها و نيز هيچيك از اين سه وجه خالى از اشكال نيست . و آن اشكال اينست كه با حصر موجود در جمله (ما ننزل الملائكة الا بالحق ) سازگارى ندارد، زيرا در اين جمله نزول ملائكه را منحصر به حق كرده ، نه فقط منحصر به عذاب استيصال و نه فقط به مرگ ، و نه فقط به وحى و رسالت ، و اگر بخواهيم آيه را طورى توجيه كنيم كه كلمه حق با يكى از اين سه معانى مذكور سازگارى داشته باشد آيه ، احتياج به قيدهاى زيادى پيدا مى كند در صورتى كه اطلاق آن همه آن قيدها را دفع مى كند.  
حق مطلب در معناى : (ما ننزل الملائكة الا بالحق ...)  
البته ممكن است معناى آيه را با كمك تدبير در آيات ديگر طورى ديگر تقرير كنيم ، و آن اينكه ظرف زندگى دنياى مادى ، ظرفى است كه حق و باطل در آن مختلط و در هم آميخته است ، نه جداى از هم كه حق محض با همه آثار و خواصش جداى از باطل ظهور نموده و جلوه كند، همچنانكه آيه (كذلك يضرب الله الحق و الباطل ) به اين حقيقت اشاره مى كند و اين معنا در مباحث گذشته بطور مفصل گذشت .

*(254/8)*

پس هر مقدار از حق در اين عالم ظهور كند، مقدارى از باطل و شك و شبهه هم همراه دارد، همچنانكه استقراء و از نظر گذراندن مواردى كه در طول زندگيمان به چشم خود ديده ايم نيز اين معنا را تاييد مى كند. آيه شريفه (و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا و للبسنا عليهم ما يلبسون ) نيز شاهد بر آنست .  
جهتش هم اين است كه ظرف دنيا ظرف امتحان است ، و امتحان از كسى مى كنند كه اختيار داشته باشد، نه اينكه مانند ساير موجودات طبيعى ، آثار و حركاتش جبرى و طبيعى باشدو اختيار هم وقتى تصور دارد كه خلط ميان حق و باطل و خير و شر ممكن باشد و به نحوى كه انسانها خود را در سر دو راهيها ببينند، و از آثار خير و شر پى به خود آنها ببرند، آنگاه هر يك از دو راه سعادت و شقاوت را كه مى خواهند اختيار كنند. و اما عالم ملائكه و ظرف وجود ايشان ، عالم حق محض است كه هيچ چيزش با هيچ باطلى آميخته نيست ، همچنانكه قرآن كريم فرموده :( لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤ مرون ) و نيز فرموده : (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون ).  
پس مقتضاى اين آيات و آيات ديگرى كه در اين معنا هست اين است كه ملائكه به خوديخود مخلوقات شريف و موجودات طاهر و نورانى و منزهى هستند كه هيچ نقصى در آنان وجود نداشته و دچار شر و شقاوتى نمى شوند. پس در ظرف وجود آنان امكان فساد و معصيت و تقصير نيست ، و خلاصه اين نظامى كه در عالم مادى ما هست در عالم آنان نيست - و ان شاء الله به زودى در موارد مناسبى بحث مفصل اين مساله خواهد آمد.  
اين معنا نيز خواهد آمد كه آدمى مادام كه در عالم ماده است و در ورطه هاى شهوات و هواها چون اهل كفر و فسوق غوطه ميخورد هيچ راهى به اين ظرف و اين عالم ندارد تنها وقتى مى تواند بدان راه يابد كه عالم ماديش تباه گردد و به عالم حق قدم نهد - و خلاصه پرده ماديتشان كنار رود - آن وقت است كه عالم ملائكه را مى بينند،

*(254/9)*

همچنانكه قرآن كريم فرموده است :(لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) و اين عالم همان عالمى است كه نسبت به اين عالم بشرى آخرت ناميده مى شود.  
پس از آنچه گذشت روشن گرديد كه ظهور عالم ملائكه براى مردمى كه در بند ماده هستند موقوف بر اين است كه ظرف وجودشان مبدل گردد، يعنى با مردن از دنيا به آخرت منتقل شوند. چيزيكه در اين جا مى خواهيم خاطر نشان سازيم اين است كه در همين دنيا هم قبل از اين انتقال ممكن است ظهور چنين عالمى براى كسى صورت بندد و ملائكه نيز براى او ظاهر شوند، همچنان كه بندگان برگزيده خدا و اولياى او كه از پليدى گناهان پاك و همواره ملازم ساحت قرب خدايند در همين دنيا عالم غيب را مى بينند، با اينكه خود در عالم شهادتند - مانند انبياء (عليهمالسلام ).  
و شايد همين معنايى كه گفتيم مراد آيه (ما ننزل الملائكة الا بالحق و ما كانوا اذا منظرين ) باشد، چون اگر مشركين پيشنهاد نازل شدن ملائكه را دادند، براى اين بوده كه آنان را در صورت اصليشان ببينند تا پس از ديدن ، دعوت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را تصديق كنند و اين پيشنهاد جز با مردنشان عملى نمى شود.  
همچنانكه قرآن كريم فرموده :( و قال الذين لا يرجون لقائنا لو لا انزل علينا الملائكة ... يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين و يقولون حجرا محجورا و قدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا).  
و هر دوى اين معانى در (آيه و قالوا لولا انزل عليه ملك و لو انزلنا ملكا لقضى الاَمر ثم لا ينظرون و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا و للبسنا عليهم ما يلبسون ) جمع شده ، خداى تعالى مى فرمايد

*(254/10)*

اگر ما فرشتگانى به عنوان معجزه و براى تصديق نبوت او نازل كنيم لازمه اش اين است كه كار ايشان را يكسره سازيم و هلاكشان كنيم و حتى اگر يكى از فرشتگان را پيامبر مردم كنيم باز ناگزيريم او را به صورت يك فرد بشر ممثل و مجسم كنيم ، و او را در مواقف اشتباه و خطا قرار دهيم ، چون منظور از رسالت اين است كه يكى از وسائل امتحان باشد كه هم وسيله نجات و هم وسيله هلاك بوده باشد و از رسالتى كه عقول مردم را مضطر و مجبور به ايمان و قبول دعوت الهى نمايد غرضى كه گفتيم حاصل نمى شود.  
قرآن از هر گونه تحريف و تصرفى مصون است  
انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون  
سياق صدر اين آيه سياق حصر است و ظاهر سياق مذكور اين است كه حصر در آن ناظر به گفتار مشركين است كه قرآن را هذيان ديوانگى و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را ديوانه ناميده بودند. و همچنين ناظر به اقتراح و پيشنهادى است كه كرده ، نزول ملائكه را خواسته بودند تا او را تصديق نموده قرآن را به عنوان كتابى آسمانى و حق بپذيرند.  
و بنا بر اين ، معناى آيه - و خدا داناتر است - اين مى شود كه : اين ذكر را تو از ناحيه خودت نياورده اى تا مردم عليه تو قيام نموده و بخواهند آن را به زور خود باطل ساخته و تو در نگهداريش به زحمت بيفتى و سرانجام هم نتوانى ، و همچنين از ناحيه ملائكه نازل نشده تا در نگهداريش محتاج آنان باشى تا بيايند و آن را تصديق كنند، بلكه ما آن را به صورت تدريجى نازل كردهايم و خود نگهدار آن هستيم و به عنايت كامل خود آن را با صفت ذكريتش حفظ مى كنيم .  
پس قرآن كريم ذكرى است زنده و جاودانى و محفوظ از زوال و فراموشى و مصون از زيادتى كه ذكر بودنش باطل شود و از نقصى كه باز اين اثرش را از دست دهد و مصون است از جابجا شدن آياتش ، بطورى كه ديگر ذكر و مبين حقايق معارفش نباشد.

*(254/11)*

پس آيه شريفه ، دلالت بر مصونيت قرآن از تحريف نيز مى كند، چه تحريف به معناى دستبرد در آن به زياد كردن و چه به كم كردن و چه به جابجا نمودن ، چون ذكر خداست و همانطور كه خود خداى تعالى الى الاَبد هست ذكرش نيز هست .  
و نظير آيه مورد بحث در دلالت بر اينكه كتاب عزيز قرآن همواره به حفظ خدايى محفوظ از هر نوع تحريف و تصرف ميباشد و اين مصونيت به جهت اين است كه ذكر خداست ، آيه (ان الذين كفروا بالذكر لما جاءهم و انه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد) مى باشد.  
پس از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه الف و لام (الذكر) الف و لام عهد ذكرى است ( يعنى همان ذكرى كه قبلا اسمش ‍ برده شد) و مراد از وصف (الحافظون ) حفظ در آينده است ، چون اسم فاعل ظهور در آينده دارد. و اين را بدين جهت تذكر داديم تا كسى ايراد نكند - همچنانكه چه بسا ايراد كرده باشند - كه اگر آيه شريفه دلالت كند بر مصونيت قرآن از تحريف بخاطر اينكه ذكر است ، بايد دلالت كند بر مصونيت تورات و انجيل ، زيرا آنها نيز ذكر خدايند، و حال آنكه كلام خداى تعالى صريح است در اينكه تورات و انجيل محفوظ نمانده اند، بلكه تحريف شده اند. جوابش همان است كه گفتيم الف و لام در (الذكر) الف و لام عهد است ، و ذكريت ذكر، علت حفظ خدايى نيست تا هر چه ذكر باشد خداوند حفظش كرده باشد بلكه تنها وعده حفظ اين ذكر را كه قرآن است ميدهد. و به زودى در يك بحث جداگانه اين معنا را مورد بحث مفصل قرار ميدهيم - ان شاء الله تعالى .  
بحث روايتى  
(روايتى در مورد خروج موحدان عاصى از جهنم و بقاء كافران در آن درذيل آيه : (ربما يود...)

*(254/12)*

قمى در تفسيرش به سند خود از پدرش از ابن ابى عمير از عمر بن اذينه از رفاعه از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: چون روز قيامت مى شود منادى از ناحيه خداى تعالى ندا مى كند كه هيچ كس جز مسلمان به بهشت نخواهد رفت ، آن روز است كه كفار آرزو مى كنند اى كاش در دنيا مسلمان بودند. آنگاه اين آيه را تلاوت فرمودند:( ذرهم ياكلوا و يتمتعوا و يلههم الامل ) يعنى رهايشان كن تا مشغول عمل خود شوند، (فسوف يعلمون ).  
مؤ لف عياشى از عبد الله بن عطاء مكى از امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) نظير اين روايت را آورده است .  
و در الدر المنثور است كه طبرانى - در كتاب الاَوسط - و ابن مردويه به سند صحيح از جابر بن عبد الله انصارى روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: مردمى از امت من به جرم گناهانشان عذاب مى شوند و هر قدر كه خدا بخواهد در آتش خواهند بود، آنگاه مشركين در آنجا ايشان را سرزنش مى كنند و مى گويند چرا ايمان و تصديق شما سودى برايتان نداشت در نتيجه هيچ موحدى نمى ماند مگر آنكه خداوند از آتش بيرونش مى آورد. آنگاه اين آيه را تلاوت فرمودند: ( ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ).  
مؤ لف : اين معنى به طريق ديگرى از ابو موسى اشعرى و ابو سعيد خدرى و انس بن مالك نيز از آن جناب روايت شده است .

*(254/13)*

و در همان كتاب است كه ابن ابى حاتم و ابن شاهين - در كتاب السنة - از على بن ابى طالب (عليه السلام ) روايت كرده اند كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: موحدين هر امتى كه مرتكب گناهان كبيره شده باشند در صورتى كه توبه نكرده و از آن پشيمان نباشند داخل جهنم مى شوند و در آنجا نه چشمهايشان كبود مى شود، و نه بدنشان سياه مى گردد، و نه همنشين شيطان مى شوند و نه دچار غل و زنجير مى گردند، نه حميم مى آشامند و نه قطران مى پوشند، و خداوند خلود در جهنم را بر جسدهايشان حرام مى كند، براى همين كه موحدند، و صورتهايشان را بر آتش حرام مى كند، بخاطر اينكه سجده كرده اند.  
و از همين ها افرادى هستند كه آتش تا روى پايشان را و افرادى تا پشت پاهايشان را مى گيرد، و افرادى تا رانشان و افرادى تا كمرشان و عده اى تا گردنشان فرا مى گيرد. و اين به خاطر تفاوت گناهانى است كه مرتكب شده اند. از نظر مدت هم بعضى يك ماه در آتش ‍ هستند و بعضى يك سال ، ولى سرانجام بيرون مى آيند و طولانى ترين توقف ايشان به قدر عمر دنياست از روزى كه خلق شده تا روزى كه فانى مى گردد.  
سبب بيرون شدنشان از جهنم اين است كه يهود و نصارى و هر كه در آتش هست از اهل هر دين و هم چنين اهل شرك به اهل توحيد مى گويند: شما به خدا و كتب و رسل او ايمان آورديد و در عين حال با ما در جهنميد، پس ايمان شما بيهوده بود. آن وقت است كه خدا به ايشان غضبى مى كند كه براى هيچ امرى آنطور غضب نكرده باشد. آنگاه موءمنين را از جهنم بيرون آورده بر سر چشمهاى كه ميان بهشت و صراط قرار دارد مى برد، پس در آنجا مى رويند مانند طرثوث كه در خاشاك و كف سيل مى رويد، آنگاه داخل بهشت مى شوند در حالى كه به پيشانيهايشان نوشته است (اينها جهنمى هايى هستند كه از آتش دوزخ آزاد شده اند و تا خدا بخواهد در بهشت خواهند بود).

*(254/14)*

و چون اين نوشته داغ ننگى بر پيشانيهاى ايشان است از خدا درخواست مى كنند كه آن را محو كند . خدا هم ملكى مى فرستد آن را محو مى كند، سپس ملائكه اى را كه با خود ميخ هاى آتشين دارند دستور مى دهد تا در جهنم را به روى باقيماندگان ببندند و با آن ميخها ميخكوبشان كنند اينجاست كه خداى تعالى كه در عرش قرار گرفته فراموششان مى كند و اهل بهشت هم در سرگرميشان به نعيم و لذت بهشتى از آنان غافل مى گردند و خداى تعالى در اين خصوص فرموده : (ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ).  
مؤ لف : كلمه (طرثوث ) اسم گياهى است و كلمه (حميل السيل ) - كه در روايت است - به معناى خاشاك و كف سيل است . و از طرق شيعه نيز قريب به اين مضمون روايت شده است .  
و نيز در آن كتاب است كه احمد و ابن مردويه از ابى سعيد روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) چوبى در زمين فرو برد و چوب ديگرى پهلوى آن و چوبى ديگر بعد از آن در زمين نشانيد و فرمود هيچ مى دانيد كه اين چيست ؟  
اصحاب گفتند: خدا و رسول داناتر است . فرمود: اين انسان است و اين اجل او و اين آرزوى اوست و او همواره در پى رسيدن به آرزوهاست و غافل از اينكه اجل قبل از آرزوهايش قرار دارد.  
مؤ لف : قريب به اين معنا به چند طريق نيز از انس از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روايت شده است .  
و در مجمع البيان از امير المؤ منين (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: ترسناكترين چيزى كه بر شما مى ترسم پيروى هواى نفس ، و درازى آرزو است ، چون پيروى هوى و هوس شما را از حق جلوگيرى مى كند و درازى آرزو آخرت را از يادتان مى برد.  
و در تفسير قمى در ذيل آيه (ما ننزل الملائكة الا بالحق و ما كانوا اذا منظرين ) از معصوم نقل كرده كه فرمود: يعنى اگر ملائكه را نازل كنيم ديگر مهلتشان نداده هلاكشان مى كنيم .  
گفتارى در چند فصل در مصونيت قرآن از تحريف

*(254/15)*

فصلاول : در بيان اينكه قرآن عصر حاضر همان قرآننازل بر پيامبر اسلام (ص ) است  
فصل اول :  
يكى از ضروريات تاريخ اين معنا است كه تقريبا در 14 قرن قبل پيغمبرى از نژاد عرب به نام محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) مبعوث به نبوت شد و دعوى نبوت كرده است و امتى از عرب و غير عرب به وى ايمان آوردند و نيز كتابى آورده كه آن را به نام (قرآن ) ناميده و به خداى سبحان نسبتش داده است و اين قرآن متضمن معارف و كلياتى از شريعت است كه در طول حياتش ‍ مردم را به آن شريعت دعوت مى كرده است .  
و نيز از مسلمات تاريخ است كه آن جناب با همين قرآن تحدى كرده و آن را معجزه نبوت خود خوانده ، و نيز هيچ حرفى نيست در اينكه قرآن موجود در اين عصر همان قرآنى است كه او آورده و براى بيشتر مردم معاصر خودش قرائت كرده است . و مقصود ما از اينكه گفتيم اين همان است تكرار ادعا نيست بلكه منظور اين است كه بطور مسلم اين چنين نيست كه آن كتاب به كلى از ميان رفته باشد و كتاب ديگرى نظير آن و يا غير آن به دست اشخاص ديگرى تنظيم و به آنجناب نسبت داده شده و در ميان مردم معروف شده باشد كه اين ، آن قرآنى است كه به محمد نازل شده است .  
همه اينها كه گفتيم امورى است كه احدى در آن ترديد ندارد، مگر كسى كه فهمش آسيب ديده باشد حتى موافق و مخالف در مساله تحريف و عدم آن نيز در هيچ يك آنها احتمال خلاف نداده است .  
تنها چيزى كه بعضى از مخالفين و موافقين احتمال داده اند اين است كه جملات مختصرى و يا آيه اى در آن زياد و يا از آن كم شده و يا جا به جا و يا تغييرى در كلمات و يا اعراب آن رخ داده باشد و اما اصل كتاب الهى ، به همان وضع و اسلوبى كه در زمان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بوده باقى مانده است ، و به كلى از بين نرفته است .

*(254/16)*

از سوى ديگر مى بينيم كه قرآن كريم با اوصاف و خواصى كه نوع آياتش واجد آنهاست تحدى كرده يعنى بشر را از آوردن كتابى مشتمل بر آن اوصاف عاجز دانسته است و ما تمامى آيات آن را مى بينيم كه آن اوصاف را دارد بدون اينكه آيه اى از آن ، آن اوصاف را از دست داده باشد.  
مثلا اگر به فصاحت و بلاغت تحدى نموده مى بينيم كه تمامى آيات همين قرآنى كه در دست ماست آن نظم بديع و عجيب را دارد و گفتار هيچ يك از فصحاء و بلغاى عرب مانند آن نيست ، و هيچ شعر و نثرى كه تاريخ از اساتيد ادبيات عرب ضبط نموده و هيچ خطبه و يا رساله و يا محاوره اى از آنان چنان نظم و اسلوبى را ندارد و اين نظم و اسلوب و اين امتيازات در تمامى آيات قرآنى مشهود است و همه رامى بينيم كه در تكان دادن جسم و جان آدمى مثل همند.  
و نيز مى بينيم كه در آيه (افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) به اختلاف نداشتن قرآن تحدى نموده و اين خصوصيت در قرآن عصر ما نيز هست ، هيچ ابهام و يا خللى در آيه اى ديده نمى شود مگر آنكه آيه اى ديگر آن را بر طرف مى سازد، و هيچ تناقض و اختلافى كه در بدو نظر تناقض و اختلاف باشد، پيش نمى آيد، مگر آنكه آياتى آن را دفع مى سازد.  
باز مى بينيم كه با معارف حقيقى و كليات شرايع فطرى و جزئيات فضائل عقلى كه مبتكر آن است تحدى نموده ، و عموم دانشمندان عالم را نه تنها اهل لغت و ادبيات را به آوردن مانند آن دعوت كرده و از آن جمله فرموده است : (قل لئن اجتمعت الانس و الجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا) و نيز فرموده : (انه لقول فصل و ما هو بالهزل ).

*(254/17)*

اين تحدى قرآن است و مامى بينيم كه همين قرآن عصر ما بيان حق صريحى را كه جاى هيچ ترديد نباشد و دادن نظريهاى را كه آخرين نظريه باشد كه عقل بشر بدان دست يابد، چه در اصول معارف حقيقى و چه در كليات شرايع فطرى و چه در جزئيات فضائل اخلاقى استيفاء مى كند، بدون اينكه در هيچ يك از اين ابواب نقيصه و يا خللى و يا تناقض و لغزشى داشته باشد بلكه تمامى معارف آن را با همه وسعتى كه دارد مى بينيم كانه به يك حيات زنده اند و يك روح در كالبد همه آنها جريان دارد و آن روح واحد مبدأ تمامى معارف قرآنى است و اصلى است كه همه بدان منتهى مى گردند و به آن بازگشت مى كنند، و آن اصل توحيد است كه اگر يك يك معارف آن را تحليل كنيم سر از آن اصل در مى آوريم و اگر آن اصل را تركيب نماييم به يك يك آن معارف بر مى خوريم .  
و نيز اگر برايمان ثابت شده كه قرآن نازل شده بر پيامبر خاتم (صلوات الله عليه ) متعرض داستان امتهاى گذشته بوده ، قرآن عصر خود رامى بينيم كه در اين باره بياناتى دارد كه لايقترين بيان و مناسب ترين كلام است كه شايسته طهارت دين و نزاهت ساحت انبياء (عليهمالسلام ) مى باشد، بطورى كه انبياء را افرادى خالص در بندگى و اطاعت خدا معرفى مى كند و اين معنا وقتى براى ما محسوس ‍ مى شود كه داستان قرآنى هر يك از انبياء را با داستان همان پيغمبر كه در تورات و انجيل آمده مقايسه نماييم آن وقت به بهترين وجهى دستگيرمان مى شود كه قرآن ما چقدر با كتب عهدين تفاوت دارد. و نيز اگر ميدانيم كه در قرآن كريم اخبار غيبى بسيارى بوده ، در قرآن عصر خود نيز مى بينيم كه بسيارى از آيات آن بطور صريح و يا تلويح از حوادث آينده جهان خبر مى دهد.

*(254/18)*

و نيز مى بينيم كه خود را به اوصاف پاك و زيبا از قبيل نور، و هادى به سوى صراط مستقيم ، و به سوى ملتى اقوم - يعنى تواناترين قانون و آيين در اداره امور جهان - ستوده . و قرآن عصر خود را نيز مى يابيم كه فاقد هيچ يك از اين اوصاف نيست ، و در امر هدايت و دلالت از هيچ دقتى فروگذار نكرده است .  
و از جامعترين اوصافى كه براى خود قائل شده صفت يادآورى خداست و اينكه در راهنمايى به سوى خدا هميشه زنده است ، و همه جا از اسماى حسنى و صفات علياى خدا اسم مى برد، و سنت او را در صنع و ايجاد وصف مى كند، و اوصاف ملائكه و كتب و رسل خدا را ذكر مى نمايد، شرايع و احكام خدا را وصف مى كند، منتهى اليه و سرانجام امر خلقت يعنى معاد و برگشت به سوى خدا و جزئيات سعادت و شقاوت و آتش و بهشت را بيان مى كند.  
و همه اينها ذكر و ياد خداست ، و همانست كه قرآن كريم به قول مطلق ، خود را بدان ناميده است .  
چون از اسامى قرآن هيچ اسمى در دلالت بر آثار و شؤ ون قرآن به مثل اسم (ذكر) نيست ، به همين جهت در آياتى كه راجع به حفظ قرآن از زوال و تحريف صحبت مى كند آن را به نام ذكر ياد نموده ، و از آن جمله مى فرمايد: (ان الذين يلحدون فى آياتنا لا يخفون علينا افمن يلقى فى النار خير ام من ياتى آمنا يوم القيمة اعملوا ما شئتم انه بما تعلمون بصير ان الذين كفروا بالذكر لما جاءهم و انه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد) كه مى فرمايد: قرآن كريم از اين جهت كه ذكر است باطل بر آن غلبه نمى كند، نه روز نزولش و نه در زمان آينده ، نه باطل در آن رخنه مى كند و نه نسخ و تغيير و تحريفى كه خاصيت ذكريتش را از بين ببرد.  
و نيز در آيات مورد بحث ذكر را به طور مطلق بر قرآن كريم اطلاق نموده ،

*(254/19)*

و نيز به طور مطلق آن را محفوظ به حفظ خداى تعالى دانسته و فرموده : (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون ) كه از آن دو اطلاق اين معنا استفاده مى شود كه گفتيم قرآن كريم از هر زياده و نقصان و تغيير لفظى و يا ترتيبى كه ذكر بودن آن را از بين ببرد محفوظ خواهد بود.  
يكى از حرفهاى بى پايه اى كه در تفسير آيه مورد بحث زده اند اين است كه ضمير (له ) را به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) برگردانده و گفته اند: منظور از اينكه (ما او را حفظ مى كنيم آن جناب است ). ولى اين معنا با سياق آيه سازش ندارد، زيرا مشركين كه آن جناب را استهزاءكردند بخاطر قرآن بود كه به ادعاى آن جناب بر او نازل شده ، همچنانكه قبلا هم به اين نكته اشاره كرده و فرموده بود: (و قالوا يا ايها الذى نزل عليه الذكر انك لمجنون ).  
پس از آنچه گذشت اين معنا به دست آمد كه : قرآنى كه خداى تعالى بر پيغمبر گراميش (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل كرده و آن را به وصف ذكر توصيف نموده به همان نحو كه نازل شده ، محفوظ به حفظ الهى خواهد بود و خدا نخواهد گذاشت كه دستخوش زياده و نقص و تغيير شود.  
و خلاصه دليل ما هم اين شد كه قرآنى كه خداى تعالى بر پيغمبرش نازل كرده و در آيات زيادى آن را به اوصاف مخصوصى توصيف نموده ، اگر بخواهد محفوظ نباشد و در يكى از آن اوصاف دچار دگرگونى و زياده و نقصان گردد آن وصف ديگر باقى نخواهد ماند و حال آنكه مامى بينيم قرآن موجود در عصر ما تمامى آن اوصاف را به كاملترين و بهترين طرز ممكن داراست . از همينجا مى فهميم كه دستخوش تحريفى كه يكى از آن اوصاف را از بين برد نگشته است ، و قرآنى كه اكنون دست ما است همان است كه به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل شده است .

*(254/20)*

پس اگر فرض شود كه چيزى از آن ساقط شده و يا از نظر اعراب و زير و زبر كلمات و يا ترتيب آيات دچار دگرگونى شده باشد، بايد قبول كرد كه دگرگونياش به نحوى است كه كمترين اثرى در اوصاف آن از قبيل اعجاز، رفع اختلاف ، هدايت ، نوريت ، ذكريت ، هيمنه و قهاريت بر ساير كتب آسمانى و ... ندارد.  
پس اگر تغييرى در قرآن كريم پيدا شده باشد از قبيل سقوط يك آيه مكرر و يا اختلاف در يك نقطه و يا يك اعراب و زير و زبر و امثال آن است .  
رواياتى كه بر عدم وقوع تحريف و تصرف در قرآن دلالت دارند  
فصل دوم :  
علاوه بر آنچه گذشت اخبار بسيارى هم كه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از طريق شيعه و سنى نقل شده كه فرموده : (در هنگام بروز فتنه ها و براى حل مشكلات به قرآن مراجعه كنيد) دليل بر تحريف نشدن قرآن است .  
دليل ديگر آن حديث شريف ثقلين است كه از طريق شيعه و سنى به حد تواتر نقل شده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: (انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى اهل بيتى ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى ابدا : به درستى كه من در ميان شما دو چيز گرانقدر باقى مى گذارم : كتاب خدا و عترتم ، اهل بيتم مادام كه به آن دو تمسك جوييد هرگز گمراه نخواهيد شد)، چون اگر بنا بود قرآن كريم دستخوش تحريف شود معنا نداشت آن جناب مردم را به كتابى دستخورده و تحريف شده ارجاع دهد و با اين شدت تاكيد بفرمايد (تا ابد هر وقت به آن دو تمسك جوييد گمراه نمى شويد).

*(254/21)*

و همچنين اخبار بسيارى كه از طريق رسول خدا و ائمه اهل بيت (عليهمالسلام ) رسيده ، دستور داده اند اخبار و احاديثشان را به قرآن عرضه كنند، زيرا اگر كتاب الهى تحريف شده بود معنايى براى اين گونه اخبار نبود. و اينكه بعضى گفته اند مقصود از اين دستور تنها در اخبار فقهى است كه بايد عرضه به آيات احكام شود و ممكن است قبول كنيم كه آيات احكام تحريف نشده ، اما دليل بر اين نيست كه اصل قرآن تحريف نشده باشد صحيح نيست ، زيرا دستور مذكور مطلق است و زيرنويسى ندارد كه تنها اخبار فقهى را به قرآن عرضه كنيد، و اختصاص دادنش به اخبار فقهى تخصيص بدون مخصص است .  
علاوه بر اينكه زبان اخبار عرضه به قرآن صريح و يا دست كم نزديك به صريح است در اينكه دستور عرضه مزبور به منظور تشخيص راست از دروغ و حق از باطل است ،  
و معلوم است كه اگر در روايات دسيسه و دستبردى شده باشد تنها در اخبار مربوط به فقه و احكام نبوده بلكه اگر دشمن داعى به دسيسه در اخبار داشته داعيش در اخبار مربوط به اصول و معارف اعتقادى و قصص انبياء و امم گذشته ، و همچنين اوصاف مبدأ و معاد قويتر و بيشتر بوده است .  
و لذا مى بينيم روايات اسرائيلى كه يهود داخل در روايات ما كرده اند و همچنين نظائر آن غالبا در مسائل اعتقادى است نه فقهى .  
دليل ديگر عدم تحريف از نظر روايات ، رواياتى است كه در آنها خود امامان اهل بيت (عليهمالسلام ) آيات كريمه قرآن را در هر باب موافق و عين آنچه در اين قرآن موجود در عصر ماست قرائت كرده اند، حتى در آن روايات ، اخبار آحادى كه مى خواهند قرآن را تحريف شده معرفى كنند آيه را آنطور كه در قرآن عصر ماست تلاوت كرده اند و اين بهترين شاهد است بر اينكه مراد در بسيارى از آنها كه دارد آيه فلان جور نازل شده است تفسير بر حسب تنزيل و در مقابل بطن و تاويل است .

*(254/22)*

دليل ديگر، رواياتى است كه از امير المؤ منين و سائر ائمه معصومين (عليهمالسلام ) وارد شده كه قرآن موجود در دست مردم همان قرآنى است كه از ناحيه خدا نازل شده ، اگر چه غير آن قرآنى است كه على (عليه السلام ) آن را به خط خود تنظيم نموده است ، و در زمان ابو بكر و همچنين در زمان عثمان كه به تنظيم و كتابت قرآن پرداختند آن حضرت را مشاركت ندادند. و از همين باب است اينكه به شيعيان خود فرموده اند( اقرؤ ا كما قرء الناس : قرآن را همانطور كه مردم مى خوانند بخوانيد).  
و مقتضاى اين روايات اين است كه اگر در آن روايات ديگر آمده كه قرآن على (عليه السلام ) مخالف قرآن موجود در دست مردم است معنايش اين است كه از نظر ترتيب بعضى سوره ها يا آيات تفاوت دارد، آن هم سوره يا آياتى كه بهم خوردن ترتيبش كمترين اثرى در اختلال معناى آن ندارد، و آن اوصافى را كه گفتيم خداوند قرآن را به اين اوصاف توصيف نموده از بين نمى برد.  
پس مجموع اين اخبار - هر چند كه مضامين آنها با يكديگر مختلف است - دلالت قطعى دارد بر اينكه قرآنى كه امروز در دست مردم است همان قرآنى است كه از ناحيه خداى تعالى بر خاتم انبياء (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل شده است ، بدون اينكه چيزى از اوصاف كريمه اش و آثار و بركاتش از بين رفته باشد.  
فصل سوم :  
استدلالاتى بر عدم وقوع زياده و نقص و تغيير در قرآن 157  
عده اى از محدثين شيعه و حشويه و جماعتى از محدثين اهل سنت را عقيده بر اين است كه قرآن كريم تحريف شده ، به اين معنا كه چيزى از آن افتاده و پاره اى الفاظ آن تغيير يافته ، و ترتيب آيات آن بهم خورده . و اما تحريف به معناى زياد شدن چيزى در آن فرضيه ايست كه احدى از علماى اسلام بدان قائل نشده است .  
محدثين مذكور بر عدم وقوع زيادت در قرآن به وسيله اجماع امت و بر وقوع نقص و تغيير در آن به وجوه زيادى احتجاج كرده اند.

*(254/23)*

1 - در اخبار بسيارى از طريق شيعه و سنى روايت شده كه يا دلالت دارند بر سقوط بعضى از سوره ها، و يا بعضى آيات ، و يا بعضى جملات ، و يا قسمتى از جملات و يا كلمات و يا حروف آن كه در همان ابتدا در موقع جمع آورى آن در زمان ابى بكر، و همچنين در موقع جمع آورى بار دوم آن ، در زمان عثمان اتفاق افتاده . و نيز دلالت دارند بر تغيير و جابجا شدن آيات و جملات .  
و اين روايات بسيار است كه محدثين شيعه آنها را در جوامع حديث و ساير كتب معتبر خود آورده اند و بعضى از ايشان عدد آنها را بالغ بر دو هزار حديث دانسته اند. و همچنين محدثين اهل سنت در صحاح خود، مانند صحيح بخارى و صحيح مسلم ، و سنن ابى داوود، و نسائى ، و احمد، و ساير جوامع حديث و كتب تفسير و غير آن نقل كرده اند. و آلوسى در تفسير خود عدد آنها را بيش از حد شمار دانسته است .  
البته آنچه گفته شد غير موارد اختلافى است كه ميان مصحف عبد الله بن مسعود با مصحف معروف است ، كه اين خود بالغ بر شصت و چند مورد است . و نيز غير از موارد اختلاف مصحف ابى بن كعب با مصحف عثمانى است ، كه آن نيز بالغ بر سى و چند مورد است .  
و همچنين اختلاف ميان خود مصحفهاى عثمانى كه خود او نوشته و به اقطار بلاد اسلامى آن روز فرستاده است كه به قول ابن طاووس - در سعد السعود - بالغ بر پنجاه و چند مورد، و به قول ديگران چهل و پنج مورد است ، چون عثمان پنج و يا هفت مصحف نوشته به شام ، مكه ، بصره ، كوفه ، يمن و بحرين فرستاده و يكى را در مدينه نگهداشته است .  
و نيز آنچه نقل شد غير اختلافى است كه از نظر ترتيب ميان مصحف هاى عثمانى و مصحف هاى دوره اول ( زمان ابى بكر) وجود دارد، زيرا سوره انفال در جمع بار اول جزو سوره هاى مثانى و سوره برائت جزو سوره هاى مئين قرار داشت ، و حال آنكه در جمع دوم هر دو سوره جزو سوره هاى طوال قرار گرفته ، و روايتش به زودى از نظر خواننده مى گذرد.

*(254/24)*

باز آنچه تاكنون گفته شد غير اختلافى است كه در ترتيب سوره ها وجود دارد، چون بر حسب روايات ، ترتيب سوره ها در مصحف عبد الله بن مسعود و مصحف ابى بن كعب غير ترتيبى است كه در مصحف عثمان است .  
و همچنين غير اختلافى است كه در ميان قرائت ها وجود دارد، زيرا قرائت هاى غير معروفى است كه از صحابه و تابعين روايت شده كه با قرائت معروف اختلاف دارد كه اگر همه آنها را حساب كنيم به هزار يا بيش از آن بالغ مى شود.  
2 - دليل دوم ايشان اعتبار عقلى است ، به اين بيان كه عقل بعيد مى داند قرآنى به دست غير معصوم جمع آورى شود و هيچ اشتباه و غلطى در آن وجود نداشته باشد و عينا موافق واقع از كار در آيد.  
3 - روايتى است از عامه و خاصه كه : على (عليه السلام ) بعد از رحلت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از مردم كناره گيرى كرد، و بيرون نمى آمد مگر براى نماز تا آنكه قرآن را جمع آورى نمود آنگاه آن را به مردم ارائه داد، و اعلام كرد كه اين همان قرآنى است كه خداوند بر پيغمبرش نازل فرموده و من آن را جمع آورى كردم . مردم او را رد كردند و قرآن او را نپذيرفتند، و به قرآنى كه زيد بن ثابت جمع كرده بود اكتفاء كردند. و اگر اين دو قرآن عين هم بودند اين حرف معنى نداشت و اصلا معنا نداشت كه آن جناب قرآن را آورده اعلام كند كه اين همان قرآنى است كه خداى تعالى بر پيغمبر اكرم نازل نموده ،  
با اينكه ميدانيم على (عليه السلام ) بعد از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) داناترين مسلمانان به كتاب الله بود، و لذا رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در حديث ثقلين مردم را به او ارجاع داده و علاوه در حق آن جناب فرموده : (على با حق است و حق با على است ).  
دليل چهارم قائلين به تحريف : تكرار حوادث مربوط به بنىاسرائيل در امت اسلام .

*(254/25)*

4 - رواياتى است كه مى گويد: در اين امت نيز آنچه در بنى اسرائيل واقع شده واقع مى شود و طابق النعل بالنعل رخ مى دهد و يكى از كه در بنى اسرائيل اتفاق افتاد تحريف كتابشان بود كه قرآن و روايات ما بدان تصريح دارد، ناگزير بايد در اين امت هم اتفاق بيفتد و كتاب اين امت يعنى قرآن كريم هم بايد تحريف شود ( و گر نه آن روايات درست در نمى آيد).  
در صحيح بخارى از ابى سعيد خدرى روايت كرده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: به زودى سنتهاى اقوام گذشته را وجب به وجب ، و ذراع به ذراع پيروى خواهيد كرد، حتى اگر آنها به سوراخ سوسمار رفته باشند، شما هم مى رويد. گفتيم يا رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم ) پدر و مادران يهود و نصارى خود را پيروى مى كنيم ؟ فرمود: پس چه كسى را؟.  
اين روايت مستفيض است و در جوامع حديث از عده اى از صحابه مانند ابى سعيد خدرى - كه قبلا روايتش نقل شد - و ابى هريره ، عبد الله عمر، ابن عباس ، حذيفه ، عبد الله بن مسعود سهل بن سعد، عمر بن عوف ، و عمرو بن عاص ، شداد بن اوس و مستورد بن شداد، در عباراتى قريب المعنى نقل كرده اند.  
و نيز اين روايت بطور مستفيض از طرق شيعه از عده اى امامان اهل بيت (عليهمالسلام ) از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روايت شده . همچنانكه قمى در تفسير خود از آن جناب آورده كه فرموده : راهى كه پيشينيان رفتند شما نيز طابق النعل بالنعل و مو به مو خواهيد رفت و حتى راه آنان را يك وجب و يك ذراع و يك (باع ) هم تخطى نمى كنيد، تا آنجا كه اگر آنها به سوراخ سوسمارى رفته باشند شما هم خواهيد رفت . پرسيدند يا رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم ) مقصود شما از گذشتگان ، يهود و نصارى است ؟ فرمود: پس كيست ؟ بزودى عروه و دست آويزهاى اسلام را يكى پس از ديگرى پاره خواهيد كرد و اولين چيزى كه آن را از دست مى دهيد امانت و آخرين آنها نماز است .

*(254/26)*

بيان ضعف استدلال به اجماع براى اثبات عدم وقوع تحريف قرآن و زياد شدن در آن  
اما جواب از استدلال ايشان به اجماع امت بر عدم تحريف به زياده ، اين است كه اجماع امت ، حجتى است مدخوله ، براى اينكه حجت بودنش مستلزم دور است .  
توضيح اينكه : اجماع به خودى خود حجت عقلى يقينى نيست ، بلكه آن كسانى كه اجماع را به عنوان يك حجت شرعى معتبر مى دانند قائلند به اينكه در صورتى كه اعتقاد آور براى انسان باشد فقط اعتقادى ظنى خواهد بود ( نه قطعى ) و در اين مساله اجماع منقول و محصل يكسان مى باشد.  
و اينكه بعضى ميان آن دو فرق گذاشته و گفته اند اجماع محصل قطع آور است ، اشتباه كرده اند، براى اينكه آنچه كه اجماع افاده مى كند بيش از مجموع اعتقادهايى كه از يك يك اقوال حاصل مى شود نيست ، و آحاد اقوال در اينكه بيش از ظن افاده نمى كنند مثل يكديگرند و انضمام اقوال به يكديگر بيش از اين اثر ندارد كه ظن را تقويت كند نه اينكه قطع بياورد، زيرا قطع ، اعتقاد مخصوصى است بسيط و مغاير با ظن ، نه اينكه اعتقادى مركب از چند مظنه بوده باشد.  
تازه اين در اجماع محصل است كه خود ما اقوال را تتبع نموده يك قول و دو قول و سه قول موافق بدست آوريم ، و همچنين تا معلوممان شود كه در مساله قول مخالفى نيست . و همانطور كه گفتيم اين تتبع بيش از اين اثر ندارد كه مظنه آدمى را به قطع نزديك كند ولى افاده قطع نمى كند. و اما اجماعى كه ديگران از اهل علم و بحث براى ما نقل كنند و بگويند (فلان مطلب اجماعى است ) كه بى اعتباريش روشن تر است زيرا به منزله يك روايت و خبر واحد است كه بيش از افاده ظن اثرى ندارد .  
next page  
fehrest page  
back page

*(254/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
پس حاصل كلام اين شد كه اجماع حجتى است ظنى و شرعى كه دليل اعتبارش نزد اهل سنت مثلا خبرى است كه نقل مى كنند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرموده : (امت من بر خطا و ضلالت اتفاق و اجماع نمى كند) و نزد شيعه به اين است كه يا قول معصوم (عليه السلام ) در ميان اقوال مجمعين باشد و يا از قول مجمعين به گونهاى كشف از قول معصوم شود.  
پس حجيت اجماع چه منقولش و چه محصلش ، موقوف بر قول معصوم (پيغمبر و امام ) است ،  
كه آن نيز موقوف بر نبوت ، و صحت نبوت هم در اين عصر متوقف بر سلامت قرآن و مصونيتش از تحريف است . آن تحريفى كه گفتيم صفات قرآن از قبيل هدايت و قول فصل و مخصوصا اعجاز را از بين ببرد، چون غير از قرآن كريم معجزه زنده و جاويدى براى نبوت خاتم الانبياء (صلى الله عليه و آله و سلم ) نيست ، و تنها قرآن است كه معجزه آن جناب در اين عصر شمرده مى شود و به احتمال تحريف به زياده و يا نقيصه و يا هر دگرگونى ديگرى وثوقى به اين معجزه باقى نمى ماند، چون نمى دانيم كه آنچه در قرآن است كلام خالص خداست يا نه . پس در صورت تحريف ، قرآن از حجيت مى افتد، و با سقوط حجيت ، اجماع هم از حجيت مى افتد. اين بود معناى آنچه كه گفتيم اجماع حجتى است مدخوله كه حجت بودنش مستلزم دور است .

*(255/1)*

خواهيد گفت : شما در اول بحث گفتيد كه وجود قرآنى نازل بر پيغمبر اسلام در ميان ما مسلمانان از ضروريات تاريخ است و با چنين اعترافى ديگر حجيت اجماع موقوف بر اثبات حجيت قرآن و نبوت خاتم النبيين نيست . در جواب مى گوييم : صرف اينكه آنچه در دست ماست مشتمل بر قرآن واقعى است ، باعث نمى شود كه ديگر احتمال زياده و نقصان و تغيير را ندهيم ، باز در هر آيه و يا جمله و يا سوره اى كه در اثبات مطلبى مانند: نبوت خاتم الانبياء و پس از آن اجماع و امثال آن محتاج به آن باشيم احتمال تحريف را مى دهيم و قرآن به كلى از حجيت ساقط مى گردد.  
ضعف و قصور روايات دال بر وقوع تحريف در قرآن از نظر سند و دلالت  
و اما پاسخ از دليل اول اينكه اولا: تمسك به اخبار براى اثبات تحريف قرآن مستلزم حجت نبودن خود آن اخبار است ، نظير دورى كه در اجماع بيان كرديم ، ( زيرا با تحريف شدن قرآن دليلى بر نبوت خاتم الانبياء باقى نميماند تا چه رسد به امامت امامان و حجيت اخبار ايشان ).  
پس كسى كه به اخبار مذكور استدلال مى كند تنها مى تواند به عنوان يكى از مصادر تاريخ به آن تمسك بجويد و در تاريخ هم هيچ مصدر متواترى و يا مصدرى همراه با قرائن قطعى كه مفيد علم و يقين شود وجود ندارد، و عقل در هيچ يك از آن مصادر مجبور به قبول نيست ، چون هر چه هست همه اخبارى آحاد است كه يا ضعيف در سند است و يا قاصر در دلالت ، و يا به فرض صحت سند و روشنى دلالت كه در نايابى چون كبريت احمر است تازه بيش از ظن افاده نمى كند.  
زيرا گو اينكه سندش صحيح و دلالتش روشن است ، ليكن از جعل و دسيسه در امان نيست ،

*(255/2)*

چون اخبارى كه بدست يهود در ميان اخبار ما دسيسه شد آنقدر ماهرانه دسيسه شده كه از اخبار واقعى خود ما قابل تميز نيست ، و خبرى هم كه ايمن از جعل و دسيسه نباشد قابل اعتماد نيست . از همه اينها كه بگذريم اخبار مذكور آيه ها و سوره هايى را نشان مى دهد كه از قرآن افتاده كه به هيچ وجه شبيه به نظم قرآنى نيست ، گذشته از اينكه بخاطر مخالفتش با قرآن مردود است .  
و اما اينكه گفتيم سند بيشتر آن اخبار ضعيف است ، مراجعه به سندهاى آنها مصدق گفتار ماست ، زيرا اگر مراجعه كنيد خواهيد ديد يا مرسلند و اصلا سند ندارند، و يا مقطوع و بريده سندند، و يا رجال سند ضعيفند، آنهم كه سالم است آنقدر كم و ناچيز است كه قابل اعتماد نيست .  
و اين هم كه گفتيم پاره اى از آنها در دلالت قاصرند، دليلش اين است كه بسيارى از آنها اگر آيه قرآن را آورده اند، آورده اند كه تفسير كنند، نه اينكه بگويند آيه اينطور نازل نشده ، مانند روايتى كه در روضه كافى از ابى الحسن اول (عليه السلام ) در ذيل آيه (اولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم فاعرض عنهم ( فقد سبقت عليهم كلمة الشقاء و سبق لهم العذاب ) و قل لهم فى انفسهم قولا بليغا) است كه جمله بين پرانتز به عنوان تفسير آورده شده است .  
و مانند روايتى كه در كافى از امام صادق (عليه السلام ) در تفسير آيه (و ان تلووا او تعرضوا) فرموده : (ان تلووا ( الامر) و تعرضوا ( عما امرتهم به ) فان الله كان بما تعملون خبيرا) كه جملات بين پرانتز به عنوان تفسير و توضيح است ، نه جزو آيه . و همچنين روايات تفسيرى ديگرى كه آقايان جزو روايات تحريف شمرده اند.

*(255/3)*

و ملحق به اين باب است روايات بيشمارى كه سبب نزول آيات را بيان مى كند، و آقايان آنها را جزو ادله تحريف قرآن شمرده اند، مانند رواياتى كه مى فرمايد: اين آيه اينطور است : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ( فى على )) و حال آنكه روايت نمى خواهد بگويد كلمه (فى على ) جزو قرآن بوده ، بلكه مى خواهد بفرمايد آيه در حق آن جناب نازل و همچنين رواياتى كه داردفرستادگان بنى تميم وقتى خدمت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مى رسيدند، پشت در منزلش مى ايستادند و صدا مى زدند كه به سر وقت ما بيرون بيا. آنگاه آيه اى را كه در اين مورد نازل شده اين چنين نقل كرده : (ان الذين ينادونك من وراء الحجرات ( بنو تميم ) اكثرهم لا يعقلون ) آنگاه آقايان پنداشتند كه كلمه بنو تميم جزء آيه بوده و ساقط شده است .  
باز ملحق به اين باب است روايات بى شمار ديگرى كه در جرى قرآن ( تطبيق كليات آن بر مصاديق ) وارد شده است ، مانند روايتى كه در ذيل آيه (و سيعلم الذين ظلموا ( آل محمد حقهم )) آمده كه جمله ( آل محمد حقهم ) به منظور بيان يكى از مصاديق ظلم آورده شده ، نه به عنوان متن آيه . و روايتى كه در خصوص آيه (و من يطع الله و رسوله ( فى ولايت على و الائمة من بعده ) فقد فاز فوزا عظيما) و اين گونه روايات بسيار زياد است .  
باز ملحق به اين بابست رواياتى كه وقتى آيه اى را تفسير مى كند ذكرى و يا دعايى به آن اضافه مى نمايد، تا مردم در هنگام خواندن آن آيه ادب را رعايت نموده ، آن ذكر و دعا را بخوانند، همچنانكه در كافى به سند خود از عبد العزيز بن مهتدى روايت كرده كه گفت از حضرت رضا (عليه السلام ) در باره سوره توحيد پرسيدم فرمود:

*(255/4)*

( هر كس بخواند قل هو الله احد را و به آن ايمان داشته باشد توحيد را شناخته است . آنگاه اضافه كرده است : عرض كردم چطور بخوانيم آن را؟ فرمود: همانطور كه مردم آن را مى خوانند: (قل هو الله احد، الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا احد كذلك الله ربى كذلك الله ربى ).  
و نيز جزو ادله قاصر الدلاله آقايان بايد رواياتى را شمرد كه در باب الفاظ آيه اى وارد شده و آقايان آنها را از ادله تحريف شمرده اند مانند روايتى كه در پاره اى روايات مربوط به آيه (و لقد نصركم الله ببدر و انتم اذلة ) دارد آيه اينطور است : (و لقد نصركم الله ببدر و انتم ضعفاء)  
و در بعضى ديگر آمده (و لقد نصركم الله ببدر و انتم قليل ).

*(255/5)*

و اين اختلافات چه بسا خود قرينه باشد بر اينكه ، منظور تفسير آيه به معنا است ، به شهادت اينكه در بعضى از آنها آمده كه صلاح نيست اصحاب بدر را كه يكى از ايشان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است ذليل ناميد و به وصف ذلت توصيف نمودپس ‍ منظور از لفظ (اذلة ) در آيه شريفه جمعيت كم و ناتوان است نه خوار و ذليل . و چه بسا از اين روايات كه در ميان خود آنها تعارض ‍ و تنافى است كه به حكم كلى ( تساقط روايات در هنگام تعارض ) از درجه اعتبار ساقطه اند، مانند روايات وارده از طرق خاصه و عامه در اينكه آيه اى در قرآن براى حكم سنگسار بوده و افتاده آنگاه در بيان اينكه آيه مذكور چه بوده در يكى چنين آمده : (اذا زنى الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة فانهما قضيا الشهوة : وقتى پيرمرد و پيرزن زنا كردند بايد حتما سنگسار شوند زيرا اين طبقه شهوترانى خود را كرده اند). و در بعضى ديگر چنين آمده : (الشيخ و الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانهما قضيا الشهوة : پيرمرد و پيرزن اگر زنا كنند بايد حتما سنگسار شوند چون آنها شهوترانى خود را كرده اند). و در بعضى آمده : (و بما قضيا من اللذة ). و در بعضى ديگر در آخر آيه آمده : (نكالا من الله و الله عليم حكيم ). و در بعضى در آخرش آمده (نكالا من الله و الله عزيز حكيم ).  
و نيز مانند آية الكرسى على التنزيل كه رواياتى در باره اش رسيده و در بعضى از آنها چنين آمده : (الله لا اله الا هو الحى القيوم لا تاخذه سنة و لا نوم له ما فى السموات و ما فى الارض ( و ما بينهما و ما تحت الثرى عالم الغيب و الشهادة فلا يظهر على غيبه احدا) من ذا الذى يشفع عنده ... و هو العلى العظيم ( و الحمد لله رب العالمين )). و در بعضى ديگر جمله (الحمد لله رب العالمين ) را در آخر آيه سوم بعد از جمله (هم فيها خالدون ) آورده .

*(255/6)*

در بعضى چنين آمده : (له ما فى السموات و ما فى الارض ( و ما بينهما و ما تحت الثرى عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم ....) و در بعضى ديگر اينطور آمده : (عالم الغيب و الشهادة الرحمن ) الرحيم بديع السموات و الارض ذو الجلال و الاكرام رب العرش ‍ العظيم ) و در بعضى ديگر آمده : (عالم الغيب و الشهادة العزيز الحكيم ).  
و اينكه بعضى از محدثين گفته اند كه (اختلاف روايات در آياتى كه نقل شد ضرر به جائى نمى رساند چون اين روايات در اصل تحريف قرآن اتفاق دارند) مردود و غلط است . چون اتفاق روايات مذكور در تحريف شدن قرآن ضعف دلالت آنها را جبران نمى كند و هر يك از آنها ديگرى را دفع مى كند.  
دسيسه و جعل روايت دشمنان قرآن مخفى نماند  
و اما اينكه گفتيم دسيسه و جعل در روايات شايع شده ، مطلبى است كه اگر كسى به روايات مربوط به خلقت و ايجاد و قصص انبياى سلف و امتهاى گذشته ، و همچنين به اخبار وارده در تفاسير آيات ، و حوادث واقعه در صدر اسلام مراجعه نمايد هيچ ترديدى ، در آن برايش باقى نمى ماند، چون بزرگترين چيزى كه از اسلام خواب را بر چشم دشمنان حرام كرده و ايشان حتى يك لحظه از خاموش ‍ كردن نور آن و كم فروغ كردن شعله فروزان آن و از بين بردن آثار آن از پاى نمى نشينند، قرآن كريم است . آرى قرآن كريم است كه كهفى منيع و ركنى شديد براى اسلام است . قلعه ايست كه جميع معارف دينى و سند زنده و جاويد نبوت و مواد دعوت در آن متحصن است . آرى ، دشمنان خوب فهميده بودند كه اگر بتوانند به قرآن دستبردى زنند و حجيت آن را مختل سازند، امر نبوت خاتم الانبياء بدون كمترين درد سرى باطل مى شود و شيرازه دين اسلام از هم مى گسلد و ديگر بر بناى اسلام سنگى روى سنگى قرار نمى گيرد.

*(255/7)*

و عجب از اين گونه علماى دينى است كه در مقام استدلال بر تحريف شدن قرآن بر مى آيند و آنگاه به رواياتى كه به صحابه و يا به ائمه اهل بيت منسوب شده احتجاج مى كنند و هيچ فكر نمى كنند كه چه مى كنند. اگر حجيت قرآن باطل گردد، نبوت خاتم الاَنبياء باطل شده ، و معارف دينى لغو و بى اثر مى شود، و در چنين فرضى اين سخن به كجا ميرسد كه در فلان تاريخ مردى دعوى نبوت نموده و قرآنى به عنوان معجزه آورد،  
خودش از دنيا رفت ، و قرآنش هم دستخورده شد، و از او چيزى باقى نماند مگر اجماع مؤ منين به وى ، بر اينكه او به راستى پيغمبر بوده ، و قرآنش هم به راستى معجزه اى بر نبوت او بوده است ، و چون اجماع حجت است - زيرا همان پيغمبر آن را حجت قرار داده ، و يا از اجماع مجمعين كشف مى كنيم كه قول يكى از جانشينانش در آن هست - پس بايد نبوت او و قرآنش را قبول كنيم ؟ !!  
و كوتاه سخن ، احتمال دسيسه و جعل حديث كه احتمال قوى هم هست و شواهد و قرائن آن را تاييد مى كند، وقعى و اعتبارى براى روايات مذكور باقى نمى گذارد، و با در نظر گرفتن آن ، ديگر نه حجيت شرعى بر آن اخبار باقى مى ماند، و نه حجيت عقلانى ، حتى صحيح السندترين آنها هم از اعتبار ساقط مى گردد.  
زيرا حجيت سند، معنايش اين است كه رجال حديث دروغ عمدى نمى گويند، و اما اينكه فريب نمى خورند، و در اصول روايتى آنان هم دست برده نمى شود، ربطى به صحت سند ندارد.  
بررسي نمونه هايى از آيات جعلى و ساختگى

*(255/8)*

و اما اينكه گفتيم روايات تحريف ، آيات و سوره هايى را سواى قرآن اسم مى برد كه از نظر نظم و اسلوب هيچ شباهتى به نظم قرآن ندارد، دليلش مراجعه خود خواننده عزيز است كه اگر مراجعه كند به موارد بسيارى - از قبيل سوره خلع و سوره حفد كه به چند طريق از طرق اهل سنت روايت شده است - بر خواهد خورد، و به طور قطع گفتار ما را تصديق خواهد نمود، و ما اين دو سوره را در اينجا مى آوريم تا زحمت خواننده را كم كرده باشيم :  
سوره خلع چنين است : (بسم الله الرحمن الرحيم انا نستعينك و نستغفرك و نثنى عليك و لا نكفرك و نخلع و نترك من يفجرك ) و سوره حفد چنين است : (بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اياك نعبد و لك نصلى و نسجد و اليك نسعى و نحفد نرجو رحمتك و نخشى نقمتك ان عذابك بالكافرين ملحق ).  
و همچنين سوره ولايت و غير آن كه پاره اى روايات آن را آورده اقاويل و هذيان هايى است كه سازنده اش از نظم قرآنى تقليد كرده و نتيجه اش اين شده كه اسلوب عربى مانوس و معمولى را هم از دست داده است و مانند زاغ شده كه خواست چون كبك بخرامد راه رفتن خود را نيز فراموش كرد،  
اين دشمن قرآن نيز كه نتوانسته است به نظم آسمانى و معجز قرآن برسد، اسلوب معمولى زبان عرب را هم فراموش كرده ، چيزى گفته است كه هر طبع و ذوقى از شنيدنش دچار تهوع مى شود، و لذا باز هم به شما خواننده عزيز سفارش ميكنم كه به اين ياوه گويى هايى كه دشمنان خواستند به قرآن نسبت دهند، مراجعه نمايد تا به درستى دعوى ما پى ببرد، آنوقت است كه با اطمينان خاطر و به جراَت تمام حكم مى كند بر اينكه محدثينى كه به چنين سوره هائى اعتناء مى كنند، بخاطر تعصب و تعبد شديدى است كه نسبت به روايات دارند و در تشخيص صحيح از مجعول آن و در عرضه داشتن احاديث بر قرآن كوتاهى مى كنند و اگر اين تعصب و تعبد نبود، كافى بود در يك نظر حكم كنند به اينكه ترهات مذكور جزو قرآن كريم نيست .

*(255/9)*

مجموع قرآن دلالت قطعى دارد بر اينكه در قرآن تحريفى رخ نداده است  
و اما اينكه گفتيم روايات تحريف ، به فرضى هم كه صحيح باشد مخالف با كتاب است و به همين جهت بايد طرح شودتوضيحش اين است كه مقصود ما مخالفت با ظاهر آيه (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون ) و ظاهر آيه (و انه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ) نيست ، تا بگوييد اين مخالفت ظنى است ، - چون ظهور الفاظ آيه جزو ادله ظنى است - بلكه مراد مخالفت با دلالت قطعى كتاب است چون مجموع قرآنى كه فعلا در دست ما است به بيانى كه در دليل اول بر نفى تحريف گذشت ، دلالت قطعى دارد بر اينكه در قرآن تحريفى رخ نداده است .  
و چطور ممكن است در اين دلالت خدشه كرد، و حال آنكه قرآنى كه در دست ما هست اجزايش در نظم بديع ، و معجزه بودن نظير يكديگرند و خودش در دفع اختلافاتى كه در بدو نظر به ذهن مى رسد كافى است . نه در دفع آن اختلافات نقصى دارد، و نه در افاده معارف حقيقى و علوم الهى كلى و جزئيش قصورى ، معارفش همه به هم مربوط و فروعش بر اصولش مترتب ، و اطرافش بر اوساطش ‍ منعطف است ، و اين خصوصيات كه در نظم قرآنى است و خداوند آن را به آن خصوصيات ، وصف نموده در همه جاى اين كتاب مشهود است .  
پاسخ به دو دليل ديگر قائلين به تحريف : استبعاد عقلى عدم تحريف و روايتىدرباره مصحف على عليه السلام

*(255/10)*

و اما پاسخ از دليل دوم آنان كه گفتند (عقل بعيد مى داند قرآنى به دست غير معصوم جمع آورى شود و هيچ اشتباه و غلطى در آن نباشد) اينست كه اين حرف ، حرفى خرافى بيش نيست ، بلكه مطلب به عكس است ، زيرا عقل مخالفت نوشته شده را با واقعش ‍ ممكن ميداند، نه اينكه موافقت آن دو را بعيد و مخالفت آن را واجب شمارد پس هر جا كه دليل و قرينه اى باشد بر اينكه نوشته شده با واقعش موافق است آن را مى پذيرد و ما به جاى يك دليل و يك قرينه دليلهايى ارائه داديم كه همه موافقت اين قرآن را با واقعش ‍ اثبات مى كردند.  
و اما پاسخ از دليل سومشان اينكه صرف جمع آورى قرآن كريم توسط على ، امير المؤ منين (عليه السلام ) و عرضه داشتن بر اصحاب و نپذيرفتن آنان دليل نمى شود بر اينكه قرآنى كه آن جناب جمع آورى كرده بود مخالف با قرآن ديگران بوده ، و از حقايق اصولى دين و يا فرعى آن چيزى اضافه داشته است ، و بيش از اين احتمال نمى رود كه قرآن آن جناب از نظر ترتيب سوره ها و يا آيه هاى يك سوره كه به تدريج نازل شده است با قرآن سايرين مخالفت داشته است ، آن هم مخالفتى كه به هيچ يك از حقايق دينى برخورد نداشته .  
چون اگر غير اين بود و واقعا قرآن آن حضرت حكمى يا احكامى از دين خدا را مشتمل مى بود كه در قرآنهاى ديگر افتاده بوده است ، امير المؤ منين به آن سادگى دست از قرآن خود بر نميداشت ، بلكه به طور قطع به وسيله آن به احتجاج مى پرداخت و به مجرد اعراض آنان قانع نمى شد، همچنانكه مى بينيم كه در موارد مختلفى با آنان احتجاج نموده و روايات ، احتجاجات آن حضرت را ضبط نموده و در آن حتى يك مورد هم نقل نشده كه آن جناب در باره امر ولايت و خلافتش و يا در امر ديگرى آيه و يا سوره اى خوانده باشد كه در قرآنهاى خود آنان نبوده باشد و آن جناب ايشان را به خيانت در قرآن متهم كرده باشد.

*(255/11)*

ممكن است كسى چنين خيال كند كه على (عليه السلام ) بخاطر حفظ وحدت مسلمين پافشارى نكرد. در جواب مى گوييم اگر مسلمانان ساليان درازى با قرآن انس گرفته بودند جا داشت على (عليه السلام ) از قرآن خود كه فرضا مخالف آن قرآنها بوده صرفنظر نمايد تا مبادا وحدت مسلمين را شكسته باشد. ولى گفتار ما در باره روز اولى است كه مسلمانان به جمع كردن قرآن پرداخته بودند و هنوز قرآن در دست مردم نبود و در شهرها پخش نشده بود.

*(255/12)*

و اى كاش مى فهميديم كه چگونه ممكن است ادعا كنيم اين همه آياتى كه شايد به قول و ادعاى آنان بالغ بر هزارها آيه باشد همه راجع به امر ولايت بوده و مخالفين آن حضرت آنها را حذف كرده اند؟! و يا اصولا آيه هايى بوده كه عموم مسلمانان از آن خبرى نداشته اند و تنها على (عليه السلام ) از آن خبر دار بوده ؟ ! چطور چنين جراءتى به خود بدهيم ، با آنهمه دواعى قوى كه مسلمانان در حفظ قرآن و آن همه شوق و رغبتى كه در فراگرفتن آن از خود نشان مى دادند؟! و آن همه سعى و كوششى كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در تبليغ آيات و رساندن آن به آفاق و تعليم و بيان آن مبذول داشته است ؟ ! با اينكه خود قرآن كريم در اين باره تصريح كرده كه : (يعلمهم الكتاب و الحكمة ) و نيز فرموده : (لتبين للناس ما نزل اليهم ) آن آياتى كه احاديث مرسل مى گويند در سوره نساء در ميان جمله (و ان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى ) و جمله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) بوده و به اندازه يك ثلث قرآن يعنى بيش از دو هزار آيه مى شده و افتاده . و نيز آن آياتى كه محدثين سنى گفته اند از سوره برائت ساقط شده ، مانند (بسم الله ) آن و صدها آيه كه سوره مذكور را مساوى با سوره بقره ميكرده و اينكه سوره احزاب بزرگتر از سوره بقره بوده و دويست آيه از آن ساقط شده . و يا آن آياتى كه روايات مجعوله مذكور ميگويد منسوخ التلاوه شده و جمعى از مفسرين اهل سنت هم براى دفاع از يك حديث كه گفته (پاره اى از قرآن را خدا از يادها برد و تلاوتش را منسوخ كرد پذيرفته اند، كجا رفته اند؟ و چطور گم شده اند، كه حتى يك نفر هم سراغ يكى از آن هزارها را نگرفته است ؟!.  
خطاب به قائلين به تحريف : مقصود شما از نسخ تلاوت چيست ؟

*(255/13)*

و اگر شما هم همان حديث را سند قرار دهيد، و بگوييد خدا از يادها برده مى پرسيم از ياد بردن خدا چه معنا دارد؟ و مقصود از نسخ تلاوت چه مى تواند باشد؟ آيا نسخ تلاوت بخاطر اين بوده كه عمل به آن آيات منسوخ شده ؟ پس چرا آيات منسوخه ديگرى كه هم اكنون در قرآن كريم است منسوخ التلاوه نشد؟  
و تاكنون در قرآن كريم باقى مانده ؟ ! مانند آيه صدقه و آيه نكاح زانيه و زانى ، و آيه عده و غير آن ؟ و جالب اينجاست كه آقايان آيات منسوخ التلاوه را دو قسم مى كنند، يكى آنها كه هم تلاوتش نسخ شده و هم عمل به آن ، و قسم ديگر آن آياتى كه تنها تلاوتش نسخ شده است مانند آيه رجم .  
و يا بخاطر اين بوده كه واجد صفات كلام خدايى نبوده و بدين جهت خداوند خط بطلان بر آنها كشيده ، و از يادهايشان برده است . اگر چنين بود پس در حقيقت جزو كلام خدا و كتاب عزيز كه ( لاياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ) نبوده ، منزه از اختلاف نبود، قول فصل و هادى به سوى حق و به سوى صراط مستقيم ، و معجزه اى كه بتوان با آن تحدى نمود و ... نبوده . و كوتاه سخن بگو قرآن نبوده ، زيرا خداى تعالى قرآن را به صفاتى معرفى نموده است كه آن را نازل شده از لوح محفوظ، و نيز آن را كتاب عزيزى خوانده كه در عصر نزولش و در اعصار بعد تا قيام قيامت باطل در آن راه ندارد، و آن را قول فصل ، هدايت ، نور، فرقان ميان حق و باطل ، معجزه و ... ناميده است . آيا با چنين معرفى باز هم مى توانيم بگوييم اين آياتى كه قرآن را معرفى مى كند مخصوص به پاره اى از قرآن بوده كه هم اكنون در دست ما است ، و تنها اين باقيمانده از يادها نمى رود، و منسوخ التلاوه و دستخوش بطلان نمى شود؟ آيا تنها اين باقيمانده است كه قول فصل ، هدايت ، نورفرقان ، و معجزه جاودانه است ؟

*(255/14)*

و يا مى گوييد منسوخ التلاوه شدن و فراموش شدن بطلان نيست ؟ چطور بطلان نيست ؟ مگر بطلان غير از اين است كه كلام ناقصى از اثر و خاصيت بيفتد و هيچ چيز نتواند آن را اصلاح نموده و براى ابد از كار بيفتد؟ و آيا با اينكه براى ابد از كار افتاده باز هم ذكر و ياد آورنده خداست .  
پس حق همين است كه به خود جرأ ت داده براى رهايى از اين همه غلط بگوييم رواياتى كه از طرق شيعه و سنى در تحريف و يا نسخ تلاوت رسيده بخاطر مخالفتش با كتاب خدا، مردود است .  
پاسخ به دليل ديگر قائلين به تحريف : تكرار حوادث مربوط به بنىاسرائيل در امت اسلام  
و اما پاسخ از دليل چهارم اينكه : اخبارى كه ميگويد (حوادث واقعه در امت اسلام مانند حوادثى است كه در بنى اسرائيل رخ داده ) قبول داريم ،  
و حرفى در آنها نيست ، و اتفاقا اخبار بسيارى است كه شايد به حد تواتر هم برسد، ليكن به شهادت وجدان و ضرورت اين اخبار دلالت بر يكسان بودن در همه جهات ندارد.  
پس ناگزير بايد بپذيريد كه اين مشابهت در پاره اى امور آن هم از نظر نتيجه و اثر است ، نه از نظر عين حادثه . پس به فرضى هم كه قبول كنيم كه اين روايات تحريف كتاب را هم شامل مى شود، مى گوييم ممكن است مشابهت امت اسلام با امت بنى اسرائيل در اين مساله از جهت نتيجه تحريف يعنى حدوث اختلاف و تفرقه و انشعاب به مذاهب مختلف باشد، به نحوى كه اين مذهب آن مذهب را تكفير كند. همچنانكه در روايات بسيارى كه بعضى ادعاى تواتر آنها را كرده اند آمده كه (به زودى امت اسلام به هفتاد و سه فرقه منشعب مى شود همچنانكه امت نصارى به هفتاد و دو فرقه و امت يهود به هفتاد و يك فرقه منشعب شد).

*(255/15)*

و اين هم پر واضح است كه همه فرقه هاى مذكور از امتهاى سه گانه ، مذهب خود را مستند به كتاب خدا مى دانند، و اين نيست مگر بخاطر اينكه كلمات را از جاى خود تحريف نموده اند، و قرآن كريم را به رأ ى خود تفسير كرده ، و به اخبار وارده در تفسير آيات ( و لو هر چه باشد) اعتماد كرده اند بدون اينكه براى تشخيص صحيح از سقيم آن ، به خود قرآن عرضه كرده باشند.  
و كوتاه سخن ، اصل روايات داله بر اينكه ميان دو امت مشابهت و مماثلت است به هيچ وجه دلالت بر تحريف ، آنطور كه آنان ادعا مى كنند ندارد. بله ، در بعضى از آنها تصريح شده به اينكه قرآن تغيير و اسقاط و تحريف شود، و ليكن گفتيم كه اين دسته از اخبار علاوه بر ضعفش بخاطر مخالفت كتاب مردود است .  
فصل چهارم :  
درباره جمع و تاءليف قرآن و جمع بين رواياتى كه برخى بر جمع قرآن در زمانپيامبر(ص ) و برخى بعد از آن حضرت دلالت دارند  
در تاريخ يعقوبى آمده كه : عمر بن خطاب به ابى بكر گفت : اى خليفه رسول خدا! حاملين قرآن بيشترشان در جنگ يمامه كشته شدند، چطور است كه قرآن را جمع آورى كنى زيرا مى ترسم با از بين رفتن حاملين ( حافظين ) آن تدريجا از بين برود؟  
ابى بكر گفت : چرا اين كار را بكنم و حال آنكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) چنين نكرده بود؟  
از آن به بعد همواره عمر پشت اين پيشنهاد خود را گرفت تا آنكه قرآن جمع آورى و در صحفى نوشته شد، چون تا آن روز در تكه هايى از تخته و چوب نوشته مى شد، و در نتيجه متفرق بود.  
ابى بكر بيست و پنج نفر از قريش و پنجاه نفر از انصار را در جلسه اى دعوت كرد و گفت بايد قرآن را بنويسيد و آن را به نظر سعيد بن العاص كه مردى فصيح است برسانيد.

*(255/16)*

البته بعضى روايت كرده اند كه على بن ابى طالب آن را پس از رحلت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) جمع نمود و بر شترى بار كرد و به محضر صحابه آورد و فرمود: اين قرآن است كه من جمع آورى كرده ام . على (عليه السلام ) قرآن را به هفت جزء تقسيم كرده بود. و روايت مذكور اسم آن اجزاء را هم برده .  
و در تاريخ ابى الفداء آمده كه : در جنگ با مسيلمه كذاب گروهى از قاريان قرآن ، از مهاجر و انصار كشته شدند، و چون ابى بكر ديد عده حافظين قرآن كه در آن واقعه در گذشته اند بسيار است ، در مقام جمع آورى قرآن بر آمد و آن را از سينه هاى حافظين و از جريده ها و تخته پاره ها، و پوست حيوانات جمع آورى نمود و آن را در نزد حفصه دختر عمر، همسر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) گذاشت .  
ريشه و مصدر اصلى اين دو تاريخ ، رواياتى است كه اينك از نظر خواننده مى گذرد.  
بخارى در صحيح خود از زيد بن ثابت نقل مى كند كه گفت : در روزهايى كه جنگ يمامه اتفاق افتاد ابى بكر به طلب من فرستاد وقتى به نزد او رفتم ديدم عمر بن خطاب هم آنجاست . ابى بكر گفت : عمر نزد من آمده مى گويد كه واقعه يمامه حافظين قرآن را درو كرد و من مى ترسم كه جنگهاى آينده نيز ما بقى آنان را از بين ببرد، و در نتيجه بسيارى از قرآن كريم با سينه حافظين آن در دل خاك دفن شود، و نيز مى گويد من بنظرم مى رسد دستور دهى قرآن جمع آورى شود. من به او گفتم : چگونه دست به كارى بزنم كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نكرده است ؟ عمر گفت : اين كار به خدا كار خوبى است . و از آن به بعد مرتب به من مراجعه ميكرد و تذكر ميداد تا آنكه خداوند سينه ام را براى اين كار گشاده كرد و مرا جرأ ت آن داد، و نظريه ام برگشت و نظريه عمر را پذيرفتم .

*(255/17)*

زيد بن ثابت مى گويد: كلام ابى بكر وقتى به اينجا رسيد به من گفت : تو جوان عاقل و مورد اعتمادى هستى و در عهد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) وحى الهى را براى آن جناب مى نوشتى ، تو بايد جستجو و تتبع كنى و آيات قرآن را جمع آورى نمايى . زيد مى گويد: به خدا قسم اگر دستگاه ابى بكر به من تكليف مى كرد كه كوهى را به دوش خود بكشم سخت تر از اين تكليف نبود كه در خصوص جمع آورى قرآن به من كرد، لذا گفتم چطور دست به كارى مى زنيد كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) خود نكرده است ؟ گفت : اين كار به خدا سوگند كار خيرى است .  
از آن به بعد دائما ابى بكر به من مراجعه مى كرد تا خداوند سينه مرا گشاده كرد، آن چنان كه قبلا سينه ابى بكر و عمر را گشاده كرده بود. با جرأ ت تمام به جستجوى آيات قرآنى برخاستم و آنها را كه در شاخه هاى درخت خرما و سنگهاى سفيد نازك و سينه هاى مردم متفرق بود جمع آورى نمودم و آخر سوره توبه را از جمله (لقد جاءكم رسول ) تا آخر سوره برائت را نزد خزيمه انصارى يافتم و غير او كسى آن را ضبط نكرده بود و اين صحف نزد ابى بكر بماند تا آنكه از دنيا رفت ، از آن پس نزد عمر بود تا زنده بود و بعد از آن نزد حفصه دختر عمر نگهدارى مى شد.  
و از ابى داوود از طريق يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب روايت شده كه گفت عمر آمد و گفت : هر كه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آيه و چيزى از قرآن شنيده و حفظ كرده باشد آن را بياورد. و در آن روز داشتند قرآن را در صحيفه ها و لوحها و ... جمع آورى مى كردند و قرار بر اين داشتند كه از احدى چيزى از قرآن را نپذيرند تا آنكه دو نفر بر طبق آن شهادت دهند.

*(255/18)*

و باز از او از طريق هشام بن عروه از پدرش - البته در طريق سند اسم چند نفر برده نشده - روايت كرده كه گفت : ابى بكر به عمر و به زيد گفت : بر در مسجد بنشينيد، هر كس دو شاهد آورد بر طبق آنچه از قرآن حفظ كرده پس آن را بگيريد و بنويسيد.  
و در الاتقان از ابن اشته - در كتاب المصاحف - از ليث بن سعد روايت كرده كه گفت : اولين كسى كه قرآن را جمع آورى كرد ابى بكر بود كه زيد بن ثابت آن را نوشت ، و مردم نزد زيد مى آمدند،  
و او محفوظات كسى را مى نوشت كه دو شاهد عادل مى آورد، و آخر سوره برائت را كسى جز ابى خزيمة بن ثابت نداشت ابى بكر گفت : آن را هم بنويسيد، زيرا رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرموده بود شهادت ابى خزيمه به جاى دو شهادت پذيرفته مى شود، لذا زيد آن را هم نوشت . عمر آيه رجم را آورد قبول نكردند و ننوشت چون شاهد نداشت .  
و از ابن ابى داوود - در كتاب المصاحف - از طريق محمد بن اسحاق از يحيى بن عباد بن عبد الله بن زبير از پدرش روايت كرده كه گفت حارث بن خزيمه اين دو آيه را از آخر سوره برائت برايم آورد و گفت شهادت مى دهم كه اين دو آيه را از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شنيده و حفظ كرده ام عمر گفت : من نيز شهادت مى دهم كه آنها را شنيده ام . آنگاه گفت : اگر سه آيه بود من آن را يك سوره جداگانه قرار مى دادم ، و چون نيست در همان آخر برائت بنويسيد.  
و نيز از وى از طريق ابى العاليه از ابى بن كعب روايت كرده كه گفت : قرآن را جمع كردند تا رسيدند در سوره برائت به آيه (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون ) و خيال كردند كه اين آخرين آيه آنست . ابى گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بعد از اين آيه دو آيه ديگر براى من قرائت كرد، و آن آيه (لقد جاءكم رسول ) - تا آخر سوره - است .

*(255/19)*

و در الاتقان از دير عاقولى در كتاب فوائدش نقل كرده كه گفت : ابراهيم بن يسار از سفيان بن عيينه از زهرى از عبيد از زيد بن ثابت براى ما حديث كرد كه او گفته است : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از دار دنيا رفت در حالى كه هنوز هيچ چيز از قرآن جمع آورى نشده بود. و حاكم در مستدرك به سند خود از زيد بن ثابت روايت كرده كه گفت : نزد مؤ لف : ممكن است اين روايت با روايت قبليش منافات نداشته باشد، و مقصود از اين روايت اين باشد كه آيه هايى كه از يك سوره به طور پراكنده نازل شده بود يكجا جمع مى كرديم و هر كدام را به سوره خود ملحق كرديم . و يا پاره اى از سوره ها را كه از نظر كوتاهى ، بلندى ، متوسط بودن نظير هم بودند مانند طوال و مئين و مفصلات را پهلوى هم قرار مى داديم همچنانكه در احاديث نبوى هم از آنها ياد شده . و گر نه بطور مسلم جمع آورى قرآن به صورت يك كتاب بعد از درگذشت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اتفاق افتاده و به همين وجهى كه ما گفتيم بايد حمل شود روايتى كه در ذيل مى خوانيد.  
و در صحيح نسائى از ابن عمر روايت كرده كه گفت : من قرآن را جمع آورى نمودم و همه شب مى خواندم تا به گوش رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) رسيد، فرمود: قرآن را در عرض يك ماه بخوان .

*(255/20)*

و در الاتقان از ابن ابى داوود به سند حسن از محمد بن كعب قرظى روايت كرده كه گفت : قرآن در زمان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) به دست پنج نفر از انصار يعنى معاذ بن جبل ، عبادة بن صامت ، ابى بن كعب ، ابو الدرداء و ابو ايوب انصارى جمع آورى شد. و نيز در همان كتاب از بيهقى - در كتاب المدخل - از ابن سيرين روايت كرده كه گفت : در عهد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) قرآن را چهار نفر جمع آورى كردند كه در آنها اختلافى نيست و آنان عبارت بودند از: معاذ بن جبل ، ابى بن كعب ، ابو زيد و به دو نفر ديگر كه در سه نفر مردد و مورد اختلاف است ، بعضى گفته اند ابو درداء و عثمان و بعضى ديگر گفته اند عثمان و تميم دارى .  
باز در همان كتاب از بيهقى و از ابن ابى داوود از شعبى روايت كرده كه گفت : قرآن را در عهد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شش نفر جمع كردند: ابى ، زيدمعاذ، ابو الدرداء سعيد بن عبيد و ابو زيد. البته مجمع بن حارثه هم جمع كرده بود، مگر دو سوره و يا سه سوره را.  
و نيز در همان كتاب از ابن اشته - در كتاب المصاحف - از طريق كهمس از ابن بريده روايت كرده كه گفت :  
اولين كسى كه قرآن را در مصحفى جمع كرد سالم غلام ابى حذيفه بود كه قسم خورده بود تا قرآن را جمع نكرده رداء به دوش ‍ نگيرد، و بالا خره جمع كرد ....  
مؤ لف : نهايت چيزى كه اين روايات بر آن دلالت دارد اين است كه نامبردگان در عهد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) سوره ها و آيه هاى قرآن را جمع كرده بودند. و اما اينكه عنايت داشته بودند كه همه قرآن را به ترتيب سوره و آيه هايى كه امروز در دست ما است و يا به ترتيب ديگرى جمع كرده باشند دلالت ندارد . آرى ، اين طور جمع كردن تنها و براى اولين بار در زمان ابو بكر باب شده است .  
فصل پنجم :  
جمع و تدوين قرآن بر اساس يك قرائت در زمان عثمان

*(255/21)*

بعد از آنكه تدوين و جمع آورى قرآن در زمان ابو بكر شروع شد، در نتيجه ادامه اين كار قرآنهاى مختلفى و قرائتهاى زيادى به وجود آمد و لذا عثمان براى بار دوم به جمع آورى آن پرداخت .  
يعقوبى در تاريخ خود مى نويسد: عثمان قرآن را جمع آورى و تاليف كرد، سوره هاى طولانى را در يك رديف ، و سوره هاى كوتاه را در يك رديف ديگر قرار داد و آنگاه تمامى مصحف ها را كه در اقطار آن روز اسلام بود جمع نمود و با آب داغ و سركه بشست . و به قول بعضى ديگر بسوزانيد و جز مصحف ابن مسعود هيچ مصحفى نماند مگر آنكه همين معامله را با آن نمود.  
ابن مسعود در آن موقع در كوفه بود، حاكم كوفه عبد الله بن عامر خواست قرآن او را بگيرد و او از دادن قرآن امتناع نمود. حاكم قضيه را به عثمان نوشت در جواب دستور آمد كه او را به مدينه بفرست تا اين دين رو به فساد ننهاده نقصانى در آن پديد نيايد. ابن مسعود وارد مدينه شد، وقتى به مسجد در آمد كه عثمان بر فراز منبر مشغول خطابه بود. وقتى ابن مسعود را ديد رو كرد به مردم و گفت : جانور بدى دارد بر شما وارد مى شود. ابن مسعود هم جواب تندى به او داد. عثمان دستور داد با پايش او را به زمين بكشند، و در نتيجه اين عمل دو تا از دنده هاى سينه اش شكست . عايشه وقتى جريان را شنيد زبان به اعتراض گشود و بگومگوى بسيار كرد.  
به امر عثمان مصحفهاى نوشته شده به همه شهرها از قبيل كوفه بصره ، مدينه ، مكه ، مصر، شام ، بحرين ، يمن و جزيره فرستاده شد و به مردم دستور داده به يك نسخه قرآن را قرائت كنند.

*(255/22)*

و اين اقدام عثمان بدين جهت بود كه به گوشش رسيده بود كه مى گويند قرآن فلان قبيله ، و خواست تا اين اختلاف را از ميان بردارد. بعضى گفته اند: همين ابن مسعود اين حرف را براى عثمان نوشته بود، ولى وقتى شنيد كه نتيجه گزارشش اين شده كه عثمان قرآنها را مى سوزاند ناراحت شد و گفت من نمى خواستم اينطور بشود. بعضى ديگر گفته اند گزارش مذكور را حذيفة بن يمان داده بود.  
و در كتاب الاتقان آمده كه بخارى از انس روايت كرده كه گفت : حذيفة بن يمان در روزگارى كه با اهل شام به سرزمين ارمنيه و با اهل عراق به سرزمين آذربايجان مى رفت و سرگرم فتح آنجا بود به اين مطلب برخورد كه مردم هر كدام قرآن را يك جور قرائت مى كنند، خيلى وحشت زده شدوقتى به مدينه آمد و وارد بر عثمان شد، رو كرد به عثمان و گفت : عثمان بيا و امت اسلام را درياب و نگذار مانند امت يهود و نصارى دچار اختلاف شوند. عثمان نزد حفصه فرستاد كه قرآنى كه نزد تو است بده تا از روى آن نسخه برداريم و دوباره نسخه خودت را بتو برگردانيم . آنگاه زيد بن ثابت ، عبد الله بن زبير، سعيد بن عاص و عبد الرحمن بن حارث بن هشام را مامور كرد تا از آن نسخه بردارند.  
و به سه نفر قريشى گفت : اگر قرائت شما با قرائت زيد بن ثابت اختلاف داشت به قرائت قريش بنويسيد، زيرا قرآن به زبان قريش ‍ نازل شده . اين چهار نفر اين كار را كردند و صحف را در مصحف وارد نمودند. آنگاه عثمان صحف حفصه را به او برگردانيد، و از مصاحف نوشته شده به هر ديارى يكى فرستاد و دستور داد تا بقيه قرآنها را چه در صحف و چه در مصاحف آتش زدند.

*(255/23)*

زيد بن ثابت مى گويد: در آن موقع كه قرآنها را جمع آورى مى كرديم به اين مطلب برخورديم كه در سوره احزاب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آيه اى را قرائت مى كرد ولى در نسخه هايى كه در اختيار داشتيم نبود، بعد از تحقيق معلوم شد تنها خزيمة بن ثابت انصارى آن را دارد. آن را كه عبارت بود از آيه (من المؤ منين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ) در جاى خودش قرار داديم .  
باز در همان كتاب است كه ابن اشته از طريق ايوب ، از ابى قلابه روايت كرده كه گفت : مردى از بنى عامر كه انس بن مالكش مى گفتند گفت در عهد عثمان اختلافى بر سر قرآن پديد آمد و آنچنان بالا گرفت كه آموزگاران و دانش آموزان بجان هم افتادند. اين مطلب به گوش عثمان رسيد و گفت در حكومت من قرآن را تكذيب مى كنيد و آن را به دلخواه خود قرائت مى نماييد؟ قهرا آنهايى كه بعد از من خواهند آمد اختلافشان بيشتر خواهد بود، اى اصحاب محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) جمع شويد و براى مردم امامى بنويسيد.

*(255/24)*

اصحاب گرد هم آمدند و به نوشتن قرآن پرداختند، و چون در آيه اى اختلاف مى كردند و يكى مى گفت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اين آيه را به فلانى ياد داد عثمان ميفرستاد تا با سه نفر شاهد از اهل مدينه بيايد آنگاه مى پرسيدند رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اين آيه را چگونه به تو ياد داده ؟ آيا اينجور يا اينجور؟ مى گفت نه اينطور به من آموخته است ، آيه را آنطور كه گفته بود در جاى خالى كه قبلا برايش گذاشته بودند مى نوشتند. باز در همان كتاب از ابن ابى داوود از طريق ابن سيرين از كثير بن افلح روايت كرده كه گفت : وقتى عثمان خواست مصاحف را بنويسد براى اين كار دوازده نفر از قريش و انصار را انتخاب نمود، ايشان فرستادند تا ربعه را كه در خانه عمر بود آوردند. عثمان با ايشان قرار گذاشت كه در هر قرائتى كه اختلاف كردند تاخير بيندازند تا از او دستور بگيرند. محمد مى گويد: به نظر من منظور از تاخير انداختن اين بود كه آخرين عرضه قرآن را پيدا نموده آيه را بر طبق آن بنويسند ( چون جبرئيل سالى يك بار همه قرآن را به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) عرضه ميكرد).  
و نيز در آن كتاب است كه ابن ابى داوود به سند صحيح از سويد بن غفله روايت كرده كه گفت على (عليه السلام ) فرمود: در باره عثمان جز خوبى نگوييد،  
زيرا به خدا قسم كه آنچه او در خصوص قرآن انجام داد همه با مشورت ما و زير نظر ما بود، مرتب مى پرسيد: شما چه مى گوييد در باره اين قرائت ؟ ( و جريان چنين بود كه روزى گفت ) شنيدم : بعضى به بعضى مى گويند قرائت من از قرائت تو بهتر است ، و اين كار سر از كفر در مى آورد ما گفتيم : نظر خودت چيست ؟ گفت من نظرم اين است كه همه مردم را بر يك قرائت وادار سازيم ، تا در قرائت قرآن فرقه فرقه نشوند، ما گفتيم بسيار نظر خوبى است .

*(255/25)*

در الدر المنثور است كه ابن ضريس از علباء بن احمر روايت كرده كه عثمان بن عفان وقتى خواست مصاحف را به صورت يك كتاب در آورد، بعضى خواستند حرف (واو) را از اول جمله (و الذين يكنزون الذهب و الفضة ) در سوره برائت بيندازند، ابى گفت يا واو آن را بنويسيد و يا  
شمشير خود را بدوش مى گيرم . پس ، از حذف آن منصرف شدند.  
و در كتاب الاتقان از احمد، ابى داوود، ترمذى ، نسائى ابن حيان و حاكم نقل كرده كه همگى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : من به عثمان گفتم چه چيز وادارتان كرد كه سوره انفال و سوره برائت را پهلوى هم بنويسيد با اينكه يكى از سوره هاى طولانى است و ديگرى از سوره هاى صد آيه اى است و ميان آن دو (بسم الله الرحمن الرحيم ) نگذاشتيد و ميان هفت سوره طولانى گذاشتيد؟  
عثمان گفت : سوره اى داراى آيات بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل مى شد و وقتى چيزى نازل مى شد به بعضى از نويسندگان وحى مى فرمود اين آيات را بگذاريد در آن سوره اى كه در آن چنين و چنان آمده ، و سوره انفال از سوره هايى است كه در اوائل هجرت در مدينه نازل شد، و سوره برائت از سوره هايى است كه در اواخر نازل شد ولى چون مطالب آن شبيه به مطالب انفال بود، من شخصا خيال كردم كه اين سوره جزو آن سوره است . و چون رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از دنيا رفت و تكليف ما را در باره اين مطلب معين نفرمود به همين جهت من از يك سو اين دو سوره را پهلوى هم قرار دادم ، و ميان آن دو (بسم الله الرحمن الرحيم ) قرار ندادم ، و از سوى ديگر آن را پهلوى هفت سوره طولانى گذاردم .

*(255/26)*

موءلف : مقصود از هفت سوره طولانى بطورى كه از اين روايت و از روايت ابن جبير بر مى آيد سوره هاى بقره ، آل عمران ، نساء، مائده ، انعام ، اعراف ، و يونس است كه در جمع اول ترتيب آنها بدين قرار بوده و سپس عثمان آن را تغيير داده ، انفال را كه از مثانى است ، و برائت را كه از صد آيه ها است و بايد قبلا از مثانى باشد، ميان اعراف و يونس قرار داد و انفال را جلوتر از برائت جاى داد.  
فصل ششم :  
آنچه از روايات مربوط به جمع و تاءليف قرآن استفاده مى شود  
رواياتى كه در دو فصل گذشته نقل شد معروفترين روايات وارده در باب جمع آورى قرآن است كه بعضى از آنها صحيح و بعضى ديگر غير معتبر است ، و از مجموع آنها بر مى آيد كه جمع آورى قرآن در نوبت اول عبارت بوده از جمع آورى سوره ها كه يا بر شاخه هاى نخل و يا در سنگهاى سفيد و نازك و يا كتفهاى گوسفند و غير آن و يا در پوست و رقعه ها نوشته شده بود و پيوستن آيه هايى كه نازل شده و هر كدام در دست كسى بوده به سوره هايى كه مناسب آن بوده است .  
و اما جمع در نوبت دوم ، يعنى جمع در زمان عثمان ، عبارت بوده از اينكه جمع اول را كه آن روز دچار تعارض نسخه ها و اختلاف قرآنها شده بود به يك جمع منحصر كردند و تنها آيه اى كه در اين جمع ملحق شد آيه (من المؤ منين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ...) بود كه آن را در سوره احزاب جاى دادند، چنانكه از قول زيد بن ثابت نقل شد در حالى كه مدت پانزده سال كه از رحلت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مى گذشت كسى اين آيه را در سوره احزاب نمى خواند و جزو آن محسوب نمى شد.  
همچنانكه بخارى از ابن زهير روايت كرده كه گفت : من به عثمان گفتم آيه (و الذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا) را آيه ديگرى نسخ كرده و شما ناسخش را ننوشتيد و يا نخواستيد بنويسيد؟ گفت برادر زاده ! من هيچ آيه اى را از قرآن از جاى خودش تغيير نمى دهم .

*(255/27)*

و آنچه كه تفكر آزاد در پيرامون اين روايات - كه عمده و مهمترين روايات اين باب است - و همچنين در دلالت آنها به آدمى مى فهماند اين است كه هر چند روايات ، آحاد و غير متواتر است ،  
و ليكن قرائن قطعيه همراه دارد كه آدمى را ناگزير از پذيرفتن آنها مى كند، چون بطورى كه قرآن كريم تصريح فرموده رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هر چه كه از قرآن برايش نازل مى شده بدون اينكه چيزى از آن را كتمان كند به مردم ابلاغ مى كرده ، و حتى به مردم ياد مى داده و برايشان بيان مى كرده ، و همواره عده اى از صحابه ايشان مشغول ياد دادن و ياد گرفتن بودند كه چطور قرائت كنند، و بيان هر كدام چيست ، آن عده كه به ديگران ياد مى دادند همان قراء بودند كه بيشترشان در جنگ يمامه كشته شدند.  
مردم آن زمان هم رغبت شديدى در گرفتن قرآن و حفظ كردنش داشتند، و اين گرمى بازار تعليم و تعلم قرآن همچنان ادامه داشت تا آنكه قرآن جمع آورى شد پس حتى يك روز و بلكه يك ساعت هم بر مسلمانان صدر اول پيش نيامد كه قرآن از ميانشان رخت بر بسته باشد، و آنچه كه بر سر تورات و انجيل و كتابهاى ساير انبياء آمد بر سر قرآن كريم نيامد.  
علاوه بر اينكه روايات بى شمارى از طريق شيعه و سنى داريم كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بيشتر سوره هاى قرآنى را در نمازهاى يوميه و غير آن مى خواند، و اين قرآن خواندن در نماز در حضور انبوه جمعيت بود، و در بيشتر اين روايات اسامى سوره ها چه مكى و چه مدنى آن برده شده است .

*(255/28)*

از اينهم كه بگذريم رواياتى در دست است كه مى رساند هر آيه اى كه مى آمده رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مامور مى شده آن را در چه سوره اى و بعد از چه آيه اى جاى دهد، مانند روايت عثمان بن ابى العاص كه ما آن را در تفسير آيه (ان الله يامر بالعدل و الاحسان ) نقل مى كنيم كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: جبرئيل اين آيه را برايم آورد و دستور داد آن را در فلان جاى از سوره نحل قرار دهم .  
و نظير اين روايت رواياتى است كه مى رساند رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) سوره هايى را كه آياتش به تدريج نازل شده بود خودش خواند، مانند سوره آل عمران و نساء و غير آن . پس ، از اين روايات آدمى يقين كند كه آن جناب بعد از نزول هر آيه به نويسندگان وحى دستور مى داد كه آن را در چه سوره اى در چه جايى قرار دهند.  
از همه شواهد قطعى تر همان دليلى است كه در ابتداى اين مباحث آورديم ، كه قرآن موجود در عصر ما داراى تمامى اوصافى است كه خداى تعالى قرآن نازل بر پيغمبر را به آن توصيف مى كند.  
و كوتاه سخن مطالبى كه از روايات مذكور استفاده مى شود چند مطلب است :  
دلالت روايات مربوط به جمع قرآن بر عدم تحريف  
1 - اينكه آنچه ما بين دو جلد قرآن كريم هست همه كلام خداى تعالى است ، چيزى بر آن اضافه نشده و تغييرى نيافته . و اما اينكه چيزى از قرآن نيفتاده باشد اين ادله دلالت قطعى بر آن ندارد، همچنانكه به چند طريق روايت هم شده كه عمر بسيار به ياد آيه رجم مى افتاد و نوشته نشد. و نمى توان اين گونه روايات را كه به گفته آلوسى از حد شماره بيرون است حمل بر منسوخ التلاوه كرد، زيرا گفتيم منسوخ التلاوه سخنى بيهوده بيش نيست و روشن ساختيم كه سخن از منسوخ التلاوه كردن از اثبات تحريف قرآن شنيع تر و رسواتر است .

*(255/29)*

علاوه بر اين ، كسانى كه به غير آن قرآنى كه زيد به امر ابو بكر و در نوبت دوم به امر عثمان نوشت قرآن ديگرى داشتند - مانند على بن ابى طالب (عليه السلام ) و ابى - بن كعب و عبد الله بن مسعود - چيزى را از آنچه كه در قرآن دائر در ميان مردم بود انكار نكردند و نگفتند فلان چيز غير قرآن و داخل قرآن شده . تنها چيزى كه از نامبردگان در مخالفت با آن قرآن رسيده اين است كه از ابن مسعود نقل شده كه او در قرآن خود، معوذتين را ننوشته بود، و مى گفت اينها دو حرز بودند كه جبرئيل براى رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آورد تا حسن و حسين را با آن معوذ كند و از گزند حوادث بيمه سازد. ولى بقيه اصحاب اين سخن ابن مسعود را رد كرده اند و از امامان اهل بيت (عليهمالسلام ) بطور تواتر تصريح شده كه اين دو سوره از قرآن است .  
و كوتاه سخن ، روايات سابق همانطور كه مى بينيد روايات آحادى است محفوف به قرائن قطعى كه به طور قطع تحريف به زياده و تغيير را نفى كند، و نسبت به نفى تحريف به نقيصه دليلى است ظنى . پس ، از اينكه بعضى ادعا كرده اند كه روايات نافيه هر سه قسم تحريف متواتر است ، ادعاى بدون دليل كرده اند.  
next page  
fehrest page  
back page

*(255/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
قرآن خود عمده ترين دليل بر عدم وقوع تحريف است  
عمده دليلى كه در باب تحريف نشدن قرآن كريم به آن اتكاء مى شود همان دليلى است كه در ابتدا بر اين ابحاث آورده و گفتيم قرآنى كه امروز در دست ما است همه آن صفات را كه خداى تعالى در قرآن براى كلام خود آورده واجد است . اگر آن قرآن واقعى كه بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل شد قول فصل و رافع اختلاف در هر چيزى است ، اين نيز هست . اگر آن ذكر و هادى و نور است ، اين نيز هست . اگر آن مبين معارف حقيقى و شرايع فطرى است ، اين نيز هست . اگر آن معجزه است و كسى نمى توانند سوره اى مانندش بياورد، اين نيز هست . و هر صفت ديگرى كه آن دارد اين نيز دارد.  
آرى ، جا دارد كه به همين دليل اتكاء كنيم ، چون بهترين دليل بر اينكه قرآن كريم كلام خدا و نازل بر رسول گرامى او است خود قرآن كريم است كه متصف به آن صفات كريمه است و هيچ احتياج به دليل ديگرى غير خود و لو هر چه باشد، ندارد. پس قرآن كريم هر جا باشد و بدست هر كس باشد و از هر راهى بدست ما رسيده باشد حجت و دليلش با خودش است .

*(/1)*

و به عبارت ديگر قرآن نازل از ناحيه خداى تعالى به قلب رسول گرامى اش ، در متصف بودن به صفات كريمه اش احتياج و توقف ندارد بر دليلى كه اثبات كند اين قرآن مستند به آن پيغمبر است ، نه به دليل متواتر، و نه متظافر. گو اينكه اين چنين دليلى دارد، ليكن كلام خدا بودنش موقوف بر اين دليل نيست ، بلكه قضيه به عكس است يعنى از آنجايى كه اين قرآن متصف به آن اوصاف مخصوص ‍ است مستند به پيغمبرش مى دانيم ، نه اينكه چون به حكم ادله مستند به آن جناب است قرآنش مى دانيم . پس قرآن كريم در اين جهت به هيچ كتاب ديگرى شبيه نيست . در كتابها و رساله هاى ديگر وقتى مى توانيم به صاحبش استناد دهيم كه دليلى آن را اثبات كرده باشد. و همچنين اقوالى كه منسوب به بعضى از علماء و صاحب نظران است ، صحت استنادش به ايشان موقوف است بر دليل نقلى قطعى ، يعنى متواتر و يا مستفيض ، ولى قرآن خودش دليل است بر اينكه كلام خدا است .  
ترتيب سور قرآن در جمع اول و دوم كار صحابه بوده است  
2 - اينكه ترتيب سوره هاى قرآنى در جمع اول كار اصحاب بوده ، و همچنين در جمع دوم - به دليل رواياتى كه گذشت - و در بعضى داشت كه عثمان سوره انفال و برائت را ميان اعراف و يونس قرار داد، در حالى كه در جمع اول بعد از آن دو قرار داشتند.  
و نيز به دليل رواياتى كه داشت ترتيب مصاحف ساير اصحاب با ترتيب در جمع اول و دوم مغايرت داشته ، مثلا روايتى كه مى گويد مصحف على (عليه السلام ) بر طبق ترتيب نزول مرتب بوده و چون اولين سوره اى كه نازل شد سوره علق بود در قرآن على (عليه السلام ) هم اولين سوره ، سوره علق و بعد از آن مدثر و بعد از آن نون ، آنگاه مزمل ، آنگاه تبت ، پس از آن تكوير و بدين طريق تا آخر سوره هاى مكى و بعد از آنها سوره هاى مدنى قرار داشته است . و اين روايت را صاحب الاتقان از ابن فارس نقل كرده . و در تاريخ يعقوبى ترتيب ديگرى براى مصحف آن جناب ذكر شده است .

*(/2)*

و از ابن اشته نقل كرده كه او - در كتاب المصاحف - به سند خود از ابى جعفر كوفى ترتيب مصحف ابى را نقل كرده كه به هيچ وجه شباهتى با قرآنهاى موجود ندارد. و همچنين وى به سند خود از جرير بن عبد الحميد ترتيب مصحف عبد الله بن مسعود را نقل كرده كه با قرآنهاى موجود مغايرت دارد. عبد الله بن مسعود اول از سوره هاى طولانى شروع كرده و پس از آن سوره هاى صدى و آنگاه مثانى و آنگاه مفصلات را آورده و حال آنكه قرآنهاى موجود اينطور نيست .  
در مقابل اين قول كه ما اختيار كرديم قول بسيارى از مفسرين است كه گفته اند ترتيب سوره هاى قرآن توقيفى و به دستور رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بوده ، و آن جناب به اشاره جبرئيل و به امر خداى تعالى دستور داده تا سوره هاى قرآنى را به اين ترتيب بنويسند. حتى بعضى از ايشان آنقدر افراط كرده كه در ثبوت اين مطلب ادعاى تواتر نموده اند. ما نمى دانيم اين اخبار متواتر كجاست كه به چشم ما نمى خورد. روايات اين باب همان بود كه ما عمده آن را نقل كرديم و در آنها اثرى از اين حرف نبود.  
و به زودى استدلال بعضى از مفسرين را بر اين مطلب به رواياتى كه گويد (قرآن يك نوبت از اول تا به آخر از لوح محفوظ به آسمان دنيا نازل شد و بار ديگر به تدريج از آنجا به رسول خدا نازل گرديد) خواهيم آورد.  
ترتيب آيات قرآن نيز توفيقى نبوده و بدون دخالت صحابه انجام نشده است  
3 - اينكه رديف كردن آيات به ترتيبى كه الا ن در قرآنها است با اينكه اين آيات متفرق نازل شده بدون دخالت اصحاب نبوده است ، و از ظاهر رواياتى كه در گذشته داستان جمع آورى نوبت اول را نقل مى كرد بر مى آيد كه اصحاب در اين كار اجتهاد و نظريه و سليقه خود را بكار زده اند.

*(/3)*

و اما روايت عثمان بن ابى العاص از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) كه فرمود: جبرئيل نزد من آمد و گفت بايد آيه (ان الله يامر بالعدل و الاحسان ...) را در فلان موضع از سوره جاى دهى بيش از اين دلالت ندارد كه عمل رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در پاره اى آيات چنين بوده باشد، نه در تمام آنها.  
و به فرض هم كه تسليم شويم و قبول كنيم كه روايت چنين دلالتى دارد ربطى به قرآن موجود در دست ما ندارد، زيرا رواياتى كه در دست داريم و در ابحاث گذشته نقل كرديم دلالت ندارد بر مطابقت ترتيب اصحاب با ترتيب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ). و صرف حسن ظنى كه ما به اصحاب داريم باعث نمى شود كه چنين دلالتى در آن روايات پيدا شود. بله اين معنا را افاده مى كند كه اصحاب تعمدى بر مخالفت ترتيب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در آنجا كه علم به ترتيب آن جناب داشته اند نورزيده اند، و اما آنجايى كه از ترتيب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اطلاعى نداشتند باز مطابق ترتيب او سوره ها و آيه ها را ترتيب داده باشند از كجا؟ و اتفاقا در روايات مربوط به جمع اول بهترين شواهدى هست كه شهادت مى دهند بر اينكه اصحاب ترتيب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را در همه آيات نمى دانستند، و به اينكه جاى هر آيه اى كجاست علم نداشتند، و حتى حافظ تمامى آيات هم نبودند.  
علاوه بر لحن روايات مذكور روايات مستفيضى از طرق شيعه و اهل سنت آمده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و صحابه اش وقتى تمام شدن سوره را مى فهميدند كه بسم الله ديگرى نازل مى شد، آن وقت فهميدند سوره قبلى تمام شد. و اين معنا را بطورى كه در الاتقان آورده ابو داوود و حاكم و بيهقى و بزار از طريق سعيد بن جبير از ابن عباس نقل كرده اند.

*(/4)*

و ابن عباس گفته است : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نمى دانست چه وقت سوره تمام مى شود تا آنكه بسم الله الرحمن الرحيم نازل گردد. و بزار اضافه كرده كه وقتى بسم الله نازل مى شد معلوم مى گشت كه آن سوره خاتمه يافته و سوره ديگرى شروع شده است .  
و نيز الاتقان از حاكم به طريق ديگر از سعيد از ابن عباس نقل كرده كه گفت : مسلمانان نمى دانستند سوره چه وقت و در كدام آيه تمام مى شود تا بسم الله الرحمن الرحيم ديگرى نازل مى گرديد و چون نازل مى شد مى دانستند كه سوره تمام شده است حاكم در باره اين روايت گفته است همه شرايط بخارى و مسلم را واجد است .  
و نيز از وى به طريقى ديگر از سعيد از ابن عباس روايت كرده كه گفت : وقتى جبرئيل بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل مى شد و بسم الله الرحمن الرحيم را مى خواند آن حضرت مى فهميد كه از اينجا سوره اى ديگر شروع مى شود - حاكم روايت را صحيح دانسته است .  
مؤ لف : قريب به اين معنا در تعدادى از روايات ديگر و همچنين عين اين معنا از طرق شيعه از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده است .  
و اين روايات بطورى كه ملاحظه مى فرماييد صريحند در اينكه ترتيب آيات قرآن در نظر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) همان ترتيب نزول بوده ، در نتيجه همه آيه هاى مكى در سوره هاى مكى و همه آيه هاى مدنى در سوره هاى مدنى قرار داده شده اند، جز آن سوره اى كه ( فرضا) بعضى آياتش در مكه و بعضى ديگر در مدينه نازل شده و به فرضى هم كه چنين چيزى باشد حتما بيش ‍ از يك سوره نيست .  
لازمه اين مطلب اين است كه اختلافى كه ما در مواضع آيات مى بينيم همه ناشى از اجتهاد صحابه باشد.

*(/5)*

توضيح اينكه : روايات بى شمارى در اسباب نزول داريم كه نزول بسيارى از آيات كه در سوره هاى مدنى است در مكه و نزول بسيارى از آياتى كه در سوره هاى مكى است در مدينه معرفى كرده است . و نيز آياتى را مثلا نشان مى دهد كه در اواخر عمر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل شده و حال آنكه مى بينيم در سوره هايى قرار دارد كه در اوائل هجرت نازل  
شده است .  
و ما مى دانيم كه از اوايل هجرت تا اواخر عمر آن جناب سوره هاى زياد ديگرى نازل شده است ، مانند سوره بقره كه در سال اول هجرت نازل شد، و حال آنكه آيات چندى در آنست كه روايات آنها را آخرين سوره آيات نازله بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مى داند حتى از عمر نقل شده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از دنيا رفت در حالى كه هنوز آيات ربا را بر ما بيان نكرده بود و در اين سوره است آيه (و اتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ...) كه در روايات آمده كه آخرين آيه نازل بر آن جناب است .  
پس معلوم مى شود اين گونه آيات كه در سوره هاى غير مناسبى قرار گرفته اند و ترتيب نزول آنها رعايت نشده ، به اجتهاد اصحاب در آن مواضع قرار گرفته اند.  
مؤ يد اين معنا روايتى است كه صاحب الاتقان از ابن حجر نقل كرده كه گفته است : روايتى از على وارد شده كه بعد از درگذشت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) قرآن را به ترتيب نزولش جمع آورى كرده است . اين روايت را ابن ابى داوود هم آورده و مضمون آن از روايات مسلم و صحيح شيعه است .  
آيا ترتيب آيات قرآنى توفيقى است ؟

*(/6)*

اين بود آنچه كه ظاهر روايات اين باب بر آن دلالت مى كرد. ليكن عده زيادى اصرار دارند بر اينكه ترتيب آيات قرآنى توقيفى است ، و آيات قرآن موجود در دست ما كه معروف است به قرآن عثمانى به دستور رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) ترتيب يافته كه دستور آن جناب هم به اشاره جبرئيل بوده . اين عده ظاهر رواياتى كه ذكر شد را تاويل نموده و گفته اند: جمعى كه صحابه كردند جمع ترتيبى نبوده ، بلكه همان ترتيبى را كه بياد داشته اند در آيات و سوره ها رعايت نموده اند، و آن را در مصحفى ثبت كرده اند.  
و حال آنكه خواننده محترم خوب مى داند كه كيفيت جمع اول كه در زمان ابو بكر اتفاق افتاد، و روايات آن را بيان مى كرد، صريحا اين تاويل را رد مى كند.  
و چه بسا كه بعضى استدلال كرده اند بر مطلب فوق الذكر به اينكه مرتب بودن آيات عثمانى اجماعى است ، همچنانكه سيوطى در كتاب الاتقان از زركشى دعوى آن را نقل كرده . و از ابى جعفر بن زبير چنين آورده كه گفته است : (در اين مورد اختلافى در ميان مسلمانان نيست ).  
و ليكن ما در پاسخ اين استدلال مى گوييم اجماع مذكور منقول است ، كه با وجود خلاف در اصل تحريف و با وجود روايات گذشته كه دلالت بر خلاف آن داشت به هيچ وجه قابل اعتماد نيست .  
و چه بسا بعضى ديگر كه بر دعوى مذكور استدلال تواتر اخبار كرده اند، و اين معنا در كلمات بسيارى از ايشان ديده مى شود، كه اخبار در اينكه (ترتيب آيات قرآن عثمانى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است ) به حد تواتر است . و اين ادعاى عجيبى است ، با اينكه سيوطى در الاتقان بعد از نقل روايت بخارى و غيره ، به چند طريق از انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از دنيا رفت در حالى كه هنوز قرآن را جز چهار نفر جمع نكرده بودند، و آن چهار نفر عبارت بودند از: ابو الدرداء، معاذ بن جبل ، زيد بن ثابت ، و ابوزيد.

*(/7)*

نقل كلام مازرى درباره دلالت روايت انس بر جمع قرآن بعد از پيامبر(ص ) و رد آن  
و در روايتى به جاى ابو الدرداء، ابى بن كعب آمده . و از مازرى نقل كرده كه گفته است : جماعتى از ملحدين به اين گفتار انس تمسك بر الحاد خود كرده اند، و حال آنكه اين روايت دلالتى بر مرام آنها ندارد، چون اولا ما قبول نداريم كه ظاهر آن مقصود باشد، و لاجرم حمل بر خلاف ظاهرش مى كنيم ، و ثانيا بفرضى كه ظاهرش را بگيريم ، از كجا معلوم است كه واقع امر هم همينطور بوده ، ( ممكن است انس اشتباه كرده باشد). و ثالثا تسليم شويم كه انس اشتباه نكرده ، و ليكن اينكه فرد فرد گروه بسيارى ، تمامى قرآن را حفظ نكرده باشند لازمه اش اين نيست كه تمامى قرآن را مجموعا گروه بسيار حفظ نكرده باشند، و شرط تواتر اين نيست كه تمامى قرآن را يك يك مسلمانان حفظ كرده باشند، بلكه اگر همه قرآن را همه افراد حفظ داشته باشند. هر چند كه به نحو توزيع بوده باشد در تحقق تواتر كافى است . اما اينكه ادعا كرد كه (ظاهر كلام انس مقصود نبوده ) سخنى است كه در بحثهاى لفظى ( كه اساس آن ظاهر الفاظ است ، و تنها وقتى از ظاهر صرفنظر مى شود كه قرينهاى از كلام خود متكلم يا از نائب مناب متكلم در بين باشد ) هرگز پذيرفته نيست ، و اهل بحث اين معنا را نمى پذيرند كه شما به خاطر كلمات ديگران از ظاهر كلام كسى صرفنظر كنيد.  
علاوه بر اين ، اگر هم بنا شود كلام انس بر خلاف ظاهرش حمل شود، لازم است حمل شود بر اينكه چهار نفر مذكور در عهد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) معظم قرآن و بيشتر سوره ها و آياتش را جمع كرده بودند،

*(/8)*

نه اينكه حمل كنيد بر چهار نفر مذكور و ديگر صحابه كه همه قرآن را بر طبق ترتيب قرآن عثمانى جمع كرده بودند و موضع يك يك آيات را تا به آخر ضبط كرده بودند، چون زيد بن ثابت كه يكى از آن چهار نفر از حديث انس است و متصدى جمع آورى قرآن هم در جمع اول و هم در جمع دوم بوده است ، خودش تصريح مى كند بر اينكه حافظ تمام آيات قرآن نبوده .  
نظير كلام زيد بن ثابت ، كلامى است كه الاتقان از ابن اشته - در كتاب المصاحف - به سند صحيح از محمد بن سيرين نقل مى كند كه گفت : ابو بكر از دنيا رفت و قرآن را جمع نكرد، و همچنين عمر كشته شد در حالى كه قرآن را جمع نكرده بود.  
و اما اينكه گفت : (و ثانيا به فرضى كه ظاهرش را بگيريم از كجا معلوم است كه واقع امر هم همينطور بوده باشد؟) عينا به خودش بر مى گردد، و طرف مى گويد: اگر واقع امر معلوم نيست آنطور باشد كه انس گفته ، از كجا آنطور باشد كه تو مى گويى و حال آنكه شواهد همه بر خلاف گفته ات شهادت مى دهند؟.  
و اينكه گفت : (بلكه اگر همه را همه حفظ داشته باشند هر چند كه به نحو توزيع باشد در تحقق تواتر كافى است ) مغالطه واضحى كرده ، براى اينكه چنين لفظى تنها اين معنا را به تواتر ثابت مى كند كه مجموع قرآن به تواتر نقل شده ، و اما اينكه يك يك آيات قرآنى با حفظ موضع و ترتيبش به تواتر ثابت شده باشد از كجا؟

*(/9)*

در الاتقان از بغوى نقل كرده كه در كتاب شرح السنة گفته است : آنچه ما بين دو جلد قرآن است اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) جمع كردند، و اين همان قرآنى است كه به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل شده ، بدون اينكه چيزى بر آن اضافه و يا از آن كم كرده باشند، چون مى ترسيدند اگر ننويسند با از دنيا رفتن حافظان از بين برود، و لذا همانطور كه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شنيده بودند نوشتند، بدون اينكه چيزى را جلوتر و يا عقبتر بگذارند و يا از پيش خود و بدون دستور رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) ترتيبى براى آياتش درست كنند.  
و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) رسمش اين بود كه آيات نازله را بر اصحابش تلقين مى كرد، ( و آنقدر تكرار ميكرد تا حفظ شوند) و هر چه نازل مى شد به ترتيبى كه امروز در دست ماست به اصحاب تعليم فرمود،  
و اين ترتيب توقيفى و به دستور جبرئيل ، و اعلامش در موقع آوردن آيات بوده كه مى گفته : اين آيه را بعد از فلان آيه از فلان سوره بنويسيد.  
پس ثابت شد كه سعى صحابه همه در جمع آورى قرآن بوده ، نه در ترتيب آن ، زيرا قرآن در لوح محفوظ به همين ترتيب نوشته شده بود، چيزى كه هست خداى تعالى آن را يك باره به آسمان دنيا فرستاد ، و از آنجا آيه آيه و هر آيه را در هنگام حاجت نازل فرمود. پس ترتيب نزول غير از ترتيب تلاوت است .  
و از ابن حصار نقل كرده كه گفته است : ترتيب سوره ها و وضع هر آيه در موضع خود به وحى بوده ، و اين رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بوده كه مى فرمود آيه فلان را در فلان موضع جاى دهيد، و از نقل متواتر يقين شده كه اين ترتيب به سفارش رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بوده ، و اصحاب فقط آن را جمع آورى نموده ، و آياتش را آنطور كه الا ن در مصاحف ضبط شده ، ضبط كردند.  
ايراداتى چند به قائلين به توفيقى بودن ترتيب آيات قرآنى

*(/10)*

قريب به اين معنا را از ديگران مانند بيهقى ، طيبى و ابن حجر نيز نقل كرده است . و ما در اين نقلها ايراداتى داريم : اما اينكه اصحاب مصاحف را به ترتيبى كه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) گرفته اند، و در آن ترتيب ، مخالفت نكرده اند هيچ دليلى از روايات گذشته بر طبقش نيست . آنچه از دلالت روايات مسلم است اين است كه اصحاب آنچه از آيات كه بينه و شاهد بر آن قائم مى شد مى نوشتند، و اين معنا هيچ اشاره اى به كيفيت ترتيب آيات ندارد . بله ، در روايت ابن عباس كه در گذشته نقل كرديم از عثمان مطلبى نقل كرده كه اشاره اى به اين معنا دارد، ولى عيبى كه دارد اين است كه در روايت مذكور به بعضى از كتاب وحى مى فرمود چنين كنيد، و اين غير آنست كه به همه صحابه فرموده باشد. علاوه بر اينكه اين روايت معارض با روايات مربوط به جمع اول ، و روايات مربوط به نزول بسم الله و غير آنست .  
و اما اينكه گفتند (رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) رسمش اين بود كه آيات را با همين ترتيب بر اصحابش تلقين مى كرد)، گويا منظورشان اشاره به حديث عثمان بن ابى العاص است ، كه در خصوص آيه (ان الله يامر بالعدل و الاحسان ) نقل آن گذشت .  
و از آنچه گذشت معلوم شد كه اين حديث خبر واحدى است ، آنهم در خصوص يك آيه ، و اين چه ربطى دارد به محل و موضع تمامى آيات .

*(/11)*

و اما اينكه گفتند (قرآن به همين ترتيب در لوح محفوظ نوشته شده بود ...) منظورشان اشاره به روايت مستفيضهاى است كه از طرق عامه و خاصه وارد شده مبنى بر اينكه قرآن تماما از لوح محفوظ به آسمان دنيا نازل شده ، و از آنجا آيه آيه بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل گرديد. ليكن روايات اين را ندارد كه ترتيب آيات قرآنى در لوح محفوظ و در آسمان دنيا به همين ترتيبى بوده كه در دست ماست . علاوه بر اينكه به زودى ان شاء الله گفتارى در معناى نوشته شدن قرآن در لوح محفوظ و نزولش به آسمان دنيا، در ذيل آيه مناسب آن مانند آيه اول دو سوره زخرف و دخان ، و در سوره قدر خواهد آمد.  
و اما اينكه گفتند و از نقل متواتر يقين شده كه اين ترتيب به سفارش رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بود ... خواننده كاملا واقف شد كه چنين ادعايى بى دليل است ، و چنين تواترى نسبت به يك يك آيه ها در بين نيست ، و چگونه مى تواند باشد با اينكه روايات بى شمارى داريم كه گويندابن مسعود دو سوره (قل اعوذ) را در مصحف خود ننوشته بود، و در پاسخ كسى كه اعتراض ‍ كرده بود گفت : اين دو سوره جزء قرآن نيست ، بلكه به منظور محافظت حسن و حسين از گزند نازل شده بود و هر جا مصحفى مى ديد اين دو سوره را از آن پاك مى كرد و از او نقل نشده كه از نظريه اش برگشته باشد، حال مى پرسيم چگونه اين تواتر بر ابن مسعود در تمام عمرش آن هم بعد از جمع اول مخفى مانده ؟.  
فصل هفتم :  
رد روايات انساء كه از طرق عامه وارد شده و بر منسوخ التلاوه شدن پاره اى از آياتوحى دلات مى كنند  
راجع به بحث قبلى بحث ديگرى پيش مى آيد، و آن گفتگو در باره روايات انساء ( از ياد بردن ) است ، كه قبلا هم بطور اجمال به آن اشاره شد. اين روايات از طرق عامه در باره نسخ و انساء قرآن وارد شده كه روايات تحريف به معناى نقصان و تغيير قرآن را هم حمل بر آن نموده اند.

*(/12)*

يكى از آنها روايتى است كه الدر المنثور از ابن ابى حاتم و حاكم - در كتاب الكنى - و ابن عدى و ابن عساكر از ابن عباس نقل كرده اند كه گفت : از آنجايى كه بعضى از آنچه در شب بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) وحى مى شد در روز فراموش ‍ مى كرد، آيه (ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها) نازل گرديد.  
و نيز الدر المنثور از ابى داوود - در كتاب الناسخ - و بيهقى - در كتاب الدلائل - از ابى امامه روايت كرده كه گفت جماعتى از انصار از اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) به آن جناب خبر دادند كه مردى نصف شب برخاست تا سوره اى را كه حفظ كرده بود شروع به خواندن كند، ليكن غير از بسم الله الرحمن الرحيم آن ، چيزى بيادش نيامد. اين پيشامد براى جمعى از اصحاب آن جناب نيز رخ داد، صبح نزد آن جناب شده سوره مزبور را از آن حضرت سؤ ال كردند. ايشان نيز ساعتى به فكر فرو رفت و چيزى بيادش نيامد كه بگويد آنگاه فرمود: ديشب آن سوره نسخ شد نسخى كه در هر جا بود از بين رفت ، اگر در سينه بود فراموش شد و اگر در كاغذها بود گم شد.  
مؤ لف : اين قضيه به چند طريق و با عبارات مختلف و قريب المعنى روايت شده است .  
باز در همان كتاب از عبد الرزاق ، سعيد بن منصور و ابى داوود - در كتاب الناسخ - و پسرش - در كتاب المصاحف - و نسائى ، ابن جرير، ابن ابى حاتم ، و حاكم - وى حديث را صحيح دانسته - از سعد بن ابى وقاص روايت كرده كه وقتى آيه (ما ننسخ من آية او ننسها) را (ما ننسخ من آية او ننساها) قرائت كرد، شخصى اعتراض كرد كه سعيد بن مسيب آن را (او ننسها) مى خواند، تو چرا چنين خواندى ؟ سعد گفت : قرآن كه بر مسيب و دودمان او نازل نشده ، مگر نشنيدهاى كه خداى تعالى مى فرمايد(سنقرئك فلا تنسى : بزودى برايت مى خوانيم تا فراموش نكنى ) و نيز مى فرمايد: (و اذكر ربك اذا نسيت : بياد آر پروردگارت را هر گاه كه فراموش كردى ).

*(/13)*

مؤ لف : مقصود سعد از استشهاد به اين دو آيه اين بوده كه خداوند نسيان را از پيغمبر شما برداشته ، و ديگر در حق (او ننسها) معنا ندارد، بدين جهت من (ننساها) خواندم ، كه از ماده (نسى ) به معناى ترك و تاخير است . و خلاصه معناى ما ننسخ من آية اين است كه آيه را از كار بيندازيم ، نه اينكه تلاوتش را نسخ كنيم ، و اين چنين نسخ در آيات قرآنى هست ،  
مانند آيه صدقه دادن براى نجوى كردن با رسول خدا كه عملش نسخ شده ولى تلاوتش همچنان باقى است . و معناى (او ننساها) اين است كه آيه را به كلى ترك كنيم ، يعنى از ميان آنان بر اندازيم ، هم عمل به آن و هم تلاوت آن را متروك سازيم ، همچنانكه از ابن عباس و مجاهد و قتاده و غير ايشان نقل شده كه اينطور تفسير كرده اند.  
و نيز در همان كتابست كه ابن الانبارى از ابى ظبيان روايت كرده كه گفت : ابن عباس از ما پرسيد كدام يك از دو قرائت را قرائت اول مى دانيد؟ گفتم قرائت عبد الله را، و قرائت خودمان را آخرى مى دانيم . گفت هرساله جبرئيل در رمضان مى آمد و قرآن را به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) عرضه مى كرد، در سال آخر دو مرتبه آمد، و عبد الله مسعود آنچه نسخ و يا تبديل شده بود ديد.  
مؤ لف : اين معنا به طريق ديگرى از ابن عباس و خود عبد الله بن مسعود و غير آن دو از صحابه و تابعين روايت شده ، و در اين مورد روايات ديگرى نيز وجود دارد.

*(/14)*

و خلاصه : چيزى كه از آنها استفاده مى شود اين است كه نسخ گاهى در حكم است ، مانند آيات نسخ شده اى كه حكمش از بين رفته ، و خودش در قرآن باقى مانده است ، و گاهى در تلاوت است ، حال چه حكمش نسخ شده باشد، و چه نسخ نشده باشد. و ما سابقا در تفسير سوره بقره در ذيل آيه 106 كه مى فرمود: (ما ننسخ من آية ) گفتيم و به زودى در تفسير سوره نحل آيه 101 كه مى فرمايد: (و اذا بدلنا آية مكان آية ) خواهد آمد كه اين دو آيه اجنبى از مساله انساء به معنى نسخ تلاوت است . و نيز در فصول سابق گذشت كه اين روايات مخالف صريح قرآن است . پس وجه صحيح اين است كه روايات انساء را هم عطف بر روايات تحريف نموده هر دو را با هم طرح نماييم و دور اندازيم .  
سوره حجر آيات 10 - 15  
و لقد اَرسلنا من قبلك فى شيع الاَولين (10)  
و ما يأ تيهم من رسول اِلا كانوا به يستهزءون (11)  
كذلك نسلكه فى قلوب المجرمين (12)  
لا يؤ منون به و قد خلت سنة الاَولين (13)  
و لو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون (14)  
لقالوا اِنما سكرت اَبصرنا بل نحن قوم مسحورون (15)  
ترجمه آيات  
ما پيش از تو ( نيز) پيامبرانى در ميان امتهاى نخستين فرستاديم (10).  
و نيامد ايشان را رسولى مگر اينكه او را استهزاء ميكردند (11).  
اين چنين راه مى دهيم قرآن را در دلهاى گناهكاران براى اتمام حجت (12). با وجود اين ايمان نمى آورند به آن قرآن و بتحقيق سنت اقوام پيشين نيز چنين بود (13).  
و اگر درى از آسمان به روى آنان بگشاييم و آنها مرتبا در آن بالا روند ( و عجائب قدرت ما را ببينند) (14).  
هر آينه از شدت عناد گويند جز اين نيست كه چشم بندى شده ايم بلكه ما قومى هستيم كه سحر شده ايم (15).  
بيان آيات  
بعد از آنكه داستان استهزاء كفار به كتاب خدا و پيغمبرش و معجزه آمدن ملائكه را كه به عنوان آيت رسالت اقتراح و پيشنهاد كردند،

*(/15)*

ذكر نمود، اينك در دنبالش سه دسته از آيات را آورده كه در ابتدائش كلمه (و لقد) بكار رفته . يكى آيه (و لقد ارسلنا من قبلك ...) است و يكى آيه (و لقد جعلنا فى السماء بروجا) و سوم آيه (و لقد خلقنا الانسان من صلصال ).  
در اولى اين معنا را بيان كرده كه استهزاء عادت و سنت جارى مجرمين است ، و اينها ايمان آور نيستند، هر چند كه هر قسم آيتى برايشان بياورى . و در دومى اين معنا را كه اگر كسى بخواهد ايمان بياورد به قدر كفايت ، آيات آسمانى و زمينى هست . و در سومى اين معنا را كه اختلاف ميان نوع بشر به ايمان و كفر و ضلالت از است كه خداوند در روز آغاز خلقتشان تقدير و تعيين نمود، از همان ابتداء خلقت آدم را خلق كرد و آن ماجراى ميان او و ملائكه و ابليس در امر سجود پيش آمد.  
دلگرمى دادن به پيامبر(ص ) تا از انكار و استهزاء كفار دلتنگ و ناراحت نشود.  
و لقد ارسلنا من قبلك فى شيع الاولين ... يستهزؤ ن  
كلمه (شيع ) جمع (شيعه ) و به معناى فرقه ايست كه در پيروى سنت و مذهبى متفق باشند. اين كلمه در آيه ديگرى از قرآن نيز آمده (من الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ).

*(/16)*

و اينكه فرمود: (و لقد ارسلنا) معنايش اين است كه ما فرستاديم (رسلا) ( فرستادگانى را)، و كلمه (رسلا) از آنجا كه حاجتى به ذكرش نبوده حذف شده ، چون عنايت كلام به اصل ارسال و اينكه قبل از اين امت ارسال شده ، مى باشد، و اما چه كسى ارسال شده نظرى به آن نيست . تنها اين معنا مورد نظر است كه بشرهاى اولين هم مانند آخرين بودند، آنان نيز مانند ايشان عادت داشتند كه رسالت الهى را احترام نكنند، و بلكه آورنده آن را استهزاء نموده ، دنبال جرائم خود را بگيرند. آرى نظر، بيان اين جهت است تا خاطر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را خشنود سازد، و از انكار و استهزاء كفار دلتنگ و ناراحت نگردد، همچنانكه در آخر سوره نيز همين تسليت را ميدهد و مى فرمايد: (و لقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون ).  
پس معناى آيه اين است : خشنود باش ، ما ذكر را بر تو نازل كرده ايم و ما خود آن را حفظ مى كنيم ،  
و از آنچه كه دشمنان مى گويند حوصله ات سر نرود، چون عادت مجرمين همواره همين بوده ، سوگند مى خورم كه قبل از تو نيز در بشرهاى اولين ارسال رسل نمودم ، حال آنان نيز حال اينان بود، هيچ پيغمبرى بر ايشان نمى آمد مگر آنكه مسخره اش ‍ مى كردند.  
كذلك نسلكه فى قلوب المجرمين ... سنة الاولين  
كلمه (سلوك ) به معناى نفوذ كردن ، و نفوذ دادن است . هم گفته شود: (سلك الطريق : راه را سلوك كرد) يعنى در آن نفوذ نمود، و هم گفته مى شود (سلك الخيط فى الابرة : نخ را در سوزن سلوك داد) يعنى نفوذ و عبور داد. اهل لغت هم تصريح كرده اند كه (سلك ) و (اسلك ) به يك معنا است .  
دو ضميرى كه در (نسلكه ) و در (به ) است به كلمه (ذكر) كه قبلا گذشته بود بر مى گردد ، و مقصود از آن قرآن كريم است .  
معناى جمله : (كذلك نسلكه فى قلوب المجرمين )

*(/17)*

و معناى آيه اين است كه : وضع رسالت تو و دعوتت به ذكرى كه بر تو نازل شده شبيه به وضع رسالتهاى قبل از تو است ، همانطور كه در آن رسالتها عكس العمل مردم اين بود كه رسالت ما را رد نموده ، استهزاء كنند، و ما اينچنين ذكر ( قرآن ) را در دلهاى اين مجرمين نفوذ داده و داخل مى كنيم . خداى تعالى با اين جمله رسول گراميش را خبر مى دهد كه مجرمين به ذكر ايمان نمى آورند، و اين روش ‍ در امتهاى گذشته نيز سابقه داشته است ، چون سنت آنها نيز اين بود كه حق را استهزاء كنند و پيروى ننمايند. پس هر دو آيه از نظر معنى قريب المعنى با آيه (فما كانوا ليؤ منوا بما كذبوا من قبل ) مى باشد. و چه بسا مفسرينى كه گفته اند: دو ضمير مذكور به شرك و يا استهزائى كه از آيات قبل استفاده مى شود بر مى گردد، و حرف (باء) در (به ) باء سببيت ، و معناى آيه اين است كه : ما اين چنين شرك و استهزاء را در دلهاى مجرمين نفوذ مى دهيم ، و بجهت همين شرك يا استهزاء ديگر ايمان نمى آورند ....).  
ليكن معناى بعيدى است ، چون از جمله ، (لا يؤ منون ) به اين معنا متبادر به ذهن است كه حرف باء براى تعديه است ، نه سببيت .  
و چه بسا مفسرين ديگرى كه گفته اند: ضمير اولى به استهزاى مفهوم از كلام سابق بر مى گردد، و ضمير دومى به ذكر كه سابقا اسمش ‍ برده شده ، و معناى آيه اين است : نظير استهزائى كه ما در دلهاى شيع اولين سلوك داديم ، استهزائى در دلهاى مجرمين اين دوره كه به ذكر ايمان نمى آورند نفوذدهيم .

*(/18)*

اين تفسير عيبى ندارد، جز اينكه مستلزم تفرقه ميان دو ضمير از جهت مرجع است ، با اينكه قاعدتا وقتى دو ضمير پهلوى هم قرار مى گيرند بايد به يك مرجع برگردند مگر آنكه قرينه اى در بين باشد، و در مورد بحث ما قرينه هست ، و آن جمله (لا يؤ منون به ) است كه مى دانيم . ضمير در آن نمى شود به استهزاء برگردد، ( زيرا معنا ندارد بگوييم ايمان نمى آورند به استهزاء) و همين كافى است كه قرينه باشد بر تفرقه . اشكالى هم كه به دو وجه مزبور كرده اند ( كه اگر ضمير نسلكه به استهزاء برگردد ديگر مشركين نمى توانند ايمان آورند، و اين مستلزم جبر است ) وارد نيست ، زيرا خداى تعالى سلوك را مقيد به مجرمين كرده ، و مفادش اين مى شود كه اينان قبل از سلوك خدايى ، خود مجرم بوده اند، پس اضلال ايشان اضلال به عنوان مجازات است كه هيچ عيب و اشكالى ندارد، آن اضلالى اشكال دارد و مستلزم جبر است كه ابتدايى باشد و در آيه شريفه دليلى بر ابتدايى بودن سلوك نيست ، بلكه همانطور كه گفتيم دليل بر خلاف آن موجود است و آيه شريفه از قبيل آيه (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفاسقين ) كه تفصيل كلام در تفسير آن گذشت مى باشد.  
پس از آنچه گفتيم اين معنا روشن گرديد كه منظور از (سنة الاولين ) سنتى است كه اولين آن را باب كردند، نه سنتى كه خدا در اولين جارى ميكرد، پس سنت سنت كفار است ، نه سنت خدا در كفار كه بعضى از مفسرين پنداشته اند، چون بيان ما مناسب تر به مقام مذمت كفار و تسليت پيغمبر (صلى الله عليه و آله و سلم ) است .  
و لو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا انما سكرت ابصارنا ....  
عروج در سماء به معناى صعود به آسمان است . و (سكرت ) از تسكير به معناى پوشاندن است .

*(/19)*

و منظور از اينكه فرمود: در آسمان را به روى ايشان بگشاييم ، اين است كه راهى به آسمانها برايشان درست كنيم تا بتوانند به عالم بالا كه جاى ملائكه است راه يابند. و آنطور كه خيال كرده اند سقفى جرمانى نيست كه داراى دو لنگه در باشد، به روى بعضى باز، و به روى بعضى ديگر بسته شود، زيرا اگر اين طور بود خداى تعالى نمى فرمود (ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر).  
تمسك به عجب آورترين معجزات در نظر كافران براى بيانحال درونى آنان  
خداى تعالى در ميان معجزات و خوارق عادات كه احتمال مى رود به وسيله آنها رفع شبهه از دلهاى كفار گردد و از ترديد و شك بيرونشان كند، داستان باز كردن در آسمان و عروج دادنشان به آسمان را اختيار كرد، براى اينكه چنين معجزه اى در نظر آنان بزرگتر و عجب آورتر از ساير معجزات است . و به همين جهت وقتى خوارق و معجزات بزرگى را از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مى خواستند مساله عروج و بالا رفتن به آسمان را در آخر و بعنوان ترقى پيشنهاد مى كردند و به حكايت قرآن چنين مى گفتند: (لن نؤ من لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا - تا آنجا كه گفتند - او ترقى فى السماء و لن نؤ من لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقروءه ).  
پس به شهادت اين آيه بالا رفتن به آسمان و تصرف در امور آن از قبيل آوردن كتابى خواندنى از آنجا، يعنى نفوذ بشر در عالم علوى و تمكنش در آن در نظر كفار از اعجب خوارق است .

*(/20)*

علاوه بر اينكه آسمان محل سكونت ملائكه و محل صدور احكام و اوامر الهى است ، و الواح مقدرات ، و مجارى امور، و منبع وحى ، همه آنجا است و آنجاست كه نامه هاى اعمال بدانجا بالا مى رود. و عروج بشر بدانجا معنايش اطلاع يافتن بر مجارى امور، و عوامل استثنائيات خلقت ، و حقايق وحى و نبوت ، و دعوت ، و سعادت و شقاوت است . و كوتاه سخن ، باعث مى شود كه بشر بر هر حقيقتى دست يابد، و مخصوصا اگر عروجش استمرار داشته باشد، و يكبار و دو بار نباشد، همچنانكه قرآن كريم به اين استمرار اشاره نموده و فرموده : (فظلوا فيه يعرجون ) و نفرمود: (فعرجوا فيه )، زيرا تعبير اول استمرار را مى رساند و دومى يك نوبت و دو نوبت را.  
پس اينطور باز شدن درهاى آسمان ، و راه يافتن به آسمانها باعث مى شود كه بشر بر اصول و ريشه هاى اين دعوت حقه واقف شود، ليكن اين در صورتى است كه در دلها مرضهاى درونى نباشد، و گر نه همان فساد و قذارت ريب و شك و شبهه ، باعث مى شود كه ديدگانشان هم به خطا برود و خلاف آنچه را كه مى بينند بفهمند و در نتيجه با ديدن آن خوارق ، پيغمبرشان را متهم به سحر كنند و بگويند: آنچه ما مى بينيم واقعيت ندارد، بلكه سحر، ما را مسحور كرده است .  
بنا بر آنچه كه گفتيم معناى آيه اين مى شود: اگر ما درى از آسمان به روى ايشان باز كنيم و آسمان آن را براى دخول آنها مهيا نماييم و آنها بطور مستمر در آن آمد و شد كنند، و اسرار غيب و ملكوت و حقايق اشياء را مكرر ببينند، باز هم ايمان نمى آورند و بلكه خواهند گفت سحر او پرده بر چشم ما افكنده و بهمان جهت است كه ما اين امور را مى بينيم ، و گر نه خود آن امور حقيقت ندارد، و ما قومى مسحور شده هستيم .  
سوره حجر آيات 16 - 25  
و لقد جعلنا فى السماء بروجا و زينها للنظرين (16)  
و حفظنها من كل شيطن رجيم (17)  
اِلا من استرق السمع فاَتبعه شهاب مبين (18)

*(/21)*

و الاَرض مددنها و اَلقينا فيها روسى و اَنبتنا فيها من كل شى ء موزون (19)  
و جعلنا لكم فيها معيش و من لستم له برزقين (20)  
و اِن من شى ء اِلا عندنا خزائنه و ما ننزله اِلا بقدر معلوم (21)  
و اَرسلنا الريح لوقح فاَنزلنا من السماء ماء فاَسقينكموه و ما اَنتم له بخزنين (22)  
و اِنا لنحن نحى و نميت و نحن الورثون (23)  
و لقد علمنا المستقدمين منكم و لقد علمنا المستخرين (24)  
و اِن ربك هو يحشرهم اِنه حكيم عليم (25).  
ترجمه آيات  
و بتحقيق قرار داديم در آسمان برجهائى ، و زينت كرديم آن را براى تماشاگران (16).  
و حفظش نموديم از هر شيطانى رانده شده (17).  
ليكن آن شيطانى كه براى استراق سمع نزديك شود ( تا گفتگوى ملائكه را در باره امور غيبى بشنود) شهاب مبين دنبالش مى كند (18).  
و زمين را گسترديم و در آن كوههاى ريشه دار نهاديم و نيز از هر چيزى موزون در آن رويانديم (19).  
و براى شما و براى ديگران كه شما روزيشان نمى دهيد روزيها قرار داديم (20).  
هيچ چيز نيست مگر آنكه نزد ما خزينه هاى آنست و ما نازلش نمى كنيم مگر به اندازه معين (21).  
و ما بادها را آبستن گر گياهان فرستاديم ، پس از آسمان آبى فرو فرستاديم پس شما را به آن آب سيراب كرديم ، و گر نه اين شما نيستيد كه بتوانيد آن را انبار كنيد (22).  
و بدرستى كه ماييم كه زنده مى كنيم و مى ميرانيم ، و ما وارث و باز مانده ايم (23).  
و بتحقيق مى دانيم كدامتان زودتر بوجود مى آييد و كدام ديرتر (24).  
و به درستى پروردگار تو آنان را محشور مى كند چه او حكيم و دانا است (25).  
بيان آيات

*(/22)*

بعد از آنكه خداى سبحان اعراض مشركين از معجزه قرآن ، و پيشنهادشان را در باره معجزه ديگرى كه عبارت بود از آمدن ملائكه بيان كرد، و همچنين جواب از آن را كه ممتنع و مستلزم نابودى ايشان است بداد، اينك در اين آيات تعدادى از آيات و معجزات زمين و آسمان را كه بر توحيد دلالت مى كند بر مى شمارد، تا اگر عقل داشته باشند عبرت بگيرند و حجت بر مجرمين تمام شود. و در اين آيات از معارف حقيقى و اسرار الهى مطالب بلند و دقائق بسيارى گنجانده شده است .  
و لقد جعلنا فى السماء بروجا و زيناها للناظرين ... شهاب مبين  
كلمه (بروج ) جمع (برج ) و به معناى قصر است . و اگر منازلى را كه آفتاب و ماه در آسمان به حسب حس دارند برج ناميده از باب تشبيه آنست به قصرهايى كه سلاطين در نقاط مختلف كشور خود مى سازند.  
عنايت به ياد آوردن زيبايى و زينت آسمان به نجوم و كواكب ، در موارد مختلف قرآن  
ضمير در (زيناها) به (سماء) بر مى گردد، مانند ضميرى كه در (حفظناها) است ، و مقصود از زينت دادن آسمان براى ناظرين همين بهجت و جمالى است كه مى بينيم با ستارگان درخشنده و كواكب فروزانش كه اندازه هاى مختلف و نورهاى متنوعى دارند عقلها را حيران مى سازد. و در قرآن كريم اين معنا در چند جا تكرار شده ، و همين تكرار كشف مى كند از اينكه خداى سبحان عنايت بيشترى بياد آورى آن دارد. يكجا مى فرمايد: (و زينا السماء الدنيا بمصابيح ). و جاى ديگر مى فرمايد: (انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب و حفظا من كل شيطان مارد لا يسمعون الى الملاء الاعلى و يقذفون من كل جانب دحورا و لهم عذاب واصب الا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب ).

*(/23)*

(استراق سمع ) به معناى خبرگيرى پنهانى است ، مانند كسى كه در گوشه اى پنهان شده گفتگوى محرمانه ديگران را گوش مى دهد. و استراق سمع شيطانها - بطورى كه از آيات سوره صافات بر مى آيد - عبارت از اين است كه در صدد بر آيند از گفتگوى ملائكه خبردار شوند.  
كلمه (شهاب ) به معناى شعله ايست كه از آتش بيرون مى آيد. به اجرام روشنى هم كه در جو ديده مى شوند از اين جهت شهاب گفته اند كه گويا ستاره ايست كه ناگهان از يك نقطه آسمان بيرون آمده به سرعت مى رود و پس از لحظه اى خاموش مى گردد.  
بنا بر اين ، ظاهر معنى آيات اين مى شود كه : ما در آسمان - كه عبارت از جهت بالاى زمين است - برجها و قصرها كه همان منزلهاى آفتاب و ماه است قرار داديم ، و آن را براى بينندگان به زينتى آراستيم ، و آن زينت همانا نجوم و كواكب است . و نيز ما آن را - يعنى آسمان را - از هر شيطان رانده شده حفظ كرديم ، و از اين جهت حفظ كرديم كه شيطانها از آنچه كه در ملكوت عالم است خبردار نشوند، مگر آن شيطانى كه براى استراق سمع نزديك شود، تا گفتگوى ملائكه را در باره امور غيبى و حوادث آينده و امثال آن را بشنود، كه به محض نزديك شدن شهابى مبين دنبالش مى كند. و ما به زودى - ان شاء الله - در باره شهاب و معناى راندن شيطانها بوسيله آن در تفسير سوره صافات بحث خواهيم كرد.  
و الارض مددناها و القينا فيها رواسى و انبتنا فيها من كل شى ء موزون  
(مد ارض ) به معناى گستردن طول و عرض آن است ، چون اگر خداى تعالى زمين را گسترده نمى كرد و از سلسله هاى جبال پوشيده مى شد صلاحيت كشت و زرع و سكونت را نداشت و جانداران كمال حيات خود را نمى يافتند.  
(رواسى ) صفتى است ، كه موصوف آن حذف شده ، و تقدير آن (القينا فيها جبالا رواسى ) است ،

*(/24)*

يعنى انداختيم در زمين كوههاى رواسى .(رواسى ) كه جمع (راسيه ) است به معناى ثابت است ، و اشاره است به مطلبى كه در جاى ديگر قرآن بيان نموده و آن اين است كه كوهها مانع از حركت و اضطراب زمين مى شوند، و فرموده : (و القى فى الارض ‍ رواسى ان تميدبكم ).  
معناى (موزون ) و مراد از جمله : (انبتنا فيها منكل شى ء موزون )  
كلمه (موزون ) از (وزن ) و به معناى سنجيدن اجسام از جهت سنگينى است ، ليكن آن را عموميت داده و در اندازه گيرى هر چيزى كه ممكن باشد آن را اندازه گيرى كرد، از قبيل اندازه گيرى طول با وجب و يا ذراع و امثال آن ، و اندازه گيرى حجم ، و اندازه گيرى حرارت ، و نور، و نيرو، و غير آن استعمال كرده اند. و در كلام خداى تعالى كه فرموده : (و نضع الموازين القسط ليوم القيمة ) در سنجيدن اعمال هم استعمال شده ، با اينكه اعمال ، سنگينى و سبكى اجسام زمينى را ندارد.  
و چه بسا در مواردى استعمال شود كه مقصود از آن كم و زياد نشدن شى ء موزون است از آنچه كه طبيعتش و يا حكمت اقتضاء مى كند، همچنانكه گفته مى شود: فلانى سخنش موزون است ، و يا قامتش موزون است و يا افعالش موزون است ، يعنى سخن و قامت و افعالش پسنديده و متناسب الاجزاء است و از آنچه طبع و يا حكمت اقتضاء دارد كمتر و بيشتر نيست .  
و از آنجايى كه اعتبارات مذكور وزن ، مختلف است بعضى گفته اند (مقصود از كلمه (موزون ) در آيه مورد بحث اين است كه ما از زمين سنجيدنيهايى چون معدنيها، از قبيل طلا و نقره و ساير فلزات را بيرون كرديم ). و بعضى ديگر گفته اند (مراد از آن اين است كه ما نباتات كه هر نوعش نظامى بديع و موزون مخصوص به خود دارد بيرون آورديم ). بعضى ديگر گفته اند (مقصود اين است كه در زمين هر امر مقدر و معلومى خلق كرده است ).

*(/25)*

چيزى كه تنبه به آن لازم است تعبير به : (من كل شى ء موزون ) است ، و اين غير از تعبير به (من كل نبات موزون ) است ، زيرا دومى تنها شامل نباتات مى شود، ولى اولى به خاطر كلمه (انبتن ) انباتات را مى گيرد و به خاطر كلمه (كل شى ء) هر چيزى را كه در زمين پديد مى آيد و رشد و نمو مى كند شامل مى گردد.  
و با در نظر گرفتن كلمه (من ) كه تبعيض را مى رساند مقصود اين مى شود - و خدا داناتر است -: ما در زمين پاره اى موجودات داراى وزن و ثقل مادى كه استعداد زياده و نقصان دارند چه نباتى و چه ارضى رويانديم . و بنابر اين معنا، ديگر مانعى نيست كه كلمه (موزون ) را هم به معناى حقيقيش بگيريم و هم به معناى كنايه اى آن .  
معناى آيه چنين مى شود: ما زمين را گسترديم و در آن كوههاى پا بر جا قرار داديم تا از اضطراب آن جلوگيرى كند، و در آن از هر چيز موزون ، - يعنى داراى وزن و واقع در تحت جاذبه و يا متناسب - مقدارى را كه حكمت اقتضاء مى كرد آفريديم .  
و جعلنا لكم فيها معايش و من لستم له برازقين  
(معايش ) جمع (معيشت ) است كه به معناى است كه مايه زندگى جانداران و ادامه حيات آنان است ، از قبيل خوردنيها، آشاميدنيها و غير آند و. البته به صورت مصدر يعنى (عيش ) و (معاش ) هم مى آيد.  
مقصود از: (من لستم له برازقين ) در آيه (و جعلنا لكم فيها معايش و من لستم لهبرازقين )

*(/26)*

جمله (و من لستم له برازقين ) عطف است بر ضمير مجرور در (لكم )، البته اين عطف بنا بر مذهب نحويين كوفه ، و يونس و اخفش است كه گفته اند جائز است عطف كنيم چيزى را بر ضمير مجرور بدون اينكه حرف جر را تكرار كنيم . و اما بنا بر مسلك غير نامبردگان ، كه اين گونه عطف را جائز ندانسته اند، جمله مورد بحث را عطف بر معايش گرفته ، و تقدير كلام را (و جعلنا لكم من لستم له برازقين ) دانسته اند، يعنى همانطور كه براى شما معايش قرار داديم ، كسانى را هم قرار داديم كه روزى دهشان شما نيستيد، مانند حيوانات اهلى و بردگان .  
و يا كلمه (من ) را مبتداء براى خبرى كه حذف شده گرفته اند و تقدير را چنين دانسته اند: (و من لستم له برازقين جعلنا له فيها معايش : ما همانطور كه براى شما معايش قرار داديم ) براى كسانى هم كه شما روزى دهشان نيستيد، در زمين معايش قرار داديم و ليكن اينطور معنا كردن خود را به زحمت انداختن است .  
و به هر حال ، مراد از كلمه (من ) بطورى كه گفته شده بردگان و چهارپايان است . و اگر به لفظ (من :كسى كه تعبير شده )، با اينكه اين كلمه تنها بر ذوى العقول ( بشر) اطلاق مى شود از باب تغليب است ( چون بردگان نيز مراد بوده اند).

*(/27)*

بعيد هم نيست كه مقصود از آن هر چيزى غير آدمى باشد، چه حيوان ، چه نبات و چه غير آن دو، براى اينكه آنها نيز درخواست رزق دارند، همانطور كه عقلاء دارند. و اين داَب و روش خداى سبحان است در كلام مجيد خود كه الفاظ مختص به عقلا را بر غير عقلا نيز اطلاق مى كند، البته در صورتى كه بخواهد چيزى از آثار مختص به عقلا را به آنها نسبت دهد، همچنانكه در باره بتها فرموده : (فسئلوهم ان كانوا ينطقون ) و نيز فرموده : (فانهم عدولى ) و همچنين موارد ديگر كه متعرض حال بتها و معبودهاى دروغين شده است . كه مردم آنها را مى پرستيدند و حال آنكه معبودى شايسته پرستش است كه عاقل باشد. و همچنين در باره زمين و آسمان فرموده : (فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ) و امثال اين موارد.  
پس معناى آيه اين است كه : ما براى شما گروه بشر در زمين قرار داديم كه بتوانيد تا زنده ايد با آنها زندگى كنيد، و همچنين براى غير شما از جانداران معايشى نظير معايش شما قرار داديم .  
و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم  
معناى (شى ء)، (خزائن ) و (قدر معلوم ) و مراد آيه شريفه (و ان من شى ءالا عندناخزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم )  
كلمه (خزائن ) جمع (خزانه ) است ، و خزانه به معناى مكانى است كه مال در آن انبار و محافظت و ذخيره گردد. و كلمه (قدر) به فتح قاف و دال ، يا تنها به فتح قاف - به معناى مبلغ و مقدار و كميت متعين هر چيز است .

*(/28)*

و از آنجايى كه آيه شريفه در سياق گفتار پيرامون رزق و مايه معيشت انسان و حيوان قرار گرفته ، لاجرم منظور از كلمه (شى ء) كه در آيه شريفه موضوع سخن است نبات و توابع آن يعنى حبوبات و ميوه ها خواهد بود، و منظور از خزانهاى نزد خداست و خدا آن را به اندازه معلوم نازل مى كند، بارانى است كه از آسمان نازل مى شود و نباتات را مى روياند و در نتيجه حبوبات و ميوه ها عايد بشر شده ، انسانها و حيوانات با آنها زندگى مى كنند.  
وجوه و اقوال مختلف مفسرين در معنا و مراد از آيه شريفه (و ان من شى ء الا عندنا...)  
اين خلاصه معنائى است كه جمعى از مفسرين براى آيه مورد بحث كرده اند.  
و بر خواننده عزيز پوشيده نيست كه اين معنا از روى تكلف و زحمت به دست مى آيد زيرا اختصاص دادن (و ان من شى ء هيچ چيز نيست ) را با آن عموميت كه دارد تنها بر نبات مستلزم تخصيص اكثر است ، و اين در نزد عقلاى اهل سخن زشت است .  
و صرف اينكه آيه مورد بحث در سياق آيه مربوط به رزق واقع شده ، باعث نمى شود كه ما عبارت عام بالا را تنها به نباتات اختصاص ‍ دهيم ، و به قول اهل علم مورد مخصص نمى شود.  
و از اين بدتر آنكه گفته اند: باران ، خزانه هاى نباتات است ، و حال آنكه نيست ، بلكه باران يكى از اسباب پيدايش نباتات و يك عنصر از عناصر بسيار زيادى است كه نباتات از آنها تركيب مى يابند.  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
علاوه بر اينكه باران در همان موقعى كه مى بارد باران مى شود، و قبل از آن باران نيست ، بلكه بخار است ، با اين حال چگونه ممكن است آن را خزانه ناميد، با اينكه نه خودش هست و نه چيزى كه اين خزانه آن است در آن موجود است ؟  
بعضى ديگر از مفسرين گفته اند: (مقصود از اينكه فرمود خزائن هر چيزى نزد خداست ، اين است كه قدرت مطلق خدا خزانه هر چيزيست كه بخواهد ايجاد كند. پس براى خدا از انواع موجودات مانند انسان ، اسب ، درخت خرما، و غير ذلك ، از اعيان و صفات اعيان و آثار و افعال آنها، مقدوراتى است تقديرى و غير متناهى كه دائما از آن مقدورات جز به مقدار معلوم و عدد معين محدود، بيرون نمى شود، و از آن تقدير و فرض به عالم تحقق و فعليت در نمى آيد.  
پس بنا بر اين ، مراد از (هر چيز) نوع هر چيز است ، نه شخص و فرد، مثلا از انسان نوع انسان مقصود است نه زيد و عمرو، و مراد از (قدر معلوم ) كميت و كيفيت معين از افراد است ، و منظور از (وجود خزائن و وجود هر چيز در خزائن خداوند وجود بر حسب تقدير و فرض است ، نه بر حسب تحقق . بنا بر اين آيه شريفه يك نوع تشبيه و مجاز مرتكب شده است ).  
و حال آنكه خواننده خوب مى داند كه تخصيص كلمه (شى ء) معين ، تخصيص بدون مخصص است . علاوه بر اينكه لازمه تفسير فوق اين است كه مقصود از (قدر) تنها اندازه عددى باشد در حالى كه دليلى ندارد، بلكه دليل بر خلاف آنست ،  
زيرا كلمه مذكور در لغت قريب المعنى با كلمه (حد) است ، همچنانكه همين معنا در ساير موارد اطلاق آن فهميده مى شود، مانند آيه (قد جعل الله لكل شى ء قدرا) و آيه (و كل شى ء عنده بمقدار) و (آيه انا كل شى ء خلقناه بقدر) و آيه (و خلق كل شى ء فقدره تقديرا) و همچنين آيات ديگر.

*(/1)*

از اين هم كه بگذريم تفسير مزبور در حقيقت ارجاع كلام خداست به يك معناى مجازى و استعارى ( و حال آنكه به قول اهل علم مادام كه معناى حقيقى ممكن است كلام كسى را بر معناى مجازى نبايد حمل كرد). علاوه بر اينكه كلمه (خزائن ) در آن تفسير به خزانه تفسير شد، و اگر مقصود آن بود چه نكته اى باعث شد كه خداى تعالى به صيغه جمع بياورد؟.  
سخن يكى از مفسرين معاصر در معناى آيه و نقد آن  
بعضى از مفسرين معاصر معناى ديگرى براى آيه كرده اند كه : منظور از (خزائن ) عناصر مختلفى است كه ارزاق و چيزهاى ديگر از آن تركيب مى شوند، و خداى تعالى از آن عناصر مقدار زيادى را در عالم مشهود ما آماده كرده كه با عروض تركيبهاى پى در پى تمامى نمى پذيرد. و خلاصه مراد اسباب كليه است كه در تركب مركبات موَثرند، از قبيل نور، حرارت ، نسيم دائم و منظم و غير آن ، كه موجود است و انسان در ادامه زندگيش به آنها احتياج دارد.  
پس هر يك از اين اشياء مورد حاجت آدمى جزء جزءش ، و همچنين قواى فعاله اش در آن خزينه ها ذخيره شده اند، و آن خزينه ها به خاطر عظمت مقدارش و به خاطر اجزاى جديدى كه با انحلال تركيب مركبات به سبب مردن و يا فساد و رجوعشان به عناصر اوليه پديد مى آيد به هيچ وجه پايان نمى پذيرند. نظير اينكه نباتات فاسد مى شوند و حيوانات مى ميرند، و در اثر اين عمل تركيبات آنها انحلال مى يابد و به خزينه اوليه اش بازگشت مى نمايد، و حيوانات و نباتات ديگرى جاى آنها را مى گيرند و از آن خزائن استفاده مى كنند.

*(/2)*

پس نور و مخصوصا آفتاب كه پديد آورنده شب و روز، و فصول چهارگانه و پرورش دهنده نباتات و حيوان و ساير مركبات است و آنها را به سوى مقاصد و غاياتشان پيش ميراند، خود يكى از خزائن خداى تعالى است . و همچنين بادها كه نباتات را تلقيح نموده ، ابرها را به اين سو و آن سو مى راند و هواها را عوض مى كند، و فاسد آن را از بين مى برد، و كشتيها را حركت دهد، يكى ديگر از خزينه هاى خداى تعالى است . و نيز آب كه از آسمان نازل مى گردد، و مايه حيات مركبات جاندار است ، وجود و بقاء آنها به وجود آن بستگى دارد خزينه ديگرى است . و همچنين عناصر بسيطى كه از مجموع آنها مركبات تركيب مى يابد، هر يك خزينه ايست كه از آن نازل نمى شود مگر عددى معلوم ، از هر نوع ، بدون اينكه خود آن خزينه ها پايان پذيرد.

*(/3)*

و بنابر اين معنا، منظور از (شى ء) در آيه شريفه نوع از هر چيزيست ، نه شخص و فرد، همچنانكه در وجه اول نيز مراد همين بود. و مقصود از خزائن ، مجموع اصول و عناصر و اسباب مادى خلقت است . و مقصود از اينكه فرمود (هر شى ء نزد ما خزائنى دارد) اين است كه مجموع اشياء موجود در مجموع خزائن است ، نه اينكه موجود در يكى از آنها باشد، ( چون بنا بر اين تفسير مى بينيم كه مثلا نوع بشر در آب به تنهائى موجود نيست ). و مقصود از (نزولش به قدر معلوم ) تكون عدد محدودى از آن خزائن در هر دوره و عصر است ، و اينكه در هيچ عصرى تمامى خزائن را مصرف نمى كند . اين وجه هر چند در جاى خود حرف صحيحى است و ابحاث علمى در كيفيت پيدايش موجودات هم مؤ يد آنست ، و همچنين آيات بسيارى از قرآن كريم آن را تصديق مى كند، مانند آيه (و ارسلنا الرياح لواقح فانزلنا من السماء ماء فاسقيناكموه ) كه آيه بعدى مورد بحث است ، و نيز آيه (و جعلنا من الماء كل شى ء حى ) و آيه (و سخر لكم الشمس و القمر دائبين ) و آيه (و السحاب المسخر بين السماء و الارض ) و همچنين آيات ديگرى كه در كلام مجيد خدا متفرق است .  
و ليكن آيه مورد بحث كه جزء آيات قدر است ، سياقش طورى است كه از چنين محملى اباء دارد، همانطور كه ساير آيات قدر با اين محمل نمى سازد،  
و چگونه ممكن است آيه (و خلق كل شى ء فقدره تقديرا) و آيه (الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى ) و آيه و (كل شى ء عنده بمقدار) و آيه (الا امراته قدرناها من الغابرين ) و آيه (من اى شى ء خلقه من نطفة خلقه فقدره ) و آيه (انا انزلناه فى ليلة القدر ...) و همچنين آيات ديگر قدر را بر اين توجيه حمل نمود؟  
علاوه بر اينكه پاره اى از اشكالات كه بر دو وجه سابق وارد بود، بر اين وجه نيز وارد است ، مانند اشكال تخصيص بدون مخصص و غير آن .  
بيان حقيقتى بسيار دقيق و معنائى ژرف در اين آيه شريفه

*(/4)*

و اما آنچه كه دقت و تدبر در آيه و آيات نظير آن دست مى دهد اين است كه اين آيه از درخشنده ترين آياتى است كه حقيقتى را بيان مى كند كه بسيار دقيق تر از اين توجيهاتى است كه برايش كرده اند، و آن عبارتست از ظهور اشياء به وسيله قدر و اصلى كه قبل از شمول و احاطه قدر داشته اند، زيرا ظاهر جمله (و ان من شى ء) با در نظر داشتن عموميتش كه از سياق نفى آن استفاده مى شود، و نيز با در نظر گرفتن تاكيدش به كلمه (من ) شامل تمامى موجودات كه اطلاق شى ء بر آن صحيح باشد مى شود، بدون اينكه حتى يك فرد از آن استثناء باشد. مگر آنكه سياق آيه فردى را استثناء كند، و آن فرد عبارت از موجودى است كه مشمول كلمه (نا) و كلمه (عند) و كلمه (خزائن ) بوده باشد، و از آن گذشته تمامى ديدنيها و نديدنيها مشمول اين عام هستند.  
چون موضوع حكم در آيه شريفه كلمه (شى ء) است ، و كلمه مذكور از عمومى ترين الفاظ است كه هيچ فردى از موجودات از دائره شمول آن بيرون نمى ماند، مثلا شخص زيد يك فرد انسانى آنست ، و نوع انسان هم كه وجودش در خارج به وجود افرادش ‍ است فرد ديگرى از آنست ، و آيه شريفه براى اين فرد خزينه هايى نزد خداى سبحان اثبات مى كند، حال بايد ببينيم معناى خزينه ها از يك فرد زيد چيست ، و چگونه از اين فرد آدمى نزد خدا خزينه هايى وجود دارد؟

*(/5)*

چيزى كه مساله را آسان ميسازد اين است كه خداى تعالى اين (شى ء) را كه گفتيم موضوع حكم است ، نازل از ناحيه خود مى داند، و نزول معنايى است كه مستلزم يك بالا و پايينى ، و بلندى و پستى مانند آسمان و زمين باشد، و چون به وجدان مى بينيم كه زيد مثلا از جاى بلندى به جاى پستى نيفتاده ، مى فهميم كه منظور از انزال ، انزال معمولى كه مستلزم فرض پستى و بلندى است نمى باشد، و مقصود از آن همان خلقت زيد است ، اما خلقتى كه توأ م با صفتى است كه به خاطر آن كلمه نزول بر وى صادق باشد، و نظير آيه مورد بحث آيه شريفه (و انزل لكم من الانعام ثمانية ازواج ) و آيه شريفه (و انزلنا الحديد) مى باشد.  
بعد از آنكه معناى نزول را تا حدى فهميديم ، اين نكته را ياد آور مى شويم كه در جمله (و ما ننزله الا بقدر معلوم ) نزول را كه بنا شد به معناى خلقت باشد توأ م با قدر كرده ، اما توأ مى لازم كه به هيچ وجه انفكاكش ممكن نيست ، براى اينكه آن را با تعبير حصر ( جز به قدر معلوم نازل نكرديم ) افاده فرموده . (و بائى ) كه بر سر قدر است يا باء سببيت است و يا باء آلت و يا مصاحبت ، ولى هر چه باشد نتيجه يكى است ، و مى رساند كه كينونت و ظهور زيد به وجود، توأ م با همان حدود و اندازه هاى معلومى است كه دارد، پس وجود زيد وجودى است محدود، و چطور محدود نباشد با آنكه خداى تعالى فرموده : (انه بكل شى ء محيط) و اگر وجود زيد محدود نباشد محاط خدا واقع نمى گردد، زيرا چيزى كه حد و نهايت ندارد محال است محاط واقع شود.

*(/6)*

و اين قدر چيزيست كه به وسيله آن هر موجودى متعين ، و متمايز از غير خود مى شود، مثلا در زيد كه خود يك شى ء است و از عمرو و غيره متمايز است ، حقيقتى است كه آن را از ديگر افراد انسان جدا مى سازد، و نيز از اسب ، گاو، زمين و آسمان متمايز مى كندبطورى كه مى توانيم بگوييم زيد عمرو نيست ، و هيچ فرد ديگر انسان نيست ، و نيز اسب و گاو نيست ، و زمين و آسمان هم نيست . و اگر اين حد و اين قدر نبود اين تعين و تمايز از ميان ميرفت و هر چيزى همه چيز مى شد.  
اين سخن در باره وجود زيد بود، همچنين وجود قوا و آثار و اعمال زيد محدود و مقدر است ،  
ديدنش مطلق و در هر حال و در هر زمان و در هر مكان نيست ، و هر چيزى را نمى بيند و با هر عضوش صورت نمى گيرد، بلكه در حالى و مكانى و زمانى معين و مخصوص و با عضوى خاص و در شرايطى معين صورت مى گيرد، و اگر ديدن زيد على الاطلاق بود، بايد به تمامى ديدنيهاى خاص نيز احاطه پيدا كند، و ديدن ديگران كه ديدن خاص است ديدن او هم باشد، نظير اين بيان در تمامى خصائص وجودى و توابع او نيز جريان دارد - دقت بفرمائيد.  
از اين بيان روشن مى گردد كه (قدر) عبارت از خصوصيت وجودى و كيفيت خلقت هر موجود است ، همچنانكه از آيه (الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى ) و آيه (الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ) - كه ترجمه اش گذشت - نيز استفاده مى شود، چون آيه اولى هدايت را كه عبارت است از راهنمايى به مقاصد وجود، مترتب بر خلقت و تسويه و تقدير هر چيز نموده ، و در آيه دومى مترتب بر اعطاء خلقت مخصوص هر چيزى كرده ، و لازمه آن - بطورى كه از سياق دو آيه بر مى آيد - اين است كه قدر هر چيزى به معناى خصوصيت خلقتى هر چيز باشد، كه از آن چيز انفكاك ندارد.

*(/7)*

حال كه معناى نزول و معناى قدر معلوم شد مى پردازيم به بقيه كلام . و آن اين است كه خداى تعالى قدر را به وصف معلوم توصيف نموده ، و فرموده : (و ما ننزله الا بقدر معلوم ) و اين قيد با كمك سياق كلام اين معنا را افاده مى كند كه قدر هر موجودى براى خداى تعالى در آن حينى كه نازل مى شود و نزولش تمام و وجودش ظاهر مى گردد معلوم است ، پس هر موجودى قبل از وجودش معلوم القدر و معين القدر است ، و برگشت آيه شريفه (و كل شى ء عنده بمقدار) هم بر همين معناست ، چون ظاهر آن اين است كه هر چيزى با مقدار و اندازه اى كه دارد حاضر نزد خدا و معلوم براى او است . پس جمله (عنده بمقدار) در اين آيه در معناى جمله (بقدر معلوم ) در آيه مورد بحث است ، و نظير آن در جاى ديگر مى فرمايد: (قد جعل الله لكل شى ء قدرا) يعنى خدا براى هر چيزى قدرى قرار داده كه از آن تجاوز نمى كند، و با آن قدر معين و معلوم مى شود، و از ابهام و مجهول بودن در مى آيد. و كوتاه سخن ، قدر هر چيزى از نظر علم و مشيت مقدم بر خود آن چيز است ، هر چند كه بحسب وجود مقارن با آن و غير منفك از آن است .  
اين نكته هم كه روشن شد اينك مى گوييم خداى تعالى در جمله (عندنا خزائنه و ما ننزله ) اين معنا را اثبات نموده كه هر چيزى قبل از نزولش به اين عالم و استقرارش در آن خزينه هائى نزد او دارد، و قدر را بعد از آن خزينه ها و همدوش نزول دانسته . نتيجه اين بيان اين مى شود كه هر چيزى قبل از نزول مقدر به قدر و محدود به حدى نيست ، و در عين حال باز همان شى ء است .

*(/8)*

خداى تعالى در تعريف اين خزائن ، جمع كرده است ميان اينكه فوق قدريست كه توأ م با هر چيزى مى شود، و ميان اين كه خزائن فوق يكى دو تا نيست ، و اين كلام در ظاهر تناقض است ، چون عدد از خواص هر چيزيست كه محدود باشد، و فرض اينجاست كه خزائن ما فوق قدر و حد است ، پس نبايد متعدد باشد، با اينكه آن را جمع آورده و فرموده : (خزائنه ) پس خود خزينه ها هم محدود و متمايزند، زيرا اگر متمايز و محدود نبودند يكى بيش نبود.  
اينجاست كه به اين نكته متوجه مى شويم كه خزينه هاى مذكور درست است كه متعددند ولى بعضى ما فوق بعضى ديگر است ، پس ‍ صحيح است بگوييم متعددند و در عين حال محدود نيستند، و تناقض هم در بين نيست ، زيرا اينكه مى گوييم محدود نيستند مقصود اين است كه خزينه بالا محدود و مقدر به حد و قدر خزينه پايين نيست . پس تمامى خزائن الهى به اين اعتبار نامحدودند به حدودى كه شى ء مفروض در اين نشاه به خود ميگيرد.  
و بعيد نيست تعبير به (تنزيل ) در جمله و (ما ننزله ) كه بر نوعى از تدريج در دلالت دارد اشاره به همين باشد كه شى ء مفروض ‍ نزولش مرحله به مرحله است ، و هر مرحله اى كه نازل شده قدر و حد تازه اى به خود گرفته است كه قبلا آن حد را نداشته ، تا آنكه به مرحله آخر كه همين عالم دنيا است رسيده ، و از هر طرف به حدود و اقدار محدود شده ، همچنانكه به مقتضاى آيه (هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) انسان در عالمى انسان بوده ولى چيزى كه مذكور شود نبوده است .  
نكته ديگر اينكه اين خزائن تماميش ما فوق عالم مشهود ما است ،

*(/9)*

چون خداى تعالى آنها را به وصف (عنده : نزد خدا وصف نموده و اين وصف در جاى ديگر توضيح داده شده و آن آيه (ما عندكم ينفد و ما عند الله باق ) مى باشد كه مى فرمايد هر چه كه نزد خداست ثابت و لا يزال و لا يتغير است ، پس خزائن خدا هر چه باشند امور ثابتى هستند كه دستخوش زوال و تغير نمى شوند، و چون مى دانيم كه اشياء در اين عالم مادى محسوس ، متغير و فانى هستند و ثبات و بقائى ندارند، مى فهميم كه خزائن الهى ما فوق اين عالم مشهودند.  
اين بود آنچه كه از دقت و تدبر در آيه شريفه مورد بحث بدست مى آيد، هر چند كه خالى از دقت و غموض نيست ، و در بدو نظر بسيار مشكل به نظر ميرسد، و ليكن اگر در تدبر خود دقت كنى و مقدارى فشار به فكر آورى ، برايت روشن مى گردد و ان شاء الله خواهى ديد كه از واضحات كلام خداى تعالى است .  
در خاتمه توصيه مى كنيم كه اگر خواننده اى نتوانست نكات بالا را هضم كند و برايش مشكلى لا ينحل ماند، مى تواند براى توجيه آيه شريفه به وجه سومى كه قبل از بيان نظريه خود نقل كرديم اعتماد نمايد، چه آن وجه  
از وجوه ديگر بهتر است و الله ولى الهدايه . و ما ان شاء الله دوباره در مورد مناسبى به بحث پيرامون قدر بر مى گرديم ، و بحثى جداگانه برايش باز مى كنيم .  
(و ارسلنا الرياح لواقح فانزلنا من السماء ماء فاسقيناكموه و ما انتم له بخازنين ).  
سه حقيقت علمى از جهان هستى كه چهارده قرنقبل قرآن افاده نموده است

*(/10)*

كلمه (لواقح ) جمع (لاقحه ) از ماده (لقح ) به فتحه لام و سكون قاف - است . وقتى كه گفته مى شود (لقح النحل ) معنايش اين است كه درخت خرما را لقاح ( به فتح لام ) كرد. و لقاح گرد درخت خرماى نر است كه تا آن را به درخت ماده منتقل نكنند بارآور نمى شود. امروزه در مباحث گياهشناسى مسلم شده كه مساله نر و مادگى در تمام گياهان هست ، و بادها در وزش خود ذراتى از گرد گل گياه نر را به گياه ماده منتقل مى كند و آن را بارور مى سازد. قرآن كريم در آيه مورد بحث از همين حقيقت پرده بردارى مى كند و مى فرمايد: ما بادها را براى كار تلقيح فرستاديم ).  
جمله (فانزلنا من السماء ماء فاسقيناكموه ) اشاره به باران است كه از ابرها فرو مى ريزد. اين نيز در مباحث علمى عصر مسلم است كه آب موجود در كره زمين از بارانهايى جمع شده كه از آسمان فرو ريخته اند،  
بر خلاف قدماء كه معتقد بودند آب ، خود كرهاى است ناقص كه بيشتر سطح كره زمين را پوشانده و خود يكى از عناصر چهارگانه است . و آيه مورد بحث كه با قسمت اولش يعنى جمله (و ارسلنا الرياح لواقح ) مساله نر و مادگى و تلقيح گياهان را و با قسمت دومش يعنى جمله (فانزلنا من السماء ماء فاسقينا كموه ) مساله پيدايش آب را از باران اثبات نموده است ، همچنين آيه قبل كه داشت : (و انبتنا فيها من كل شى ء موزون ) به يك حقيقت علمى ديگر اشاره نموده و آن اينست كه وزن در روئيدن نباتات مؤ ثر است و اين خود يكى از دقايق علمى امروز است كه قرآن كريم گوى سبقت را در آن از همه آكادميهاى علمى جهان ربوده است و كشف اين اسرار در چهارده قرن قبل از قرآن كريم دست كمى از معجزه ندارد، بلكه همان معجزه است .  
نظام خلقت بدون (موت و حيات ) نظامى تام و حكيمانه نمى بود  
و انا لنحن نحيى و نميت و نحن الوارثون

*(/11)*

اين كلام سياقش سياق حصر است ، ميخواهد بفرمايد: تمامى تدبيرها به خداى تعالى منتهى مى شود و چون قبلا از نعمتهايى مانند آسمان و برجهايش ، زمين و كوههايش ، گياهان و موزون بودن آن و معايش بودنش ، بادها و تلقيحش ، و ابرها و بارانش اسم برده بود پس اين نعمتها وقتى به صورت يك نظام تام و حكيمانه اى در مى آيند كه منضم به حيات و موت و حشر گردند. علاوه بر آنچه گفتيم جمله مورد بحث اين توهم را هم كه بعضى پنداشته اند پاره اى از حيات و موتها مستند به خدا نيست دفع نموده با حصرى كه دارد تمامى حيات و موتها را هر چه باشد به او مستند نموده و اختصاص مى دهد، و دنبالش مى فرمايد (و نحن الوارثون )، يعنى بعد از ميراندن شما كه عمرى از متاعهاى زندگى كه در اختيارتان گذاشتيم بهره مند شديد تنها خودمان باقى مى مانيم ، گويا، فرموده : تدبير امر شما در دست ما است و ما بر شما احاطه داريم ، ما شما را زنده مى كنيم پس ما قبل از شماييم ، و نيز شما را مى ميرانيم وارث بر شما هستيم پس ما بعد از شما وجود داريم .  
و لقد علمنا المستقدمين منكم و لقد علمنا المستاخرين  
همانطورى كه گفتيم آيات سابق كه نعمتهاى الهى را مى شمرد و تدبير او را وصف مى نمود در سياق بيان وحدانيت خدا در ربوبيت بود و نيز گفتيم خلقت و نظام آن تمام نمى شد مگر به انضمام حيات و موت ، و گفتيم كه خداى تعالى محيط به مرگ و حيات انسانهاست لذا به دنبال مساله مرگ و زندگى مى فرمايد: ما مى دانيم كه كداميك از شما زودتر به وجود مى آيد و كدام ديرتر، و خلاصه مقدم و مؤ خر شما را مى شناسيم . اين معنايى است كه سياق آن را افاده مى كند.  
بعضى هم گفته اند: منظور از (مستقدمين ) مستقدمين در خيرند بعضى ديگر گفته اند مستقدمين در جنگ عده اى هم گفته اند: آنها كه صف اول نماز جماعت را تشكيل مى دهند و مستاخرين در همه اين اقوال نقطه متقابلند. و ليكن همه آنها اقوال ناپسندى است .

*(/12)*

و ان ربك هو يحشرهم انه حكيم عليم  
اين جمله نيز در سياق حصر است و مى فهماند كه جز پروردگار كسى مردم را محشور نمى كند، پس تنها او رب اين عالم است .  
بعضى ايراد گرفته اند كه در حصر، آيه و فعل (حشر) مسلم الثبوت گرفته شده ، و فاعل را منحصر به خداى تعالى كرده است ، و حال آنكه دعوا بر سر فاعل نبودبلكه سر اصل فعل و اينكه آيا حشرى هست يا نه مى باشد.  
و اين اعتراض كننده غفلت ورزيده از نكته التفاتى كه در آيه به كار رفته است ، چون اگر آيه اين طور بود كه (ان ربكم هو يحشركم : پروردگار شما است كه شما را محشور مى كند) اعتراض وارد بود كه ما در اصل حشر حرف داريم ، و آيه در حشر كننده صحبت مى كند، و ليكن آيه خطاب قبلى را كه به عموم مردم بود برگردانيده منحصر به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) كرده است ، كه او هم اصل حشر را مسلم مى داند، و فرموده (و ان ربك هو يحشرهم ).  
پس از همين جا نكته التفاتى كه در آيه شريفه بكار رفته معلوم مى شود، چون در آيه چند التفات هست ، يكى التفات از تكلم با غير به غيبت در مورد خداى تعالى ( كه قبلا همه مطالب با سياق تكلم با غير ايراد مى شد و در اين جمله خداى تعالى غايب فرض شد و گفت (انه )). يكى ديگر از غيبت به خطاب ، در مورد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) ( كه تا اينجا رسول خدا مخاطب نبود در اينجا مخاطب شد و فرمود: (ربك )). و سوم التفات از خطاب به غيبت در مورد مردم ( كه تا اينجا مخاطب بودند، مثلا مى فرمود: (و جعلناكم )، (و من لستم ) و در اينجا غايب حساب شده اند (يحشرهم )).  
آيه مورد بحث با جمله (انه حكيم عليم ) ختم شد، چون گفتيم كه حكمت اقتضاى حشر، و حشر هم اقتضاى حساب اعمال و مجازات بدكاران و پاداش نيكو كاران را دارد، پس خدا حكيم است و نظام عالم را بدون حشر ناتمام نمى گذارد، و عليم است كه حتى احدى از قلمش نمى افتد.  
بحث روايتى

*(/13)*

(رواياتى درباره استراق سمع شياطين و رجم آنها با نجوم و درذيل آيه : (ان من شى ء الا عندناخزائنه ) و...)  
در تفسير قمى در ذيل آيه (و لقد جعلنا فى السماء بروجا) از معصوم نقل كرده كه فرمود: منظور منازل آفتاب و ماه است .  
و نيز در ذيل آيه (الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين ) فرموده : همواره شيطانها به آسمان بالا مى رفتند و تجسس مى كردند تا آنكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) متولد شد.  
و در معانى الاخبار از برقى از پدرش از جدش از بزنطى از ابان از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمودابليس آسمانهاى هفتگانه را در مى نورديد، تا آنكه عيسى (عليه السلام ) متولد شد و او از سه آسمان ممنوع گرديد. و باز او چهار آسمان را بالا مى رفت تا رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) متولد گرديد، در نتيجه از رفتن به همه آسمانها محروم شد و از آن به بعد شيطانها به وسيله نجوم رانده مى شوند ....  
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از ابن مسعود روايت كرده كه گفت : جرير بن عبد الله به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) عرض كرد: يا رسول الله از آسمان دنيا و زمين پايين برايم حديث كن . فرمود اما آسمان دنيا خداوند آن را از دود خلق كردپس ‍ آن را بالا برد و در آن چراغ و ماهى نورانى قرار داد و آن را با چراغهاى نجوم زينت بخشيد. و آن نجوم را رجم شيطانها و هم حفظ آسمان از هر شيطان رانده شده اى قرار داد.  
مؤ لف : به زودى بيانى كه معناى اين احاديث را روشن كند - ان شاء الله - خواهد آمد.  
و در تفسير قمى در ذيل آيه (و جعلنا لكم فيها معايش ) از معصوم نقل كرده كه فرمود: يعنى براى هر نوع حيوانى معيشت معينى تقدير كرديم .

*(/14)*

و در همان كتاب در روايت ابى الجارود از حضرت باقر (عليه السلام ) در ذيل جمله (و انبتنا فيها من كل شى ء موزون ) چنين آورده : خداى تعالى در كوهها طلا و نقره و گوهر و مس و روى و آهن و قلع و سرمه و زرنيخ و نظائر آن را قرار داده كه جز با وزن كردن مورد معامله واقع نمى شود.  
مؤ لف : جا دارد اين روايت بر بيان بعضى مصاديق آن حمل شود، علاوه بر اينكه هم در سندش ضعف هست و هم در متنش .  
و در كتاب روضة الواعظين ابن فارسى است كه از جعفر بن محمد از پدرش از جدش (عليهمالسلام ) روايت شده كه آن جناب فرموده : در عرش تمثال تمامى مخلوقات برى و بحرى عالم هست . آنگاه امام جعفر بن محمد فرموده : اين است تاويل آيه (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه ....) و در معانى الاخبار به سند خود از مقاتل بن سليمان روايت كرده كه گفت امام صادق (عليه السلام ) فرمود: وقتى موسى از كوه طور بالا رفت ، پروردگارش را ندا داد و عرضه داشت : (پروردگارا خزائن خودت را به من نشان بده ). خطاب آمد اى موسى خزائن من اين است كه وقتى چيزى را بخواهم مى گويم (كن ) آن چيز موجود مى شود. و در الدر المنثور است كه بزار و ابن مردويه - در كتاب العظمة - از ابى هريره روايت كرده اند كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرموده : خزائن خدا كلام خداست ، وقتى چيزى را اراده كند مى گويد (كن ) و او موجود مى شود. مؤ لف : اين سه روايت اخير بيان گذشته ما را تاييد مى كند. و منظور از كلمه (كن ) كلمه ايجاد است كه همان وجود اشياء مى باشد. و نيز اين ، تاييد مى كند نظريه ما را كه گفتيم كلمه (شى ء) در آيه شريفه تمامى موجودات را شامل مى شود و مخصوص به موجودى معين نيست ، و مى رساند كه صحابه و اهل عصر نزول قرآن نيز همين عموميت را مى فهميدند، همچنانكه اين عموميت را روايت الدر المنثور از ابن ابى حاتم از معاويه نيز تاييد مى كند كه گفت : آيا شما به اين قرآن ايمان

*(/15)*

نداريد و آن را حق نمى پنداريد؟  
گفتند: بله . گفت پس بخوانيد اين آيه را: (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ) آيا شما به اين آيه ايمان نداشتيد و آن را حق نمى دانستيد؟ گفتند: چرا؟ گفت پس چرا بعد از چنين علمى مرا ملامت مى كنيد كه چرا اموال مردم را به خود اختصاص ‍ دادهاى ؟! احنف برخاست و در جوابش گفت : اى معاويه به خدا سوگند ما تو را بر  
خزائن خدا ملامت نمى كنيم بلكه ملامتت مى كنيم كه چرا بعد از آنكه خدا ارزاق خلق را از خزائنش نازل كرد تو در خزائن خودت قرارش دادى و در خزائن را به روى خلق بستى . معاويه از شنيدن اين جواب ساكت ماند.  
رواياتى در ذيل آيه (و لقد علمنا المستقدمين منكم ...)  
و در همان كتاب است كه ابن مردويه و حاكم از مروان بن حكم روايت كرده كه گفت : مردانى در صفوف جماعت به صف آخر مى پيوستند تا به صفوف زنان نزديك تر باشند لذا اين آيه نازل شد: (و لقد علمنا المستقدمين منكم ...).  
مؤ لف : و نيز از عده اى از ابى الجوزاء از ابن عباس روايت شده كه گفت : زنى زيبا پشت سر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نماز مى خواند و از زيباترين زنان بود. بعضى از مردان سعى مى كردند كه در صف اول بايستند و او را نبينند، و بعضى سعى مى كردند در صف آخر بايستند و او را در حال ركوع از زير بغل خود تماشا كنند، لذا اين آيه نازل شد: (و لقد علمنا المستقدمين منكم و لقد علمنا المستاخرين ).  
و ليكن اين آيه با اين دو روايت انطباق ندارد، نه از جهت لفظ و نه از جهت سياقى كه در آن قرار گرفته است ، و جهتش روشن است .

*(/16)*

باز در همان كتاب است كه ابن ابى حاتم از طريق معتمر بن سليمان ، از شعيب بن - عبد الملك از مقاتل بن سليمان نقل كرده كه در ذيل آيه (و لقد علمنا المستقدمين منكم ...) گفته است : به ما چنين رسيده كه اين آيه در مورد جنگ نازل شده . معتمر گفته است : من اين معنا را براى پدرم نقل كردم ، گفت اين آيه وقتى نازل شد كه هنوز جنگ و جهاد مؤ لف : يعنى در مكه نازل شده بود. و در تفسير عياشى از جابر از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (و لقد علمنا المستقدمين منكم و لقد علمنا المستاخرين ) فرموده : اينها مؤ منين از اين امتند. و در تفسير برهان از شيبانى - در كتاب نهج البيان - از صادق ، جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) روايت كرده كه فرمود: مستقدمين ، اصحاب حسنات و مستاخرين اصحاب سيئات اند.  
سوره حجر،آيات 26 - 48

*(/17)*

و لقد خلقنا الانسن من صلصل من حماءِ مسنون (26) و الجان خلقنه من قبل من نار السموم (27) و اِذ قال ربك للملاكة اِنى خلق بشرا من صلصل من حماِ مسنون (28) فاِذا سويته و نفخت فيه من روحى فقعوا له سجدين (29) فسجد الملئكة كلهم اَجمعون (30) اِلا اِبليس اَبى اَن يكون مع السجدين (31) قال ياِبليس ما لك اَلا تكون مع السجدين (32) قال لم اَكن لاَسجد لبشر خلقته من صلصل من حماِ مسنون (33) قال فاخرج منها فاِنك رجيم (34) و اِن عليك اللعنة اِلى يوم الدين (35) قال رب فاَنظرنى اِلى يوم يبعثون (36) قال فاِنك من المنظرين (37) اِلى يوم الوقت المعلوم (38) قال رب بما اَغويتنى لاَزينن لهم فى الاَرض و لاَغوينهم اَجمعين (39) اِلا عبادك منهم المخلصين (40) قال هذا صرط على مستقيم (41) اِن عبادى ليس لك عليهم سلطن اِلا من اتبعك من الغاوين (42) و اِن جهنم لموعدهم اَجمعين (43) لها سبعة اَبوب لكل باب منهم جزء مقسوم (44) اِن المتقين فى جنت و عيون (45) ادخلوها بسلم ءامنين (46) و نزعنا ما فى صدورهم من غل اِخونا على سرر متقبلين (47) لا يمسهم فيها نصب و ما هم منها بمخربين (48).  
ترجمه آيات  
و به تحقيق ما انسان را از گلى خشكيده از لايهاى سياه آفريديم (26).  
و جن را قبل از وى از آتشى زهرآگين آفريده بوديم (27).  
و چون پروردگارت به ملائكه گفت : ميخواهم بشرى از گلى خشكيده از لايهاى سياه خلق كنم (28).  
پس چون كار او را به پايان رسانيدم و از روح خود در او دميدم بايد كه برايش بسجده افتيد (29).  
ملائكه همگى و تماميشان سجده كردند (30).  
مگر ابليس از اينكه با سجده كنندگان باشد امتناع ورزيد (31).  
پروردگارت به او گفت : اى ابليس چه غرضى در نظر گرفتى كه از ساجدين نباشى ؟(32).  
گفت من چنين كسى نبوده ام كه براى بشرى كه تو آن را از گلى خشكيده از لايه اى سياه آفريدى سجده كنم (33).  
پروردگارت گفت : پس بيرون شو كه تو از رانده شدگانى (34).

*(/18)*

و بر تو است لعنت تا روز جزا (35).  
گفت پروردگارا پس مرا تا روزى كه خلايق مبعوث مى شوند مهلت بده (36).  
پروردگارت گفت تو از مهلت داده شدگانى (37).  
تا روز وقت معلوم (38).  
گفت : پروردگارا بخاطر اينكه اغوايم كردى هر آينه در زمين زينت مى دهم در نظر آنان ، و هر آينه همگيشان را اغواء مى كنم (39).  
مگر بندگان مخلصت را (40).  
گفت : همين است راه مستقيم كه من قضاءاش را رانده ام (41).  
بدرستى كه تو بر بندگان من تسلط ندارى ، مگر آنهائى كه خودشان رام تو گردند (42).  
و بدرستى جهنم وعده گاه همه آنان است (43).  
جهنم كه داراى هفت در است و براى هر درى جزئى از ايشان اختصاص يافته (44).  
بدرستى كه پرهيزگاران در بوستانها و چشمه هايند (45).  
آن روز به ايشان گفته مى شود به سلامت و ايمنى درآئيد (46).  
و بيرون كشيم آنچه درسينه هاى ايشان باشد، از عداوت و كينه ( كه در دار دنيا داشتند) در حالى كه برادران يكديگر مى باشند كه بر تختها برابر هم قرار مى گيرند (47).  
در آنجا خستگى برايشان نيست و بيرون آمدن هم ندارند (48).  
بيان آيات  
اين بيست و سه آيه سوم از آياتى است كه به دنبال آغاز سوره كه در باره استهزاى كفار به كتاب خدا و پيغمبرش و درخواست آيتى غير قرآن بود ايراد مى شود. در اين آيات خداى سبحان آغاز خلقت جن و انس و دستور دادنش به ملائكه و ابليس كه بر او سجده كنند، و سجده ملائكه ، و امتناع ابليس را كه از جن است ، و رجم او و گمراهى بنى آدم به دست او، و به كرسى نشستن قضاى خدا در سعادت متقين و شقاوت گمراهان ، را بيان كند.  
و لقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون  
معناى خلقت انسان از (صلصال من حماء مسنون )

*(/19)*

راغب در مفردات گفته : اصل معناى (صلصال ) عبارت است از صدايى كه از هر چيز خشكى چون ميخ و امثال آن به گوش برسد، و اگر گل خشكيده را هم صلصال گفته اند كه در قرآن هم آمده (من صلصال كالفخار) و (من صلصال من حماء مسنون : از گل خشكيده اى از لايه اى متعفن بدين جهت است كه وقتى روى آن راه مى روند صدا مى كند. كلمه (صلصله ) به معناى آب باقيمانده است ، و از اين جهت صلصلة گفته اند كه حكايت از صداى حركتش در مزاده ( مشگ ) مى كند. و بعضى گفته اند صلصال به معناى گل متعفن است كه از (صل اللحم : گوشت گنديد) گرفته شده است .  
راغب در خصوص كلمه (حما) گفته : (حما) و (حماءة ) گلى سياه و متعفن است . و در باره اين آيه : (من حماء مسنون ) گفته : بعضيها گفته اند يعنى لايه اى متغير. و در خصوص (لم يتسنه ) گفته : معنايش اين است كه (لم يتغير : متغير نشده ) و در باره (هاى ) آخر آن گفته كه هاى استراحت است .  
و مقصود از اينكه فرمود: (و لقد خلقنا الانسان ) ابتداى خلقت انسان است ، به دليل اينكه در جاى ديگر در باره خلقت آدمى از گل مى فرمايد: (و بدء خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ) بنا بر اين ، آيه شريفه خلقت نوع انسان را بيان مى كند،  
زيرا خلق كردن اولين موجودى كه بقيه افرادش از آن منشعب مى شوند در حقيقت خلق كردن همه آنها است .  
در مجمع البيان مى گويد: اصل آدم از خاك بوده چون قرآن مى فرمايد: (خلقه من تراب : آدم را از خاك خلق كرد چيزى كه هست خاك مذكور را گل كرد، همچنانكه فرموده : (و خلقته من طين : تو آدم را از گل آفريدى )، آنگاه آن گل را گذاشت تا متعفن شد، همچنانكه فرموده (من حماء مسنون : آدمى را از گل گنديده خلق كردم ) آنگاه آن گل را گذاشت تا خشك شد: (من صلصال : از گل خشكيده ) بنا بر اين تناقضى در اين تعبيرهاى مختلف قرآن نيست ، زيرا حالات مختلف مبدأ خلقت آدمى را بيان مى كند.

*(/20)*

و الجان خلقناه من قبل من نار السموم  
راغب در باره كلمه (سموم ) گفته : باد داغى است كه اثر سمى دارد.  
توضيحاتى درباره معناى لغوى (جن )  
و اصل كلمه (جن ) به معناى پوشاندن است ، و همين معنا در همه مشتقات كلمه جريان دارد نظير جن چون از نظر پوشيده است ، و مجنة و جنة ( سپر) چون آدمى را از شمشير دشمن مى پوشاند، و جنين ، و جنان - به فتح جيم - ( قلب )، چون از نظرها پنهان است و همچنين در اين جمله قرآن : (جن عليه الليل ) و مشتقات ديگر آن ، اين معنا جريان دارد.  
(جن ) طايفه اى از موجوداتند كه بالطبع از حواس ما پنهانند، و مانند خود ما شعور و اراده دارند، و در قرآن كريم بسيار اسمشان برده شده ، و كارهاى عجيب و غريب و حركات سريع از قبيل كارهايى كه در داستانهاى سليمان انجام دادند به ايشان نسبت داده شده ، و نيز مانند ما مكلف به تكاليفند، و چون ما زندگى و مرگ و حشر دارند و همه اينها از بسيارى از آيات متفرق قرآنى استفاده مى شود.  
آيا (جان ) همان جن است ؟  
و اما جان و اينكه آيا جان هم همان جن است و يا به گفته ابن عباس پدر جن است همانطور كه آدم پدر بشر مى باشد،  
و يا به گفته حسن همان ابليس است ، و يا به گفته راغب نسل جنى ابليس و يا نوع مخصوصى از جن است ، اقوال مختلفى است كه بيشترش بى دليل است .  
آنچه كه تدبر در آيات قرآن كريم به دست مى دهد اين است كه در دو آيه مورد بحث (جان ) را مقابل (انس ) گرفته و آن دو را دو نوع گرفته ، و همين دو نوع گرفتن آن دو دليل و يا حداقل اشاره دارد بر اينكه يك نوع ارتباطى در خلقت آن دو هست ، و نظير دو آيه مورد بحث ، آيه (خلق الانسان من صلصال كالفخار و خلق الجان من مارج من نار) است .

*(/21)*

سياق آيات مورد بحث هم خالى از دلالت بر اين معنا نيست كه ابليس از جنس جن بوده ، و گر نه جمله (و الجان خلقناه من قبل ...) لغو مى شد. در جاى ديگر از كلام خود هم فرموده كه ابليس از جن بود، و آن آيه (كان من الجن ففسق عن امر ربه ) است ، از اين آيه به خوبى بر مى آيد كه جان ( در آيه مورد بحث ) همان جن بوده ، و يا يك نوعى از انواع آن بوده ، در غير اين دو آيه ديگر اسمى از جان برده نشده ، و هر جا بحثى از موجود مقابل انسان اسمى رفته به عنوان جن بوده ، حتى در مواردى كه عموميت كلام ، ابليس و همجنسان او را هم مى گرفته - مانند آيه (شياطين الانس و الجن ) و آيه (و حق عليهم القول فى امم قد خلت من قبلهم من الجن و الانس و آيه سنفرغ لكم ايه الثقلان ) و آيه (يا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات و الارض ‍ فانفذوا) - به لفظ جن تعبير شده است .  
و ظاهر اين آيات با در نظر گرفتن اينكه ميان انسان و جان در يكى ، و انسان و جن در ديگرى مقابله افتاده اين است كه جن و جان هر دو يكى باشد و تنها تعبير دو تا است .  
بحث در مبداء خلقت جن و تناسل و ذيريه داشتن او  
و نيز ظاهر مقابله اى كه ميان جمله (و لقد خلقنا الانسان ...) و جمله (و خلقنا الجان من قبل ...) برقرار شده اين است كه همانطور كه جمله اولى در صدد بيان اصل خلقت بشر است ، جمله دومى هم در مقام بيان همين معنا باشد. پس نتيجه اين مى شود كه خلقت جان در آغاز از آتشى زهرآگين بوده است .

*(/22)*

حال آيا نسلهاى بعدى جان هم مانند فرد اولشان از نار سموم بوده ، بخلاف آدمى كه فرد اولش از صلصال و افراد بعدش از نطفه او، و يا جن هم مانند بشر است ، از كلام خداى سبحان نميتوان استفاده كرد، زيرا كلام خدا از بيان اين جهت خالى است . تنها چيزى كه در آن بچشم مى خورد و ميتوان از آن استشمام پاسخى از اين سؤ ال نمود، اين است كه يك جا براى شيطان ذريه سراغ داده و فرموده : (افتتخذونه و ذريته اولياء من دونى ) و جاى ديگر هم نسبت مرگ و مير به آنها داده و فرموده : (قد خلت من قبلهم من الجن و الانس ).  
و از اين دو نشانى مى توان فهميد كه تناسل در ميان جن نيز جارى است ، زيرا معهود و مالوف از هر جاندارى كه ذريه و مرگ و مير دارد، اين است كه تناسل هم داشته باشد ، چيزى كه هست اين سؤ ال بدون جواب مى ماند كه آيا تناسل جن هم مانند انس و ساير جانداران با عمل آميزش انجام مى يابد و يا به وسيله ديگرى ؟  
در جمله (خلقناه من قبل ) اضافه قطع شده و تقدير: (من قبل خلق الانسان ) بوده ، و چون قرينه مقابله دو خلقت در كار بوده از ذكر مضاف اليه صرف نظر شده است . و اگر در آيه مورد بحث مبدأ خلقت جن از نار سموم دانسته شده ، با آيه سوره الرحمن كه آن را (مارجى از نار) ناميده و فرموده : (و خلق الجان من مارج من نار) منافات ندارد، زيرا مارج از آتش ، شعله ايست كه همراه دود باشد، پس دو آيه در مجموع مبدأ خلقت جن را باد سمومى معرفى مى كند كه مشتعل گشته و به صورت مارجى از آتش در آمده .  
پس معناى دو آيه اين مى شود: سوگند مى خوريم كه ما خلقت نوع آدمى را از گلى خشكيده كه قبلا گلى روان و متغير و متعفن بود آغاز كرديم ، و نوع جن را از بادى بسيار داغ خلق كرديم كه از شدت داغى مشتعل گشته و آتش شده بود.  
و اذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا....  
معناى كلمه (بشر) و نكته اى كه در التفات از تكلم به غيب در آيه : (و اذاقال ربك ) هست

*(/23)*

در مفردات گفته كلمه (بشرة ) به معناى ظاهر پوست و كلمه (ادمه ) به معناى باطن آنست عموم ادباء چنين گفته اند - تا آنجا كه مى گويد - اگر از انسان هم به بشر تعبير كرده اند به اعتبار هويدا بودن پوست بدن او است چون ساير حيوانات پوست بدنهايشان با پشم ، مو و يا كرك پوشيده شده است ، و در اين كلمه مذكر و مؤ نث و همچنين جمع و مفرد يكسان است ، و تنها تثنيه دارد، به يك فرد و جماعتى گفته مى شود بشر، ولى تنها بر دو فرد آن مى گوييم (بشرين )، همچنانكه قرآن مجيد فرموده : (انؤ من لبشرين ).  
در قرآن كريم هر وقت جثه و ظاهر بدن انسان مورد بحث باشد از او به بشر تعبير مى شود، مانند (و هو الذى خلق من الماء بشرا : او است كه از آب ، بشرى خلق كرد).  
در جمله (و اذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا) فعلى در تقدير است ، و تقدير آن (و اذكر اذ قال ) است . و نيز در اين جمله التفاتى از تكلم با غير به غيبت بكار رفته ، چون قبلا مى فرمود: (خلق كرديم ) در اينجا خدا غايب حساب شده و فرموده (چون پروردگارت گفت ). و گويا عنايت در اين التفات مثل آن عنايتى باشد كه در جمله (و ان ربك هو يحشرهم ) گذشت ، چون اين آيات نيز كشف مى كند از يك خبرى كه بالا خره به حشر و مساله سعادت و شقاوت دائمى منتهى مى گردد.  
علاوه بر اينكه تكلم با غير كه در آيه قبلى بود از قبيل تكلم بزرگان است كه در هنگام سخن از خود و خدم و اعوان به عنوان تعظيم كلمه (ما) را استعمال مى كنند، خداى تعالى هم ملائكه كرام را در آن مورد با خود به حساب آورده و فرموده : (و لقد خلقنا) ولى در اينجا ملائكه مورد خطاب جداى از خدا به حساب آمده اند و خداوند به ايشان خبر مى دهد كه مى خواهم آدم را خلق كنم ، و شما بايد بعد از آنكه روحم را در او دميدم به او سجده كنيد، و در چنين مقامى مناسب نيست تكلم با غير آنجا را تكرار كند - دقت بفرمائيد.  
فاذا سويته و نفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين

*(/24)*

معناى (سويته ) و (نفخت فيه من روحى ) و توضيحى در رابطه بين روح و بدن  
(تسوية ) به معناى اين است كه چيزى را به گونهاى معتدل و مستقيم كنى كه خود قائم به امر خود باشد، به طورى كه هر جزء آن در جايى و به نحوى باشد كه بايد باشد و تسويه انسان نيز اين است كه هر عضو آن در جايى قرار گيرد كه بايد قرار بگيرد، و در غير آنجا غلط است ، و به حالى و وصفى هم قرار بگيرد كه غير آن سزاوار نيست .  
و بعيد نيست از جمله (انى خالق ) و جمله (فاذا سويته ) استفاده شود كه خلقت بدن انسان اولى به تدريج و در طول زمانى صورت گرفته ، ابتداء، خلق بوده كه عبارتست از جمع آورى اجزاء و سپس تسويه بوده كه عبارتست از تنظيم اجزاء و نهادن هر جزيى را در جاى مناسب ، و به حال و وضع مناسب خود، آنگاه نفخ روح بوده . و اگر در جاى ديگر فرموده (خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ) با اين استفاده ما منافات ندارد، براى اينكه جمله (ثم قال له ...) ناظر به ايجاد روح ، يعنى نفس انسانيت است نه راجع به بدن ( پس ميان خلقت از تراب تا نفخ روح در اين آيه مورد نظر نبوده لذا افتاده )، همچنانكه در جاى ديگر بعد از آنكه خلقت تدريجى را بيان مى كند در باره خلقت روح چنين تعبير مى نمايد: (ثم انشاناه خلقا آخر).

*(/25)*

و در جمله (و نفخت فيه من روحى ) نفخ به معناى دميدن هوا در داخل جسمى است بوسيله دهان يا وسيله اى ديگر - اين معناى لغوى نفخ است ، ولى آن را بطور كنايه در تاثير گذاشتن در چيزى و يا القاء امر غير محسوسى در آن چيز استعمال مى كنند، و در آيه شريفه مقصود از آن ايجاد روح در آدمى است . البته اينكه مى گوييم در آدمى ، معنايش اين نيست كه روح مانند باد كه در جسم باد كرده داخل است در بدن آدمى داخل باشد، بلكه معنايش ارتباط دادن و بر قرار كردن رابطه ميان بدن و روح است ، همچنانكه در آيه (ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم ، خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر)، و آيه (قل يتوفيكم ملك الموت الذى و كل بكم ) به اين معنا اشاره شد.  
چون در آيه اول همانطور كه ملاحظه مى كنيد، مى فرمايد: روح انسانى همان بدنى است كه خلقت ديگر به خود گرفته ، بدون اينكه چيزى بر آن اضافه شده باشد. و در آيه دوم مى فرمايد: روح در هنگام مرگ از بدن گرفته مى شود در حالى كه بدن به حال خود باقى است ، و چيزى از آن كم نمى گردد.  
پس روح ، امر وجودى است كه فى نفسه يك نوع اتحاد با بدن دارد و آن اين است كه متعلق به بدن است ، و در عين حال يك نوع استقلال هم از بدن دارد به طورى كه هر وقت تعلقش از بدن قطع شد از او جدا مى شود. در تفسير آيه (و لا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات ) در جلد اول اين كتاب پاره اى مطالب كه مربوط به اين مقام است گذشت ، و اميدواريم كه بتوانيم در ذيل آيه (قل الروح من امر ربى ) ان شاء الله - در اين مساله بحثى كامل و مستوفى بنماييم .

*(/26)*

در آيه مورد بحث اگر روح را به خود نسبت داده و اضافه كرده به منظور تشريف و احترام بوده ، و از باب اضافه لامى است كه اختصاص و ملكيت را مى رساند. و جمله فقعوا له ساجدين به اين معنا است كه سجده كنيد، و بعيد نيست معنايش اين باشد كه براى سجده او به رو به زمين بيفتيد، كه اگر اين باشد تاكيد در خضوع ملائكه را براى اين مخلوق تازه مى رساند، و بعضى از مفسرين همين معنا را گرفته اند.  
و معناى آيه اين مى شود: وقتى من تركيب آن را تعديل نموده و صنع بدنش را تمام كردم ، و سپس روح بزرگ منسوب به خود را كه من ميان آن و بدن او ارتباط برقرار كرده ايجاد نمودم ، شما براى سجده بر او به زمين بيفتيد.  
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين  
لفظ (اجمعون ) تاكيد بعد از تاكيد است تا تاكيد اول را تشديد كند، و منظور اين است كه ملائكه همه سجده كردند، به طورى كه حتى يك نفر هم باقى نماند.  
اشاره به وجه استثناء ابليس از ملائكه با اينكه او از جن است و نه از ملائكه  
و اگر ابليس را از ملائكه استثناء نموده ، با اينكه از ملائكه نبود - به شهادت آيه (كان من الجن ففسق عن امر ربه ) سؤ الى است كه بعضى در جوابش گفته اند: طائفه اى از ملائكه نامشان جن بوده ،  
و ابليس از آنها بوده است . و يا جن به معناى لغوى ، يعنى پنهان و ناديدنى است كه شامل ملائكه و غير ملائكه نيز مى شود. و ليكن هيچ يك صحيح و قابل اعتناء نيست . ما در تفسير سوره اعراف گفتارى در پيرامون اينكه چطور دستور سجده شامل ابليس هم شد با اينكه جزو ملائكه نبود گذرانده و دو آيه مورد بحث را آنجا معنا كرديم .  
قال يا ابليس ما لك ان لا تكون مع الساجدين

*(/27)*

جمله (ما لك ) مبتداء و خبر است ، و معنايش اين است كه چيست آنچه كه براى تو است ؟ و جمله ان (لا تكون ) از قبيل منصوب به نزع خافض ( يعنى كلمه اى كه حرف جر آن را كه بايد بر سرش باشد حذف كنند و آن را مفتوح بخوانند)، و تقدير (فى ان لا تكون ) است ، يعنى چه سودى بود براى تو ( در اينكه از ساجدين نباشى ). و مقصود از (ساجدين ) ملائكه است خلاصه معنا اين است كه : چرا سجده نكردى ؟.  
قال لم اكن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حماء مسنون  
اگر گفت : (لم اكن لاسجد) و نگفت : (لا اسجد)، و يا (لست اسجد) براى اين است كه دلالت كند بر اينكه سرپيچى اش از سجده به مقتضاى ذاتش بوده ، اگر خودش از جوهره ذاتش خبر مى داشت مى دانست كه غير اين از او انتظار نمى رفت ، پس آيه به كنايه آن نكته اى را افاده مى كند كه آيه انا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين آن را تصريح مى نمايد.  
در سابق در معناى سجود براى آدم ، و ماموريت ملائكه و ابليس به اين عمل و اطاعت ملائكه و سرپيچى ابليس كلامى گذرانديم كه در اين باب هم نافع است ، به تفسير دو سوره بقره و اعراف اين كتاب مراجعه شود.  
فاخرج منها فانك رجيم و ان عليك اللعنة الى يوم الدين  
كلمه (رجيم ) بر وزن فعيل و به معناى مفعول از (رجم ) به معنى طرد است يعنى رجم شده و مطرود، اين كلمه استعمالش در رجم با سنگ و ريگ شايع شده . و كلمه (لعن ) به معناى طرد و دور كردن از رحمت است .  
از همين جا روشن مى شود كه جمله (و ان عليك اللعنة ...) بمنزله بيان است براى جمله (فانك رجيم )، چون رجم باعث شد ابليس از ميان ملائكه و از آسمان يا از مقام و منزلت الهى ، و كوتاه سخن از مقام قرب كه مستواى رحمت خاص الهى است رانده شود، و بنا بر اين منطبق بر ابعاد و دور كردن از رحمت مى شود، كه همان لعن است .  
وجه تقييد و تحديد لعنت بر شيطان تا روز جزا در: (ان عليك اللعنة الى يوم الدين)

*(/28)*

خداوند لعنت بر ابليس را در جاى ديگر به خود نسبت داده و فرموده : (و ان عليك لعنتى الى يوم الدين ) و در هر دو آيه آن را مقيد به (يوم الدين ) كرده است .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
و اما اينكه در اين آيه مطلق لعنت را بر او قرار داده و فرموده : (عليك اللعنة ) براى اين است كه لعن در جايى به كار مى رود كه معصيتى باشد، و چون هيچ معصيتى از هيچ كس سر نمى زند مگر آنكه دست اغواء و و سوسه شيطان در آن دخالت داشته باشد پس در حقيقت ريشه فسادى است كه برگشت هر معصيتى به او است ، در نتيجه همه لعنتها و وبالها حتى همان مقدارى كه به خود گنهكاران متوجه مى شود، متوجه او نيز مى گردد. در اينجا لازم مى دانم تذكر دهم كه براى بيشتر روشن شدن مطلب به بيانى كه ما در تفسير آيه (ليميز الله الخبيث من الطيب و يجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم ) در جلد نهم اين كتاب گذرانديم مراجعه شود.  
علاوه بر آنچه گفتيم اصولا ابليس - كه خدا عذابش را زياد كند - اولين كسى بود كه معصيت را در بشر فتح باب كرد، و خداى را در فرمانش معصيت نمود. پس به اين اعتبار هم وبال و لعنت گناه هر گناهكارى به او بر مى گردد.  
وجه اينكه خداوند لعنت خود را به ابليس اختصاص داد (عليك لعنتى )  
و اما اينكه خداى تعالى لعنت خود را به او اختصاص داد و فرمود: (عليك لعنتى ) جهتش اين است كه دور كردن از رحمت وقتى اثر خود را مى بخشد كه از ناحيه خداى تعالى باشد، و چون كسى مالك رحمت او نيست تا بدهد و يا دريغ دارد مگر به اذن او پس ‍ حقيقت اعطا و منع به او باز مى گردد.  
علاوه بر اينكه لعن غير خدا در حقيقت درخواست از خداست كه او طرف را از رحمت خود دور فرمايد،  
و خود دور كردن از رحمت كه نتيجه دعا است ، كار خدا و صنع او و قائم به او است و حقيقتش مبالغه در منع رحمت است .

*(/1)*

در مجمع البيان گفته : بعضى از محققين گفته اند سر اينكه در اين آيه فرمود (و ان عليك اللعنة ) و لعنت را با الف و لام آورده ، و در سوره (ص ) به خود اضافه كرده ، و فرموده (لعنتى ) اين است كه در آنجا قبلا فرموده بود: (چرا سجده نكردى بر كسى كه من به دست خودم خلقش كردم ) و به مناسبت مقابله ، دنبالش فرمود (بر تو باد لعنت من ) ولى در اينجا قبلا فرموده بود: (چه شد تو را كه با سجده گزاران نبودى ) و به خاطر رعايت الف و لام در الساجدين دنبالش فرمود: (و لقد خلقنا الانسان )و نيز (الجان ) و چون در همه اينها رعايت الف و لام را كرد، در لعنتش هم آن را آورد و فرمود: (و ان عليك اللعنة ).  
البته در تفسير آيه مورد بحث اين را هم گفته كه در آيه اين نكته بيان شده كه ابليس هرگز ايمان آور نبود.  
وجه تقيد و تحديد لعنت بر شيطان تا روز جزا در: (ان عليك اللعنة الى يو الدين)  
و اما اينكه لعنت را مقيد به (يوم الدين ) نمود براى اين است كه لعنت عنوان و نشانى گناه و وبال است كه از ناحيه معصيت عايد نفس مى گردد و نفس را نشاندار مى كند، و چون دنيا جاى عمل است نه جزاء، و آخرت محل جزاء است نه عمل ، پس آثار معصيت محدود به روز جزا خواهد بود، و اگر خواستى مى توانى بگويى دنيا جاى نوشتن اعمال و ضبط آنهاست و روز قيامت جاى حساب و جزاء است .  
و اما اينكه بعضى گفته اند (تقييد لعنت به روز جزاء دليل بر اين است كه مدت لعنت تا آن روز است و آن روز خداوند لعنت را از او بر مى دارد) سخنى است كه همه آيات عذاب آن را دفع مى كنند، چون روز قيامت روز عذاب است و همه پاداشها و كيفرها آنجا شروع مى شود.

*(/2)*

مؤ يد اين معنا تعبير آيه مورد بحث از قيامت به (يوم الدين ) است كه اشعار دارد بر اينكه شيطان تا آن روز ملعون است و آن روز مجزى به لعن است ، يعنى عذاب لعنتهاى تا آن روز را مى چشد، و اگر عذاب با آمدن قيامت بر طرف شود بايد اسم قيامت را (يوم انقطاع الدين ) بنامند، نه (يوم الدين ).  
و چه بسا كه در دفع اين اشكال گفته اند: اين تعبير از باب اين است كه ديگر طولانى تر از آن ، مدتى نيست و مانند تعبير (خالدين فيها ما دامت السموات و الارض ) است .  
ولى همانطور كه خواننده عزيز ملاحظه مى كند وجه درستى نيست و ما معناى (خالدين فيها) را كه (يوم الدين ) را به آن قياس ‍ كرده اند در تفسير سوره هود گذرانديم .  
و چه بسا كه اينطور گفته اند: مراد از لعنت در آيه ، لعن خلائق است كه پر واضح است كه در روز قيامت تمام مى شود، به خلاف لعنت خدا كه روز قيامت هم هست و تا ابد ادامه دارد.  
و گويا اين گوينده غفلت كرده از اينكه خداوند لعنت خودش را هم تا روز قيامت محدود نموده ، و در سوره (ص ) فرموده : (و ان عليك لعنتى الى يوم الدين ).  
قال رب فانظرنى الى يوم يبعثون  
(انظار) به معنى مهلت دادن است . و اگر در ابتداى كلامش خدا را به كلمه (رب ) ستوده ، با اينكه در مقام مخاصمه و عصيان و استكبار بوده ، براى اين است كه در همين حال در مقام دعا و سؤ ال هم بوده است . و در اين مقام چاره نداشته جز اينكه او را به اسمى بخواند كه رحمت الهيه مطلقه اش را تحريك نمايد، لذا به مقام ربوبيت ملتجى شد تا در عين اينكه بر او خشم گرفته درخواستش را اجابت نمايد.  
ابليس ماءمور به سجده بر نوع بشر بودند نه تنها آدم

*(/3)*

و اگر ابليس در هنگام درخواست خود كلامش را با فاء تفريع آغاز كرد و گفت (فانظرنى : پس مرا مهلت بده ) و در ضمن كلامش ‍ سخن از مبعوث شدن عموم بشر كرد - نه تنها آدم كه به خاطر امتناع از سجده بر او مبتلا به رجم و لعن شد - براى اين بود كه - همانطور كه در تفسير آيات اين داستان در سوره اعراف گفتيم - بفهماند لجبازى و دشمنياش تنها با آدم نبوده ، و از همين جا آن نكته كه در آنجا گفتيم تاييد مى شود، و آن اين بود كه ابليس مامور سجده بر عموم و جنس بشر بوده ، نه تنها آدم ، و آدم ، به منزله قبلهاى بوده كه نوع بشر را مجسم مى نموده است .  
توضيح اينكه : ما در ذيل آيه (لقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لا دم فسجدوا الا ابليس ) گفتيم كه ملائكه مامور شده بودند بر نوع بشر سجده كنند، نه بر شخص آدم . و خلاصه خصوصيات فردى آدم دخالتى در اين امر نداشته ، بلكه خصوصيات نوعياش باعث شده ، و اين سجده هم صرفا از باب تشريفات اجتماعى نبوده ، نتيجه اى حقيقى و واقعى باعث شده است ، و آن عبارتست از خضوع به حسب خلقت . پس ملائكه بر حسب غرضى كه در خلقشان بوده خاضع براى انسانند آن هم بر حسب غرضى كه در خلقت او بوده ، ( يعنى نتيجه خلقت بشر اشرف از نتيجه خلقت ملائكه است ) و ملائكه مسخر براى بشر و در راه سعادت زندگى او است . و به عبارت ديگر انسان منزلتى از قرب و مرحله اى از كمال دارد كه ما فوق قرب و كمال ملائكه است .

*(/4)*

پس اينكه مى بينيم همه ملائكه مامور به سجده بر آدم شدند مى فهميم همه آنان مسخر در راه به كمال رساندن سعادت بشرند و براى فوز و فلاح او كار مى كنند. يك طائفه از ايشان مامور حيات ، طائفهاى ديگر مامور مرگ و طائفه سوم دست در كار رزق ، و طائفه چهارم مشغول رساندن وحياند. طائفه اى معقباتند، گروهى حفظه ، گروهى نويسنده و همچنين ما بقى ملائكه هر كدام مشغول يكى از كارهاى بشرند، و اين معنا از آيات متفرقه قرآنى هر كدامش از يك گوشه قرآن به چشم مى خورد. پس ملائكه اسبابى الهى و اعوانى براى انسانند كه او را در راه رساندنش به سعادت و كمال يارى مى كنند.  
اينجاست كه براى كسانى كه متدبر و فطن باشند روشن مى گردد كه امتناع ابليس از سجده به خاطر استنكافى بوده كه از خضوع در برابر نوع بشر داشت ، و او نمى خواست مانند ملائكه در راه سعادت بشر قدم بردارد و او را در رسيدنش به كمال مطلوب كمك نمايد ولى ملائكه در اين باب اظهار خضوع نمودند. پس همانطور كه در جمله (ما لك الا تكون مع الساجدين ) نيز استفاده مى شود ابليس با امتناعاش از سجده از جمع ملائكه بيرون شد و اظهار دشمنى با نوع بشر نمود، و از ايشان بيزارى جست و اعلام نمود كه تا بشرى وجود دارد از دشمنى با او براى ابد دست بر نمى دارد.  
مؤ يد اين معنا جواب خداست كه لعنت مطلقه اش را از روز نافرمانياش تا روز قيامت ( تا روزى كه بشر در زمين زندگى مى كند) شامل حال او كرد، با اينكه هنوز ابليس نگفته بود كه من همه آنها را و براى هميشه اغواء مى كنم و اين خود مشعر بر اين است كه دشمنياش ‍ تنها با شخص آدم نبوده بلكه با نوع بنى آدم بود.

*(/5)*

پس كانه از كلام خدا كه فرمود: (و ان عليك اللعنة الى يوم الدين ) فهميده بود كه او با نوع بشر تا روز قيامت رابطه اى دارد، و آن اين است كه فساد اعمال بشر و شقاوتشان ناشى از سجده نكردن وى و مربوط به وى است ، و به همين جهت در خواست كرد كه (پس ‍ مرا تا روزى كه مبعوث مى شوند مهلت بده ) و نگفت مرا تا روزى كه آدم مى ميرد و يا تا زنده است مهلت بده بلكه عمر آدم و ذريه اش ، همگى را در نظر گرفت و درخواست كرد تا روزى كه مبعوث مى شوند مهلتشان دهد.  
و اين معنا را متفرع بر لعنت تا روز جزا نمود، در نتيجه معناى كلامش اين مى شود: حالا كه مرا تا قيامت لعنت كردى ، تا قيامت هم عمرم بده ، و وقتى در خواستش مستجاب شد آنچه كه در دل پنهان كرده بود اظهار داشته گفت : هر آينه همگى آنان را گمراه ميكنم .  
قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم  
روزى كه تا آن به شيطان مهلت داده شده روز قيامت نيست !  
اين جمله جواب خداى تعالى به ابليس است و در آن اجابت قسمتى از خواسته او و هم رد قسمتى ديگر آنست . اجابت است نسبت به اصل عمر دادن و رد است نسبت به قيدى كه او به كلام خود زد، و آن اينكه اين مهلت تا قيامت باشد، و لذا فرمود مهلت ميدهم اما تا روزى معلوم ، نه تا قيامت . و با در نظر گرفتن سياق دو آيه مورد بحث بسيار روشن به نظر مى رسد كه (يوم وقت معلوم ) غير از (يوم يبعثون ) است . و معلوم مى شود خداى تعالى دريغ ورزيده از اينكه او را تا قيامت مهلت دهد، و تا روز ديگرى مهلت داده كه قبل از روز قيامت است .  
از اينجا ميتوان فهميد كه گفتار آن مفسرى كه گفته (خداوند دعاى او را مستجاب نمود و همه خواسته اش را انجام داده و دو تعبير (يوم وقت معلوم ) و (يوم يبعثون ) به يك معنا است ) صحيح نيست . همچنين دليلى كه آورده و گفته است (خداوند در سوره اعراف بطور مطلق جواب داده كه تو از منظرين هستى (قال فانك من المنظرين ) ناتمام است .

*(/6)*

و اما اينكه گفت هر دو روز ( يوم وقت معلوم ، و يوم يبعثون ) به يك معنا است فسادش از گفتار گذشته ما معلوم شد. و اما ناتمام بودن دليلش از اين رو است كه همواره مطلقات قرآن بر مقيداتش حمل مى شود، چون بعضى از قرآن بعضى ديگرش را معنا مى كند، در سوره اعراف مطلق آورده و در آيه مورد بحث و همچنين در سوره (ص ) مقيدش كرده است .  
(وقت معلوم ) به چه معناست و براى چه كسى معلوم است ؟  
حال مى پردازيم به اينكه وقت معلوم به چه معنا است ، و براى چه كسى معلوم است ؟ در قرآن كريم موارد متعددى است كه چيزى را موقت به وقت معلوم ، و يا مقدر به قدر معلوم مى كند، نظير آيه (و ما ننزله الا بقدر معلوم ) كه در همين سوره گذشت ، و آيه (اولئك لهم رزق معلوم ) مقصود از آن ، وقت و قدر، و رزقى است كه نزد خدا معلوم است . و اما اينكه در آيه مورد بحث وقت مذكور براى ابليس هم معلوم است يا نه از لفظ آيه فهميده نمى شود.  
و اينكه بعضى گفته اند: براى ابليس معلوم نبوده ، چون معلوم بودنش مستلزم وادارى او است به معصيت ، سخنى بى دليل است ، چون اگر جواب خداى تعالى به ابليس براى ما مبهم است دليل نمى شود بر اينكه براى ابليس هم مبهم بوده و اشكال اغواء به معصيت هم در اين مورد يعنى در مورد ابليس كه ريشه همه معصيتها است وارد نمى شود - دقت فرماييد. علاوه بر اينكه ابليس براى بار دوم گفت : (همه آنان را اغواء مى كنم ) و اين خود شاهد است بر اينكه او مى دانسته كه تا آخرين فردى كه از بشر زنده است و او دسترسى به اغوايشان دارد زنده مى ماند پس معلوم مى شود كه او از جمله (تا روز وقت معلوم ) فهميده كه مقصود آخرين روز عمر بشر، و آخرين روز زندگيش در زمين ، و آخرين فرصتى است كه او مى تواند به كار اغواى خود ادامه دهد.

*(/7)*

به ابن عباس هم نسبت داده اند كه او گفته منظور از (يوم ) در آيه ، آخرين روز تكليف است كه همان روز نفخ اول است كه تمامى خلائق مى ميرند و بيشتر مفسرين نيز اين سخن را پذيرفته اند.  
و گويا ابن عباس از اينجا استفاده كرده كه ابليس تا آن روز به كار خود مشغول است ، زيرا تا تكليف است مخالفت و معصيت تصور دارد، و قهرا چنين روزى با روز نفخ اول تطبيق مى گردد، پس (يوم وقت معلوم ) كه خدا تا آن روز ابليس را مهلت داده همان روز نفخ اول است ، و ميان نفخه اول و دوم كه همه را زنده مى كند چهار صد و يا چهل سال ( به اختلاف روايات ) فاصله دارد، و تفاوت ميان آنچه كه ابليس خواسته و آنچه كه خدا اجابت فرموده همين چند سال است .  
و اين وجه خوبى است ، اما عيبى كه دارد اين است كه دعوى (تا تكليف هست مخالفت و معصيت تصور دارد) مقدمه ايست كه نه در حد خود روشن است ، و نه دليلى بر آن است ، براى اينكه بيشتر اعتماد مفسرين در اين دعوى به آيات و رواياتى است كه هر كفر و فسق موجود در نوع آدمى را مستند به اغواى ابليس و وسوسه او مى داند، مانند (آيه الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين ) و آيه (و قال الشيطان لما قضى الامر ان الله وعدكم وعد الحق و وعدتكم فاخلفتكم ...) و آياتى ديگر كه مقتضاى آنها اين است كه تا تكليف باشد ابليس هم هست ، و تكليف هم باقى است تا آدمى باقى باشد، و از اينجا نتيجه بالا را گرفته اند. و ليكن در اينكه استناد معصيت آدميان به اغواى شيطان تا اندازه اى مستفاد از آيات و روايات است حرفى نيست ، چيزى كه هست اين آيات و روايات تنها اقتضاء دارند كه تا معصيت و گمراهى در زمين باشد ابليس هم هست ، نه اينكه تا تكليف هست ابليس ‍ هم باشد، چون دليلى نداريم كه ملازمه ميان وجود معصيت و وجود تكليف را اثبات كند.

*(/8)*

بلكه دليل عقلى و نقلى قائم است بر اينكه بشر به سوى سعادت سير نموده و اين نوع به زودى به كمال سعادت خود مى رسد و مجتمع انسانى از گناه و شر رهايى يافته ، به خير و صلاح خالص مى رسد، به طورى كه در روى زمين جز خدا كسى پرستش ‍ نمى شود و بساط كفر و فسوق برچيده مى گردد، و زندگى نيكو گشته مرضهاى درونى و وساوس قلبى از ميان مى رود.  
ما تفصيل اين مطلب را در مباحث نبوت ، در جلد دوم اين كتاب و نيز در قصص نوح در جلد دهم بحث نموديم ، و از آيه (ظهر الفساد فى البر و البحر بما كسبت ايدى الناس ليذيقهم بعض الذى عملوا لعلهم يرجعون ) و نيز آيه (و لقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادى الصالحون ) هم اين معنا به خوبى به دست مى آيد. پس دليلى كه مفسرين به آن استناد جستند اين دلالت را دارد كه (روز وقت معلوم ) كه سرآمد مهلت ابليس است ، روز اصلاح آسمانى بشر است كه ريشه فساد به كلى كنده مى شود و جز خدا كسى پرستش نمى گردد، نه روز مرگ عمومى بشر با نفخه اول .  
قال رب بما اغويتنى لازينن لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين  
حرف (باء) در جمله (بما اغويتنى ) باء سببيت است ، و حرف (ما) مصدريه است كه جمله را چنين معنا مى دهد: (پروردگارا من اغواء كردنت را سبب قرار مى دهم براى اينكه فساد را در نظر بشر جلوه دهم و بدينوسيله اغواى خودم را در دل آنها هم بيندازم ) و اين همان معنايى است كه از جمله (اغويناهم كما غوينا) نيز استفاده مى شود.  
و اينكه بعضى از مفسرين گفته اند كه (باء براى قسم است و معناى جمله اين است كه پروردگارا به اينكه مرا اغواء كردى سوگند كه چنين و چنان مى كنم ) از بى پايه و بى مايه ترين تفسيرهاست ، چون نه در قرآن و نه در سنت جايى ديده نشده كه به مثل اغواء يا اضلال سوگند خورده شود. علاوه بر اينكه اصلا معناى قسم كه تعظيم ( مقسم به ) است در اغواء و اضلال مورد ندارد.

*(/9)*

توضيح در مورد نسبت اغواء به خدا در (رب بما اعوتينى ...)  
و از اينكه ابليس اغواى خود را به خدا نسبت داد و خدا هم نه آن را رد كرد، نه جوابش داد مى فهميم كه مقصود از آن غوايت ، قضيه سرپيچى از سجده بر آدم نبوده براى اينكه هيچ رابطهاى ميان سرپيچى او و معصيت انسان نيست ، تا آن سبب اين شود، و ابليس با سرپيچى خودش وسيله معصيت بشر را فراهم كند.  
بلكه مقصود از اين اغواء آن غوايتى است كه از خطاب خدايى استشمام نمود، و فهميد كه لعنت مطلقه خدا كه همان دورى از رحمت او و گمراهى از طريق سعادت است ، براى هميشه در باره اش مسلم شده ، البته اين استقرار لعنت گزافى و بيهوده نبوده ، بلكه اثر آن اغوايى است كه خودش براى خود پسنديد، پس اضلال خداى تعالى در باره او اضلال ابتدائى نيست ، بلكه اضلال مجازاتى است ، كه مكرر گفته ايم جائز است و هيچ اشكالى ندارد، و به همين جهت بود كه خداى تعالى هم آن را انكار نكرد و در آيه : (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفاسقين ) به بيانى كه در ذيل آن و در چند جاى اين كتاب گذرانديم ، به آن اعتراف و تصريح نموده است .  
اينجاست كه معناى سببيت اغواى شيطان براى غوايت مردم درست در مى آيد، يعنى بخاطر اينكه او خودش دور از رحمت خدا و دور از سعادت شده و اين دورى بخاطر لزوم و هميشگى لعنت خدا لازمه او گشته ، لذا هر وقت كه با وسوسه ها و تسويلات خود به درون دلى رخنه كند، و نزديك شود همين نزديكى او باعث دور شدن آن دل است از خدا و رحمت او. و اينكه مى گوييم : او مردم را اغواء مى كند، معنايش اين است كه اثر غوايت خود را در آن دل مى اندازد.  
اين آن حقيقتى است كه دقت و تدبر در آيات قرآنى آن را به دست مى دهد، و خلاصه اش اين شد كه : منظور از اغواى خداى تعالى شيطان را، اغواء و اضلال ابتدايى نيست . بلكه به عنوان مجازات است ، و جمله (و ان عليك لعنتى ) هم آن را افاده مى كند.

*(/10)*

و اما مفسرين اين معنا را مانند مسلميات پنداشته اند كه جمله (بما اغويتنى ) در صورتى كه به ظاهرش حمل شود از اضلال ابتدايى سر در مى آورد. و مسلم پنداشته اند كه مقصود از غوايت همان سجده نكردن بر آدم است . آنگاه براى اينكه اشكال اضلال ابتدايى را دفع كنند در مقام توجيه آيه بر آمده ، و در اصل استناد شر و صدورش از خدا كه آيا جائز است يا ممتنع اختلاف كرده اند.  
وجوهى كه مفسران براى توجيه حمل جمله : (بما اغويتنى ) براضلال ابتدائى خدا ذكر كرده اند  
بعضى از ايشان كه همان جبرى مسلك ها باشند گفته اند: (استناد اغواء به خداى تعالى هيچ اشكالى ندارد، و همين خود دليلى است بر اينكه خير و شر همه مستند به خداست ، و معناى سخن شيطان هم اين است كه : خدايا! بخاطر اينكه مرا گمراه كردى و نگذاشتى بر آدم سجده كنم ، و چون فتنه اين كار از تو است ، من هم تمامى مخلوقاتت را گمراه مى سازم ).  
بعضى ديگر كه جبرى مذهب نيستند گفته اند (جايز نيست خير و شر و هر زشت و زيبا را به خداى تعالى نسبت داد) آنگاه آيه شريفه را به وجوهى توجيه نموده اند.  
اول اينكه : اغوا در آيه به معناى نااميد كردن است و معناى آيه اين است كه خدايا بخاطر اينكه مرا از رحمتت نااميد كردى من هم بشر را با دعوت به معصيت از رحمتت نااميد مى كنم .  
دوم اينكه : مراد از اغواء، اضلال از راه بهشت است و معناى آيه اين است كه خدايا اينكه مرا بخاطر نافرمانيم از راه بهشت گمراه كردى ، من نيز ايشان را با دعوت خود از راه بهشت گمراه مى كنم .  
سوم اينكه : مراد از جمله (بما اغويتنى ) اين است : خدايا بخاطر اينكه مرا دستورى دادى و اطاعتت نكردم ، و وادار به نافرمانيت شدم ، و آدم را سجده نكردم ، پس در حقيقت اضلال ناميدن اين جريان از باب توسع و مجاز است .

*(/11)*

خواننده گرامى با دقت در آنچه ما گفتيم اين معنا را در مى يابد كه معناى آيه مورد بحث بسيار واضح است و هيچ حاجتى به اين وجوه ندارد.  
نظير اين بحث ، بحثى است كه پيرامون انظار ( مهلت دادن ) كه در جمله (انك من المنظرين ) است كرده اند كه اين مهلت دادن به ابليس و او را براى هميشه به جان بشر انداختن كار قبيحى است ، و ترجيح دادن مرجوح بر راجح است .  
آنانكه اين عمل را جائز شمرده اند - يعنى دسته اول - گفته اند: آيه شريفه دلالت مى كند بر اينكه حسن و قبح كه عقل ، افعال ما را با آن توجيه و تعليل مى كند، تنها ملاك و محك افعال ما است ، و در افعال خداى تعالى تاثير ندارد، و خلاصه دست عقل از داورى نسبت به افعال او كوتاه است . پس خداى سبحان به هر كه هر چه بخواهد ثواب مى دهد، و هر كسى را بخواهد عقوبت مى كند بدون اينكه جهتى را ترجيح دهد، و حتى در جهت خلاف واقع مى تواند عمل كند.  
سپس گفته اند: اگر كسى بگويد شخصى حكيم مردمى را در خانه اى محبوس كرد و آتش فراوان بر آنان افروخت و مارهاى زهرآگين به جانشان انداخت و در عين حال هيچ قصد آزار ايشان را نداشت نه مى خواست بسوزند، و نه مى خواست مسموم شوند چنين كسى عقل و فطرت انسانى خود را از دست داده ، و بنا بر اين به حكم فطرت ، خداى تعالى كه شيطان را مهلت داده ، خواسته است تا بندگانش گمراه گردند و او عذابشان كند و هيچ معطلى هم ندارد.

*(/12)*

دسته دوم آيه را چنين توجيه كرده اند كه : خداى تعالى از ازل مى دانسته كه ابليس و پيروانش با كفر و گناه مى ميرند و به جرم كفر و فسقشان دوزخى شوند، چه او ابليس را مهلت بدهد و چه ندهد. علاوه بر اينكه خداى تعالى اگر او را مهلت داد، و جانبش را رعايت نمود، جانب مؤ منين را هم رعايت نموده ثواب بيشترى به ايشان مى دهد. از اينهم كه بگذريم شيطان گفته (لاغوينهم ) چه ربطى به خداى تعالى دارد، اگر اغواء كار خدا بود از خود دفاع مى نمود و آن را انكار مى كرد.  
و از اين قبيل وجوه ديگرى كه در توجيه آيه كريمه بيان كرده اند.  
جواب كلى به مفسران مزبود  
و اى كاش مى فهميديم كه چرا غفلت كرده اند از آن همه آياتى كه مساله امتحان و ابتلاء را عنوان مى كند، مانند آيه (ليميز الله الخبيث من الطيب و آيه و ليبتلى الله ما فى صدوركم و ليمحص ما فى قلوبكم ) و مى فرمايد: كه اصولا نظام سعادت و شقاوت و ثواب و عقاب بشر، مبتنى بر اساس امتحان و ابتلاء است تا انسانها همواره در ميان خير و شر و سعادت و شقاوت قرار داشته ، به اختيار خود و با در نظر گرفتن نتيجه بر طبق هر كدام كه خواستند عمل كنند.  
و بر اين اساس اگر در اين ميان كسى كه چون ملائكه و اگر خواستى بگو چون خدا، بشر را به سوى خيرش دعوت نكند و كسى نباشد كه او را به سوى شر تشويق بنمايد، ديگر امتحانى نخواهد بود، و حال آنكه گفتيم امتحان در كار هست ، لذا مى بينيم كه خداى تعالى در امثال آيه (الشيطان يعدكم الفقر و يامركم بالفحشاء و الله يعدكم مغفرة منه و فضلا) به اين دو سنخ دعوت تصريح نموده است .

*(/13)*

آرى ، اگر خداى تعالى ابليس را عليه بشر تاييد نموده و او را تا وقت معلوم مهلت داده است خود بشر را هم به وسيله ملائكه كه تا دنيا باقى است باقى اند تاييد فرموده است . و لذامى بينيم در پاسخ ابليس نفرموده : (و انك منظر : تو مهلت داده شدى ) بلكه فرمود: (انك من المنظرين : تو از زمره مهلت داده شدگانى ، پس معلوم مى شود غير از ابليس كسان ديگرى هم هستند كه تا آخرين روز زندگى بشر زنده اند.  
و نيز اگر ابليس را تاييد كرده تا بتواند باطل و كفر و فسق را در نظر بشر جلوه دهد ، انسان را هم با هدايت به سوى حق تاييد نموده و ايمان را در قلبش زينت داده و محبوب ساخته ، و به او فطرت توحيدى ارزانى داشته ، و به فجور و تقوايش ملهم نموده و نورى پيش ‍ پايش نهاده تا اگر ايمان آورد با آن نور در ميان مردم آمد و شد كند، و همچنين تاييدات ديگر، و در اين معانى فرموده : (قل الله يهدى للحق )، (و لكن الله حبب اليكم الايمان و زينه فى قلوبكم ) و (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها) و (و نفس و ما سويها فالهمها فجورها و تقويها) و (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس ) و (انا لننصر رسلنا و الذين آمنوا فى الحيوة الدنيا و يوم يقوم الاشهاد) اين آيه را بدان جهت شاهد آورديم كه به صيغه متكلم با غير مى فرمايد: ما يارى مى كنيم و اين تعبير اشعار به وساطت ملائكه دارد.

*(/14)*

بنا بر اين آدمى زاد آفريده ايست كه خودش به خودى خود ليسيده از هر اقتضائى است ، نه اقتضاى سعادت دارد و نه شقاوت ، و در بدو خلقتش نسبت به هر دو يك نسبت دارد، هم مى تواند راه خير و اطاعت را كه راه ملائكه است كه جز اطاعت از آنها ساخته نيست اختيار كند، و هم راه شر و فساد و گناه را كه راه ابليس و لشگريان او است و جز مخالفت و معصيت چيزى ندارند. بشر به هر راه كه در زندگيش ميل كند به همان راه مى افتد و اهل آن راه كمكش نموده و آنچه كه دارند در نظر وى جلوه مى دهند و او را به سر منزلى كه راهشان به آن منتهى مى گردد هدايت مى كنند، حال آن سر منزل يا بهشت است و يا دوزخ ، يا شقاوت است و يا سعادت .  
پس از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه مهلت دادن ابليس تا روز وقت معلوم ، از باب تقديم مرجوح بر راجح و يا ابطال قانون عليت نيست . بلكه در باب آسان ساختن امر امتحان است و لذامى بينيم دو طرفى است و در مقابل ابليس ملائكه را هم مهلت داده ، پس ديگر چه جاى اشكال است .  
معناى جمله : (لا زينن لهم فى الارض ) و دلالت آن بر اينكه زمين ظرف اغواى شيطاناست  
و اينكه ابليس گفت : (لازينن لهم فى الارض ) منظورش اين است كه باطل را - و يا بطورى كه بعضى گفته اند گناهان را - در نظر بشر زينت مى دهم . البته معناى اول جامع تر است و بهر حال مفعول حذف شده و ظاهرا از آن اعراض شده و فعل (ازينن ) به جاى لازم استعمال شده و غرض اصلى بيان همان لازم است كه عبارتست از فريب دادن ، چون وقتى گفته مى شود (زين له كذا و كذا) معنايش اين است فلانى او را فريب داد و به آن كار وادار نمود.

*(/15)*

و ضمير (هم ) به دلالت سياق به آدم و ذريه اش بر مى گردد. و مقصود از (زينت دادن براى آنان در زمين ) اين است كه آدميان را در زندگى زمينيشان كه همان زندگى دنيا باشد فريب مى دهم ، و چون مساله زينت دادن نزديك ترين سبب است براى مسبب كه همان گمراهى است لذا عطف جمله (و لاغوينهم اجمعين ) بر آن عطف مسبب است بر سبب . اين آيه اشعار و بلكه دلالت دارد بر آنچه كه ما در تفسير آيات راجع به بهشت آدم در جلد اول اين كتاب گذرانديم ، چون آنجا گفتيم معصيت آدم يعنى خوردنش از آن درخت كه نهى شده بود معصيت امر مولوى نبود تا گناه شمرده شود، بلكه مخالف امر ارشادى بود كه هيچ منافاتى با عصمت انبياء ندارد. وجه اشعار و يا دلالت آيه اين است كه ابليس در كلام خود زمين را ظرف اغواء و تزيين و فريب دادن آدم و همسرش قرار داده پس فريب دادنش آدم و حوا را به اين بود كه آند و را به مخالفت امر ارشادى خدا وادار كند،  
و از بهشت بيرون نموده زمين نشينشان سازد، تا قهرا صاحب فرزندانى شوند كه وى به اغواى آنان مشغول گردد و ايشان را از راه حق دور و از صراط مستقيم گمراه نمايد، و لذا مى بينيم خداى تعالى در آيه (يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما) مقصد ابليس را در اغواى آدم و همسرش برهنه شدن و متوجه شهوت گشتن قرار داد.  
مراد از (عبادت مخلصين ) كه از اغواى شيطان مصون هستند  
(الا عبادك منهم المخلصين ) - ابليس در اين جمله طائفه متقين را از اغواى خود استثناء نموده و آنها عبارتند از مخلصين كه بنا به قرائت مشهور به فتح لام خوانده مى شود. از سياق كلام بر مى آيد كه مقصود از اين طائفه كسانياند كه خود را براى خدا خالص كرده باشند، و معلوم است كه جز خدا كسى خالصشان نكرده پس مخلص اند - به فتح لام .

*(/16)*

ما در تفسير سوره يوسف كه بحثى پيرامون اخلاص داشتيم اين معنا را گذرانديم كه مخلصين آنهايند كه پس از آنكه ايشان خود را براى خدا خالص كردند خدا آنان را براى خود خالص گردانيده ، يعنى غير خدا كسى در آنها سهم و نصيبى ندارد، و در دلهايشان محلى كه غير خدا در آن منزل كند باقى نمانده است ، و آنان جز به خدا به چيز ديگرى اشتغال ندارند، هر چه هم كه شيطان از كيدها و وسوسه هاى خود را در دل آنان بيفكند همان وساوس سبب ياد خدا مى شوند، و همانها كه ديگران را از خدا دور مى سازد ايشان را به خدا نزديك مى كند.  
از همين جا معلوم مى شود كه اگر مستثنى منه را اغواء بگيريم بهتر است از اينكه هم اغواء و هم تزيين را مستثنى منه بگيريم ، چون همانطور كه گفتيم او - كه خدا لعنتش كند - تزيين خود را در باره همه بشر، حتى مخلصين بكار مى برد و ليكن تنها غير مخلصين را اغواء مى كند.  
و از اينكه گفت : (مگر بندگان مخلصت ) و اول بندگان را استثناء كرد، و سپس ايشان را به وصف مخلص توصيف نمود، اين معنى استفاده مى شود كه اصولا حق بندگى و عبوديت همين است كه مولى بنده خود را خالص براى خود كند، و غير او كسى مالك آن بنده نباشد، و آن به اين است كه آدمى براى خود مالك و مولايى به غير از خدا سراغ نداشته باشد،  
و حتى خود را مالك چيزى از نفس خود و از صفات نفسش و آثار و اعمالش نداند و ملك - به كسر ميم و ضمه آن - را تنها براى خدا بداند.  
معناى بر خدا بودن راه شيطان (هذا صراط على مستقيم )  
قال هذا صراط على مستقيم

*(/17)*

ظاهر كلام به طورى كه از سياق بر مى آيد اين است كه جمله مورد بحث كنايه باشد از اينكه همه امور به دست خداست حتى شيطان هم در اين فضولى هايش بى نياز از خدا نيست ، همچنانكه اگر دريا به دريانورد بگويد راه تو بر پشت من است به او فهمانده كه چاره اى جز اين ندارد كه خود را مجهز به وسائل عبور از دريا بنمايد. و همچنين اگر كوه به كوهنورد بگويد راه تو منحصرا بر پشت من است ، به او فهمانده كه بايد وسائل عبور از قله هاى بلند و كوره راههاى تنگ را فراهم نمايد، همچنين بر خدا بودن راه شيطان معنايش اين است كه راه شيطان هم مانند همه امور از هر جهت موقوف به حكم و قضاى خداست ، او است كه هر چيزى از ناحيه اش ‍ آغاز مى گردد و به سويش انجام مى پذيرد، پس هيچ امرى نيست مگر اينكه او رب و قيوم بر آنست .  
و نيز از ظاهر سياق بر مى آيد كه هذا صراط اشاره به كلام ابليس است كه گفت : (لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين )، چون ابليس با اين كلامش كه : به زودى از بشر انتقام مى گيرم و با تزيين و اغواء، سلطه خود را بر همه آنان مى گسترانم ، به طورى كه جز عده قليلى رهايى نداشته باشند، چنين اظهار كرد كه او به زودى نسبت به آنچه كه تصميم گرفته مستقل و بى نياز از خدا خواهد شد، و خواستش بر خواست خدا پيشى خواهد گرفت ، چون خدا از خلقت انسانها اين را خواسته بود كه خليفه خود در زمينشان نموده و ايشان را بندگان خود كند، ولى او مى خواهد نگذارد اين خواسته خدا صورت بندد. و جمله (و لا تجد اكثرهم شاكرين ) اشاره روشنى به اين معنا دارد.

*(/18)*

خداى تعالى در قبال اين اظهار پاسخ داده است كه : آنچه گفتى كه به زودى همه آنها را گمراه مى كنى ، و آنچه كه استثناء نمودى و چنين اظهار نمودى كه به زودى مستقل مى شوى ، و همه اين كارها را به حول و قوه و مشيت خود ميكنى سخت اشتباه كردهاى ، زيرا غير من كسى مستقل نيست ، و كسى جز من مالك اين تصرفات و حاكم در آن نيست ، از هر كسى هم كه سر زند به حكم و قضاى من است .  
اگر اغواء كنى به اذن من كردى و اگر نتوانى و ممنوع شوى به مشيت من ممنوع شده اى ، و تو از ناحيه خود مالك هيچ چيزى نيستى . تنها مالك و اختياردار آن امورى هستى كه من مالكت كرده ام ، و آنچه كه من قضائش را رانده باشم ، و من چنين رانده ام كه تو نسبت به بندگان من هيچ كار نتوانى بكنى ، مگر تنها آنهايى كه پيرويت كنند ...  
ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين  
اين همان قضايى است كه گفتيم در آيه سابق در امر اغواء به رانده شدنش اشاره شده ، كه مى فرمايد غير او كسى در آن دخالتى ندارد.  
و حاصل مطلب اين است كه آدم و فرزندانش همگيشان بندگان خدايند، و چنان نيست كه ابليس پنداشته بود كه تنها مخلصين بنده او هستند، و چون بنده خدا هستند به شيطان تسلطى بر ايشان نداده تا هر چه مى خواهد - كه همان اغواى ايشانست - مستقلا انجام دهد و گمراهشان كند، بلكه همه افراد بشر بندگان اويند، و او مالك و مدبر همه است ، چيزى كه هست شيطان را بر افرادى كه خودشان ميل به پيروى او دارند و سرنوشت خود را به دست او سپرده اند مسلط فرموده ، اينهايند كه ابليس بر آنان حكمفرمايى دارد.  
آيه : (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان ...) متضمن سه جواب به ابليس است  
پس اگر در آيه شريفه دقت به عمل آوريم خواهيم ديد كه آيه شريفه ابليس را از سه جهت اصلى پاسخ رد داده است .

*(/19)*

اول اينكه ابليس بندگان خداى را منحصر در مخلصين كرده ، و سلطنت خود را بر آنان نفى نموده و ما بقى افراد بشر را كه بر آنان تسلط دارد بنده خدا ندانسته است ، و خداى تعالى در پاسخش همه افراد بشر را بنده خود خواند. چيزى كه هست سلطنت ابليس را نسبت به بعضى از بندگانش نفى و نسبت به بعضى ديگر اثبات نمود.  
دوم اينكه آن ملعون براى خود در اغواى بشر دعوى استقلال نمود (همچنانكه از ظاهر جمله (لاغوينهم ) كه در سياق مخاصمه با خدا و انتقام واقع شده استفاده مى شود) و خداى سبحان او را در اين ادعا رد نموده پندارش را باطل خواند، و فرمود كه دشمنى او و انتقامش نيز ناشى از قضاى خداست ، و تسلطش بر بشر ناشى از تسلط او است كه او را نسبت به اغواى آنانكه به سوء اختيار از او پيروى كنند تنها مسلط فرموده است .  
بنا بر اين ابليس ملعون نبايد به خود ببالد، زيرا عليه خدا كارى از پيش خود نكرده و امرى را عليه او فاسد ننموده است ، چون اگر اهل ضلالت را اغواء كرده ، به قضاى خداى سبحان - كه اهل ضلالت مى بايستى به وسيله وى در گمراهى خود بمانند - كرده است ،  
و حتى خود آن ملعون هم به اين معنا تا حدى اعتراف نموده ، و در خصوص غوايت خود گفته است (رب بما اغويتنى ). و نيز اگر مخلصين را استثناء نموده باز به قضاى خدا بوده است .

*(/20)*

اين معنايى كه آيه كريمه آن را افاده مى كند، و مى فرمايد هم تسلط ابليس بر ضلالت گمراهان ، و هم رهايى دادن مخلصين از شر او هر دو قضاى خداست ، خود يكى از اصول مهمى است كه توحيد قرآن آن را افاده مى كند، مثلا در سوره يوسف مى فرمايد: (ان الحكم الا لله ) و در سوره قصص مى فرمايد: (و هو الله لا اله الا هو له الحمد فى الاولى و الاخرة و له الحكم ) و در آل عمران مى فرمايد: (الحق من ربك ) و در يونس مى فرمايد: (و يحق الله الحق بكلماته ) و همچنين آياتى ديگر كه دلالت دارند بر اينكه هر حكم ايجابى و يا سلبى كه هست همه از خداست و به قضاء او به كرسى مى نشيند.  
از اينجا معلوم مى شود كه بعضى از مفسرين در تفسير خود نسبت به جمله (الا من اتبعك من الغاوين ) چقدر مسامحه و سهل انگارى نموده اند، زيرا گفته اند: پيروان ابليس وقتى دعوت او را مى پذيرند و متابعتش مى كنند قهرا ابليس بر آنان سلطنت خواهد يافت و هر چند كه اين بخاطر عدول آنان از هدايت الهى به دعوت و غوايت او است ، و ليكن قهرا او داراى سلطان خواهد شد، پس ‍ سلطنت ابليس نه از خداست ، و نه از خودش ، بلكه از سوء اختيار پيروان او است .  
وجه فساد اين سخن اين است كه : استقلال و قوت ذاتى از ابليس سلب و به ذوات اشياء داده شده و حال آنكه اگر بنا باشد ابليس از پيش خود مالك چيزى نباشد اشياء هم مالك هيچ چيز خود نخواهند بود و بدون اذن خدا، هيچ چيز حتى ضروريات و لوازم ذات را مالك نيستند مگر به اذن خدا و تمليك او - دقت فرمائيد.  
رواياتى چند درباره نفخ روح در كالبد آدم عليه السلام  
جهت سومى كه خداى تعالى از كلام ابليس رد نموده اين است كه سلطنت ابليس بر اغواى هر كس كه گمراهش مى كند، هر چند كه به جعل خداى سبحان و تسليط اوست ،

*(/21)*

الا اينكه اين تسليط خدايى ابتدايى نيست و چنان نيست كه خداى تعالى افرادى را بدون جهت دستخوش اغواى شيطان نموده ، افرادى ديگر را از شر او حفظ نمايد، چون چنين رفتارى را نمى توان به ساحت قدس خداى سبحان نسبت داد، بلكه اگر جمعى را دستخوش اغواى او مى كند به عنوان مجازات و مسبوق به غوايت خودشان است .  
دليل بر اين نكته جمله (الا من اتبعك من الغاوين ) است كه مى فرمايد: ابليس تنها آن جمعى را اغواء مى كند كه خود آنان غوايت دارند، و به اقتضاى همان غوايت خودشان در پى اغواى شيطان مى روند. پس اغواى شيطان اغواى دومى است . آرى ، در اين مساله يك اغواء است به دنبال غوايت و غوايت عبارت است از همان جرمهايى كه خود آدميان مرتكب مى شوند و اغواى ابليس مجازاتى است از جانب خداى سبحان .  
و اگر اين اغواء، ابتدايى و از ناحيه ابليس بود، و گمراهان به دست ابليس گمراه مى شدند بايد خودشان هيچ تقصيرى نداشته باشند و همه ملامتها متوجه ابليس باشد، نه مردم ، و حال آنكه او خودش به حكايت قرآن كريم در روز قيامت مى گويد: (و ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى و لوموا انفسكم ).  
البته اين سخن از ابليس نيز پذيرفته نيست ، زيرا ابليس هم به خاطر سوء اختيارش و اينكه به كار اغواى مردم پرداخته ، و به عبارتى بخاطر امتناعش از سجده بر آدم ملامت مى شود. آرى ، او ولايت بر اغواء را به عهده خود گرفت و ولى گمراهان گرديد، همچنانكه خداى سبحان در جاى ديگر از كلامش بدان اشاره نموده مى فرمايد: (انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤ منون ) و نيز در آيه ديگرى كه روشن ترين آيه مؤ يد بيان ما است مى فرمايد: (كتب عليه انه من تولاه فانه يضله و يهديه الى عذاب السعير).  
مقصود از (عبادى ) و استثناء در آيه شريفه و نقد نظر مفسران در اين خصوص

*(/22)*

پس از آنچه گذشت اين معنا به دست آمد كه مراد از كلمه (عبادى ) عموم افراد بشر است ، و استثناء در (من اتبعك ) استثناى متصل است ، نه منقطع ، و كلمه (من ) در (من الغاوين ) بيانيه است و زمينه كلام رد بر ابليس است ، و آيه متعرض دو قضاء از قضاهاى الهى است : يكى در مستثنى و يكى در مستثنى منه . اينها و غير اينها نكاتى است كه از بيان گذشته ما به دست مى آيد.  
و از همين بيان روشن مى گردد اينكه بعضى از مفسرين گفته اند (منظور از كلمه (عبادى ) آن كسانى است كه ابليس استثنائشان كرد و از ايشان تعبير كرد به (عبادك منهم ) و نتيجه استثناء مزبور منقطع و زمينه كلام تصديق گفتار ابليس است كه بر جمعى سلطنت دارد و بر مخلصين ندارد، و معناى آيه اين است كه مخلصين در تحت سلطنت تو نيستند، ولى آنها كه پيرويت مى كنند هستند تفسير صحيحى نيست .  
زيرا خواننده عزيز اگر در بيان گذشته ما دقت كرده باشد مى داند كه اين چنين تفسير در حقيقت زمينه كلام را بر هم زدن است و كسى كه اينطور تفسير كرده رعايت سياق را كه سياق مخاصمه است نكرده ، و به ساحت قدس الهى نسبت نالايق داده ، و خطاب خداى را طورى معنا كرده كه در حقيقت همان كلام ابليس از كار در آمده است . به اين معنا كه خداى تعالى تغييرى در ريخت كلام ابليس داده ، و نسبت به اصل معنا حق را به او داده و به آن اعتراف كرده است . ابليس گفته بود به زودى من بشر را اغواء مى كنم مگر مخلصين آنان را. خدا هم فرموده : تو مخلصين را نمى توانى گمراه كنى ، تنها غير ايشان را گمراه ميكنى ، و پر واضح است كه چنين كلامى را نمى توان به خداى سبحان نسبت داد.

*(/23)*

و چه بسا مفسرين ديگرى كه آيه را چنين معنا كرده اند: كلمه (عبادى ) شامل تمامى افراد بشر مى باشد و در عين حال استثناى منقطع است . و شايد از اين جهت منقطع گرفته اند كه پنداشته اند اگر متصل بگيرند بايد بيشتر افراد را مستثنى بدانيم ، آن وقت مثل اين مى شود كه بگوييم : من صد تومان الا نود و نه تومان قرض دارم ، زيرا گمراهان بشر نسبت به مخلصين آن شايد بيشتر از 90 در صد باشند، و آن وقت ساحت قدس الهى منزه از اين چنين حرف زدن است .  
و اين تفسير صحيح نيست ، براى اينكه اين حرف مربوط به جايى است كه منظور از استثناء بيرون كردن عدد معينى باشد، و اما اگر منظور اخراج نوع و يا صنف باشد ديگر زياد بودن عدد مستثنى عيب ندارد.  
و انسان خود داراى اصنافى است كه ما فوق همه ، صنف مخلصين اند، و از آنان پايين تر صنف مؤ منين ، و از آنان پايين تر صنف مستضعفين و از ايشان هم پايين تر پيروان ابليس اند كه همين صنف آخرى در آيه استثناء شده و ما بقى كه چند صنفند در مستثنى منه باقياند. پس استثناء اكثر لازم نمى آيد.  
اثبات سلطنت و ولايت براى ابليس ، با سلطنت مطلقه خدا منافات ندارد  
بعضى ديگر از مفسرين استثناء را از اين جهت منقطع گرفته اند كه براى ابليس سلطنتى حتى بر غاوين لازم نيايد چون چنين پنداشته اند كه اثبات سلطنت براى ابليس با سلطنت مطلقه خدا و يا با عدالت او منافات دارد، و معناى آيه بطورى كه اين دو محذور لازم نيايد اين است كه (تو بر بندگان من سلطنت ندارى ليكن هر كه از غاوين ، كه تو را پيروى كند او خودش زمام امور خود را بدست تو داده ، و براى تو سلطنت عليه خود قرار داده است . نه اينكه اين سلطنت از خود تو باشد، و تو بتوانى خدا را در امور خلقش عاجز كنى ، از خدا هم نيست ، تا با عدالت او منافات داشته باشد).

*(/24)*

ولى غفلت كرده اند از اينكه اثبات سلطنت براى ابليس در صورتى كه آن سلطنت از ناحيه خداى تعالى باشد، اشكالى وارد نمى آيد و با سلطنت مطلقه الهى منافات ندارد و همچنين منافى با عدالت خدائى نيست ، زيرا مكرر گفتيم كه اين تسليط، تسليط به عنوان مجازات است ، نه ابتدايى . و اينهم كه گفت : سلطنت ابليس را گمراهان به او داده اند باز با تسليط خدايى منافات ندارد و همه اينها در سابق گذشت لذا تكرار نمى كنيم .  
آنچه در اينجا در اشكال بر توجيه بالا اضافه مى كنيم اين است كه قرآن كريم در آيه (كتب عليه انه من تولاه فانه يضله و آيه انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤ منون ) بطور صريح به هر دو ناحيه گفتار ما دلالت دارند، اولى سلطنت را براى شيطان اثبات مى كند و دومى آن سلطنت را به قضاى خدا و جعل او مى داند.  
و ان جهنم لموعدهم اجمعين  
ظاهرا كلمه (موعد) در اينجا اسم مكان و به معناى محل وعده باشد و مراد از اينكه جهنم موعد آنها است اين است كه جهنم آن محلى است كه وعده خدا به ايشان عملى مى شود و در آنجا عذابشان مى كند.  
و اين كلام خدا تاكيد ثبوت قدرت او و بازگشت همه امور به او است . كانه مى فرمايد: (آنچه در باره سلطنت تو بر گمراهان گفتم سلطنتى از ناحيه خود تو نيست ، و چنان نيست كه تو ما را عاجز كنى ، بلكه ما تو را بر آنان سلطنت داديم و به خاطر پيرويشان از تو، ايشان را به اغواى تو مجازات  
نموده ، و به زودى در آخرت هم به عذاب جهنم كيفرشان مى كنيم .  
در اين جمله كه مخصوص بيان حال پيروان ابليس است ، تنها كيفر ايشان را ذكر كرد و ديگر اسمى از ابليس و كيفر او نبرد، به خلاف آيه ( لاملان جهنم منك و ممن تبعك منهم اجمعين ) و آيه (فان جهنم جزاؤ كم جزاء موفورا)، چون مقام در اين دو آيه غير مقام آيه مورد بحث است .  
لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم  
معناى اينكه جهنم هفت در دارد: (لها سبعة الواب ...)

*(/25)*

خداى سبحان نه در اين آيه و نه در هيچ جاى كلام خود، بيان ننموده كه مراد از اين (ابواب : درها) چيست . آيا مانند درهاى خانه و چهار ديوارى است كه در آنجا داخل مى شوند و همه واردين را در يك عرصه جمع مى كند؟ و يا طبقات و دركات مختلفى است كه از نظر نوع عذاب ، و شدت آن با هم تفاوت دارند. استعمال كلمه (باب ) در هر دو معنا متداول است و چه بسا امورى را كه در نوع مختلفند، هر نوعش را يك باب مى گويند، مثلا گفته مى شود: (ابواب خير)، (ابواب شر) و (ابواب رحمة ) و قرآن فرموده : (فتحنا عليهم ابواب كل شى ء) و چه بسا كه اسباب رسيدن به چيزى و راههاى رسيدن به آن را نيز ابواب مى گويند، مانند (ابواب رزق ) كه مقصود از آن انواع معاملات است .  
و بعيد نيست از آيات متفرقه در قرآن كه در باره آتش دوزخ آمده معناى دومى استفاده شود، مانند آيه (و سيق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاؤ ها فتحت ابوابها - تا آنجا كه مى فرمايد - قيل ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها - و آيه (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار) و همچنين آياتى ديگر.  
مؤ يد اين احتمال فقره دوم آيه مورد بحث است كه مى فرمايد: (لكل باب منهم جزء مقسوم : از ايشان براى هر درى قسمتى است تقسيم شده ) چون ظاهر آن اين است كه خود جزء تقسيم شده بر درها است ، و اين وقتى معناى صحيح مى دهد كه (باب ) به معناى طبقه باشد نه در ورودى . و اما اينكه بعضى كلمه (جزء مقسوم ) را به معناى (طائفه معين و مفروز) گرفته اند تفسير موهونى است كه وهنش بر همه روشن است .

*(/26)*

و بنا بر اين ، معناى (هفت در داشتن جهنم ) اين مى شود كه هفت نوع عذاب دارد، و هر نوع آن به مقتضاى واردين براى خود چند قسم دارد. و اين مطلب خالى از دلالت بر اين معنا نيست كه گناهانى كه مستوجب آتش است هفت قسم ، و طرقى كه آدمى را به هر يك از آن گناهان مى كشاند نيز چند قسم است ، و در صورتى كه آيه شريفه چنين دلالتى داشته باشد مؤ يد رواياتى خواهد بود كه در باره طبقه بندى عذابهاى دوزخ آمده ، و به زودى از نظر خوانندگان گرامى مى گذرد - ان شاء الله تعالى .  
ان المتقين فى جنات و عيون ادخلوها بسلام آمنين  
يعنى ايشان مستقر در بهشتها و چشمه سارهايند. (به ايشان گفته مى شود) بدانجا درآييد با سلامى وصف ناپذير، سلامى كه نمى توان كنه وصفش را بيان نمود، درآييد در حالى كه از هر شر و ضررى ايمن هستيد.  
(متقين ) در آيه : (ان متقين فى جنات ...) اعم از (مخلصين ) در آيه : (الا عبادكمنهم المخلصين ) است  
خداى سبحان بعد از آنكه قضاى رانده شده خود را در باره ابليس و گمراهان پيرو او بيان نمود، اينك در اين آيه قضاى رانده شده اش را در باره متقين بيان مى فرمايد، و از آنجا كه در كلام رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) تقوى به ورع و پرهيز از محرمات خدا تفسير شده و در كلام خداى تعالى هم ، متقين را مكرر به بهشت بشارت داده ، نتيجه مى گيريم كه متقين اعم از مخلصين اند.  
و اينكه بعضى گفته اند كه (هيچ شبه اى نيست در اينكه سياق دلالت دارد بر اينكه متقين در اين آيه همان مخلصين آيه قبل هستند، و اين حمل مطلق بر فرد كامل آن مى شود) صحيح نيست ، زيرا وقتى صحيح است كه مقصود از (عباد) در جمله (ان عبادى ليس ‍ لك عليهم سلطان ) مخلصين باشند،

*(/27)*

تا به ضميمه وحدت سياق بگوييم مقصود از متقين هم همان مخلصين اند، و ليكن همين حرف ، اول كلام است و ما در سابق اثبات كرديم كه مراد از عباد عموم افراد انسان است و تنها غاويان ( گمراهان ) استثناء شده ، و بقيه در تحت عموم هستند. خداى تعالى وضع غاويان را روشن نمود، و فرمود كه قضاى او آتش را بر ايشان حتمى نموده ، اينك در اين آيه وضع ساير افراد عام را كه اعم از مخلصين اند، بيان مى فرمايد. باقى مى ماند وضع افراد مستضعف كه منوط به خواست خداست و گناهكاران و اهل كبائرى كه بدون توبه مى ميرند كه ايشان هم محتاج شفاعتند، در نتيجه از افراد عموم مذكور باقى نمى ماند مگر آنانكه بهشت برايشان حتمى است اعم از مخلصين و غير ايشان كه آيه مورد بحث متعرض وضع ايشان است .  
و اما مساله حمل مطلق بر فرد اكمل آن ، خطا و اشتباه است بلكه همواره مطلق را بايد حمل بر افراد متعارف آن نمود كه تفصيل اين بحث به عهده كتب اصول است بدانجا مراجعه شود.  
نقد و ابطال سخن (فخر رازى ) كه گفته است مراد از (متقين ) كسانى است كه ازشرك بپرهيزند  
امام رازى در تفسير جمله مورد بحث گفته : منظور از متقين در آيه شريفه كسانياند كه از شرك بپرهيزند، و اين معنا را از معظم صحابه و تابعين نقل كرده و گفته كه در اين معنا رواياتى آمده است .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
آنگاه اضافه كرده است كه : حق صحيح هم همين است ، به دليل اينكه متقى كسى است كه يك بار از خود تقوى نشان دهد همچنانكه كسى را كه يك نوبت زده باشد مى گويند ضارب ، چون شرط صادق بودن وصف اين نيست كه همه انواع تقوى را انجام داده باشد، بلكه همين كه ماهيت تقوى را انجام داده باشد، وصف متقى بر او صادق خواهد بود، و لذا گفته اند لفظ امر دلالت بر وجوب بيش از يك بار مامور به ندارد. بنا بر اين ظاهر آيه اقتضاء دارد كه جنات عيون نصيب هر كسى كه حتى از يك گناه پرهيز كرده باشد بشود، چيزى كه هست امت اسلام همه متفقند بر اينكه در خصوص گناه كفر استمرار وصف ، شرط بهشتى بودن است .  
و نيز از آنجايى كه اين آيه دنبال كلام ابليس : (الا عبادك منهم المخلصين ) و دنبال : (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان ) واقع شده ، لذا در بهره مندى از جنات عيون ايمان معتبر است ، پس قيد ايمان بخاطر اين دو دليل است . و از آن گذشته دليلى بر قيد ديگر نداريم ، و عام را به عموميتش باقى مى گذاريم ، چون تخصيص عام خلاف ظاهر است و هر چه كمتر باشد به مقتضاى اصل و ظاهر موافق تر است .  
پس با اين بيان ثابت مى شود كه حكم جنات عيون براى تمامى گويندگان (لا اله الا الله محمد رسول الله ) ثابت است ، هر چند كه اهل معصيت باشند، و اين خود بيانى روشن است .

*(/1)*

و مقتضاى كلامش اين است كه آيه شريفه شامل مرتكبين تمامى كبائر موبقه كه كتاب عزيز ( قرآن ) تصريح به استحقاق آتش بر مرتكب آن دارد بشود بشرطى كه از شرك پرهيز كند. و همچنين شامل كسانى كه غير از دو شهادت مذكور تمامى واجبات الهى را كه تاركش را وعده آتش داده ترك كرده اند بگردد. و حال آنكه هر كس كه با كلام خداى تعالى انسى داشته و در آن تدبر نمايد شك نمى كند در اينكه قرآن كريم چنين كسانى را متقى نمى داند، و جزء متقيان نمى شمارد، مخصوصا عنوان متقين از عناوينى است كه در قرآن كريم زياد به چشم مى خورد كه آنان را صريحا به بهشت بشارت مى دهد و شايد قريب بيست جا آنان را به اجتناب از محرمات وصف كند، و در احاديث هم متقين به چنين كسانى تفسير شده است . علاوه بر اينكه صرف صحت اطلاق وصف ربطى به تسميه به آن وصف ندارد ( و مجرد اينكه كلمه متقى به شخصى كه يك بار از محرمات اجتناب كرده اطلاق شود غير اين است كه اسم چنين شخصى را متقى بگذاريم ). كسى به وصف مؤ من ، محسن ، قانت ، مخلص و صابر و مخصوصا اوصافى كه در آن بقاء و استمرار خوابيده ناميده نمى شود، مگر آنكه وصف مذكور در او استقرار و دوام داشته باشد. و اگر سخن فخر رازى در متقين درست باشد بايد در طاغين و فاسقين و مفسدين و مجرمين و غاوين و ضالين كه در قرآن كريم وعده آتش به آنان داده شده صادق باشد و حال آنكه صادق بودنش تناقض عجيبى است كه به كلى نظام كلام الهى را مختل مى سازد.

*(/2)*

و اگر بگويى در اوصافى كه شمردى قرينه و شاهدى هست كه آن اوصاف را به مرتكب در يك بار و دو بار صادق نمى داند، از قبيل آيات شفاعت و توبه و امثال آن ، در جواب مى گوييم در وصف متقين هم قرينه داريم كه مراد از آن ، كسانى هستند كه هميشه تقوى داشته باشند نه آنانى كه هم گناهان را مرتكب شده ، هم واجبات را ترك مى كنند و در همه عمر از يك گناه پرهيز مى نمايند، و آن قرينه عبارتست از آياتى كه وعده آتش به مرتكب گناهان مى دهد، مانند آيات زنا و قتل نفس بدون حق ، و ربا و خوردن مال يتيم و نظائر آن .  
علاوه ، شواهدى كه وى به عنوان تقريب دليل خود آورده ، و از آن جمله گفته كه (واقع شدن آيه دنبال كلام ابليس ...) وجوه و شواهد واهيى است كه هيچ دلالت و شهادتى بر مدعاى او ندارد. و همچنين اينكه گفته (پس قيد ايمان به خاطر اين دو دليل است ، و از آن گذشته دليلى بر قيد ديگر نداريم و تخصيص عام خلاف ظاهر و خلاف اصل است ...)نيز صحيح نيست ، زيرا خلاف اصل در جايى گفتگويش بميان مى آيد كه دليل لفظى در كار نباشد و خواننده عزيز به ادله لفظى كه همه آنها صالح براى تقييد آيه اند واقف گرديد. و همچنين خلاف ظاهر، چون ظهور مطلق در اطلاق - كه گويا مقصود وى از ظهور همان است - وقتى حجت است كه دليل مقيدى ، اطلاق را تقييد نكند و گر نه بايد از ظهور اطلاق دست برداشته آن را حمل بر مقيد نمود.  
پس حق مطلب آنست كه گفتيم آيه شريفه شامل كسانى است كه ملكه تقوى و ورع و پرهيز از محرمات الهى در دلهايشان جايگزين شده باشد. تنها چنين كسانياند كه سعادت و بهشت بر ايشان حتمى است .  
بله اين معنا نيز هست كه از كتاب خدا و سنت استفاده مى شود كه اهل توحيد يعنى آنها كه در موقف قيامت با شهادت (لا اله الا الله ) محشور مى شوند مخلد در آتش نيستند، و بالا خره به بهشت وارد مى شوند، ولى اين غير از دلالت لفظ متقين است .  
بيان حال متقين در ورودشان به بهشت

*(/3)*

و نزعنا ما فى صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين ... بمخرجين  
كلمه (غل ) به معناى كينه است و بعضى گفته اند به معناى كينه و حسد است كه آدمى را وادار مى كند به ديگران آزار برساند. و كلمه (سرر) جمع (سرير) است كه به معناى تخت (مبل ) است . و كلمه (نصب ) به معناى تعب و خستگى است كه از خارج به آدمى روى دهد.  
خداى تعالى در اين دو آيه حال متقين را در وارد شدنشان به بهشت بيان مى فرمايد. و اگر از ميان نعمتهاى بهشت با آن همه زيادى تنها اين چند چيز را شمرد بخاطر عنايتى بود كه به اقتضاى مقام داشت ، چون مقام ، مقام بيان اين جهت است كه اهل بهشت به گرفتارى و بدبختى گمراهان مبتلا نيستند، چون آنان سعادت و سيادتشان و كرامت و حرمتشان را از دست نداده اند، و چون زمينه كلام اين بود، مناسب بود امنيت اهل بهشت را نام ببرد، لذا فرمود: اهل بهشت از ناحيه نفسشان و درونشان در امنيت اند،  
چون خداوند كينه و حسد را از دلهايشان كنده ، ديگر احدى از آنان قصد سويى نسبت به ديگرى ندارد، بلكه همه برادرانى هستند در برابر هم كه بر تختها تكيه زده اند، و به زودى در بحث روايتى معنايى براى روبروى هم بودنشان خواهد آمد - ان شاء الله تعالى . و همچنين از ناحيه اسباب و عوامل بيرونى نيز در امنيت اند، ديگر دچار نصب ( خستگى ) نمى گردند. و نيز از ناحيه پروردگارشان هم ايمن هستند، و از بهشت هرگز اخراج نمى شوند، پس اهل بهشت از هر جهت در سعادت و كرامتند، و از هيچ جهتى دچار شقاوت و خوارى نمى شوند، نه از ناحيه درونشان و نه از  
بيرونشان و نه از خدايشان .  
قضاهاى رانده شده  
قضاهاى رانده شده اى كه در قرآن حكايت شده است  
قضاهائى كه از مصدر جلال رب العزه در بدو خلقت انسان رانده شده ، و قرآن كريم آنها را حكايت نموده ، دو سنخ است : يكى اصلى و يكى فرعى ، و اصلى آنها ده تا است :  
اول اينكه به ابليس فرمود: (فاخرج منها فانك رجيم )

*(/4)*

دوم اينكه به او فرمود: (و ان عليك اللعنة الى يوم الدين ).  
كه البته ممكن است اين دو را به يك قضا برگردانيد.  
سوم اينكه به او فرمود: (فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ). چهارم اينكه باز به او فرمود: (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان )  
پنجم اينكه دنبال آن فرمود: (الا من اتبعك من الغاوين ).  
ششم اينكه فرمود: (و ان جهنم لموعدهم اجمعين ).  
هفتم اينكه به آدم فرمود: (اهبطوا بعضكم لبعض عدو).  
هشتم اينكه به او فرمود: (و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ).  
نهم اينكه به او و خلق خود فرمود: (اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون ).  
دهم اينكه به انسان فرمود: (و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ).  
و اما قضاهاى فرعى كه مترتب بر اين اصليها است قضاهايى است كه متدبر دانشمند به آنها بر مى خورند.  
بحث روايتى  
رواياتى درباره نفخ روح در كالبد آدم عليه السلام  
در تفسير عياشى از محمد بن مسلم از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : من از آن حضرت از آيه (و نفخت فيه من روحى ...) پرسش نمودم فرمود: خداوند روحى خلق فرمود و از آن در آدم دميد.  
در همان كتاب از ابى بصير از ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (فاذا سويته و نفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ...) فرموده : خداوند خلقى را خلق كرد، و روحى را هم آفريد، آن گاه به فرشتهاى دستور داد آن روح را در آن كالبد بدمد، نه اينكه بعد از نفخ چيزى از خداى تعالى كم شده باشد، و اين از قدرت خداست .  
و در همان كتاب در روايت سماعه از آن جناب آمده كه فرمود: خداوند آدم را خلق كرد و در آن دميد. من از آن جناب پرسيدم روح چيست ؟ فرمود: قدرت خداى تعالى از ملكوت است .  
مؤ لف : يعنى قدرت فعليه خداست كه از قدرت ذاتيش منبعث مى شود، همچنانكه روايت قبلى هم بر آن دلالت دارد.

*(/5)*

و در كتاب معانى الاخبار به سند خود از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت : من از حضرت باقر (عليه السلام ) پرسيدم معناى اين كلام خداى عز و جل كه مى فرمايد: (و نفخت فيه من روحى ) چيست ؟ فرمود: روحى است كه خدا آن را اختيار نمود و خلقش ‍ كرد، و به خود نسبتش داد، و بر تمامى ارواح برتريش بخشيد و به همين جهت دستور داد تا آن را بر آدم بدمند.  
و در كافى به سند خود از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت : از امام باقر پرسيدم اينكه روايت مى كنند كه خداى تعالى آدم را به صورت خود خلق كرده درست است ؟ فرمود: صورت آدم صورت مخلوقى است حادث كه خداى تعالى آن را بر ساير صورتها انتخاب نمود، و چون از ساير صورتها بهتر بود به خود نسبتش داد، همچنانكه كعبه را به خود نسبت داده و فرموده : (بيتى : خانه من )، روح را به خود نسبت داد و فرمود: (و نفخت فيه من روحى ).  
مؤ لف : اين روايات از روايات برجسته اى است كه در ضمن معناى روح ، معارف بسيارى را بيان مى كند، و ما به زودى در آنجا كه پيرامون حقيقت روح بحث مى كنيم - ان شاء الله - توضيحى در معنايش ميدهيم .  
چند روايت درباره وقت يوم معلوم در آيه (فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم )  
و در تفسير برهان از ابن بابويه به سند خود از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه (انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ) فرمودند: (يوم وقت معلوم ) روزيست كه نفخ صور مى شود و ابليس ميان نفخه اول و دوم مى ميرد.  
و در تفسير عياشى از وهب بن جميع و در تفسير برهان از شرف الدين نجفى با حذف سند از وهب نقل كرده كه گفت از امام صادق (عليه السلام ) از ابليس پرسش نمودم ، و اينكه منظور از (يوم وقت معلوم ) در آيه (رب فانظرنى الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ) چيست ؟ فرمود اى وهب آيا گمان كرده اى همان روز بعث است كه مردم در آن زنده مى شوند؟ نه ،

*(/6)*

بلكه خداى عز و جل او را مهلت داد تا روزى كه قائم ما ظهور كند كه در آن روز موى ناصيه ابليس را گرفته گردنش را مى زند، روز وقت معلوم آن روز است .  
الفاظ حديث فوق از تفسير برهان نقل گرديده است .  
و در تفسير قمى به سند خود از محمد بن يونس از مردى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه (فانظرنى - تا جمله - الى يوم الوقت المعلوم ) فرمود: در روز وقت معلوم رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) او را بر روى سنگ بيت المقدس ذبح مى كند.  
مؤ لف : اين روايت از روايات رجعت است كه بر طبق آن و نيز بر طبق مضمون روايت قبليش از طرف امامان اهل بيت روايات ديگرى نيز هست . ممكن هم هست روايت اولى از اين سه روايت آخر را حمل بر تقيه كنيم ، و  
نيز ممكن است هر سه را به بيانى كه در رجعت در جلد اول اين كتاب و در جلدهاى ديگر گذشت طورى معنا كنيم كه منافاتى ميان آنها نباشد، و آن اين است كه بگوييم در روايات وارده از طرق امامان اهل بيت (عليهمالسلام ) غالب آيات مربوط به قيامت گاهى به روز ظهور مهدى (عليه السلام ) و گاهى به روز رجعت و گاهى به روز قيامت تفسير شده و اين بدان جهت است كه هر سه روز در اينكه روز بروز حقايقند، مشتركند، هر چند كه بروز حقايق در آنها مختلف و داراى شدت و ضعف است . بنا بر اين ، حكم قيامت بر آن دو روز ديگر هم جارى است - دقت فرماييد.  
روايتى در بيان مراد از درهاى جهنم در ذيل جمله : (لها سبعة ابواب ...)  
و در تفسير عياشى از جابر از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : خدمت آن جناب بودم ، عرض كردم : ممكن است بفرماييد تفسير آيه (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان ) چيست ؟ فرمود: خداى تعالى در اين جمله مى فرمايد: تو نمى توانى بندگان مرا به بهشت و يا دوزخ وارد كنى .

*(/7)*

و در تفسير قمى در ذيل جمله (لها سبعة ابواب ...) از معصوم نقل كرده كه فرمود: خداى تعالى در اين جمله مى فرمايد اهل هر مذهبى از درى وارد مى شوند، و براى بهشت هشت در است .  
و در الدر المنثور است كه احمد - در كتاب الزهد - از خطاب بن عبد الله روايت كرده كه گفت : على (عليه السلام ) فرمود: هيچ مى دانيد درهاى جهنم چگونه است ؟ ما گفتيم لابد مثل همين ، درهاى دنيا است ، فرمودند: نه و ليكن اينطور است . آنگاه دست خود روى دست گذاشت ( كه اشاره به طبقات آن است ).  
و در همان كتاب است كه ابن مبارك ، هناد، ابن ابى شيبه ، عبد بن حميد و احمد - در كتاب الزهد - و ابن ابى الدنيا - در كتاب صفة النار - و ابن جرير، ابن ابى حاتم و بيهقى - در كتاب البعث - از چند طريق از على (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : جهنم هفت در دارد، بعضى فوق بعضى ديگر قرار دارد وقتى اولى پر شد دومى را پر مى كنند، آنگاه سومى را تا همه اش پر شود.  
باز در همان كتاب آمده كه ابن مردويه و خطيب در تاريخش از انس روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در معناى آيه (لكل باب منهم جزء مقسوم ) فرمود: جزئى از مردم كه به خدا شرك ورزيدند، و جزئى ديگر كه در او شك كردند، و جزئى كه از او غفلت نمودند.  
مؤ لف اين روايت اجزاى درهاى جهنم را مى شمارد، نه خود درها را. و از ظاهر سياق بر مى آيد كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نمى خواهد اجزاء را منحصر در آن سه جزء كند.

*(/8)*

و در همان كتاب است كه ابن مردويه از ابوذر روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود براى جهنم درى است كه از آن داخل نمى شود مگر كسى كه عهد مرا در باره اهل بيتم بشكند و خيانت نمايد، و بعد از من خون آنان را بريزد. باز در همان كتاب است كه احمد و ابن حبان و طبرى و ابن مردويه و بيهقى - در كتاب البعث - از عتبة بن عبد الله از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روايت آورده اند كه فرمود: براى بهشت هشت در و براى جهنم هفت در است ، كه بعضى افضل از بعض ديگر است .  
مؤ لف اين روايات به طورى كه ملاحظه مى فرماييد بيان گذشته ما را تاييد مى كنند.  
و در تفسير قمى در ذيل آيه (و نزعنا ما فى صدورهم من غل ) از معصوم نقل كرده كه فرمود: (غل ) به معناى عداوت است .  
چند روايت در تفسير و بيان مراد جمله : (اخوانا على سرر متقابلين )  
و در تفسير برهان از حافظ، ابو نعيم از رجال سندش از ابى هريره روايت كرده كه گفت : على بن ابى طالب (عليه السلام ) از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) پرسيد يا رسول الله كداميك از ما در دل تو محبوبتريم ؟ من يا فاطمه ؟ فرمود: فاطمه محبوب تر است نزد من از تو، ولى تو گرانقدرترى از او، و گويا تو را و او را مى بينم كه كنار حوضم مردم را از آن دور ميكنى ، و كنار آن حوض به عدد ستارگان آفتابه هائى هست ، و تو و حسن و حسين و حمزه و جعفر در بهشتيد و چون برادرانى مقابل هم بر تختها قرار داريد، و تو و شيعيانت با من هستيد، آنگاه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اين آيه را قرائت كردند: (اخوانا على سرر متقابلين ) و فرمودند: آنچنان در برابر هم هستيد كه به پشت سر يكديگر نمى نگريد.

*(/9)*

و نيز در همان كتاب است كه ابن مغازلى - در كتاب المناقب خود بدون سند از زيد بن ارقم روايت كرده كه گفت : بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) وارد شدم ، فرمود: من مى خواهم ميان شما امت عقد اخوت برقرار كنم ، همانطور كه ميان ملائكه برادرى برقرار است آنگاه به على فرمود: تو برادر من هستى ، و سپس تلاوت فرمودند: (اخوانا على سرر متقابلين ) و فرمودند: دوستانى كه دوستيشان براى خداست بعضى به بعضى ديگر نظر مى كنند.  
مؤ لف : صاحب البرهان اين روايت را از احمد در كتاب مسندش بدون سند از زيد بن ارقم از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نيز نقل كرده ، و روايت مفصل است .  
در اين دو روايت كه در تفسير (على سرر متقابلين ) فرموده (احدى پشت سر ديگرى را نمى نگرد) و يا (دوستان خدايى بعضى به بعضى نظر مى كنند) اشاره فرموده اند به اينكه تقابل در آيه ، كنايه از اين است كه در آنجا ديگر مانند دنيا در پى عيب جويى يكديگر نيستند، چون غل و كينه ها از دلهايشان بيرون رفته است ، و عيب جويى بخاطر كينه درونى است ، و اين خود يك معناى لطيفى است .  
و استشهاد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) به آيه از باب تطبيق كلى بر مصداق است ، نه اينكه آيه فقط در باره اهل بيت (عليهمالسلام ) نازل شده باشد، زيرا سياق آيه با اين اختصاص نمى سازد.

*(/10)*

نظير اين روايت روايتى است كه از على (عليه السلام ) در تفسير آيه نقل شده كه فرموده اند: در باره ما اهل بدر نازل شده و در روايت ديگرى آمده است كه : در باره ابو بكر و عمر نازل شده . و در روايت ديگرى كه از على بن الحسين (عليهماالسلام ) نقل شده فرموده اند: در باره ابو بكر و عمر و على نازل شده . باز در روايت ديگرى آمده كه در حق على و زبير و طلحه نازل شده . و نيز در روايت ديگرى آمده كه در باره على و عثمان و طلحه و زبير نازل شده . و در روايت ديگرى است كه ابن عباس گفت : در باره ده نفر نازل شده : ابو بكر، عمر، عثمان ، على ، طلحه ، زبير، سعد، سعيد، عبد الرحمان بن عوف و عبد الله بن مسعود.  
و اين روايات به شهادت اختلافى كه در آنها است همه تطبيقاتى است كه راويان حديث ، آيه را با عده اى تطبيق نموده اند، و گر نه خود آيه شريفه و سياق آن با اين معنا كه در باره عده مخصوص نازل شده باشد نمى سازد. و چگونه مى سازد و حال آنكه در مقام بيان قضايى است كه خداى تعالى در بنى نوع بشر از اول خلقت تا به امروز اجراء نموده ، مى باشد و در سياق آن داستان دستور يافتن ملائكه به سجده بر آدم و امتناع ابليس از آن ، و رانده شدنش ، و نقل قضاهاى رانده شده بعد از آن قرار گرفته ، و اين مسائل مربوط به خصوص اشخاص نامبرده نيست .  
سوره حجر،آيات 49 - 84

*(/11)*

نبئ عبادى اَنى اَنا الغفور الرحيم (49) و اَن عذابى هو العذاب الاَليم (50) و نبئهم عن ضيف اِبرهيم (51) اِذ دخلوا عليه فقالوا سلما قال اِنا منكم وجلون (52) قالوا لا توجل اِنا نبشرك بغلم عليم (53) قال اَ بشرتمونى على اَن مسنى الكبر فبم تبشرون (54) قالوا بشرنك بالحق فلا تكن من القنطين (55) قال و من يقنط من رحمة ربه اِلا الضالون (56) قال فما خطبكم اَيها المرسلون (57) قالوا اِنا اَرسلنا اِلى قوم مجرمين (58) اِلا ءال لوط اِنا لمنجوهم اَجمعين (59) اِلا امراَته قدرنا اِنها لمن الغبرين (60) فلما جاء ءال لوط المرسلون (61) قال اِنكم قوم منكرون (62) قالوا بل جئنك بما كانوا فيه يمترون (63) و اَتينك بالحق و اِنا لصدقون (64) فاَسر باَهلك بقطع من اليل و اتبع اَدبرهم و لا يلتفت منكم اَحد و امضوا حيث تؤ مرون (65) و قضينا اِليه ذلك الاَمر اَن دابر هؤ لاء مقطوع مصبحين (66) و جاء اَهل المدينة يستبشرون (67) قال اِن هؤ لاء ضيفى فلا تفضحون (68) و اتقوا الله و لا تخزون (69) قالوا اَو لم ننهك عن العلمين (70) قال هؤ لاء بناتى اِن كنتم فعلين (71) لعمرك اِنهم لفى سكرتهم يعمهون (72) فاَخذتهم الصيحة مشرقين (73) فجعلنا عليها سافلها و اَمطرنا عليهم حجارة من سجيل (74) اِن فى ذلك لايت للمتوسمين (75) و اِنها لبسبيل مقيم (76) اِن فى ذلك لاية للمؤ منين (77) و اِن كان اَصحب الا يكة لظلمين (78) فانتقمنا منهم و اِنهما لباِمام مبين (79) و لقد كذب اَصحب الحجر المرسلين (80) و آتيناهم آيتنا فكانوا عنها معرضين (81) و كانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمنين (82) فاَخذتهم الصيحه مصحبين (83) فمى اغنى عنهم ما كانوا يكسبون (84).  
ترجمه آيات  
بندگان مرا خبر ده كه بدرستى من از آمرزگار مهربانم (49).  
و (نيز خبر ده ) كه عذاب من همانا عذابى دردناكست (50).  
و با خبرشان ساز از داستان ميهمانان ابراهيم (51).

*(/12)*

آن روزى كه بر او در آمدند، و سلام گفتند: او گفت : ما از شما بيمناكيم (52).  
گفتند نترس كه ما ( آمده ايم تا) تو را به فرزندى دانا بشارت دهيم (53).  
گفت آيا بشارتم مى دهيد ( به فرزنددار شدن ) با اين پيرى و ضعف كه مراست ، ديگر چه بشارتى بمن مى دهيد؟ (54).  
گفتند به حق بشارتت مى دهيم ، از نوميدان مباش (55).  
گفت جز گمراهان چه كسى از رحمت پروردگارش مايوس مى شود (56). پرسيد: اى فرستادگان (خدا) براى چه مهمى آمده ايد (57).  
گفتند: مامور عذاب قومى مجرميم (58).  
مگر خاندان لوط كه همگيشان را از عذاب نجات مى دهيم (59).  
مگر همسرش را، كه چنين تقدير كرده ايم كه او از باقى ماندگان در محل عذاب باشد (60).  
پس وقتى فرستادگان به خاندان لوط وارد شدند (61).  
گفت شما مردمى ناشناسيد (62).  
گفتند، نه ، بلكه براى همان امرى كه قومت در آن شك داشتند (و باور نمى كردند) آمده ايم (63).  
و ما به حق نزد تو آمده ايم ، و ما راست گويانيم (64).  
پس خاندانت را شبانه بيرون ببر، و خودت دنبالشان براه بيفت ، و مواظب باش احدى از شما به پشت سر خود ننگرد، و راهى كه مامور شده ايد بگيريد و برويد (65).  
و به او رسانديم كه اين امر قضائى است رانده شده كه صبحگاهان ، نسل اين مردم بر افتادنى است (66).  
از آن سو مردم شهر در حالى كه به يكديگر مژده مى دادند به طرف خانه لوط هجوم آوردند، (67).  
لوط گفت اينان ميهمانان منند، مرا رسوا مكنيد (68).  
و از خدا بترسيد، و مرا خوار مسازيد (69).  
گفتند مگر به تو نگفتيم كسى را به خانه ات راه مده (70).  
لوط (از ناچارى دختران خود را عرضه كرد تا شايد از تجاوز ميهمانانش صرفنظر كنند و) گفت اگر هم مى خواهيد كارى بكنيد اين دختران من حاضرند (71).  
به جان تو اى محمد كه قوم نامبرده در مستى خود آنچنان بودند كه نمى فهميدند چه مى كنند (72).  
پس ناگهان در هنگام طلوع آفتاب صيحه اى كارشان بساخت (73).

*(/13)*

و ما شهرشان را زيرو رو كرديم و سنگى از سجيل بر آنان بباريديم (74).  
در اين داستان آياتى است براى مردم متفرس و چيز فهم (75).  
و هم در راهى است استوار (76).  
آرى در اين داستان آيتى است براى مؤ منين (77).  
و به درستى كه اصحاب ايكه ستمكاران بودند (78).  
ما از ايشان انتقام گرفتيم ، و بدرستيكه اين دو قوم بر سر شاهراهى قرار دارند (79).  
اصحاب حجر هم فرستادگان خدا را تكذيب كردند (80).  
و هر چه ما معجزه برايشان فرستاديم از آن اعراض نمودند (81).  
از كوهها خانه ها مى كندند در حالى كه خاطر جمع و در امن بودند (82). ولى صيحه ايشان را در صبحگاهى بگرفت (83).  
و آنچه زحمت كشيده بودند بدردشان نخورد (84).  
بيان آيات  
بشارت و انذار در يك داستان و ارتباط آن با داستانهاىقبل  
بعد از آنكه خداى تعالى پيرامون استهزائى كه مشركين به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و كتاب نازل بر او، و همچنين پيرامون اقتراح آنان كه بايد ملائكه را بياورد و اينكه اگر ملائكه را هم بياورد ايمان نخواهند آورد، با روشن ترين بيان بحث فرمود، اينك در اين آيات شروع به نصيحت آنان نموده ، در دو آيه اول بشارت و انذار مى دهد، و آنگاه با ذكر داستانى كه جامع هر دو جهت است - يعنى داستان ميهمانان ابراهيم (عليه السلام ) كه براى او بشارت آورده بودند، آن هم بشارتى كه هيچ انتظارش را نداشت ، و براى قوم لوط (عليه السلام ) عذاب آورده بودند، آن هم عذابى كه از شديدترين عذابها بود - مطلب را تاييد فرمود.  
و سپس با اشاره اى اجمالى به داستان (اصحاب ايكه ) كه قوم شعيب (عليه السلام ) بودند و اصحاب حجر كه مردم و قوم صالح (عليه السلام ) بودند تاييد ديگرى كرد.  
از مغفرت خدا ماءيوس و از رحمت او نااميد نباشيد  
نبى ء عبادى انى انا الغفور الرحيم و ان عذابى هو العذاب الاليم

*(/14)*

مقصود از كلمه (عبادى ) بطورى كه از سياق آيات استفاده مى شود مطلق بندگان است ، و سخن آن كس كه گفته (مراد از آن همان متقين و يا مخلصين است كه قبلا گفتگويش بود) سخنى است غير قابل اعتناء.  
و اگر هر دو جمله را اسميه آورد و بر سرشان (ان ) در آورد - كه دلالت بر تاكيد دارد - و نيز ضمير فصل آورد، يعنى در اول فرمود: (انا الغفور ...) و در دومى فرمود: (هو العذاب )، و اگر بر سر خبر (الغفور) و (العذاب ) الف و لام آورد، همه براى اين است كه صفات مذكور در آيه را تاكيد كند و بفهماند مغفرت و رحمت ، و اليم بودن عذاب ، به آخرين درجه و نهايت حد خود رسيده اند، بطورى كه ديگر نمى توان با هيچ مقياسى آنها را اندازه گيرى نمود، و چيزى را با آنها قياس كرد.  
آرى ، هيچ مغفرت و رحمتى نيست مگر اينكه ممكن است فرض شود كه مانعى نگذارد آن مغفرت و رحمت به ما برسد، و يا اندازه گيرى بتواند آن را اندازه بگيرد، و يا حدى برايش معين نمايد. ولى خداى تعالى چنين نيست كه كسى بتواند جلو مغفرت او را بگيرد (لا معقب لحكمه ) و يا بدون مشيت او، امرى آن را تحديد نمايد.  
پس با اينحال ديگر جائز نيست كسى از مغفرت او مايوس و از روح و رحمتش نااميد گردد، زيرا نمى توان اين ياس و نوميدى را به مانعى كه جلو مغفرت خدا را بگيرد توجيه نمود، تنها چيزى كه مايه وحشت ست و بايد هم باشد ترس از خود خداى تعالى است . همچنانكه بعد از آيه مربوط به مغفرت و رحمت كه دارد: (لا تقنطوا من رحمة الله ان الله  
و نيز كسى نيست كه عذاب او را سبك شمرده ، يا احتمال دهد كه روزى خداى تعالى نتواند عذاب كند و يا از مكر او ايمن شود، چون خدا غالب بر امر خويش است (و الله غالب على امره ) و كسى نمى توانند از مكر او ايمن شود مگر مردم زيانكار: (و لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون ).  
بيان آيات مربوط به ورود مهمانان ابراهيم (ع )  
و نبئهم عن ضيف ابراهيم

*(/15)*

(ضيف ) به معناى ميهمان است كه هم بر يك نفر اطلاق مى شود و هم بر جمع ، و چه بسا كه جمع آن (اضياف ) و (ضيوف ) و(ضيفان ) بيايد و ليكن به طورى كه گفته شد فصيح تر همان است كه در تثنيه و جمع هم به شكل مفرد آورده شود، براى اينكه اين كلمه در اصل مصدر بوده ، و مصدر بطور كلى در تثنيه و جمع ، مفرد مى آيد.  
و مراد از (ضيف ابراهيم ) ملائكه مكرمى است كه براى بشارت به او و اينكه به زودى صاحب فرزند مى شود، و براى هلاكت قوم لوط، فرستاده شدند. و اگر آنان را ضيف (ميهمان ) ناميده ، براى اين بوده كه بصورت ميهمان بر او وارد شدند. (اذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال انا منكم وجلون قالوا لا توجل انا نبشرك بغلام عليم ).  
ضمير جمع در (دخلوا) و همچنين در (قالوا) به ملائكه بر مى گردد پس ملائكه سلام كردند. كلمه (سلاما) نوعى تحيت است كه تقدير (نسلم عليك سلاما) است ، يعنى بر تو سلام مى كنيم سلامى مخصوص . و معناى كلام ابراهيم كه گفت : (انا منكم وجلون ) اين است كه ما از شما مى ترسيم ، چون كلمه (وجل ) به معناى ترس است .  
و اين سخن ابراهيم بعد از آن بود كه ملائكه نشسته ، و ابراهيم براى آنان گوساله اى بريان حاضر كرد، و ميهمانان از خوردنش امتناع كردند، كه در سوره هود دارد: (وقتى ديد دستشان به غذا نمى رسد ناشناس و دشمنشان پنداشت ، و از آنان احساس ترس نمود). پس در آيات مورد بحث بنابر خلاصه گويى بوده ، و اين خصوصيات را نقل نكرده .  
ملائكه در پاسخ وى براى تسكين ترس او و تامين خاطرش گفتند: ما فرستادگان پروردگار تو هستيم و نزد تو آمده ايم تا به فرزندى دانا بشارتت دهيم . و شايد مقصود از (عليم ) داناى معمولى نباشد  
بلكه داناى به تعليم الهى و به وحى آسمانى باشد كه در اين صورت آيه شريفه نظير آيه ديگرى مى شود كه در باره اسحاق فرموده (فبشرناه باسحق نبيا).  
قال ابشرتمونى على ان مسنى الكبر فبم تبشرون

*(/16)*

تعجب ابراهيم از بشارت داده شدن به فرزند، بر اساس استبعاد عادى بوده است  
ابراهيم وقتى اين بشارت را ميشنيد كه پيرى سالخورده بود آن هم پيرمردى كه در دوران جوانيش از همسرش فرزنددار نشده بود. و معلوم است كه عادتا در چنين حالى از فرزنددار شدن مايوس بود. لذا اينكه مانند ابراهيم پيامبرى بزرگوار، بزرگتر از آنست كه از رحمت خدا و نفوذ قدرت او مايوس باشد و بهمين جهت دنباله كلام ملائكه پرسش كرد كه آيا در چنين جاى و روزى مرا به فرزنددار شدن بشارت ميدهيد؟ آن هم از همسر سالخورده عقيمى كه در جاى ديگر قرآن از قول خود او نقل شده كه به پيرى خود اعتراف كرده است . كلمه (كبر) در جمله (ابشرتمونى على ان مسنى الكبر) كنايه از پيرى و سالخوردگى است ، كلمه (مس ) به معناى رسيدن آن است و معلوم است كه رسيدن پيرى عبارت است از پديدار گشتن آثار آن از قبيل رفتن نيروى جوانى و جايگزين شدن ضعف قوا. و معناى اين جمله اين است كه : من از بشارت شما تعجب مى كنم كه در اين حال و اين وضع كه پيرى خميده شده و جوانى را پشت سر نهاده ام و نيروى بدنيم به آخر رسيده با اين حال صاحب فرزند شوم ، زيرا عادتا چنين چيزى براى چنين كسى محال است .  
جمله (فبم تبشرون ) تفريع بر جمله (مسنى الكبر) است و استفهام از بشارتى است كه دادند. كانه شك كرده در اينكه آيا بشارتشان راستى همان بشارت به فرزند بود يا به چيز ديگر، و لذا دوباره پرسيد به چه چيز بشارتم مى دهيد؟ نه اينكه خواسته باشد استبعاد كند. و اين گونه سؤ الات در كلمات مردم شايع است كه وقتى چيزى مى شنوند كه به نظرشان عجيب مى رسد مى پرسند (چه مى گويى )؟ (مقصودت چيست )؟ (چكار دارى مى كنى )؟  
قالوا ابشرناك بالحق ... الا الضالون

*(/17)*

حرف باء در كلمه (بالحق ) باء مصاحبت است كه آيه را چنين معنا ميدهد، بشارت ملازم با حق و غير منفك از آن است پس تو به صرف ، اينكه بعيد به نظرت ميرسد آن را انكار مكن تا در زمره نوميدان از رحمت خدا نباشى ، اين جمله پاسخ ملائكه است به ابراهيم . ابراهيم (عليه السلام ) هم در قبال گفته آنان بطور كنايه سخنشان را تاييد و اعتراف نموده ، به عنوان استفهام انكارى گفت : (كيست كه از رحمت پروردگار خود نوميد شود جز گمراهان ).  
و چنين فهمانيد كه نوميدى از رحمت پروردگار از خصائص گمراهان است و من از گمراهان نيستم پس پرسشم پرسش يك نفر نوميد كه به خاطر نوميدى ، فرزنددار شدن در اين سنين را بعيد بشمارد نيست .  
قال فما خطبكم ايها المرسلون  
كلمه (خطب ) به معناى كارى بس بزرگ و خطرناك است . و اگر ملائكه را به عنوان مرسلين خطاب كرد بخاطر اين بود كه خود آنان خود را به عنوان فرستادگان خدا معرفى كرده بودند. و معنى آيه روشن است .  
قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين ... لمن الغابرين  
معناى (غابر) و مراد از اينكه همسر لوط از (غابرين ) بوده است

*(/18)*

در مفردات مى گويد كلمه (غابر) به معناى ماندن كسى بعد از رفتن مصاحب اوست . در قرآن كريم فرموده : (الا عجوزا فى الغابرين ) يعنى آن كسى كه عمرش طولانى شده باشد. بعضى هم گفته اند: مقصود از آن ، كسى است كه باقى مانده و با لوط بيرون نشده است . بعضى ديگر گفته اند: مقصود از آن ، كسى است كه باقى مانده و با لوط بيرون نشده است . بعضى ديگر گفته اند آنهايى كه بعد از عذاب باقى ماندند و در آيه اى ديگر آمده : (الا امراتك كانت من الغابرين ) و در آيه ديگر آمده : (قدرنا انها لمن الغابرين ). تا آنجا كه مى گويد: (غبار) به معناى مابقى خاكى است كه در فضا پخش شده اين كلمه بر وزن (دخان ) و (عثار) و امثال آن دو مى باشد كه دلالت بر بقاياى چيزى مى كنند. و شايد از همين جهت است كه هم گذشته و هم آينده را زمان غابر گويند. اما گذشته را زمان غابر گويند به عنايت اينكه آثارى از گذشته باقى مانده و تا زمان حاضر پيش نيامده و اما آينده را زمان غابر مى گويند آن هم به اين عنايت است كه هنوز مانند گذشته فانى و نابود نشده بلكه وجود دارد و باقى است .  
آيات مورد بحث پاسخ ملائكه به سؤ ال ابراهيم است كه گفتند ما از ناحيه خداى سبحان فرستاده شده ايم به سوى قومى مجرم و گناهكار. و اگر اسم آن قوم را نياوردند از اين باب بود كه نخواستند زبان خود را به اسم پليد آنان آلوده كنند.  
آنگاه از آن قوم عده اى را استثناء فرموده : (الا آل لوط : مگر آل لوط را) كه عبارتند از لوط و بستگان نزديكش ، همين جمله بود كه معلوم كرد مقصود از آن قوم كدام قوم است آنان را، همه شان را از عذاب نجات خواهيم داد. از ظاهر سياق بر مى آيد كه استثناء منقطع باشد (چون لوط و اهل او مجرم نبودند تا استثناء آنان متصل باشد).

*(/19)*

آنگاه از اين مستثنى يعنى لوط و بستگانش زنش را استثناء كردند تا بفهمانند نجات شامل حال او نمى شود و بزودى عذاب خدا او را هم خواهد گرفت و هلاكش خواهد ساخت ، لذا گفتند: (الا امراته قدرنا انها لمن الغابرين ) مگر همسرش كه او از باقى ماندگان است يعنى بعد از بيرون شدن لوط و نجات يافتن ، او با قوم باقى مى ماند و دستخوش هلاك مى گردد. ما تفصيل داستان ميهمانان ابراهيم را در سوره هود در جلد دهم اين كتاب در تحت يك عنوان مستقل آورده ايم .  
وارد شدن ملائكه بر (لوط) عليه السلام و گفتگوى بين ايشان و آن حضرت  
فلما جاء آل لوط المرسلون قال انكم قوم منكرون  
قضاى الهى به قطع نسل و انقراض قوم لوط  
لوط به فرشتگان گفت : شما قومى ناشناسيد براى اينكه ملائكه بصورت جوانانى زيبا روى و بى موى در برابر او مجسم شده بودند و او از ديدن ايشان با سابقه اى كه از قوم خود داشت كه كارشان فحشاء است دچار وحشت گرديد، كه ما اين برخورد را هم در سوره هود شرح داديم .  
قضاى الهى به قطع انسان و انقراض قوم لوط  
قالوا بل جئناك بما كانوا فيه يمترون و اتيناك بالحق و انا لصادقون  
كلمه (يمترون ) از (امتراء) و امتراء از (مريه ) است كه به معناى شك است . و منظور اين است كه ما آن خبرى را آورديم كه اين مردم در آن شك مى كردند و هر چه تو انذارشان مى دادى باور نمى نمودند. و مراد از اينكه فرمود (اتيناك بالحق : حق را آورده ايم ) قضاء حقى است كه خدا در باره قوم لوط رانده بود و ديگر مفرى از آن باقى نبود همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (و انهم آتيهم عذاب غير مردود).  
بعضى از مفسرين گفته اند مراد از جمله مذكور آوردن عذابى است كه شكى در آن نيست و ليكن معنايى كه ما گفتيم ، بهتر است .

*(/20)*

در آيات اين داستان تقديم و تاخير است ، البته تقديم و تاخير كه مى گوييم منظورمان اين نيست كه اختلالى در ترتيب نزولى آن در هنگام تاليفش به وجود آمده باشد، بدين معنى كه آيهاى كه در هنگام نزول مؤ خر بوده ، مقدم و بالعكس شده باشد بلكه منظورمان اينست كه خداى تعالى گوشه هايى از داستان لوط را در غير آن محلى كه ترتيب طبيعى اقتضاء مى نمايد و داستانسرائى ايجاب مى كند، ذكر فرموده . و اين بخاطر نكته اى است كه فهماندن آن ايجاب مى كند. ترتيب داستان آنطور كه در سوره هود آمده و اعتبار هم مساعد آنست ايجاب مى كرد، كه در اين سوره جمله (فلما جاء آل لوط ) تا آخر دو آيه - جلوتر از ساير آيات و دنبال آن دو آيه (و جاء اهل المدينة ) - تا آخر شش آيه - و سپس جمله (قالوا بل جئناك ) - تا آخر چهار آيه - و آنگاه آيه (فاخذتهم الصيحة مشرقين ) - تا آخر آيات - قرار گرفته باشد.  
و حقيقت اين تقديم و تاخير اين است كه داستان لوط مشتمل بر چهار فصل است ، كه در اين سوره فصل سوم بين فصل اول و دوم قرار گرفته ، يعنى آيه (و جاء اهل المدينة ) مؤ خر شده تا آخر آن ، يعنى جمله (لعمرك انهم لفى سكرتهم يعمهون ) متصل به اول فصل دوم كه فرموده : (فاخذتهم الصيحة مشرقين ) بشود، تا در نتيجه غرضى كه در استشهاد به داستان در ميان بوده مجسم گشته ، به بهترين وجه روشن شود. و آن غرض عبارت بود از اينكه بفهماند عذاب الهى كه به اين قوم نازل شد بدون سابقه بود، وقتى فرا رسيد كه محكومين به آن عذاب سرگرم و سرمست زندگى و ايمن از خطر بودند، بطورى كه بخاطر احدى خطور نمى كرد كه چنين عذابى در پيش است ، و اين براى آنست كه وحشت آورتر و حسرت آميزتر و دردناك تر باشد.

*(/21)*

نظير اشاره به اين نكته در آخر داستان اصحاب حجر - كه بعدا مى آيد - بكار رفته كه آيه (و كانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمنين ) متصل به آيه (فاخذتهم الصيحة مصبحين ) شده تا اين نكته را افاده نمايد. و اشاره به اين نكته در آيات مورد بحث براى روشن شدن آيه (و ان عذابى هو العذاب الاليم ) است كه در اول آيات مذكور قرار دارد - دقت فرماييد.  
فاسر باهلك بقطع من الليل ....  
كلمه (اسراء) به معناى سير در شب است ، و بنا بر اين جمله (در پاره اى از شب ) تاكيد اسراء خواهد بود. و خود جمله (بقطع من الليل ) به معناى قسمتى است كه از شب بريده شده باشد. و مراد از اينكه فرمود: (و اتبع ادبارهم ) اين است دنبال اهل خود راه بيفتد و نگذارد كسى جا بماند، و وادارشان كند كه به سرعت پيش بروند، و همانطور كه فرمود: (و لا يلتفت منكم احد) به پشت سر خود نگاه نكنند (و نايستند ببينند چه مى شود).  
و معناى آيه اين است : حال كه ما با عذابى غير مردود آمده ايم بر تو واجب است شبانه اهل و عيالت را برداشته حركت كنى ، آنان را جلو انداخته خودت دنبال سرشان بروى ، تا كسى از آنان جا نماند و در حركت سهل انگارى نكنند، و مواظب باش كسى دنبال سر خود نگاه نكند، و مستقيم به آن سو كه مامور مى شويد برويد، از اين جمله آخرى چنين بدست مى آيد كه يك راهنماى خدايى ايشان را هدايت مى كرد و قائدى آنان را به پيش راند.  
و قضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤ لاء مقطوع مصبحين  
كلمه (قضاء) در اين آيه - آن طور كه گفته اند - معناى وحى را متضمن است ،

*(/22)*

و به همين جهت با لفظ (الى ) متعدى شده ، و منظور از (امر) امر عذاب است ، چون جمله (ان دابر هؤ لاء مقطوع مصبحين ) آن را تفسير كرده و كلمه (ذلك ) كه براى اشاره به دور است عظمت خطر و وحشتناكى عذاب را مى رساند، و معناى آيه اين است كه : ما امر عظيم خود را نسبت به عذاب ايشان حتمى نموديم در حالى كه آن را از راه وحى به لوط اعلام نموديم و گفتيم كه نسل اين قوم صبح همين امشب قطع شدنى و آثارشان از نسل و بنا و عمل و هر اثر ديگرى كه دارند محو شدنى است .  
ممكن هم هست چنين معنا كرد كه ما وحى كرديم . به لوط در حالى كه عذاب قوم را حتمى كرده بوديم .  
و جاء اهل المدينة يستبشرون ... ان كنتم فاعلين  
از اينكه نسبت آمدن را به اهل شهر داده معلوم مى شود جمعيت زيادى بوده اند، به طورى كه مى شده گفته شود اهل شهر آمدند.  
بنا بر اين معناى آيه اين مى شود: جمعيت انبوهى از اهل شهر به سر وقت لوط آمدند، در حالى كه از شدت حرصى كه به عمل فحشاء و مخصوصا با غريبه هاى تازه وارد داشتند، به يكديگر مژده مى دادند.  
لوط براى دفاع از ميهمانان به استقبال جمعيت شتافت ، تا از نزديك شدنشان جلوگيرى كند وقتى در برابر آنان قرار گرفت فرمود: اينان ميهمانان من هستند مرا نزد ميهمانانم رسوا مكنيد، و با آنان عمل زشت انجام ندهيد، از خدا بترسيد و مرا خوار نسازيد، مهاجمين اهل شهر گفتند: مگر ما قبلا به تو اعلام نكرده بوديم كه غريبه ها را در منزلت راه مده و اگر احدى از اهل عالم را راه دادى ديگر در باره آنها شفاعت مكن و به دفاع از آنان برمخيز. لوط وقتى از انصراف آنها مايوس شد ناگزير دختران خود را به آنان عرضه كرد تا با آنها ازدواج كنند و از ميهمانانش دست بردارند و گفت : اگرخواهيد كارى كنيد اينها دختران من هستند. بيان اينكه چطور حاضر شد دختران خود را عرضه بدارد، در تفسير سوره هود گذشت .  
لعمرك انهم لفى سكرتهم يعمهون ... من سجيل

*(/23)*

معناى آيه (لعمرك انهم لفى سكرتهم يعمهون ...)  
راغب در مفردات ميگويد: كلمه (عمارت ) ضد خرابى است ، و (عمر) اسم مدت عمارت و آبادى بدن است ، يعنى مدت زندگى . و چون معناى عمر، عمارت بدن به وسيله روح است ، قهرا معنايش غير از معناى بقاء است ، چون بقاء ضد فناء است و قيد روح در آن نيست و بخاطر همين كه قيد روح در معناى بقاء نيست مى بينيم كه خداى تعالى را همواره به وصف بقاء توصيف مى كنند و مى گويند بقاى خدا، و نمى گويند عمر خدا، و اگر هم به كلمه عمر خدا تعبير مى كنند بسيار كم است .  
آنگاه مى گويد: (عمر) - به ضم عين - و نيز (عمر) به فتح عين - به يك معنى است ، با اين تفاوت كه در موقع سوگند دومى را بكار مى برند و مى گويند (لعمرك )، مانند (لعمرك انهم لفى سكرتهم ).  
خطاب در (لعمرك ) خطاب به رسول (صلى الله عليه و آله و سلم ) اسلام است يعنى به بقاى تو سوگند. و اينكه بعضى گفته اند خطاب مذكور خطاب ملائكه به لوط است و ملائكه به عمر لوط سوگند خورده اند اشتباه است ، و از سياق آيه دليلى بر گفته خود ندارند.  
كلمه (يعمهون ) از ماده (عمه ) و به معناى تردد و سرگردانى است ، و كلمه (سجيل ) به معناى سنگ عذاب است ، كه معناى مفصل آن در تفسير سوره هود گذشت .  
معناى آيه اين است كه : اى محمد! به زندگى و بقاى تو سوگند كه قوم نامبرده در مستى خود - كه همان غفلت از خدا و فرورفتگى در شهوات و فحشاء و منكر است - متردد بودند لا جرم صداى مهيب ايشان را گرفت در حالى كه داشتند وارد بر اشراق ، و دميدن صبح مى شدند، كه ناگاه بالاى شهرشان را پايين ، و پايين را بالا كرديم ، و شهر را يكباره زير و رو نموديم ، و علاوه بر آن سنگى از سجيل بر آنان بارانديم .  
ان فى ذلك لايات للمتوسمين ... للمؤ منين

*(/24)*

كلمه (آيه ) به معناى علامت و نشانه است ، و منظور از (آيات ) كه در اول آيه است نشانه هايى است كه بر وقوع حادثه اى دلالت كند، مانند بقايا و آثار آن حادثه . و مراد از كلمه (آيه ) كه در دو آيه بعد آمده ، علامتى است براى مؤ منين كه بر حقانيت دعوت الهى و انذار آن دلالت كند. و كلمه (توسم ) به معناى تفرس و منتقل شدن از ظاهر چيزى به حقيقت و باطن آنست .  
و معناى آيه اين است : در جريان اين عذابى كه بر قوم لوط آمد، و بلاد آنها را نابود كرد، علامتها و بقاياى آثارى است كه هر متفرس و زيركى از ديدن آن به حقيقت جريان منتقل مى شود، چون اين علامات سر راه هر عابرى است و هنوز بطور كلى نابود نشده است ، و اين خود براى مؤ منين نشانه ايست كه بر حقيقت انذار و دعوت دلالت مى كند، و معلوم مى سازد كه آنچه پيغمبران از آن انذار مى كردند حقيقت دارد و شوخى نيست .  
با اين بيان روشن مى گردد كه چرا يكجا جمع آورد و فرمود آيات و جاى ديگر مفرد آورد و فرمود (آية ).  
توضيحى در مورد (اصحاب ايكه ) و (اصحاب حجر)  
و ان كان اصحاب الا يكة لظالمين ... فانتقمنا منهم و انهما لبامام مبين  
كلمه (ايكه ) به معناى درخت به هم پيچيده است ، و جمع آن (ايك ) است ، و به طورى كه گفته شده (قوم ايكه ) در سرزمينى پر درخت چون جنگل زندگى مى كرده اند كه درختهايش سر به هم داده بود.

*(/25)*

و نيز بطورى كه گفته شده اين مردم ، معاصر با شعيب (عليه السلام ) و قوم او بودند، و يا يك طائفه از قوم او بوده اند. مؤ يد اينكه طائفه اى از قوم او بوده اند اين است كه در ذيل آيه مى فرمايد: (و انهما لبامام مبين )، يعنى منزلگاه قوم لوط و قوم ايكه ، هر دو بر سر بزرگ راهى قرار داشت . و اين را مى دانيم كه مقصود از اين راه ، آن راهى است كه مدينه را به شام وصل كند. بلادى كه در اين مسير قرار داشته اند منزلگاه قوم لوط و قوم شعيب بوده اند، و چون مى دانيم كه همه اين مسافت جنگلى بوده است ، نتيجه گيريم كه قوم ايكه يك طائفه از قوم شعيب و سرزمين ايشان يك ناحيه از حوزه دعوت شعيب بوده كه خداوند بخاطر كفرشان هلاكشان نموده است ، و در سوره هود داستانشان گذشت .  
در جمله (فانتقمنا منهم ) ضمير جمع به اصحاب ايكه بر مى گردد. بعضى گفته اند هم به ايشان و هم به قوم لوط بر مى گردد. و معناى آيه روشن است .  
و لقد كذب اصحاب الحجر المرسلين ... ما كانوا يكسبون  
(اصحاب حجر) عبارتند از قوم ثمود، يعنى قوم صالح پيغمبر. و حجر اسم شهرى بوده كه در آن زندگى مى كرده اند، و قرآن ايشان را جزو جمعيت هايى شمرده كه همه پيغمبران را تكذيب مى كرده اند، با اينكه خود معاصر صالح بوده اند جهتش هم اين است كه دعوت همه انبياء به يك چيز بوده ، پس اگر كسى يكى از ايشان را تكذيب كند گويا همه را تكذيب كرده است . (و آتيناهم آياتنا فكانوا عنها معرضين ) - اگر مراد از (آيات ) آنطور كه از ظاهر بر مى آيد، معجزات و خوارق عادت باشد، قهرا مقصود از آن داستان ناقه و آب خوردنش ، و آن حوادثى خواهد بود كه قوم صالح از آن مشاهده كردند، كه يكى هم عذاب بعد از پى كردن آن بود، و داستانش ‍ در سوره هود گذشت . و اگر مقصود از آن معارف الهيه اى باشد كه صالح (عليه السلام ) آن را بر ايشان ابلاغ نموده ، و يا هم آن و هم اين باشد كه مساله روشن است .

*(/26)*

( و كانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمنين ) - يعنى ايشان در كوهها و غارهايى كه در كوه كنده شده بود سكونت نموده به خيال خود ايمن از حوادث زمينى و آسمانى زندگى مى كردند.  
(فاخذتهم الصيحة مصبحين ) - يعنى صيحه عذاب كه هلاكشان در آن اتفاق افتاد ايشان را بگرفت . در سابق اشاره كرديم كه آمدن عذاب در عين خاطر جمعى و ايمنى ناگوارتر است ، و اگر در اينجا اينطور بيان كرده به مناسبت آيه ايست كه در صدر آيات فرمود: (عذاب من عذابى دردناك است ).  
( فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون ) - يعنى آن اعمالى كه براى ايمنى خود و تامين سعادت زندگى خود انجام داده بودند نتوانست جلو عذاب را بگيرد.  
بحث روايتى  
(چند روايت در ذيل برخى از آيات گذشته )  
در الدر المنثور است كه ابن منذر و ابى ابن حاتم از مصعب بن ثابت روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) به جمعى از اصحاب عبور كرد كه داشتند مى خنديدند. فرمود: بياد بهشت و دوزخ بيفتيد، دنبال اين قضيه اين آيه نازل شد: (نبى ء عبادى انى انا الغفور الرحيم ).  
مؤ لف : در معناى اين روايت روايات ديگرى است ، ليكن معناى آيه با قضيه اى كه در روايت آمده انطباق روشنى ندارد.  
و در همان كتابست كه ابو نعيم در كتاب حليه از جعفر بن محمد روايت كرده كه در ذيل جمله (ان فى ذلك لايات للمتوسمين ) فرمود: (متوسمين ) به معناى (متفرسين ) يعنى تيزهوشان است .  
و نيز در همان كتابست كه بخارى در تاريخ خود و ترمذى ، ابن جرير، ابن ابى حاتم ، ابن سنن و ابو نعيم - هر دو در كتاب طب - و ابن مردويه و خطيب از ابى سعيد خدرى روايت كرده اند كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: از فراست مؤ من بپرهيزيد كه او به نور خدانگرد آنگاه اين آيه را تلاوت فرمودند: (ان فى ذلك لايات للمتوسمين ) و فرمود يعنى تيزهوشان .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
مفيد در اختصاص به سند خود از ابى بكر بن محمد خضرمى از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هيچ مخلوقى نيست مگر آنكه بين دو چشمش نوشته شده مؤ من و يا كافر، و اين نوشته از شما پنهان است ، ولى از نظر امامان از آل محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) پنهان نيست . و لذا هيچ كس بر ايشان وارد نمى شود مگر آنكه از همان برخورد اول او را مى شناسند كه مؤ من است يا كافر، و آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود:( ان فى ذلك لايات للمتوسمين ) سپس فرمودند: مقصود از متوسمين همين نشاندارانند.  
مؤ لف : روايات در اين معنا بسيار زياد آمده ، و معنايش اين نيست كه آيه در حق امامان اهل بيت نازل شده است .  
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه و ابن عساكر از ابن عمر روايت كرده اند كه گفت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: مدين و اصحاب ايكه دو امت ند كه خداى تعالى شعيب (عليه السلام ) را بر آن دو مبعوث فرمود.  
مؤ لف : رواياتى كه لازم بود، در داستان ابراهيم ، لوط، شعيب و صالح نقل نماييم در تفسير سوره هود در جلد دهم اين كتاب گذشت ، لذا در اينجا از تكرار نقل آنها خوددارى نموده خواننده را بدانجا ارجاع مى دهيم .  
سوره حجر،آيات 85 - 99  
و ما خلقنا السموت و الاَرض و ما بينهما اِلا بالحق و اِن الساعة لاتية فاصفح الصفح الجميل (85)  
اِن ربك هو الخلق العليم (86)  
و لقد آتيناك سبعا من المثانى و القرآن العظيم (87)  
لا تمدن عينيك اِلى ما متعنا به اَزوجا منهم و لا تحزن عليهم و اخفض ‍ جناحك للمؤ منين (88)  
و قل اِنى اَنا النذير المبين (89)  
كما اَنزلنا على المقتسمين (90)  
الذين جعلوا القرآن عضين (91)  
فو ربك لنسلنهم اَجمعين (92)  
عما كانوا يعملون (93)  
فاصدع بما تؤ مر و اَعرض عن المشركين (94)  
اِنا كفينك المستهزءين (95)  
الذين يجعلون مع الله اِلها آخر فسوف يعلمون (96)

*(/1)*

و لقد نعلم اَنك يضيق صدرك بما يقولون (97)  
فسبح بحمد ربك و كن من السجدين (98)  
و اعبد ربك حتى يأ تيك اليقين (99).  
ترجمه آيات  
ما آسمانها و زمين را با هر چه ما بين آنها هست جز به حق نيافريديم و قيامت آمدنى است پس گذشت كن ، گذشت كردنى نيكو (85).  
پروردگار تو آفريدگار و داناست (86).  
ديدگان خويش را به آن كه نصيب دسته هايى از ايشان كرديم ميفكن و بخاطر آنچه آنها دارند غم مخور و به مؤ منان نرمخوئى كن (88).  
و بگو كه من خودم بيم رسان آشكارم (89).  
(ما بر آنها عذابى مى فرستيم ) همانگونه كه بر قسمت كنان (آيات الهى ) فرستاديم (90).  
كسانى كه قرآن را قسمتها پنداشتند (91).  
به پروردگارت سوگند از همه آنها سؤ ال خواهيم كرد (92).  
از آنچه كرده اند (93).  
آنچه را دستور دارى آشكار كن و از مشركان روى بگردان (94 ).  
ما شر استهزاءگران را از تو كوتاه مى كنيم (95).  
كسانى كه با خداى يكتا، خداى ديگر مى انگارند به زودى خواهند دانست (96).  
ما مى دانيم كه تو سينه ات از آنچه مى گويند تنگ مى شود (97).  
به ستايش پروردگارت تسبيح گوى و از سجده كنان باش (98).  
پروردگار خويش را عبادت كن تا برايت يقين (مرگ ) فرا رسد (99).  
بيان آيات

*(/2)*

در اين آيات غرضى كه در آيات قبلى بود خلاصه مى شود، غرض از آن آيات اين بود كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را به قيام بر انجام ماموريت و رسالت خود و اعراض و گذشت از جفاهاى مشركين دعوت كند، و تسلاى خاطر دهد كه از آنچه مى گويند غمگين و تنگ حوصله نگردد، زيرا قضاى حق بر اين رانده شده كه مردم را به اعمالشان در دنيا و آخرت و مخصوصا در روز قيامت - كه هيچ شكى در آن نيست - سزا دهد، همان روزى كه احدى را از قلم نمى اندازد، و به اندازه يك ذره هم از خير و شر كسى را بدون كيفر و پاداش نمى گذارد، و با در پيش داشتن چنين روزى ، ديگر جاى تاسف خوردن بر كفر كافران باقى نمى ماند، چون خدا بدان دانا است و به زودى جزاى اعمالشان را مى دهد و نيز جاى تنگ حوصلگى و اندوه نيست ، چون به خداى سبحان مشغول گشتن مهم تر و واجب تر است .  
در اينجا خداى سبحان مساله اعراض و گذشت از كفارى را كه او را مسخره مى كردند تكرار كرده ، - همان كفارى كه در ابتداى سوره ذكرشان گذشت - و همچنين سفارش فرموده بود كه به تسبيح و حمد و عبادت خداى خود بپردازد، و خبر داده بود كه خود او شر كفار را از او مى گرداند، اينك در اين آيات هم همين را تكرار مى كند كه به كار رسالت خود مشغول باشد، و در همين جا سوره پايان مى پذيرد.  
معناى آيه شريفه (و ما خلقنا...)

*(/3)*

(و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق و ان الساعة لاتية ) حرف (باء) در كلمه (بالحق )، باء مصاحبت است ، و به آيه چنين معنا مى دهد كه : (خلقت آسمانها و زمين منفك از حق نيست ، بلكه تمامى آنها ملازم با حقند، پس براى خلقت غايتى است كه به زودى به همان غايت بازگشت مى كند، همچنانكه فرموده : (ان الى ربك الرجعى ) زيرا اگر غايتى در خلقت وجود نداشت ، لعب و بازيچه مى بود، چنانكه فرموده : (و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ) و نيز در جاى ديگر فرموده : (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا).  
و يكى ديگر از ادله اينكه مراد از حق ، معنايى است كه مقابل باطل و بازيچه است اين است كه دنبال آيه شريفه مى فرمايد: (و ان الساعة لاتية ) كه دلالتش بر مدعا روشن است . حال به خوبى روشن مى شود كه كلام بعضى از مفسرين كه گفته اند: مراد از حق ، عدالت و انصاف است ، و (باء) در آن ، باء سببيت است و معناى آن اين است كه : (ما آنها را جز به سبب عدل و انصاف در روز جزاى به اعمال ، خلق نكرده ايم )، چقدر فاسد و بى پايه است ، براى اينكه در آيه شريفه هيچ شاهدى بر آن نيست علاوه بر اين معناى مزبور بر فرض هم كه صحيح باشد با باء به معنى لام غرض و مصاحبت مناسبت دارد نه سببيت .

*(/4)*

و همچنين كلام آن مفسر ديگر كه گفته است : حق به معناى حكمت است و جمله اول آيه يعنى (و ما خلقنا ...) ناظر به عذاب دنيوى ، و جمله دوم يعنى (و ان الساعة لاتية ) ناظر به عذاب اخروى است و معنايش اين است كه ما خلق نكرديم آسمانها و زمين و آنچه را كه ميان آن دو است مگر به حق و حكمت ، به طورى كه با استمرار فساد و شر سازگارى ندارد، و حكمت اقتضاء كرد كه اقوام گذشته را هلاك كنيم تا هم ريشه فسادشان را بزنيم و هم اقوام باقى مانده را به سوى صلاح ارشاد نمائيم ، و قيامت نيز در پيش است و از امثال آنان انتقام گرفته مى شود.  
بيان وهن استدلال هر يك از قائلين به جبر و تفويض به اين آيه شرفه براى اثباتمرام خود  
دو طائفه اهل بحث كه يكى قائل به (جبر) و ديگرى قائل به (تفويض ) هستند و در اين آيه شريفه ، مشاجره دارند، هر يك خواهد آيه را به نفع خود تفسير نموده و دليل بر نظريه خود بگيرد،  
جبرى مذهبان با اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه افعال بندگان ، مخلوق خداست ، زيرا افعال بندگان هم يكى از موجوداتى است كه ميان زمين و آسمانها قرار دارد و آنچه هم كه ما بين زمين و آسمان است مخلوق خدا است پس آن افعال بندگان نيز مخلوق خدا است .  
تفويضى مسلكان هم با همين آيه استدلال كرده اند بر اينكه : افعال بندگان ، مخلوق خدا نيست بلكه تنها مستند به خود آنان است ، براى اينكه گناهان و كارهاى زشت ، جزء باطلند و اگر آنها نيز مخلوق خدا باشند لازم مى آيد كه خدا عالم را به حق و باطل خلق كرده باشد، و حال آنكه در آيه مورد بحث فرموده عالم را تنها به حق خلق كرده است .

*(/5)*

و ليكن حق مطلب اين است كه استدلال هر دو طائفه از باطلهاى عالم است ، زيرا جهات زشتى كه در اعمال بندگان و گناهان ايشان هست ، جهات و حيثياتى است عدمى ، كه متعلق خلقت قرار نمى گيرد، تا بيائيم و مشاجره كنيم كه خالق آنها خداست يا خود بندگان ، زيرا اطاعت و معصيت مانند زنا و ازدواج و خوردن مال حلال و مال حرام و امثال اينها عمل خارجى آنها يكى است ، منتهى چيزى كه هست ، آنجا كه موافق امر و دستور خداست ، اطاعت ، و آنجا كه مخالف آنست معصيت شمرده مى شود، و مخالفت جهت عدمى است .  
حال كه اين معنا روشن گرديد مى گوييم : فعل را اگر به خلقت خدا نسبت مى دهيم از جهت وجود است و اين مستلزم اين نيست كه از جهت زشتى و گناه بودن هم مستند به خلقت بدانيم و بگوييم گناه و كار زشت را هم خدا آفريده ، زيرا اين جهت عدمى است ، و فعل از جهت عدم نمى توانند ما بين آسمانها و زمين باشد تا آيه شريفه شامل آن بشود، و از لحاظ وجوديش هم جزء باطل نيست تا خلقت خود عمل ، خلقت باطل باشد.  
علاوه بر اين مساله حكومت نظام عليت و معلوليت در عالم وجود از ضروريات عقل است ، و عقل با بداهت حكم مى كند بر اينكه : ملاك اتصاف ، عبارتست از قيام وجود چيزى به چيز ديگر به نحوى كه بدون آن چيز موجود نگردد، و در مساله مورد بحث با بداهت هر چه تمامتر حكم مى كند بر اينكه متصف به اطاعت و معصيت خود انسان است و بس ، نه آن كسى كه انسان را خلق كرده و برايش ‍ وسائل فراهم آورده كه يا اين كار را بكند و يا آن كار را، همچنانكه مى بينيم متصف به سفيدى و سياهى جسم را همان جسم مى داند، نه آن كسى كه جسم را خلق كرده است .  
و ما اين بحث را بطور مفصل ، در تفسير آيه (و ما يضل به الا الفاسقين ) در جلد اول اين كتاب گذرانديم .  
فاصفح الصفح الجميل ان ربك هو الخلاق العليم  
معناى (صفح ) و فرق آن با (عفو) و مفاد جمله : (فاصح الصفحالجميل ...)

*(/6)*

در مفردات گفته است (صفح هر چيزى ) پهنا و كناره آن است مانند صفحه صورت ، صفحه شمشير و صفحه سنگ ، و نيز صفح به معناى ترك مؤ اخذه است ، مانند عفو، و ليكن از عفو بليغ تر و رساتر است ، و لذا در قرآن كريم هر دو، پهلوى هم آمده و فرموده : (فاعفوا و اصفحوا حتى ياتى الله بامره )، چون گاهى مى شود كه انسان عفو مى كند ولى صفح نمى كند، و اين كلمه در چند جاى قرآن آمده ، مانند: (فاصفح عنهم و قل سلام ) و (فاصفح الصفح الجميل ) و (افنضرب عنكم الذكر صفحا).  
و آن معناى اضافى كه گفتيم در صفح هست ، عبارتست از: روى خوش نشان دادن ، پس معناى صفحت عنه اين است كه علاوه بر اينكه او را عفو كردم روى خوش هم به او نشان دادم ، و يا اين است كه من صفحه روى او را ديدم در حالى كه به روى خود نياوردم ، و يا اين استكه آن صفحه اى كه گناه و جرم او را در آن ثبت كرده بودم ورق زده و به صفحه ديگر رد شدم و اين معنا از ورق زدن كتاب اخذ شده ، گويا كتاب خاطرات او را ورق زده است . و در جمله (ان الساعة لا تية فاصفح الصفح الجميل ) خداى تعالى به پيامبرش ‍ دستور مى دهد كه از كفر هر كس كه كفر ورزيده غمگين نشود و غم و اندوه خويش را تخفيف دهد، همچنانكه در آيه (و لا تحزن عليهم و لا تك فى ضيق مما يمكرون ) همين دستور را داده ، و كلمه مصافحه به معناى ماليدن كف دست به دست ديگرى است .  
و به زودى در روايتى خواهد آمد كه امام على بن ابى طالب (عليه السلام ) صفح را به عفو بدون عتاب تفسير فرموده اند.

*(/7)*

جمله (فاصفح الصفح الجميل ) تفريع بر مطالب قبلى است ، و فاء تفريع چنين معنايى به آن مى دهد: (حال كه خلقت عالم به حق است و روزى هست كه اينان در آن روز محاسبه و مجازات مى شوند، پس ديگر به فكر تكذيب و استهزاء آنان فرو مرو و از آنان درگذر، بدون اينكه عتاب و يا مناقشه و جدالى بكنى ، براى اينكه پروردگار تو كه تو و ايشان را آفريده و از وضع تو و حال ايشان با خبر است ، دنبال سرشان روزى دارد كه در آن روز هيچ چيزى فوت نمى شود.  
از همينجا روشن مى شود كه جمله (ان ربك هو الخلاق العليم ) تعليل براى جمله (فاصفح الصفح الجميل ) است .  
و اين آيات كه در قبل و بعد جمله (فاصدع بما تؤ مر) قرار دارد جنبه آرامش قلب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را داشته و در مقام رضايت خاطر آن جناب است تا دستور فاصدع (بما تؤ مر) آنطور كه بايد، جاى خود را بگيرد، و اگر خواننده عزيز به خاطر داشته باشد در اول سوره گفتيم كه : غرض اصلى از اين سوره دستور يا اعلام علنى دعوت است ، و نيز از آيات سابق - اگر دقت فرموده باشيد - اين معنا را مى فهميد كه آيات مذكور در اين مقام است كه از مطلب قبلى به نحوى بيرون آمده و مساله تسليت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را پيش ميكشد و آن جناب را در آنچه از قومش از آزارها و توهينها و استهزاءها ديده تسلى مى دهد و دوباره بر سر مطلب قبلى مى رود.  
و لقد آتيناك سبعا من المثانى و القرآن العظيم  
بيان اينكه مراد از (سبعا من المثالى ) سوره حمد است و اشاره به وجوهى كه دربارهاين تعبيرگفته است

*(/8)*

(سبع مثانى ) بطورى كه در روايات زيادى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) وارد شده و به وسيله امامان اهل بيت (عليهمالسلام ) تفسير شده سوره حمد است ، و با بودن اين همه روايات ديگر نبايد اعتنائى به گفته بعضى كرد كه گفته اند مقصود از آن هفت سوره طولانى است . و آن بعضى ديگر كه گفته اند: مراد از آن ، (حم ) هاى هفتگانه است . و بعضى ديگر كه گفته اند: مقصود از آن ، هفت صحيفه ايست كه از آسمان بر انبياء نازل شده . زيرا اين اقوال نه دليلى از كتاب خدا دارد و نه از سنت .  
علاوه بر اختلافى كه مفسرين در مقصود از (سبع المثانى ) كرده اند، اختلاف ديگرى در كلمه (من ) در (من المثانى ) نموده اند، كه آيا اين (من ) براى تبعيض است يا بيانيه ؟ و نيز اختلافهاى ديگرى در چگونگى اشتقاق مثانى و در وجه تسميه آن به راه انداخته اند.  
و آنچه سزاوار است گفته شود - و خدا داناتر است - اين است كه حرف (من ) براى تبعيض است ، زيرا خداى سبحان در جاى ديگر، همه آيات قرآنى را به مثانى خوانده و فرموده است (كتابا متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ) و بنا بر اين ، آيات سوره حمد كه بعضى از قرآن است بعضى از مثانى است ، نه همه آن .  
معناى (مثانى ) و اشاره به معناهائى كه ديگران براى آن گفته اند  
و ظاهرا (مثانى ) جمع (مثنيه ) - به فتح ميم - يعنى اسم مفعول از ماده (ثنى ) باشد كه به معناى عطف و برگرداندن باشد، همچنانكه در جاى ديگر قرآن آمده : (يثنون صدورهم ) و آيات قرآنى را از اين رو مثانى ناميده كه بعضى مفسر بعضى ديگر است و وضع آن ديگرى را روشن مى كند، و هر يك به بقيه نظر و انعطاف دارد، همچنانكه جمله (كتابا متشابها مثانى ) اشاره به اين معنا دارد براى اينكه هم آن را متشابه خوانده كه معنايش شباهت بعضى آيات آن با بعضى ديگر است ، و هم مثانى ناميده .

*(/9)*

و در كلام رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نيز آمده كه در صفت قرآن فرموده : (بعضى از آن بعضى ديگر را تصديق مى كند). و همچنين از على (عليه السلام ) نقل شده كه فرموده است : (قرآن بعضى آياتش ناطق به حال بعضى ديگر، و بعضى از آن شاهد بر بعضى ديگر است ).  
ممكن هم است كلمه مذكور را جمع (مثنى ) به معنى مكرر بگيريم ، كه باز كنايه از اين مى شود كه بعضى از آياتش بعضى ديگر را بيان مى كند.  
به نظر مى رسد آنچه كه در معناى كلمه مثانى گفته شد كافى باشد، و ديگر حاجتى نباشد به اينكه معناهايى كه ديگران از قبيل كشاف و حواشى آن ، مجمع البيان ، روح المعانى و غير اينها نقل كرده اند ايراد كنيم ، ليكن اسمى از آنها مى بريم : مثلا بعضى گفته اند: از (تثنيه ) و يا از (ثنى ) گرفته شده ، كه به معناى تكرار و اعاده است ، و از اين رو آيات قرآنى مثانى ناميده مى شود كه مطالب در آن تكرار شده است . بعضى ديگر گفته اند: اگر فاتحة الكتاب ، مثانى ناميده شده بدين جهت است كه در هر نماز دو بار بايد خوانده شود، و يا براى اين است كه در هر ركعتى با خواندن سوره اى ديگر دو تا مى شود، و يا بدين جهت است كه بيشتر كلماتش مانند (رحمان ) و (رحيم ) و (اياك ) و (صراط) در آن تكرار شده است ،  
و يا براى اين است كه دو نوبت نازل شده يكبار در مكه ، بار ديگر در مدينه ، و يا بدين جهت است كه خداى تعالى در آن ثنا شده است ، و يا به اين خاطر است كه خدا آنرا استثناء كرده ، يعنى همانطور كه در روايت هم آمده آنرا ذخيره نموده است براى اين امت ، و بر امتهاى ديگر نازل ننموده و همچنين وجوه ديگرى كه در تفاسير ذكر شده است .

*(/10)*

و در اينكه فرمود: (سبعا من المثانى و القرآن العظيم ) تعظيمى از سوره فاتحه و همه قرآن كرده كه بر كسى مخفى نيست ، اما تعظيم قرآن است ، براى اينكه از ناحيه ساحت عظمت و كبرياى خداى عز و جل به وصف عظيم توصيف شده ، و اما تعظيم فاتحه است براى اينكه نكره آوردن كلمه (سبع ) و بدون وصف آوردن آن خود دليل عظمت قدر و جلالت شان است ، و اين معنا بر اهل ادب پوشيده نيست ، علاوه بر اين ، يك سوره در قبال قرآن قرار گرفته و حال آنكه خودش سوره اى از قرآن است .  
آيه مورد بحث همانطور كه روشن گرديد در مقام منت نهادن است ، و در عين حال از آنجائى كه در سياق دعوت به صفح و اعراض ‍ قرار گرفته اين معنا را هم مى رساند كه موهبت عظماى قرآن كه متضمن معارف الهى است و به اذن خدا به سوى هر كمال و سعادتى هدايت مى كند كافى است كه تو را (اى رسول خدا) بر صفح جميل و اشتغال به ياد پروردگارت و سرگرمى به اطاعت او وادار سازد.  
لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم ... المبين  
بيان چهار دستور به رسول الله (ص ) در آيه شريفه  
اين دو آيه در مقام بيان صفح جميلى است كه دستورش را داده بود، و به همين جهت كلام را به صورت كلامى نو و غير مربوط به سابق آورده ، (چون خواننده مى داند كه مقصود از آن ، بيان همان مطلب سابق است ) و در اين دو آيه چهار دستور آمده ، دو تا منفى و دو تا مثبت ، جمله (لا تمدن عينيك ) و جمله (و لا تحزن ) منفى ، و جمله (و اخفض جناحك ) و جمله (و قل انى ) مثبتند.  
و مقصود از چشم دوختن به زينت زندگى دنياى آنان اين است كه داده هاى خدا را ننگرد و چشم حسرت به آنچه ديگران دارند بدوزد، و مقصود از ازدواج ، مردان و زنان و يا اصناف مردم است ، مانند صنف بت پرستان و صنف يهود و صنف نصارى و صنف مجوس . و معناى آيه اين است كه : چشم از آنچه كه ما از نعمتهاى ظاهرى و باطنى به تو انعام كرده ايم بر مگير،

*(/11)*

و با حسرت به آنچه كه به ازواج اندك و يا اصنافى از كفار داده ايم خيره مشو.  
بعضى از مفسرين جمله (لا تمدن عينيك ) را كنايه از نگاه طولانى گرفته اند. ولى خواننده خود مى داند كه على اى حال منظور، نهى از رغبت و ميل و تعلق قلبى است به آنچه كه مردم از متاعهاى زندگى از قبيل مال و جاه و آوازه و شهرت دارند، از همه اينها بطور كنايه تعبير مى شود به نگاه نكردن ، نه طولانى نكردن نگاه ، آيه اى هم كه به زودى از سوره كهف نقل مى كنيم مؤ يد اين معنا است .  
( و لا تحزن عليهم ) - يعنى از جهت اصرارشان بر تكذيب و استهزاء، و لجبازيشان در ايمان نياوردن غم مخور.  
( و اخفض جناحك للمؤ منين ) - مفسرين گفته انداين جمله كنايه است از تواضع و نرمخويى و بدين جهت تواضع را (خفض ‍ جناح ) ناميده اند كه مرغ وقتى مى خواهد جوجه هايش را در آغوش بگيرد پر و بال خود را باز مى كند و بر سر جوجه ها مى گستراند، و خود را تسليم آنها مى كند. ليكن هر چند اين معنا كه مفسرين كرده اند با آياتى ديگر تاييد مى شود، چنانكه در وصف رسول خدا مى فرمايد: (فبما رحمة من الله لنت لهم ) و نيزفرمايد: (بالمؤ منين رؤ ف رحيم ) الا اينكه آنچه كه در نظير اين آيه آمده ، و مى توان خفض جناح را بر آن حمل كرد عبارتست از صبر و خويشتندارى و سازگارى با مؤ منين ، و اين صبر با اين معنا مناسبت دارد كه كنايه باشد از زير بال گرفتن مؤ منين ، و همه هم خود را مصروف و منحصر در معاشرت و تربيت و تاديب ايشان به آداب الهى نمودن ، و يا كنايه باشد از ملازمت با آنان و تنها نگذاشتن و جدا نشدن از ايشان ، همچنانكه مرغ وقتى خفض جناح مى كند ديگر پرواز را تعطيل كرده از جوجه هايش جدا نمى شود، و خداى تعالى در اين باره فرموده : (و اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالعشى يريدون وجهه و لا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحيوة الدنيا).

*(/12)*

( و قل انى انا النذير المبين ) - يعنى من ادعايى جز اين ندارم كه نذيرى هستم تا شما را انذار كنم و از عذاب خداى سبحان بترسانم ، مبينى هستم تا آنچه را كه بدان محتاج هستيد بيان كنم ، و بيش از اين حرف و ادعايى ندارم .  
پس اين چهار دستور، يعنى رغبت نكردن به متاع دنيوى كه نزد كفار است ، غصه نخوردن از كفر و استهزاى ايشان ، خفض جناح براى مؤ منين ، و روشن ساختن ماموريت خود، همان صفح جميلى است كه براى كسى مثل رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) سزاوار است ، زيرا اگر يك پيغمبرى (كه خاتم پيغمبران هم هست ) يكى از اين چهار خصوصيت را نداشته باشد امر دعوتش مختل مى گردد.  
و از همين جا روشن مى شود اينكه بعضى از مفسرين گفته اند: (فاصفح الصفح الجميل ) با آيه شمشير كشيدن نسخ شده . صحيح نيست ، زيرا صفح جميل آنطور كه آيه (لا تمدن عينيك ) تفسيرش كرد به اعتبار خود باقى است ، حتى بعد از نازل شدن آيه شمشير و اعلام جهاد نيز قوت خود را از دست نداده ، و هيچ دليلى ندارد كه بگوئيم نسخ شده .  
كما انزلنا على المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين  
مجمع البيان گفته است : كلمه (عضين ) جمع (عضه ) است و اصل عضه (عضوه ) بوده (واو) آنرا انداخته اند و به همين جهت جمع آن با نون آمده ، همچنان كه در (عزه ) گفته شده است عزون ، چون اصل عزه نيز عزوه بوده ، و (تعضيه ) به معناى تفريق است ، و از (اعضاء) گرفته شده كه هر يك از ديگرى جداست ، پس اگر بگوئيم (عضيت الشى ء) معنايش اين است كه من فلان چيز را متفرق و عضو عضو كردم ، رؤ بة (كه يكى از شعراء است در يك بيت خود) گفته است : (و ليس دين الله بالمعضى ) : دين خدا تفرقه پذير نيست )، اين بود محل حاجت ما از گفتار صاحب مجمع .  
مقصود از (مقتسمين ) و وجه تسميه آنان به اين نام

*(/13)*

( كما انزلنا على المقتسمين ) - سياق كلام بى اشاره به اين معنا نيست كه اين جمله متعلق است به جمله مقدر كه جمله (و قل انى انا النذير المبين ) بدان اشاره دارد، پس معناى جمله مورد بحث اين مى شود كه من ترساننده اى هستم كه شما را از آن عذابى كه قبلا بر مقتسمين نازل شده بود مى ترسانم و مقصود از مقتسمين همانهايند كه خداى تعالى در جمله (الذين جعلوا القرآن عضين ) توصيفشان كرده ، و به طورى كه در روايات آمده طائفه اى از قريش بودند كه قرآن را پاره پاره كرده عده اى گفتند سحر است ، عده اى ديگر گفتند افسانه هاى گذشتگان است ،  
جمعى گفتند ساختگى است ، و نيز راه ورودى به مكه را قسمت قسمت كردند، در موسم حج هر چند نفرى سر راهى را گرفتند تا نگذارند مردم نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بروند، و به زودى روايات مذكور در بحث روايتى خواهد آمد ان شاء الله تعالى .  
بعضى هم گفته اند: (جمله كما انزلنا على المقتسمين ) متعلق به قبل است آنجا كه مى فرمود: (و لقد آتيناك سبعا من المثانى )، و معنايش اين است كه ما قرآن را بر تو نازل كرديم آنطور كه بر مقتسمين نازل كرديم ، و بنا بر اين معنا، مقصود از مقتسمين ، يهود و نصارى هستند كه قرآن را قسمت قسمت نموده گفتند به بعض آن ايمان داريم ولى به بعضى ديگرش ايمان نداريم .  
ليكن اين حرف وقتى درست است كه سوره مورد بحث در مدينه نازل شده باشد، و حال آنكه در مكه نازل شده و در آن روز رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) گرفتار مخالفتهاى يهود و نصارى نشده بود، و لذا مى بينيم آيه اى كه اين معنا را از يهود و نصارى نقل مى كند كه گفتند: (آمنوا بالذى انزل على الذين آمنوا وجه النهار و اكفروا آخره ) - و نظائر آن ، همه بعد از هجرت و در مدينه نازل شده است ، و دليل بر گفتار ما كه سوره مورد بحث در مكه نازل شده خود سياق آيات آن است .

*(/14)*

بعضى ديگر گفته اند: وجه تسميه (مقتسمين ) به اين اسم اين است كه انبياى خداى را و همچنين كتابهاى آنان را جزء جزء كردند، به بعضى ايمان آوردند، و به بعضى ديگر كفر ورزيدند. ليكن اين حرف هم صحيح نيست ، زيرا در معرفى مقتسمين فرموده : آنهايى كه قرآن را پاره پاره مى كنند، نه آنهائى كه انبياء و كتب انبياء را پاره پاره مى كنند.  
پس ظاهر اين است كه دو آيه مورد بحث قومى را ياد آورى مى كنند كه در اوائل بعثت بر عليه بعثت و براى خاموشى نور قرآن قيام كرده بودند، و آن را پاره پاره كردند، تا به اين وسيله مردم را از راه خدا باز دارند، و خداوند هم عذاب را بر ايشان نازل كرده و هلاكشان نموده است ، آنگاه در باره مال كار ايشان فرموده : (فو ربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون ).  
دستور علنى كردن دعوت به پيامبر(ص ): (فاصدع بما تؤ مر)  
فاصدع بما تؤ مر و اعرض عن المشركين  
در مجمع البيان گفته : كلمه (صدع ) و (فرق ) و (فصل ) بيك معنا است ، و معناى (فلان صدع بالحق )، اين است كه فلانى حق را بى پرده و آشكارا گفت .  
و اين آيه تفريع بر مطالب قبل است ، و حق هم همين بود كه بر آنها تفريع شود، براى اينكه غرض از سوره در حقيقت همين علنى كردن رسالت است ، بنا بر اين معناى آيه چنين مى شود: حال كه مطلب بدان قرار بود كه گفته شد، يعنى حال كه تو مامور به صفح جميل شدى و خود را به عنوان نذير از عذاب ما - آن عذابى كه بر مقتسمين نازل شد - معرفى نمودى ديگر مترس ، و كلمه حق را اظهار و دعوت خود را علنى كن .

*(/15)*

از اين بيان روشن مى شود كه : جمله (انا كفيناك المستهزئين ) در مقام تعليل براى جمله (فاصدع ...) است ، همچنانكه كلام هم اشعار و بلكه دلالت دارد بر اينكه اين (مستهزئين ) همان مقتسمين اند كه قبلا اسمشان برده شد، و معناى آيه اين است كه حال كه مطلب بدين قرار بود كه گفته شد، پس ديگر درنگ مكن ، و دعوت به حق را علنى ساز، و از مشركين روى برتاب ، و كلمه (انا) به معناى : (لانا) است ، براى اينكه ما شر مستهزئين را از تو كفايت كرديم ، و ايشان را به عذاب خود هلاك مى سازيم ، و اين مستهزئين همانهايند كه (يجعلون مع الله الها آخر فسوف يعلمون : با خدا خدايانى ديگر ميگيرند، پس به زودى خواهند فهميد).  
و لقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون  
در اين جمله براى بار دوم اندوه و تنگ حوصلگى آن جناب را از استهزاى آنان پيش مى كشد تا مزيد عنايت خود را نسبت به تسليت و دلخوش كردن آن جناب و تقويت روحش برساند. و خداى سبحان در كلام خود و مخصوصا در سوره هاى مكى بسيار آن جناب را تسليت داده ، و اين به خاطر آن صدمات زيادى است كه ايشان در مكه با آن مواجه مى شده .  
فسبح بحمد ربك و كن من الساجدين و اعبد ربك حتى ياتيك اليقين  
خداى سبحان به پيامبر گرامى خود سفارش مى فرمايد كه او را تسبيح و حمد گويد و سجده و عبادت كند و اين مراسم را ادامه دهد،  
و از اينكه اين سفارش را متفرع بر تنگ حوصلگى از زخم زبانهاى كفار نموده ، معلوم مى شود كه تسبيح و حمد خدا و سجده و عبادت ، در زايل كردن اندوه و سبك كردن مصيبت ، اثر دارد.  
در آيات سابق سفارش به صفح و صبر كرده بود، و اين امر به صبر، از آيه (و اعبد ربك حتى ياتيك اليقين : پروردگارت را عبادت كن تا برايت يقين حاصل شود).  
نيز استفاده مى شود، زيرا ظاهر آن اين است كه امر به صبر در عبوديت تا مدتى معين است كه پس از آمدن يقين تمام مى شود.

*(/16)*

بنا بر اين ، كلام مورد بحث قريب المضمون با آيه (استعينوا بالصبر و الصلوة ) مى شود، كه دستور دفع شدايد و مقاومت در برابر حوادث است .  
با اين بيان اين نظريه تاييد مى شود كه مراد از ساجدين در آيه مورد بحث ، نمازگزاران است ، و دستور دستور به نماز خواندن است نه تنها سجده ، و اگر نماز را سجده ناميده به خاطر اين است كه سجده افضل اجزاى نماز است ، و مقصود از تسبيح و تحميد، تسبيح و تحميد زبانى است مانند گفتن سبحان الله و الحمد لله و امثال آن . بله اگر مراد از كلمه صلات در آيه اى كه از سوره بقره نقل كرديم توجه به خداى سبحان باشد ممكن است مراد از تسبيح و تحميد - و يا آن دو با سجده - معناى لغوى آنها باشد، كه در تسبيح منزه داشتن خدا و در تحميد ثناى او در برابر نعمتهاى او، و در سجده تذلل و اظهار ذلت عبوديت است .  
توضيح اينكه مراد از (يقين ) در آيه : (و اعبد ربك حتى ياءتيك اليقين ) مرگاست  
و اما اينكه فرمود: (و اعبد ربك حتى ياتيك اليقين ) اگر مراد از آن ، امر به عبادت باشد جمله مزبور به منزله تفسير براى آيه قبلى مى شود، و اگر مقصود، اخذ به عبوديت باشد - همچنانكه ظاهر سياق هم همين است و مخصوصا سياق آيات قبلى آن ، كه دستور به صفح و اعراض از مشركين را مى داد كه لازمه اش صبر است - در اين صورت جمله مذكور به قرينه قيد (حتى ياتيك اليقين ) دستور سلوك در منهج تسليم و اطاعت و قيام به لوازم عبوديت خواهد بود.  
بنا بر اين احتمال ، مراد از آمدن يقين ، رسيدن اجل مرگ است كه با فرا رسيدنش غيب ، مبدل به شهادت و خبر مبدل به عيان مى شود،

*(/17)*

مؤ يد اين احتمال هم تفريع (فاصفح الصفح الجميل ) بر جمله قبليش ، يعنى (و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق و ان الساعة لا تية ) است زيرا در حقيقت از اين جهت امر به عفو و صبر در برابر گفته هاى آنان فرموده كه براى ايشان روزى است كه در آن روز از ايشان انتقام مى گيرد، و اعمال ناروايشان را كيفر مى دهد. و خلاصه معناى آيه اين مى شود كه : تو بر عبوديت خود ادامه بده و همچنان بر اطاعتت و اجتنابت از معصيت صبر كن ، و نيز همچنان بر آنچه كه ايشان مى گويند تحمل كن تا مرگت فرا رسد و به عالم يقين منتقل شوى ، آن وقت مشاهده كنى كه خدا با آنان چه معامله اى مى كند.  
و از اينكه فرا رسيدن مرگ را به عبارت (تا يقين برايت بيايد) تعبير كرده نيز اشعار بر اين معنا هست ، براى اينكه در اين جمله عنايت بر اين است كه مرگ در دنبال تو و طالب تو است ، و به زودى به تو مى رسد، پس بايد همچنان پروردگارت را عبادت بكنى تا او به تو برسد، و اين يقين همان عالم آخرت است كه عالم يقين عمومى ماوراء حجاب است ، نه اينكه مراد از يقين آن يقينى باشد كه با تفكر، و يا رياضت و عبادت به دست مى آيد.

*(/18)*

اين را گفتيم تا معلوم شود اينكه بعضى پنداشته اند كه : آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه عبادت تا وقتى لازم است كه يقين نيامده باشدو همينكه انسان يقين پيدا كرد ديگر نماز و روزه واجب نيست . پندار و رأ ى فاسدى است ، براى اينكه اگر مقصود از يقين ، آن يقين معمولى باشد كه گفتيم از راه تفكر يا عبادت ، در نفس پديد مى آيد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در هر حال آن يقين را داشته ، و آيه شريفه كه خطابش به شخص رسول اكرم است مى فرمايد عبادت كن تا يقين برايت بيايد، چطور رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) يقين نداشته با اينكه آيات بسيارى از كتاب خدا او را از موقنين و همواره بر بصيرت و بر بينه اى از پروردگارش ، و معصوم و مهتدى به هدايت الهى و امثال اين اوصاف دانسته است .  
و ما ان شاء الله تعالى بعد از بحث روايتى زير، بحثى جداگانه از نظر عقل در پيرامون دوام تكليف عنوان خواهيم كرد و اثبات خواهيم نمود كه نظريه فوق تا چه حد مخدوش و غلط است .  
بحث روايتى  
روايتى در توضيح معناى (فاصفح الصفحالجميل ) و (سبع مثالى ) و مراد از مقتسمين )  
در الدر المنثور است كه : ابن مردويه و ابن نجار از على بن ابيطالب روايت كرده اند كه در ذيل جمله فاصفح الصفح الجميل فرموده : معنايش رضايت بدون عتاب است .  
و در (مجمع ) از على بن ابيطالب (صلوات الله عليه ) روايت كرده كه فرموده : مراد از صفح جميل عفو بدون عتاب است .  
و در (عيون ) به سند خود از على بن حسن بن فضال از پدرش از حضرت رضا (عليه السلام ) در مورد آيه مذكور روايت كرده كه فرموده : مقصود عفو بدون عتاب است .

*(/19)*

و در تهذيب به سند خود از محمد بن مسلم روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) از (سبع مثانى و قرآن عظيم ) پرسش نمودم كه آيا سبع مثانى فاتحة الكتاب است ؟ فرمود: بله . عرض كردم بسم الله الرحمن الرحيم جزء عدد هفت است ؟ فرمود: بله ، آن از همه آيات ديگرش افضل است .  
مؤ لف : اين معنا از طرق شيعه از امير المؤ منين (عليه السلام ) و از عده اى از امامان اهل بيت (عليهمالسلام ) و نيز از طرق اهل سنت از على (عليه السلام ) و عده اى از صحابه مانند عمر و عبد الله بن مسعود و ابن عباس و ابى بن كعب و ابو هريره و غير ايشان روايت شده است .  
و در الدر المنثور است كه طبرانى در كتاب اوسط از ابن عباس روايت كرده كه گفت : مردى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) پرسيد به من خبر ده از كلام خدا كه مى فرمايد: (كما انزلنا على المقتسمين ) فرمود: يعنى يهود و نصارى ، گفت : خبر ده از جمله (الذين جعلوا القرآن عضين )، فرمود: آنهايى كه به بعض كتاب ايمان آورده و نسبت به بعض ديگرش كفر ورزيدند.  
مؤ لف : قبلا از نظر خواننده عزيز گذشت كه گفتيم : مضمون اين روايت با مكى بودن سوره نمى سازد.  
و در تفسير عياشى از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه از جمله (الذين جعلوا القرآن عضين ) پرسيدند فرمود: قريشند.  
چند روايت درباره علنى شدن دعوت پيامبر(ص ) و نيز درباره پنج تن مستهزئين آنحضرت  
و در معانى الاخبار به سند خود از عبد الله بن على حلبى روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بعد از آنكه وحى الهى شروع شد سيزده سال در مكه ماند، در سه سال اولش مخفيانه دعوت مى كرد و از ترس ، اظهار نمى نمود، تا آنكه خداى عز و جل با فرستادن (فاصدع بما تؤ مر) مامورش فرمود تا علنى دعوت بفرمايد و از آن روز دعوت علنى شروع شد.

*(/20)*

و در الدر المنثور است كه : ابن جرير از ابى عبيده نقل كرده كه گفت : عبد الله بن مسعود گفت : دائم رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) پنهانى دعوت مى نمود، تا آنكه آيه (فاصدع بما تؤ مر) نازل شد با ياران خود از مخفيگاهش بيرون گشته دعوت خود را علنى نمود.  
و در تفسير عياشى از محمد بن على حلبى از ابى عبد الله امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در مكه سالها پنهانى دعوت مى كرد، و تنها على و خديجه به او ايمان آورده بودند، آنگاه خداى سبحان مامورش كرد تا دعوت خود را علنى سازد، پس رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آشكار شده و در قبائل عرب خود را عرضه مى كرد و به هر قبيله كه مى رفت مى گفتند: دروغگو، از نزد ما بيرون شو، (و بر ما طمع مبند).  
و در تفسير عياشى از ابان بن عثمان احمر روايت كرده كه او بدون ذكر سند گفته است : آنهايى كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را استهزاء مى كردند، پنج نفر از قريش بودند 1 - وليد بن مغيره مخزومى 2 - عاص بن وائل سهمى 3 - حارث بن حنظله (و در بعضى نسخ حارث بن طلاطله ) 4 - اسود بن عبد يغوث بن وهب زهرى 5 - اسود بن مطلب بن اسد، و چون خداى عز و جل وعده داد كه : (ما مستهزئين را از تو كفايت كنيم ) رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) يقين كرد كه خدا خوارشان كرده و چيزى نگذشت كه خدا همه شان را به بدترين مرگى كشت .  
مؤ لف : اين روايت را صدوق نيز در كتاب معانى به سند خود از ابان نقل كرده و نيز او در (معانى )، و طبرسى در (احتجاج ) از موسى بن جعفر از پدران بزرگوارش از على (عليه لسلام ) در اين معنا روايتى طولانى ، آورده اند، كه در آن ، تفصيل هلاكت هر يك از اين پنج نفر، آمده است - خدا لعنتشان كند - و نيز در روايتى از على (عليه السلام ) و ابن عباس پنج نفر را از قريش دانسته و سبب هلاكتشان را هم بيان كرده است .

*(/21)*

و رواياتى كه از طرق اهل سنت آمده اختلاف زيادى در عدد آنان و اسامى و سبب هلاكتشان دارند، تنها روايتى كه از طرق شيعه و سنى مطابق هم آمده روايتى است كه ما از هر دو طريق نقل كرديم .  
رواياتى در ذيل آيه (واعبد ربك حتى ياتيك اليقين )  
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه و ديلمى از ابى الدرداء روايت كرده كه گفت : از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شنيدم كه مى فرمود: به من دستور نرسيده كه تاجر باشم و مال جمع كنم ، و يا به زيادى مال افتخار نمايم ، بلكه به من وحى شده كه پروردگارت را به حمد تسبيح كن ، و از ساجدان باش ، و پروردگارت را عبادت كن تا براى تو يقين آيد.  
مؤ لف : در اين معنا روايتى نيز از ابن مردويه از ابن مسعود از آن جناب نقل شده است .  
باز در همان كتاب است كه بخارى و ابن جرير از ام العلاء نقل كرده كه گفت : بعد از آنكه عثمان بن مظعون از دنيا رفت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) وارد منزلش شد، من گفتم : خدا رحمتت كند ابا سائب ، من شهادت مى دهم بر اينكه خدا تو را احترام كرد، رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: از كجا برايت معلوم شد كه خدا او را گرامى داشته ؟ آگاه باش كه او به مرحله يقين رسيد و من براى او اميد خير دارم .  
و در كافى به سند خود از حفص بن غياث روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: هر كس صبر كرد كمى صبر كرد، و هر كه هم ناشكيبائى كرد كمى كرد (يعنى هر دو زودگذر است ).  
آنگاه فرمود: بر تو باد كه در همه امورت خويشتن دار باشى ، زيرا خداى عز و جل محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) را مبعوث كرد و او را امر به صبر و مدارا نمود و فرمود: (و اصبر على ما يقولون و اهجرهم هجرا جميلا و ذرنى و المكذبين اولى النعمة : صبر كن بر آنچه مى گويند و به نحو خوبى از ايشان دورى كن و مكذبين نازپرورده را به من واگذار نما)

*(/22)*

و نيز فرمود: (ادفع بالتى هى احسن السيئة فاذا الذى بينك و بينه عداوة كانه ولى حميم و ما يلقيها الا الذين صبروا و ما يلقيها الا ذو حظ عظيم ). رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هم بر طبق دستور پروردگارش صبر كرد، تا آنجا كه شكنجه هاى سختى از دشمن بديد، و نسبتهاى ناروائى از ايشان شنيد، و در آخر ديگر كاسه صبرش لبريز شد، خداى تعالى فرمود: (و لقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك و كن من الساجدين ).  
بحث فلسفى در چگونگى تكليف و دوام آن  
بحثى فلسفى در چگونگى تكليف و دوام آن  
در خلال بحثهاى نبوت ، و چگونگى نشو و نماى شرايع آسمانى در ميان بشر - كه ما در اين كتاب گذرانديم - اين معنا گذشت كه : هر نوعى از انواع موجودات براى خود هدف و غايتى از كمال دارد كه از بدو پيدايش بسوى آن حد از كمال سير مى كند و با حركت وجوديش آن كمال را جستجو مى كند و لذا همه حركاتش طورى است كه با آن كمال متناسب است ، و تا خود را به آن حد نرساند آرام نمى گيرد مگر آنكه مانعى در سر راهش در آيد و او را از سير باز بدارد و قبل از رسيدن به هدف او را از بين ببرد، مثلا درخت به خاطر آفاتى كه به آن حمله ور مى شود از رشد و نمو باز بايستد.  
و نيز اين معنا گذشت كه محروميت از رسيدن به هدف ، مربوط به افراد مخصوصى از هر نوع است نه نوعيت نوع ، كه همواره محفوظ است ، و تصور ندارد كه تا آخرين فردش دچار آفت گردد.  
يكى از انواع موجودات ، آدمى است كه او نيز غايتى وجودى دارد كه به آن نمى رسد مگر آنكه به طور اجتماع و مدنيت زندگى كند، دليل و شاهدش هم اين است كه به مجهز است كه به خاطر آنها از همنوع خود بى نياز نيست ، مانند نر و مادگى ، و عواطف و احساسات ، و كثرت حوائج و تراكم آنها.

*(/23)*

و همين اجتماع و مدنيت ، آدميان را به احكام و قوانينى محتاج مى كند كه با احترام نهادن به آن و به كار بستن آن ، امور مختلف زندگى را منظم ساخته و اختلافات خود را كه غير قابل اجتناب است بر طرف سازند،  
و هر فردى در جائى قرار بگيرد كه سزاوار آنست ، و به همين وسيله سعادت و كمال وجودى خود را در يابد، و اين احكام و قوانين عملى در حقيقت ناشى از حوائجى است كه خصوصيت وجودى انسان و خلقت مخصوصش ، يعنى تجهيزات بدنى و روحيش آن را ايجاب مى كند، همچنانكه همين خصوصيات وجودى و خلقتيش مرتبط با خصوصيات علل و اسبابى است كه در ميان نظام عمومى عالم ، مثل او موجودى را پديد بياورد.  
و اين معنا همان معناى فطرى بودن دين خداست ، زيرا دين خدا عبارتست از مجموعه احكام و قوانينى كه وجود خود انسان ، انسان را به سوى آن ارشاد مى كند، و يا به تعبير ديگر: فطرى بودن دين خدا به اين معنا است كه دين خدا مجموعه سنتهايى است كه وجود و كون عمومى عالم آن را اقتضاء مى كند بطورى كه اگر آن سنتها اقامه شود مجتمع بشر اصلاح شده و افرادبه هدف وجودى و نهايت درجه كمال خود مى رسند، باز بطورى كه اگر آن سنتها را باطل و بى اعتبار كنند، عالم بشريت رو به تباهى نهاده ، آن وقت مزاحم نظام عمومى جهان مى گردد.  
و اين احكام و قوانين چه مربوط به معاملات اجتماعى باشد كه حال مجتمع را اصلاح و منظم كند، و چه مربوط به عبادات باشد كه آدمى را به كمال معرفتش برساند و او را فردى صالح در اجتماعى صالح قرار دهد، مى بايستى از طريق نبوت الهى و وحى آسمانى به آدمى برسد، و انسان تنها بايد به چنين قانونى تن در دهد و لا غير.  
تكاليف الهى همواره ملازم آدمى بوده و بشر در همهاخوال محتاج دين است

*(/24)*

با اين بيان و اصولى كه گذشت معلوم مى شود كه : تكاليف الهى امورى است كه ملازم آدمى است ، و مادامى كه در اين نشاه ، يعنى در دنيا زندگى مى كند چاره اى جز پذيرفتن آن ندارد، حال چه اينكه خودش فى حد نفسه ناقص باشد و هنوز به حد كمال وجودش ‍ نرسيده باشد، و چه اينكه از حيث علم و عمل به حد كمال رسيده باشد، (خلاصه اينكه بشر تا بشر است و تا در اين عالم است محتاج دين است چه اينكه در حال توحش باشد و چه اينكه به نهايت درجه تمدن و پيشرفت رسيده باشد) اما احتياجش به دين در صورت توحش و عقب افتادگى روشن است ، و اما در صورت تمدن و كمال علم و عمل از اين نظر است كه معناى كمالش اين است كه در دو ناحيه علم و عمل داراى ملكات فاضله اى شده است كه به خاطر داشتن آن ، كارهايى از او سر مى زند كه صالح به حال اجتماع است ، و اعمال عبادى اى از او سر مى زند كه صالح به حال معرفت او است ، و درست مطابق با عنايت الهى نسبت به هدايت انسان به سوى سعادتش مى باشد.  
و پر واضح است كه اگر قوانين الهى را مختص به افراد و اجتماعات ناقص و عقب افتاده بدانيم ، و تجويز كنيم كه انسان كامل تكليف نداشته باشد تجويز كرده ايم كه افراد متمدن ، قوانين و احكام را بشكنند، و معاملات را فاسد انجام دهند، و مجتمع را فاسد و در هم و بر هم كنند، و حال آنكه عنايت الهى چنين نخواسته . و همچنين تجويز كرده ايم كه افراد متمدن از ملكات فاضله و احكام آن تخلف كنند، و حال آنكه همه افعال مقدماتى براى به دست آوردن ملكاتند، و وقتى ملكه پيدا شد افعال آثار غير قابل تخلف آن مى شود، و ديگر تصور نمى شود شخصى كه مثلا: ملكه (معرفة الله ) را پيدا كرده خدا را عبادت نكند، و يا كسى كه ملكه (سخاوت ) را پيدا كرده بذل و بخشش نكند.

*(/25)*

اينجا است كه فساد گفته بعضيها روشن مى شود كه توهم كرده اند: غرض از تكاليف عملى ، تكميل انسان و رساندنش به نهايت درجه كمال او است ، و وقتى كامل شد ديگر حاجتى به تكليف نداشته بقاى تكليف در حق او مفهومى ندارد.  
وجه فسادش اين است كه انسان هر قدر هم كه كامل شده باشد اگر از تكاليف الهى سرباز زند ، مثلا: احكام معاملاتى را رعايت نكند، اجتماع را دچار هرج و مرج كرده است ، و عنايت الهى را نسبت به نوع بشر باطل ساخته است ، و اگر از تكاليف مربوط به عبادات تخلف كند بر خلاف ملكاتش رفتار كرده ، و اين محال است ، چون رفتار بشر آثار ملكات او است ، و به فرض هم كه جائز باشد، باز مستلزم از بين بردن ملكه است ، و آن نيز مستلزم ابطال عنايت الهى نسبت به نوع بشر است .  
آرى ميان انسان كامل و غير كامل از نظر صدور افعال فرق است ، انسان كامل و داراى ملكه فاضله از مخالفت مصون است ، و ملكه راسخه در نفسش نمى گذارد او كار خلاف بكند، ولى انسان ناقص چنين مانع و جلوگيرى در نفس ندارد. خداوند همه را در به دست آوردن ملكات فاضله يارى فرمايد.  
سوره نحل ،آيات 1 - 21  
سوره نحل مكى است و 128 آيه دارد  
بسم الله الرحمن الرحيم اَتى اَمر الله فلا تستعجلوه سبحنه و تعلى عما يشركون (1)  
ينزل الملائكة بالروح من اَمره على من يشاء من عباده اَن اَنذروا اَنه لا اِله اِلا اَنا فاتقون (2)  
خلق السموت و الاَرض بالحق تعلى عما يشركون (3)  
خلق الانسن من نطفة فاِذا هو خصيم مبين (4)  
و الاَنعم خلقها لكم فيها دف ء و منفع و منها تأ كلون (5)  
و لكم فيها جمال حين تريحون و حين تسرحون (6)  
و تحمل اَثقالكم اِلى بلد لم تكونوا بلغيه اِلا بشق الاَنفس اِن ربكم لرؤ ف رحيم (7)  
و الخيل و البغال و الحمير لتركبوها و زينة و يخلق ما لا تعلمون (8)  
و على الله قصد السبيل و منها جائر و لو شاء لهدئكم اَجمعين (9)

*(/26)*

هو الذى اَنزل من السماء ماء لكم منه شراب و منه شجر فيه تسيمون (10)  
ينبت لكم به الزرع و الزيتون و النخيل و الاَعنب و من كل الثمرت اِن فى ذلك لاية لقوم يتفكرون (11)  
و سخر لكم اليل و النهار و الشمس و القمر و النجوم مسخرت باَمره اِن فى ذلك لايت لقوم يعقلون (12)  
و ما ذراَلكم فى الاَرض ‍ مختلفا اَلونه اِن فى ذلك لاية لقوم يذكرون (13)  
و هو الذى سخر البحر لتاكلوا منه لحما طريا و تستخرجوا منه حلية تلبسونها و ترى الفلك مواخر فيه و لتبتغوا من فضله و لعلكم تشكرون (14)  
و اَلقى فى الاَرض روسى اَن تميد بكم و اَنهرا و سبلا لعلكم تهتدون (15)  
و علمت و بالنجم هم يهتدون (16)  
اَفمن يخلق كمن لا يخلق اَفلا تذكرون (17)  
و اِن تعدوا نعمة الله لا تحصوها اِن الله لغفور رحيم (18) و الله يعلم ما تسرون و ما تعلنون (19) و الذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيا و هم يخلقون (20) أ موت غير احياء و ما يشعرون ايان يبعثون (21).  
ترجمه آيات  
بنام خداوند رحمان و رحيم ، فرمان خدا آمدنى است آن را با شتاب مخواهيد، خدا منزه و برتر است از آنچه مشركان براى او شريك قائل مى شوند (1).  
فرشتگان را كه حامل وحى از فرمان اوست به هر كس از بندگان خويش بخواهد نازل مى كند كه (مردم را) انذار كنيد (و بگوئيد كه ) خدايى جز من نيست پس ، از من بترسيد (2).  
آسمانها و زمين را به حق آفريده و از آنچه براى او شريك قائل مى شوند برتر است (3).  
انسان را از نطفه اى آفريده و اينك ستيزه گرى آشكار است (4).  
و حيوانات را نيز آفريده كه در آنها وسيله پوشش و منفعت داريد و از آنها مى خوريد (5).  
و هنگامى كه آنها از چراگاه آيند و هنگامى كه به چراگاه روند شما در آنها جلوه و جمالى داريد (6).  
و آنها بارهاى شما را به ديارى مى برند كه جز با مشقت نفوس بدان نتوانيد رسيد كه پروردگار تان مهربان و رحيم است (7).

*(/27)*

و اسبها و استرها و الاغها را آفريد تا (هم ) بر آنها سوار شويد و (هم ) براى شما مايه زينت باشند، و خلق مى كند كه شما نمى دانيد (8).  
راه راست به عهده خداست ، اما بعضى از راهها بيراهه است و اگر مى خواست ، همه شما را هدايت كرده بود (9).  
او كسى است كه از آسمان ، آبى نازل كرده كه نوشيدنى شما است و از آن آب درختها (و گياهانى ) است كه حيوانات خود را در آن مى چرانيد (10). با آن (آب ) براى شما كشت و زيتون و نخل و انگور و همه گونه ميوه ها روياند كه در اين ، براى گروهى كه انديشه كنند عبرتها است (11).  
و شب و روز را به خدمت شما گذاشت و خورشيد و ماه و ستارگان به فرمان وى در خدمت شما هستند كه در اين براى گروهى كه عقل خود را به كار برند عبرتهاست (12).  
و نيز آنچه برايتان در زمين آفريده و رنگهاى آن مختلف است كه در اين ، براى گروهى كه اندرز پذيرند عبرتهاست (13).  
next page  
fehrest page  
back page

*(/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
او است كه دريا را به خدمت گرفت تا از آن گوشت تازه خوريد و از آن زيورى برون آريد كه پيرايه و زينت خويش كنيد و كشتى را مى بينيد كه آب را مى شكافد (تا شما تجارت كنيد) و از كرم وى فزونى جوئيد و شايد سپاس داريد (14).  
و در زمين لنگرهايى از كوهها افكند تا شما را نلرزاند و جويها و راههايى ايجاد كرد تا شايد هدايت يابيد (15).  
و علامتهايى قرار داد كه آنها بوسيله ستارگان هدايت مى شوند (16).  
آيا آنكه خلق كند و آنكه خلق نكند يكسان است چرا اندرز نمى گيريد!! (17).  
اگر بخواهيد نعمتهاى خدا را بشماريد نتوانيد شمرد كه همانا خدا آمرزگار و رحيم است (18).  
آنچه را نهان كنيد و آنچه را عيان كنيد خدا مى داند (19).  
معبودهايى را كه غير از خدا مى خوانند چيزى را خلق نمى كنند بلكه خودشان هم مخلوقند (20).  
مردگانند نه زندگان و ندانند چه وقت از نو زنده مى شوند (21).  
بيان آيات  
بيان مفاد كلى سوره نحل و مكى و مدنى بودن آيات آن  
اگر به دقت در اين سوره نظر كنيم ظن قوى پيدا مى شود كه صدر اين سوره از آياتى است كه در روزهاى آخر توقف رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در مكه در نزديكى هاى مهاجرتش به مدينه نازل شده است ، و اين آيات ، چهل آيه اول آنست ، كه خداى سبحان در قسمتى از آن انواع نعمتهاى آسمانى و زمينى را كه مايه حيات انسانى است و انسان در معاشش از آن بهره مند مى شود خاطر نشان فرموده و از راه نظام متقن و تدبير يك نواختى كه در آنها است بر وحدانيت خود در ربوبيت استدلال فرموده است .  
و در قسمتى ديگر، احتجاج مى كند بر بطلان پندارهاى مشركين و بى ثمر بودن مساعى ايشان و اينكه به زودى كيفر ايشان را مى دهد، همچنانكه امت هاى گذشته را كه مثل اينان بودند كيفر داد، و به زودى در روز قيامت در حق آنان فصل قضاء مى كند.

*(/1)*

خداى سبحان اين آيات را با جمله (اتى امر الله فلا تستعجلوه سبحانه و تعالى عما يشركون ) افتتاح نموده و آيات احتجاج را بر تقديس و تنزيه و تسبيحى كه در آنست متفرع كرد، و از اين تفريع چنين فهميده مى شود كه غرض عمده از آيات صدر سوره اين است كه از نزديك بودن امر الهى خبر دهد و هشدار دهد كه به زودى بر آنان نازل مى شود، و نيز در اين تفريع تهديدى است بر مشركين كه از در استهزاء مى گفتند: پس چرا عذابى كه مى گويى نازل نمى شود تا ما را تهديد نمايد، و نيز با جمله (فاعفوا و اصفحوا حتى ياتى الله بامره ) مؤ منين را بشارت مى دهد بر اينكه به زودى حق بر باطل غلبه نموده و توحيد بر شرك ، و ايمان بر كفر ظفر مى يابد،  
اين فهرست آن مطالبى است كه با دقت در آيات صدر سوره استفاده مى شود. و اما آيات ذيل آن كه هشتاد و هشت آيه است و از آيه (و الذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا) شروع مى شود به خاطر اتصال و ارتباطى كه در آنها است از سياقش چنين بر مى آيد كه در اوائل هجرت نازل شده باشد.  
و بر اين مبنا مى توان گفت اين سوره از اول تا به آخر پشت سر هم و يا نزديك بهم نازل شده است .  
و دليل اينكه در نزديكى بعد از هجرت نازل شده مطالبى است كه جز با پاره اى حوادث اوائل هجرت تطبيق نمى كند، نظير مطلبى كه در آيه (و الذين هاجروا فى الله ...) است ، و مطلبى كه در آيه (و لقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر ...) آمده ، كه در باره كسانى كه راجع به سلمان فارسى حرفهايى زده بودند نازل شد، و واضح است كه سلمان هم در مدينه اسلام آورد و آيه (من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ) كه به شهادت روايات آينده ، در باره عمار ياسر نازل شده ، و همچنين آيات ديگر آن كه در باره يهوديها است ، و آياتى كه در باره احكام است ، همه اينها ظن غالب مى دهد بر اينكه اين آيات در مدينه نازل شده است .

*(/2)*

و علاوه بر وقايع و حوادث خود آيات نيز ظهور دارد در اينكه نزولشان از نظر مكى و مدنى بودن مختلف است ، مثلا آيه (و الذين هاجروا ...) و آيه (و اذا بدلنا آية مكان آية ...) تا دو و يا پنج آيه بعدش و همچنين آيه (من كفر بالله من بعد ايمانه الا ...) و تعدادى از آيات بعد آن ظهور در اين دارند كه در مدينه نازل شده اند.  
و ليكن بعد از همه اين حرفها انصاف اين است كه آيه (و الذين هاجروا) تا آخر آيه بعديش و آيه (من كفر بالله من بعد ايمانه ...) و پاره اى آيات بعد از آن و نيز آيه (و ان عاقبتم فعاقبوا ...) و دو آيه بعدى آن مدنى هستند، و به شهادت سياقى كه دارند در مدينه نازل شده اند و بقيه آيات آن به مكى بودن بيشتر شباهت دارند تا مدنى بودن ، و اين نظريه هر چند كه با روايات سازگار نيست و ليكن سياق شاهد آنست ، و سياق آيه قرآن سزاوارتر به پذيرفتن است تا روايات وارده در باره آن .  
و در تفسير آيه 118 از سوره انعام هم احتمال داديم كه آن سوره بعد از سوره نحل نازل شده باشد، و با اينكه سوره انعام مكى است و غرضى كه به منزله جامع ذيل سوره است امر به صبر و وعد حسن بر صبر در راه خدا است .  
و غرض سوره خبر دادن به نزديك شدن امر خداست كه عبارتست از: غلبه دين حق بر كفار، كه خداى تعالى اين معنا را با بيان اينكه : (تنها خداى تعالى اله معبود است نه ديگرى چون تدبير عالم مانند خلقتش قائم به او است و نيز همه نعمتها به او منتهى مى گردد و هيچ يك از آنها مصنوع غير او نيست ) نتيجه مى گيرد. پس واجب است همان خدا به تنهائى عبادت شود.  
و همچنين با بيان اينكه : (دين حق از خدا است پس واجب است كه غير دين او دينى و قانونى ديگر تشريع نشود) و باز با بيان امورى از دين الهى ، توضيح مى دهد.

*(/3)*

اين ، آن غرضى است كه معظم آيات اين سوره آن را دنبال نموده و با بيانهاى مختلفى تعقيب مى نمايد، در ضمن بيان اين غرض ، آياتى هم هست كه مساله هجرت و پاره اى مطالب مناسب با آن را ايراد مى نمايد.  
اتى امر الله فلا تستعجلوه سبحانه و تعالى عما يشركون  
مراد از امر خدا و معناى (اتى امر الله فلا تستعجلوه ) و وجوهى كه در اين بارهگفته شده است  
از ظاهر سياق بر مى آيد كه خطاب در اين آيه به مشركين است ، براى اينكه آيات بعدى همه در مقام احتجاج عليه ايشان است ، و سياق آنها تا آيه بيست و دوم كه مى فرمايد: (الهكم اله واحد) چنين سياقى است ، و روى سخن در آنها به مشركين است و همه آنها به منزله فرع است براى جمله اى كه در ذيل آيه مورد بحث است و مى فرمايد: (سبحانه و تعالى عما يشركون ) و مقتضاى اين تفريع اين است كه مقصود از امرى كه خبر از آمدنش داده و فرموده : (اتى امر الله ) امرى باشد كه ساحت ربوبيت خداى را از شرك مشركين پاك نموده ريشه آن را از بيخ و بن بر كند، و در هيچ جاى كلام خدا، از مؤ منين حكايت نشده كه در امرى استعجال و عجله كرده باشند، بلكه هر جا كه مساله ساعت و قيامت و امر فتح مسلمين و امر نزول عذاب را تذكر مى دهد حكايت استعجال مشركين است ، و از آن جمله در آيه (قل ارايتم ان اتيكم عذابه بياتا او نهارا ما ذا يستعجل منه المجرمون ... و يستنبئونك احق هو قل اى و ربى انه لحق و ما انتم بمعجزين ) و همچنين آياتى ديگر، كه روى سخن در همه آنها با مشركين است .

*(/4)*

پس بنا بر اين ، مقصود از امر آينده در آيه ، همان وعده اى است كه خدا به رسول گرامى خود و به مؤ منين داده بود، و همان تهديدهايى است كه يكى پس از ديگرى به مشركين داده و فرموده بود: به زودى مؤ منين را يارى مى كنيم ، و به زودى كفار را خوار كرده و عذابشان مى كنيم ، و دين خود را به امرى از ناحيه خود غلبه مى دهيم همچنانكه فرمود: (فاعفوا و اصفحوا حتى ياتى الله بامره ) ضمير در (فلا تستعجلوه ) هم بطورى كه از سياق بر مى آيد به همين امر بر مى گردد.  
ممكن هم هست مقصود از آمدن امر خدا، نزديكى آن باشد، و اين در محاورات عرفى شايع است ، مثلا به كسى كه منتظر آمدن امير است و مى خواهند به او بگويند آمدنش نزديك است مى گويند: (اين امير است دارد مى آيد)، و حال آنكه هنوز نيامده .  
و نيز با اين بيان معلوم شد كه تعبير در جمله (سبحانه و تعالى عما يشركون ) از باب التفات از خطاب به غيبت است (چون قبلا مى فرمود عجله مكنيد، اما حالا مى فرمايد منزه است از آنچه در باره اش شرك مى ورزند) و اين التفات اشاره است به اينكه مرتكبين شرك آنقدر ساقطند كه سزاوار نيست مورد خطاب قرار گيرند، و استعجالشان نسبت به آمدن عذاب هم ناشى از شرك ايشان و از باب سخريه و استهزاء به دعوت انبياء است .  
رد نظريه ديگر مفسرين درباره مفاد آيه شريفه  
از آنچه گذشت پنبه اين حرف كه بعضى از مفسرين زده و گفته اند: (خطاب در آيه ، به مؤ منين و يا به مؤ منين و مشركين هر دو است )، زده مى شود، و معلوم مى شود كه اين حرف با سياق آيه سازگارى ندارد.

*(/5)*

علاوه بر اين ، خداى تعالى در جاى ديگر كلام خود استعجال را صريحا از مؤ منين نفى كرده و فرموده است : (يستعجل بها الذين لا يؤ منون بها و الذين آمنوا مشفقون منها و يعلمون انها الحق ). و نيز پنبه اين حرف كه بعضى ديگر گفته اند: مراد از امر، روز قيامت است ، زده مى شود زيرا مشركين هر چند كه به شهادت آيه (متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ) نسبت به عذاب آخرت نيز استعجال مى كردند، و ليكن سياق آيه مورد بحث همانطور كه فهميديد با آن مساعدت ندارد.  
و عجيب اينجا است كه بعضى از صاحبان اين نظريه استدلال كرده اند بر نظريه خود به اينكه خداى تعالى از آنكه در آخر سوره حجر فرموده : (فوربك لنسئلنهم اجمعين ) و در آن به حشر مشركين و  
بازخواست آنان اشاره كرده در اول اين سوره هم در جمله (اتى امر الله ) به نزديكى روز قيامت اشاره نموده است ، و نيز در آخر سوره حجر فرموده بود : (و اعبد ربك حتى ياتيك اليقين ) و با در نظر داشتن اينكه مقصود از يقين مرگ است ، بسيار مناسب است كه مراد در اين سوره هم همان روز قيامت باشد نه عذابهاى دنيوى ، و از جمله شواهدى كه اين مناسبت را تاكيد مى كند، جمله (ياتيك ) در آن سوره و جمله (اتى ) در اين سوره است ، كه در هر دو جا به يك ماده تعبير شده است . و از اين قبيل اقاويل بهم بافتهاى كه نبايد بدان اعتناء نمود.  
نظير اين استدلال ، گفتار بعضى ديگر از مفسرين است كه گفته اند: مراد از امر، واحد اوامر است ، و معنايش حكم است . - و گويا خواسته است به احكامى كه در اين سوره در باره عهد و سوگند و محرمات و غير آن آمده اشاره كند - پس معناى (اتى امر الله )اين است كه در اين سوره احكام خدا آمده ، و به همين جهت خطاب (فلا تستعجلوه ) هم مختص به مؤ منين خواهد بود. و ليكن اين حرف مخدوش است .  
ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ....

*(/6)*

اشاره به آنچه كه از اين آيات قرآنى درباره حقيقت روح استفاده مى شود  
مردم چه در گذشته و چه در حال با همه اختلاف شديدى كه در باره حقيقت روح دارند، در اين معنا هيچ اختلافى ندارند كه از كلمه روح يك معنا مى فهمند، و آن معنا عبارتست از چيزى كه مايه حيات و زندگى است ، البته حياتى كه ملاك شعور و اراده باشد، و همين معنا مراد در آيه مورد بحث است .  
و اما حقيقت آن چيست ؟ ميتوان بطور اجمال از آيات كريمه قرآن استفاده نمود، مثلا از آيه (يوم يقوم الروح و الملائكة صفا) و از آيه (يعرج الملائكة و الروح اليه ) و از آيات ديگر به دست مى آيد كه روح ، حقيقت و موجود مستقلى است ، و موجودى است داراى حيات و علم و قدرت ، نه اينكه از مقوله صفات و احوال بوده و آنطور كه بعضى پنداشته اند: قائم به موجودى ديگر باشد،  
قرآن كريم از سوى ديگر روح را معرفى مى كند به اينكه از امر پروردگار است ، و مى فرمايد: (قل الروح من امر ربى ) و سپس امر پروردگار را با امثال آيه (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء) معرفى نموده و مى رساند كه : امر خدا همان كلمه ايجادى است كه خداى سبحان هر چيزى را با آن ايجاد مى فرمايد. و به عبارت ديگر: امر خدا همان وجودى است كه به اشياء افاضه مى فرمايد، اما نه وجود از هر جهت بلكه از اين جهت كه مستند به خداى تعالى است ، و آميخته با ماده و زمان و مكان نيست ، همچنانكه آيه (و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر) به اين مجرد از ماده و زمان و مكان اشاره دارد. زيرا تعبير مذكور در جايى گفته مى شود كه تدريج در كار نباشد، يعنى مادى و محكوم به حركت مادى نباشد، خواننده عزيز اين اجمال را در نظر داشته باشد، تا ان شاء الله بيان مفصل آن در تفسير سوره اسرى بيايد.  
بيان معناى آيه : (ينزل الملائكة بالروح من امره ...)

*(/7)*

از بيان مختصرى كه گذشت ، اين معنا معلوم شد كه روح ، كلمه حيات است كه خداى سبحان آن را در اشياء به كار مى برد و آنها را به مشيت خود زنده مى كند، و به همين جهت آن را در آيه (و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا) وحى ناميده و القاى آن را بر رسول و نبى ، ايحاء خوانده ، پس معناى القاى كلمه خداى متعال (كلمه حيات ) به قلب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اين است كه روح را بسويش وحى كند (دقت فرماييد).  
پس اينكه فرمود: (ينزل الملائكة بالروح من امره ) چه حرف (باء) را سببيه بگيريم و چه مصاحبت ، معنايش يكى مى شود و تفاوت زيادى ميان آند و نخواهد بود، و اين خود با دقت و تامل روشن مى شود، چونكه تنزيل ملائكه با مصاحبت و همراهى روح عبارتست از القاى آن در قلب پيامبر تا قلب وى با داشتن آن روح ، آماده گرفتن معارف الهى گردد، و همچنين تنزيل ملائكه به سبب روح به همين معنا است ، چون كلمه خداى تعالى كه همان كلمه حيات باشد در ملائكه اثر گذاشته و آنان را مانند انسانها زنده كند.  
و ضمير در (ينزل ) به خداى تعالى بر مى گردد، و جمله ، استينافى و ابتدايى است كه تعليل جمله (سبحانه و تعالى عما يشركون ) را كه در آيه قبلى بود، تعليل مى نمايد.  
و معناى آيه اين است كه خداى تعالى منزه و برتر از شرك ورزيدن ، و از شريكى كه ايشان برايش گرفته اند مى باشد، و بخاطر همين تعالى و تنزهش از شريك است كه ملائكه را با همراهى روح كه از سنخ امر او است و از كلمه ايجاد وى است - و يا به سبب امر او و كلمه او است - بر هر كس از بندگانش كه بخواهد نازل مى كند، تا آنها بشر را انذار كنند كه معبودى جز من نيست ، و زنهار دهد از اينكه معبود ديگرى بگيريد.  
وجوه مختلفى كه مفسران در پيرامون معناى آيه فوق ذكر كرده اند

*(/8)*

بعضى از مفسرين گفته اند كه : مراد از روح وحى و يا قرآن است ، و اگر آن را روح ناميده از اين باب است كه با وحى و با قرآن ، دلها زنده مى شود، همچنانكه روح حقيقى نيز مايه حيات بدنها است . آن وقت همين مفسر گفته : و اينكه فرمود: (من امره ) معنايش ‍ (بامره ) است ، و نظير اين تعبير، در آيه (يحفظونه من امر الله ) آمده كه معنايش (بامر الله ) است ، چون مى دانيم ، كسى نيست كه كسى را از امر خدا حفظ كند.  
و اما اينكه گفت (من ) به معناى (باء) است ، و به آيه (يحفظونه من امر الله ) استناد جست ، پاسخش همان بيانى است كه ما در آيه مذكور در تفسير سوره (رعد) گذرانديم ، و در آنجا گفتيم كه حرف (من ) به همان معناى خودش است نه به معناى (باء) زيرا پاره اى از امر خدا موجودات را از پاره اى ديگر حفظ مى كند ، و در آيه مورد بحث هم معناى (بالروح من امره ) همان روحى است كه از امر خدا است - علاوه بر اين ، ظرف جار و مجرور (من امره ) مستقر است نه لغو - همچنانكه در آيه (قل الروح من امر ربى ) اين چنين است و با آيه (يحفظونه من امر الله ) فرق دارد، و بر فرض هم كه در آن معناى (باء) باشد نمى توانيم بگوييم در اين دو مورد هم به معناى باء است .  
و اما اينكه گفت : روح به معناى وحى و يا قرآن است . و يا به قول بعضى ديگر به معناى نبوت است . از نظر نتيجه ، خالى از وجه نيست ، چون نتيجه نزول ملائكه با روحى از امر خدا همان وحى و نبوت است ، ولى فى نفسه كه بخواهيم وحى و نبوت را روح بناميم و هر دو را با اشتراك لفظى به يك معنا بگيريم و يا مجازا آن را به اين معنا گرفته و قرينه را مجازا عبارت از اين بدانيم كه روح ، قلب را زنده مى كند آنچنان كه روح حقيقى ، بدن را زنده مى دارد صحيح نيست ، براى اينكه ما مكرر گفته ايم كه طريق تشخيص مصاديق كلمات قرآنى رجوع به ساير موارد قرآن است ،

*(/9)*

مواردى كه صلاحيت تفسير دارند، نه رجوع به عرف و آنچه را كه عرف مصاديق الفاظ مى داند.  
و آنچه از ساير موارد قرآن به دست مى آيد اين است كه : روح ، خود مخلوقى از مخلوقات خداست و حقيقت واحدى است كه داراى مراتب و درجات مختلفى است ، يك درجه از آن در حيوان و در غير مؤ منين از انسانها است ، و درجه بالاتر آن در افراد مؤ من انسانها است ، همچنانكه فرمود: (و ايدهم بروح منه ) و يك درجه ديگر آن روحى است كه انبياء و رسل ، بوسيله آن تاييد مى شوند، و در آن باره فرمود: (و ايدناه بروح القدس ) و نيز فرمود: (و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا) كه ان شاء الله تفصيل اين جريان بعدا خواهد آمد.  
اين ، آن مطلبى است كه از آيات كريمه قرآن استفاده مى شود، و اما بحث از اينكه اطلاق كردن لفظ روح بر اين معنا آيا اطلاق حقيقى است يا مجازى و دقت در اينكه آيا در صورت مجاز بودن از باب استعاره تصريحى است و يا استعاره به كنايه است ، و يا جمله (بالروح من امره ) از قبيل تشبيه و به منظور ذكر مشبه و تصريح به اسم آنست ، - كه البته اين احتمال بنا بر بيانيه بودن من درست است همچنانكه در آيه (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) تصريح كرده اند بر اينكه از باب تشبيه و به منظور تصريح به مشبه در متن كلام است ، ابحاثى است ادبى كه جنبه فنى دارد، ولى در پى بردن به حقايق ، اثر چندانى نمى بخشد.  
بعضى ديگر گفته اند: حرف (من ) در جمله (من امره ) بيانيه و جمله مزبور بيان روح است ، و مراد از روح ، وحى است ، همچنانكه گذشت .

*(/10)*

اشكال اين حرف صرفنظر از اشكالهاى سابق اين است كه اين آيه و آيه (قل الروح من امر ربى ) در سوره (اسراء) يك مسلك دارند، و ظاهر غير قابل انكار آيه سوره اسراء اين است كه لفظ (من ) در آن ، ابتدائيه و يا نشويه است ، نه بيانيه ، و مراد از آن اين است كه بفهماند روح ، از سنخ امر (خدا) و شانى از شؤ ون آنست ، و قريب به اين مسلك است آيه (تنزل الملائكة و الروح فيها باذن ، ربهم من كل امر).  
بعضى ديگر گفته اند: مراد از روح ، جبرئيل است ، و گفته خود را با آيه (نزل به الروح الامين على قلبك : روح الا مين ، آن را به قلب تو نازل كرد). تاييد كرده ، و گفته كه مسلما مراد از روح الا مين ، جبرئيل است ، و (باء) در آن آيه به معناى مصاحبت است ، و مراد از (ملائكه )، ملائكه وحى است كه از اعوان جبرئيلند ، و مقصود از كلمه (امر) واحد اوامر است و معنايش اين است كه خداى تعالى ملائكه وحى را به همراهى جبرئيل نازل مى كند تا اوامرش را به انبياء برسانند.  
اشكال اين توجيه هم اين است كه آيه مورد بحث همان مطلبى را مى رساند كه آيه (يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق ) در مقام بيان آنست ، و ظاهر اين آيه با جبرئيل بودن معناى روح نميسازد (چون اگر معناى روح جبرئيل باشد معناى آيه اين مى شود كه خداوند جبرئيل را از امر خود بر هر كه از بندگانش كه بخواهد القاء مى كند تا آن بنده مردم را در روز تلاقى بترساند، و چون اين معنا در اين آيه صحيح نيست قطعا در آيه مورد بحث هم صحيح نيست ).  
و از همه وجوه بدتر وجهى است كه بعضى ذكر كرده اند كه : مراد از روح ، ارواح مردم است كه هيچ ملكى ، نازل نمى شود مگر آنكه روح يك نفر از مردم را همراه مى آورد ، و اين وجه از مجاهد نقل شده و فسادش واضح است .  
بعثت پيامبران و انزال ملائكه منوط به مشيت خداوند است

*(/11)*

و اينكه فرمود: (على من يشاء من عباده ) معنايش اين است كه بعثت رسل و نازل كردن ملائكه با روحى از امر خود بر ايشان تنها و تنها موقوف بر مشيت الهى است ، و هيچ قاهرى بر مشيت او چيره نمى شود و او را مجبور به اين كار و يا منع از اين كار نمى كند، همچنانكه در ساير كارهايش كسى نيست كه او را مجبور و يا ممنوع كند، بلكه هر چه مى كند به مشيت و حكم خود مى كند.  
پس اينكه گفتيم : چيزى و كسى او را مجبور نمى كند، منافات ندارد با اينكه كارهاى او از روى حكمت و مصلحت و بخاطر اختلاف استعدادهاى گوناگون مختلف باشد و جز بر طبق استعداد محل و صلاحيت قبول صادر نشود، چون استعداد مستعد، در حقيقت همان سؤ ال سائل است ، همانطور كه سؤ ال سائل ، او را به مسؤ ول و عطاى او نزديك مى كند (البته تنها نزديك مى كند نه اينكه مجبورش هم بسازد) استعداد مستعد هم ، افاضه خداى تعالى را نزديك مى كند، و غير مستعد از آن محروم مى ماند، پس خداى عز و جل هر چه بخواهد، مى كند بدون اينكه چيزى او را مجبور و يا از انجام كارش ممنوع سازد، و در همين حال هيچ كارى نمى كند و هيچ رحمتى افاضه نمى فرمايد مگر به قدر استعداد و صلاحيت محل .  
و اين معنا را قرآن كريم در خصوص فيض رسالت افاده كرده و فرموده است : (و اذا جاءتهم آية قالوا لن نؤ من حتى نؤ تى مثل ما اوتى رسل الله ، الله اعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين اجرموا صغار عند الله و عذاب شديد بما كانوا يمكرون ) زيرا آيه ظاهر در اين است كه موردها در قبول كرامت رسالت ، مختلف است ، و خدا داناتر است به اينكه چه موردى لياقت و اهليت رسالت را دارد، و اين مجرمين مكار، اهليت رسالت و آوردن را ندارند، بلكه بر عكس ، در نزد خدا خوارى و عذابى شديد دارند چون مجرم و مكارند (دقت بفرمائيد).  
رد سخن بعضى مفسرين در استدلال به آيه بر عدم شرط استعداد و و قابليت در امررسالت

*(/12)*

و از اينجا فساد گفته بعضى روشن مى شود كه با اين آيه مورد بحث استدلال كرده اند بر اينكه : در مساله رسالت ، هيچ مرجح و قابليتى شرط نيست ، چون آيه ، رسالت را تنها منوط بر مشيت خدا كرده و هيچ قيد ديگرى به آن نزده ، پس رسول ، رسالت را به مشيت خدا پيدا مى كند نه بخاطر اختصاص به صفاتى كه او را قابل و مستعد درك آن كند و بر ديگران مقدم و مرجح بدارد، چون خداى تعالى در آنچه مى كند محكوم به هيچ چيز (حتى لياقت اكتسابى رسول ) نمى شود وجه فساد اين گفتار، از آنچه قبلا گفته شد ظاهر مى شود.  
و نظير مورد بالايى در فساد، استدلال به آيه است بر اينكه رسالت عطائى غير كسبى است  
زيرا در اينكه خدا هر چه مى كند به مشيت خود مى كند فرقى ميان رسالت و غير رسالت ، و امور عطائى و كسبى نيست ، امور اكتسابى هم همينطور به مشيت خدا تحقق مى پذيرد، و هيچ چيز در عالم وجود، واقع نمى شود مگر به اذن او.  
جمله (ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون ) بيان است براى جمله (ينزل الملائكة بالروح )، چون جمله مزبور يا در معناى وحى است ، و يا بيان است براى روح - بنا بر اينكه روح به معناى وحى باشد -، و (انذار) به معناى خبر دادن از چيزى است كه در آن تخويف باشد، همچنانكه (تبشير) به معناى اخبار از چيزى است كه در آن مسرت باشد. (راغب ) اينطور معنا كرده ولى ديگران گفته اند: (انذار) به معناى اعلام خطر است . و بنا بر معناى (راغب ) تقدير آيه چنين مى شود: (ان انذروا و اخبرواهم مخوفين بوحدانيتى فى الالوهية و وجوب تقواى : ايشان را انذار كنيد و خبر دهيد، خبر توأ م با خوف و ترس به وحدانيت من در الوهيت و وجوب پرهيز از من ) و تقدير آيه بنا بر معناى ديگران چنين مى شود: (به ايشان اعلام كنيد كه معبودى جز من نيست ، و در اينصورت كلمه (انه ) مفعول دوم مى شود، نه منصوب به (نزع خافض ) (حذف حرف جر) بخلاف معناى اول كه منصوب به نزع خافض خواهد بود.

*(/13)*

اشاره به دو مرحله داشتن انذار پيامبران هم در عقيده و هم درعمل  
از اين بيان روشن گرديد كه فاء تفريع در جمله (فاتقون ) مى رساند كه جمله مزبور متفرع است بر جمله (لا اله الا انا) و هر دو جمله ، مفعول دوم و يا بجاى مفعول دوم براى (انذروا) هستند، و اين معنا وقتى روشن تر مى شود كه در نظر بگيريم ، معناى الوهيت او اين است كه هر موجودى از ناحيه او آغاز و بسوى او انجام مى پذيرد، و يا اين است كه او معبود به حق است ، و لازمه معبود به حق بودن او اين است كه خلق از او بترسند، چون هر خير و سعادتى بدست او است ، پس اگر فرض كنيم كه او در الوهيت واحد است و شريكى ندارد لازمه اش اين است كه تنها از او بترسيم ، چون تقوى كه عبارتست از اصلاح عمل ، فرع اصلاح اعتقاد و نظريه است ، و اعتقاد به اله هاى متعدد و خضوع و پرستش آنها با اعتقاد به اله واحد بى شريك كه قيوم بر هر چيز است و زمام هر چيز بدست او است سازگارى ندارد.  
و لذا است كه مى بينيم هيچ پيغمبرى مامور نشد كه قوم خود را تنها به توحيد دعوت كند،  
و ديگر كارى به اعمال آنان نداشته باشد، و يا تنها به اصلاح عمل آنها بپردازد و ديگر كارى به اعتقاداتشان نداشته باشد، قرآن كريم هم مى فرمايد: (و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون ). پس آنچه پيغمبران ، مامور به انذار از آن شده اند انذار از انحراف در هر دو مرحله است ، هم از انحراف در عقيده و هم از انحراف در عمل ، در حقيقت انذار از مجموع (لا اله الا انا فاتقون )، كه باز در حقيقت تمام دين است ، چون مسائل اعتقادى همه مندرج در جمله (لا اله الا انا)، و مسائل عملى همه مندرج در جمله (فاتقون ) است .

*(/14)*

پس ديگر نبايد به گفته بعضى اعتناء كرد كه گفته اند: در جمله (فاتقون ) روى سخن ، تنها با كفارى است كه در آيه قبلى به عذاب خدا استعجال مى كردند، و يا تنها با كفار قريش است و ربطى به انذار رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) ندارد.  
احتجاج بر وحدانيت خدا از دو جهت : از راه خلق كردن و از راه تدبير  
خلق السموات و الارض بالحق تعالى عما يشركون  
معناى به حق بودن خلقت آسمانها و زمين گذشت ، و لازمه به حق بودن خلقت آنها اين است كه براى باطل خلق نشده باشند و حتى كوچكترين باطل در آنها راه نداشته باشد، و لذا مى بينيم جمله مزبور را متعقب كرد به منزه بودن خدا از شركائى كه برايش تراشيده و آنها را براى شفاعت به درگاه او مى خواندند، تا آن شركاء ايشان را به سوى خير رهنمون گشته و از شر، حفظ كنند، البته اين شركاء از باطل هايى هستند كه كمترين راهى به درگاه خدا و به خلقت آسمان و زمين ندارند.  
اين آيه و آيات بعدش بر وحدانيت خدا در الوهيت احتجاج مى كند، هم از راه خلق كردن و هم از راه تدبير، و اين دو جهت با هم فرق دارند، زيرا خلقت و ايجاد آيت ، دليل بر الوهيت خدا است ، ولى نعمت بودن بعضى از اين مخلوقات براى بعضى ديگر آيت ربوبيت و تدبير خداست ، چون يك موجود، نعمت براى موجود ديگر نمى شود مگر وقتى كه ميان آن دو يك نحوه ارتباط و اتصالى باشد ارتباطى كه باعث برقرارى نظامى بين آن دو گردد، نظامى واحد كه حكايت از تدبيرى واحد كند، و وحدت تدبير، نشانه وحدت مدبر است پس نعمت بودن همه موجودات كه در آسمانها و زمين است براى انسانها، خود دليل است بر اينكه خداى سبحان به تنهائى رب انسان و رب هر چيزى است .  
خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين

*(/15)*

مقصود از خلقت انسان ، خلقتى است كه در نوع انسان جريان مى يابد و آن قرار دادن نسل انسان از نطفه است ، پس اگر آدم ابو البشر و عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) از نطفه خلق نشده اند منافات با اين آيه ندارد.  
غرض از ذكر اينكه خلقت انسان از نطفه اى ناچيز است بيان بى شرمى و وقاحت بشراست  
كلمه (خصيم ) صفت مشبه از خصومت است كه آن هم به معنى جدال است ، و اين آيه هر چند ممكن است حمل شود بر اينكه مى خواهد بر بشر منت گذارد كه او را از يك قطره آبى پست و بى ارزش بصورت انسانى كامل الخلقه و گوينده و خبر دهنده از هر كوچك و بزرگ آفريده ، و ليكن از آنجايى كه آيات بسيارى كه در اين معنا در قرآن كريم آمده در مقام بيان بى شرمى و وقاحت بشر است ، بهتر اين است كه اين آيه را نيز حمل بر همين معنا كرده بگوئيم مى خواهد پرروئى و وقاحت بشر را برساند و او را بر اين بى شرميش توبيخ كند، علاوه بر اين ، ذيل آيه قبلى هم كه خدا را از شرك مشركين منزه مى كرد مؤ يد اين احتمال است .  
اشاره به فوائد انعام (شتر، گاو، گوسفند) و هدف از خلقت آنها  
و الانعام خلقها لكم فيها دف ء و منافع و منها تاكلون  
كلمه (انعام ) جمع (نعم ) است كه به معناى شتر و گاو و گوسفند است ، و بدين جهت اينها را نعم ناميده اند كه ظاهر بشره و پوست بدنشان نرم است بخلاف حافر كه زبر است ، اين معنائى است كه در مجمع البيان كرده . و در مفردات گفته : كلمه (دف ء) بر خلاف (برد) است يعنى به معناى گرما است . و گويا مراد از گرما، گرمائى است كه بوسيله پوست و پشم و كرك اين حيوانات بدن را با آن گرم مى كنند و از سرما نگه مى دارند، و يا مراد از آن ، خود آن چيزيست كه بدن را گرم مى كند.

*(/16)*

و مراد از (منافع )، ساير استفاده هايى است كه از اين حيوانات مى شود از شيرشان و گوشت و پى و ساير منافعشان ، و كلمه (لكم ) در آيه شريفه ممكن است متعلق به كلمه (خلقها) باشد، و جمله (فيها دف ء و منافع ) حال براى ضمير در (خلقها) باشد، و ممكن هم هست ظرف مستقرى باشد متعلق به جمله دوم ، يعنى جمله (فيها دف ء) و تقدير آن (فى الانعام دف ء كائنا لكم ) بوده باشد.  
و لكم فيها جمال حين تريحون و حين تسرحون  
كلمه (جمال ) به معناى زينت و حسن منظر است ، و در مجمع البيان گفته : (تريحون ) از (اراحة ) است كه به معناى برگرداندن رمه و گله از چراگاه به منزل در هنگام غروب براى آسايش است و لذا آن مكانى را كه احشام در آن آسايش مى كنند (مراح ) گويند، و كلمه (تسرحون ) از ماده (سروح ) است كه به معناى بيرون شدن احشام از مراح (اصطبل ) به چراگاه در هنگام صبح است گفته مى شود (سرحت الماشيه سرحا و سروحا و سرحها اهلها).  
خداى تعالى مى فرمايد: براى شما در انعام و چهارپايان دو منظره خوش و زيبايى است ، يكى در هنگام بيرون كردن انعام به طرف صحرا در صبح ، و ديگرى در هنگام برگرداندن آنها به طرف منزل ، در عصر.  
و تحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤ ف رحيم  
كلمه (اثقال ) جمع ثقل است كه به معناى بار سنگين است ، و مقصود از (شق ) الانفس مشقتى است كه نفوس در حمل بارها در مسافتهاى طولانى و راههاى دشوار تحمل مى كنند.  
و مقصود اين است كه انعام ، مانند شتران و بعضى گاوها بارهاى آدمى را به شهرى حمل مى كنند كه رسيدن به آن شهر با نبود شتر و گاو مشقتى دارد كه تحملش بر نفوس دشوار است ، و خداوند با خلقت شتر و گاو، و مسخر نمودن آنها براى بشر آن مشقت را از بشر برداشت ، كه خدا نسبت به شما مردم رؤ وف و رحيم است .  
و الخيل و البغال و الحمير لتركبوها و زينة و يخلق ما لا تعلمون

*(/17)*

اين جمله عطف است بر كلمه (انعام ) در آيه قبلى ، و تقديرش اين است كه : (و الخيل و البغال و الحمير خلقها لكم لتركبوها و زينة : اسبان و استران و خران را نيز براى شما خلق كرد، تا شما سوار شويد، و تا زينت شما باشند) و اين جمله اخير مى فهماند كه خلقت چهارپايان ارتباطى با منافع شما دارد، چون شما سوارشان مى شويد و آنها را زينت و جمال خود مى گيريد.  
(و بخلق ما لا تعلمون ) - يعنى و مى آفريند كه شما نمى دانيد، و آنها را براى شما مسخر نمود تا از آنها بهره بگيريد. و دليل بر تقديرهايى كه در آيه گرفتيم ، سياق آيات است .  
و على الله قصد السبيل و منها جائز و لو شاء لهديكم اجمعين  
بر خدا است كه قصد سبيل (راه هدايت ) را معين و روشن كند (و على الله قصدالسبيل ...)  
كلمه (قصد) - بطورى كه راغب و غير او گفته اند - به معناى استقامت راه است ، يعنى راه آنطور مستقيم باشد كه در رساندن سالك خود به هدف ، قيوم و مسلط باشد، و ظاهرا اين كلمه كه مصدر است به معناى اسم فاعل است ، و اضافه شدن آن به كلمه (سبيل ) اضافه صفت به موصوف خويش است ، و بنا بر اين ، معناى قصد السبيل ، سبيل قاصد است ، در مقابل قول خداوند كه مى فرمايد: (و منها جائر) كه (جائر) به معناى منحرف از هدف است و رهرو خود را به غير هدف مى رساند، و از هدف گمراه مى كند.  
و مقصود از اينكه فرمود: (بر خداست قصد سبيل )، اين است كه بر خدا واجب است كه سبيل قاصد و راه مستقيم را براى بندگانش معين كند، تا آن راه ، ايشان را به سعادت و فلاح بكشاند، و چون حاكمى غير از خدا نيست كه او را محكوم به اين واجب كند، پس او خودش بر خود واجب كرده است كه راهى براى بندگان خود قرار دهد و ايشان را بسوى خود هدايت كند، و قرار هم داده .

*(/18)*

زيرا راه قرار دادنش همين است كه انسان و بلكه هر موجودى را به قوا و ادواتى مجهز كرده كه اگر درست به كارش بزند او را به كمال مطلوب و سعادتش ميرساند همچنانكه قرآن كريم فرمود: (الذى اعطى كلشى ء خلقه ثم هدى ) و در خصوص انسان فرمود: (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ).  
و اما (هدايت )، عبارت است از آن تلقين هائى كه از دو ناحيه در بشر القاء نموده ، يكى از ناحيه فطرت و يكى از طريق بعث رسل و انزال كتب و تشريع شرايع ، همچنانكه در باره قسمت اول فرموده : (و نفس و ما سويها فالهمها فجورها و تقويها) و در باره قسمت دوم فرمود: (انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا).  
و اگر خداى سبحان اين آيه را كه مربوط به هدايت است در ميان آياتى قرار داده كه نعمتهاى علوى و سفلى ، از آسمان و زمين و انعام و خيل و بغال و حمير و آب نازل از آسمان و زراعت و نظائر آن را مى شمارد، بدين جهت بوده كه كلام در دو آيه انعام و خيل به معناى راهپيمائى و سوار شدن مركب منتهى شد، لذا مناسب بود كه راههاى معنوى كه آدمى را به هدف حقيقى او و كمالى كه در مسير حيات در جستجوى آنست ميرساند خاطر نشان بسازد.  
لذا فرمود: يكى از نعمتهائى كه خدا بر بندگانش منت نهاده اين است كه بر خود واجب كرده راه ميانه را به آنان بنماياند تا بتوانند به سعادت زندگيشان برسند و بسوى پروردگارشان هدايت گردند.  
در اين آيه ، خداى سبحان قصد السبيل را به خودش نسبت داده ، ولى سبيل جائر را نسبت نداده ، جهتش اين است كه جائر، راه ضلالت است و از ناحيه خدا جعل نشده است بلكه راهى كه خدا جعل كرده راه قصد و هدايت است ، و راه جائر، به معنى انحراف از راه هدايت و نپيمودن آن است ، پس در حقيقت راه نيست بلكه بيراهه است .

*(/19)*

و بهر حال آيه شريفه ظاهر در اين است كه قصد السبيل را به خدا نسبت داده و آن ديگرى را نسبت نداده ، و چون قصد السبيل - كه آن را به خدا نسبت داده - رهرو خود را به خدا منتهى مى كند و از اين مى فهميم كه راه جائر كه آن را به خدا نسبت نداده رهرو خود را به خدا منتهى نمى كند، و نيز مى فهميم كه راه نيست بلكه انحراف از راه است .  
و چون ممكن است كسى توهم كند كه همين عمل خدا باعث شده كه خدا خود بدست خودش خود را مغلوب كرده و نعمتش را مكفور نمايد، براى اينكه مى بينيم اكثر مردم اين راه را نپيموده ، و به هدايت آن مهتدى نشده اند، و اگر او چنين راهى را جعل نمى فرمود بندگان نافرمانيش نمى كردند، پس خودش خود را در تدبير خويش مغلوب بندگانش كرده است ، و چون جاى چنين توهمى بوده جمله اى را اضافه كرد تا آن را دفع كند، و آن جمله : (و لو شاء لهداكم اجمعين ) است ، يعنى اگر اكثر مردم راه خدا را نمى روند بخاطر عجز خداى سبحان و غلبه آنان بر خدا و شكست دادن خدا نيست ، بلكه از اين جهت كه خدا نخواسته هدايت شوند،  
زيرا اگر خدا مى خواست همه را هدايت مى كرد و ايشان چاره اى جز هدايت نداشتند چون خداوند در هر حال ، قاهر و غالب است .  
و به عبارت (ديگر سبيل قاصد) كه خدا آن را قرار داده سبيلى است كه بر اساس اختيار انسان بنا و درست شده ، كه انسان به اختيار خود، با اعمال صالح و اجتناب از معاصى آن را مى پيمايد، و چنين راهى ممكن نيست جبرى باشد همچنانكه ممكن نيست عمومى باشد، زيرا طبيعتهاى افراد، مختلف و تركيب ساختمانى آنان گوناگون است ، و قهرا آثار اين طبيعتها و تركيبهاى مختلف نيز متفاوت است ، در نتيجه افراد در ايمان و كفر و تقوى و فجور و اطاعت و معصيت مختلفند.  
اختلاف دو فرقه اشاعره و معتزله در دلالت آيه

*(/20)*

آيه شريفه از آن آياتى است كه دو طائفه اشاعره و معتزله كه دو فرقه از فرق مسلمين بودند در آن اختلاف كردند معتزله به اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه : پاره اى از امور را مى شود به خدا نسبت داد، و پاره اى ديگر را نمى شود نسبت داد، چون در اين آيه قصد السبيل را به خدا نسبت داده ، و سبيل جائر را نسبت نداده ، و تفسير كشاف ، استدلال آنان را نقل كرده است . در مقابل ، اشاعره براى پاسخگويى به آنان و اينكه اين دلالت را از آيه بگيرند خود را به زحمت انداخته اند يكى گفته است : هر دو راه از ناحيه خداست ، و اگر سبيل جائر را به خدا نسبت نداده منظور رعايت ادب نسبت به خدا بوده است . يكى ديگر گفته : مقصود از عبارت (و على الله قصد السبيل )اين است كه فضل و كرم خدا باعث شد كه از ميان دو راهى كه او خودش درست كرده حق را بيان كند و راه باطل و جائر را بيان نكند و گر نه در اصل هر دو راه مجعول از جانب خداى تعالى مى باشد. بعضى ديگر اصلا انكار كرده اند كه : تغيير اسلوب در آيه دلالت بر چيزى داشته باشد.  
ولى حق اين است كه دلالت آيه بر اينكه قصد السبيل منسوب به خداست و سبيل جائر منسوب به او نيست ، هيچ شكى ندارد، ليكن اين دلالت مستلزم اين نيست كه سبيل جائر مجعول ديگران باشد، چون گفتيم كه سبيل جائر و راه ضلالت در حقيقت راه نيست ، تا قابل جعل باشد، بلكه اگر دقت كنيم راهى نرفتنى و امرى عدمى است ، و امر عدمى هم قابل جعل نيست تا بنشينيم بحث كنيم در اينكه چه كسى اين بيراهه و ضلالت را جعل و ايجاد كرده است ،

*(/21)*

و اگر در مواردى ضلالت گمراهان را به خدا نسبت داده معنايش هدايت نكردن است . با اين حال اگر شما بگوئيد پس چرا در آيه (يضل من يشاء و يهدى من يشاء) و آيه (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا) فرموده هر كه را بخواهد هدايت مى كند، و هر كه را بخواهد گمراه مى كند؟ در جواب مى گوئيم اين گمراه كردن بخاطر مجازات اعمالى است كه از فرد مستحق ضلالت سر زده است ، نه اينكه گمراه كردن ابتدايى باشد چنانكه جمله (و ما يضل به الا الفاسقين ) آن را تفسير كرده و فهمانده است كه وقتى انسان فسق و تباهى را پيشه خود كند و به سوء اختيار خود از زى عبوديت خدا بيرون آيد، يعنى خداى را نافرمانى كند و رجوع هم نكند، اين روش ، ضلالت ابتدائى آدمى و شروع به ضلالت است ، كه از ناحيه خود انسان سر مى زند، و مستند به خود آدمى است ، و در صورتى كه انسان از آن بازگشت نكند خدا او را به ضلالتى بيشتر مجازاتش مى كند و در حالت ضلالتش ثابت مى كند. و اينكه گفتيم ضلالت ابتدائى از ناحيه خود بشر شروع شود براى اين است كه خداى تعالى بشر را، هم از طريق فطرت و هم بوسيله دعوت انبياء هدايت كرده و راه را يادشان داده است پس اگر كسى با اين حال راه را گم مى كند خودش مى كند.  
هو الذى انزل من السماء ماء لكم منه شراب و منه شجر فيه تسيمون  
از اينجا به نوعى ديگر از نعمتهاى خدا اشاره مى شود كه همه از روئيدنى ها هستند كه بشر و غير بشر از آنها استفاده هاى غذائى مى كنند، و عواملى كه در پيدايش آنها دخالت دارند، از قبيل تاريكى شب ، روشنى روز، آفتاب ، ماه ، و امثال اين عوامل را بر مى شمارد و لذا سياق قبلى را عوض كرده و فرمود: (هو الذى انزل من السماء) و حال آنكه اگر سياق قبلى را رعايت مى كرد مى بايست مى فرمود: (انزل من السماء).

*(/22)*

كلمه (تسيمون ) از ماده (اسامه ) است كه به معناى چريدن چهارپايان است ، و حيوان سائمه را هم از اين باب سائمه مى گويند. (حيوانى كه خودش مى چرد و برايش علوفه تهيه نمى كنند).  
در اين آيه دو بار حرف (من ) آمده ، اولى تبعيض ، و دومى نشويه است ، و (شجر) عبارت است از آن روئيدنيهايى كه ساقه و برگ دارند، آنگاه به عنوان توسعه در تمام روئيدنيها - چه ساقه دار و چه بى ساقه نيز - استعمال مى شود، همچنانكه در اين آيه بكار رفته و فرموده : (و منه شجر فيه تسيمون ) بقيه كلمات آيه روشن است .  
ينبت لكم به الزرع و الزيتون و النخيل و الاعناب و من كل الثمرات ....  
(زيتون )، درخت معروفى است كه به ميوه آن نيز زيتون گفته مى شود، بعضى هم گفته اند: كلمه زيتون اسم جنس جمعى است ، و واحد آن را (زيتونه ) مى گويند، و همچنين كلمه (نخيل ) كه در واحدش (نخيله ) گفته مى شود، و اين كلمه هم بر واحد اطلاق مى شود و هم بر جمع ، و كلمه (اعناب )، جمع (عنبه ) است كه ميوه درخت مو است ، اين كلمه نيز هم بر خود درخت اطلاق مى شود و هم بر ميوه اش .  
و از سياق استفاده مى شود كه تقدير جمله (من كل الثمرات )، (و من كل الثمرات انبت اشجارها) مى باشد، و اگر از ميان همه ميوه ها تنها به اسامى اين چند ميوه تصريح نموده و بقيه را به آنها عطف كرده ، شايد از اين جهت بوده است كه غالبا به عنوان غذا مصرف مى شوند. و چون در اين تدبير عمومى و وسيع - كه شامل انسان و حيوان در ارتزاق از آن ميوه و نباتات است - حجتى است بر وحدانيت خداى تعالى در ربوبيت ، لذا آيه شريفه با جمله (ان فى ذلك لاية لقوم يتفكرون ) ختم گرديد.  
و سخر لكم الليل و النهار و الشمس و القمر ....

*(/23)*

در اين كتاب چند نوبت پيرامون معناى تسخير شب و روز و ماه و آفتاب و نجوم ، بحث كرده ايم و چون هر يك از اين مذكورات و همچنين مجموع شب و روز، و مجموع آفتاب و ماه و نجوم داراى خواص و آثارى هستند كه هر يك براى خود دليل مستقلى است بر اثبات وحدانيت پروردگار در ربوبيت ، لذا خداى تعالى ، آيه مورد بحث را با جمله (ان فى ذلك لايات لقوم يعقلون ) ختم فرمود، و كلمه (آيت ) را به صيغه جمع آورد، بخلاف دو آيه قبل و بعد كه در آنها به صيغه مفرد آورده است .  
و ما ذراَلكم فى الارض مختلفا الوانه ان فى ذلك لا ية لقوم يذكرون  
كلمه (ذرء) به معناى خلق كردن است ، و (اختلاف الوان )، اختلاف الوان معادن و ساير مركبات عنصرى است كه از زمين خلق كرده و بشر از آن منتفع مى شود،  
و بعيد نيست كه اختلاف الوان كنايه از اختلاف نوعى باشد، و در آن صورت آيه مورد بحث قريب المعنا با آيه (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 ) خواهد بود، كه در سابق بيان استدلال به اين آيه گذشت .  
و اختلاف الوان آنچه كه در زمين خلق كرده از گياهان و درختها و ميوه ها، امرى است كه با آن مى توان بر وحدانيت و يكتائى خدا، در ربوبيت استدلال كرد، و چون امر واحدى است لذا فرمود: (لاية ) و نفرمود: (لايات ).  
سه قسم احتجاج براى سه گروه مختلف از انسانها بر وحدانيت خدا در ربوبيت

*(/24)*

و اين سه قسم احتجاج است كه اولى به مردم متفكر و دومى به اشخاص متعقل و سومى به افراد متذكر نسبت داده شده ، و جهتش ‍ اين است كه حجت اول از مقدمات ساده اى تركيب يافته كه در استفاده و نتيجه گرفتن از آن صرف تفكر، كافى است ، ولى دومى مركب از مقدمات علمى است كه فهم آن جز براى دانشمندانى كه از اوضاع اجرام آسمانى و اسرار زمينى باخبرند ميسر نيست ، تنها كسى از آن حجت نتيجه مى گيرد كه حركات و انتقالات اجرام آسمانى و آثار آن حركات را مى داند.  
سومى هم مركب از مقدماتى كلى و فلسفى است كه تنها كسانى مى توانند از آن نتيجه گرفته و با آن ، وحدانيت خدا را در ربوبيت اثبات كنند كه متذكر احكام كلى وجود باشند، مثلا بدانند كه : عالمى كه همواره در دگرگونى است ، لابد و ناچار احتياج به ماده دارد، و بدانند تمامى مواد آن به يك ماده عمومى و متشابه منتهى مى گردد، و بدانند كه واجب است تمامى اختلافاتى كه در مواد هست ، بايد به غير ماده منتهى شود، كه در ماوراى اين ماده است .  
و هو الذى سخر البحر لتاكلوا منه لحما طريا و تستخرجوا منه حلية تلبسونها ....  
اين آيه فصل ديگرى از نعمتهاى الهى را بر مى شمارد، و آن نعمت درياها و كوهها و شهرها و راهها و علامتها است ، همچنانكه در فصل گذشته ، نعمت بيابانها و دشتها و درختان و ميوه ها و امثال آن بود، لذا فرمود : (و هو الذى سخر) و نفرمود: (و سخر ....).  
كلمه (طرى ) (بر وزن فعيل ) از ماده طراوت است ، و طراوت بطورى كه در مفردات گفته : عبارت است از تر و تازه از هر چيز،  
معناى (وترى الفلك مواخر فيه )

*(/25)*

و كلمه (مواخر) جمع (مخر) است و مخر به معناى شكافتن آب از چپ و راست است ، گفته مى شود (مخرت السفينة الماء) يعنى كشتى آب را شكافت . و بهمين جهت كشتى را ماخره مى گويند، و مخر بطورى كه در مجمع البيان گفته : به معناى شكافتن زمين براى زراعت نيز هست ، و مقصود از خوردن گوشت تازه از دريا خوردن گوشت ماهى است كه از دريا صيد مى شود و مقصود از (استخراج زينت براى پوشيدن )، لؤ لؤ و مرجانى است كه از دريا گرفته مى شود و زنان خود را با آن مى آرايند.  
(و ترى الفلك مواخر فيه ) - يعنى كشتيها را مى بينى كه آب دريا را از چپ و راست مى شكافند و بعيد نيست اينكه فرمود: (ترى )از خطابهاى عمومى باشد كه در آن مخاطب مخصوصى منظور نيست ، و در بس يارى موارد اين كلمه همينطور استعمال مى شود، و معنايش اين است كه هر بيننده اى و هر كسى كه نيروى مشاهده داشته باشد اين مطلب را مى بيند، پس بنا بر اين ، خطاب به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نيست ، تا گفته شود در آيه التفات از جمع به مفرد بكار رفته است .  
( و لتبتغوا من فضله و لعلكم تشكرون ) - يعنى تا بعضى از رزق خدا را با سفرهاى آبى و به راه انداختن كشتيها طلب كنيد، اين جمله عطف بر جمله حذف شده است ، و تقدير آن چنين است : (و ترى الفلك مواخر فيه لتنالوا بكذا و كذا و لتبتغوا ... : كشتيها را مى بينى كه در دريا آب را مى شكافند تا شما بوسيله آن فلان و فلان را بدست آورده و تا از فضل او طلب كنيد)، و نظير اينگونه عطف ها در كلام خداى تعالى بسيار است .

*(/26)*

(و لعلكم تشكرون ) : يعنى يكى ديگر از نتايج تسخير دريا و به راه انداختن كشتيها در آن ، اين است كه شايد شما شكرگزار شويد، زيرا نعمتهاى دريائى فضل زيادتى است از خداى تعالى براى اينكه خداوند در خشكيها آنقدر نعمت داده كه بشر احتياج به نعمتهاى دريائى نداشته باشد، و ليكن خداوند اين نعمت زيادى را هم ارزانى داشت ، و درياها را مسخر بشر فرمود تا شايد خدا را شكرگزار باشند، چون انسان كمتر در ضروريات زندگى خود متوجه نعمت خدا مى شود و بياد اين معنا مى افتد كه اين ضروريات زندگى ، نعمتهاى خداى سبحان است كه اگر بخواهد يك روزى از انسان سلب مى كند،  
به خلاف نعمتهاى بيش از حد ضرورت كه آدمى در برخورد به آنها بيشتر متوجه نعمت خدا مى شود.  
و القى فى الارض رواسى ان تميد بكم و انهارا و سبلا لعلكم تهتدون  
در مجمع گفته : كلمه (ميد) از (ماد - يميد - ميدا) به معناى انحراف به چپ و راست و اضطراب است .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
و معناى (ان تميد بكم ) اين است كه : اگر خدا در روى زمين كوههائى قرار داد براى جلوگيرى از اين بود كه مبادا زمين ، شما را به چپ و راست بلغزاند، و بخاطر همين نا آرامى زمين ، نظام زندگيتان مختل گردد.  
(وانهارا) - يعنى و نهرهائى جارى ساخت تا بتوانيد آن را به آسانى به زراعتها و بستانهاى خود برسانيد، و حيوانهاى اهلى خود را سيراب كنيد.  
(و سبلا لعلكم تهتدون ) - اين جمله عطف است بر جمله و (انهارا)، و معنايش اين است كه خدا راههائى بسوى هدف هدايتى كه از شما اميد مى رود قرار داد، و اين راهها بعضى طبيعى است مانند مسافتهائى كه ميان دو سرزمين قرار داشته ، آن دو را بهم وصل مى كند، بدون اينكه حائل و مانعى آن را قطع كرده باشد، مانند زمين هموارى كه ميان دو كوه قرار دارد، و بعضى ديگر مصنوعى است ، مانند آن راهى كه در اثر رفت و آمد بسيار، خود به خود به وجود مى آيد، و يا جاده هائى كه آدمى به دست خود درست مى كند.  
و از ظاهر سياق چنين بر مى آيد كه مقصود از (سبل ) عموم راههاست ، كه هر دو قسم راه را شامل مى شود، و هيچ مانعى ندارد كه آن راههائى كه مصنوع بشر است نيز به خدا نسبت داده شود، زيرا مى بينيم كه در همين آيات ، نهرها و علامتها را هم به خدا نسبت داده ، با اينكه غالبا نهر و علامت را بشر درست مى كند، همچنانكه مى بينيم بتهائى را كه دست بشر مى تراشد نسبت به خدا داده و آنها را خلق خدا ناميده و فرموده : (و الله خلقكم و ما تعملون ).  
جهتش هم اين است كه همه اينها هر چه باشد آثار مجعولات خداى تعالى است ، خداست كه آنها را خلق كرده و داراى اثر قرار داده ، البته جعل در مثالهاى مذكور جعل با واسطه است يعنى خدا خلق كرده اما با دست بشر.  
و علامات و بالنجم هم يهتدون

*(/1)*

كلمه (علامات ) جمع علامت است ، و علامت آن چيزى است كه نشانه چيز ديگرى باشد و كلمه مذكور عطف بر كلمه (انهارا) است ، يعنى و خدا علامتهائى قرار داد كه شما با آن ، به چيزهائى استدلال مى كنيد كه از حستان غايب است ، و مقصود از آن علامتها، آيه ها و نشانه هاى طبيعى و يا وضعى است كه هر يك بر مدلولى دلالت مى كند، و از آن جمله ، شاخصها و واژه ها و اشاره ها و خطوط و امثال اينها است كه يا به طبيعت خود و يا بطور قراردادى دلالت بر مدلولى مى كند.  
خداى سبحان سپس راه يافتن بوسيله ستارگان را ذكر مى كند و مى فرمايد: (و بالنجم هم يهتدون )، و با اينكه جا داشت بر طبق سياق قبلى صيغه مخاطب بياورد صيغه غائب آورد و فرمود: (يهتدون ) براى اين بود كه نخواسته است كلمه (تهتدون ) كه در آيه قبلى بود تكرار شود.  
آيه قبلى يعنى آيه (و على الله قصد السبيل و منها جائر و لو شاء لهديكم اجمعين ) كه متعرض هدايت معنوى است ، در وسط آيات مربوط به نعمتهاى صورى و ظاهرى ، جنبه جمله (معترضه ) به خود گرفته ، هر چند جا داشت بعد از جمله (و بالنجم هم يهتدون ) كه مربوط به هدايت صورى است واقع شود (چون بعد از به ميان آمدن هدايت صورى مناسب است هدايت معنوى هم به ميان آيد) و ليكن چون باعث اشتباه مى شد، و بوئى از تناقض به خود مى گرفت ، لذا در همين جا كه قرار گرفته هر چند شكل جمله معترضه را دارد مع ذلك در جاى بهترى قرار گرفته است .  
اركان سه گانه الوهيت و ربوبيت : خالق بودن ، منعم بودن و عالم بودن به درون وبرون انسان  
افمن يخلق كمن لا يخلق ... الهكم اله واحد

*(/2)*

اين آيات ، حجت مذكور در سابق را بطور اجمال تقرير مى كند، چون در آيات سابق كه شانزده آيه بود يك دليل مفصلى براى توحيد ربوبيت اقامه شده بود، كه اين آيه اجمال آنها است و مى فرمايد: خداى سبحان ، خالق هر چيزى است پس او است كه اين نعمتها را - كه به شمار در نمى آيد، و نظام كون بدون آنها منتظم نمى شود - ارزانى داشته ، و عالم به سر و علن آنها است ، پس او است يگانه مالك هر چيز، و يگانه مدبر هر چيز، و او است پروردگار هر چيز، و هيچ يك از اين خدايان دروغين كه مشركين درست كرده اند، هيچ يك از اين صفات را ندارند، پس هيچ يك از آنها ربوبيت ندارند، و تنها معبود در عالم يكى است و لا غير، و آن خداى عز اسمه است .  
از همينجا فساد گفته بعضى از مفسرين روشن مى شود كه گفته اند: اين آيات ، مساله توحيد را از دو طريق اثبات مى كنند،

*(/3)*

يكى راه خلقت و يكى راه نعمت . بيان فسادش هم اين است كه راه خلقت ، تنها توحيد خالق و صانع را اثبات مى كند، كه بت پرستان هم آن را قبول دارند، و در زمينهاى كه روى سخن با آنان است احتياج نيست به اينكه توحيد صانع اثبات شود، زيرا آنان نه وجود خدا را انكار مى كنند و نه اينكه خدا خالق هر چيز حتى بتهاى ايشانست ، و اقرار دارند كه بتهايشان خالق هيچ چيز نيستند، بلكه از اين رو براى آنها سهمى از تدبير قائل بودند كه گفتند خدا تدبير عالم و امر شفاعت را به آنها واگذار كرده ، و در مقابل چنين مردمى چه فائده دارد كه اصل صانع اثبات شود؟ پس در اين آيات مقصود اثبات صانع نيست ، و اگر نعمتها را هم اسم برده براى تثبيت امر نعمت بوده ، چون وقتى طرف ، قبول دارد كه خدا خالق هر چيزى است بايد او را متوجه كرد كه پس آثار مخلوقات او كه همانا تنعم ما از آنها است ، نيز از خداست و او است كه اين همه نعمت را در اختيار ما گذارده ، و چون وجود اين نعمتها از آن او و ملك او است ، و ملكيت او نه باطل مى شود و نه به ديگرى منتقل مى گردد و نه تبديل قبول مى كند، پس منعم حقيقى ما نيز تنها او است ، و هيچ موجود ديگرى غير او سهمى از منعم بودن را ندارد، حتى خود نعمت هم نعمت بودنش از خودش نيست و ولى نعمت ما نخواهد بود، چون هم خودش ‍ و هم اثرش هر دو ملك خداست .

*(/4)*

و بهمين جهت بود كه خداى تعالى تنها به مساله خلقت و انعام اكتفاء نكرد، (چون اگر صرف اين دو باعث شود كه انسان در برابر خالق و دارنده نعمت ، خاضع شود و او را بپرستد بايد مردم ابرها را هم كه باران مى فرستند بپرستند) بلكه مساله تدبير را هم دخيل دانست و جمله (و الله يعلم ما تسرون و ما تعلنون ) را هم ضميمه فرمود و تا بفهماند كه خالق و منعمى را بايد پرستيد كه عالم هم باشد تا بدينوسيله مدبر مخلوق خود بوده و هر مخلوقى را بسوى كمال مطلوبش راهنمايى كند، و راه سعادتى را كه برايش مقدر كرده به او بنماياند و معلوم است كه عبادت وقتى عبادت و پرستش واقعى است كه معبود، عالم به عبادت عابد خود باشد، و خضوع و خشوع او را ببيند.  
پس مجموع هر دو دسته آيات ، يعنى آيات مربوط به خلقت و آيات مربوط به عظمت همه مقدمات يك دليلند، كه بر توحيد ربوبيت اقامه شده ، تا دوگانه پرستان و بت پرستان كه آن را منكر بودند دست از انكار خود بردارند. پس در اينكه فرمود: (افمن يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون ) صفات خدائى را با صفات غير خدا مقايسه كرده تا بفهماند كه غير او نمى توانند معبود باشد، و صفات خدا با صفات غير خدا يكسان نيست ، و استفهام در آن استفهام انكارى است ، و مراد از (كسى كه خلق نمى كند) همان خدايان دروغين آنان است كه مى پرستيدند.  
بيان اين مطلب هم - همانگونه كه از بيان گذشته روشن شد - اين است كه خداى سبحان ، موجودات را خلق مى كند و در خلقتش ‍ هم استمرار دارد، پس چنين كسى با كسى كه هيچ خلق نمى كند يكسان نيست ، زيرا خدا موجودات را خلق مى كند و مالك آنها و آثار آنها است ، آثارى كه نظام خود آنها و نظام عام عالم به آنها بستگى دارد.

*(/5)*

بيان نكته اى كه در تعليل (و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) به ( اللهلغفور رحيم ) وجوددارد و اينكه فرمود: (و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ...)اشاره است به زيادى نعمتهاى الهى ، و كثرتى كه از حيطه شمارش بيرون است ، چون درحقيقت ، هيچ موجودى نيست مگر آنكه در مقايسه با نظام كلى عالم ، نعمت است ، هر چند كهبعضى از موجودات نسبت به بعضى ديگر، نعمت نباشد.  
خداى سبحان همين بسيارى نعمت را تعليل مى كند به اينكه : (ان الله لغفور رحيم ) و اين خود از لطيف ترين و دقيق ترين تعليل ها است ، چون با اين تعبير مى فهماند كه خروج نعمت از حد شمارش ، از بركات دو صفت مغفرت و رحمت اوست ، با مغفرتش كه همان پوشاندن است بدى نقص و قصور اشياء را مى پوشاند و با رحمتش كه اتمام نقص و رفع حاجت است ، خير و كمال هر چيزى را ظاهر مى سازد و به زيور جمالش مى آرايد، بنا بر اين ، مغفرت و رحمت او بر تمامى موجودات گسترده است ، چون هر چيزى را كه فرض كنى وقتى براى چيز ديگرى خير و نفع شد، در نتيجه نسبت به آن نعمت حساب مى شود پس بعضى از اشياء نسبت به بعضى ديگر نعمت است ، در نهايت نعمت خدا همان سعه و عموميتى را دارد كه مغفرت و رحمتش دارد، و بهمين جهت فرمود: (ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) (دقت فرماييد).

*(/6)*

اين آيه از آياتى است كه در آن مغفرت بكار رفته بدون اينكه سخنى از گناه كه در عرف متشرعه عبارت است از معصيت امر مولوى به ميان آمده باشد. جمله (و الله يعلم ما تسرون و ما تعلنون ) اشاره است به ركن سوم از اركان ربوبيت كه همان علم باشد چون (اله ) اگر متصف به علم نباشد عبادت كردن و نكردن بندگان برايش يكسان است ، پس عبادت او لغو و بى اثر خواهد بود، ناگزير لازم است كه رب معبود، داراى علم باشد، البته نه هر علمى ، بلكه علم به ظاهر و باطن بنده اش ، زيرا قوام عبادت ، به نيت است ، و عمل وقتى عبادت محسوب مى شود كه با نيت صالح انجام شده باشد، و نيت هم مربوط به ضمير و باطن بنده است ، و علم به اينكه عبادت ، حقيقت معناى خود را واجد است ،  
پيدا نمى شود مگر با احاطه معبود به ظاهر و باطن بنده ، و خداى عز و جل عالم است به آنچه كه انسان پنهان مى دارد و آنچه كه آشكار مى سازد، همانطور كه او خالق و منعم است ، و بخاطر خلقت و انعامش مستحق پرستش است .  
از همينجا روشن مى گردد كه : چرا در آيه شريفه در بيان علم خدا، تعبير مذكور انتخاب شده ، با اينكه ممكن بود بفرمايد: (عالم الغيب و الشهادة ) و يا بفرمايد: (و الله بكل شى ء عليم )، ولى فرمود: (و الله يعلم ما تسرون و ما تعلنون )، پس جهت اينكه علم به اسرار و آشكار را علت آورد، آنهم اسرار و آشكار انسانها، براى اين بود كه سخن در باره عبادت انسانها در برابر پروردگارشان بود، و در علم به عبادت ، كه امرى است هم مربوط به بدن و اعضاى عبادت كننده و هم به قلب و احوال او لذا لازم است كه معبود، داناى به باطن و ظاهر عبادت كننده اش باشد، و به نيت درونى و احوال و حركات بدنى او آگاه باشد.

*(/7)*

و جمله (و الذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا و هم يخلقون ) اشاره است به فقدان ركن اول از اركان ربوبيت در بتها و معبودهاى مشركين ، و چون ركن اول ربوبيت را ندارند قهرا ركن دوم را هم كه از فروعات ركن اول است و عبارت است ازدادن نعمت ، ندارند.  
بهمين جهت معبودهاى آنان ، آلهه و ارباب نيستند بلكه خداى متعال رب است .  
و اينكه فرمود: (اموات غير احياء و لا يشعرون ايان يبعثون ) اشاره است به فقدان ركن سوم از اركان ربوبيت در بتهاى بت پرستان ، و آن ركن عبارت است از علم به سر و آشكار ايشان ، و در اين نفى ، مبالغه كرده و اصل حيات و زندگى را كه مستلزم داشتن علم است نفى كرده كه نفى آن مستلزم نداشتن مطلق علم است تا چه رسد به نوع اكمل آن كه همان علم به ظاهر و باطن انسان است ، و فرموده : (مردگانى هستند بى جان ) اول مرگ را براى ايشان اثبات كرده ، كه هيچ وقت با درك و شعور نمى سازد، سپس همان مرگ را با بى جانى تاكيد نموده است .  
و اگر از ميان همه وجوه جهل بتها خصوص علم به اينكه : (مردم چه وقت مبعوث مى شوند) را ذكر كرده به اين مناسبت است كه روز بعث ، روز پاداش انسانها است ، و بر (اله معبود) لازم است كه روز پاداش دادن به بندگانش را بداند زيرا بايد بداند كه چه روزى بندگان خود را در ازاى بندگيشان پاداش مى دهد ولى اين بتها از چنين روزى خبر ندارند، پس چگونه مى توانند (اله معبود) باشند؟  
از همينجا روشن مى شود كه ضمير اول ، يعنى ضمير جمع (لا يشعرون ) به اصنام ، و ضمير دوم يعنى ضمير جمع (يبعثون ) به مشركين برگردد،  
و اين صحيح نيست كه هر دو ضمير را به اصنام برگردانيم ، زيرا علم به (روز بعث ) مختص بارى تعالى است ، و از غير او محجوب بوده و جهل به آن مختص اصنام نيست . از اين وجه باطل تر قول بعضى است كه گفته اند: هر دو ضمير به مشركين بر مى گردد. (دقت بفرماييد ).

*(/8)*

آيات شريفه مورد بحث هر چند ظاهر سياقش نفى ربوبيت اصنام است ليكن با كمترين دقت معلوم مى شود كه همين بيان در نفى ربوبيت صاحبان اصنام يعنى ملائكه مقرب و جن و كملين بشر و كواكب ، و هر معبود ديگرى كه وثنى ها مى پرستند نيز جريان دارد، براى اينكه آنها نيز هيچ يك خالق و منعم و عالم بالاصاله نيستند، و اگر هم از اين صفات چيزى را و يا همه را دارند از خداى سبحان دارند، و حال آنكه رب حقيقى آن كسى است كه اين صفات را بالاءصاله و مستقلا داشته باشد (دقت بفرماييد).  
در اين دو آيه ، يعنى آيه (و الذين يدعون من دون الله ... يبعثون ) التفات از خطاب به غيبت بكار رفته و شايد نكته آن اين بوده كه در هر دو مساله معاد و روز بعث كه مشركين منكر آن بودند به ميان مى آيد، لذا خطاب از ايشان به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) متوجه شده تا بدين وسيله ، هم مطلب بيان شده باشد و هم با اعتراض آنان مواجه نگردد.  
و اينكه فرمود: (الهكم اله واحد) بيان نتيجه دليلى است كه در آيات قبلى اقامه شد، و معنايش اين است كه وقتى ثابت شد كه خداى تعالى واجد شرايط الوهيت است و اوست كه معبوديتش به حق است ، و غير او خدايانى كه مشركين ادعا مى كنند هيچ يك ، واجد آن شرايط نيستند، يعنى نه خالقند، نه منعم و نه عالم ، پس اين نتيجه حاصل مى شود كه الهكم اله واحد، معبودى كه شما سزاوار است بپرستيد معبود واحدى است ، و لازمه اين معنا اين است كه چنين معبودى منحصر به خداى عز اسمه باشد.  
بحث روايتى

*(/9)*

در مجمع البيان گفته است چهل آيه از اول اين سوره مكى و ما بقى ، يعنى از آيه (و الذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم ) تا آخر سوره مدنى است ، (به نقل از حسن و قتاده ). و بعضى گفته اند: به استثناى سه آيه آخر كه مربوط به هنگام مراجعت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از جنگ احد است و با آيه (و ان عاقبتم فعاقبوا) شروع مى شود همه مكى است ، و آن سه آيه ما بين مكه و مدينه نازل شده است (به نقل از ابن عباس و عطاء و شعبى ) و در يكى از روايات منقوله از ابن عباس دارد كه بعضى از آيات ، مكى و بعضى ديگر مدنى است ، آيات مكى آن از اول سوره است تا جمله (و لكم عذاب عظيم ) و مدنى آن از آيه (و لا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا) تا جمله (باحسن ما كانوا يعملون ) است . مؤ لف : ما قبلا هم گفتيم كه آنچه از سياق به دست مى آيد با همه اين نقلها مخالف است .  
رواياتى در ذيل آيه (اتى امر الله فلا تستعجلوه )  
و در تفسير عياشى از هشام بن سالم از بعضى از اصحاب ما از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : از آن جناب از معناى آيه (اتى امر الله فلا تستعجلوه ) پرسيدم ، فرمود: وقتى خدا از امرى به پيامبرش خبر مى دهد كه واقع خواهد شد، شما ديگر عجله مكنيد تا وقتش فرا رسد. و فرمود: وقتى خدا از چيزى خبر ميدهد (و مى فرمايد) گويا آن را آمده حساب مى كند، و لذا در اين آيه مى فرمايد: (امر خدا آمد در آن عجله مكنيد).  
مؤ لف : گويا مى خواهد اشاره به اين كند كه تعبير به ماضى براى تحقق وقوع و حتميت آن است . و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده كه گفت وقتى (اتى امر الله ) نازل شد اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مضطرب شدند تا جمله (فلا تستعجلوه ) آمد آرام گشتند.

*(/10)*

و نيز در همان كتاب است كه ابن جرير و ابن منذر از ابن جريح روايت كرده اند كه گفت : وقتى آيه (اتى امر الله فلا تستعجلوه ) نازل شد مردانى از منافقين به يكديگر گفتند: اين مرد مى پندارد كه امر خدا آمد، پس پاره اى از كارها را كه مى كرديد نكنيد تا ببينيم آن امر چيست و وقتى ديدند چيزى نازل نشد و عذابى نيامد گفتند پس براى هميشه خاطرتان جمع باشد كه عذابى در كار نيست . سپس اين آيه نازل شد: (اقترب للناس حسابهم ...)، گفتند: اين مرد همان پندار قبليش را از سر گرفته و چون ديدند عذابى نيامد، گفتند ديگر مطمئن باشيد كه عذابى نخواهد آمد، آنگاه آيه (و لئن اخرنا عنهم العذاب الى امة محدودة ...) نازل شد.  
مؤ لف : اين روايت دلالت مى كند بر اينكه قبل از هجرت هم در ميان مسلمانان عده اى منافق بوده اند همچنانكه روايت ديگرى نيز شاهد اين معنا است .  
و در همان كتاب است كه ابن ابى حاتم و طبرانى و ابن مردويه و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) از عقبة ابن عامر روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: قبل از آمدن قيامت ابر سياهى از طرف مغرب مانند سپر به شما روى مى آورد و در آسمان بطور دائم بالارود تا تمامى صفحه آسمان را بپوشاند آنگاه منادى ندا مى كند: يا ايها الناس ! مردم به يكديگر متوجه مى شوند كه من چنين صدايى شنيدم ، شما هم شنيديد؟ بعضى مى گويند آرى شنيدم ، بعضى ديگر شك مى كنند تا آنكه بار ديگر منادى ندا مى كند: يا ايها الناس ! باز از يكديگر مى پرسند، آيا چنين صدايى شنيديد؟ مى گويند: آرى ، آنگاه ندا مى رسد: (ايها الناس اتى امر الله فلا تستعجلوه ).

*(/11)*

رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اضافه كردند پس به آن خدايى كه جانم به دست او است اين قدر مهلت نمى دهد كه دو نفر بزاز كه پارچه را باز كرده اند، تا كنند و يا مردى كه حوض را پر مى كند، از آن به كسى يا حيوانى آب دهد، و يا مردى كه شتر خود را مى دوشد، از شيرش بياشامد و يا هر كس ديگر كه سرگرم كار خويش است از كار دست بكشد.  
نقد استدلال برخى از علماء به روايات فوق الذكر  
مؤ لف بعضى از علماء خواسته اند از اين روايات سه گانه - كه در معناى اين روايات ، روايات ديگرى نيز هست - بفهمند كه مراد از (آمدن امر)، آمدن روز قيامت است ، و ليكن روايات چنين دلالتى ندارد.  
اما روايت اول ، براى اينكه صرف اضطراب دليل نمى شود بر اينكه آن مردم از جمله مورد بحث آمدن قيامت را فهميده باشند، زيرا اين قدر هست كه امر خدا هر چه باشد چيزى است كه بندگان او را به انديشه وا مى دارد كه حجتى در فهمشان نيست و شبهه هم مفهوميه نيست تا مرجع در آن ، عرف كه اهل لسانندبوده باشد علاوه بر اين روايت هم خالى از اشكال نيست ، براى اينكه خداى سبحان ، استعجال به آمدن قيامت را از صفات كفار خوانده و آنان را بر اين عمل مذمت ، و مؤ منين را از آن برى دانسته و فرموده :  
( و الذين آمنوا مشفقون منها) و در بيان سابق هم اشاره اى به اين معنا شد كه خطاب در جمله (فلا تستعجلوه ) به مشركين است و معنايش نهى از استعجال ايشان و درخواست فرا رسيدن اجل و نزديك شدن وعده است ، نه درخواست مهلت ، و در اين صورت معنى ندارد كه از شنيدن (فلا تستعجلوه ) آرام شوند.  
و اما روايت دوم ظاهرش اين است كه از امر خدا عذاب دنيوى را فهميده بودند نه قيامت را و اين خود مؤ يد بيان سابق ما است نه مؤ يد آقايان .

*(/12)*

و اما روايت سوم ، نهايت چيزى كه به آن دلالت مى كند اين است كه آمدن قيامت از مصاديق آمدن امر خداست ، و كسى هم در اين شكى ندارد، ولى اين غير از اين است كه مقصود از امر در آيه همان قيامت باشد.  
روايتى كه در آن (اتى امر الله ) به ظهور مهدى عليه السلام تطبيق شده است  
و در كتاب غيبت نعمانى به سند خود از عبد الرحمن بن كثير از ابى عبد الله (عليه السلام ) نقل كرده كه در ذيل جمله (اتى امر الله فلا تستعجلوه ) فرمود: اين امر خدا همان امر ما است كه نبايد در آن عجله شود و خداوند امر ما را با سه لشكر كمك مى كند: 1 - ملائكه 2 - مؤ منين 3 - لشكر خودش ، و خروج او مانند خروج رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است چون در آن آيه فرمود: (كما اخرجك ربك من بيتك بالحق ). مؤ لف : اين روايت را مفيد نيز در كتاب غيبت خود از - همان - عبد الرحمن از آن امام آورده ، و مراد از ظهور او ظهور مهدى (عليه السلام ) است كه در روايات ديگرى بدان تصريح شده است ، و اين خود از باب جرى و تطبيق كلى بر فرد و يا از قبيل بطن قرآن است .  
و در كافى به سند خود از سعد الاسكاف روايت كرده كه گفت : مردى خدمت امير المؤ منين (عليه السلام ) رسيد و از روح سؤ ال كرد كه آيا همان جبرئيل نيست ؟ فرمود: جبرئيل از ملائكه است و روح ، غير جبرئيل است . سعد مى گويد: اين جواب ، بر سائل گران آمده عرض كرد حرف بزرگى زدى كه هيچ كس نگفته ، زيرا هيچ كس احتمال نداده كه روح غير جبرئيل باشد. امير المؤ منين (عليه السلام ) فرمود: تو مرد گمراهى هستى كه سخنان اهل ضلال را نقل مى كنى و گر نه خداى تعالى به پيغمبرش فرمود: (اتى امر الله فلا تستعجلوه سبحانه و تعالى عما يشركون ينزل الملائكة بالروح ) و اين خود صريح است در اينكه ملائكه غير روح است .  
مؤ لف : اين روايت مؤ يد رواياتى است كه ما قبلا ذكر كرديم و در يكدسته روايات آمده كه روح مخلوقى است بزرگتر از جبرئيل .

*(/13)*

و در تفسير قمى در ذيل جمله (فاذا هو خصيم مبين ) آمده كه امام (عليه السلام ) فرمود: خداوند انسان را از يك قطره آب بى ارزش خلق كرد، و همين قطره بى ارزش ، دشمنى آشكار برايش شد، و در دشمنى با او متكلمى بليغ گرديد.  
و نيز در همان كتاب در ذيل جمله (حين تريحون و حين تسرحون )، امام (عليه السلام ) فرموده : حين بازگشت از چراگاه و حين رفتن به چراگاه .  
رواياتى درباره حكم شرعى بول و گوشت چهارپايان  
و در تفسير عياشى از زراره از يكى از دو امام باقر و صادق (عليهماالسلام ) روايت كرده كه گفت : از آن جناب از بول اسب و الاغ و قاطر پرسيدم ، فرمود: ما آن را مكروه مى داريم عرض كردم مگر گوشت آنها حلال نيست ؟ فرمود: مگر خداى تعالى برايتان بيان نكرده كه : (و الانعام خلقها لكم فيها دف ء و منافع و منها تاكلون ) كه گوشت انعام يعنى شتر و گاو و گوسفند، حلال است ولى در باره چارپايان ، يعنى خيل و بغال و حمير تنها فرموده ، (لتركبوها و زينة )، از آنها تنها خوردن گوشت و از اينها تنها مساله سوار شدن را ذكر فرموده ، البته معناى اين دو بيان اين نيست كه گوشت چارپايان حرام است و ليكن اشاره به رفتارى است كه خود مردم در باره آنها دارند، يعنى از خوردن گوشت آنها صرفنظر كرده اند.  
مؤ لف : روايات در باب خيل و بغال و حميرمختلف است ، ولى مذهب اهل بيت (عليهمالسلام ) همين است كه خوردن گوشت آنها مكروه است نه حرام .  
و در تفسير قمى در ذيل جمله (و يخلق ما لا تعلمون ) آمده كه امام فرمود: مقصود عجائبى است كه خداوند در دريا و خشكى عالم خلق مى كند.  
و در الدر المنثور است كه در ذيل آيه (و على الله قصد السبيل و منها جائر) عبد بن حميد و ابن منذر و ابن انبارى (در كتاب مصاحف ) از على (عليه السلام ) نقل كرده كه آن جناب آيه را به صورت (فمنكم جائر) قرائت مى كرده .

*(/14)*

و در تفسير عياشى از اسماعيل بن ابى زياد از جعفر بن محمد از پدرش از پدران بزرگوارش از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرموده است رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در تفسير جمله (و بالنجم هم يهتدون ) فرمود منظور از اين نجم ، ستاره جدى است ، براى اينكه تنها (جدى ) است كه بناء قبله بر آن دور نمى زند و تغيير پيدا نمى كند، و اهل بر و بحر راه خود را بوسيله آن پيدا مى كنند.  
مؤ لف : اين روايت از امام صادق (عليه السلام ) نيز نقل شده . و در كافى به سند خود از داوود جصاص (گچ پز ) روايت  
دو روايت در تطبيق جمله : (و بالنجم هم يهتدون ) بر ائمهاهل بيت عليهم السلام  
كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه فرمود: منظور از (نجم ) در جمله (و بالنجم هم يهتدون ) رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم )، و منظور از (علامات )، ائمه هدى (عليهمالسلام ) است .  
مؤ لف : اين روايت را (كافى ) به دو طريق ديگر نيز از آن جناب و از حضرت رضا (عليه السلام ) نقل كرده ، و عياشى و قمى نيز در تفسير خود آن را آورده اند، و شيخ در (امالى ) از امام صادق (عليه السلام ) روايتش كرده ، و اين از باب تفسير نيست بلكه از باب بطن است ، دليلش هم اين است كه طبرسى آن را در مجمع نقل كرده كه امام صادق (عليه السلام ) فرمود: ما علامتها و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نجم است آنگاه فرمود كه : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: خداوند نجوم را امان اهل آسمان ، و اهل بيت مرا امان اهل زمين قرار داده است .  
سوره نحل ، آيات 21 - 40  
اِلهكم اِله وحد فالذين لا يؤ منون بالاخرة قلوبهم منكرة و هم مستكبرون (22)  
لا جرم أ ن الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون اِنه لا يحب المستكبرين (23)  
و اِذا قيل لهم ما ذا اَنزل ربكم قالوا اَسطير الاَولين (24)

*(/15)*

ليحملوا اَوزارهم كاملة يوم القيمة و من اَوزار الذين يضلونهم بغير علم اَلا ساء ما يزرون (25)  
قد مكر الذين من قبلهم فاَتى الله بنينهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم و اَتئهم العذاب من حيث لا يشعرون (26)  
ثم يوم القيمة يخزيهم و يقول اَين شركائى الذين كنتم تشقون فيهم قال الذين اوتوا العلم اِن الخزى اليوم و السوء على الكفرين (27)  
الذين تتوفئهم الملئكة ظالمى اَنفسهم فأ لقوا السلم ما كنا نعمل من سوء بلى اِن الله عليم بما كنتم تعملون (28)  
فادخلوا اَبوب جهنم خلدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين (29)  
و قيل للذين اتقوا ما ذا اَنزل ربكم قالوا خيرا للذين اَحسنوا فى هذه الدنيا حسنة و لدار الاخرة خير و لنعم دار المتقين (30)  
جنت عدن يدخلونها تجرى من تحتها الاَنهر لهم فيها ما يشاؤ ن كذلك يجزى الله المتقين (31)  
الذين تتوفئهم الملائكة طيبين يقولون سلم عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون (32)  
هل ينظرون اِلا اَن تأ تيهم الملائكة اَو يأ تى اَمر ربك كذلك فعل الذين من قبلهم و ما ظلمهم الله و لكن كانوا اَنفسهم يظلمون (33)  
فاَصابهم سيات ما عملوا و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤ ن (34)  
و قال الذين اَشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شى ء نحن و لا آباؤ نا و لا حرمنا من دونه من شى ء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل اِلا البلغ المبين (35)  
و لقد بعثنا فى كل اُمة رسولا اَن اعبدوا الله و اجتنبوا الطغوت فمنهم من هدى الله و منهم من حقت عليه الضللة فسيروا فى الاَرض ‍ فانظروا كيف كان عقبة المكذبين (36)  
اِن تحرص على هدئهم فاِن الله لا يهدى من يضل و ما لهم من نصرين (37)  
و اَقسموا بالله جهد اَيمنهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا و لكن اَكثر الناس لا يعلمون (38)  
ليبين لهم الذى يختلفون فيه و ليعلم الذين كفروا اَنهم كانوا كذبين (39)  
اِنما قولنا اذا اردناه ان نقول له كن فيكون (40)  
ترجمه آيات

*(/16)*

خداى شما خداى يكتاست ، كسانى كه به آخرت ايمان ندارند دلهايشان به انكار (حق ) خو كرده و خودشان مستكبرند (22).  
قطعا خدا آنچه را نهان كنند و آنچه را عيان كنند مى داند و خدا، مستكبران را دوست ندارد (23).  
و هنگامى كه به آنها گفته شود پروردگارتان چه نازل كرده مى گويند: اينها (وحى الهى نيست ) همان افسانه هاى دروغين پيشينيان است (24).  
آنها بايد (در) روز قيامت بار گناهان خويش را بطور كامل و شمهاى از گناهان آن كسانى را كه از روى جهل ، گمراهشان مى كنند بردارند بدانيد كه بد بارى برمى دارند (25).  
كسانى كه پيش از آنها بودند نيرنگ كردند و خدا بنيانشان را از پايه سست كرد و سقف از فرازشان افتاد و عذاب از آنجائى كه نمى دانستند به سراغشان آمد (26).  
آنگاه روز قيامت خدا رسوايشان مى كند و مى گويد شريكان من كه در مورد آنها اختلاف مى كرديد كجايند؟ كسانى كه دانش يافته اند گويند امروز رسوايى و بدى بر كافران است (27).  
همان كسانى كه در آن حال كه ستمگر بر خويشند چون فرشتگان جانشان را بگيرند، اطاعت عرضه كنند و گويند ما هيچ كار بدى نمى كرديم ، چنين نيست بلكه خدا از اعمالى كه مى كرده اند آگاه است . (28).  
از درهاى جهنم درون شويد و جاودانه در آن باشيد كه جايگاه متكبران بسيار بد است (29).  
و به كسانى كه پرهيزكارى مى كنند گفته شود پروردگارتان چه نازل كرده است . گويند خيرى نازل كرده است ، كسانى كه نيكوكارى كرده اند در اين دنيا پاداشى نيك دارند و سراى ديگر بهتر است و سراى پرهيزگاران چه نيكوست (30).  
به بهشتهاى جاويد داخل شوند كه جويها در آن روانست و در آنجا هر چه خواهند دارند، خدا پرهيزكاران را چنين پاداش مى دهد (31).  
همان كسان كه فرشتگان با حال پاك سيرتى ، جانشان را بگيرند و گويند سلام بر شما، به پاداش اعمالى كه مى كرده ايد به بهشت درآييد. (32)

*(/17)*

مگر جز اين انتظار دارند، كه فرشتگان سوى ايشان بيايند يا فرمان پروردگارت بيايد، كسانى كه پيش از آنها بودند نيز چنين كردند. خدا ستمشان نكرد بلكه آنها به خود ستم مى كردند (33).  
و سزاى اعمال بدشان به ايشان رسيد و عذابى كه به استهزاى آن مى پرداختند بر آنها وقوع يافت (34).  
و كسانى كه شرك مى ورزند گويند اگر خدا مى خواست نه ما و نه پدرانمان جز او هيچ نمى پرستيديم و بدون فرمان وى چيزى را حرام نمى كرديم كسانى كه پيش از آنها بودند نيز چنين كردند. مگر به عهده پيغمبران جز ابلاغ آشكار چيزى هست ؟ (35).  
ميان هر امتى پيغمبرى برانگيختيم كه خدا را بپرستيد و از طغيانگرى كناره گيرى كنيد. بعضشان را خدا هدايت كرد و بعض ديگرشان ضلالت برايشان مقرر گشت . در زمين بگرديد و بنگريد سرانجام تكذيب كنان چسان بود (36).  
اگر به هدايت كردنشان علاقه دارى خدا كسى را كه به ضلالت محكوم كرده هدايت نمى كند و يارانى ندارند (37).  
به خدا قسم خوردند، قسمهاى مؤ كد كه هر كه بميرد خدايش زنده نمى كند، چنين نيست بلكه خدا وعده اى كرده كه بر عهده اوست ولى بيشتر مردم نمى دانند. (38).  
تا را كه در آن اختلاف دارند برايشان بيان كند و تا كسانى كه كافرند بدانند كه دروغگو بوده اند (39).  
سخن ما به هر چيزى وقتى اراده وجود آن كنيم اينست كه بدو گوئيم باش ، وجود يابد (40).  
بيان آيات  
اين (آيات )، قسمت دوم از آيات صدر سوره است ، قسمت اولش متضمن بيان توحيد ربوبيت و اقامه حجت عليه مشركين و انذار آنان به آوردن عذاب و تنزيه خداى سبحان از شرك ايشان بود. و اين قسمت يعنى قسمت دوم ، متضمن مطالبى است كه مناسب با آن بيان است ، از قبيل بيان عيبهاى مشركين و صفات بد آنان ، كه همه ناشى از انكار توحيد است ،

*(/18)*

و مانند سخنان باطل ، و استكبارشان در برابر خدا و استهزاء آيات او و انكار حشر، و نيز متضمن بيان بطلان اين سخنان و تهديد ايشان است به آمدن عذاب دنيوى ، و هشدارشان از عذاب روز مرگ و روز قيامت ، و نيز حقايقى ديگر كه پس از بحث روشن مى گردد.  
الهكم اله واحد فالذين لا يؤ منون بالاخرة قلوبهم منكرة و هم مستكبرون  
در تفسير جمله (الهكم اله واحد) قبلا گفتيم كه نتيجه حجتى است كه در آيات قبلى اقامه شده بود.  
اعتقاد به معاد لازمه توحيد كامل است  
و جمله (فالذين لا يؤ منون بالا خرة ...) تفريعى است بر همان جمله ، و افتتاح فصل جديدى است از كلام در پيرامون رفتار و گفتار كفار و اعمالى كه ناشى از ايمان نداشتن به خداست ، و اگر اسمى از ايمان نداشتن به خدا نبرد بلكه مساله ايمان نداشتن به روز قيامت را ذكر كرد، بدين جهت بود كه آن حجتى كه اقامه فرموده بود حجت بر توحيد كامل بود، و آن عبارت است از وجوب اعتقاد به معبودى عليم و قدير كه تمامى موجودات را خلق كرد، و همه نعمتها را ارزانى داشت ، اما نه به لغو و باطل ، بلكه به حق ، تا دوباره بسويش باز گردند و ايشان را بر آنچه كه كرده اند محاسبه نموده و بر اساس اوامر و نواهى ، كه بوسيله فرستادگانش به ايشان ابلاغ فرموده پاداش يا كيفر دهد.  
پس توحيدى كه در آيات گذشته بدان سفارش شده عبارت است از اعتقاد به وحدانيت خداى تعالى و ايمان به آنچه فرستادگان او آورده اند و ايمان به روز حساب ، و لذا در همين آيات ، كافر را عبارت از كسى دانسته كه به روز جزا ايمان نداشته باشد، چون ايمان به روز جزا مستلزم ايمان به وحدانيت خدا و رسالت رسولان او است .

*(/19)*

و شما خواننده عزيز براى مزيد اطلاع و وضوح بيشتر در باره آنچه ما گفتيم به كلامى كه ما در ذيل آيات اول سوره كه مى فرمود: (ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون خلق السموات و الارض بالحق سبحانه عما يشركون ) گذرانديم مراجعه نمائيد، زيرا آن كلام جامعى بود كه ما در باره اصول سه گانه اعتقادات گذرانديم .  
(قلوبهم منكرة ) - يعنى دلهايشان منكر حق است . (و هم مستكبرون ) يعنى از حق استكبار مى ورزند، و استكبار - بطورى كه گفته اند - عبارت از اين است كه : كسى بخواهد با ترك پذيرفتن حق ، خود را بزرگ جلوه دهد، و خود را بزرگتر از آن بداند كه حق را بپذيرد. معناى آيه اين است كه معبود شما واحد است ، و آيات واضحه اى بر آن دلالت دارد و وقتى امر به اين درجه از روشنى باشد با هيچ سترى پوشيده نمى شود و جاى شكى در آن نمى ماند،  
پس اينها كه به روز جزا ايمان ندارند دلهايشان منكر حق است و نسبت به آن عناد و لجاج دارند، و مى خواهند با لجاجت در برابر حق ، خود را بزرگتر از حق جلوه دهند، و بهمين جهت بدون هيچ دليل و حجتى از انقياد در برابر حق سر بر مى تابند.  
لا جرم ان الله يعلم ما يسرون و ما يعلنون انه لا يحب المستكبرين  
كلمه (لا جرم ) كلمه اى است مركب از (لا) و (جرم ) كه در همه احوال به يك صورت استعمال مى شود، و بطورى كه (خليل ) و (سيبويه ) گفته اند معناى تحقيق را افاده مى كند، تعريفهايى هم كه ديگران براى اين كلمه كرده اند، برگشتش به همين تعريف خليل و سيبويه است ، هر چند كه در اصل مركب بودنش اختلاف كرده اند خليل گفته : اين كلمه ، كلمه تحقيقى است كه جز در مورد جواب ، استعمال نمى شود، مثلا شنونده در برابر سخن گوينده اى كه گفته : (چنين و چنان كرده اند) مى گويند: (لا جرم پشيمان خواهند شد).

*(/20)*

و معناى آيه اين است كه محققا و يا حقا خداى تعالى آنچه را كه ايشان پنهان مى دارند و يا آشكار مى سازند مى داند، و اين تعبير كنايه از تهديد به كيفرى سخت است ، يعنى خدا مى داند كارهايى كه در نهان و آشكار مى كنند، و بزودى آنان را به سزاى اعمالشان مى رساند و در برابر انكار و استكبارشان مؤ اخذه مى فرمايد، زيرا او مستكبرين را دوست نمى دارد.  
و اذا قيل لهم ما ذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين  
راغب در مفردات مى گويد (سطر)، هم به فتحه سين و سكون طاء و هم به فتحه هر دو استعمال مى شود كه هم در كتابت و نوشته به رديف و هم در درختان كاشته شده به رديف ، و هم در مردمى كه به رديف ايستاده باشند بكار مى رود، و جمع آن اسطر و سطور و اسطار مى آيد.  
اما در مورد كلمه (اساطير) در آيه مورد بحث ، مبرد گفته : جمع (اسطوره ) است ، مانند كلمه اراجيح كه جمع ارجوحه و اثافى كه جمع اثفيه و احاديث كه جمع احدوثه است ، و اساطير الاولين به معناى نوشته هائى از دروغ و خرافات است كه اهلش به خيال خود آن را مقدس مى شمرده اند همچنانكه خداى تعالى بدان اشاره نموده و در نقل كلام كفار فرموده كه : در باره قرآن گفتند: (اساطير الاولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة و اصيلا) اين بود كلام مبرد، و غير او گفته اند: اساطير جمع اسطار است ، كه گفتيم (اسطار هم ) جمع سطر است ، و بنا به گفته آنان كلمه مذكور جمع الجمع خواهد بود.

*(/21)*

و در جمله (و اذا قيل لهم ما ذا انزل ربكم ) ممكن است قائل اين پرسش بعضى از مؤ منين بوده باشند كه از كفار اين سؤ ال را كرده بودند، تا آنان را امتحان كنند، و نظريه آنان را در باره دعوت نبوى استفهام نمايند، و ممكن هم هست گوينده آن بعضى از مشركين بوده باشند، كه به منظور تقليد در آوردن و استهزاء مؤ منين ، اين سؤ ال را از يكديگر كرده باشند، و ممكن هم هست شخص متحيرى كه راستى در حقانيت اين دعوت شك داشته ، اين سؤ ال را كرده باشد، و آيه بعدى و همچنين آيه (و قيل للذين اتقوا ما ذا انزل ربكم ) يكى از دو وجه اخير را تاييد مى كند.  
( قالوا اساطير الاولين ) - يعنى اين چيزى كه از آن پرسش مى شود، اكاذيب و خرافاتى است كه گذشتگان نوشته و ثبت كرده و براى آيندگان باقى گذاشته اند، كه لازمه اين پاسخ اين است كه اين قرآن از ناحيه خداى سبحان نازل نشده باشد.  
بيان اينكه گمراه كنندگان همانند بار گناهان ناشى از اضلالشان را بر دوش مىكشند  
ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة ...  
راغب در مفردات گفته : كلمه (وزر) - به فتحه (واو) و (زاء) - به معناى ملجا و پناهگاه كوه است ، كه در مواقع خطر بدانجا پناهنده مى شوند، همچنانكه خداى سبحان فرموده : (كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر) و كلمه (وزر) - به كسره (واو) و سكون (زاء) - به معناى ثقل و بار است ، و به مناسبت سنگينى كوه ، بار را هم وزر گفته اند، و از بار سنگين هم تجاوز نموده گناهان را هم وزر خوانده اند همچنانكه ثقل هم مى خوانند، و در قرآن از گناهان ، هم به وزر تعبير شده و فرموده : (ليحملوا اوزارهم كاملة ) و هم به ثقل تعبير شده و فرموده : (و ليحملن اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم ).

*(/22)*

آنگاه اضافه كرده است كه : وزر ديگران را بر دوش كشيدن در حقيقت همان معنايى است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در حديث (من سن سنة حسنة كان له اجرها و اجر من عمل بها من غير ان ينقص من اجره شى ء و من سن سنة سيئة كان له وزرها و وزر من عمل بها) بيان فرموده است ، و معناى حديث اين است كه (هر كس سنت خوبى را باب كند و مردم را بدان عادت دهد، هم اجر عمل خود را مى برد، و هم اجر هر كسى را كه بدان عمل كند، بدون اينكه از اجر عاملين آن ، چيزى كم شود، و هر كس سنت زشتى را باب كند)، هم وزر آن عمل را بدوش خواهد كشيد، و هم وزر هر كسى را كه به آن عمل كند البته در حديث كلمه (مثل ) در تقدير است ، و تقدير كلام مثل اجر و مثل وزر كسى است كه بدان عمل كند) مى باشد،  
و اين منافات با آيه لا تزر وازرة وزر اخرى ندارد، زيرا در اين آيه كشيدن وزر به نحوى مقصود است كه صاحب وزر از آن عارى شود، و بكلى بارش را  
ديگرى بكشد.  
حديثى كه وى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نقل كرده از طرق خاصه و عامه هر دو روايت شده ، و كتاب عزيز هم آن را تاييد مى كند، مثلا مى فرمايد: (و الذين آمنوا و اتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم و ما آلتناهم من عملهم من شى ء كل امرى ء بما كسب رهين ) و نيز مى فرمايد: (و نكتب ما قدموا و آثارهم ) و آياتى كه اين معنا را افاده كند بسيار است .

*(/23)*

و اما اينكه در تفسير جمله (كان له وزرها و وزر من عمل بها) گفته : كلمه (مثل ) در تقدير است ، از نظر لفظ و ظاهر، حرف بدى نيست ، و عيبى ندارد كه بوسيله آن تقدير تناقضى را كه ميان اين روايات و آيات مطابق آن و ميان آيه (لا تزر وازرة وزر اخرى ) و امثال آن مانند (ليوفينهم ربك اعمالهم ) به چشم ميخورد، بر طرف نمود، زيرا اگر بگوئيم باب كننده سنت بد همه وزرهاى عاملين آن را به گردن مى گيرد، و خود عاملين ، مسؤ ول نيستند بر خلاف آيه اولى سخن گفته ايم ، و اگر بگوئيم باب كننده و عاملين ، شريك در وزر هستند بر خلاف آيه دومى سخن گفته ايم ، اما اگر بگوئيم باب كننده و دستور دهنده ، مثل وزر عامل را دارد، بر خلاف هيچ يك از اين دو آيه حرف نزده ايم .  
چگونگى تعدد وزر و عذاب در ازاء عمل واحد  
اين به حسب لفظ و ظاهر آيات بود، و اما بر حسب حقيقت بايد بگوييم همانطور كه يك عمل ، چه حسنه و چه سيئه باشد، يك عمل است و دو تا نمى شود،  
همچنين وزر و عذاب آن نيز بايد يكى باشد و تعدد بردار نيست ، منتهى چيزى كه هست گاهى خود عمل از آنجايى كه قائم به بيش از يك نفر است - البته قيامش به آمر و فاعل ، قيامى است طولى نه عرضى تا باعث اشكال شود - قهرا وزر و عذاب آن نيز قائم به بيش ‍ از يك نفر خواهد بود، پس در حقيقت در مساله باب كردن كار زشت هم يك وزر و عذاب بيشتر نيست ، چيزى كه هست با اين يك عذاب دو نفر معذب مى شوند، يكى عامل و يكى هم آمر.

*(/24)*

براى اينكه تصور اين معنا آسان شود كافى است در مضمون آياتى كه به تجسم اعمال بر مى گردد دقت كنيم كه در اينصورت خواهيم ديد يك عمل مثلا زشت ، در صورت تجسم به صورت واحد شخصى مجسم مى شود، و ليكن بيش از يك نفر را معذب مى كند، و براى بيش از يكنفر مجسم مى شود يكى آمر و باعث و يكى هم عامل و مباشر. بنا بر اين مى توان مساله را به وجهى بعيد به چيزى مثل زد كه دو نفر آن را تصور كنند و از تصور آن معذب شوند يا لذت برند.  
در سابق هم در ذيل آيه (ليميز الله الخبيث من الطيب ...) در جلد نهم اين كتاب راجع به اين معنا بياناتى گذشت و ان شاء الله بزودى نيز بحث مفصل آن را در جاى مناسب ايراد مى كنيم .  
و بهر حال در جمله (ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة ) (لام ) براى غايت است ، و جار و مجرور متعلق به جمله (اساطير الاولين ) است ، و جمله (يضلونهم ) دلالت دارد بر اينكه تحمل كردن وزرهاى ديگران جهت گمراه كردن ايشان بوده ، و نتيجه اضلال ، حمل اوزار است ، و تقدير كلام چنين است : (براى اين گفتند اساطير اولين است كه ايشان را گمراه كنند و خودشان گمراه بودند كه هم وزر گناهان خود را حمل كردند و هم وزر اينان را كه بدون علم گمراهشان كردند).  
و اگر جمله (ليحملوا اوزارهم ) را با قيد (كاملة ) مقيد نمود براى اين بود كه كسى توهم نكند كه بعضى از گناهان خود و بعضى از گناهان گمراه شدگان خود را حمل مى كنند نه همه وزرهاى خود و همه وزرهاى گمراه شدگان خود را.  
( و من اوزار الذين يضلونهم ) - كلمه (من ) در اين جمله تبعيضى است ، چون گمراه كنندگان ، تمامى وزرهاى گمراه شدگان خود را بدوش نمى كشند، بلكه تنها آن وزرهايى را حمل مى كنند كه نتيجه اضلال ايشان بوده ، و خود سياق شاهد اين معنا است ،

*(/25)*

پس آوردن من تبعيضيه براى فرق نهادن ميان گناهان و وزرهاى ناشى از اضلال و گناهان غير ناشى از آن بوده است ، نه براى اينكه بر تبعيض دلالت كند، تا معنايش اين شود كه بعضى از وزرهاى ناشى از اضلال را به حساب ايشان و بعضى ديگرش را به حساب اضلال شدگان مى نويسند، و يا معنايش تقسيم باشد، به اين معنا كه تمامى وزرهاى اضلال را جمع نموده بعضى را به اين و قسمتى را به آن بار مى كنند، زيرا امثال آيه (و من يعمل مثقال ذرة شرا يره ) منافات با آن دارد (دقت بفرماييد).  
اشاره به استفاده هاى نادرستى كه از آيه (ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة )  
از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه استفاده اى كه بعضى از مفسرين از آيه (ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة ) كرده اند كه : به مقتضاى آن از گناه آنان هيچ كم نمى شود، و به امثال گرفتاريهاى دنيايى و يا اطاعتهاى مقبول كه در مؤ منين ، كفاره گناهانند، كفاره پذير نيست .  
استفاده صحيح و مقبولى نيست . و همچنين استفاده اى كه بعضى ديگر كرده اند كه : آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه خداى تعالى بعضى عذابها را از مؤ منين ساقط مى كند، و در حقشان تخفيف قائل مى شود(حرف درستى نيست ) زيرا اگر ميان مؤ منين و غير مؤ منين فرقى نبود جهت نداشت كفار را اختصاص داده ، تنها گناهان ايشان را غير قابل تخفيف بداند.

*(/26)*

وجه نامقبولى اين دو احتمال اين است كه هر چند خوارى كفار و احترام مؤ منين مطلبى است در جاى خود محفوظ، همچنانكه آيات دلالت كننده بر خفت و خوارى كفار به عذابهاى دنيوى و حبط اعمال و نيز آيات دلالت كننده بر شفاعت بعضى از مؤ منين نيز بر آن دلالت دارد، ليكن آيه مورد بحث ناظر به اين جهت نيست ، تنها عنايت آيه در فرق ميان وزرهاى خود گمراه شدگان به دست كفار، و وزرهايى است كه كفار در آنها دخالت داشته اند، و مى خواهد بفرمايد گمراه شدگان بدست كفار خودشان وزر عمل خود را خواهند كشيد، و گمراه كنندگان ، تنها آن وزرهايى از ايشان را به دوش مى كشند كه اضلال ايشان باعث آن شده باشد.  
سستترين وجه از دو وجه گذشته وجهى است كه بعضى ذكر كرده و گفته اند: كلمه (من ) در (من اوزار الذين ...) زائده و يا بيانيه است . ولى خواننده خود بى وجهى آن را مى داند.  
و اگر در جمله (يضلونهم ) قيد (بغير علم ) را آورد براى اين بود كه دلالت كند بر اينكه كسانى كه بدست مشركين گمراه شدند، و فريب گفته آنان را كه گفتند (اساطير الاولين ) خوردند فريب خوردنى بى دليل بوده و بدون دليل از آنان پيروى كردند، پس ‍ گويندگان اين سخن ائمه ضلال بودند، و گمراهان ، مقلدين و اتباع ايشان ، و خداوند در توبيخ و تقبيح هر دو طائفه فرمود: (الا ساء ما يزرون ).  
قد مكر الذين من قبلهم فاتى الله بنيانهم من القواعد ....  
اتيان خداى تعالى بنيان ايشان را (از قواعد) به معناى اين است كه امر او بعد از آنكه حاضر نبوده حاضر شود، و اين تعبير در كلام عرب شايع است ، و (خرور سقف ) به معناى سقوط و فرو ريختن آن است .

*(/27)*

و ظاهرا آنطور كه سياق اشعار دارد جمله (فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم ) كنايه است از ابطال كيد و افساد مكر ايشان از راهى كه خود آنان انتظارش را نداشتند، مثل كسى كه مى ترسد از جلو او را بزنند، و همه حواسش جمع پيش ‍ رويش است ، ناگهان دشمن از پشت سر بر او وارد مى شود خداوند هم بنيان مكر ايشان را از پايه منهدم مى كند، در حالى كه آنان حواسشان جمع بالاى سر و ناحيه سقف است ، ناگهان بينند كه سقف بر سرشان فرو ريخت ، اما نه اينكه سقف را خراب كرده باشند، بلكه پايه را از زير سقف بكشند.  
بنا بر اين ، جمله (فاتيهم العذاب من حيث لا يشعرون ) عطف تفسيرى براى جمله (فاتى الله بنيانهم ...) است و مقصود از عذاب دنيوى است . و در آيه شريفه مشركين را كه با خدا و رسول مكر مى كرده اند تهديد نموده خاطر نشان مى سازد كه خدا با مكر كنندگان قبل از ايشان چه معامله اى كرده است ، و بر سر امتهاى مستكبر گذشته چه آورده و چگونه مكر ايشان را به خود آنان برگردانيده است .  
ثم يوم القيمة يخزيهم و يقول اين شركائى الذين كنتم تشاقون فيهم  
كلمه (يخزيهم ) از (خزى ) است و آن بنا بر آنچه كه راغب ذكر كرده ذلت و خوارى است كه صاحبش از دارا بودن آن شرمنده شود، و كلمه (تشاقون ) از (شاقه ) و آن از ماده شقق است كه در لغت به معناى قطع و جدا كردن مقدارى از هر چيز است ، و اصطلاحا به معناى مخاصمه و دشمنى و اختلاف كسى است كه نبايد اختلاف كند و بايد دوستى و اتفاق بنمايد،

*(/28)*

پس مشاقه مشركين در شركاءشان به معناى اختلاف آنان با اهل توحيد است با اينكه امت واحدى هستند كه خدا همگيشان را بر فطرت توحيد و دين حق خلق كرده و اين مشاقه كنندگان با مؤ منين ، مخاصمه مى كنند و خود را از ايشان جدا مى سازند. و معناى آيه اين است كه خداى سبحان بزودى در روز قيامت ايشان را به عذاب شرم آور مبتلا نموده ، از ايشان مى پرسد: پس كجايند آن شريكان من كه بر سر آنها با اهل حق دشمنى مى كرديد و در دين فطرت اختلاف مى انداختيد؟  
قال الذين اوتوا العلم ان الخزى اليوم و السوء على الكافرين  
بطورى كه از سياق بر مى آيد مقصود از  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
مقصود از كسانى كه علم داده شده اند در آيه :(قال الذين اوتوا العلم ...) معصومين عليهم السلام هستند  
(خزى )، ذلت موقف و بدى عذاب است ، و اينها كه خدا به داشتن علم توصيفشان كرده و خبر داده كه در قيامت چنين و چنان مى گويند همان كسانيند كه به وحدانيت خدا علم يافته و حقيقت توحيد بر ايشان مكشوف گشته است ، زيرا علمى كه با سياق آيه بسازد اين علم است ، چون در مقابل خطاى مشركين قرار گرفته و خطاى مشركين همان است كه انكشاف آن را در قيامت نقل نموده كه براى ايشان معلوم مى شود كه آنچه در دنيا مى پرستيدند جز اسمائى كه خود نهاده بودند و جز سرابى كه خود آب پنداشته بودند نبوده است .  
بعلاوه ، آيات ديگر قرآنى نيز اين معنا را تاييد مى كند، زيرا در آيه مورد بحث فرموده : روز قيامت كسانى كه علم دارند چنين و چنان مى گويند. و در وصف آن روز مى فرمايد: (لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن و قال صوابا) و معلوم است كه تنها كسى صواب مى گويد كه از خطاء و لغو و باطل محفوظ باشد، و هرگز از باطل در سخن محفوظ نمى شود مگر آنكه در عملش نيز از باطل محفوظ باشد، پس بايد كسانى باشند كه جز حق نمى بينند و جز حق عمل نمى كنند و جز به حق ، لب نمى گشايند.  
اگر بگويى بنا به گفته تو مقصود از (الذين اوتوا العلم ) تنها اهل عصمت مى باشند و حال آنكه اين تعبير در قرآن كريم در باره غير معصومين هم آمده و از آن جمله فرموده : (و قال الذين اوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير) و نيز فرموده : (و ليعلم الذين اوتوا العلم انه الحق من ربك فيؤ منوا به ) و همچنين مواردى ديگر كه ظهور در غير معصومين دارند.

*(/1)*

جواب مى گوييم اينكه ما گفتيم : (خصوص آيه مورد بحث راجع به معصومين است )، استفاده اى بود كه با كمك مقام از آيه كرديم نه اينكه لفظ (الذين اوتوا العلم ) به معناى معصومين فقط باشد، تا لازمه اش اين شود كه هر جاى قرآن اين تعبير آمده باشد به آن معنا بوده باشد.  
و اما اينكه گفتند: مراد از (الذين اوتوا العلم ) تنها انبياء و يا انبياء و مؤ منينى است كه در دنيا به دلائل توحيد عالم شدند، و يا مراد از آن ، مؤ منين به تنهايى و يا ملائكه است ، گفته هايى است كه در آيه شريفه ، دليلى بر هيچ يك از آنها نيست .  
الذين تتوفيهم الملائكة ظالمى انفسهم فالقوا السلم ....  
ظاهرا اين جمله تفسير كلمه (كافرين )است كه در آخر آيه قبلى قرار داشت ، همچنانكه جمله آينده كه مى فرمايد: (الذين تتوفيهم الملائكة طيبين ...) تفسير است براى كلمه (متقين ) كه در آخر آيه قبل آن قرار گرفته است . و لازمه اينكه گفتيم تفسير كلمه كافرين است اين نيست كه تتمه گفتار (الذين اوتوا العلم ) باشد تا كسى بگويد در اين صورت نظم كلام مختل مى شود، زيرا لازمه اش اين است كه نامبردگان در (الذين اوتوا العلم ) اول گفته باشند كه امروز خزى و سوء بر كافرين است آنگاه بجاى اينكه در باره كافرين بگويند: (الذين تتوفيهم الملائكة : آنهايى كه ملائكه جانشان را گرفته ) گفته باشند. (الذين تتوفيهم الملائكة : آنهايى كه ملائكه جانشان را مى گيرند).

*(/2)*

كلمه (سلم ) در جمله (فالقوا السلم ) به معناى استسلام و خضوع و انقياد است ، و ضمير جمع در (القوا) به كافرين برمى گردد و معناى آيه چنين است كه : كافران همان كسانى هستند كه ملائكه جانهايشان راگيرند در حالى كه سرگرم ظلم و كفر خويشند ناگهان تسليم گشته خضوع و انقياد پيش مى گيرند، و چنين وانمود مى كنند كه هيچ كار زشتى نكرده اند، ولى در همان حال مرگ ، گفتارشان رد شده و تكذيب مى شوند و به ايشان گفته شود: آرى ، شما چنين و چنان كرديد اما خدا به آنچه مى كرديد قبل از اينكه به اين ورطه يعنى مرگ بيفتيد آگاه بود.  
فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين  
خطاب در اين آيه هم مانند خطاب در آيه (ان الخزى اليوم و السوء على الكافرين )، و در آيه (الذين تتوفيهم الملائكة ) به مجموع كافرين است ، نه يك يك آنان ، و بنا بر اين ، برگشت معناى آيه مورد بحث نظير اين مى شود كه مثلا بگوييم : (تا يك يك شما از درى از درهاى جهنم كه مناسب كرده هايتان است وارد شويد)، نه اينكه معنايش اين باشد كه : (هر يك از شما از همه درهاى جهنم ، و يا از چند تاى آن واردشويد)، تا بگويى معناى صحيحى نيست ، و ما در تفسير آيه (لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم ) در معناى چند در داشتن جهنم بحثى گذرانديم .  
مقصود از متكبرين همان مستكبرينند، به اين معنا كه مصداقا هر دو يكى هستند، هر چند كه عنايت لفظى در آن دو مختلف است ، يكجا اقتضاءكند آنطور تعبير شود ، و يكجا اينطور، مانند مسلم و مستسلم ، كه از نظر مصداق يكى هستند پس مستكبر، آن كسى است كه براى خود طلب بزرگى مى كند و آن خواسته را از قوه به فعليت و از دل به خارج در مى آورد، و متكبر آن كسى است كه تكبر را براى خود قبول كرده آن را براى خود صفتى مى سازد.  
معناى آيه : (قيل للذين اتقوا ماذا انزل اليكم قالوا خيرا) و مراد از (الذين اتقوا)

*(/3)*

و قيل للذين اتقوا ما ذا انزل ربكم قالوا خيرا ....  
در اين جمله مردمان با تقوا كه در دنيا چنين وصفى داشتند مسؤ ول قرار گرفته اند، و اينكه گفتيم : (الذين اتقوا) دارندگان اين صفت بوده و تقوا وصف استمرارى ايشان است ، دليلش هم اين است كه در آخرين آيه و در آيه بعدى ، تقوا را صفت استمرارى آنان گرفته و از ايشان به متقين تعبير فرموده است ، پس مى توان گفت : مسؤ ولين از ميان مردم با تقوا در اين آيه آن عده اى هستند كه در تقوا و ايمان ، كامل و برجسته شده اند، همچنانكه مسؤ ولين از آن طائفه ديگر نيز شرار و كملين كفر هستند.  
پس اينكه بعضى گفته اند: مراد از اين كلمه مطلق مؤ منين هستند كه از شرك ، تقوا ورزيده اند و يا حد اكثر از بعضى از گناهان هم پرهيز كرده اند كلام صحيحى نيست . و اينكه از قول مسؤ ولين ، حكايت كرد كه در جواب سائل گفتند (خيرا)، معنايش اين است كه خدا خير نازل كرده ، چون قرآنى نازل كرده ،  
كه متضمن معارف و شرايعى است كه در اخذ آن ، خير دنيا و آخرت است ، و در اينكه گفتند: (خيرا)، اعتراف به دو چيز است : يكى اينكه : قرآن كريم از طرف خداى عالم نازل شده است ، و دوم اينكه : متضمن سعادت دنيا و آخرت بشر است . و ضمن اين اعتراف به مخالفين خود (مستكبرين ) كه آن را اساطير خوانده بودند پاسخ داده اند. و اگر كلمه (خير) مرفوع ، نازل مى شد، ديگر اين نكات را افاده نمى كرد، يعنى اعتراف به نزول از ناحيه خدا نمى بود. همچنانكه اگر كفار در پاسخ همين سؤ ال مى گفتند: (اساطير الاولين )، و اساطير را با فتح مى گفتند، - بطورى كه گفته شده - اعترافى بود از ايشان به اينكه قرآن از ناحيه خدا نازل شده است .

*(/4)*

( للذين احسنوا فى هذه الدنيا حسنة و لدار الاخرة خير) - از ظاهر سياق بر مى آيد كه اين جمله بيان براى جوابى است كه دادند و گفتند: (خيرا) حال آيا اين بيان از خود مسؤ ولين و تتمه پاسخ ايشان است ، و يا بيانى است از خداى تعالى ؟ ظاهر اينكه مى فرمايد: (و لنعم دار المتقين جنات عدن ...)، اين است كه كلام خداى تعالى باشد، كه گويا خواسته است ، جواب متقين را شرح دهد و وجه خيريت قرآن را بيان نمايد، چون در دوران امر ميان اينكه كلام مذكور از رب باشد يا از مربوبين ، به كلام رب شبيه تر است تا كلام مربوبين ، آن هم مربوبينى كه خدا به صفت تقوايشان ستوده ، زيرا مردم با تقوا چنين جرأ تى به خود نمى دهند كه سرنوشت خود را جنات عدن تعيين كنند.  
و مراد از (حسنه ) پاداش نيكو است ، آرى مردم با تقوا بخاطر احسانى كه مى كنند، به دستورات قرآن عمل مى نمايند، مجتمع صالحى تشكيل دهند، كه حاكم در آن عدل و احسان و زندگى طيب است ، زندگى اى كه بر اساس رشد و سعادت استوار است ، در نتيجه خودشان هم از دنياى خوشى برخوردار مى شوند، به دليل اينكه فرمود: (لهم فى الدنيا)، و معلوم است كه زندگى آخرت براى چنين مردمى از دنيايشان بهتر است ، چون خوشى آن زوال ناپذير است و نعمتش آميخته با نقمت و كامش متعقب به ناكامى نيست .  
و معناى آيه اين است كه : به متقين از مردم با ايمان گفته مى شود: پروردگارتان چه نازل كرده و آنچه نازل كرده بود چگونه بود؟ گفتند: خير بود، زيرا براى مردمى كه احسان مى كنند - يعنى به دستورات آن كتاب عمل مى كنند، و اين تعبير براى اشاره به اين است كه كتاب مزبور به نيكى و احسان دستور مى دهد - در اين دنيا پاداش نيك است ، و در آخرت پاداش بهترى است .

*(/5)*

آنگاه در آخر، آنان را مى ستايد تا كلام را تاكيد كرده باشد، و مى فرمايد: و چه نيك است خانه متقين . آنگاه مجددا توضيح ميدهد كه : خانه ايشان جنات عدنى است كه به آن داخل مى شوند و از دامنه آن نهرها روان است ، و در آنجا هر چه را بخواهند در اختيار دارند، و خدا اينچنين متقين را پاداش دهد.  
( الذين تتوفيهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ).  
معناى (طيب ) و (طاهر) و مقصود از طيب بودن متقين درحال توفى و مرگ  
اين آيه بيان وضع متقين است ، كه چگونه مردمى هستند، همچنانكه آيه (الذين تتوفيهم الملائكة ظالمى انفسهم ...)، بيان وضع مستكبرين بود، و كلمه (طيب ) به معناى عارى بودن هر چيزى است از خلطى كه آن را تيره و ناپاك سازد و خلوص آن را از بين ببرد، گفته مى شود: (طاب لى العيش : زندگى برايم طيب شد) يعنى از هر چيزى كه كدر و ناگوارش كند پاك گرديد، و (قول طيب ) آن كلامى است كه از لغو و شتم و خشونت و ساير كدورتها پاك باشد، و فرق ميان (طيب ) و (طهارت ) اين است كه طهارت به معناى بودن هر چيزى است بر وضع و طبع اوليش ، بطورى كه از هر چيزى كه مايه تنفر باشد پاك بوده باشد، و اما طيب به معناى بودن  
هر چيزى است بر وضع اصلى خود، بطورى كه از هر چيزى كه آن را كدر و فاسد كند خالى و عارى باشد، چه اينكه از آن تنفر بشود و چه نشود، و بهمين جهت طيب را در مقابل خبيث بكار مى برند، كه مشتمل بر خبائث زائد بر اصل خود باشد، و در قرآن كريم فرموده : (الخبيثات للخبيثين و الخبيثون للخبيثات و الطيبات للطيبين و الطيبون للطيبات ) و نيز فرموده : (و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذى خبث لا يخرج الا نكدا).

*(/6)*

و بنا بر اين ، معناى طيب بودن متقين ، در حال توفى و مرگ ، خلوص آنان از خبث ظلم است ، در مقابل مستكبرين ، كه ايشان را به ظلم در حال مرگ توصيف كرده ، و فرموده : (الذين تتوفيهم الملائكة ظالمى انفسهم ).  
و معناى آيه چنين مى شود: متقين كسانى هستند كه ملائكه آنان را قبض روح مى كنند، در حالى كه از خبث ظلم - شرك و معاصى - عاريند، و به ايشان مى گويند سلام عليكم - كه تامين قولى آنان است به ايشان - به بهشت وارد شويد به پاداش آنچه مى كرديد، و با اين سخن ايشان را بسوى بهشت راهنمايى مى كنند.  
پس اين آيه همانطور كه ملاحظه مى فرماييد متقين را به پاكى و تخلص از آلودگى به ظلم توصيف نموده ، و به ايشان وعده امنيت و راهنمايى بسوى بهشت مى دهد، پس در نتيجه برگشت معنايش به اين آيه است كه مى فرمايد: (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون ).  
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از طيب ، در آيه شريفه پاكى از پليدى شرك است . بعضى ديگر به پاكى گفتار و كردار تفسيرش ‍ كرده اند. ولى اكثر مفسرين بر آنند كه به طهارت از آلودگى گناهان تفسيرش كنند، و تو خواننده عزيز با دقت در آنچه گذرانديم مى فهمى كه هيچ يك از اين تفسيرها خالى از مسامحه و سهل انگارى نيست .  
هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتى امر ربك كذلك فعل الذين من قبلهم ....

*(/7)*

در اينجا به داستان مستكبرين از مشركين برگشته پاره اى از اقوال و افعالشان را ذكر نموده و وضعشان را با طاغيان از امتهاى گذشته و مال امر آنان مقايسه مى كند. (هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتى امر ربك ) - سياق آيه و مخصوصا داستان عذابى كه در آيه بعدى آن است ظهور در اين دارد كه آيه در مقام تهديد است ، و بنا بر اين ، مراد از آمدن ملائكه ، نازل شدن آنان براى عذاب استيصال و خانمان برانداز است ، و خلاصه در مقام بيان مطلبى است كه امثال آيه (ما ننزل الملائكة الا بالحق و ما كانوا اذا منظرين ) در مقام بيان آنند، و مقصود از اتيان امر رب تعالى ، قيام قيامت و فصل قضاء و انتقام الهى از ايشان است .  
و اما احتمال اينكه مقصود از آمدن امر، همان امرى باشد كه در اول سوره فرمود: (اتى امر الله ) با در نظر گرفتن اينكه در آنجا گفتيم مقصود آمدن نصرت الهى و غلبه اسلام بر شرك است احتمال ضعيفى خواهد بود، چون با لحن شديدى كه در آيه مورد بحث است نمى سازد، علاوه بر اين در ذيل آيات مورد بحث خواهيد ديد كه گفتگو از انكار قيامت و جواب از آن است ، و همين خود مؤ يد احتمال ما است كه گفتيم مقصود از آمدن امر خدا آمدن قيامت است .  
و اگر كلمه رب را بر كافى كه خطاب به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است اضافه كرد و فرمود: (امر ربك : امر پروردگار تو) و نفرمود: (امر الله ) و يا (امر ربهم : امر پروردگار ايشان ) براى اشاره به اين معنا بود كه آمدن امر خدا، نصرتى براى تو و نكبتى براى دشمنان تو خواهد بود.

*(/8)*

(كذلك فعل الذين من قبلهم ) - اين جمله ، هم تاكيد تهديد سابق است و هم تاييد مطلب است به ارائه نظير و مانند، و معنايش اين است كه كسانى هم كه قبل از ايشان بودند، مانند ايشان حق را انكار و استهزاء كردند، و خلاصه كارى كه بحسب طبع ، باعث نگرانى از عذاب خدا مى شود مرتكب شدند، (فاصابهم سيئات ما عملوا ... : و عذاب آنچه كردند به ايشان رسيد).  
(و ما ظلمهم الله و لكن كانوا انفسهم يظلمون ) - اين جمله ، كلامى است معترضه كه علت نزول عذاب بر ايشان را ظلم دانسته و بيان مى كند كه اين ظلم از خداى تعالى نبود، بلكه ظلمى بود كه خود ايشان به خود كردند، و خداى تعالى هم اين عذاب را براى يكبار و دو بار ظلم ايشان نفرستاد، بلكه ايشان را مهلت داد تا آنجا كه بر ظلم خود ادامه دادند، آنگاه عذاب را فرستاد، و اگر بپرسى از كجاى آيه اين نكته را استفاده كرديد مى گوييم از كلمه كانوا كه دوام و ثبات را مى رساند، پس در جمله (و ما ظلمهم الله ...) استمرارشان را بر ظلم اثبات نموده و اصل ظلم را از ناحيه خداى سبحان نفى مى كند.  
فاصابهم سيئات ما عملوا و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤ ن  
(حاق بهم ) به معناى (عذاب بر ايشان حلول كرد) است . بعضى هم گفته اند: به معناى (نازل شد و به ايشان رسيد) مى باشد و مقصود از (آنچه بدان استهزاء مى كردند)، همان عذابهايى است كه پيغمبرانشان از آن انذارشان مى كردند، و معناى آيه روشن است .  
و قال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شى ء نحن و لا آباؤ نا و لا حرمنا من دونه من شى ء ....

*(/9)*

در اين آيه از زبان بت پرستان منكر نبوت ، شبه اى را عليه نبوت نقل كرده ، و بهمين جهت ايشان را با صفت صريحشان تعريف كرده و فرموده است : (و قال الذين اشركوا : آنانكه شرك ورزيدند، چنين گفتند) و به آوردن ضمير اكتفاء نكرد، و نفرمود: (قالوا : گفتند) با اينكه در آيات قبل همه جا به آوردن ضمير اكتفاء مى كرد، و اين بدان جهت بود كه شنونده بفهمد كه شبهه مذكور شبهه خود آنان است .  
و جمله (لو شاء الله ما عبدنا) جمله اى است شرطيه كه مفعول (شاء) در آن حذف شده ، چون جزاء شرط بر آن دلالت مى كرده ، و تقدير كلام چنين است : (لو شاء الله ان لا نعبد من دونه شيئا ما عبدن : اگر خدا مى خواست غير او را نپرستيم ، نمى پرستيديم ).  
تعلق مشيت خداوند (لوشاء الله ) به امر عدمى (ما عبدنا) در آيه و توجيه آن  
بعضى اشكال كرده اند كه : اراده و مشيت به امر عدمى (نپرستيدن ) تعلق نمى گيرد و معنا ندارد كه مشيت به عدم پرستيدن تعلق گيرد، لذا بايد يك امر وجودى براى مشيت در تقدير بگيريم كه آن امر وجودى ملازم با نپرستيدن باشد، مثلا بگوييم اگر خدا مى خواست كه ما موحد باشيم و يا اينكه تنها او را بپرستيم غير او را نمى پرستيديم ، و استدلال كرده اند به حديث : (ما شاء الله كان و ما لم يشا لم يكن : آنچه خدا بخواهد شدنى است و آنچه نخواهد شدنى نيست ) زيرا در اين حديث عدم وجود را معلق بر عدم مشيت كرده نه بر مشيت .

*(/10)*

ليكن اين اشكال وارد نيست ، هر چند اصل حرف در جاى خود صحيح است ولى عنايات لفظى و مجازات كلام دائر مدار حقايق كونى و نظريات فلسفى نيست ، آرى سطح افكار عموم مردم كه بت پرستان هم از همانها بودند و افكار عالى ترى نداشتند همان طور كه ترتب امور وجودى را بر مشيت جائز مى دانند ترتب امور عدمى را نيز بر مشيت جايز و ممكن مى شمارند، كلام رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هم بر اين عنايات لفظى جارى شده همچنانكه در كلام ديگرش خطاب به خداى تعالى عرض مى كند: (اللهم ان شئت ان لا تعبد لم تعبد : پروردگارا! اگر بخواهى پرستش نشوى تو را پرستش نمى كنند).  
علاوه بر اين ، با اين كلام خود كه گفتند: (لو شاء الله ما عبدنا ...) اشاره كرده اند به سخن پيامبران خود كه به ايشان مى گفتند: (به خدا شرك نورزيد و غير خداى را نپرستيد، آنچه را خدا حلال كرده حرام مكنيد) و همه اين كلمات نهى هستند و نهى ، طلب ترك است پس مشيت متعلق به ترك شده است .  
از اين هم كه بگذريم بت پرستان منكر توحيد خدا در الوهيت يعنى خالقيت عالم نبودند، و خلقت و صنع عالم را مستند به دو خدا نمى دانستند، بلكه تنها منكر توحيد در عبادت بودند يعنى خلقت و صنع را مخصوص خدا و عبادت را مخصوص آلهه خود مى كردند، آرى مشركين ، آلهه زيادى داشتند كه يكى از آنها موجد عالم بود و معبود نبود، و بقيه معبود بودند و موجد نبودند، بنا بر اين ، مشركين اصلا خدا را نمى پرستيدند، نه اينكه هم خدا و هم غير خدا را بپرستند، و چون چنين بود، تقدير جمله (لو شاء الله ...) (لو شاء الله ان نوحده فى العبادة ) و يا (لو شاء الله ان نعبده وحده ) مى باشد، يعنى اگر خدا مى خواست كه ما معتقد به توحيد در عبادتش ‍ بشويم و يا تنها او را عبادت كنيم ،  
مى كرديم .

*(/11)*

و در صورتى كه تقدير كلام چنين باشد، مهمتر از هر چيز براى جزاء قرار گرفتن ، توحيد در عبادت يا تنها او را پرستيدن است نه نفى عبادت غير، و اگر جزاء بصورت نفى عبادت غير هم بيايد بايد بگوييم كنايه از توحيد عبادت و يا عبادت او به تنهايى است ، (دقت بفرماييد).  
و اگر هم قبول نكنى و اصرار بورزى در اينكه حتما بايد متعلق مشيت ، امر وجودى باشد، بايد تقدير كلام : (لو شاء الله ان نكف عن عبادة غيره ما عبدنا ... : اگر خدا مى خواست از عبادت غير او دست برداريم غير او را نمى پرستيديم ...) باشد تا شرط و جزاء در عين اينكه از نظر اثبات و نفى مختلفند بر حسب حقيقت متحد باشند.  
و در جمله (ما عبدنا من دونه من شى ء) كلمه (من ) اولى بيانيه و دومى زائده است كه استغراق در نفى را تاكيد مى كند و به جمله چنين معنا مى دهد: (ما هيچ چيزى سواى او را نمى پرستيديم ) و نظير اين جمله (و لا حرمنا من دونه من شى ء) است .  
جمله (نحن و لا آباوءنا) بيان است براى ضمير متكلم در (عبدنا) تا دلالت كند بر اينكه ايشان اين سخن را هم از طرف خود و هم از طرف پدران خود زده اند، چون در پرستش بتها از پدرانشان تقليد و اقتداء كرده اند، و حكايت چنين سخنى از زبان مشركين در قرآن كريم مكرر آمده مانند: (انا وجدنا آباءنا على امة و انا على آثارهم مقتدون ).  
جمله (و لا حرمنا من دونه من شى ء) عطف است بر جمله (عبدنا ... ) يعنى و اگر خدا مى خواست كه ما بدون فرمان او چيزى را حرام نكنيم و يا آنچه حرام كرده بوديم حلال كنيم ، هرگز حرام نمى كرديم ...) و مراد از آنچه حرام كرده بودند (بحيره ) و (سائبه ) و غير آن دو است كه در جاى ديگر قرآن اسم برده شده .  
تقرير و تبيين استدلال مشركين براى بت پرستى خود

*(/12)*

در اينجا، نكته اى است و آن اينكه ظاهر جمله (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شى ء) از جهت اينكه نفى عبادت يعنى نپرستيدن را معلق بر خود مشيت خداى تعالى كرده مى رساند كه مقصود ايشان از مشيت ، اراده تكوينى خدا است كه هرگز از مراد تخلف نمى پذيرد، زيرا اگر مقصودشان غير از آن ، يعنى اراده تشريعى خدا بود مى بايست مى گفتند: (لو شاء الله كذا لاطعناه و استجبنا دعوته : اگر خدا چنين و چنان مى خواست البته ما اطاعتش مى كرديم و اجابتش مى نموديم ).  
پس گويا خواسته اند بگويند اگر رسالت انبياء رسالت حقى بود و اين دستور نهى پرستش بتها و نهى تحريم بحيره و سائبه و وصيله و غير اينها، نواهى خداى سبحان بود ما نه آن بتها را مى پرستيديم و نه آن حلالهاى او را حرام مى كرديم ، چون اگر او مى خواست ديگر محال بود كه ما بر خلاف خواست او عملى انجام دهيم ، زيرا محال است مراد او از اراده اش تخلف كند، پس اينكه ما غير او را مى پرستيم و را حرام مى كنيم ، خود دليل بر اين است كه در اين كارها هيچ امر و نهيى از ناحيه خدا وجود ندارد، و هيچ رسالت و شريعتى از ناحيه او در اين باره نيامده است .  
اين تقرير دليل مشركين است كه از سياق آيه استفاده شد و خلاصه اش اين است كه بت پرستى و تحريم حلالها و ساير كارهايى كه مى كنند مورد هيچ نهيى از خدا نيست ، كه اگر بود ايشان نمى توانستند آن كارها را بكنند.  
البته اين را هم نمى خواهند بگويند كه خدا خواسته است كه ما بتها را بپرستيم تا آن پرستش و اين تحريم حلالها ضرورى الوجود شود و ايشان نتوانند خوددارى كنند، و آن وقت با فرض اجبار، ديگر معنايى براى نهى رسولان نباشد، زيرا كلمه (لو) دلالت مى كند بر امتناع جزاء در صورت امتناع شرط، و مفهوم جمله شرطيه (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شى ء) اين است كه خدا آن را نخواسته ، و لذا ما بت مى پرستيم و تحريم حلال مى كنيم .

*(/13)*

به عبارت ديگر ما بت مى پرستيم و از همينجا كشف مى كنيم كه او غير اين را نخواسته ، اين است مفهوم جمله شرطيه و اما دو جمله (ليكن او خواسته كه ما بت بپرستيم ) پس به حكم اجبار مى پرستيم و يا (ليكن او خواسته كه ما موحد در پرستش نباشيم ما هم به حكم اجبار موحد نشديم ) از مفهوم و منطوق جمله شرطيه اجنبى هستند.  
علاوه بر اين ، اگر مقصود آنان چنان چيزى بوده و خواسته اند با اين سخن خود، نبوت را از راه اجبار و الجاء رد كنند پس با همين سخن به ضلالت خود و حقانيت نبوت اعتراف كرده اند چيزى كه هست اعتذار جسته اند به اينكه از آنجايى كه ما مجبور در ضلالت و بت پرستى هستيم نمى توانيم هدايت تو را بپذيريم و خدا خواسته كه ما بهمين حال گمراهى باقى باشيم ، لذا بر پرستش بتها و تحريم حلالها مجبورمان كرده و ما قادر بر ترك خواسته او نيستيم .  
آرى مشركين مى خواهند ادعاى هدايت كنند و بر پندار خود پافشارى مى نمايند، همچنانكه خداى سبحان بعد از ذكر عبادت و پرستش ايشان ملائكه را، از ايشان حكايت مى كند كه گفتند: (لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ... بل قالوا انا وجدنا آباءنا على امة و انا على آثارهم مهتدون ) كه صريحا براى خود و پدران خود ادعاى  
هدايت مى كنند.  
و نيز در كلام مجيدش مكرر از ايشان حكايت شده كه مساله بت پرستى را يك سنت قومى و مقدسى مى دانسته اند كه پدران آنان ، آن را باب كرده بودند و هر خلفى بعد از سلفش مى بايستى آن را مقدس بشمارد و اين اعتقاد، با اعتراف به ضلالت و شقاوت كجا مى سازد؟.

*(/14)*

و همچنين مقصود آنان از اين استدلال اين نبوده كه كارهاى ايشان مخلوق خود ايشان و بر خلاف نظريه جبرى كه گذشت هيچ ارتباطى با مشيت الهى ندارد زيرا اگر چنين منظورى مى داشتند ديگر معقول نبود آن را مربوط به مشيت خدا كند، چون در اين صورت مشيت خدا هيچكاره بوده تنها خداى تعالى براى جلوگيرى از آن مى توانست متوسل به ايجاد مانع شود، و با ايجاد مانع ، جلو كارى را كه نمى خواست ايشان انجام دهند بگيرد،  
و در اين صورت بايد مشركين چنين مى گفتند: (لو شاء الله لصرفنا عن عبادة غيره و تحريم ما حرمناه : اگر خدا مى خواست با ايجاد موانع ما را از پرستش غير خودش و از تحريم آنچه حرام كرديم باز مى داشت ) ولى ظاهر آيه اين معنا را دفع مى كند، و يا مى گفتند: (لو شاء الله شيئا من اعمالنا لبطل و جرح عن كونه عملا لنا و نحن مستقلون به : يعنى اگر پاى مشيت خدا در بين مى آمد ديگر عمل ، عمل ما نمى بود، و حال آنكه عمل ، عمل ما است و ما مستقل در آنيم ).  
بعلاوه ، اگر معناى جمله (لو شاء الله ما عبدنا) اين باشد كه اگر خداخواست با ايجاد موانع ما را از انجام آن باز مى داشت ، مشركين حرف صحيحى زده بودند ديگر معنا نداشت در سوره زخرف آن را رد كند و بفرمايد: (ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ).  
پس بنا بر آنچه گذشت حق اين است كه گفتيم مقصود مشركين از جمله (لو شاء الله ...) اين است كه در بت پرستى خود استدلال كنند به اينكه مشيت الهى متعلق ترك آن نشده ، و خلاصه خدا ترك آن را نخواسته ، نه اينكه بخواهند متعرض اين معنا شوند كه مشيت به فعل عبادت بت تعلق گرفته تا جبر شود، و نه اينكه گفته باشند محال است مشيت متعلق به عبادت شود تا تفويض را اثبات كرده و گفته باشند كه خدا تنها از راه ايجاد مانع مى تواند از عمل بندگان خود جلوگيرى كند.  
پاسخ به دليل مشركين : تنها وظيفه پيامبران (بلاغ مبين ) است

*(/15)*

كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل الا البلاغ المبين  
در اين آيه خطاب به رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) است ، و به آن جناب امر مى كند كه رسالت خود را به بلاغى آشكار ابلاغ كند و به آنچه مشركين بهم مى بافند و استدلالهايى كه بر مرام خود مى كنند اعتنايى نكند، زيرا ادله آنان دليلهايى پوچ و باطل است و بر عكس ، حجت و دليل او تام و قاطع است و در همين جمله كوتاه اشاره اجمالى است بر بطلان دليل مشركين .  
پس اينكه فرمود: (كذلك فعل الذين من قبلهم ) معنايش اين است كه اين طريقى كه مردم معاصر تو پيش گرفته اند عينا همان طريقى است كه مشركين گذشته پيمودند و غير خدا را پرستيدند، و از پيش خود چيزهايى را كه خدا حرام نكرده بود حرام كردند، و وقتى فرستادگان خدا به نزدشان مى آمدند و از اين اعمال ، نهى شان مى كردند همين را مى گفتند كه : (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شى ء نحن و لا آباؤ نا و لا حرمنا من دونه من شى ء)، پس آيه مورد بحث عينا همان مضمون آيه (كداب آل فرعون و الذين من قبلهم كذبوا بايات الله فاخذهم الله بذنوبهم ) را افاده مى كند.  
(فهل على الرسل الا البلاغ المبين ) - يعنى رسالت خدايى را به بلاغى آشكار ابلاغ كن ، و حجت را عليه ايشان تمام كن ، زيرا تنها وظيفه فرستادگان خدا ابلاغ مبين و ابلاغ آشكار است و بس ، وظيفه آنان اين نيست كه مردم را مجبور به قبول دعوت خود كنند، و يا اراده تكوينى خداى را با خود برداشته مردم را با آن اراده كه از مرادش تخلف نمى پذيرد دعوت كنند، و يا با آن امر تكوينى خدا كه اگر با آن به چيزى بگويد: موجود باش ، موجودشود؛ مردم را دعوت كنند و بطور قهر و جبر از كفر، به ايمان و از معاصى ، به اطاعت بكشانند.

*(/16)*

چون كه رسول هم بشرى است مانند ساير بشرها و رسالتى كه به آن مبعوث شده انذار و تبشير، و يا به تعبير ديگر مجموعه قوانينى اجتماعى است كه خدا به او وحى كرده و صلاح دنيا و آخرت مردم را در آن قوانين در نظر گرفته و مراعات كرده است ، هر چند ظاهر آن قوانين بصورت اوامر و نواهى است ولى در واقع انذار و تبشير است ، همچنانكه خود خداى تعالى فرموده : (قل لا اقول لكم عندى خزائن الله و لا اعلم الغيب و لا اقول لكم انى ملك ) اين ، آن چيزى است كه خدا پيغمبرش را مامور كرده تا به مردم ابلاغ كند، و به نوح و پيغمبران بعد از او هم دستور داد كه آن را به مردم برسانند، همچنانكه سوره هود و غير آن گوياى آن است .  
و نيز خطاب به رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فرمود: (قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله واحد فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه احدا).  
همه اين معانى را آيه مورد بحث در عبارتى كوتاه خلاصه كرده و فرموده : (كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل الا البلاغ المبين ) چون ظاهر آن - همانطور كه قبلا هم اشاره كرديم - اين است كه اين حجت و استدلال از قديم و جديد در ميان مشركين معروف بوده ، و جوابش هم اين است كه شان يك نفر فرستاده خدا اين نيست كه مردم را مجبور بر ايمان و اطاعت كند، بلكه تنها وظيفه او ابلاغ آشكار و روشن ، و انذار و تبشير است ، و دليل مشركين نمى توانند جواب اين دليل را بدهد، پس تو سرگرم كار خود باش و هيچ طمعى به هدايت گمراهان ايشان نبند، و در دو آيه بعد اين اجمال بطور مفصل توضيح داده مى شود:  
و لقد بعثنا فى كل امة رسولا ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله و منهم من حقت عليه الضلالة ...

*(/17)*

كلمه (طاغوت ) در اصل مانند طغيان ، مصدر و به معناى تجاوز از حد بدون حق بوده است ، و اسم مصدر آن (طغوى ) است ، راغب گفته : طاغوت عبارت از هر متعدى و هر معبودى غير از خداست ، كه هم در مفرد بكار مى رود و هم در جمع ، خداى تعالى نيز آن را هم در مفرد بكار برده و فرموده : (فمن يكفر بالطاغوت ) و نيز فرموده : (و الذين اجتنبوا الطاغوت )، و هم در جمع بكار برده و فرموده : (اولياؤ هم الطاغوت ).  
و اينكه فرمود: (لقد بعثنا فى كل امة رسولا) اشاره است به اينكه مساله بعثت رسول ، امرى است كه اختصاص به امتى ندارد، بلكه سنتى است كه در تمامى مردم و همه اقوام جريان مييابد، و ملاكش هم احتياج است ، و خدا به حاجت بندگان خود واقف است همچنانكه در آيه قبلى بطور اجمال به عموميت بعثت رسول اشاره نموده و فرمود: (كذلك فعل الذين من قبلهم ).  
و جمله (ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت ) - بطورى كه از سياق بر مى آيد - بيان بعثت رسول است و معنايش اين است كه حقيقت بعثت رسول جز اين نيست كه بندگان خداى را به عبادت خدا و اجتناب از طاغوت دعوت كند، زيرا امر و نهى از يك بشر به ساير افراد بشر، مخصوصا وقتى كه آمر و ناهى رسول باشد جز دعوت عادى ، معناى ديگرى ندارد، و معنايش الجاء و اضطرار تكوينى نيست ، و خود رسول نمى توانند چنين ادعايى بكند تا كسى در رد ادعايش بگويد: (اگر خدا بخواهد ما غير او را نمى پرستيم ، و اگر نخواهد ديگر فرستادن رسول معنا ندارد).  
اين را بدان جهت گفتيم تا بى وجهى گفتار كسانى كه گفته اند: تقدير كلام : (ليقول لهم اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت : تا به آنان بگويد خدا را بپرستيد و طاغوت را اجتناب كنيد) مى باشد را روشن كرده باشيم .  
تقسيم امت ها به دو طائفه هدايت يافته و گمراه

*(/18)*

و اينكه فرمود (فمنهم من هدى الله و منهم من حقت عليه الضلالة ) معنايش اين است كه تمامى امتها، مانند اين امت ، منقسم به دو طايفه بودند، يك طايفه ، آنهايى كه خدا هدايتشان كرده ، و به عبادت او و اجتناب از طاغوت موفق شدند.  
توضيح اينكه : هدايت تنها و تنها از ناحيه خداى تعالى است و احدى با او شريك نيست و جز او به هيچ كس ديگرى منتسب نمى شود مگر به تبع او همچنانكه خود او در قرآن مجيدش خطاب به پيغمبر گراميش فرموده : (انك لا تهدى من احببت و لكن الله يهدى من يشاء). و بزودى در آيه بعدى كه مى فرمايد: (ان تحرص على هديهم فان الله لا يهدى من يضل ) و همچنين در ساير آياتى كه هدايت را منحصر در خداى تعالى كند به اين بحث اشاره خواهيم نمود.  
و اين مطلب مستلزم جبر و اضطرار نيست ، كه بنده هيچ دخالتى در آن نداشته باشد بلكه مقدمات آن به اختيار خود عبد است ، همچنان كه آيه (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين ) به آن اشاره نموده و افاده مى كند كه هدايت الهى طريقى است در دسترس خود انسان و آن طريق عبارت است از احسان در عمل كه اگر احسان كند خدا با او است و نمى گذارد گمراه شود.  
طايفه دوم از امتها، آنهايى هستند كه ضلالت بر آنان ثابت و لازم شده و اين آن ضلالتى است كه خود انسان به سوء اختيارش درست مى كند، نه آن ضلالتى كه خدا بعنوان مجازات ، آدمى را بدان مبتلا مى سازد، بدليل اينكه درباره آن ، تعبير به اثبات و لزوم كرده و در آيه بعدى آن را بخود نسبت داده و فرموده است : (فان الله لا يهدى من يضل ) پس معلوم مى شود قبلا ضلالتى بوده كه خدا آن را اثبات و لازم كرده و به خود نسبت داده ، و اين همان ضلالت مجازاتى است (دقت بفرمائيد).

*(/19)*

خداى تعالى در هيچ جاى كلام خود اضلال را به خود نسبت نداده مگر آن اضلالى كه مسبوق به ظلم خود عبد يا فسق و كفر و تكذيب او و نظاير آن باشد. مثلا فرموده (و الله لا يهدى القوم الظالمين ) و معلوم است كه هدايت نكردن ، عين اضلال است . و نيز فرموده : (و ما يضل به الا الفاسقين ) و نيز فرموده : (ان الذين كفروا و ظلموا لم يكن الله ليغفر لهم و لا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم ) و نيز فرموده : (فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم ) و همچنين آياتى ديگر.  
وجه اينكه گمراهى - به خلاف هدايت - به خود گمراهان نسبت داده شده است  
در آيه مورد بحث خدا نفرمود: (پس بعضى از ايشان كسانيند كه خدا هدايتشان كرده و بعضى كسانيند كه گمراهشان نموده ) با اينكه جا داشت همين جور تعبير فرمايد چون اين ضلالت ، ضلالت مجازات و مستند به خداى تعالى است ، و اين بدان جهت بود كه كسى توهم نكند اصل ضلالت هم مستند به او است بلكه اول كسانى را كه هدايت كرده اسم برد آنگاه كسانى كه سزاوار گمراهى هستند را در مقابل آنان آورد و آنها كسانيند كه به اختيار خود ضلالت را بر هدايت برگزيدند يعنى اين را اختيار كردند كه هدايت نشوند و خدا هم با اينكه كار او هدايت است هدايتشان نكرد. توضيح اين مطلب با بيان ديگر اين است كه : فرق ميان ضلالت ابتدايى كه منسوب به بنده خداست با ضلالت مجازاتى كه منسوب به خداى تعالى است اين است كه خداى تعالى در اصل خلقت بشر استعداد هدايت و امكان رشد را در او نهاده بطورى كه اگر بر طبق فطرتش قدم بردارد و فطرت خود را مريض نكند و استعداد هدايت خود را با پيروى از هوى و ارتكاب گناهان باطل نكند و بر فرض هم كه گناهى از او سر بزند نقيصه اى كه از اين راه بر فطرتش وارد شده با ندامت و توبه جبران نمايد، خداى تعالى هدايتش مى كند اين هدايت هدايت پاداشى و از ناحيه خداى تعالى است ، همچنانكه استعداد اولى و فطريش هدايت اولى او بود.

*(/20)*

و اگر هواى نفس خود را پيروى نموده پروردگار خود را نافرمانى كند و به تدريج استعداد فطرى را كه براى هدايت داشت باطل سازد خداوند هم هدايت را به وى افاضه نمى فرمايد و اين آن ضلالتى است كه بسوء اختيار خود براى خود درست كرده ،  
حال اگر ندامتى به وى دست ندهد و توبه نكند خداوند هم او را بر حالى كه دارد باقى گذارده ضلالتش را تثبيت مى كند و اين آن ضلالت خدايى و مجازاتى است .  
توضيح اينكه (ضلالت ) امر عدمى است و نمى توان گفت خدا آن را ايجاد كرده است  
و چه بسا بعضى توهم كنند كه امكان و استعداد هميشه دو طرفى است ، كسى كه استعداد هدايت دارد، استعداد ضلالت هم دارد، و انسان همواره ميان آثار وجودى و افعال مثبته خود در حال تردد است و همه اينها از خداوند متعال است حتى استعداد و امكان اوليه اش .  
ليكن توهم مزبور بسيار واهى و سست است زيرا درست است كه امكان ، امرى دو طرفى است و ليكن يك طرف ديگر امكان مورد بحث كه ضلالت است امر وجودى نيست كه آن را به خدا نسبت دهيم و بگوييم انسان چه راه هدايت را انتخاب كند و چه راه ضلالت را در هر دو حال خدا او را چنين و چنان كرده است . پس ضلالت از اين جهت ضلالت است كه عدم هدايت است و اگر آن را امرى وجودى و ثبوتى بگيريم ديگر عدم هدايت و ضلالت نخواهد بود بلكه در اينصورت هدايت و ضلالت دو اثر از آثار وجودى مى شوند، مانند آثار وجودى كه بر يك سنگ يا كلوخ مترتب مى شود كه هر دو وجودى است .

*(/21)*

و به عبارت ديگر: ضلالت ، وقتى ضلالت است كه در برابرش هدايتى باشد كه اين نسبت به آن ضلالت باشد يعنى كمالى كه در هدايت است فاقد باشد و در اينصورت مسلم است كه بخاطر آن فقدان و نادارى كمال ، ضلالت شده ، پس ضلالت امرى عدمى است ، و اگر امرى وجودى فرض شود ديگر ضلالت نيست و ديگر انسانها به دو قسم ضال و مهتدى تقسيم نمى شوند و حالات انسانى هم به دو حالت ضلالت و هدايت تقسيم نمى گردد، پس چاره اى جز اين نيست كه ضلالت را امرى عدمى بدانيم و ضلالت اولى هر كسى را به خود او منسوب نماييم - پس در اينجا به دقت تامل كنيد تا قدمها بعد از ثبوتش نلغزد -.  
(فسيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ) - از ظاهر سياق بر مى آيد كه خطاب در كلمه (سيروا : سير كنيد) به كسانى است كه شرك ورزيده و مى گفتند: (اگر خدا مى خواست چيزى غير از او نمى پرستيديم ) و التفات از غيبت به خطاب به ايشان براى بهتر تاثير كردن سخن و تثبيت كلام و اتمام حجت بوده است .  
جمله مورد بحث ، متفرع است بر بيانى كه در جواب حجت مشركين ، هم بطور اجمال و هم بطور تفصيل ايراد شد

*(/22)*

و حاصل معناى آن اين است كه رسالت و دعوت نبوى از باب اراده تكوينى نيست كه وقتى مى گويد: عبادت بتها و تحريم حلالهاى خدايى را ترك كنيد، مشركين مجبور به آن شوند تا اگر مجبور نشدند بگويند: دعوت ، دعوت نبوى و آسمانى نيست و اين شخص در ادعايش كه (من فرستاده خدايم ) دروغ مى گويد بلكه دعوت نبوى هم مانند ساير دعوتها عادى است خداوند هم به خاطر آن ، اشخاصى را مبعوث مى كند تا شما را به عبادت خدا و دورى از طاغوتها دعوت كنند، و حقيقت اين دعوت انذار و تبشير است ، دليل بر اين معنى هم آثارى است كه از امتهاى گذشته و انقراض يافته باقى مانده و از نزول عذاب حكايت مى كند، پس در پهناى زمين سير كنيد تا ببينيد سرانجام تكذيب كنندگان چه بوده است و در نتيجه بفهميد كه دعوت انبياء همين دعوت عادى كه انذار و تبشير اساس آن را تشكيل مى دهد حق است و رسالت به آن معنايى كه شما پنداشته ايد نيست .  
تسليت و دلدارى رسول خدا(ص ): نسبت به هدايت مشركين حريص مباش  
ان تحرص على هديهم فان الله لا يهدى من يضل و ما لهم من ناصرين  
بعد از آنكه بيان كرد كه امتهاى گذشته به دو طائفه منقسم بودند يكى از آن دو آنهايى بودند كه ضلالت بر آنان تثبيت شده بود و همانها بودند كه شرك ورزيده و آن حرفهايى را كه نقل كرديم مى زدند، مانند مشركينى كه قبل از آنان بودند، اينك در اين آيه مى فرمايد كه ثبوت ضلالت در حق آنان ثبوتى است زوال ناپذير و غير قابل تغيير، چون در حقيقت هدايت كننده اى جز خدا نيست پس اگر هدايت آنان جائز و ممكن بود خدا هدايتشان مى كرد ولى نكرده و نمى كند بلكه گمراهشان مى سازد و چون گمراهى با هدايت جمع نمى شود ديگر اميدى به هدايتشان نيست يارى كننده اى هم كه آنان را يارى كند وجود ندارد چون كسى نيست كه بر خدا غلبه كند.

*(/23)*

پس در آيه رسول خدا را تسليت و دلدارى داده و ارشاد مى كند به اينكه نسبت به هدايت آنان حرص نورزد و اعلام مى دارد كه قلم قضاى الهى در حق آنان ضلالت را نوشته و خدا فعل خود را نقض نمى كند، چون نزد او سخنى مبدل نمى شود و او نسبت به بندگان ، ستمكار نيست .  
پس اينكه فرمود (ان تحرص على هديهم ...)، تقديرش اين است كه : (ان تحرص على هديهم لم ينفعهم حرصك شيئا) هر چه هم كه بر هدايت آنان حريص شوى ، اين حرص تو سودى به حال آنان ندارد، زيرا از آنهايى نيستند كه هدايت برايشان ممكن باشد، چون هدايت ، تنها و تنها بدست خداست و خدا هم ايشان را هدايت نمى كند بلكه گمراه مى كند، نه خدا كار خود را نقض مى نمايد و نه ايشان به غير از خدا ياورى دارند كه بر او غلبه كند، و بر خلاف گفته خدا است كه خودش ايشان را هدايت نمايد.  
تفسير آيه توسط جبريون و مفوضه در جهت اثبات مذهب خود  
در اين آيات سه گانه مشاجراتى طولانى ميان جبرى مذهبان و تفويضى مذهبان ، درگرفته و هر طائفه مطابق مذهب خود آن را تفسير نموده اند، حتى (امام رازى ) گفته : مشركين مقصودشان از جمله (اگر خدا بخواهد ما غير از او چيزى را نمى پرستيم ...) اين بوده كه چون هدايت و ضلالت و توحيد و شرك همه از خداى تعالى است پس بعثت انبياء لغو و بى فايده است ، جواب سخن ايشان اين است كه اين حرف اعتراض بر خداست ، و معنايش اين است كه انسان از خدا مطالبه دليل كند كه علت احكام و افعال تو چيست و اين از فضوليهايى است كه بطلانش بر كسى پوشيده نيست ، زيرا به خدا گفته نمى شود: چرا چنين كردى و چنان نكردى ؟

*(/24)*

آنگاه گفته : پس ثابت شد كه خداى تعالى كه مشركين و گويندگان آن حرف را مذمت كرده بدين جهت مذمت نكرده كه دروغ گفته اند و مساله هدايت و ضلالت به دست خدا نيست بلكه از اين جهت بوده كه آنان خيال مى كردند اين امر مانع تقويت بعثت انبياء شده و مجوز اين مى شود كه ايشان بر شرك خود باقى بمانند.  
در مقابل ، زمخشرى گفته : مشركين آنچه كار زشت مى كردند به خدا نسبت مى دادند و مى گفتند: (اگر خدا مى خواست چنين و چنان مى كرديم ) و اين بقيه سخن جبرى مذهبان است كه اسلافشان (گذشتگان ) هم به همين اشتباه دچار بوده ، و حال آنكه رسولان جز ابلاغ حق و اينكه خداوند به شهادت قرآن و برهان هرگز شرك و معاصى را نمى خواهد، و اعلام قباحت شرك و برائت خدا از كارهاى بندگان و اينكه بندگان هر چه مى كنند به اختيار خود مى كنند و خدا ايشان را وادار به نيكيها نموده و بر آن توفيقشان مى دهد و از بديها زنهارشان داده و بر آن تهديدشان مى كند ماموريتى ندارند. و ليكن بگومگوى اين دو طائفه از دو طرف بسيار طولانى است .  
و شما خواننده عزيز فهميديد كه آيات مورد بحث غرض ديگرى غير از آنچه اينان پنداشته اند را دنبال مى كند و آن غرض افاده اين معنى است كه مقصود مشركين از جمله (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شى ء ...) ابطال رسالت بود به اين بيان كه آنچه انبياء آورده اند كه از شرك و تحريم حلالها نهى مى كنند اگر حق مى بود هر آينه خدا ترك آن را از ما مى خواست و اگر مى خواست هرگز از ما سر نمى زد، و حال آنكه مطلب چنين نيست .

*(/25)*

اين است غرض آيات مورد بحث و اما اينكه اراده الهى تعلق گرفته به اينكه مشركين شرك بورزند، چنانچه جبريها پنداشته اند و يا تعلق نگرفته و محال است تعلق بگيرد بلكه افعال بندگان مخلوق خود آنها است بدون اينكه خدا در آن كارهاى باشد، آنطور كه تفويضى مسلكان خيال كرده اند مطالبى است كه از مدلول كلام مشركين خارج است و نسبت به دليلى كه آورده اند اجنبى است ، همان دليلى كه گفتيم به كمك سياق استفاده مى شود.  
در قيامت ياورانى هستند كه مشركين از يارى آنها بهره مند نمى شوند  
جمله (و ما لهم من ناصرين ) دلالت دارد بر اينكه غير ايشان ، ياوران زيادى دارند، نه يك ياور، زيرا از سياق كلام بر مى آيد كه مشركين اصلا ياور ندارند، نه يكى و نه بيشتر، و اگر عنايتى در كار نبود جا داشت بفرمايد ياورى ندارند، و ليكن فرمود ياورانى ندارند تا بفهماند غير ايشان ياورانى دارند، و معلوم مى شود در روز قيامت ياورانى وجود دارد، ولى مشركين از يارى آنها بى بهره اند، و غير مشركين كسانى هستند كه از يارى آنها بهره مند مى شوند، و قطعا آن كسان ، جز افرادى كه به هدايت الهى مهتدى شده اند نمى توانند باشند، و نظير اين آيه در اشاره به اين معنا حكايتى است كه خداى سبحان از مجرمين روز قيامت كرده كه خودشان مى گويند: (فما لنا من شافعين ) و اين ياوران همانا ملائكه كرامند، و ساير اسباب توفيق و هدايت و خداى سبحان هم در پشت سر آنان محيط به يارى و شفاعت آنان است ، همچنانكه فرمود: (انا لننصر رسلنا و الذين آمنوا فى الحيوة الدنيا و يوم يقوم الاشهاد).  
و اقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى ....

*(/26)*

راغب در مفردات مى گويد: جهد و جهد - به فتحه جيم و ضمه آن - هر دو به معناى طاقت است ، و دشوارتر از آن را مشقت گويند، و معناى (و اقسموا بالله جهد ايمانهم ) اين است كه به خدا سوگند خوردند، و در سوگند خود كوشش كردند كه تا آنجا كه مى توانند سوگند رساترى باشد.  
و در مجمع البيان گفته معناى اين جمله اين است كه قسم را به نهايت رساندند.  
جمله (لا يبعث الله من يموت ) انكار حشر و قيامت بوده و كنايه از اين است كه مرگ نابودى و فنا است و بعد از مرگ خلقت جديدى نيست ، و اين حكايت كلام مشركين منافات با اعتقاد بيشتر و يا همه آنان به تناسخ ندارد، چه تناسخ غير مساله حشر و خلقت جديد است ، تناسخ به معناى اين است كه روح مرده اى به بدن انسانى ديگر و يا موجودى ديگر منتقل شود، و باز در همين دنيا زندگى را ادامه دهد كه از آن تعبير مى كنند به تولد بعد از تولد.  
و معناى اينكه فرمود: (بلى وعدا عليه ، حقا) اين است كه مساله آنطور كه اينان پنداشته اند، نيست ، بلكه خدا هر كه را كه بميرد دوباره زنده مى كند و اين وعده وعده اى است ثابت و به عهده خدا، يعنى خدا بر خود واجب كرده كه اين وعده را نسبت به بندگان خويش عملى سازد، پس بهيچوجه تخلف و تغير نمى پذيرد.  
(و لكن اكثر الناس لا يعلمون ) - و ليكن بيشتر مردم نمى دانند كه اين وعده را نسبت به بندگان خويش عملى خواهد كرد و وعده اى است غير قابل تخلف و قضايى است غير قابل تغير، علت ندانستنشان هم اين است كه از آيات خدا كه همه دلالت بر بعث مى كند و از اين وعده كشف مى نمايد اعراض كرده اند، و آن آيات خلقت آسمانها و زمين و اختلاف مردم در ظلم و طغيان و عدالت و احسان و تكليف نازل شده در شرايع الهى است .  
ليبين لهم الذى يختلفون فيه و ليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين

*(/27)*

(لام ) در ابتداى اين آيه ، لام غايت و غرض است ، و به آيه چنين معنا مى دهد: هر كس كه بميرد خداوند مبعوثش مى كند تا برايشان بيان نمايد كه ...، و اين غايت ، و غايت بعدش يعنى : (و تا بداند) در حقيقت يك غايت است ، چون دومى از متفرعات اولى و از لوازم آنست ، به جهت اينكه وقتى اختلاف كافران با پيامبرانشان با آمدن معاد حل گرديد قهرا مى فهمند كه در انكار معاد دروغ مى گفته اند. و اختلاف مردم هم بر سر شؤ ون روز قيامت حل مى گردد چون به چشم خود، اوضاع آن را مشاهده مى كنند.  
مسئله رفع اختلاف و تبيّن آن يكى از معرفات روز قيامت است  
و در كلام خداى سبحان اين تعبير و نظير آن مكرر آمده ، و آنقدر تكرار شده كه مى توان مساله رفع اختلاف و تبين آن را يكى از معرفات روز قيامت شمرد، روزى كه سنگينى اش نه تنها كمر بشر را خم مى كند بلكه بر آسمان و زمين هم سنگينى مى كند و تفاصيلى هم كه خداى تعالى در كلام مجيدش براى اين روز بيان مى كند از قبيل عبور از صراط و تطاير كتب و سنجش اعمال و حساب و فصل قضاء، همه از فروعات اين معرف است . پر واضح است - مخصوصا از سياق آيات قيامت - كه مقصود از اختلاف ، اختلاف از لحاظ خلقت به نحو ذكوريت و انوثيت و بلندى و كوتاهى و سفيد و سياهى نيست ،  
بلكه مقصود، از اختلاف ، اختلافى است كه در باره دين حق از نظر اعتقاد و يا از لحاظ عمل داشتند، و خداى تعالى آن را در دنيا در كتابهايى فرستاده بود و در زبان انبيايش بهر طريقى كه ممكن بود بيان كرده بود، همچنانكه خودش فرمود: (و ما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه ).  
next page  
fehrest page  
back page

*(/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
از همينجا براى روشنفكر متدبر روشن مى شود كه آن بيانى كه خدا در قيامت دارد غير بيان دنيايى او يعنى كتاب او و زبان انبياء و حكمت و موعظه و جدال پسنديده ايشان است ، بيانى است كه ظهورش از همه اينها بيشتر است ، و بيانى كه اينقدر روشن باشد جز عيان چيز ديگرى نمى توانند باشد، عيانى كه ديگر جايى براى شك و ترديد و وسوسه درونى باقى نمى گذارد، همچنانكه در آيه (كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) و آيه (يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق و يعلمون ان الله هو الحق المبين ) به اين معنا اشاره مى فرمايد.  
پس آن روز آن حقايق و معارف دينى را كه در باره اش اختلاف مى كردند به چشم خود مى بينند اعمال صالح را از كارهاى باطلى كه بطور دايم مى كردند تميز مى دهند و حق برايشان مكشوف مى شود.  
انما قولنا لشى ء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون  
اشاره به تعابير مختلف از ايجاد خداى تعالى به :قول ، كلمه ، امر، اراده و قضاى خدا در ذيل (اننقول له كن فيكون )  
اين آيه نظير آيه 82 سوره يس است كه مى فرمايد: (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون : همانا فرمان خدا بر اين است كه وقتى اراده خلقت چيزى را بكند تا بگويد موجود باش ، موجود مى شود) از تركيب اين دو آيه بدست مى آيد كه خدا امر خود را قول هم ناميده همچنانكه امر و قولش را از جهت قوت و محكمى و ابهام ناپذيرى ، حكم و قضاء نيز خوانده و فرموده : (و ما اغنى عنكم من الله من شى ء ان الحكم الا لله ) و نيز فرموده :  
(و قضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤ لاء مقطوع مصبحين ) و نيز فرموده : (و اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ).

*(/1)*

همچنانكه قول خاص خود را كلمه ناميده و فرموده : (و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون ) و نيز فرموده : (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ) و سپس در باره همان عيسى فرمود: (و كلمة القيها الى مريم و روح منه ).  
پس از همه اينها بدست آمد كه ايجاد خداى تعالى يعنى آنچه كه از وجود بر اشياء افاضه مى كند - كه به وجهى همان وجود اشياء موجود است - همان امر او و قول او و كلمه اوست كه قرآن در هر جا به يك نحو تعبيرش فرموده ، ليكن از ظاهر تعابير قرآن بر مى آيد كه كلمه خدا همان قول او است ، به اعتبار خصوصيت و تعينش .  
و از اين معنا روشن مى گردد كه اراده و قضاى خدا نيز يكى است ، و بر حسب اعتبار، از قول و امر مقدم است ، پس خداى سبحان نخست چيزى را اراده مى كند و قضايش را ميراند سپس به آن امر مى كند و مى گويد باش و او مى شود.  
و عدم تخلف اشياء از امر او را تعليل كرده كه چون قول او حق است ، و فرموده : (و هو الذى خلق السموات و الارض بالحق و يوم يقول له كن فيكون قوله الحق ) كه از آن بدست مى آيد قول او حق است يعنى ثابت به حقيقت معناى ثبوت است ، يعنى عين خارجيت است كه همان فعل او است ،  
پس ديگر فرض تخلف و عروض كذب يا بطلان ندارد، زيرا از بديهيات است كه هر واقع و ثابتى ، آنطور كه واقع شده تغير نمى پذيرد، پس خدا در فعلش كه همان واقع است خطاء و غلط مرتكب نمى شود و امرش رد و قولش دروغ و وعده اش خلف نمى گردد.  
از اين آيه و از آيه (و قال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شى ء ...) اين نكته هم روشن مى شود كه براى خدا دو اراده است : اراده تكوينى كه غير قابل تخلف است و اراده تشريعى كه ممكن است هم عصيان شود و هم اطاعت و ما بزودى ان شاء الله اين بحث را تا حدى استيفاء مى كنيم .  
بحث روايتى

*(/2)*

بحث روايتى (رواياتى در ذيل : (الذين اتوا العلم )، (... قالوا خيرا)، (قالوااساطير الاولين ) و...)  
در تفسير قمى به سند خود از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (قد مكر الذين من قبلكم فاتى الله بنيانهم من القواعد ...) فرموده : منظور خانه مكر ايشان است ، يعنى مردند، و خدا در آتش نگهشان داشت ، و اين مثل است براى دشمنان آل محمد.  
مؤ لف : ظاهر اين روايت اين است كه جمله (فاتى الله بنيانهم ...) كنايه از بطلان مكر ايشان است نه خانه ظاهريشان .  
و در تفسير عياشى از محمد بن مسلم از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود:منظور از (فاتى الله بنيانهم من القواعد) آن خانه اى بوده كه براى مشورت در آزار و اذيت انبياء در آنجا جمع مى شدند.  
و در تفسير قمى در ذيل جمله (قال الذين اوتوا العلم ...) از امام (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: منظور از (الذين اوتوا العلم ) ائمه اند كه به دشمنان مى گويند: كجايند شركاى شما و آنهائى كه در دنيا اطاعتشان مى كرديد؟ آنگاه مى گويد: امام فرمود: آنهايى هم كه ملائكه جانشان را مى گيرند در حالى كه به خود ستم كردند همين طائفه اند كه : (فالقوا السلم ) در برابر بلاهايى كه بر سرشان مى آيد تسليم گشته مى گويند: (ما كنا نعمل من سوء : ما هيچ بدى نكرديم ) خدا هم سخنشان را رد نموده مى فرمايد: (بلى ....).

*(/3)*

و شيخ در امالى به سند خود از ابى اسحاق همدانى از امير المؤ منين (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن نامه اى كه به اهل مصر نوشتند فرمودند: (يا عباد الله ان اقرب ما يكون العبد من المغفرة و الرحمة حين يعمل بطاعته و ينصح فى توبته عليكم بتقوى الله فانها يجمع الخير و لا خير غيرها و يدرك بها من خير الدنيا و خير الاخرة ، قال الله عز و جل : و قيل للذين اتقوا ما ذا انزل ربكم قالوا خيرا للذين احسنوا فى هذه الدنيا حسنة و لدار الا خرة خير و لنعم دار المتقين : يعنى : اى بندگان خدا نزديك ترين حالى كه انسان به آمرزش خدا و رحمت او دارد آن موقعى است كه به طاعت خدا عمل كند و بطور جدى توبه نمايد، بر شما باد تقوا، كه تمامى خيرات را براى شما جمع مى كند، و اصولا غير از تقوا چيز ديگرى نيست به وسيله تقوى است كه آدمى به سهمى از خير دنيا و آخرت مى رسد، همچنان كه خداى تعالى فرمود: و به كسانى كه پرهيز كردند گفته مى شود پروردگارتان چه چيز نازل كرده بود؟ مى گويند خير را آرى براى كسانى كه خوبى كنند در اين دنيا حسنه اى است و البته آخرت براى متقين بهترين سر منزل است .  
و در تفسير عياشى از ابن مسكان از ابى جعفر (عليه السلام ) در ذيل جمله (و لنعم دار المتقين ) روايت كرده كه فرمود: يعنى دنيا.  
و در تفسير قمى در ذيل جمله (الذين تتوفيهم الملائكة طيبين ) از امام نقل كرده كه فرمود : منظور مؤ منينند كه ميلادشان در دنيا ميلادى طيب است .  
مؤ لف : با در نظر گرفتن اينكه جمله (الذين تتوفيهم الملائكة ظالمى انفسهم ...) در مقابل آن قرار دارد معناى روشنى از روايت مذكور به دست نمى دهد ولى چون روايت ضعيف است امر سهل است .  
نقشه قريش در برابر جذابيت دعوت پيامبر اكرم (ص ) درذيل آيه (و اذا قيل لهم ماذا...)

*(/4)*

و در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم از (سدى ) نقل كرده كه گفت قريش جمع شدند و با هم گفتند محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) مردى شيرين زبان است وقتى شخصى با او هم صحبت شود آنچنان در وى اثر مى گذارد كه گويى عقلش را مى برد و لذا بايد بگرديد و از اشراف خود عده معدودى انتخاب كنيد كه انسابشان معروف باشد، و غريبه ها همه آنان را بشناسند، و آنگاه هر يك را هر شب و يا يك شب در ميان به سر راهى از راههاى مكه بفرستيد تا غريبه هايى كه به سر وقت وى مى آيند آنان را از آمدن منصرف سازند،

*(/5)*

همين كار را هم كردند و هر يك بر سر راهى رفته هر كس را مى ديدند كه از خارج به مكه مى آيد تا هم از بستگان خود در مكه خبر گرفته و هم شخصا محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) را ديدار كنند نزديك شده خود را معرفى مى كرد، و شخص وارد او را مى شناخت ، و سپس مى گفت من تو را از وضع محمد آگهى مى دهم ، او مردى دروغگو است كه جز مردم سفيه و بى شعور و مشتى برده و يا كسانى كه خير در آنها نيست پيرويش نكردند شيوخ و شخصيتهاى قومش همه از او كناره گيرى نمودند. از اينگونه دروغها بهم مى بافتند تا طرف را از همان وسط راه برگردانند، و آيه شريفه (و اذا قيل لهم ما ذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين ) در اين باره نازل شد. و ليكن اگر آن شخص وارد شونده از كسانى بود كه خدا مى خواست ارشادش كند در جواب كارشكنان مى گفت : ما از طرف مردم خود بعنوان سفير آمده ايم ، و چه بد سفيرى خواهيم بود اگر بعد از آمدن اين همه راه كه بيش از مسير يك روز از راه نمانده بدون اينكه اين مرد را ديدار نموده و ببينيم چه مى گويد، تا خبرش را براى قوممان ببريم به ديار خود برگرديم ، نه چنين چيزى ممكن نيست بايد اين مرد را ديد و با او گفتگو نموده خبرش را براى مردم خود ببريم ، و همين كار را هم مى كردند، داخل شهر مكه شده گروندگان به آن جناب را ديدار نموده از ايشان مى پرسيدند: محمد چه مى گويد؟ آنها مى گفتند: خير مى گويد و نويد مى دهد كه براى هر كسى كه احسان كند در دنيا مال و رفاه زندگى است و البته خانه آخرت كه بهشت است بهتر است .  
مؤ لف : اعتبار عقلى ، مساعد با اين روايت است و ليكن قسمت آخرش كه خير را به معناى مال تفسير كرده قابل قبول نيست .

*(/6)*

و در كافى به سند خود از صفوان بن يحيى روايت كرده كه گفت : به ابى الحسن (عليه السلام ) عرض كردم فرق ميان اراده خدا و اراده خلق چيست ؟ فرمود: اراده خلق عبارت است از نيت ضمير و عملى كه بعد از آن انجام مى دهد و اما اراده خداى تعالى عبارت است از احداث و ايجاد، نه غير آن ، زيرا خدا فكر نمى كند و تصميم نمى گيرد، و اينگونه صفات از ساحت مقدس او دور است ، آرى اين صفات ، صفات مخلوقات او است ، پس اراده خدا همان فعل او است و لا غير، هر چه را اراده كند مى گويد (موجود) باش پس ‍ (موجود) مى شود، تازه همين گفتنش هم به زبان و لفظ و حتى به همت و تفكر نيست ، و حتى نمى توان گفت چگونه است ، چون براى خدا چگونگى نيست .  
روايتى درباره سلطنت و قدرت نامحدود خدا  
و در الدر المنثور است كه احمد و ترمذى (وى سند را حسن دانسته ) و ابن ابى حاتم و ابن مردويه و بيهقى در كتاب (شعب الايمان ) و همگى عبارت شعب الايمان را نقل كرده اند كه وى از ابوذر از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نقل كرده كه فرمود: خداى تعالى به آدميان فرمايد: اى بنى آدم ! همه شما گناهكاريد مگر آن كسى كه من عافيتش داده باشم ، پس ، از من طلب آمرزش كنيد شما را ببخشم ، و همه شما فقيريد مگر كسى كه من او را غنى كرده باشم پس ، از من بخواهيد تا به شما بدهم و همه شما گمراهيد مگر كسى كه من هدايتش كرده باشم ، پس ، از من هدايت بخواهيد تا هدايتتان كنم ، و كسى كه از من طلب مغفرت كند با علم به اينكه من قادر بر آمرزش وى هستم مى آمرزم و هيچ باكى ندارم .

*(/7)*

و اگر اول و آخر و زنده و مرده و تر و خشك شما، همگى جمع شوند تا دل شقى ترين خود را به حال شقاوت نگه دارند هرگز از سلطان و قدرت من به قدر بال مگسى نمى كاهند و باز اگر بخواهم بسوى خير تمايلش مى دهم ، و اگر اول و آخر و مرده و زنده و تر و خشك شما، همگى بر قلب باتقويترين شما جمع شوند تا كمكش كنند باز بر سلطان و قدرت من به قدر بال مگسى نمى افزايند. پس ‍ كمك شما تاثيرى در قدرت خدا ندارد. و اگر اولين و آخرين و مرده و زنده و تر و خشك شما همگى از من مسئلت نمايند آنقدر كه ديگر سؤ الى نماند و درخواست هاى همه شما را بدهم از درياى كرم من  
حتى به قدر سر سوزنى كه با آب دريا تر كنيد كم نمى شود، و اين بدان جهت است كه من جواد و ماجد و يكتايم ، عطاى من كلام و عذابم كلام است امر من به چيزى كه اراده اش كنم همين است كه بگويم (موجود) باش او بى درنگ موجود مى شود.  
سوره نحل آيات 41 - 64  
و الذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم فى الدنيا حسنة و لاَجر الاخرة اَكبر لو كانوا يعلمون (41)  
الذين صبروا و على ربهم يتوكلون (42)  
و ما اَرسلنا من قبلك اِلا رجالا نوحى اِليهم فسلوا اَهل الذكر اِن كنتم لا تعلمون (43)  
بالبينت و الزبر و اَنزلنا اِليك الذكر لتبين للناس ما نزل اِليهم و لعلهم يتفكرون (44)  
اَ فاَ من الذين مكروا السيات اَن يخسف الله بهم الا رض اَو يأ تيهم العذاب من حيث لا يشعرون (45)  
اَو ياَخذهم فى تقلبهم فما هم بمعجزين (46)  
اَو ياَخذهم على تخوف فاِن ربكم لرؤ ف رحيم (47)  
اَو لم يروا اِلى ما خلق الله من شى ء يتفيوا ظلله عن اليمين و الشمائل سجدا لله وهم داخرون (48)  
ولله يسجد مافى السموت وما فى الارض من دابة و الملئكة و هم لا يستكبرون (49)  
يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون ما يومرون (50)  
وقال الله لا تتخذوا اِلهين اثنين اِنما هو اِله واحد فاِيى فارهبون (51)

*(/8)*

و له ما فى السموت و الاَرض وله الدين واصبا اَفغير الله تتقون (52)  
ومابكم من نعمة فمن الله ثم اِذا مسكم الضر فاِليه تجرون (53)  
ثم اِذا كشف الضر عنكم اِذافريق منكم بربهم يشركون (54)  
ليكفروا بما اتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون (55)  
و يجعلون لما لا يعلمون نصيبا مما رزقناهم تالله لتسلن عما كنتم تفترون (56)  
و يجعلون لله البنات سبحانه ولهم مايشتهون (57)  
و اِذا بشر اَحدهم بالا نثى ظل وجهه مسودا و هو كظيم (58)  
يتورى من القوم من سوء مابشر به اَيمسكه على هون اَم يدسه فى التراب اَلا ساء ما يحكمون (59)  
للذين لا يومنون بالاخرة مثل السوء و لله المثل الا على و هو العزيز الحكيم (60)  
و لو يؤ اخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة و لكن يوخرهم اِلى اَجل مسمى فاِذا جاء اَجلهم لا يستخرون ساعة و لا يستقدمون (61)  
و يجعلون لله ما يكرهون و تصف اَلسنتهم الكذب اَن لهم الحسنى لا جرم اَن لهم النار و اَنهم مفرطون (62)  
تالله لقد اَرسلنا اِلى اَمم من قبلك فزين لهم الشيطان اَعمالهم فهو وليهم اليوم ولهم عذاب اَليم (63)  
وما اَنزلنا عليك الكتاب اِلا لتبين لهم الدى اختلفوا فيه و هدى ورحمة يؤ منون (64)  
ترجمه آيات  
و كسانى كه از پس آنكه ستم ديدند در راه خدا مهاجرت كردند در دنيا مكان نيكويشان دهيم ، و پاداش دنياى ديگر بهتر است اگر بدانند (41).  
همان كسانى كه صبورى پيشه كردند و به پروردگارشان توكل مى كنند (42). پيش از تو نفرستاديم مگر مردانى كه حجتها و زبورها به ايشان وحى كرديم ، اگر خودتان نمى دانيد از اهل كتاب بپرسيد (43).  
و اين قرآن را بتو نازل كرديم تا براى مردم آنچه را به ايشان نازل شده بيان كنى شايد انديشه كنند (44).

*(/9)*

كسانى كه نيرنگهاى بد كرده اند مگر ايمن شده اند از اينكه خدا آنها را به زمين فرو برد يا عذاب از آنجايى كه احساس نمى كنند به ايشان رسد (45). يا در حال آمد و رفتشان گريبانشان را بگيرد كه فرار كردن نتوانند (46).  
يا دچار كمبودشان كند، كه پروردگارتان مهربان و رحيم است (47).  
مگر آن چيزها را كه خدا خلق كرده نمى بينيد كه سايه هاى آن از راست و چپها مى آيد و با تذلل سجده كنان خدايند (48).  
هر چه در آسمان و زمين از فرشتگان و جنبندگان است خدا را سجده مى كنند و تكبر نمى ورزند (49).  
از پروردگارشان (كه از) فوق ايشان است مى ترسند و آنچه را دستور دارند انجام مى دهند (50).  
خدا گفته است دو خدا مگيريد كه خدا فقط خداى يگانه است و از من بترسيد (51).  
هر چه در آسمان و زمين است از اوست و اطاعت خاص اوست چرا از غير خدا مى ترسيد (52).  
هر نعمتى داريد از خداست و باز وقتى محنتى رسدتان در پيشگاه او زارى مى كنيد (53).  
و چون آن محنت را از شما بردارد آن وقت گروهى از شما به پروردگارشان شرك آورند (54).  
تا عطيه اى را كه به ايشان دادهايم كفران كنند، خوشى كنيد، بزودى خواهيد دانست (55).  
براى بتانى كه چيزى ندانند از آنچه روزيشان داده ايم نصيبى نهند، به خدا قسم از آن دروغها كه مى ساخته ايد بازخواست مى شويد (56).  
براى خدا دختران انگارند و او منزه است و براى خودشان هر چه هوس دارند (57).  
و چون يكيشان را بشارت دختر دهند چهرهاش تيره گردد و غمزده شود (58).  
از قباحت چيزى كه بدان بشارتش داده اند از قوم نهان شود و نداند آن را به ذلت نگهدارد يا در خاكش نهان كند؟ چه بد است قضاوتى كه مى كنند (59).  
كسانى كه به دنياى ديگر ايمان ندارند صفت قبيح دارند و صفت اعلى خاص خداست و او نيرومند و فرزانه است (60).

*(/10)*

اگر خدا اين مردم را به ستمشان مؤ اخذه مى كرد روى زمين جنبنده اى نمى گذاشت ولى تا مدتى معين مهلتشان دهد و چون مدتشان سر آيد نه ساعتى ديرتر روند و نه جلوتر (61).  
چيزى را كه از آن كراهت دارند خاص خدا كنند، زبانهايشان به دروغ نقل كند كه نيكى خاص ايشان است . حق اين است كه جهنم از آنهاست و خودشان به سوى آن روانند (62).  
قسم بخدا بتحقيق ما پيغمبران را بسوى جمعى كه پيش از تو بودند فرستاديم پس شيطان اعمالشان را در نظرشان بيار است و او امروز ولى و مصاحب آنها است و عذابى الم انگيز دارند (63).  
ما اين كتاب را به تو نازل كرديم مگر براى آنكه مطالبى را كه در باره آن اختلاف كرده اند براى ايشان بيان كنى ، و هدايت و رحمتى براى گروه مؤ منان است (64).  
بيان آيات  
دو آيه اول اين آيات داستان هجرت را يادآورى نموده و به مهاجرين در راه خدا وعده نيكويى در دنيا و آخرت مى دهد، و مابقى آيات ، داستان شرك مشركين و تشريع احكام بدون اذن خدا را كه كار مشركين بود تعقيب و بر حسب معنا جواب مفصلى است به گفتار مشركين كه دعوت نبوى به ترك عبادت آلهه و ترك تشريع احكام را امرى محال مى دانستند و مى گفتند: (لو شاء الله ما عبدنا ....).  
و الذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم فى الدنيا حسنة و لاجر الاخرة خير لو كانوا يعلمون  
وعده جميلى است كه به مهاجرين ميدهد، و مؤ منين دو هجرت داشتند يكى هجرت از مكه به حبشه كه عده اى از گروندگان به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و به اذن خدا و رسولش انجام دادند و مدتى در آنجا ايمن از شر مشركين و عذاب و فتنه ايشان بسر بردند.  
دوم هجرت از مكه به مدينه كه مؤ منين بعد از مهاجرت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) يكى پس از ديگرى بدان شهر مهاجرت نمودند و ظاهرا مراد از هجرت در آيه مورد بحث هجرت دومى است ، سياق دو آيه نيز با هجرت دومى بيشتر مى سازد تا اولى .

*(/11)*

و جمله (فى الله ) متعلق است به (هاجروا) و مراد از مهاجرت در خدا اين است كه مهاجرت براى كسب رضاى خدا باشد و اين هدف محيط به ايشان باشد و جز آن هدف ديگرى نداشته باشند همچنانكه وقتى گفته مى شود: (سافر فى طلب العلم ) و يا (خرج فى طلب المعيشة ) معنايش اين است كه مسافرت كرد به غرض كسب علم و بيرون شد براى بدست آوردن معيشت ، و غرض ديگرى نداشت .  
و از سياق بر مى آيد كه جمله (من بعد ما ظلموا) نيز از نظر معنا مقيد به همان جمله (فى الله ) است و تقديرش اين است كه (و الذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا فيه : و كسانى كه در راه خدا مهاجرت كردند بعد از آنكه در راه خدا ستم ديدند) و اگر كلمه (فيه ) حذف شد به منظور اختصار بود، و اگر در تقييد مهاجرت به همين جمله (فى الله ) اكتفاء كرد براى اينكه همين جمله محل ابتلاء بود پس ايستادن براى توضيح خصوص اين جمله از ساير فقرات آيه مهم تر است .  
مقصود از حسنه در دنيا كه خداوند به مهاجرين وعده داده مجتمع صالح اسلامى است  
بعضى در تفسير كلمه (حسنة ) كه در جمله (لنبوئنهم فى الدنيا حسنة ) قرار دارد گفته اند: يعنى شهر خوبى بجاى آن شهرى كه ترك گفتند، و آن مكه و حوالى آن بود كه وطن ايشان بود، آنگاه استدلال كرده اند به اينكه كلمه (لنبوئنهم ) از باب (بواَت له مكانا) است يعنى مكانى را جهت جاى دادن كسى صاف كردم .  
بعضى ديگر گفته اند: يعنى حالت خوبى ، كه منظور از آن فتح و پيروزى و نجات از ذلت و زير دستى كفار است ، و بنا بر اين تفسير جمله (لنبوئنهم ...)، استعاره به كنايه است .

*(/12)*

اين دو تفسير مالا يكى است براى اينكه مهاجرين در راه خدا براى دين مهاجرت كردند كه مجتمعى اسلامى و پاك تشكيل دهند كه در آن مجتمع جز خدا كسى پرستش نشود، و جز عدل و احسان چيزى حكومت نكند، و يا براى اين بود كه به مجتمعى وارد شوند و در آن منزل كنند كه وضعش چنين باشد، پس اگر از مهاجرتشان اميد حسنه اى داشتند، و يا وعده حسنه اى داده شدند آن حسنه همين مجتمع صالح بود و نيز اگر آن شهر را كه بدان مهاجرت كردند، ستودند براى اين بود كه جاى تشكيل چنين مجتمعى بوده نه براى اينكه آب و هوايش خوب بوده ، پس هدف و غرض از حسنه اى كه وعده داده شدند كه در دنيا به آن برسند همين مجتمع صالح بوده چه اينكه مقصود از حسنه شهر باشد و يا حالت حسنه اى كه در آن شهر به خود مى گيرند.  
(و لاجر الاخرة خير لو كانوا يعلمون ) اين ، تتميم وعده قبلى و اشاره به اين نكته است كه اجر اخروى از اجر دنيوى كه گفته شد بهتر است اگر مردم بدانند كه خدا در آخرت چه نعمتهايى برايشان آماده كرده ، زيرا در آخرت سعادت آميخته با بدبختى نيست ، بلكه خلودى است كه فنا در آن راه ندارد و كام و لذتش با ناكامى توأ م نيست ، جوار رحمت رب العالمين است .  
الذين صبروا و على ربهم يتوكلون  
بعيد نيست كه از سياق دو آيه مورد بحث ، استفاده شود كه بيشترين عنايتى كه در آن دو است نسبت به وعده اى است كه خدا به مهاجرين داده بدون اينكه نظرى داشته باشد كه خبر دهد قبل از اين هجرت اتفاق افتاده يا نه .  
و خلاصه از سياق استفاده مى شود كه وضع اين دو آيه وضع جمله شرطيه است ، و گويا مى خواهد بفهماند هر كس كه در راه خدا  
مهاجرت كند اجرى چنين و چنان مى برد، نه اينكه بخواهد از وقوع هجرت خبر داده و به مهاجرينش وعده نيكو دهد.

*(/13)*

آن وقت در جمله (الذين صبروا) مهاجرين در راه خدا را توصيف به صبر و توكل مى كند بدون اينكه بخواهد نسبت به عكس ‍ العمل مهاجرين در برابر آزار و اذيت مشركين در ايام توقفشان در ميان آنان ، اظهار نظرى كرده باشد.  
علت توصيف مهاجرين به دو صفت صبر وتوكل  
و اگر به اين دو صفت توصيف فرموده به اين عنايت است كه اين دو صفت در رسيدن به آن غايت حسن كه خدا وعده داده كمال دخالت را دارد، زيرا اگر بر تلخى جهاد، صبر نمى كردند و در هنگام هجوم بلاها توكلى به خدا نمى داشتند و همه اعتمادشان به خودشان بود با آن ضعفى كه از هر جهت داشتند جا خالى مى كردند، و نمى توانستند ايستادگى كنند،  
آنهم با آن دشمنانى كه اصرار و پافشارى در دشمنى خود داشتند، و وقتى به دست دشمن متلاشى مى شدند آن اجتماع صالح كه خدا وعده داده بود، درست نمى شد و از آن بهره برده نمى شد، و قهرا امر آخرتشان هم تباه مى گرديد.  
و اگر مراد از اين دو آيه وعده به خصوص مهاجرين صدر اسلام كه قبل از نزول آيه ، هجرت كرده بودند، بوده باشد كه آيه خواسته باشد بعد از عمل دلخوششان نموده و در ازاى اينكه از وطن و مال و زندگى دست كشيده و فتنه ها و محنت ها ديده بودند تسليت داده باشد در اين صورت جمله (الذين صبروا و على ربهم يتوكلون ) مدح ايشان خواهد بود، مدح در مقابل عكس العملهايى كه در ايام اقامت در مكه و در راه و در مدينه از خود نشان دادند و صبرى كه در برابر آزار مشركين كردند و توكلى كه بر خداى تعالى نموده و تسليمى كه در برابر دستور خدا از خود نشان دادند.  
و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

*(/14)*

در اينجا به بيان كيفيت ارسال رسل و انزال كتب كه قبلا اشاره داشت بازگشت نموده است تا براى مشركين روشن سازد كه دعوت دينى ، دعوتى عادى و معمولى است با اين تفاوت كه خداوند به صاحبان اين دعوت وحى مى فرستد، و به وسيله وحى ، آنچه كه صلاح دنيا و آخرت مردم است به ايشان مى رساند.  
مفاد آيه : (و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا...) حصر رسالت در بشر عادى است  
و هيچ يك از فرستادگان خدا ادعا نكرده و در هيچ يك از كتابهاى فرستاده شده از ناحيه خدا ادعا نشده كه دعوت دينى ظهور قدرت غيبيه اى است كه هر چيزى را مقهور مى سازد و اراده تكوينيه اى است كه مى تواند نظام عالم را بر هم زند و سنت اختيار را باطل كند و مردم را مجبور به قبول نمايد تا در پاسخش بگويند: (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شى ء ....).  
و بنا بر اين ، جمله (و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم ) سياقش حصر رسالت است بر بشر عادى و معمولى منتهى بشرى كه به او وحى شود، و اين حصر، در قبال ادعاى مشركين است كه مى پنداشتند اگر خداوند بشرى را فرستاده خود كند نظام طبيعت را نقض كرده اختيار و استطاعت را از بين برده است .  
با اين بيان روشن مى گردد سخنى كه بيشتر مفسرين در تفسير آيه گفته اند صحيح نيست ،

*(/15)*

و آن اين است كه گفته اند: آيه شريفه سياقش رد مشركين از قريش است كه مى پنداشتند بشر صلاحيت رسالت را ندارد، و اگر رسالتى باشد بايد ملائكه حامل آن شود، پس آيه در مقام رد اين پندار است ، و مى فرمايد كه سنت الهى بر طبق حكمت جريان يافته و حكمت اقتضاء مى كند كه فرستاده بر بشر از جنس خود بشر باشد، منتهى تنها فرقى كه لازم است ميان او و مردم باشد اين است كه معارف و اوامر و نواهى به وى وحى شود. وجه اينكه گفتيم اين سخن صحيح نيست اين است كه اين حرف با سياق آيه انطباق ندارد، و قبلا هم از خصوص مشركين قريش چنين پندارى نقل نشده بود، و حتى بصورت پيشنهاد و اقتراح فرستادن ملائكه هم نيامده بود تا بگوييم آيه ناظر به آن است .  
تنها سخنى كه قبلا از مشركين نقل شده بود آنهم از مطلق مشركين نه مشركين قريش همان جمله (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شى ء ...) بود كه گفتيم سياقش اثبات استحاله نبوت است و در آن صحبتى از رسالت ملائكه نشده بود.  
بعضى ديگر از مفسرين به اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه : خداى سبحان بچه و زن را رسول قرار نداده ، آن وقت به نبوت عيسى (عليه السلام ) در گهواره بخود اشكال كرده ، و پاسخ داده به اينكه : نبوت اعم از رسالت است و آنچه عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) داشت به شهادت قرآن كريم نبوت بود نه رسالت ، زيرا قرآن از قول خود عيسى حكايت مى كند كه گفت : (انى عبد الله آتانى الكتاب و جعلنى نبيا).

*(/16)*

ليكن در اين سخن اشكال است ، زيرا استدلال مذكور به آيه شريفه وقتى تمام است كه جمله (و ما ارسلنا) مخصوص رسولان باشد و حال آنكه عين اين عبارت در باره انبيايى هم كه رسول نبوده اند آمده و مثلا فرموده اند: (و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبى ... : ما قبل از تو هيچ رسول و نبيى ارسال نكرديم مگر آنكه ...) و اگر استدلال بالا صحيح باشد بايد هيچ طفل و زنى نبى هم نباشد، و حال آنكه به اقرار خود شما عيسى بنا به حكايت قرآن گفت : (من بنده خدايم كه مرا كتاب داده و نبيم كرده است ) و در باره حضرت يحيى فرموده : (و آتيناه الحكم صبيا) پس حق مطلب همانست كه گفتيم آيه شريفه (و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا) در مقام بيان اين معنا است كه رسولان خدا مردانى از جنس بشر عادى بودند،  
و هيچ عنايتى به اين جهت ندارد كه در اول بعثت به حد بلوغ رسيده باشند يا نه ، تنها غرض افاده اين است كه نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و يحيى - كه همه رسولان خدا بودند - رجالى از جنس بشر بودند كه به ايشان وحى مى شد، نه اينكه اشخاصى بوده باشند مجهز به قدرت قاهره غيبى و اراده الهى تكوينى .  
قريب به معناى آيه مورد بحث آيه (ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون و ما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام و ما كانوا خالدين ) است .

*(/17)*

و ظاهر جمله (فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ) اين است كه خطاب به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و قومش ‍ باشد هر چند كه خطاب در جملات قبل تنها به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بود، و ليكن در آنها نيز معنى متوجه همه بود، پس در اين جمله خطاب را هم عمومى گرفت تا هر كس راه خود را شناخته و پيروى كند، و آنانكه از حقيقت دعوت نبوى خبر ندارند مانند مشركين ، به اهل علم مراجعه نموده از ايشان بپرسند، و اما آن كس كه اين معنا را مى داند مانند خود رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و گروندگان به وى كه ديگر غنى و بى نياز از سؤ ال هستند.  
بعضى گفته اند: خطاب در آيه فقط متوجه به مشركين است ، زيرا آنان بودند كه منكر دعوت نبوى بودند، و همانها بايد به اهل علم مراجعه نموده بپرسند، و ليكن لازمه اين حرف اين است كه بدون هيچ نكته اى در آيه التفات از فرد به جمع بكار رفته باشد، (و خدا داناتر است ).  
معنا و موارد استعمال كلمه : (ذكر)  
كلمه (ذكر) به معناى حفظ معناى چيزى و يا استحضار آن است و به هر چيزى كه آدمى بوسيله آن حفظ شود و يا مستحضر گردد ذكر گفته مى شود. راغب در مفردات گفته است : ذكر، يك مرتبه گفته مى شود و از آن ، آن هيئت و وضع درونى اراده مى شود كه براى انسان ممكن مى شود بوسيله آن ، مطالب و آموخته هايش را حفظ كند، و ذكر به اين معنى مرادف با كلمه (حفظ) است با اين تفاوت كه حفظ را به اعتبار نگهدارى آن محفوظ بكار مى برند، و ذكر را به اعتبار اينكه محفوظ و مستحضر است ،

*(/18)*

يك مرتبه هم ذكر گفته مى شود و از آن حضور مطلب در قلب و يا در زبان اراده مى شود، و بهمين جهت است كه بعضى گفته اند: ذكر دو جور است ، ذكر به قلب و ذكر به زبان ، و هر يك از اين دو جور خود دو نوعند، يكى بعد از فراموشى كه در فارسى به آن به ياد آوردن مى گويند، و يكى هم بدون سابقه فراموشى كه در حقيقت ادامه حفظ است . و ظاهرا اصل در اين كلمه ، ذكر قلبى است ، و اگر لفظ را هم ذكر گفته اند به اعتبار اين است كه لفظ معنا را بر دل القاء مى كند و به همين اعتبار در قرآن كريم هم استعمال شده ، چيزى كه هست در عرف قرآن اگر اين كلمه مقيد به قيدى نشد معنايش ياد خداست .  
و بهمين عنايت است كه قرآن كريم ، وحى نبوت و كتابهاى فرستاده شده بر انبياء را ذكر خوانده است و آياتى كه شاهد بر اين معنا است بسيار است و حاجتى به ايراد آنها در اينجا نيست ، البته در آيه بعدى مورد بحث ، قرآن كريم را هم ذكر خوانده است .  
مراد از اهل ذكر در فاسئلوا اهل الذكر) و اينكه مخاطبين اين خطاب كيانند  
پس قرآن كريم ذكر است ، همچنانكه كتاب نوح و (صحف ) ابراهيم و (تورات ) موسى و (زبور) داوود و (انجيل ) عيسى (عليه السلام ) كه همه كتابهاى آسمانيند نيز ذكرند، و بعضى از اهل اين كتابها آنها كه اين كتابها براى ايشان نازل شده و گروندگان به اين كتابها اهل ذكرند. و چون اهل و متخصص هر چيزى نسبت به آن چيز عارفتر و بيناتر و به اخبار آن داناترند پس كسانى كه مى خواهند نسبت به آن چيز اطلاع بدست آورند لازم است به اهل آن مراجعه كنند، و اهل كتابهاى آسمانى همان دانشمندانى هستند كه تخصصشان در علم آن كتاب و عمل به شرايع آن است آنها اهل خبره و عاملين به آن علمند، اخبار انبياء را مى دانند، پس ديگران بايد به آنان مراجعه نمايند.

*(/19)*

ليكن مشركين كه در آيه شريفه (فاسئلوا اهل الذكر) مورد خطاب هستند از آنجائيكه نمى خواستند تسليم گفته هاى رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و نبوت او شده تصديقش كنند، و قرآن را مسخره مى كردند، همچنانكه خود قرآن حكايت مى كند كه (قالوا يا ايها الذى نزل عليه الذكر انك لمجنون ) لذا نمى توانند مورد خطاب در جمله (فاسئلوا اهل الذكر) بوده باشند، و اين جمله جز با يهوديان اهل تورات قابل انطباق نيست ، مخصوصا با در نظر داشتن اينكه يهوديان دشمن رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بودند و نبوتش را رد مى كردند، و دلهاى مشركين با  
دشمنى آنان گرم بود، چون يهوديان از مشركين طرفدارى مى كردند، و گفتند: (هؤ لاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا).  
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از (اهل ذكر) اهل علم به تاريخ گذشتگان است ، چه اينكه خود اهل ايمان باشند يا كافر، و اگر علم را ذكر ناميده براى اين بوده كه غالبا علم از تذكر و يادآورى دليل به دست مى آيد، و در حقيقت علم را ذكر ناميدن ، از باب نامگذارى مسبب به اسم سبب است .  
ولى اين حرف صحيح نيست زيرا علم را ذكر ناميدن مجاز است كه اگر قرينه اى در كلام باشد به حكم اجبار بر آن حمل مى شود و در آيه قرينه اى بر اين معناى مجازى نيست ، علاوه بر اين در ساير مواردى كه در قرآن كلمه ذكر آمده معهود غير اين معنا است .  
بعضى ديگر گفته اند: مراد از اهل ذكر، اهل قرآن است ، براى اينكه خداوند قرآن را ذكر ناميده ، و اهل قرآن هم رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و اصحاب و خواص مؤ منين اند. اين تفسير هم صحيح نيست ، زيرا درست است كه قرآن ، ذكر بوده و اهل قرآن هم اهل ذكرند، و ليكن اراده اين معنى از آيه با اتمام حجت نمى سازد، و معنى ندارد به كسانى كه نبوت خاتم النبيين (صلى الله عليه و آله و سلم ) را قبول ندارند گفته شود اگر نمى دانيد برويد از پيروان او بپرسيد.

*(/20)*

و بهر حال آيه شريفه ارشاد به يكى از اصول عقلايى و احكام عام عقلى است ، و آن عبارت است از وجوب رجوع جاهل در هر فنى به عالم در آن فن ، و بهمين جهت معلوم است كه اين دستور دستور تعبدى نبوده و امرش هم امر مولوى نيست كه بخواهد بدون ملاك عقلى به جاهل دستور دهد كه به خصوص عالم مراجعه كن نه به غير او.  
بالبينات و الزبر  
اين جمله متعلق به مقدرى است كه مضمون آيه قبلى كه مى فرمود (و ما ارسلنا) به آن دلالت مى كند، و تقدير كلام چنين است : (ارسلناهم بالبينات و الزبر) يعنى انبياء را با بينات و زبر فرستاديم كه آنها عبارتند از ادله روشن و دلالت كننده بر حقانيت رسالت و كتابهاى نازله برايشان .  
بيان مطلب اين است كه عنايت در آيه قبلى به اين بود كه بفهماند رسولان ، تنها و تنها بشر عاديند، پس ، از بيان اين حقيقت گويا در ذهن شنونده اين شبهه خلجان مى كند كه اگر بشر عادى هستند پس به چه چيز فرستاده شده اند؟ از اين سؤ ال جواب داده شد، و بعضى از مفسرين گفته اند: بر بينات و زبر، بينات براى اثبات رسالتشان ، و زبر براى حفظ تعليماتشان . بعضى ديگر از مفسرين نيز گفته اند: جمله مزبور متعلق است به جمله (و ما ارسلنا يعنى ما ارسلنا بالبينات و الزبر الا رجالا نوحى اليهم ). اشكال اين وجه اين است كه هر چند در جاى خود حرف صحيحى است و ليكن آن نكته اى را كه گفتيم افاده نمى كند.  
معنا و مفاد آيه : (و انزل اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم ...)  
و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما انزل اليهم و لعلهم يتفكرون

*(/21)*

شكى نيست در اينكه تنزيل كتاب بر مردم و انزال ذكر بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) به يك معنا است و آن عبارت است از فرو فرستادن آن بر مردم ، براى اينكه مردم از آن اخذ نموده و عمل كنند همچنانكه فرموده (يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم و انزلنا اليكم نورا مبينا) و نيز فرموده : (لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم افلا تعقلون ).  
بنابراين ، خلاصه معنا اين مى شود كه مقصود از فرو فرستادن كتاب ، براى همه بشر بود و در اين كار تو و همه افراد بشر يكسان هستيد و اگر شخص تو را مورد خطاب قرار داديم براى اين نبود كه قدرت غيبى و اراده تكوينى الهى را بر تو تحميل نموده و تو را بر آنان و بر هر چيز مسلط كنيم بلكه براى دو چيز بود:  
يكى اينكه : آنچه كه تدريجا براى مردم نازل مى شود براى ايشان بيان كن ، چون معارف الهى بدون واسطه به مردم نميرسد،  
و ناگزير بايد كسى از ميان ايشان به اين منظور منصوب گردد و اين همان غرض از رسالت است كه عبارت است از تحمل وحى و سپس ماموريت بر ابلاغ و تعليم و بيان آن .  
دوم اينكه : مردم در باره تو تفكر نموده بينا شوند و بفهمند آنچه را كه آورده اى حق بوده و از ناحيه خداى تعالى است ، زيرا اوضاع محيط و حوادث و احوالى كه از اول زندگيت بر تو احاطه نموده ، از دوران يتيمى و دوران سكوت و خمودى و حرمان از تعليمات و كتابت و دوران نداشتن مربى صالح و فقر و گير كردن در ميان قومى جاهل و پست ، و تهى دست از مزاياى تمدن و فضائل انسانيت ، همه اينها اسبابى بودند كه بطور قاطع نمى گذاشتند تو از چشمه زلال كمال قطره اى بنوشى و از رشته سعادت سر نخى به دست بياورى ، ليكن خداى سبحان بسويت ذكرى فرستاد تا با آن بر جن و انس تحدى كنى ، كتابى فرستاد كه بهترين و مافوق تمامى كتب آسمانى و بيان هر چيز و هدايت و رحمت و برهان و نور مبين است .

*(/22)*

بنا بر اين ، قدرى فكر كردن در باره زندگى تو براى مردم بهترين راهنماى ايشان است به اينكه خود تو در آنچه كه آورده اى هيچ كاره اى ، و  
اين خدا است كه به علم خود تو را عالم و به قدرت خود تو را تاييد كرد بدون اينكه هيچ يك از اسباب عادى چنين سرنوشتى را برايت ايجاب كرده باشد. اين آن نكته اى است كه آيه كريمه با در نظر گرفتن سياقش و سياق ما قبلش افاده مى كند، و محصل آن اين است كه جمله (لتبين ...) غايت است براى انزال ، اما نه فى نفسه ، بلكه از حيث اينكه متعلق به شخص رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است ، و متعلق (يتفكرون ) حذف شده ، و تقدير آن اين است كه : (در زندگى تو تفكر كند) نه در (ذكر).  
وجوهى كه مفسرين در تفسير آيه گفته اند  
و ليكن مفسرين گفته اند كه جمله (لتبين ) غايت است براى انزال ، و مراد از (تفكر) تفكر در ذكر است ، تا به اين وسيله بفهمند كه ذكر حق است ، و بنا بر اين تقدير معناى آيه چنين مى شود: ما بسويت ذكر، يعنى قرآن را فرستاديم تا براى همه مردم آنچه را كه در اين ذكر برايشان نازل شده و آنچه اين ذكر از اصول معارف و احكام و شرايع و تاريخ احوال امتهاى گذشته و آنچه از سنت خدا بر آنان جريان يافته را در بردارد بيان كنى ، و ديگر براى اين اميد بود كه در ذكر، تفكر كنند تا باشد، كه به حقانيت و از طرف خدا بودن آن واقف گردند، و يا براى اينكه در آنچه برايشان بيان ميكنى تفكر كنند.  
اولا - اين است كه آيه شريفه چيزى شبيه تحصيل حاصل مرتكب شده باشد، چون تفكر در ذكر بعد از بيان آن بوسيله رسول شبيه تحصيل حاصل است ، و هيچ چاره اى هم ندارد مگر اينكه نظم كلام را به ترتيب زير عوض كرده باشد: (و انزلنا اليك الذكر لتبين لهم : كتاب را بر تو نازل كرديم تا براى ايشان بيان كنى ).

*(/23)*

ثانيا - در اين صورت كلمه اليك مستدرك و زيادى خواهد بود، مخصوصا با در نظر گرفتن جمله (و لعلهم يتفكرون ) ديگر حاجتى به ذكر آن نبود، براى اينكه نتيجه و غايت انزال را چه به او نازل شده باشد و چه به غير او بيان كرده است و خلاصه نازل شدن به او در اين غرض دخالتى ندارد، و همچنين نتيجه اى كه از علم ، اميد مى رود اين است كه در (ذكر) تفكر كنند و بفهمند كه ذكر حق و نازل از ناحيه خداست ، حال به هر كس كه مى خواهد نازل شده باشد و نيز لازمه اين حرف اين است كه كلمه (اليك ) هم كه در آخرين آيه مورد بحث آمده زيادى بوده باشد.  
ثالثا - اين توجيه ، آيه را از سياق آيه قبلى قطع مى كند، و حال آنكه آيه مورد بحث با آيه قبلش : (و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم ) و آيات قبل از آن در يك سياق است .  
در اينجا وجه ديگرى هم هست كه ممكن است بوسيله آن بعضى از اشكالات سه گانه دفع شود، و آن اين است كه بگوييم مراد از ذكر نازل شده لفظ قرآن كريم ، و مراد از (ما نزل اليهم ) معناى آن يعنى : احكام و شرايع و ساير مطالب آن باشد، و آن وقت جمله لتبين غايت باشد براى انزال ، و جمله (لعلهم يتفكرون ) عطف باشد بر مقدر، و غايت باشد براى تبيين نه براى انزال ، و ليكن اين وجه خلاف ظاهر آيه است ، (دقت بيشترى بفرمائيد).

*(/24)*

و يكى از لطائف قرآن تعبيرى است كه در آيه (و انزلنا اليك ) و در (ما نزل اليهم ) به كار رفته و فعل (نزل ) را تكرار كرده ، ولى يكى را از باب افعال آورده ، كه دلالت بر نزول يكجا و يك مرتبه مى كند و ديگرى را از باب تفعيل كه تدريج را مى رساند، و شايد وجه اينكه اينطور آورده اين باشد كه در جمله (و انزلنا اليك ) عنايت به نازل كردن قرآن به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است و بس و هيچ عنايتى به خصوصيات مربوط به انزال (از حيث دفعى و تدريجى ) ندارد، و بهمين جهت (قرآن ) ذكر را يكپارچه تصور نموده و از نزول آن از ناحيه خدا به كلمه (انزال ) تعبير فرموده است .  
و اما ربطى كه مردم با قرآن دارند، عبارت است از: اخذ و تعلم و عمل به آن ، و اين مساله بخاطر اينكه تدريجى است لذا نازل شدن قرآن براى مردم را به كلمه تنزيل تعبير كرده است .  
حجت بودن بيانات رسول الله و عترت او (ائمه ) عليهم الصلاة و السلام  
اين آيه دلالت دارد بر حجيت قول رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در بيان آيات قرآن و تفسير آن ، چه آن آياتى كه نسبت به مدلول خود صراحت دارند و چه آنهايى كه ظهور دارند، و چه آنهايى كه متشابهند، و چه آنهايى كه مربوط به اسرار الهى هستند، بيان و تفسير رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در همه آنها حجت است ، و اينكه بعضى گفته اند: كلام رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) تنها در تفسير متشابهات و آن آياتى كه مربوط به اسرار الهى اند حجيت دارد، و اما آن آياتى كه در مدلول خود صريح و يا ظاهرند، و احتياج به تفسير ندارند، كلام رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در آن موارد حجت نيست حرف صحيحى نيست ، و نبايد به آن اعتناء نمود.

*(/25)*

اين در خود بيان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است و در ملحقات بيان آن جناب كه همان بيانات ائمه هدى (عليهم السلام ) است نيز مطلب از اين قرار است ، زيرا به حكم حديث ثقلين بيان ايشان هم بيان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و ملحق به آن است ، به خلاف ساير افراد، هر چند صحابه و يا تابعين و يا علماى امت باشند كلامشان حجت نيست ، براى اينكه آيه شريفه شامل آنان نمى شود، نصى هم كه بتوان به آن اعتماد نمود و دلالت بر حجيت على الاطلاق كلام ايشان كند، در كار نيست .  
و اما اينكه فرموده : (فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ) در سابق گذشت كه ارشاد به حكم عقل است كه عقل ، عقلا را ملزم مى كند به اينكه اگر در فنى جاهل بودند به عالم آن فن رجوع كنند، بدون اينكه حكم خود را به طائفه معين اختصاص داده باشد.  
البته اين درباره بياناتى است كه بطور مشافهه و رو در رو از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و امامان (عليهم السلام ) گرفته شده باشد، و اما اگر خود ما از آن حضرات چيزى نشنيده ايم ولى ديگران آن را نقل مى كنند در صورتى كه آن نقل به حد تواتر رسيده باشد و يا قرينه اى قطع آور يا نزديك به آن همراهش باشد آن نقل هم حجت است ، چون آن هم بيان ائمه (عليهم السلام ) است و اما چيزى كه حاكى آن بيان است اگر به حد تواتر نرسيده باشد و آنچنان قرينه اى هم همراه نداشته باشد چنين چيزى حجت نيست ، چه مخالف كتاب باشد و چه موافق آن ، چون در اولى بيان نيست ، و در دومى بيان بودنش احراز نشده و تفصيل اين مساله در جاى ديگر بايد بيايد.  
انذار و تهديد مشركين كه از در مكه به خدا و پيامبرانش گناه مى كردند (مكرواالسيئات )  
افامن الذين مكروا السيئات ان يخسف الله بهم الارض او ياتيهم العذاب من حيث لا يشعرون

*(/26)*

اين آيه و دو آيه بعد از آن انذار و تهديد مشركين است كه غير خدا را عبادت نموده و احكام و شرايعى براى خود تشريع ميكردند و در زندگى ، سنتهايى را براى خود به وجود مى آوردند و از شرايع خدا كه از راه نبوت رسيده بود اعراض مى جستند، و بر اين عمل به حجتهاى پوچ و بى اعتبارى استدلال مى كردند كه خود براى خويش تراشيده بودند، و همه حركت و سكون و اخذ ورد و فعل و تركشان گناه بود، و سربار همه اينها آن استكبار و غرورى بود كه در دماغ داشتند، همه اينها گناهانى بود كه از در مكر به خدا و به فرستادگان او كه بدين خدا و به لزوم سبيل او دعوت مى كردند مى ورزيدند.  
پس كلمه (السيئات ) در آيه شريفه مفعول كلمه (مكروا) است ، كه معناى (عملوا) را متضمن است و (مكروا السيئات ) يعنى (عملوا السيئات مكرا : از در مكر مرتكب سيئات شدند)، و اينكه بعضى احتمال داده اند كه سيئات وصفى باشد كه در جاى مفعول مطلق قرار گرفته و تقدير كلام ، (يمكرون المكرات السيئات : مكر مى كردند مكرهاى بدى ) صحيح نيست ، زيرا از سياق آيه به دور است .  
و كوتاه سخن اينكه : كلام ، در تهديد مشركين و انذار ايشان است به عذاب الهى كه مشركين مكه هم داخل ايشانند، و اين كلام از فروعات مطالب گذشته است ، و بهمين جهت (فاء) تفريع بر سر جمله آورده ، فرموده (افامن ).

*(/27)*

و معناى آيه (و خدا داناتر است ) اين است كه وقتى آيات بينات دلالت كرد بر اينكه الله تعالى رب ايشان است ، و در ربوبيت او شريكى نيست ، و ثابت شد كه رسالت امرى محال نيست ، بلكه دعوتى است بسوى آنچه اصلاح معاش و معاد مردم و خير دنيا و آخرتشان در آن است ، و بوسيله مردانى انجام مى شود كه خدايشان برگزيده و برايشان وحى مى فرستد، بنا بر اين دسته اى كه از اين دعوت اعراض مى كنند، و با خدا و رسولش مكر ورزيده و به حجتهاى واهى ، راه ترك دين و تشريع احكام دلبخواهى و عمل به گناهان را هموار مى سازند، آيا ايمنند از اينكه خدا در زمينشان فرو برد و يا عذابى ناگهانى بر سرشان بفرستد، بدون اينكه قبلا احتمالش را بدهند؟  
او ياخذهم فى تقلبهم فما هم بمعجزين  
فاعل (ياخذهم ) خداى سبحان است و در قرآن كريم ، بسيار نسبت اخذ به خدا داده شده . بعضى گفته اند: فاعل آن عذاب است ، يعنى عذاب آنان را بگيرد،  
مراد از (اخذ در تقلب ) و (اخذ بر تخوف ) كه مشركين بدان تهديد شده اند  
و كلمه تقلب به معناى حالى بحالى شدن است ، و مراد، تحول مشركين در مقاصد و اعمال زشتشان و انتقال از نعمتى به نعمت ديگر از نعمتهاى مادى است ، چنانچه در جاى ديگر فرموده : (لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد متاع قليل ثم ماويهم جهنم و بئس ‍ المهاد).  
پس ، مراد از اخذ ايشان در تقلبشان اين شد كه خدا (و يا عذاب ) ايشان را در عين سرگرمى و تقلب در گناهان و مكر با خدا و رسول بگيرد، و ممكن هم هست كه معنا اين باشد كه خدا ايشان را با خود همان نعمتهايى كه در آن غوطه مى خورند عذابشان كند، يعنى نعمت آنان را بر ايشان نقمت سازد، و اين نسبت به جمله (فما هم بمعجزين ) سازگارتر و مناسبتر است .

*(/28)*

و اينكه فرمود: (فما هم بمعجزين ) در مقام تعليل اخذ در تقلب و در مكر است ، يعنى ايشان خدا را در آنچه مى خواهد عاجز نخواهند كرد بواسطه غلبه بر خدا و يا بواسطه فرار از حكم او. و معنا واضح است .  
او ياخذهم على تخوف فان ربكم لرؤ ف رحيم  
كلمه (تخوف ) به معناى تمكن و جاى گيرى ترس در دل است ، پس (اخذ بر تخوف )، به معناى عذابى است كه با سابقه ترس ‍ فرا رسد، و خلاصه قبلا نشانه هايش برسد تا هر كه مى خواهد بوسيله توبه و ندامت و امثال آن از فرا رسيدن آن جلوگيرى كند و بنا بر اين ، اخذ بر تخوف در مقابل آمدن (عذاب من حيث لا يشعرون ) است ، اولى عذاب با مقدمه و نشانه هاى قبلى و دومى عذاب بى خبر و ناگهانى است .  
و چه بسا بعضى گفته اند كه : اخذ بر تخوف ، به معناى عذاب به هر چيزى است كه ترسناك باشد ولى هلاكت نياورد، مانند زلزله و طوفان و غير آن دو.  
و باز چه بسا بعضى گفته اند كه معناى تخوف ، تنقص است ، يعنى اينكه خداوند ايشان را به نقص ميوه ها و ساير نعمتها مبتلا نمايد، و به تدريج يكى پس از ديگرى نعمتهاى خوبى را از ايشان سلب كند، مثلا امنيت و سپس باران و آنگاه ارزانى و فراوانى و در آخر سلامت بدنى را از ايشان بگيرد، و همينطور.  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
و اينكه فرموده : (ان ربكم لرؤ ف رحيم ) در مقابل تعليل ، و بيان اخذ بر تخوف است ، و معنايش اين است كه اگر خداى تعالى از ميان همه عذابها، عذاب اخذ بر تخوف را كه نسبت به عذابهاى شمرده شده عذاب آسانترى است انتخاب فرمود از اين جهت بود كه او رؤ ف و مهربان است و در تعبير (ربكم ) نيز اشاره اى به اين علت هست ، و اين تعليل نسبت به دو وجه اول از وجوه تفسير روشن است ، اما نسبت به وجه سوم كه بعضى گفتند مراد از تخوف ناقص كردن نعمتها است علت بودنش از اين باب است كه كم كردن نعمتها خود مهلت و فرصتى است كه بدكاران در آن مهلت توانند توبه نموده مافات را به نحوى جبران نمايند.  
البته اين را هم بايد دانست كه شمردن عذاب در آيه مورد بحث چنانچه بعضى گفته اند دليل بر اين نيست كه عذاب خدا منحصر در همانها است ، بلكه انواعى از آن را مى شمارد.  
گردش سايه اشياء نشانه خضوع و سجود موجودات در برابر خداست  
اولم يروا الى ما خلق الله من شى ء يتفيؤ ا ظلاله عن اليمين و الشمائل سجدا لله و هم داخرون  
مراد از (رؤ يت ) در اين آيه رؤ يت بصرى و نظرى حسى و ديدن موجودات جسمانى است ، چون عنايت به اين است كه نظرها را متوجه اجسام سايه دار كند نه خود سايه .  
و (تفيؤ ) از (فى ء) به معناى سايه در هنگام برگشت است ، و لذا گويند كلمه (ظل ) به معناى سايه اول روز، و كلمه (فى ء) به معناى سايه بعد از ظهر تا آخر روز است ، و ظاهرا همانطور كه گذشت ظل اعم از فى ء است ، و آيه هم آن را تاييد مى كند، پس تفيؤ به معناى بازگشت سايه است در بعد از ظهر.

*(/1)*

و كلمه (شمائل ) جمع (شمال ) (چپ ) و مقابل يمين (راست ) است ، و جمع آوردن آن با اينكه طرف چپ يكى است به اعتبار اين بوده كه تمامى سمتهاى مفروض كه پشت سر و طرف چپ قرار بگيرند همه را چپ حساب كرده ، و در مقابل همه آنها را، راست قرار داده چنانكه اگر شى ء واحد را صاحب سايه هاى چند دانسته به همين اعتبار است كه سايه هاى طرف راست و چپ را سايه اى جداگانه اعتبار كرده و به اين اعتبار كه يك چيز را چند چيز حساب كرده كه داراى چند طرف چپ باشند،  
نه اينكه لفظ (شى ء) را مفرد آورده و معنا را جمع اعتبار كرده باشد؛ و كلمه (دخور) به معناى خضوع و ذلت است .  
و اينكه مراد از رؤ يت ، رؤ يت بصرى حسى است خود قرينه است بر اينكه مراد از (ما خلق الله من شى ء) با در نظر گرفتن اينكه كلمه (من شى ء) بيان ما (خلق الله ) است همان موجودات ديدنى و محسوس است . چيزى كه هست اين است كه بسيارى از آنها كه ديدنى هستند سايه ندارند، ولى جمله (يتفيؤ ا ظلاله ) مطلب را منحصر در سايه دارها كرده ، مانند: كوهها و درختان و ساختمانها و اجسام بر آمده از زمين پس كسى اشكال نكند كه ما خلق الله مخصوصا بعد از بيان آن با (شى ء) ديگر ملازم با سايه نيست مانند: ستارگان نورانى ، اجسام شفاف مثل شيشه ، و نيز اعراض اجسام ، مثل رنگ و غير آن .  
بعضى اين اشكال را پذيرفته و در دفع آن ، جمله (يتفيوا ظلاله ...) را وصف كلمه (شى ء) قرار داده اند، تا در نتيجه خصوص ‍ سايه دارها مورد سخن باشد، و اين توجيه خالى از وجه نيست .  
آيه شريفه مى خواهد مشركين را كه منكر توحيد و نبوتند راهنمايى كند به اينكه در حال اجسام سايه دار كه سايه از چپ و راستش ‍ دور مى زند نظر كنند، چون اين حال سجود و خضوع در برابر عظمت و كبرياى خدا را مجسم مى كند، و همچنين سجود تمامى موجودات زمينى و آسمانى از جنبندگان و ملائكه .

*(/2)*

پس همه اينها در برابر خدا خاضع و ذاتا در برابر امر او منقاد و فرمان بردارند و خضوع و ذلت خود را به اين نحو از عبادات تكوينى اظهار مى دارند.  
و اين روشن ترين ادله است بر اينكه در عالم ، اله و معبودى يكتاست ، و او خداى سبحان است ، و يكى از حقوق وى بر خلائق اين است كه بر او سجده كنند، و در برابر امر او خاضع باشند، و همين سجده و خضوع عبارت از توحيد و نبوتى است كه مشركين آن را انكار مى كردند، آرى مگر توحيد غير از اذعان به اينكه خداى سبحان الهى است كه واجب است در برابرش خاضع شد و با ذلت متوجهش گشت چيز ديگرى است ؟ و مگر دين كه دعوت انبياء متضمن آن است غير از خضوع و انقياد در برابر امر او معناى ديگرى دارد؟ پس چرا مشركين آن را انكار مى كنند با اينكه مى بينند و مى دانند كه آنچه در روى زمين در اجسام سايه دار هست همه در برابر او سجده مى كنند، و آنچه در آسمانها و زمين از ملائكه و موجودات هست همه ساجد و منقاد امر اويند، حتى رب النوع هاى خود آنان كه ايشان آنها را الهه خود فرض كرده اند - و آن آلهه يا از ملائكه ، يا از جن و يا از كملين بشر هستند - و همه در برابر او خاضعند.  
پس معناى آيه (و خدا داناتر است ) اين است كه آيا اين مشركين كه منكر توحيد ربوبيت و منكر دعوت انبياء هستند به مخلوقات خدا و اين اجسام كه از زمين سر بر آورده اند از قبيل كوهها و ساختمانها و درختان و يا هر جسمى كه بر زمين نصب شده كه سايه اش در پيرامونش آمد و شد مى كند نظر نمى كنند كه با گرداندن سايه ها از چپ و راست در برابر خدا سجده مى كنند، و از در تذلل و اظهار خضوع و تعبد سايه خود را به زمين مى اندازند.  
ما سابقا در ذيل آيه شريفه (و ظلالهم بالغدو و الا صال ) در جلد يازدهم اين كتاب در پيرامون معناى سجده سايه بحث نموديم .  
و لله يسجد ما فى السموات و ما فى الارض من دابة و الملائكة ... و يفعلون ما يؤ مرون

*(/3)*

سجده جنبندگان آسمانها و زمين براى خدا به معناى خضوع وتذلل آنان در برابر خدا است  
آيه سابق ، سجده سايه ها را كه بطور محسوس سجده براى خدا را مجسم مى ساخت ذكر كرد، ولى اين آيه سجده جنبندگان را ذكر مى كند، زيرا كلمه (دابه ) به معناى هر چيزى است كه از جايى به جايى تحرك و انتقال داشته باشد، و اين حقيقت سجده است ، كه خود نهايت درجه تذلل و تواضع در برابر عظمت و كبرياى خداست ، براى اينكه سجده عبارت است از به رو افتادن آدمى بر خاك ، كه البته در صورتى عبادت است كه منظور، مجسم ساختن ذلت درونى باشد، پس حقيقت سجده همان تذلل درونى است .  
و عموميت كلمه (دابه )، هم انسان را شامل مى شود و هم جن را چون خدا در كلام خود براى جن نيز (دبيب ) (جنبش ) را كه براى ساير جنبندگان از انسان و حيوان هست اثبات مى كند، و از اينكه ملائكه را جداگانه اسم برد كاملا مى توان فهميد كه هر چند ملائكه نيز آمد و شد و حركت و انتقال از بالا به پائين و به عكس دارند، ليكن حركت آنان از نوع حركت جنبندگان و انتقال مكانى آنان نيست .  
پس اينكه فرمود: (و لله يسجد ما فى السموات و ما فى الارض من دابة ) معنايش اين است كه آنچه جنبنده در زمين و آسمان هست در برابر خدا خضوع نموده و انقياد ذاتى را كه همان حقيقت سجده است دارند، پس حق خداى تعالى است كه پرستش و سجده شود.  
اين آيه دلالت دارد بر اينكه در غير كره زمين از كرات آسمان نيز جنبندگانى هستند كه در آنجا مسكن داشته و زندگى مى كنند.  
توضيحى درباره استكبار در مقابل مخلوق و درمقابل خالق

*(/4)*

(و الملائكة و هم لا يستكبرون ) - (استكبار) و (تكبر) از انسان به اين است كه خود را بزرگ شمرده و در موضعى قرار دهد كه لايق آن نيست . و از همين جهت جزء رذائل اخلاقى شمرده شده ، ليكن همين كلمه گاهى بر بزرگى خداى سبحان اطلاق مى شود با اينكه كبرياى او به حق است ، و او هم كبير و متعال است و هم متكبر، ولى مستكبر بر او اطلاق نمى شود، و شايد از نظر لفظ اطلاقش صحيح نباشد، زيرا استكبار به معناى طلب بزرگى است ، و لازمه طلب كردن نداشتن است ، و خلاصه كسى  
استكبار مى كند كه بخواهد به صرف ادعا خود را از ديگرى بزرگتر بداند، و اين مذموم است ، و اما تكبر به معناى ظهور با كبرياء است ، چه اينكه متكبر ، فى نفسه داراى آن باشد، مانند خداى سبحان كه در اينصورت تكبرش تكبر حق است ، و چه نداشته باشد و صرفا از راه غرور مدعى آن شود كه تكبرش تكبر باطل و مذموم است ، مانند تكبر غير خدا.  
پس ، از اينجا معلوم شد كه استكبار هميشه مذموم است ، - ولى تكبر در هر جا كه اطلاق شود مذموم نيست ، بلكه در غير خدا مذموم است -،  
توضيحى درباره در مقابل مخلوق و در مقابل خالق  
و اين استكبار، يا استكبار شخص نسبت به مخلوق است و يا استكبار نسبت به خالق .  
اما استكبار به مخلوق از اين حيث مذموم است كه او و آن كس كه وى بر او استكبار مى كند هر دو در فقر و احتياج مساويند، و هيچ يك از آن دو مالك نفع و ضرر خويش نيستند، پس استكبار يكى بر ديگرى بيرون شدن از حد خويش و تجاوز از زى خويشتن است ، و اين خود ظلم و طغيان است .

*(/5)*

و اما استكبار مخلوق به خالق از اين جهت مذموم است كه جز با فرض استقلال و غناى ذاتى تحقق نمى پذيرد، و چنين فرضى همانا غفلت ورزيدن از مقام پروردگار است ، زيرا نسبت ميان عبد و پروردگارش نسبت ذلت و عزت ، و فقر و غنا است ، و مادامى كه آدمى غافل از اين نسبت نباشد و از مشاهده مقام پروردگارش غفلت نورزد هرگز استكبار بر خداى خود را تعقل هم نمى كند تا چه رسد به اينكه آن را باور نمايد زيرا كوچك و افتاده در برابر بزرگ و متعالى همواره خود را ذليل و او را كبير مى بيند، و ديگر ممكن نيست براى نفس خود كبريائى و عزتى احساس كند مگر اينكه دچار غفلت و بى خودى شود.  
و وقتى كبرياء و علو مخصوص خداى تعالى شد ادعاى آن براى خود نوعى ياغيگرى در برابر پروردگار و غصب مقام او و استكبار بر او است ، و اين همان استكبار بحسب ذات است و دنبال آن استكبار بحسب عمل است به اينكه امر او را اطاعت نكند و از نهى او منهى نشود، چنين كسى مادامى كه براى خود در قبال اراده الهى اراده اى مستقل و مغاير اراده خدا قائل نباشد هرگز به خود اجازه مخالفت امر و نهى او را نمى دهد.  
بنابراين ، اينكه در تعريف ملائكه فرمود: (و هم لا يستكبرون ) با در نظر داشتن اينكه زمينه و سياق در عبوديت است ، خود دليل بر اين است كه ملائكه هرگز به پروردگار خود استكبار ننموده و از او غافل نمى شوند و ياد او و مقام او را فراموش نمى كنند.  
وجه عدم استكبار عملى ملائكه در برابر خداى سبحان

*(/6)*

در آيه مورد بحث استكبار را بطور مطلق از ملائكه نفى نموده بدون اينكه مقيد كند كه بحسب ذات و يا بحسب فعل بر خدا استكبار نمى كنند پس افاده مى كند كه ايشان بر خدا استكبار نمى كنند نه در ذات و نه در فعل اما بحسب ذات (استكبار نمى كنند چون ) هرگز از ياد او غافل نمى مانند، و اما بحسب فعل ، (چون ) هرگز از عبادت او سرپيچى نمى كنند، و امر او را مخالفت نمى نمايند، آنگاه براى بيان اين اطلاق و شمول توضيحى داده و دنبالش فرمود: (يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون ما يؤ مرون ) و با جمله اول ، استكبار بحسب ذات را از ملائكه نفى نموده ، و با جمله دوم استكبار بحسب عمل را.  
توضيح اينكه (يخافون ربهم من فوقهم ) ترس از خداى را براى ملائكه اثبات مى كند، و با در نظر داشتن اينكه نزد خدا شر و سبب شرى وجود ندارد كه كسى از شرش بترسد و نزد او جز خير چيزى نيست ، و نيز با در نظر گرفتن اين نكته كه فرمود: (از پروردگار خود) مى ترسند و نفرمود: (از عذاب پروردگار خود) همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (و يرجون رحمته و يخافون عذابه ).  
اين ترس ، همان ترس از خود خداست ، هر چند كه نزد خدا جز خير چيزى نباشد، و اگر بگويى وقتى نزد خدا شرى سراغ ندارند پس چرا از او ترسند؟ در پاسخ مى گوييم : حقيقت ترس عبارت است از: تاثر و انكسار و كوچك شدن ، و خلاصه پريدن رنگ روى ضعيف در مقابل قوياى كه با قوتش ظهور يافته و شناخته شده ، و تپش قلب زير دست در قبال بالا دست كبير متعال كه با كبريائيش بر همه چيز قاهر شده ، پس ترس ملائكه همين تاثر ذاتى ايشان است از آنچه از مقام پروردگار خود مى بينند و هرگز از ياد او غافل نمى شوند.  
مؤ يد گفتار ما هم قيد (من فوقهم ) است كه جمله (يخافون ربهم ) با آن مقيد شده ، زيرا قيد مذكور اشاره به اين است كه ما فوق بودن خداى تعالى و قاهر بودنش نسبت به ايشان سبب مخافت و ترس ايشان است ،

*(/7)*

پس ترس علت ديگرى جز مقام خداى عز و جل ندارد مساله عذاب مطرح نيست ، پس خوف ، خوف ذاتى است كه به تعبير ديگر نداشتن استكبار ذاتى است .  
و اما جمله (و يفعلون ما يؤ مرون ) اشاره است به نداشتن استكبار عملى ، و قبلا گفتيم كه وقتى بنده استكبار ذاتى نسبت به خداى تعالى نداشته باشد قهرا استكبار عملى هم نخواهد داشت ، از همين جهت است كه در آيه مورد بحث در باره ملائكه پس از نفى استكبار ذاتى ، استكبار عملى را هم نفى نموده مى فرمايد: (خداى سبحان را عصيان نمى كنند، بلكه هر چه دستور دهد انجام مى دهند)، و اگر فرمود: (ما يؤ مرون : آنچه امر مى شوند) و نفرمود: (ما يامرهم الله : آنچه خدا به ايشان امر مى كند) براى تعظيم مقام خداى سبحان بود.  
پس روشن گرديد كه ملائكه نوعى از مخلوقات خدا هستند كه هرگز دچار غفلت از مقام پروردگار خود نمى شوند و غفلت و فراموشى و سهو و نسيان بر آنان عارض نمى گردد، و هيچ شاغلى ايشان را به خود مشغول نمى كند و جز آنچه خدا اراده مى كند اراده نمى كنند. و اگر در آيه شريفه از ميان ساجدين ، ملائكه را اختصاص به ذكر داد، و فقط سجده آنان را مورد تعريف و توصيف قرار داد از اين جهت بود كه بيشتر خدايان مشركين از همين نوع بودند، مانند اله آسمان ، اله زمين ، اله رزق ، اله جمال و غير آنها جهت ديگر اين اختصاص اين بود كه دلالت كند بر اينكه ملائكه على رغم پندار بت پرستان از همه انواع بندگان ، فرو رفته تر در عبوديت خداى تعالى هستند.  
رد استدلال برخى به آيه : (يخافون ربهم ...) براىقول به اينكه ملائكه مكلف بوده خوف و رجا دارند وافضل از بشر هستند

*(/8)*

و از استدلالهاى عجيب ، استدلالى است كه بعضى از مفسرين به اين آيه كرده بر اينكه : ملائكه نيز مانند ما آدميان مكلف به تكاليف بوده و در ميان دو قطب خوف و رجاء قرار دارند، اما دلالت آيه بر اينكه مكلفند از اين رو است كه آيه در مكان امر است يعنى نسبت ماموريت به ايشان داد، و اما خوف و رجاء داشتن آنان از اين رو است كه آيه شريفه نسبت خوف را به ايشان داده و خوف هم مستلزم رجاء است .  
ولى فساد اين استدلال روشن است ، براى اينكه بكار رفتن صيغه امر در جايى كه تكليف در بين نيست در قرآن كريم بسيار است ، مانند آنجا كه در باره آسمان و زمين و ديگر موجودات به كار رفته ، مثل آيه (فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ) و آيه و (يوم يقول كن فيكون ).  
و اما اينكه گفت : داشتن خوف ، مستلزم داشتن رجاء است ، آن خوفى است كه از نزول عذاب و رسيدن مكروه باشد، و ما در سابق گفتيم كه : خوف در آيه خوف ذاتى و از مهابت در برابر جلال و كبرياى خداست و تاثر ضعيف از قوى و انكسار صغير و حقير در قبال عظيم و كبيرى است كه به عظمت و كبرياى خود جلوه نموده است ، و چنين خوفى با رجاء مقابله ندارد. استدلال ديگرى كه به اين آيه شده استدلال بر افضليت ملائكه از بشر است ، و ليكن استدلال صحيحى نيست ، و آيه بيش از اين ظهور ندارد كه ملائكه از افراد گناهكار و كافر بشر افضلند، چون آيه ، در مقام مدح است و افراد نامبرده آن صفات پسنديده ملائكه را ندارند، و اما در مورد غير كفار و گنهكاران از بشر، آيه شريفه متعرض اثبات و نفى افضليت ملائكه از ايشان نيست ، و بزودى بحث مفصلى در باره ملائكه در جاى مناسبش خواهد آمد ان شاء الله .  
و قال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو الله واحد فاياى فارهبون

*(/9)*

كلمه (رهبه ) به معناى ترس در مقابل رغبت است ، كه به معناى نزديكى از روى انس است ، به خلاف خوف كه به معناى ترس در مقابل اميد است . سخن در اين آيه عطف به جمله (و لله يسجد) است ، بعضى گفته اند عطف است به جمله (و انزلنا اليك الذكر)، بعضى هم گفته اند: عطف است به جمله (ما خلق الله ) و نظير جمله معروف (علفتها تبنا و ماء باردا : آن شتر را با كاه و آب خنك علوفه دادم ) است ، كه تقديرش (و سقيتها ماء باردا : و آشاماندم آن را آب خنك ) مى باشد، و اين آيه در تقدير، (او لم يروا الى ما خلق الله من شى ء) و (اولم يسمعوا الى ما قال الله لا تتخذوا ...) مى باشد و ليكن وجه اول صحيح است .  
مقصود از جمله : (لا تتخدوا الهين اثنين ) و معنايى كه از نهى از دو خدا گرفتناستفاده مى شود  
و مقصود از جمله (لا تتخذوا الهين اثنين ) - و خدا داناتر است - نهى از تعدى از يك خدا و گرفتن چند خداست ، پس خصوص ‍ دو تا مقصود نيست ، بيش از دو خدا گرفتن را هم نهى مى كند،  
و مؤ يد اين معنا تاكيد در جمله (انما هو اله واحد) است و كلمه (اثنين ) صفت (الهين ) است ، همچنانكه كلمه (واحد) صفت (اله ) است ، و اين دو صفت به منظور احتياج و بيان مطلب آمده است . و به عبارت روشنتر اينكه ، عنايت در آيه شريفه به نهى از پرستيدن غير خدا با خداست ، چه اينكه آن غير خدا يكى باشد يا بيشتر از يكى ، ليكن از آنجايى كه هر عددى را كه مشركين در اله اختيار كرده بودند بالاتر از دو تا بوده ، و حداقل شرك آنان دو خدايى بوده ، و بعد از عدد دو هيچ عددى تحقق نمى يابد مگر بعد از تحقق عدد دو لذا نهى از شرك را برده است روى عدد دو و از هر عددى ديگر به همان اكتفاء كرده .

*(/10)*

ممكن هم هست اعتبار عدد دو بخاطر دأ ب و عادت مشركين بوده كه در مساله الوهيت به اله صنع و ايجاد معتقد بوده اند، يعنى آن خدايى كه تنها مساله خلقت به دست اوست ، و اله همه آلهه و ايجاد كننده همه آنهاست ، و يكى هم اله عبادت ، و آن خدايى است كه ربوبيت و تدبير عالم به دست اوست ، و اين احتمال با جملات بعدى آيه مناسب تر است .  
بنابر اين ، معناى آيه چنين مى شود: معبود دوگانه نگيريد، و براى خلقت ، الهى ، و براى تدبير و عبادت ، الهى ديگر نپنداريد، و بدانيد كه معبود، اله واحد است كه هم خلقت به دست اوست و هم تدبير، زيرا همه تدبيرها به ايجاد منتهى مى گردد، و با اقرار به اينكه من اله خالق و ايجادكننده ام ، پس من مدبر نيز هستم ، و به همين جهت پرستش هم حق من به تنهايى است ، (فاياى فارهبون : تنها از من حساب ببريد و تنها مرا عبادت كنيد).  
از همين بيان روشن مى گردد كه چرا جمله (فاياى فارهبون ) متفرع بر بيان قبلش شد، و معلوم مى گردد كه اين تفريع از استدلالهاى لطيف قرآنى است ، و جمله مزبور افاده حصر مى كند، زيرا مفعول كه (اياى ) باشد مقدم بر فعل (فارهبون ) آمده ، و اين تقدم مفعول بر فعل از باب اشتغال و قصر قلب است ، نه قصر افراد، آنچنانكه از كلمات مفسرين بر مى آيد، براى اينكه قرشيها اينطور نبودند كه هم خدا را بپرستند و هم آلهه خود را، بلكه تنها آلهه را مى پرستيدند، و چنين عذر مى آوردند كه عبادت ، فرع شناسائى و احاطه است ، كه به خداى سبحان نمى توان احاطه يافت ، پس نمى شود او را پرستيد، و لازم است بزرگان و اقوياى از مخلوقات او چون ملائكه و كملين از جن و بشر را پرستيد چون آنهايند كه تدبير امر عالم را بدست دارند، و اگر ما عبادتشان كنيم خيراتى را كه بدست آنان است متوجه خود مى سازيم ،

*(/11)*

و از شرورى كه باز بدست ايشان است بر حذر مى مانيم معناى تقرب به خدا با شفاعت آلهه هم همين است ، پس معلوم شد كه تقدم مفعول بر فعل از باب قصر قلب است نه قصر افراد.  
و ظاهرا امر به رهبه ، كنايه باشد از امر به عبادت ، و خلاصه معناى (از من بترسيد)، (مرا بپرستيد) است ، و اگر بجاى اين ، آن را آورد براى اين بود كه قبلا گفتگو از سجده تمامى موجودات در بين بود كه خود، اصل در تشريع عبادت و ترس ملائكه بود، و در آنجا گفتيم كه ترس ملائكه ترس از جلال و مهابت خدا بود نه ترس از عقاب ، در اينجا نيز مقصود همان است (دقت فرمائيد).  
و له ما فى السموات و الارض و له الدين واصبا افغير الله تتقون  
راغب در مفردات گفته : كلمه (وصب ) به معناى بيمارى مزمن و غير قابل علاج است ، گفته مى شود (وصب فلان ) يعنى فلانى بيمار شد، و (فلان وصب ) يعنى فلانى بيمار است . در باب افعال هم همين معنا را مى دهد، گفته مى شود (اوصبه كذا) يعنى فلان پيش آمد او را بيمار كرد، و (يتوصب ) به معنى يتوجع (درد مى برد) است ، خداى تعالى فرموده (و لهم عذاب واصب : براى ايشان است عذابى لازم )، و نيز فرموده : (و له الدين واصبا : براى او است دينى دائم ) آيه اول تهديدى است به كسانى كه دو اله براى خود گرفتند، و كلمه واصب مى فهماند كه جزاى مذكور، عذابى هميشگى و شديد است .  
(دين ) در اين آيه به معناى طاعت ، و (واصب ) به معناى دايم است ، يعنى حق انسان است كه خدا را دائما و در همه احوال اطاعت كند، همچنانكه ملائكه را اينطور توصيف كرد كه : (لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤ مرون ) و گفته مى شود (وصب وصوبا) يعنى دايم شد دايم شدنى ، و (وصب الدين ) يعنى دين واجب و لازم شد، (و مفازة واصبة ) يعنى بيابانى دور، به حدى كه آخر ندارد.  
لازمه مالكيت مطلقه خدا اين است كه فقط او معبود و دين دائما از او باشد (له الدين واصبا)

*(/12)*

آيه شريفه و آيه بعد از آن بر وحدانيت خدا در الوهيت به معنى معبوديت به حق احتجاج مى كند و مى فرمايد كه : دين تنها و تنها براى او است و احدى حق تشريع شريعت ندارد، و نيز حق ندارد كه مردم اطاعتش كنند، و بنا بر اين ، اين آيه و ما بعد آن در مقام تعليل جمله سابق است ، كه مشركين آن را  
انكار مى كردند.  
پس جمله (و له ما فى السموات و الارض ) احتجاج بر وحدانيت خدا در ربوبيت است به اين بيان كه آنچه ميان زمين و آسمان است ،  
به حقيقت معناى ملك ، ملك خدا و مملوك اوست ، چون آنچه در عالم محسوس و مشهود است با همه صفات و افعالش قائم به ذات او و موجود به ايجاد او و ظاهر به اظهار اوست ، بطورى كه حتى يك لحظه هم نمى توانند با او ارتباط نداشته باشد پس اشياء، قائم به او است (همانند) قيام ملك به مالكش ، و مملوك اوست به معناى حقيقى ملك ، و به هيچ وجه از آنچه كه هست نمى توانند تغيير يا انتقال بپذيرد، همچنانكه خاصيت ملك حقيقى همين است ، مانند مالكيت انسان نسبت به چشم و گوش خودش (البته من باب مثل ).  
و وقتى قضيه بدين قرار باشد، خداى تعالى مدبر عالم نيز خواهد بود، براى اينكه متصور نيست كه خدا مالك عالم ، آن هم به اين معناى از مالكيت بوده باشد، در عين حال ديگرى هم مدبر عالم و مستقل در تدبير و تصرف در آن باشد، و مالك حقيقى اش از دخل و تصرف در آنچه خلق كرده و مالك آن است منعزل باشد، و وقتى هم او رب العالمين است واجب است كه از او پرهيز نمود، و در برابرش خضوع كرد چون رب غير از مالك مدبر معناى ديگرى ندارد.

*(/13)*

(و له الدين واصبا) - يعنى دين دائما براى او است ، توضيح اينكه چون خداى تعالى رب عالم است بخاطر اينكه مالك همه اجزاى آن و مدبر آنها است ، و از لوازم تدبير و واجبات آن اين است كه عالم انسانى بر طبق سنت او رفتار كند، تا به آن نتيجه اى كه او برايش در نظر گرفته نائل شود يعنى به سعادتش رهنمون شود، و با در نظر گرفتن اين معنا كه سنت و طريقه اى كه او براى تدبير، از خصوص انسان دارد همان چيزى است كه قرآن نامش را دين نهاده ، ناگزير واجب مى شود كه تنها او متصدى وضع و جعل قوانين و سنتهاى خود گردد، و او بايد اين طريقه را تشريع كند، پس تنها او است كه مالك دين است ، همچنانكه خودش فرموده : و له الدين واصبا و به عهده اوست كه آنچه مايه صلاح و تدبير امور انسانها است تشريع نمايد، همچنانكه فرموده : (و على الله قصد السبيل ....).  
بعضى گفته اند: مراد از دين ، طاعت است . بعضى ديگر آن را ملك ، و بعضى جزاء دانسته اند، و هر يك براى نظريه خود وجهى آورده اند كه تامل در آنها بر اهل دقت پوشيده نيست ، و از همه وجيه تر همان وجهى است كه ما آورديم ، چون با سياق آيه و آيات قبل و بعد آن كه در باره توحيد ربوبيت و تشريع دين از راه وحى رسالت بحث مى كند مناسب تر است .  
جمله (افغير الله تتقون )، استفهام انكارى است و على الظاهر متفرع بر هر دو جمله قبلى است ، و معنايش اين است كه : وقتى مطلب از اين قرار بود پس باز هم از غير خدا پرهيز مى كنيد و غير خدا را اطاعت مى كنيد؟  
و ما بكم من نعمة فمن الله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجئرون

*(/14)*

اين آيه بيان ديگرى است براى اثبات وحدانيت خداى تعالى در ربوبيت ، كه خدا توبيخ و مذمت مشركين را بر شرك و تشريعشان متفرع بر آن نموده است ، و از اينجا تا چند آيه ديگر مطلب دنبال همين موضوع جريان دارد. مراد از كلمه (ضر) بد حالى از جهت فقدان نعمتى است كه در بودنش صلاح حال آدمى است ، و كلمه (جؤ ار) - به ضم جيم - به معناى صداى حيوانات وحشى است ، و جمله (اليه تجئرون : به درگاه او نعره مى زنيد) كنايه از دعا و تضرع و استغاثه است كه به نعره حيوانات تشبيه شده .  
و كلام در جمله (و ما بكم من نعمة فمن الله ) كلامى است عمومى و با دليل نه اينكه ادعايى بى دليل باشد، خداوند دليل آن را در آيات قبلى بيان كرده علاوه بر اين شنوندگان اين خطاب هر كه باشند خود اعتراف به اين معنا دارند كه در هنگام بيچارگى به درگاه خدا متوسل شده ، داد و فرياد مى كنند.  
پس معناى جمله مذكور چنين است كه تمامى نعمتهايى كه نزد شماست همه از انعام خدا بر شما است ، و خودتان هم اين معنا را مى دانيد و همين شماييد كه وقتى حالتان بد مى شود صدايتان را به تضرع و زارى به درگاه او بلند مى كنيد، آرى تنها به درگاه او، نه به درگاهى ديگر، زيرا اگر درگاه ديگرى هم سراغ مى داشتيد و لو براى يكبار هم كه شده به آن درگاه متوجه شديد، و ليكن نشديد و نخواهيد شد، پس تنها خداى سبحان منعم نعمتهاى شما و بر طرف سازنده گرفتاريهاى شما است ، پس چرا با اين حال در برابرش به عبادت خاضع نمى شويد و او را اطاعت نمى كنيد.  
در تنگناها و شدائد، اميد بستن به مسبب الاسباب و دست به دامان او شدن فطرى انساناست

*(/15)*

و استغاثه به خداى تعالى و تضرع به درگاه او در هنگام برخورد با مصائب و هجوم شدايدى كه اميد انسان از هر جا و از هر سببى از اسباب ظاهرى قطع مى شود مطلبى است ضرورى كه احدى در آن شك ندارد، آرى انسان هر چند هم كه دين نداشته باشد و به خداى سبحان ايمان نياورده باشد مع ذلك در هنگام هجوم شدايد اگر به وجدان خود مراجعه نمايد مى يابد كه اميدش قطع نشده و هنوز به جايى دل بسته است .  
و ممكن نيست اميدى بدون اميدوار كننده اى تحقق يابد، پس همين وجود اميد دليل است بر وجود كسى كه به او اميد برده شود، همچنانكه تحقق هر حالتى در انسان كه معناى تعلق در آن باشد مانند حب و بغض و اراده و كراهت و جذب و نظائر آن بدون طرف تعلقش در خارج ممكن نيست ، پس اگر در خارج مراد و مطلوب و جاذبه اى نباشد ممكن نيست اراده و طلب و جذبى تحقق پيدا كند، و اين ، وضع تمامى موجوداتى است كه خالى از نسبت نيستند.  
پس همينكه در هنگام شدايد، در نهاد آدمى چيزى به نام رجاء و اميد هست با اينكه اسباب ظاهرى همه و همه قطع شده ، خود دليل بر اين است كه مافوق اين سببهاى قطع شده سببى است كه حوادث بزرگ نمى توانند آن را قطع كند، و آدمى به هيچ وجه از آن بريده نيست ، و سببى است كه زوال و فنا و سهو و نسيان نمى پذيرد.

*(/16)*

اين حقيقتى است كه انسان در ذات خود آن را يافته و فطرتش بدان حكم مى كند، هر چند كه اشتغال به اسباب ظاهرى او را غافل ساخته و يا زخارف مادى و محسوس او را به خود جلب و جذب كرده باشد، ليكن همين انسان وقتى در محاصره بلايا قرار گرفت و چاره از هر جهت از دستش بريده شد، و راه نجات را به روى خود بسته ديد، و همه اسباب ظاهرى از پيش رويش ناپديد شد و موانع بلايا همه از نظرش پريدند، و ديگر چيزى از شواغل نماند كه او را مشغول كرده و دلش به آن بستگى پيدا كند، آن وقت است كه آن حقيقتى كه اسباب ظاهرى تاكنون پنهانش ميداشت و وى از او در غفلت مى زيست ، ظهور كرده دلش به آن متعلق مى شود، و آن عبارت است از سببى كه فوق همه اسباب است و او خداى عز اسمه است .  
ثم اذا كشف الضر منكم اذا فريق منكم بربهم يشركون  
از اينجا مذمت و توبيخ مشركين شروع مى شود مذمت و توبيخى كه سرانجام به تهديد منتهى مى گردد، و اين حق است بر آنان ، براى اينكه كشف ضر از استغاثه ايشان و رجوع فطريشان به پروردگار خود اقتضاء مى كرد كه او را يكتاى در ربوبيت بدانند و ليكن بعد از آنكه حقيقت برايشان با دفع بلاها و نزول رحمت كشف شد باز هم گروهى از اينها دل به اسباب ظاهرى بسته و بشرك قبلى خود بازگشته ، و رذائل اخلاقى در دلهايشان بيدار شد و قوت گرفت ، و هواها در دلهايشان كوران كرد، و باز غير خداى را شريك خدا كردند، و يكى از چيزهايى كه شريك قرار دادند همان سببهاى ظاهرى بود، و معناى آيه روشن است .  
توضيح اينكه كفران نعمت غات و غرض شرك ورزيدن مشركين است  
ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون  
(لام ) در ابتداى جمله ، لام غايت است و چنين معنا مى دهد كه : مشركين براى اين شرك ورزيدند كه نعمتهاى ما را كفران كنند، و آن بلاهايى كه از ايشان برگردانديم شكر نگزارند.

*(/17)*

و اگر كفران نعمت را غرض و نتيجه شرك ايشان قرار داد بدين جهت است كه اينان در مسير زندگى جز كفران ، هدف ديگرى ندارند، تنها هدفشان كفران نعمتهاى خدا و ترك شكر او است ، و اين بدان جهت است كه اشتغال به محسوسات و ماديات ، در دلهايشان ملكه ماديگرى و دلبستگى به اسباب ظاهرى و استناد نعمتها به آن اسباب را ملكه راسخى قرار داده ، و آن ملكه پرده ضخيمى ميان آنان و معرفت فطريشان شده ، توحيد خدايشان در ربوبيت را از يادشان برده ، در برخورد با هر نعمتى سبب ظاهرى آن را به ياد مى آورند و هيچ به ياد مسبب اسباب يعنى خداى تعالى نمى افتند، و قهرا در برابر همان اسباب خاضع گشته و از انقطاع آنها نگران مى شوند، ولى در برابر خدا نه خضوع دارند و نه خشوع و نه دلواپسى ، پس گويا - و بلكه حتما - غايتى جز كفر به نعمت خدا و ترك شكر آن ندارند.  
پس كفر به خداى سبحان غايت عمومى آنان در هر ثنائى كه داخل مى شوند و در هر عملى كه بجا مى آورند مى باشد، و اگر بعد از كشف ضر و رفع گرفتارى باز هم شرك مى ورزند و به ساير ارباب ، دلبسته گشته و خاضع و خاشع آنها مى شوند براى اين است كه نعمت خدا را كفران كنند، و چون اين كفرانشان كه كفران دائمى است و بر آن اصرار ورزيده بر خدا استكبار مى ورزند با اينكه خداى سبحان فرموده : (لئن شكرتم لازيدنكم و لان كفرتم ان عذابى لشديد) - غضب الهى را بر انگيخت تا آن تهديد را بكند لذا روى سخن را از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بسوى ايشان كه تاكنون غايب فرض شده بودند برگردانيده و بدون وساطت آن جناب به خود آنان خطاب كرده و فرمود: (فتمتعوا فسوف تعلمون : پس سرگرم باشيد كه بزودى خواهيد فهميد).

*(/18)*

از اينكه در اينجا نفرمود: سرگرم چه باشيد، براى اين بود كه اطلاق كلام شامل همه ماديات شده و بفهماند كه بطور كلى به هر چيزى كه دل ببنديد بزودى در قيامت بر آن مؤ اخذه خواهيد شد، و چيزى از آن به دردتان نمى خورد و از هيچ يك آن امور منتفع نخواهيد شد،  
و نيز علت اينكه : نفرمود: بزودى چه چيز را خواهيد فهميد و همينقدر فهمانيد كه سر انجام بدى در پيش دارند، براى اين بود كه مشركين نفهمند چه عذابى در پيش دارند و عذاب مذكور ناگهانى سر برسد، و چيزى ببينند كه هرگز احتمالش را نميدادند و اين در تهديد دردناكتر است .  
بعضى از مفسرين گفته اند: (لام ) در جمله (ليكفروا بما آتيناهم ) لام امر است ، و مراد، تهديد به نحو تعجيز است ليكن توجيهى است كه به زحمت قبول مى شود.  
مقصود از اينكه مشركين بخشى از روزى خود را نصيب (ما لا يعملون ) قرار مى دهند  
(و يجعلون لما لا يعلمون نصيبا مما رزقناهم تالله لتسئلن عما كنتم تفترون ).

*(/19)*

مفسرين گفته اند اين آيه عطف است بر ساير جنايت هاى ايشان كه آيات گذشته بر آنها دلالت مى كرد و تقدير كلام چنين است : (مشركين علاوه بر آنچه برايتان گفتيم مرتكب مى شدند و براى چيزهايى كه علم نداشتند نصيبى قرار مى دادند). و ظاهرا كلمه (ما) در جمله ما (لا يعلمون ) موصوله است ، و مراد از آن همان آلهه ايشان است ، و ضمير در (لا يعلمون ) به مشركين بر مى گردد، و مفعول (لا يعلمون ) حذف شده ، و معناى جمله چنين است : مشركين براى آلهه خود كه خبر ندارند كه آن آلهه نفع و ضررى ندارند نصيبى از آنچه روزيشان كرده ايم قرار مى دهند. و مقصود از اين قرار دادن ، آن نذرى است كه براى بتهاى خود مى كردند، و در سوره انعام آن را چنين حكايت كرده است : (و جعلوا لله مما ذرا من الحرث و الانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم و هذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله و ما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون ). اين وجهى است كه در تفسير آيه گفته اند، و ليكن پذيرفتنش بى زحمت نيست .  
وجه ديگرى كه ممكن است گفته شود اين است كه عطف بر جمله (يشركون ) باشد  
كه در سابق گذشت و تقديرش چنين باشد: (اذا فريق منكم بربهم يشركون و يجعلون لما لا يعلمون نصيبا مما رزقناهم ) و مقصود از (ما لا يعلمون ) اسباب ظاهرى باشد كه آثار را بطور استقلال به آنها نسبت مى دادند و به حقيقت حال آنها جاهل بودند و جزما نمى دانستند كه آنها نفع و ضررى دارند، با اينكه احيانا مى ديدند كه از آن آثار كه توقع آن را داشتند تخلف مى كنند.

*(/20)*

در اين آيه فرموده مشركين سهمى از رزق خود را به اسباب ظاهرى نسبت مى دادند و حال آنكه مشركين تمامى رزقهاى خود را مستقلا از اسباب مى پنداشتند و اصولا خدا را مؤ ثر در رزق نمى دانستند، و اين بدان جهت است كه بفهماند مشركين هر چند مرامشان چنين بود، ليكن علم فطرى داشتند به اينكه خدا هم تاثير در رزق دارد، حتى چند آيه قبل از اين فرموده بود كه در هنگام بيچارگى به درگاه خدا نعره مى زنند و وقتى اين اعترافشان در نظر گرفته شود و اسناد تاثير به اسبابشان نيز ملاحظه شود اين نتيجه بدست مى آيد كه ايشان اسباب را با خدا شريك در رزاقيت مى دانستند و سهمى از ارزاق را به اسباب نسبت مى دادند، و لذا در آخر بيان مورد بحث پس از توبيخ و ملامت ، تهديد شان كرده مى فرمايد: (تا لله لتسئلن عما كنتم تفترون ).  
و يجعلون لله البنات سبحانه و لهم ما يشتهون  
عتاب ديگرى است به مشركين در خصوص حكمى كه از روى جهل و بدون هيچ دليلى به آن حكم كرده و خود را احترام كرده و نسبت به پروردگار اسائه ادب نموده بودند، بر خداى سبحان جسارت نموده و پسرانى كه برايشان متولد مى شد براى خود دانسته و ليكن از دختران اكراه داشته و ايشان را به خدا نسبت مى دادند.  
پس اينكه فرمود: (و يجعلون لله البنات سبحانه ) منظور اين است كه مشركين تعدادى از آلهه خود را زن مى پنداشتند، و مى گفتند: اينها دختران خدايند، همچنانكه بعضى گفته اند كه قبيله خزاعه و كنانه عقيده داشتند كه ملائكه دختران خدايند.  
منشاء و سبب اينكه مشركين ملائكه را مؤ نث و دختران خدا مى دانستند

*(/21)*

وثنى هاى برهمنى و بودائى و صابئى ، آلهه بسيارى از ملائكه و جن را ميپرستيدند كه به اعتقاد آنان همه زن بودند و معتقد بودند كه دختران خدايند، در قرآن كريم هم نقل كرده كه ايشان ملائكه را كه بندگان خداى رحمان بودند زن مى پنداشتند (و جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) و نيز فرموده : (و جعلوا بينه و بين الجنة نسبا).  
امام فخر رازى در تفسير خود در علت اين پندار گفته : من خيال مى كنم اگر مشركين ، ملائكه را زن پنداشته اند از اين رو بوده كه مانند زنان از ديدگان مخفى و مستورند، همچنانكه كلمه (شمس : آفتاب ) را هم از اين رو مؤ نث دانسته اند كه قرص آن از نظرها مستور است و نور زياد آن نمى گذارد قرصش ديده شود، همچنانكه زنان پرده نشين ديده نمى شوند، البته لازم نيست كه اين سخن در هر پوشيده و مستورى جريان يابد، تا بگوئى پس چرا كلمه (جن ) را مؤ نث نمى دانستند با آنكه جن هم از نظرها پنهان است ، اين بود خلاصه كلام امام فخر رازى .  
بعضى ديگر در توجيه مؤ نث آوردن ملائكه گفته اند: بخاطر اين است كه نه ديدگان آن را مى بيند و نه دست كسى به آن مى رسد، پس ‍ ملائكه از اين دو جهت نظير دخترانند كه مردها نسبت به ايشان غيرت به خرج داده و در محل امن و مكان مجلل جاى مى دهند، و جن هر چند كه از ديدگان مستورند ليكن مستوريشان به اين نحو نيست .  
و اين دو وجه ، استحسانى بيش نيست ، و شما خواننده گرامى اگر به آراء  
مختلف وثنيت - كه پاره اى از آن در جلد دهم اين كتاب گذشت - مراجعه نماييد خواهيد فهميد كه عرب ، مبتكر در اين اعتقاد نيست ، بلكه اصل آن قديمى است ، كه در آراى قدماى وثنيت هند و مصر و بابل و يونان و روم وجود داشته .

*(/22)*

و اگر در اصول آراى بتپرستان دقت كنيم خواهيم ديد كه اين فرقه ، ملائكه را كه به زعم ايشان منشا وجوه خير عالمند، و جن را كه باز به زعم ايشان مرجع شرور عالمند آلهه خود پنداشته و مى پرستيدند، ملائكه را به اميد خيرشان و جن را از ترس شرشان ، و اين مبادى عالى كه به ظاهر قواى كلى اند به زعم مشركين دو قسم بوده اند، يكى فاعل و يكى منفعل آنگاه مشركين اجتماع اين دو فريق را نكاح و ازدواج ناميده ، قسم فاعل را پدر، و قسم منفعل را مادر، و حاصل از اجتماع آن دو را فرزند مى ناميدند، و فرزند را هم دو قسم دانسته ، يك دسته پسر، و دسته ديگر دختر، و بعضى از آلهه  
پس اگر بعضى از وثنى هاى عرب مى گفتند: ملائكه همه شان دختران خدايند، در اين حرف از قدماى وثنيت تقليد مى كردند، آنهم تقليدى جاهلانه كه به آراى آنان آشنايى نداشتند.  
معناى جمله : (و لهم ما يشتهون ) و گفتگوئى كه در مورد شده است  
و اينكه فرموده : (و لهم ما يشتهون ) از ظاهر سياق بر مى آيد كه اين جمله عطف به جمله (لله البنات ) است و در تقدير چنين است : (و يجعلون لهم ما يشتهون )، يعنى دختران را براى خدا قرار مى دادند به اعتقاد اينكه ملائكه دختران خدايند، و براى خودشان هر چه مى خواستند قرار مى دادند كه آنها عبارت بودند از پسران و به همين جهت دختران را زنده بگور مى كردند، و حاصل كلام اين است كه آنچه براى خود نمى پسنديدند براى خدا مى پسنديدند.  
بعضى گفته اند: جمله (ما يشتهون ) مبتداى مؤ خر و كلمه (لهم ) خبر مقدم است ، و جمله عطف به يجعلون است ، و بنا بر اين توجيه منظور از كلام ، استهزاء و يا سركوبى كردن است .

*(/23)*

آنگاه كلام خود را چنين توجيه كرده اند كه : جايز نيست جمله (و لهم ما يشتهون ) عطف به (لله البنات ) شود، چون مخالف قاعده است ، زيرا قاعده اين است كه فعل متعدى چه آنكه خود به خود متعدى باشد و چه آنكه به حرف جر متعدى شود وقتى فاعلش ضمير متصل مرفوع باشد هيچوقت به خود اين ضمير - نه به خودى خود و نه با حرف جر - متعدى نمى شود، مگر آنكه چيزى فاصله شود، مثلا اگر زيد خودش را بزند گفته نمى شود: زيد ضربه - زيد زد خودش را و باز گفته نمى شود (انت ضربتك : تو زدى خودت را) و اگر او بر خويشتن خشم بگيرد گفته نمى شود: (زيد غضب عليه : زيد خشم گرفت بر خودش ) بلكه فاصله آورده مى گويند (زيد ضرب نفسه : زيد نفس خودش را زد) و در جمله نافيه گفته مى شود (ما ضرب زيد الا اياه : زيد نزد مگر خودش را) و (زيد غضب على نفسه : زيد بر نفس خود خشم گرفت ) يا (زيد ما غضب الا عليه : زيد غضب نكرد مگر بر خودش ) و اين قاعده در همه جا جريان دارد الا در باب (ظن ) و ملحقات آن ، مانند (فقد) و (عدم ) كه در آنها جايز است فعل بدون فاصله ، ضمير فاعل خود را مفعول بگيرد، مانند (زيد ظنه قويا : زيد پنداشتش توانا) يعنى خودش را.  
بنابر اين ، اگر جمله (و لهم ما يشتهون ) عطف به جمله (لله البنات ) باشد مى بايستى گفته باشد: (و جعلوا لله البنات سبحانه و لانفسهم ما يشتهون : براى خدا دختران قرار دادند و براى خودشان آنچه خواستند) (و چون چنين نفرمود ، ناگزير بايستى بگوييم جمله دوم عطف است بر (يجعلون ) و همانطور كه گفتيم كلمه (ما يشتهون ) مبتدايى است كه عقب تر از خبر آمده ، و كلمه (لهم ) خبرى است كه جلوتر ذكر شده ، و تقدير كلام چنين است : (و يجعلون لله البنات سبحانه و ما يشتهون لهم ) : قرار دادند دختران را براى خدا و آنچه مى خواهند براى خود) اين بود خلاصه كلام آن مفسر.

*(/24)*

و ليكن حق مطلب اين است كه التزام به اين قاعده در جايى است كه اگر رعايت نشود خواننده يا شنونده به اشتباه بيفتد علاوه بر اين در آيه مورد بحث فاصله آمده و آن حرف جر (لام ) است ، و همين مقدار فاصله كافى است ، به شهادت اينكه در قرآن به همين فاصله اكتفاء شده و فرموده : (و هزى اليك بجذع النخلة ) و نيز فرموده : (و اضمم اليك جناحك ) بعضى از مفسرين اصلا اين قاعده را قبول نكرده و رد نموده اند، و بهمين دو آيهاى كه آورديم استدلال كرده اند، و از گفتار مفسر مزبور جوابهاى ديگرى داده اند كه چون حاجتى به ذكر آنها نبود از ايرادش صرفنظر نموديم ، خواننده مى تواند به تفاسير مفصل مراجعه نمايد.  
و اذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا و هو كظيم  
مقصود از (اسوداد وجه ) و سياه شدن روى ، بطور كنايه خشمناك شدن است ، و (كظيم ) به كسى گويند كه اندوه و خشم خود را فرو ببرد و جمله مورد بحث حاليه است ، يعنى اينكه گفتيم دختران را به خدا نسبت مى دادند و در حالى چنين ميكردند كه وقتى مژده بر ايشان مى آوردند كه همسرت دختر آورده رويش از خشم سياه مى شد، و خشم خود را فرو مى برد.  
يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ....  
(توارى ) به معناى گشتن و نهان گاهى جستن است ، و از ماده (وراء) گرفته شده ، و كلمه (هون ) به معناى ذلت و خوارى است ، و كلمه (دس ) به معناى پنهان كردن است .  
حكايت دختر كشى مشركين و نكوهش آن

*(/25)*

و معناى آيه اين است كه : وقتى براى ايشان خبر مى آوردند كه دختردار شديد از خشم سياه مى شدند، و از بدى خبرى كه آورده شده و از فشار افكار عمومى كه آن را بد مى پنداشتند پنهان گشته ، به فكر فرو مى رفتند كه آيا نگاهش بدارند و ذلت و خوارى دختر دارى را تحمل كنند و يا زنده زنده در خاك پنهانش سازند، همچنانكه عادت همه شان در باره دختران متولد شده اين بود، و بطورى كه گفته اند: قبل از اينكه همسرشان بزايد، چاله اى مى كندند و آماده مى ساختند، همينكه مى فهميدند فرزندشان دختر است در آن چاله انداخته خاك به رويش مى ريختند، تا زير خاك جان بدهد، و اين عمل را از ترس فقر نسبت به دختران مرتكب مى شدند، كه مبادا در اثر ندارى ، كسى كه كفو آنان نيست به ايشان طمع كند.  
اولين بارى كه اين رسم غلط عملى شد، در واقعه جنگ بنى تميم با كسراى ايران بود كه در آن جنگ عده اى از زنان قبيله ، اسير لشكر كسرى شدند و آنان را به اسيرى به دربار كسرى بردند، در آنجا دختران را به عنوان كنيز نگاه داشتند و پس از مدتى كه ميان دو طرف صلح بر قرار شد بنى تميم اسيران خود را مطالبه كردند، دربار كسرى آنان را مخير كرد كه مى خواهند به قبيله خود روند و اگر نه در دربار بمانند، عده اى از دختران از رفتن به قبيله خويش خوددارى نمودند، مردان قبيله غضبناك شده تصميم گرفتند از اين پس ‍ اگر دختردار شدند زنده زنده دفنشان كنند، و همين كار را كردند، قبايل ديگر نيز از آنها ياد گرفته ، كم كم اين جريان در همه جا منتشر شد، و دختركشى باب گرديد.

*(/26)*

مقصود از حكم در جمله (الا ساء ما يحكمون ) همان حكمى بود كه مى گفتند: دختران ، مال خدا و پسران مال خود ما، نه اينكه در واقع پسران را عزيز و دختران را خوار پنداشته باشند بلكه معناى حكم مذكورشان اين بود كه هر چه به عقيده خودشان دوست نمى دارند مال خدا، و هر چه دوست مى دارند مال خودشان باشد بعضى گفته اند: مراد از حكم ، حكم به وجوب دختركشى ، و لزوم آن است و استدلالشان اين است كه در نگهدارى دختران ، خوارى و آبروريزى است . و ليكن وجه اول با آيه بعدى موافق تر است .  
للذين لا يؤ منون بالاخرة مثل السوء و لله المثل الاعلى و هو العزيز الحكيم  
(مثل ) به معناى صفت است ، و اگر مثل هاى معروف را هم مثل گفته اند چون صفتى است كه در زبانها ميگردد، و در هر جاى مناسب و مشابهى به ميان مى آيد.  
كلمه (سوء) - به فتح سين و سكون واو - مصدر (ساء - يسوء) است ، همچنانكه كلمه (سوء) - به ضم سين - اسم مصدر است ، و اضافه مثل به سوء تنويع را افاده مى كند چون هر چيزى كه وصف مى شود و مثل آورده مى شود، دو قسم است : يا از جهت خوبيش توصيف مى شود، و يا از جهت بديش ، پس مثل هم دو جور است ، مثل حسن و مثل سوء.  
ايمان به آخرت منبع همه خيرات و بركات و ايمان نداشتن به آخرت ريشه همه گناهاناست .

*(/27)*

و حسن و قبح هم گاهى از جهت خلقت است ، يعنى خلقت يكى خوب و خلقت ديگرى بد است ، و خود انسان در آن دخالتى ندارد، مانند خوشگلى و بدگلى ، و گاهى بخاطر عمل اختيارى انسان است ، مانند خوبى عدالت و بدى ظلم ، عقل بشر هم تنها آن خوبى و بدى را سزاوار مدح و ذم مى داند كه اختيارى انسان باشد، نه قسم اول را، و بنا بر اين ، مدح در حقيقت روى آن عملى دور مى زند كه فطرت بشر، آن را نيكو دانسته و انسان را به انجام آن فرمان مى دهد، چون آن را مايه رسيدن به سعادت زندگى تشخيص داده است ، همچنانكه مذمت ، روى ترك چنين عملى دور مى زند، و اين حسن و قبح همان فطرياتى است كه دين حق ، متضمن آن است و معلوم است كه طبع انسانى را غير از ترس از عذاب اليم و مؤ اخذه شديد و يقين به وقوع آن ، چيزى از ارتكاب عمل زشت بازش نمى دارد و صرف مذمت ، جلوگير او نمى شود، براى اينكه مذمت تا وقتى است كه عمل عمومى نشده باشد، ولى وقتى عمومى و رسم شد ديگر زشت نيست .  
از اينجا معلوم مى شود كه ايمان به آخرت و يقين به وقوع حساب و جزاى آن ، يگانه اصلى است كه ضامن حفظ انسان از ارتكاب اعمال زشت است ، و او را از هر مذمت و آبروريزى نگاه مى دارد، و همان منشائى است كه اعمال انسان را تقويم مى كند و براى هر يك ارزشى قائل مى شود، تقويمى كه وادار به ملازمت طريق سعادتش ميسازد و هيچ چيز ديگر اين اثر را ندارد، حتى توحيد هم كه تمامى معارف به آن منتهى مى شود، چنين اثرى ندارد.  
و قول خداوند متعال به همين مطلب اشاره كرده و مى فرمايد: (و لا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ).

*(/28)*

پس به حكم اين آيه ايمان نداشتن به آخرت و استخفاف امر حساب و جزاء ريشه تمامى گناهان و مورد آن است و در مقابل آن ، ايمان به آخرت منشا همه كارهاى نيك و منبع همه خيرات و بركات است ، پس هر صفت سوء و هر ننگى كه به پيشانى آدمى مى خورد از ناحيه فراموش كردن آخرت مى خورد، همچنانكه هر مثل حسن و صفت پسنديده كه آدمى به خود مى گيرد از ناحيه ياد آخرت است .  
پس كسانى كه ايمان به آخرت ندارند ريشه همه مثل هاى سوء و صفات زشتند، چون ملاك زشتى يعنى انكار آخرت ، صفت لازم ايشان است ، اگر بعضى از مؤ منين به آخرت هم احيانا دچار مثل سوء مى شوند به خاطر فراموشى موقت روز حساب است ، كه باز منكرين آخرت ريشه آن فراموشى هستند.  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
منزه بودن خداى تعالى از هر قبيح عقلى و طبعى و از اتصاف به صفات ممكنات  
همه اينها كه گفته شد، در باره صفات سوئى است كه عقل آن را قبيح دانسته و مذمتش مى كند، و البته صفات سوء ديگرى نيز هست كه عقل آن را قبيح نمى داند، ولى طبع از آن كراهت دارد، از قبيل زن بودن در نظر بعضى از اقوام ، يا دختر زاييدن ، فقر مالى ، مرض ، مرگ ، فناء عجز و جهل ، كه ميان مؤ من و كافر مشترك است ، و مانند صفات ديگرى كه با تحليل عقلى بدست مى آيد، مانند احتياج ، فقر، نقص ، عدم و امكان كه اختصاصى به انسانها نداشته ، تمامى موجودات و ممكنات و عامه خلايق متصف به آن هستند، و از آن ميان ، كافر هم متصف به آن است پس كافر به تمامى مثل هاى سوء و صفات نكوهيده متصف است و يا در معرض اتصاف است ، چيزى كه هست پاره اى از آن صفات نكوهيده مختص به خود اوست ، و پاره اى مشترك ميان او و مؤ منين است ، و پاره اى مشترك ميان او و مؤ منين و همه موجودات است ، كه تفصيلش گذشت .  
و خداى سبحان منزه است از اينكه به صفتى از اين صفات متصف بشود، كه مثل هاى سوئند، زيرا آن مثلهاى سوئى كه گفتيم از ناحيه گناهانى كه عقل قبيحش مى داند و مذمتش مى كند حاصل مى گردد. و جامع همه آنها كلمه (ظلم ) است كه تنزه خداى تعالى از آنها روشن است ، چون خدا مرتكب ظلم نمى شود، همچنانكه فرمود: (لا يظلم ربك احدا) و نيز فرموده : (و هو الحكيم العليم ) پس او هر حكمى كه براند و هر عملى كه انجام دهد همان حكم و همان فعل ، متعين از نظر حكمت و نظام جارى در عالم است ، بطورى كه چيز ديگرى جاى آن را نمى گيرد.

*(/1)*

و اما آن قسم مثل هاى سوء كه گفتيم از نظر عقل قبيح نيست ، ولى طبع ، از آن كراهت دارد، و همچنين آنهايى كه با تحليل عقلى بد است ، خداوند از آنها هم منزه است ، زيرا خداى تعالى عزيز مطلق است ، و ساحتش امتناع دارد از اينكه ذلتى در او راه يابد، قادرى كه كل قدرت از آن اوست ، پس هيچ رقم عجزى در او راه ندارد، و كل علم از آن اوست ، و هيچ جهلى به او راه ندارد، و محض ‍ حيات مال او است ، پس مرگ او را تهديد به فناء نمى كند، و او منزه از هر نقص و عدم است ، پس صفات اجسام كه دچار نقص و فقدان و قصور و فتور مى شوند، در او راه ندارد، آيات قرآنى نيز در اين باره ، هم فراوان و هم روشن است ، و حاجتى به ايراد آنها نيست .  
پس خداى سبحان داراى علو و نزاهت است از اينكه به يكى از اين مثل هاى سوء كه ما سواى خدا، همه به آن متصف مى شوند متصف گردد، نه تنها اين مقدار تقدس و تنزه دارد، بلكه حتى از مثلهاى حسنه و صفات پسنديده كريمه به آن معنايى كه غير او به آن متصف مى شود منزه است . يعنى حيات و علم و قدرت و عزت و عظمت و كبرياء و امثال ذلك به آن معنايى كه در ما سوى الله هست در خداى تعالى نيست ، زيرا اين صفات حسنه كماليه در ما سوى الله متناهى و همراه با فقر و حاجت و فقدان و نقيصه است ، به خلاف خداى تعالى كه اين صفات را خالص از نقص دارد، محض كمال ، و حقيقت آن را دارد، نامحدود و نامتناهيش را دارد، خالص از نقص ‍ و عدمش را دارد، پس او حياتى دارد كه مرگ تهديدش نمى كند، قدرتى دارد كه با عجز و خستگى آميخته نيست علمى دارد كه مسبوق و مقارن با جهل نيست و عزتى دارد كه همراه آن ذلت نيست .  
معناى جمله (ولله المثل الاعلى )

*(/2)*

اينجاست كه معلوم مى شود اگر خداى سبحان در باره خود فرموده : (و لله المثل الاعلى ) و يا در جاى ديگر فرموده : (و له المثل الاعلى فى السموات و الارض ) و يا فرموده : (له الاسماء الحسنى ) معنايش چيست ؟ زيرا بعضى از امثال حسنا در درجه پائين ترى از حسن قرار دارند، و بعضى در درجه بالاترى ، و بعضى در درجه مافوق آن ، و مثل اعلى در ميان همه مثلها خاص خداى تعالى است ، اسماء هم خوب و بد دارد، و خوبش در خوبى مراحلى دارد، از همه خوبترش خاص خداى تعالى است (دقت بفرمائيد).  
پس با بيانى كه گذشت معناى اعلى بودن مثل خدا معلوم شد، و بدست آمد كه جمله (و لله المثل الاعلى ) در مقام انحصار دادن مثل اعلى به خداى تعالى است ، و معنايش اين است كه در ميان مثالها آن مثلى كه خوبست - نه مثلى كه بد است - و در ميان خوبها آنكه از همه عالى تر است مخصوص خداى سبحان است .  
و نيز روشن گرديد كه مثل اعلى كه به بيان سابق ، مخصوص خداى تعالى است ، عبارت است از: نفى كردن جميع صفات بد از او، همچنانكه خودش فرمود: (ليس كمثله شى ء) و نفى كردن حدود و نواقص از صفات حسنه ثبوتيه اوست و جمله (و هو العزيز الحكيم ) در مقام افاده حصر و تعليل بيان سابق است ، يعنى او كسى است كه تمامى عزتها از اوست پس عزتش هرگز دستخوش ‍ ذلت نمى شود، چون هر ذلتى كه تصور شود جز نداشتن عزت معنايى ندارد، و كسى كه تمامى عزتها را دارد تصور نمى شود كه عزتى را نداشته باشد، و براى اوست همه حكمتها، پس هرگز دچار جهالت نمى شود، چون جهل غير از فقدان حكمت چيزى نيست ، و ما گفتيم كه او هيچ حكمتى را فاقد نيست .

*(/3)*

و چون ذلت و جهالت در ساحت مقدس او راه ندارد ناگزير به هيچ صفتى از صفات نقص ، و به هيچ صفتى از صفات ذم و ناپسند، و به هيچ مثلى از مثلهاى سوء متصف نمى شود، ولى كافر در ذاتش ذليل و در نفسش جهول است ، بنا بر اين صفات نقص لازمه ذات اوست پس براى كسانى كه ايمان به آخرت ندارند مثل سوء است .  
بخلاف مؤ من كه هر چند او هم در ذاتش ذليل و در نفسش جهول است اما بخاطر اينكه داخل در ولايت خدا شده ، خدا به عزت خود عزيزش كرده ، و به روح خود از جهالت بيرونش آورده ، همچنانكه فرمود: (و الله ولى المؤ منين ) و نيز فرموده : (و لله العزة و لرسوله و للمؤ منين ) و نيز فرموده : (اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه ).  
اگر خدا مردم را به ظلمشان اخذ كند دابه اى روى زمين نخواهد ماند  
و لو يؤ اخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ....  
ضمير در (عليها) به (ارض ) بر مى گردد و اگر نفرمود: (على الارض ) براى اين بوده كه كلمه (انسان ) بر آن دلالت مى كرد، و حاجتى به ذكر صريح آن نبوده است .  
بعيد هم نيست كه كسى ادعا كند از سياق بر مى آيد كه مراد از (دابه )، انسان تنها باشد، چون انسان هم يكى از جنبندگان است كه حركت مى كند، بنا بر اين ، معنى چنين مى شود: اگر خداوند بخواهد مردم را بخاطر ظلمشان بگيرد بطورى كه هر كس ظلم كرد او را دچار عذاب سازد ديگر هيچ انسانى كه روى زمين آمد و شد كند نمى ماند، زيرا ستمكاران بخاطر ظلمشان هلاك مى شوند، و نيكان و انبياء و اولياى بى گناه هم بخاطر اينكه پدرانشان هلاك شده اند، اصلا متولد نمى شوند.

*(/4)*

ولى مفسرين بخاطر اطلاق دابه ، مقصود از آن را عموم جنبندگان از انسان و حيوان دانسته اند. و بنا به گفته آنان معناى آيه چنين مى شود: اگر خدا ستمكاران را به ستمشان بگيرد تمامى انسانها و حيوانات را هلاك خواهد كرد، آن وقت به ايشان اشكال مى شود كه انسان بخاطر ظلمش هلاك شود، ساير حيوانات به چه جرمى هلاك شوند، با اينكه آنها ظلمى ندارند مگر اينكه بخاطر ظلم انسانها از بين بروند.  
بهترين جوابى كه به اين اشكال داده اند جوابى است كه بعضى داده و ما آن را اصلاح كرده ايم ، و آن اين است كه وقتى يك نسل از بشر منقرض گرديد نسلهاى بعدى حتى انبياء هم متولد نمى شوند، و وقتى نسل بشر از زمين برچيده شد ساير جنبندگان هم هلاك مى شوند، بدين جهت كه خلقت آنها براى بشر و مصالح انسان است ، همچنانكه آيه شريفه (و خلق لكم ما فى الارض جميعا) بدان اشعار دارد.  
البته وجوه ديگرى براى فرار از اشكال آيه بنا بر عموميت دابه ذكر كرده اند كه چون فايده اى در نقل آنها نبود لذا خواننده را به تفاسير مفصل ارجاع داده و مى گذريم .  
بيان ضعف استدلال به اين آيه براى قول به معصوم نبودن انبياء  
بعضى از مفسرين احتجاج كرده اند به آيه مورد بحث بر اينكه انبياء معصوم نيستند، براى اينكه آيه مى فرمايد اگر به خاطر ظلم بشر، ظالم را هلاك كند هيچ بشرى در روى زمين باقى نمى ماند معلوم مى شود كه انبياء هم ظالمند. و ليكن در اين قول اشكال است زيرا آيه شريفه بيش از اين دلالت ندارد كه اگر بخواهد بخاطر ظلم ، هلاك كند همه مردم هلاك مى شوند، و نوع بشر منقرض مى گردد، و اما اينكه يك يك افراد بشر بخاطر ظلم خود هلاك شود آيه بر آن دلالت ندارد،  
زيرا ممكن است بيشتر مردم بخاطر ظلمشان هلاك شوند و اقليت آنها با نابودى پدران و مادرانشان نابود گردند، پس آيه دلالت ندارد كه تمامى افراد بشر ظالمند، تا انبياء و معصومين را هم شامل شود.

*(/5)*

و چه بسا بعضى در جواب گفته اند كه : اصلا مقصود از (ناس ) ستمكاران از مردمند، به قرينه اينكه فرموده : (على ظلمهم ) پس ‍ اصلا شامل معصومين نمى شود.  
و چه بسا جواب داده شود به اينكه مراد از ظلم اعم از معصيتى است كه عبارت از مخالفت امر مولوى است ، يعنى ترك اولى را هم كه مخالفت امر ارشادى است شامل مى شود، و مخالفت امر ارشادى از انبياء (عليهمالسلام ) سر ميزند، همچنانكه از آدم و همسرش ‍ حكايت شده كه خود گفتند: (ربنا ظلمنا انفسنا) و همچنين پيغمبرانى ديگر و لذا گفته اند (حسنات الابرار سيئات المقربين : خوبيهاى نيكان براى مقربين ، جزء بديها محسوب است ).  
بنا بر اين ، عموميت ظلم در آيه شريفه دلالت ندارد كه انبياء گناهكارند، يعنى اوامر مولوى خداى را نافرمانى مى كنند.  
بعضى ديگر جواب داده اند كه هلاكت همه مردم به اين است كه مثلا خدا از فرستادن بارانى دريغ نمايد و اگر چنين كند، معلوم است كه نيكان نيز هلاك مى شوند، زيرا وقتى عذاب نازل شود فرقى بين خوب و بد نمى گذارد - و آتش آن خشك و تر را مى سوزاند - چيزى كه هست اين عذاب براى دشمنان خدا نقمت و نكبت است ، و براى مؤ منين آزمايش و مزيد اجر است .  
و ليكن اين سه جواب هيچ يك تمام نيست .  
اما جواب اول : براى اينكه اگر مقصود از ناس ، ظالمين باشد بايد تنها همان ظالمين هلاك گردند همچنانكه بعضى هم ادعا كرده اند، ديگر چرا معصومين هلاك شوند، و همچنين هيچ علتى براى هلاك ساير جنبندگان نيست ، و اشكال اينكه چرا فرموده : هيچ جنبنده اى را در زمين نخواهد باقى گذارد بجاى خود باقى مى ماند.  
و اما جواب دوم : براى اينكه آيات با سياقى كه دارند، گفتگو از ظلم به معنى شرك و ساير گناهان مولوى دارند،

*(/6)*

و اگر ما بخواهيم ظلم را به معناى اعم بگيريم كه ترك اولى را هم شامل شود سخنى از پيش خود گفته ايم كه با سياق آيه مخصوصا جمله (و لكن يؤ خرهم الى اجل مسمى ) كه ظهور در تهديد دارد، سازگارى ندارد.  
و اما جواب سوم براى اينكه دليلى از ناحيه لفظ بر آن نيست .  
(و لكن يؤ خرهم الى اجل مسمى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة و لا يستقدمون ) - اين آيه استدلال از مطلبى است كه در تقدير است ، و جمله شرطيه اى كه در صدر آيه بود بر آن دلالت دارد، و تقدير كلام چنين است : در مؤ اخذه ايشان عجله نمى شود، و ليكن عقب انداخته مى شود تا اجل مسمى و مدت معين ، و اجل مسمى نسبت به فرد فرد انسان همان مرگ اوست ، و نسبت به امتها، انقراض ايشان ، و نسبت به عموم بشر همان نفخ صور و آمدن قيامت است ، و اين سه معنى در قرآن كريم براى اجل مسمى آمده ، يكجا فرموده : (و منكم من يتوفى من قبل و لتبلغوا اجلا مسمى ) و يكجا فرموده : (و لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة و لا يستقدمون ) و در جاى ديگر فرموده : (و لو لا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضى بينهم ).  
و يجعلون لله ما يكرهون و تصف السنتهم الكذب ان لهم الحسنى ....  
اين آيه دوباره به مساله نسبت دادن مشركين دختران را به خداى تعالى و پسران را به خود، برگشته ، مى فرمايد: دختران را كه به خدا نسبت مى دادند از اين جهت بود كه از دختردارى كراهت داشتند، و پسران را كه به خود نسبت مى دادند از اين جهت بود كه از پسردارى خوشحال مى شدند، و پسران را دوست مى داشتند.

*(/7)*

پس اينكه فرمود: (و يجعلون لله ما يكرهون ) منظور دختران است ، و جمله (و تصف السنتهم الكذب ) معنايش اين است كه زبانهايشان از خبرى دروغ خبر مى دهد و آن خبر دروغ اين است كه : (ان لهم الحسنى ) يعنى سرانجام نيك ، مال كسانى است كه پسر دارند بعضى گفته اند مراد از حسنى بهشت است البته در صورتى كه بعث روز قيامت ، راست باشد، و انبياء راست گفته باشند،  
و اين همان مضمونى است كه آيه (و لئن اذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لى و ما اظن الساعة قائمة و لئن رجعت الى ربى ان لى عنده للحسنى ) و اين احتمال بدى نيست اما بشرطى كه آيه آن ذيل را كه  
خواهد آمد نداشته باشد.  
( لا جرم ان لهم النار و انهم مفرطون ) - يعنى ناگزير آتش براى ايشان است و بسوى آتش ، آمدنى هستند. وقتى گفته مى شود (فرط و يا افرط) معنايش (تقدم و جلو آمد) است و افراط به معناى اسراف و زياده روى در آمدن است همچنانكه تفريط كوتاهى در آن است و فرط - به فتحه فاء و فتحه راء - آن كسى است كه پيشاپيش كاروان به منزل مى رود تا آب و مسكن تهيه كند، و وقتى گفته مى شود: (افرطه ) معنايش اين است كه فلانى را جلوتر فرستاده .  
و چون اين دروغ و اين افترايشان كه : (براى خداست ، آنچه خودشان كراهت دارند و براى آنها است ، آنچه را دوست دارند) به منزله ادعاى سبقت و تقدم از خداى تعالى است لذا خداى تعالى به حقيقت اين پندار غلطشان و كيفر اين دروغشان تهديد كرد، و آن اين است آتش براى ايشان است و بزودى بدان سبقت خواهند گرفت . اين است معناى جمله  
( لا جرم ان لهم النار ....)  
تالله لقد ارسلنا الى امم من قبلك فزين لهم الشيطان اعمالهم فهو وليهم اليوم و لهم عذاب اليم  
مراد از (امم ) و (اليوم ) در آيه : (تالله لقد ارسلنا الى امم من قبلك ...)

*(/8)*

از ظاهر سياق بر مى آيد كه مراد از (اليوم ) روز نزول همين آيه است ، و مقصود از اينكه فرمود (شيطان ولى ايشان است ) اين است كه در زمان وحى اين آيه ، همهشان بر ضلالت ، اتفاق كردند، و مراد از (عذاب موعود) عذاب روز قيامت است همچنانكه ظاهر غالب آيات عذاب ، همين است .  
و معناى آيه اين است كه به خدا سوگند هر آينه ما فرستادگان خود را بسوى امتهاى قبل از تو مانند يهود و نصارى و مجوس ، از كسانى كه منقرض نشدند مثل قوم عاد و ثمود فرستاديم ، ليكن شيطان اعمال زشتشان را برايشان زينت داد ناگزير او را پيروى كرده از فرستادگان ما اعراض نمودند، پس آن روز سرپرست ايشان شيطان بود و ايشان بر ضلالت متفق بودند و براى ايشان در روز قيامت عذابى دردناك است .  
زمخشرى بنا بر همين تفسير تجويز كرده كه ضمير (وليهم ) به قريش بر گردد، و معنا اين باشد كه شيطان براى امتهاى گذشته اعمال زشتشان را زينت داد و خود او امروز ولى و سرپرست قريش است . و ليكن اختلاف ضماير، اين احتمال را ضعيف مى كند.  
و ممكن است مراد از امتها، امتهاى گذشته منقرض شده باشد و آن وقت ولايت شيطان و سرپرستيش براى آن امتها سرپرستى در عالم برزخ آنان باشد، كه در آنجا عذابى دردناك دارند.  
و بعضى گفته اند مراد از (اليوم ) مدت دنيا است و اين مدت ، مدت سرپرستى شيطان و روز قيامت ، روز عذاب است .  
بعضى ديگر گفته اند: مراد از (اليوم ) روز قيامت است در آنجا است كه شيطان براى ايشان ولايت دارد و همانجا است كه عذاب دردناك دارند. بعضى ديگر گفته اند: مراد، روزى است كه شيطان اعمال ايشان را زينت مى دهد، و اين تعبير از قبيل حكايت حال گذشته است .  
ولى از همه وجوه قريب تر همان وجه اول و بعد از آن وجه دوم و بعد از آن سوم است (و خدا داناتر است ).  
و ما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه ....

*(/9)*

ضمير (لهم ) به مشركين بر مى گردد، و مراد از (آنچه در آن اختلاف كردند) همان اعتقاد حق و عمل حق است ، پس مراد از تبين ، ايضاح و كشف به منظور اتمام حجت است و دليل بر اين معنايى هم كه كرديم جدا كردن امر مؤ منين از آنها و جداگانه ذكر كردن ايشان است كه فرمود: (و هدى و رحمة لقوم يؤ منون ).  
و معناى آيه اين است كه : اين وضع و حال مردم در اختلافى كه در باره معارف حق و احكام الهى دارند و آنچه بر تو نازل كرده ايم جز براى كشف حقيقت براى اختلاف كنندگان نبود، تنها منظور اين بود كه حجت بر ايشان تمام شود، و نيز براى اين بود كه در حق مردمى كه ايمان آورده اند هدايت و رحمت باشد،  
و خداوند بوسيله آن ، حجت را بر آنان تمام نموده و اينان را بسوى حق راهنمايى كرده و با ايمان و عمل به آن ترحمشان فرمايد.  
بحث روايتى  
رواياتى كه در آنها اهل ذكر در جمله : (فاسئلوااهل الذكر) به اهل بيت عليهم السلام تفسير شده است  
در كافى به سند خود از عبد الرحمان بن كثير روايت كرده كه گفت به امام صادق (عليه السلام ) عرض كردم مقصود از آيه (فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ) چيست ؟ فرمود: ذكر، محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) و ما اهل او هستيم كه بايد از ما بپرسند ...  
مؤ لف : اين روايت اشاره به آيه (قد انزل الله عليكم ذكرا رسولا) است ، و در معناى آن ، روايات بسيار است .

*(/10)*

و در تفسير برهان از برقى و او به سند خود از ابن عبد الحميد ابى الديلم از ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت كرده كه پرسيد، خداى تعالى مى فرمايد: (فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ) مقصود از ذكر چيست ؟ فرمود قرآن است و آل محمد اهل ذكرند كه خداى عز و جل دستور داده مردم از آل محمد بپرسند و معلوم است كه خدا هيچ وقت دستور نمى دهد به سؤ ال از جاهلان و او خود قرآن را ذكر ناميده و فرموده : (و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم و لعلهم يتفكرون ) و نيز فرموده : (انه لذكر لك و لقومك و سوف تسئلون ).  
مؤ لف : احتجاج امام براى اثبات اين معنا است كه ائمه ، اهل ذكرند و اينكه ذكر، قرآن است و اهلش ايشان ، چون ايشان قوم رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هستند و دو آيه اى كه در آخر كلام خود آورد براى استشهاد بر اين معنا بود، همچنانكه در روايات ديگرى تصريح به اين معنا نموده و در اين معنا روايات ديگرى نيز هست .  
و در تفسير عياشى از محمد بن مسلم از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : به امام عرض كردم مردمى كه نزد ما هستند چنين مى پندارند كه مقصود از اهل ذكر در آيه (فاسئلوا اهل الذكر ...)، يهود و نصارايند، حضرت فرمود: اگر آنان باشند ايشان شما را به دين خود مى خوانند و هرگز حق مطلب را كه حقانيت اسلام است به شما نمى گويند آنگاه با دست به سينه خود اشاره كرد و فرمود: مائيم اهل ذكر و مائيم كه مردم بايد از ما سؤ ال كنند آنگاه گفت : امام باقر اضافه كرد كه ذكر، قرآن است .  
بيان اينكه با توجه به سياق آيات مراد ازاهل ذكر اهل كتاب است و با قطع نظر از خصوص آيه مراداهل بيت عليهم السلام مى باشد  
مؤ لف : نظير اين بيان از حضرت رضا (عليه السلام ) در مجلس مامون روايت شده .

*(/11)*

و قبلا گذشت كه گفتيم خطاب در آيه بطورى كه از سياق برمى آيد به مشركين است همان بت پرستانى كه عليه رسالت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) حيله ها مى كردند، آنها مامور شدند كه از اهل ذكر بپرسند و اهل ذكر همان اهل كتابهاى آسمانيند، بايد از ايشان بپرسند آيا خدا هيچ فرستاده اى از جنس بشر فرستاده كه بسويش وحى كرده باشد يا نه ؟ و معلوم است كه مشركين چون از خود رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نمى پذيرفتند ديگر معنا ندارد كه قرآن به آنان بفرمايد اگر نمى دانيد از اهل ذكر بپرسيد چون آنها خود قرآن را قبول نداشتند تا چه رسد به اهل آن ، ناگزير بايد بگوييم مقصود از اهل ذكر در خصوص مورد آيه ، اهل كتاب و مخصوصا يهوديان است .

*(/12)*

و اما اگر از مورد خصوص آيه صرفنظر شود و فراموش نكنيم كه هيچوقت مورد مخصص نيست ، آيه شريفه مطلبى عام بيان كرده كه هم سائل و هم مسؤ ول و هم مسؤ ول عنه در آن عمومى است هر جاهلى هر چه را نمى داند بايد از عالم به آن چيز بپرسد، پس ‍ مقصود از چيزى كه نمى دانيد جميع معارف حقيقى است ، و مقصود از جاهل ، هر كسى است كه ممكن باشد چيزى از معارف را نداند، و مقصود از مسؤ ول هر كسى است كه عالم به آن باشد، چيزى كه هست مصداق عالم در آيه شريفه ، خاص است و آن اهل بيت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ). زيرا اگر مراد از ذكر، رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) باشد همچنانكه در آيه طلاق آن جناب است البته اهل ذكر، اهل بيت آنجناب خواهد بود، و اگر مراد از آن قرآن كريم باشد همچنانكه در آيه سوره زخرف مراد آن است در آنصورت قرآن ، ذكر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و قوم او - ائمه معصومين و يا متقين از قومش - بوده و آن جناب و قومش اهل ذكر خواهند بود، و همانهايى خواهند بود كه مردم مامور شده اند از ايشان سؤ ال كنند، و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هم ايشان را در حديث ثقلين قرين قرآن قرار داده و مردم را مامور به تمسك به آن دو كرده و فرموده : (انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض ... : آن دو هرگز از هم جدا نمى شوند تا مرا در كنار حوض ديدار كنند .... ).  
و يكى از ادله اينكه كلام ائمه (عليهمالسلام ) در تفسير اهل ذكر، به اهل بيت با قطع نظر از خصوصيت مورد آيه اينست كه در روايت هيچگونه به خصوصيت مورد تعرض نشده است .

*(/13)*

از آنچه گذشت فساد ايراديكه بعضى بر احاديث مذكور كرده اند روشن مى شود، ايراد ايشان اين است كه اگر مراد از ذكر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و مراد از اهل ذكر، اهل بيت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) باشد، مشركين ، رسول خدا را قبول نداشتند تا چه رسد به اهل بيتش . و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از جابر روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: سزاوار نيست كه عالمى بر علم خود مهر سكوت بزند، و سزاوار نيست كه جاهل بر جهل خود سكوت كرده از اهل علم نپرسد، زيرا خداى تعالى فرموده : (فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ) پس سزاوار بر هر مؤ منى است اينكه بداند عملى كه انجام مى دهد بر هدايت است يا بر خلاف هدايت .  
و در تفسير قمى از ذيل آيه (افا من الذين مكروا السيئات - تا كلمه - بمعجزين ) از امام (عليه السلام ) نقل مى كند كه فرمود: وقتى كه گرم آمد و شد براى كسب و تجارتند ناگهان عذاب در آن حال ايشان را مى ربايد و در معناى (او ياخذهم على تخوف ) فرمود يا آنكه در بيدارى ايشان را مى گيرد.  
در تفسير عياشى از سماعه از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : از آنجناب از معناى واصب در جمله (و له الدين واصبا) پرسيدم فرمود يعنى واجبا.  
و در معانى الاخبار به سند خود از حنان بن سدير از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: (و لله المثل الاعلى ) يعنى مثلى كه نظير ندارد، و قابل وصف نيست و در وهم نمى گنجد.  
چند روايت در معناى : (فاسئلوا اهل الذكر)، (افا من الذين مكروا)، (له الدين واصبا)و (لله المثل الاعلى )  
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از ابو هريره روايت كرده كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در تفسير آيه (و لو يؤ اخذ الله الناس بظلمهم ...) فرمود:

*(/14)*

اگر خداوند مرا و عيسى بن مريم را به گناهانمان بگيرد - و در حديثى ديگر به اين عبارت آمده مرا و عيسى بن مريم را به جنايتى كه اين انگشت ابهام و انگشت پهلوئيش كردند بگيرد - هر آينه ما را عذاب مى كند و ظلمى هم به ما نكرده است .  
مؤ لف : اين حديث مخالف با كتاب خدا و سنت است كه هر دو عصمت انبياء را اثبات مى كند و هيچ وجهى نيست كه آن را حمل بر ترك اولى از گناهان بكنيم زيرا ترك اولى عذاب ندارد.  
سوره نحل آيات 65 - 75  
و الله أ نزل من السماء ماء فأ حيا به الا رض بعد موتها اِن فى ذلك لاية لقوم يسمعون (65)  
و اِن لكم فى الا نعم لعبرة نسقيكم مما فى بطونه من بين فرث و دم لبنا خالصا سائغا للشربين (66)  
و من ثمرت النخيل و الا عنب تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا اِن فى ذلك لاية لقوم يعقلون (67  
) و أ وحى ربك اِلى النحل أ ن اتخذى من الجبال بيوتا و من الشجر و مما يعرشون (68)  
ثم كلى من كل الثمرت فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف أ لونه فيه شفاء للناس اِن فى ذلك لاية لقوم يتفكرون (69)  
و الله خلقكم ثم يتوفئكم و منكم من يرد اِلى أ رذل العمر لكى لا يعلم بعد علم شيا اِن الله عليم قدير (70)  
و الله فضل بعضكم على بعض فى الرزق فما الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكت أ يمنهم فهم فيه سواء أ فبنعمة الله يجحدون (71)  
و الله جعل لكم من أ نفسكم أ زوجا و جعل لكم من أ زوجكم بنين و حفدة و رزقكم من الطيبت أ فبالبطل يؤ منون و بنعمت الله هم يكفرون (72)  
و يعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموت و الا رض شيا و لا يستطيعون (73)  
فلا تضربوا لله الا مثال اِن الله يعلم و أ نتم لا تعلمون (74)  
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شى ء و من رزقنه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا و جهرا هل يستون الحمد لله بل أ كثرهم لا يعلمون (75)

*(/15)*

و ضرب الله مثلا رجلين أ حدهما أ بكم لا يقدر على شى ء و هو كل على مولئه أ ينما يوجهه لا يأ ت بخير هل يستوى هو و من يأ مر بالعدل و هو على صراط مستقيم (76)  
و لله غيب السموت و الا رض و ما أ مر الساعة اِلا كلمح البصر او هو اقرب ان الله على كل شى قدير (77)  
ترجمه آيات  
خدا از آسمان آبى نازل كرد و با آن زمين را از پس موات شدنش زنده كرد كه در اين براى گروهى كه مى شنوند عبرت است (65).  
براى شما در حيوانات عبرتى است كه از آنچه در شكمهايشان هست از ميان سرگين و خون ، شير سالم و گوارا به نوشندگان بنوشانيم . (66)  
از ميوه نخلها و تاكها به شما داده ايم كه از آن سكر (خمر) و روزى نيكو گيريد كه در اين براى گروهى كه خردورزى كنند عبرتهاست . (67)  
و پروردگارت به زنبور عسل الهام كرد كه در كوهها و درختان و بناها كه بالا مى برند خانه كن . (68)  
آنگاه از همه ميوه ها بخور و با اطاعت در طريقتهاى پروردگارت راه سپر باش . از شكمهاى آنها شرابى با رنگهاى مختلف برون مى شود كه شفاى مردم در آن است كه در اين براى گروهى كه انديشه كنند عبرتى است . (69) خدا شما را بيافريده و باز جانتان را بگيرد و از شما كسى باشد كه به پست ترين دورانهاى عمر رسد تا پس از دانايى هيچ نداند كه خدا دانا و تواناست . (70)  
و خدا بعض از شما را بر بعضى ديگر به روزى برترى داد و كسانى كه برترى يافته اند روزى خويش را به مملوكان ندهند كه همه در روزى داشتن يكسانند، پس چرا نعمت خدا را انكار مى كنند. (71)  
خدا براى شما از جنس خودتان همسرانى قرار داد و براى شما از همسرانتان فرزندان و نوادگان پديد آورد و چيزهاى پاكيزه روزيتان كرد. آيا (كافران ) باطل را باور دارند و هم آنها نعمت خدا را انكار مى كنند. (72)  
و غير خدا چيزهايى مى پرستند كه براى آنها از آسمان و زمين به هيچ وجه روزياى ندارند و نتوانند داد. (73)

*(/16)*

براى خدا مثلها نزنيد كه خدا مى داند و شما نمى دانيد. (74)  
خدا مثالى مى زند، بنده مملوكى كه به هيچ چيز توانايى ندارد با آنكه از جانب خويش به او روزى نيكو داده ايم كه از آن نهان و عيان انفاق مى كند چگونه مانند باشد. ستايش خاص خداست اما بيشترشان نمى دانند. (75)  
خدا مثالى مى زند، دو مرد يكيشان لال است كه به هيچ چيز توانايى ندارد و سربار مولاى خويش است كه هر جا فرستدش سودى نيارد. او با كسى كه به عدالت فرمان دهد و به راه راست رود چگونه برابر تواند بود. (76)  
غيب آسمانها و زمين خاص خداست كار قيامت چشم بهم زدنى بيش نيست و يا نزديكتر از آن ، به درستى كه خدا به همه چيز تواناست . (77) بيان آيات  
رجوعى است بعد از رجوع به شمردن نعمتهاى الهى و نتيجه گرفتن توحيد و نتيجه گرفتن بعث از اين آيات ، و اشاره اى است به مساله تشريع ، كه عبارت است از نبوت .  
و الله انزل من السماء ماء فاحيا به الارض بعد موتها ....  
مقصود آيه ، روياندن و سرسبز كردن زمين بعد از خزان و خمودى آن در زمستان است ، كه پس از فرا رسيدن بهار و آمدن بارانهاى بهارى ريشه گياهان و تخم آنها بعد از يك دوره سكون ، شروع به رشد و نمو مى كند، و اين خود يك زندگى ، و از سنخ زندگى حيوانى است ، هر چند كه يك مرحله ضعيف از آن است ، امروز هم در مسائل علمى جديد ثابت شده كه گياهان از جرثومه هاى حيات تشكيل يافته ، همان جرثومه هايى كه در حيوان هست ، هر چند صورت و اثرش با آن مختلف است .  
مفاد آيه (ان فى ذلك لاية لقوم يسمعون )  
و اينكه فرمود: (ان فى ذلك لاية لقوم يسمعون ) مراد از شنيدن پذيرفتن سخنانى است كه بايد پذيرفت ، زيرا عاقل كه طالب حق است وقتى چيزى مى شنود كه احتمال حقانيتش را مى دهد گوش فرا داده كاملا فرا مى گيرد و حفظ مى كند، همچنانكه در قرآن كريم فرمود: (الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله و اولئك هم اولوا الالباب ).

*(/17)*

پس وقتى براى كسى كه قريحه قبول كردن حق را دارد داستان فرستادن باران و زنده كردن زمين بعد از مردنش نقل شود همين داستان براى او آيت و دليلى است بر مساله بعث روز قيامت ، و مى فهمد كسى كه بدين وسيله ، زمين مرده را زنده كرد مى تواند مردگان را هم زنده كند.  
و ان لكم فى الانعام لعبرة ....  
كلمه (فرث ) به معناى كثافاتى است كه در روده ها مى افتد و در روده بزرگ جمع مى شود، ولى وقتى به خارج آمد آن را سرگين گويند، كلمه (سائغ ) اسم فاعل از (سوغ ) است ، گفته مى شود: (ساغ الطعام و الشراب : غذا و شراب روان شد) و اين را وقتى گويند كه شراب (مايعات ) آشاميدنى گوارا باشد، و به آسانى در گلو رود.  
(و ان لكم فى الانعام لعبرة ) - يعنى براى شما در شتر و گاو و گوسفند امرى است كه اگر عبرتگير و پندپذير باشيد همان امر براى عبرت و موعظه شما بس است ، آنگاه آن امر را بيان نموده مى فرمايد: (نسقيكم مما فى بطونه ...) از آنچه در درون بدنهايشان هست شما را سيراب مى كنيم ، در اينجا ضمير راجع به انعام را مفرد آورد، و اين از باب كثير را واحد فرض كردن است .  
معناى اينكه فرمود: شير خالص را از ميان فضولات شكم و خون به شما نوشانيديم

*(/18)*

(من بين فرث و دم ) - شير حيوانات شيرده كه جايش اواخر شكم ، ميان دو پاست ، و خون كه مجرايش شرايين و رگها است كه به تمامى آن دو احاطه دارد، و اگر شير را عبارت دانسته از چيزى كه ميان كثافات و خون بدن قرار دارد، از اين باب بوده كه اين هر سه در داخل بدن و در مجاورت هم قرار دارند، اين غذاى پاك و لذيذ را از ميان آن دو بيرون كشيده ، همچنانكه گفته مى شود: (من از ميان قوم ، زيد را اختيار كردم ، و از ميان آنها بيرونش كشيدم ) كه البته وقتى گفته مى شود كه زيد و قوم در يكجا جمع شده باشند، هر چند زيد در حاشيه جمعيت نشسته باشد، نه در وسطشان ، چون مراد اين است كه من او را از ميان آنهمه جمعيت با اينكه غير شما نيز بود تميز دادم و جدا كردم .  
معناى آيه اين است كه ما شما را از آنچه كه در بطون انعام است شيرى از ميان سرگين و خون آنها بيرون كشيديم و به شما نوشانديم ، كه به هيچ يك از آن دو آلوده نبود، و طعم و بوى هيچ يك از آن دو را با خود نياورد، شيرى گوارا براى نوشندگان و اين خود عبرتى است براى عبرت گيرندگان ، و وسيله اى است براى راه بردن به كمال قدرت و نفوذ اراده خدا، و اينكه آن كس كه شير را از سرگين و خون پاك نگاه داشته قادر است كه انسان را دوباره زنده كند، هر چند كه استخوانش هم پوسيده و اجزايش در زمين گم شده باشد.  
و من ثمرات النخيل و الاعناب تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا ....  
راغب در مفردات گفته : (سكر) - به ضمه سين - آن حالتى را گويند كه عارض بر انسان و عقل انسان مى شود،  
و ميان عقل آدمى و خود او حايل مى گردد - تا آنجا كه مى گويد - (سكر) - به فتحه سين و كاف - آن چيزى است كه براى آدمى سكر مى آورد، چنانچه خداى تعالى فرموده : (تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا).  
معناى كلمه (سكر) و بيان مفاد آيه (تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا...)  
در مجمع البيان گفته : (سكر) در لغت بر چهار وجه آمده :

*(/19)*

اول : به معناى هر شرابى كه سكرآور باشد.  
دوم : هر طعامى كه طعم داشته باشد، و از آن باب است قول شاعر كه گفته : (جعلت عيب الاكرمين سكرا : تو عيبجويى از بزرگان را غذا و طعام خود كردى ).  
سوم : سكون است ، و بهمين جهت مى گويند: (ليلة ساكرة : شبى آرام ) شاعر در اين باره گفته است : (و ليست بطلق و لا ساكرة : آن شب نه بى آشوب بود و نه آرام ) و همچنين مى گويند: (سكرت الريح : باد ساكن شد) باز شاعر گفته : (و جعلت عين الحرور تسكر : نسيم داغ شروع به آرامش نمود).  
چهارم : مصدر است وقتى مى گويى (سكر فلان سكرا) يعنى فلانى حيران شد حيران شدنى ، و از همين باب است تسكير كه به معناى تحيير يعنى حيران كردن است . در قرآن كريم هم آمده : (سكرت ابصارنا) يعنى حيران شد (ديدگان ما).  
و ظاهرا اصل در معناى اين كلمه زوال عقل بخاطر استعمال چيزى است كه عقل را زايل مى كند، و بقيه معانى كه برايش ذكر كرده اند به نوعى استعاره يا توسع ، از آن معنا گرفته شده .  
جمله (و من ثمرات النخيل و الاعناب ) يا جمله اسميه و عطف بر جمله (و الله انزل من السماء ماء) است ، همچنانكه جمله (و ان لكم فى الانعام لعبرة ) در آيه قبلى عطف بر آن بود، و آن وقت تقدير كلام چنين مى شود: (انزل من السماء ماء و من ثمرات النخيل و الاعناب ما تتخذون - و يا - شى ء تتخذون ...).  
مى گويند عرب ، خيلى از اوقات (ما) ى موصوله را حذف مى كند، مانند كلام خداى تعالى كه فرموده : (و اذا رايت ثم رايت نعيما و ملكا كبيرا) كه تقديرش (راَيت ما ثم ) بوده .  
ليكن نحات بصريين حذف موصول را جايز ندانسته اند، و ناگزير در آيه مورد بحث تقدير را (و من ثمرات النخيل و الاعناب شى ء تتخذون منه ) دانسته اند.

*(/20)*

و يا آنكه جمله فعليه بوده و عطف بر جمله (انزل من السماء ماء) است ، همچنانكه جمله فعليه (و اوحى ربك ) عطف به آن است و بنا بر اين ، تقدير چنين است : (انزل من السماء ماء و خلق لكم - و يا - آتاكم من ثمرات النخيل و الاعناب ) آن وقت (جمله تتخذون منه ...) بدل از آن محذوف و يا جمله اى استينافيه خواهد بود، گويا شخصى پرسيده : ما از انگور و خرما چه استفاده اى مى كنيم ؟ در جواب فرموده : (از آن سكر و رزق حسن مى گيريد) و اگر ضمير آن دو يعنى (نخيل و اعناب ) را مفرد آورده با اينكه بايد مى فرمود: (تتخذون منهما) براى اين بود كه در سابق گفتيم چيز بسيار را يك چيز حساب كرده ، مانند جمله (مما فى بطونه ) در آيه قبلى با اينكه مرجع ضمير، كلمه انعام است كه جمع مى باشد اما ضمير را مفرد آورده است .  
و معناى جمله (تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا) اين است كه از آنچه ذكر شد، از ميوه هاى نخل و انگور چيزى مى گيرند كه مانند شراب با تمام انواعى كه دارد مسكر است ، و رزق پاكيزه و خوب ، از قبيل مويز و شيره و غير ذلك از چيزهايى كه آذوقه به شمار مى رود.  
عدم دلالت جمله : (تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا) بر مباح بودن مسكرات  
اين آيه شريفه نمى خواهد بفرمايد مسكرات ، حلال و مباح است ، و حتى نمى خواهد بگويد كار خوبى مى كنيد كه از ميوه هاى مذكور مسكر مى گيريد، بلكه ممكن است بگوييم دلالت بر زشتى اين كار دارد چون شراب گرفتن را در مقابل اتخاذ رزق خوب قرار داده ، تا بفهماند شراب رزق حسن نيست ، ولى اگر اين دلالت را قبول نكنيم آن را نيز قبول نداريم ، زيرا اصلا آيه شريفه در مقام بيان حلال و حرام نيست ، بلكه در اين مقام است كه منافعى را كه بشر آن روز از اين ميوه ها مى بردند بشمارد، و بفرمايد همه اين انتفاعات از نعمتهاى خداست و از ذكر آن نتيجه توحيد را بگيرد، چون آيه شريفه در مكه نازل شده و خطابش به مشركين است .

*(/21)*

و بنا بر اين ، آيه متضمن حكم شرعى نيست ، تا بگوييم با آيه تحريم شراب نسخ شده يا نشده است ، و با همين بيان فساد گفتار آن كسى كه گفته : آيه مورد بحث با آيه سوره مائده نسخ شده و به قتاده هم نسبت داده اند روشن مى گردد.  
صاحب روح المعانى حرف عجيب و غريبى زده و گفته : تفسير سكر به شراب از ابن مسعود و ابن عمر و ابى رزين و حسن و مجاهد و شعبى و نخعى و ابن ابى ليلى و ابى ثور و كلبى و ابن جبير با بسيارى ديگر نقل شده ، و آيه شريفه در مكه نازل گرديده كه در آن روز شراب حلال بوده ، و فاجر و مسلمان و كافر آن را مى آشاميدند، و تحريمش در مدينه طيبه اتفاق افتاد، و كسى در اين معنا مخالف نيست اختلافى كه دارند در اين است كه قبل از جنگ احد بوده يا بعد از آن و آيه اى كه در مدينه نازل شد و شراب را تحريم كرد آيه (يا ايها الذين آمنوا انما الخمر و الميسر و الانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ) بود پس آيه مورد بحث بوسيله آن نسخ شده ، و همين معنا از عده اى از نامبردگان مانند نخعى و ابى ثور و ابن جبير روايت شده .

*(/22)*

بعضى گفته اند: آيه مورد بحث درست است كه قبل از آيه تحريم نازل شده ليكن نسخ نشده ، چون سكر به معناى شراب نيست بلكه به معناى سركه است ، و اين لغت اهل حبشه است . و يا به نقلى كه از ابى عبيده شده سكر، خوردنى است كه به عنوان نقل خورده مى شود، مانند شيرينى ، آنگاه اين شعر را به عنوان شاهد انشاد كرده كه : (جعلت اعراض - الكرام سكرا) تا آنجا كه مى گويد: حنفى ها هم قائل به عدم نسخ شده گفته اند: مراد از سكر، آن مقدار از شراب است كه مستى نمى آورد، و استدلال كرده اند به اينكه خداى تعالى در آيه مورد بحث منت مى گذارد بر بندگانش به چيزهايى كه برايشان خلق كرده ، و منت گذارى در چيزهايى معقول است كه حلال باشد نه حرام ، پس همين كه مى بينيم خدا بر بندگان منت نهاده به سكر، خود دليل است بر اينكه شراب كم و آن مقدار كه مستى نياورد حلال است ، و زياده روى در آن بطورى كه مستى بياورد حرام است ، اين بود آن مقدار از كلام روح المعانى كه مورد حاجت ما بود.  
رد مطالبى كه صاحب (روح المعانى ) در ارتباط با آيه مورد بحث بيان كرده است  
اما اينكه گفت : خمر در مدينه تحريم شده ما در سوره مائده بحث مفصلى ايراد نموده و ادله اى آورديم بر اينكه شراب قبل از هجرت هم تحريم شده بود، و يكى از احكام معروف اسلام نزد مشركين حرمت شراب و حرمت زنا بود، و تحريم آن در سوره اعراف نازل شد كه بطور قطع ، قبل از سوره نحل نازل شده ، و همچنين در دو سوره بقره و نساء تحريم شده كه قبل از مائده نازل شدند.  
و گفتيم كه آيه سوره مائده براى تاكيد حرمت و چوبكارى بعضى از مسلمانان بود كه از حكم حرمت تخلف مى كردند،  
و روايات ، شاهد بر آن است و به قول خود روح المعانى مسلمان و كافر، آن را مى خوردند، در خود آيات هم تعبيراتى كه شاهد بر اين معنا باشد هست ، از جمله عبارت : (فهل انتم منتهون : آيا شما دست بر مى داريد از آن ) است .

*(/23)*

و اما اينكه از ابن عباس نقل كرده كه سكر در لغت حبشه به معناى سركه است ، اين هم دليلى كه بتوان بر آن اعتماد نمود ندارد، و استعمال الفاظ غير عربى هر چند در قرآن زياد است مانند (استبرق ) و (جهنم ) و (زقوم ) و غير اينها و ليكن اين استعمالات در مواردى است كه مانعى از قبيل ابهام و اشتباه در بين نباشد، و اما لغت سكر كه در زبان عربى به معناى شراب است و در زبان حبشه به معناى سركه است ، باعث اشتباه و ابهام است و چگونه ممكن است به كتابى كه بليغ ترين كلام ، كلام آنست نسبت دهيم كه در جايى كه گفتگو از سركه دارد كلمه (خل ) كه لفظ عربى بسيار خوبى است را رها كند و كلمه سكر را كه زبان حبشى است و در زبان عربى ضد آن را مى فهماند بكار ببرد؟  
و اما اينكه به ابى عبيده نسبت داد اشكالش در اول بحث گذشت ، بدانجا مراجعه شود.  
و اما نسبتى كه به حنفى ها داد كه گفته اند مراد از سكر مويز است ، و آيه دلالت دارد بر جواز شرب كمى از آن به حدى كه مستى نياورد چون آيه در مقام منت نهادن است ، اشكالش اين است كه آيه بيش از اين دلالت ندارد  
كه مردم از خرما و انگور سكر مى گرفتند و اما منت نهادن بر مردم بهيچوجه از آيه استفاده نمى شود، آيه تنها در مقام شمردن نعمتهاست كه در ضمن خرما و انگور را هم اسم مى برد، پس خرما و انگور نعمت است نه هر قسم استفاده اى كه مردم از آن مى كنند، چه حلال و چه حرام ، و اگر همه استعمالات مردم را نعمت مى دانست اتخاذ سكر را در مقابل رزق حسن قرار نمى داد، با اينكه اين مقابله دلالت بر نوعى عتاب و سرزنش دارد و مى خواهد بر مردم تعريض كند كه چرا از آن دو شراب مسكر مى گيرند همچنانكه بيضاوى و غير او نيز بر آن اعتراف نموده است .

*(/24)*

به علاوه ، در خود آيه لفظ سكرى كه مقيد به مويز يا شراب باشد وجود ندارد و نه مقيد به كمى كه به حد مستى برسد و نه به چيزى ديگرى . پس اگر اتخاذ سكر از منتهاى خدا بوده و آيه دلالت بر جواز آن مى كند، بايد ملتزم شويد كه آيه صريح در حليت همه شرابها است ، چرا نمى گوييد؟  
به علاوه آيه ديگر قابل نسخ نيست چون وقتى لسان ، لسان منت باشد ديگر مدت معين بر نمى دارد تا بعد از گذشتن آن مدت حكمش با آيه اى ديگر برداشته شود، زيرا چطور ممكن است خداوند چيزى را از نعمتهاى خود بشمارد و بر آن منت بگذارد آن وقت همان را رجس و از عمل شيطان بخواند همانند سوره مائده ، با اينكه چنين عملى از آن بداءهايى است كه بر خداى سبحان محال است .  
سپس خداى تعالى آيه مورد بحث را با جمله (ان فى ذلك لا ية لقوم يعقلون ) ختم فرموده تا مردم را در تعقل و دقت در امر نباتات و ميوه ها تحريك كند.  
و اوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ... لقوم يتفكرون  
معنا و موارد استعمال كلمه (وحى )  
كلمه (وحى ) بطورى كه راغب گفته : به معناى اشاره سريع است ، كه البته همواره از جنس كلام و از باب رمزگويى و يا به صورت صوت و مجرد از تركيب و يا به اشاره و امثال آن است .

*(/25)*

و از موارد استعمالش بدست مى آيد كه از باب القاى معنا به نحو پوشيده از اغيار است ، پس الهام به معناى القاى معنا در فهم حيوان از طريق غريزه هم از وحى است ، همچنانكه ورود معنا در نفس انسان از طريق رؤ يا و همچنين از طريق وسوسه و يا اشاره ، همه از وحى است ، در كلام خداى تعالى هم در همه اين معانى استعمال شده يك جا در القاء در فهم حيوان از راه غريزه استعمال كرده و فرموده : (و اوحى ربك الى النحل ) و در القاء از باب رؤ يا استعمال كرده و فرموده : (و اوحينا الى ام موسى ) و در وسوسه استعمال كرده فرموده : (الا ان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ) و در القاء از باب اشاره استعمال كرده و فرموده : (فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة و عشيا).  
قسم ديگرى از وحى الهى با تكلم با انبياء و رسل است همچنانكه فرموده (و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا) چيزى كه هست ادب دينى چنين رسم كرده كه وحى جز به كلامى كه بر انبياء و رسل القاء مى شود اطلاق نگردد.  
در مجمع البيان گفته : كلمه (ذلل ) جمع ذلول (رام ) است گفته مى شود: (انه ذلول - يعنى حيوانى كه ذلتش آشكار است ، و رجل ذلول يعنى مردى كه ذلت و خضوعش آشكار است ).  
ايحائات و الهامات خداى سبحان به زنبورعسل  
پس معناى اينكه فرمود: (و اوحى ربك الى النحل ) اين است كه خداوند به زنبور عسل از راه غريزه اى كه در بنيه او قرار داده الهام كرده ، و داستان زنبور عسل و نظامى كه در حيات اجتماعى خود و سيره و طبيعتش دارد امرى است عجيب و حيرت آور، و شايد همين نظام عجيبش باعث شده كه خطاب از مشركين را به خطاب مخصوص رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) برگرداند و بفرمايد (و اوحى ربك : و وحى كرد پروردگار تو).

*(/26)*

و اينكه فرمود: (ان اتخذى من الجبال بيوتا و من الشجر و مما يعرشون ) اين همان مضمونى است كه خدا به زنبور عسل وحى كرد، و ظاهرا مراد از (مما يعرشون ) همان محلى است كه كندوهاى عسل را در آنجا مى گذارند.  
و اينكه فرمود: (ثم كلى من كل الثمرات ) امر به اينكه از همه ميوه ها بخورد، با اينكه زنبور عسل از ميوه ها نمى خورد و غالبا روى گلها مى نشيند بدان جهت است كه غذاى زنبور عسل از همان مواد اوليه ميوه ها است ، كه در شكوفه ها جاى دارد، و هنوز بزرگ نشده و پخته نگشته است . خداى تعالى جمله : (فاسلكى سبل ربك ذللا) را با فاء تفريع متفرع بر امر به خوردن نموده ، و اين تفريع مؤ يد اين است كه مراد از خوردن ، برداشتن و به منزل بردن است ، تا عسلى را كه از ثمرات گرفته به خانه ها برده ذخيره نمايند، و اضافه (سبل ) به كلمه (رب ) در جمله (ربك ) براى اين است كه دلالت كند بر اينكه تمامى كارها و رفت و آمدهاى زنبور عسل با الهام انجام مى گيرد.  
و جمله (يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه ...)، جمله اى است مستانفه كه بعد از جمله امر مزبور، نتيجه عمل و مجاهدت وى را در امتثال امر خداى سبحان و رام بودن در امتثالش را بيان مى كند، و آن نتيجه عبارت است از اينكه : از شكم او بيرون مى آيد شرابى به نام (عسل ) كه داراى رنگهاى مختلف است بعضى سفيد و بعضى زرد و بعضى قرمز سير و  
بعضى مايل به سياهى (فيه شفاء للناس ) كه براى بيشتر امراض شفا است .  
بحث مفصل در زنبور عسل ، اين حشره زيرك كه حياتش مبنى بر اساس مدنى عجيب و فاضله است بطورى كه نمى توان غرائب و حقايق آن را شمرد و سپس بحث در پيرامون عسل كه آن را با مجاهدتهاى پيگيرش تهيه مى كند،  
و خواص عسل ، بحثهايى است كه از طاقت اين كتاب خارج است ، و خواننده بايد به كتابهايى كه در خصوص اين مباحث نوشته شده مراجعه نمايد.  
وجه اينكه آيه زنبور عسل به (لقوم يسمعون )

*(/27)*

خداى تعالى آيه مورد بحث را با جمله (ان فى ذلك لاية لقوم يتفكرون ) ختم فرموده ، و در آيات مورد بحث اين تعبير به صورتهاى مختلفى تكرار شده . آيه اى كه مربوط به زنده كردن زمين بعد از موتش بود با جمله (لقوم يسمعون ) ختم گرديده و آيه مربوط به ثمرات نخيل و اعناب با جمله (لقوم يعقلون )، و آيه مورد بحث كه مربوط به امر نحل است با جمله (لقوم يتفكرون ) و شايد علتش اين باشد كه : توجه به مساله مرگ و زندگى طبعا براى انسان پند و عبرت آور مى باشد و لذا تعبير به سمع با اين مقام مناسب تر است . و توجه انسان به ميوه هاى درختان از جهت اينكه مفيد و مورد استفاده است يك نظر برهانى و استدلالى است كه بيانگر پيوستگى تدبير و ارتباط نظامهاى جزئى به يكديگر مى باشد و اين نظر با تعقل مناسب تر است . و آنجا كه سخن از زنبور عسل و زندگى آن كه سراسر عجايب و دقائق است به ميان آمد و آن اسرار و دقائق براى انسانها كشف نمى شود مگر با تفكر، پس زندگى زنبور عسل آيتى است براى مردمى كه تفكر كنند.  
قبلا اشاره كرده بوديم كه در اين سوره التفاتهاى مختلفى بكار رفته و عمده آن در همين آيات مورد بحث است كه در يك فراز خطاب را از در رحمت براى مشركين و شفقت به حال ايشان (كه خود از آن خبر نداشتند) متوجه ايشان نموده در فراز ديگرى بخاطر كفر و لجاجتشان از خطاب به آنان اعراض نموده خطاب را متوجه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) كرده است ، و اين التفات در آيات اين سوره مشهود است كه دائما در فرازى خطاب متوجه مشركين و در فرازى ديگر متوجه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مى شود.  
و الله خلقكم ثم يتوفاكم و منكم من يرد الى ارذل العمر لكى لا يعلم بعد علم شيئا ....

*(/28)*

كلمه (ارذل ) اسم تفضيل از رذالت و پستى است ، و مراد از (ارذل العمر) به قرينه جمله (لكى لا يعلم ...) سن شيخوخت و پيرى است ، كه قواى شعور و ادراك در آن انحطاط پيدا مى كند، و البته اين انحطاط به اختلاف مزاجها مختلف مى شود، و غالبا از سن هفتاد و پنج سالگى شروع مى شود.  
و معناى آيه اين است كه : خدا شما گروه مردم را خلق كرده پس آنگاه شما را در عمر متوسط مى گيرد، و البته بعضى از شما هستند كه تا سن پيرى رسيده آنقدر به عقب بر مى گردند كه از ضعف قواى دراكه بعد از آنكه عمرى عالم بودند ديگر چيزى را ندانند،  
next page  
fehrest page  
back page

*(/29)*

next page  
fehrest page  
back page  
و اين خود دليل و نشانه اين است كه زندگى و مردن و شعور و علم شما به دست خود شما نيست ، و گر نه شعور خود را براى خود نگه مى داشتيد، و زندگى خود را هم براى خود حفظ مى كرديد بلكه اين زندگى و علم با نظام عجيبى كه دارد به علم و قدرت خدا منتهى مى گردد، و به همين جهت است كه مطلب را با جمله (ان الله عليم قدير) تعليل فرمود.  
و الله فضل بعضكم على بعض فى الرزق ....  
خداوند بعضى از مردم را در رزق و دارائى بر بعضى ديگر برترى داده ،  
معناى جمله (فما الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكت ايمانهم ...)  
و رزق آن چيزى است كه مايه بقاء زندگى است ، و اين تفاوت گاهى از جهت كميت است ، مانند فقر و غنا كه شخص توانگر به چند برابر شخص فقير برترى داده شده ، و گاهى از جهت كيفيت است ، مانند داشتن استقلال در تصرف در مال و نداشتن آن مثل مولاى آزاد كه در تصرف در اموال خود مستقل است ولى برده اش اين استقلال را ندارد، و جز با اذن مولايش نمى توانند تصرفى بكند و همچنين فرزندان خردسال نسبت به وليشان و چارپايان و مواشى نسبت به مالكشان .  
و اينكه فرمود: (فما الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكت ايمانهم ) قرينه بر اين است كه مراد، قسم دوم از برترى است يعنى برترى از جهت كيفيت ، و مقصود اين است كه بعضى حريت و استقلال در آنچه دارند داده شدند، بطورى كه نه استقلال و حريت خود را به زيردست خود منتقل مى كنند و نه مى توانند چنين كارى بكنند، يعنى حريت و استقلال خود را به مملوك خود داده هر دو در داشتن آن مساوى گشته ملكيت و آقائيش را از بين ببرد.

*(/1)*

پس اين نعمت از آن نعمتهايى است كه نه از آن چشم پوشى مى كنند و نه مى توانند پس از دارا شدن به ديگران منتقل نمايند، و اين جز از ناحيه خداى سبحان نيست ، زيرا مساله مولويت و بردگى هر چند از شؤ ون اجتماعى است و از آراى بشر و سنن اجتماعى و جارى در مجتمعشان منشا مى گيرد، و ليكن يك ريشه طبيعى و تكوينى داشته كه آراى آنان را بر قبول آن واداشته است ، عينا مانند ساير امور اجتماعى .  
شاهد اين مطلب ، عمل ملتهاى متمدن است كه مى بينيم با آنكه از مدتها پيش سنت برده گيرى را لغو اعلام نمودند، و ساير ملتها هم از غربى و شرقى آن را امضاء كردند، مع ذلك معناى برده گيرى را هنوز هم محترم مى شمارند هر چند صورت آن را لغو كرده اند،  
و خلاصه مسماى آن را اجراء مى كنند، اگر چه اسمش را كنار گذاشته اند و يا به عبارت ديگر برده گيرى فردى را كنار گذاشته جوامع را زير يوغ خود برده ، خرد مى كنند و تا ابد هم همينطور خواهند بود، زيرا هيچ وقت بشر نمى توانند باب مغالبه و مسابقه در برترى را به روى خود سد كند، و ما گفتارى در اين باره در جلد ششم اين كتاب گذرانديم ، بدانجا مراجعه شود. و اما اينكه گفتيم برترى از نظر كيفيت يكى از نعمتهاى الهى است دليلش اين است كه تسلط طبقه اى از مردم بر طبقه اى ديگر، خود يكى از مصالح مجتمع بشرى است ، زيرا طبقه مسلط بخاطر نيرومنديش امور طبقه زيردست را تدبير نموده زندگى او را تكميل مى كند.

*(/2)*

پس بنا بر اين ، اينكه فرمود: (فهم فيه سواء) و فاء تفريع بر سر جمله آورد براى اين بود كه جمله مزبور متفرع بر منفى در جمله (فما الذين فضلوا ...) است نه بر نفى آن ، و معنا چنين است : طبقه برتر رزق خود را به بردگان خود نمى دهند تا مساوى و شريك باشند، چون اگر چنين كنند مولويت و آقائيشان از بين مى رود، (و اگر متفرع بر نفى بود، معنا، غلط مى شد، زيرا معنا چنين مى شد طبقه برتر رزق خود را به طبقه زيردست نمى دهد و چون نمى دهد با هم مساويند) و حال آنكه اگر ندهند ديگر مساوى نيستند.  
احتمال هم دارد جمله مذكور استفهاميه باشد و حرف استفهام آن حذف  
شده باشد، و استفهام هم انكارى باشد، و خواسته باشد تساوى برتر و ضعيفتر را انكار كند، و بفرمايد: با اينكه مى بينيم برتر اولويت خود را بزيردست خود نمى دهد، آيا باز هم با هم مساويند؟ نه ، زيرا اگر مساوى بودند طبقه برتر حاضر مى شد رزق خود را به طبقه زيردست بدهد، پس معلوم مى شود كه اين نعمتى است كه خداوند به وى اختصاص داده . بهمين جهت دنبال جمله مذكور فرمود: (افبنعمة الله يجحدون ) و اين جمله استفها مى است توبيخى كه گويا متفرع بر جمله قبل و استفهام انكارى آن است و مراد از نعمت خدا همين برترى مذكور است .  
معناى آيه (و خدا داناتر است ) اين است كه : خداوند فرق ميان شما به اين صورت كه بعضى از شما را بر بعضى ديگر از حيث رزق برترى داده ، بعضى را آزاد و مستقل در تصرف كرده بعضى را برده و تبع او قرار داده ، كه بدون اذن او نتواند كارى انجام دهد، پس ‍ آنها كه برترند رزق خود را كه نسبت به آن حريت و استقلال دارند به زيردست و برده خود نمى دهند تا هر دو در رزق برابر شوند، پس اين دو طبقه با هم مساوى نيستند، بلكه آن رزق توأ م با حريت و استقلال نعمتى است كه خدا به طبقه برتر اختصاص داده ، آيا باز هم نعمت خداى را انكار مى كنيد؟

*(/3)*

اين آن معنايى است كه ظاهر آيه با كمك قرينه هائى كه همراه آن است و نيز با كمك سياق آن را افاده مى كند، چون سياق آيات منت نهادن و بر شمردن نعمتها است .  
وجوه ديگرى كه در معناى آيه فوق گفته شده است  
و چه بسا براى آيه معناى ديگرى نيز كرده باشند:  
مثلا بعضى گفته اند: معناى آيه آن است كه : مردم حاضر نيستند عبيد و بردگان خود را در مال و همسر خود شريك كنند تا همه با هم برابر باشند، زيرا اين تساوى را يكنوع نقص براى خود مى پندارند، خوب وقتى بندگان من حاضر نيستند بنده هاى خود را شريك خود كنند من چگونه بندگان خودم را شريك در ملك و سلطنت و خدايى خود بسازم تا مردم آنها را هم بپرستند، همانطور كه مرا مى پرستند، و به آنها تقرب جويند همانطور كه به من تقرب مى جويند؟ پس اينان كه عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) را مى پرستند آيا خداى خود را از يك مولاى عرفى كمتر مى دانند؟  
آنگاه گفته اند: اين آيه همان مطلبى را افاده مى كند كه آيه (ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء) در مقام افاده آن است و گفته اند كه آيه مزبور در باره نصاراى نجران نازل شده است .  
ليكن همانطور كه گفتيم سياق آيه ، سياق بر شمردن نعمتها به منظور استنتاج توحيد است ، نه مناقضه و توبيخ ، زيرا هيچ بويى از توبيخ و مناقضه در آن نيست .  
علاوه بر اين ، آيه شريفه از آياتى است كه در مكه نازل شده ، و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در مكه ملاقاتى با مسيحيان نجران نداشته و مسيحيان نجران در مدينه بر آن جناب وارد شدند آنهم در سال ششم هجرت و يا بعد از آن ، مقايسه اين آيه با آيه سوره روم هم درست نيست زيرا ميان آن دو فرق است ، زيرا سياق اين آيه سياق احتجاج از راه شمردن نعمتها است ، و سياق آيه دوم سياق توبيخ بر شرك است .

*(/4)*

يكى ديگر گفته . معناى آيه اين است كه اين كسانى كه خداوند در رزقشان برترى داده و حريتشان ارزانى داشته خيال نكنند كه رازق بردگان خويشند، خداوند روزى بردگان ايشان را مى دهد همچنانكه روزى مالكان را هم او مى دهد، و اگر موالى به بردگان چيزى مى دهند از آن رزقى مى دهند كه خدا به ايشان داده ، پس آنان و اينان هر دو برابرند.  
و حاصل اين وجه اين است كه جمله (فهم فيه سواء) جمله اى است كه در جاى جمله اى اعتراضى تقديرى نشسته ، و تقدير آن چنين است موالى رزق خود را به بردگان نمى دهند، بلكه اين خداست كه رزق بردگان را بدست موالى مى دهد، و هر دو طبقه از نظر رزق نزد خدا برابرند.  
اشكال اين وجه اين است كه برابرى كه در آخر آيه بيان كرده اند اقتضا مى كند كه حكم برترى اول آيه را باطل كند، خلاصه بگويد برترى در كار نيست و اين با جمله (افبنعمة الله يجحدون ) نمى سازد.  
بعضى ديگر گفته اند: مراد اين است كه موالى ، رزقى كه در دست دارند هرگز در اختيار بردگان خود نمى گذارند تا مانند خود آنان تصرف كنند، و خود با آنان مساوى شوند.  
در اين گفته هم اشكال است زيرا برگشت اين معنا به اين است كه : انسان مال خود را از غير منع مى كند و نمى گذارد كه ديگران بر آن مسلط شوند، و اين معنا اختصاصى به زيردستان و بردگان ندارد، و بنا بر اين اسم بردگان را بردن استدراك زيادى است ، و اگر در توجيه آن بگويند از اين جهت به زيردستان نمى دهند كه به زيردستان تسلط دارند، مى گوييم با رعايت اين نكته معنا همان معنايى مى شود كه ما گفتيم كه نعمتى كه در اين آيه بر روى آن انگشت گذارى شده همين تسلط موالى بر عبيد و برترى ايشان از جهت مالكيت رزق نسبت به بردگان است .  
و الله جعل لكم من انفسكم ازواجا و جعل لكم من ازواجكم بنين و حفدة ....

*(/5)*

راغب در مفردات مى گويد: خداى تعالى فرمود: (و جعل لكم من ازواجكم بنين و حفدة ) و (حفده ) جمع حافد است كه به معناى متحرك و كسى است كه در خدمت ، جنب و جوش سريع دارد،  
خواه از اقارب انسان باشد و يا بيگانه ، ولى مفسرين آن را به اسباط (نوه ها) و مانند آن تفسير كرده اند، چون خدمت اسباط صادقانه تر است - تا آنجا كه مى گويد - اصمعى گفته : اصل (حفد) پايى را بدون توقف در جاى پاى ديگر نهادن است .  
و در مجمع البيان گفته : حفده در اصل به معناى سرعت در عمل است - تا آنجا كه مى گويد - و از همين باب است كه به اعوان نيز حفدة مى گويند، چون در اطاعت انسان سريعند.  
و مراد از حفده در آيه مورد بحث همان اعوان و خدمتكاران از فرزندان است ، چون حفده را مقيد كرد به متولد از همسران و فرمود: (و جعل لكم من ازواجكم بنين و حفدة ) و به همين جهت بعضى بنين و حفده را به فرزندان خردسال و بزرگسال تفسير كرده اند.  
و بعضى ديگر بنين را به فرزند بلا فصل و حفده را به فرزندان با فاصله يعنى نوه تفسير كرده اند.  
ذكر نعمت داشتن فرزندان و نوادگان

*(/6)*

و معناى آيه اين است كه : خداوند براى شما از همسرانتان فرزندان و ياورانى قرار داد كه به خدمت آنان در حوائجتان استعانت بكنيد، و با دست آنان مكاره و ناملايمات را از خود دور سازيد و ارزاق طيب كه عبارت است از هر متاع دلپسندى كه روزيتان كرد، مانند آب و انواع ميوه ها كه عمل خود شما در پيدايش آنها دخالت نداشته ، و مانند طعامها و لباسها و امثال آن كه سعى و عمل خود شما در پيدايش آنها مؤ ثر بوده است ، و كلمه (من ) در جمله (من الطيبات ) براى تبعيض است كه وجهش هم روشن است . آنگاه مشركين را توبيخ نموده مى فرمايد: (افبالباطل ) كه همان اصنام و اوثان و اعتقاد به استناد دختران به خدا و پسران به خودشان و نيز احكامى كه پيشوايان ضلالت برايشان تشريع كرده اند (يؤ منون و بنعمة الله هم يكفرون : ايمان مى آورند، و به نعمت خدا كفران مى ورزند) و مقصود از نعمت همان است كه همسرانى از جنس خود بشر براى ايشان درست كرد و فرزندان و نوه هايى از همسران پديد آورد چون اين از بزرگترين و آشكارترين نعمتها است ، زيرا اساسى ، تكوينى است كه ساختمان مجتمع بشرى بر آن بنا مى شود، و اگر آن نبود مجتمعى تشكيل نمى يافت ، و اين تعاون و همكارى كه ميان افراد هست پديد نمى آمد، و تشريك در عمل و سعى ميسر نمى شد، و در نتيجه بشر به سعادت دنيا و آخرت خود نمى رسيد.  
آرى اگر بشر اين رابطه تكوينى را كه خدا به او انعام كرده قطع كند، و اين رشته پيوند را بگسلد، آن وقت بهر وسيله ديگرى كه فرض ‍ شود متوسل گردد، جا پر كن اين رابطه تكوينى نگشته جمعش جمع نمى شود، و با متلاشى شدن جمع بشر و پراكندگى وحدتش ، هلاكتش قطعى است .  
و يعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا فى السموات و الارض شيئا و لا يستطيعون

*(/7)*

اين آيه عطف است بر محل جمله قبلى ، و آن (يكفرون بنعمة الله و يعبدون من دون الله ما لا يملك ...) است ، و معنايش اين است كه مشركين نعمت خداى را كفران نموده غير خدا را مى پرستيدند كه مالك رزقى از ايشان نيست ...  
وجوهى كه در معناى آيه : (ما لا يملك لهم رزقا فى السموات و الارض شيئا) گفتهشده است  
مفسرين گفته اند: كلمه (رزقا) مصدر و كلمه (شيئا) مفعول آن است ، و معنا چنين است : (كسى را مى پرستند كه نمى توانند چيزى را به ايشان روزى كند).  
بعضى ديگر گفته اند: رزق ، به معناى مرزوق و (شيئا) بدل از آن است و بعضى ديگر گفته اند: (شيئا) مفعول مطلق بوده و تقدير چنين است :(لا يملك شيئا من الملك : مالك چيزى از ملك نيست ). و از همه اين وجوه صحيح تر و بهتر وجه وسطى است .  
ممكن است گفته شود: جمله (فى السموات و الارض ) بدل از كلمه (رزقا) است كه از اقسام بدل ، بدل كل از بعض خواهد بود، و ترقى مطلب را افاده خواهد كرد، و معنا چنين مى شود (چيزهايى را مى پرستند كه نه تنها مالك رزقشان نيستند، بلكه در تمامى آسمانها و زمين مالك هيچ چيز نيستند).  
و اينكه فرمود: (و لا يستطيعون ) معنايش اين است كه نمى توانند مالك رزقى و چيزى باشند ممكن هم هست منسى المتعلق و جارى مجراى لازم باشد، يعنى اصلا استطاعتى ندارند.  
در اين آيه در باره اصنام دو اعتبار جمع شده از جهت اينكه معمولا از سنگ يا چوب يا طلا و يا نقره ساخته مى شد، غير عاقل حساب شده و موصول غير عاقل يعنى (ما : چيزى كه ) در باره اش بكار رفته و فرموده : (ما لا يملك : چيزى كه مالك نيست ...)  
و از جهت اينكه آنها را آلهه مى خواندند و مى پرستيدند و پرستش جز براى عاقل تصور ندارد لذا در زمره عقلا به حساب آورده تعبير مخصوص عقلا را در باره اش بكار برده فرمود: (لا يستطيعون : و نمى توانند).

*(/8)*

در اين آيه بار ديگر راهى براى بيان غرض اصلى از شمردن نعمتها باز نموده و به بيان آن مى پردازد، و در خلال چهار آيه نتيجه اصلى را كه همان اثبات توحيد و نبوت و معاد است تشريح مى كند، در آيه اول از آن مثالى كه براى خداى سبحان زدند نهى مى كند، و در آيه دوم براى بيان يكتايى خدا در ربوبيت مثلى مى آورد، و در آيه سوم در بيان نبوت و تشريع مثلى مى زند، و در آيه چهارم به مساله معاد مى پردازد.  
فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم و انتم لا تعلمون  
مراد از مثل زدن براى خدا كه از آن نهى فرموده است (فلا تضربوا للهالامثال )  
آنچه از ظاهر آيه به ذهن آدمى مبادرت مى كند، اين است كه مراد از مثل زدن براى خدا، توصيف با نوعى تشبيه است كه در اصطلاح ادبى آن را استعاره تمثيليه مى نامند، مثل اينكه در باره خداى تعالى مى گفتند: (براى خدا دخترانى است همانطور كه براى انسان است و ملائكه دختران خدايند، و ميان خدا و جن قرابت است ، و خدا چطور استخوانها را زنده مى كند با اينكه پوسيده است ؟ و امثال اين سخنان )، معناى معهود از اين كلمه يعنى مثل زدن در اصطلاح قرآن همين است كه گفتيم ، و در خلال آيات سابق ، آنجا كه فرمود: (للذين لا يؤ منون بالاخرة مثل السوء و لله المثل الاعلى ) نمونه اش گذشت .  
بنا بر اين معناى آيه اين مى شود كه وقتى امر آنچنان بود كه گفتيم پس ديگر خداى سبحان را توصيف نكنيد، يعنى او را به غير او تشبيه نكنيد ، و با خلقش مقايسه ننماييد، زيرا خدا مى داند، و شما حقايق امور و كنه خداى را نمى دانيد.  
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از (ضرب مثل )، جعل مثل است يعنى مانند قرار دادن ، و مراد از امثال ، جمع مثل به معنى (ند : مانند) است و جمله (فلا تضربوا لله الامثال ) همان معنايى را افاده مى كند كه آيه (فلا تجعلوا لله اندادا) در مقام افاده آن است ليكن اين معنا از آيه شريفه دور است .

*(/9)*

مثلى براى اثبات توحيد ربوبى با استناد به وحدت منعم  
ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شى ء ....  
مثلى كه در اين آيه زده شده اين است كه عبدى مملوك فرض شده كه هيچ كارى از دستش بر نمى آيد، و شخص ديگرى فرض شده كه از ناحيه خدا رزق پاكيزه اى داده شده كه از آن علنا و پنهانى انفاق مى كند، پس از فرض اين دو نفر مى پرسد آيا اين دو با هم برابرند؟ و از در نظر گرفتن تقابلى كه ميان اين دو شخص مفروض برقرار كرده استفاده مى شود كه هر يك از دو طرف مقيد است به وصفى كه خلاف وصف ديگرى است و همين تقابل باعث روشنى آن صفات است .  
پس عبدى كه فرض شد مملوك باشد و مالك خود و هيچ چيز از متاع زندگى اش نباشد، و نيز قادر بر تصرف هيچ مالى نباشد، در مقابلش كسى است كه اولا عبد نيست در ثانى مالك خود هست ، و در ثالث خداوند رزق نيكويى روزيش كرده كه در آن تصرف مى كند، و سرى و علنى انفاق مى نمايد، و در جمله (هل يستويان ) از مساوات آن دو پرسش مى كند، و بديهى است كه جواب آن منفى است ، با اين بيان اثبات مى كند كه خداى سبحان مالك هر چيزى است و منعم به تمامى نعمتها است ، و با هيچ يك از مخلوقاتش ‍ مساوى نيست ، زيرا آنها مالك چيزى نيستند، نه براى خود و نه براى غير خود و قادر نيستند در چيزى تصرف كنند پس اينكه مشركين مى گويند (ان مع الله الهة : با خدا خدايان ديگرى هست ) غلط است ، زيرا آن خدايان ديگر، همه مخلوقات خدايند.  
و تعبير به (يستون ) با آنكه جا داشت بفرمايد: (يستويان ) براى اين بود كه دلالت كند كه مراد از آن عبد و حر، جنس است نه اينكه بحث در باره عبد و حرى معين باشد همچنانكه بعضى پنداشته اند.

*(/10)*

و اينكه فرمود : (الحمد لله ) معنايش اين است كه جنس حمد و همه آن و حقيقت آن كه عبارت است از ثناى بر خوبى اختيارى ، براى خداى عز و جل است زيرا نعمتهاى جميل همه از ناحيه او است و حمد هم گفتيم مخصوص جميل است ، پس تمامى حمدها مخصوص او است چنانكه جنس آن مخصوص او است (دقت فرماييد).  
جمله مذكور تتمه حجت است و حاصل آن اين است كه مملوكى كه قادر بر تصرف در چيزى نيست و نمى توانند چيزى به كسى بدهد با مالكى كه مالك رزق است و مى تواند در آن تصرف كند و به هر طور كه بخواهد انعام كند برابر و يكسان نيستند،  
خداى سبحان همان محمودى است كه به هر حمدى ستايش مى شود زيرا هيچ نعمتى نيست مگر آنكه مخلوق او است پس هر صفتى كه فرض شود كه سزاوار حمد باشد از قبيل خلقت ، رزق ، رحمت ، مغفرت احسان ، انعام و غير آن ، خداى تعالى آن را دارا است ، پس تمامى ثناهاى جميل براى او است و آنچه را كه مشركين مى پرستند هر چه باشد مملوك است و قادر بر هيچ چيز نيست ، پس خداى سبحان يگانه رب است .  
بعضى گفته اند: حمد در آيه شريفه شكر در برابر نعمتهاى خداى تعالى است . و بعضى هم گفته اند: حمد بر تماميت حجت و قوت آن است . و بعضى گفته اند: مى خواهد به بندگان تلقين كند و تقدير كلام بگوئيد (الحمد لله كه ما را به توحيد خودش دلالت و بسوى شكر نعمتش هدايت نمود) است . و ليكن هيچ يك از اين وجوه قابل اعتناء نيست .

*(/11)*

و معناى اينكه فرمود: (بل اكثرهم لا يعلمون ) اين است كه اكثر مشركين نمى دانند كه نعمتها همه اش از خداست ، و غير خدا كسى مالك چيزى نيست ، و غير او قادر بر هيچ چيز نيست ، بلكه اكثر مشركين براى اولياى خود سهمى از مالكيت و قدرت آنهم بر سبيل تفويض اثبات مى كنند، آن وقت همان اولياء را به طمع خيراتشان و از ترس شرشان مى پرستيدند، اين وضع بيشتر مشركين است ، و اما اقليتى از خواص آنان ، حق را مى دانند و ليكن بخاطر تكبر و عناد از آن روى مى گردانند پس ، از آنچه گذشت روشن گرديد كه آيه شريفه مثلى است كه در باره خدا و شركاء مشركين كه به زعم آنان شريك در ربوبيت خدايند زده شده .  
بعضى هم گفته اند: اين مثلى است كه حال كفار مخذول ، و مؤ منين موفق را مجسم مى سازد چون كافر بجهت اين كه اعمال نيكش حبط مى شود و اعتنايى به آنها نمى شود حال بردگان را دارد كه قادر بر هيچ چيز نيستند، و هر قدر هم انفاق كنند كسى نمى گويد فردى نيكوكار است بخلاف مؤ من كه خداوند او را بسوى مرضات خودش هدايت نموده و از مساعيش شكرگزارى مى كند و كمترين عمل نيكش را به حساب مى آورد، چه آن را در خفا و سرانجام داده باشد و چه در ظاهر و آشكار و ليكن اين وجه صحيح نيست چون با سياق احتجاج كه سياق آيات مورد بحث است نمى سازد.  
در سابق هم گفتيم كه آيه مورد بحث يكى از آيات سه گانه پشت سر هم است كه متعرض يك غرضند و آن شمردن نعمتهاى الهى به منظور اثبات توحيد است و بهمين منظور مثالى مى آورد كه حال آن كسى كه به تمامى نعمتها انعام مى كند با حال آن كسى كه مالك هيچ چيز و قادر بر هيچ چيز نيست مقايسه مى كند و نتيجه مى گيرد كه رب ، تنها همان منعم است و لا غير.  
اقامه حجت بر توحيد و اشاره به مساءله نبوت با ذكر يكمثل  
و ضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم ....

*(/12)*

در مجمع البيان گفته است ابكم به معناى كسى است كه از شكم مادر، لال به دنيا آيد، نه چيزى بفهمد و نه بتواند بفهماند، بعضى گفته اند ابكم ، آن كسى است كه نتواند سخن گويد، و كلمه (كل ) به معناى سنگين است وقتى گفته مى شود: (كل عن الامر، يكل ، كلا) يعنى فلان امر بر او سنگين آمد، و بهمين جهت براى انجامش برنخاست و (كلت السكين كلولا) به معناى كند شدن و كلفت شدن لبه كارد است و (كل لسانه ) به معناى اين است كه زبانش كند شد و سخن گفتن بر او دشوار آمد، و بهمين جهت تصميم بر سخن نگرفت ، و اين در حقيقت بخاطر كند شدن زبان است .  
پس اصل در معناى اين كلمه همان كلمه كلفت شدن و كند شدن است كه مانع نفوذ مى شود و (يوجهه ) از توجيه است به معناى فرستادن كسى بسوى راهى ، گفته مى شود: (وجهته الى موضع كذا فتوجه اليه : فرستادم او را به فلان محل او هم متوجه آن شد).  
پس اينكه فرمود: (و ضرب الله مثلا رجلين ) مقايسه ديگرى ميان دو فرد فرضى است كه اوصاف متقابلى دارند.  
( احدهما ابكم لا يقدر على شى ء) - يكى گنگ است كه قادر بر هيچ چيز نيست ، و از اينكه سخنان ديگران را بفهمد و يا با ديگران سخن گويد محروم است ، چون نه مى شنود و نه مى تواند حرف بزند، كه اگر در حالش دقت شود از هر فعليت و مزيت كه انسان آن را از راه گوش كه وسيع ترين حواس بشرى است كسب مى كند محروم است نمى توانند بوسيله حس سامعه علم و خبرى از گذشته و حوادثى كه غايب از چشم رخ مى دهد و از آنچه در ضماير مردم است كسب كند، از علوم و صنايع بى بهره است ، و نيز نمى توانند به ديگران تعليمى دهد، چون زبان است كه با آن انسان معانى بزرگ و دقيق را به ديگران القاء مى كند، و ابكم هيچ يك از اين فعليت ها و مزيتها را برخوردار نيست ، و معلوماتش محدود به همان حدودى است كه از راه چشم و با اشارات ديگران مى فهمد.

*(/13)*

پس جمله (لا يقدر على شى ء : بهيچ چيز قادر نيست ) با كلمه (ابكم ) تخصيص خورده ، چون ابكم همانطور كه گفتيم قادر بر مختصرى از درك هست ، پس در نتيجه معناى جمله مزبور اين مى شود كه (يكى از آن دو فرد، ابكم است كه قادر به هيچ دركى كه غير ابكم دارد نيست ).  
و معناى جمله (و هو كل على مولاه ) اين است كه او بار و عيال كسى است كه امورش را تدبير مى كند، پس او خودش نمى توانند امور خود را تدبير كند، و اينكه فرموده : (اينما يوجهه لا يات بخير) معنايش اين است كه مولايش به هر طرف كه بفرستد و به دنبال هر حاجتى از حوائجش روانه اش كند قادر بر انجام آن نيست ، پس او نه مى تواند حاجت مولايش را بر آورد و نه حاجت خود را.  
اين مثال يكى از آن دو نفر مفروض بود، مثال نفر دوم را ذكر نكرد، چون شنونده از صفات اولى مى تواند صفات دومى را هم بفهمد تنها جامعى از صفات دومى را ذكر كرد تا اختصارى لطيف هم بكار برده باشد، و آن جامع عبارت است از عدالت ، فرمود: (آيا اين با كسى كه امر به عدالت مى كند برابر است ).  
پس جمله (هل يستوى هو و من يامر بالعدل و هو على صراط مستقيم ) اشاره است به وصف شخص مفروض دومى ، و پرسش از اينكه آيا اين دو نفر اگر با هم مقايسه شوند مساويند يا نه ؟  
آرى از اوصاف مرد دومى وصفى را ذكر كرد كه آخرين درجه كمال است

*(/14)*

كه يك فرد غير ابكم ممكن است به آن درجه برسد، هم خود را بدان بيارايد و هم ديگران را از آن برخوردار كند، و آن عبارت است از عدالت كه معنايش التزام حد وسط و از آن منحرف نشدن است ، زيرا كسى حقيقتا امر به عدل مى كند و مى تواند بكند كه خودش عادل بوده باشد و صلاح و سداد در دلش جاى گرفته باشد، آنگاه از دلش به ظاهر بدن و اعمال بدنيش سرايت نموده گفتار و كردارش بر ميزان عدل استوار شود، بعد از آنكه خود در دل و در عمل عادل شد دوست بدارد كه ديگران را هم از اين خصلت برخوردار نمايد آنان را امر به عدل كند. و از آنچه گفته شد به دست آمد كه مقصود از عدالت ، آنطور كه عرف از آن مى فهمد يعنى عدالت ، در رعيت و زيردست نيست ، بلكه مقصود مطلق اجتناب از افراط و تفريط است ، هر چند در اعمال شخصى .  
خداى سبحان سپس شخص دوم فرضى را چنين توصيف نموده كه : (و هو على صراط مستقيم : و او همواره بر صراط مستقيم است ) و (صراط مستقيم ) راه روشنى است كه رهرو خود را به سوى هدفش هدايت مى كند بدون اينكه دچار انحراف و اعوجاجش سازد، و انسانى كه در مسير زندگيش بر صراط مستقيم باشد در اعمالش بر طبق فطرت انسانى مشى مى كند بدون اينكه يك عملش با عمل ديگرش مناقض باشد و يا از چيزى كه خود، آن را حق مى داند تخلف بورزد.  
و كوتاه سخن اينكه : چنين انسانى نه تخلفى در عمل دارد و نه اختلافى .  
و توصيف اين شخص بعد از (يامر بالعدل ) به اينكه بر صراط مستقيم است اين معنا را افاده مى كند كه :  
اولا: مقصود از امر به عدل اين نيست كه مردم را بدان امر كند و خودش را فراموش نمايد، بلكه خودش قبل از امر به مردم در احوال و اعمالش مستقيم است ، و جز عدالت از او چيزى بروز نمى كند.

*(/15)*

و ثانيا: امر به عدلش بدعت خودش و بدون اصل و اساسى نيست ، بلكه خودش بر اصل و اساسى سير مى كند كه دوست دارد مردم را نيز به پيروى از آن اصل وادار نمايد، آرى مردم را دعوت مى كند تا از انحراف به چپ و راست و افراط و تفريط از آن اصل اجتناب كنند.  
و اما سؤ ال از اينكه : (آيا او و كسى كه امر به عدل مى كند برابر است ...؟) سؤ الى است كه جز نفى ، جواب ندارد، چون هيچ كس ‍ شك ندارد در اينكه شخص دوم برتر از شخص اول است .  
و با همين بيان ثابت مى شود كه آنچه كه غير خدا ولى خود و معبود خود گرفته اند قدرت و توانايى راهنمايى خويش را ندارند، تا چه رسد به اينكه غير خود را هدايت كنند، و خداى تعالى كه خود بر صراط مستقيم است و خلق خود را هم از راه ارسال رسل و تشريع شرايع به آن راه هدايت مى كند با اين اصنام و اوثان كه سنگ و چوبى بيش نيستند برابر نيست .  
از اينجا معلوم مى شود كه مثالى كه در آيه زده شده از نظر معنا نظير آيه (افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ) مى باشد.  
پس خداى سبحان در صفات و افعالش بر صراط مستقيم است ، و از استقامت صراط او يكى اين است كه براى موجوداتى كه خلق كرده غايتى معلوم كند كه بسوى آن غايت متوجه گردند، و خلقتش باطل و عبث نباشد، همچنانكه خودش فرمود: (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا) و نيز هر يك را به سوى غايت و هدفش راهنمايى كند، همان هدفى كه مخصوص او است و به آن منظور خلقش كرده همچنانكه خودش فرمود: (الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ) پس انسان را هم بسوى راهى ميانه و وسط هدايت نموده است ، همان راهى كه در باره اش فرمود: (و على الله قصد السبيل ) و نيز فرموده : (انا هديناه السبيل ).  
اين اصل حجت و دليل بر نبوت و تشريع بود كه مفصل آن در ابحاث نبوت در جلد دوم و در قصص حضرت نوح در جلد دهم اين كتاب گذشت .

*(/16)*

پس حاصل كلام اين شد كه غرض از مثلى كه در آيه زده شده اقامه حجت بر توحيد و اشاره به مساله نبوت و تشريع است .  
چند وجه ديگر در تفسير آيه : (و ضرب الله مثلا رجلين ...) گفته شده است  
بعضى گفته اند كه : مثل مذكور تنها مخصوص خدا نيست ، بلكه براى مطلق كسانى است كه اميد خير در آنان هست ، و كسانى كه اميد خير در ايشان نيست و اينكه اين دو طايفه مثل هم نيستند، و چون اصل خير همه اش از خداست ، پس چطور خدا و غير خدا را به يك جور عبادت مى كنند؟  
ليكن مورد آيه شريفه اخص از آن است كه وى پنداشته مثل مذكور در آيه مخصوص خداست ، چون تنها خداست كه ذاتش فى نفسه خير است ، و به عدل هم امر مى كند، و غير خدا چنين نيست ، علاوه بر اين مشركين ، خدا و غير خدا را به يك جور عبادت نمى كنند بلكه غير خدا را عبادت نموده و اصلا به عبادت خدا نمى پردازند.  
بعضى ديگر گفته اند: مثلى كه در آيه آمده راجع به مؤ من و كافر است ، ابكم ، كافر، و كسى كه امر به عدل نموده و بر صراط مستقيم است مؤ من است . ليكن گوينده اين وجه ميان مدلول الفاظ آيه و مدلول آن به ضميمه سياق ، خلط كرده ، آرى صحت انطباق مدلول لفظى آيه بر مؤ من و كافر و يا به هر كس كه امر به عدل كند، و آن كس كه از آن سكوت نمايد حرفى است و مدلول آن از جهت اينكه در ميان آياتى قرار دارد كه نعمتهاى خداى را مى شمارد و بر توحيد معبود احتجاج مى كند و اصول ديگر دينى را اثبات مى نمايد، حرفى ديگر است .  
ما نمى گوييم آيه با آن توجيهى كه كرده اند نمى سازد، بلكه مى گوييم بايد رعايت سياق را هم كرد، و آيه شريفه با در نظر گرفتن آن جهت فقط يك مورد دارد و بس ، و با يك مورد انطباق مى كند و بس ، و آن مورد خداى سبحان و بتهايى است كه مى پرستيدند و لا غير.  
و لله غيب السموات و الارض و ما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ان الله على كل شى ء قدير

*(/17)*

معناى (غيبت ) و (شهادت ) و مراد از غيبت آسمانها و زمين در (ولله غيب السمواتوالارض )  
در اطلاقات قرآن كريم (غيب ) مقابل (شهادت ) بكار رفته ، و مكرر فرموده : (عالم الغيب و الشهادة ) و مكرر گفتهايم كه غيب و شهادت دو امر اضافى است ، به اين معنا كه ممكن است يك امر نسبت به چيزى غيب و غايب باشد و نسبت به چيزى ديگر شهادت و مشهود باشد.  
و چون ممكن است يك شى ء داراى چند وجه باشد، يك وجهش براى غير خود، شهادت باشد يعنى ظاهر باشد، و وجه ديگرش ‍ غيب باشد، و خلاصه موجود واحد، هم غيب باشد و هم شهادت ، بنا بر اين ، اضافه غيب و شهادت به هر چيز، دو جور تصور دارد، يكى اضافه لاميه (مانند غلام زيد) و يكى اضافه تبعيضى (مانند انگشتر نقره ).  
اگر اضافه غيب به سماوات و ارض اضافه لاميه باشد معناى (و لله غيب السموات و الارض ) اين مى شود كه خدا از آسمانها و زمين چيزى مى داند كه خارج از حدود آن دو است ، آنجا هم كه اضافه به منظور نوعى اختصاص است مانند (فلا يظهر على غيبه احدا) نيز ملحق به همين اضافه لاميه است .  
و اگر اضافه به معناى دوم باشد آن وقت مراد از غيب سماوات و ارض غيبى است كه آسمانها و زمين مشتمل بر آنند يعنى غيبى است كه در داخل آن دو است ،  
خلاصه اينكه آسمان و زمين دو رو دارند يكى براى مردم مشهود است و روى ديگرش غايب ، ولى براى خدا هر دو مشهود است . و به عبارت ديگر خدا از آن سوى آسمانها و زمين كه براى بشر غايب است خبر دارد.  
بيان اينكه قيامت از غيب هاى سماوات و ارض است  
كلمه (ساعة ) به معناى قيامت است كه به معناى دوم غيب ، خود يكى از غيب هاى سماوات و ارض است بدو دليل :  
اول براى اينكه خداى سبحان آن را در كلام خود غيب ناميده ، و چون قيامت خارج از امر آسمان و زمين نيست پس غيب به معناى دوم در همين آسمان و زمين است .

*(/18)*

و دليل دوم براى اينكه اوصافى كه خداوند براى قيامت بر مى شمارد اوصافى است كه با اين معنا سازگار است . يكى از آن اوصاف اين است كه در آن روز خدا بشر را خبر مى دهد از آنچه كه در آن اختلاف مى كردند، و روزى است كه سريره و باطن مردم آشكار مى گردد، و روزى است كه بشر به خطابى مانند خطاب (لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) مخاطب مى شود، و روزى است كه پروردگار شان را با خطابى چون (ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا) ديدار مى كنند.  
و كوتاه سخن اينكه روزى است كه آنچه از حقايق در نشاه دنيا پنهان بود در آنجا ظاهر و آشكار مى گردد، و پر واضح است كه هيچ يك از  
اين حقايق از پهناى آسمانها و زمين بيرون نيست ، بلكه اين حقايق به همراه آسمان و زمين ثابتند چگونه خداى تعالى مى فرمايد: (و لله غيب السموات و الارض : براى خداست غيب آسمانها و زمين ) و ملكيت آسمان و زمين را براى خود اثبات مى كند؟ و معلوم است كه ملكيت خدا از قبيل ملكيت هاى اعتبارى كه متعلقش موهومات و يا خرافى هاست ، نيست ، بلكه ملك حقيقى و متعلق به امرى ثابت است ، پس ملكيت هم نوعى ثبوت دارد هر چند كه حقيقت ثبوت آن را نفهميم .  
و شواهد و قرائن بر آنچه گفتيم بسيار است ، از آن جمله مى بينيم كه خداى تعالى زندگى دنيا را متاع غرور و لعب ناميده و مكرر فرموده كه بيشتر مردم نمى دانند كه روز قيامت چيست ، و نيز فرموده روز قيامت زندگى حقيقى است ، و نيز فرموده : اينان بزودى خواهند دانست كه الله تنها و تنها حق مبين است ،  
و باز فرموده : بزودى برايشان روشن مى گردد آنچه گمانش را هم نداشتند و همچنين تعابير ديگرى نظير آن كه آيات قرآنى با عباراتى مختلف مشتمل بر آن است .

*(/19)*

و كوتاه سخن اينكه ساعت ، يكى از غيب هاى آسمانها و زمين است و آيه شريفه يعنى آيه (و لله غيب السموات و الارض ) ملكيت خداى را نسبت به خود اين غيب اعلام فرموده نه ملكيتش نسبت به علم غيب راخلاصه نفرموده خدا علم غيب آسمانها و زمين را دارد بلكه فرموده غيب آسمانها و زمين را دارد، و از سياق آيه استفاده مى شود كه جمله (و لله غيب ...) توطئه و زمينه چينى است براى گفتن (و ما امر الساعة الا كلمح البصر ...) پس مى توان گفت كه جمله مزبور بمنظور احتجاج آورده شده .  
مفاد اينكه فرمود: امر ساعت (قيامت ) مانند چشم بر هم زدن يا نزديك تر از آن است  
و بنابراين برگشت معناى آيه به اين است كه خداى سبحان مالك غيب آسمانها و زمين است ملكيتى كه مى تواند در آن غيب به هر نحوى كه بخواهد تصرف كند، همانطور كه مى تواند در شهادت و ظاهر آن تصرف كند و چگونه نتواند؟ با اينكه غيب هر چيزى از شهادتش جدا نيست و غيب آن ، موجودى است ثابت با شهادتش ، و خلق و امر هر چيزى كه همان شهادت و غيب آن است ملك خداست ، و ساعت ، يعنى قيامت موعود هم امر محالى نيست تا قدرت بدان تعلق نگيرد بلكه از همان غيب آسمانها و زمين است ، و همان حقيقتى است از آسمان و زمين كه امروز از فهم بشر مستور است ، پس قيامت نيز ملك خداست ، و خدا مى تواند در آن تصرف نموده يك روز پنهانش بدارد و روزى ديگر آشكارش كند.  
و براى او دشوار هم نيست ، زيرا امر او مانند لمح بصر (چشم بهم زدن ) و يا نزديك تر از آن است چون خدا بر هر چيزى توانا است .

*(/20)*

از همينجا روشن مى شود كه جمله (و ما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ان الله على كل شى ء قدير : امر قيامت مانند چشم بر هم زدن و يا نزديك تر از آن است زيرا خدا بر هر چيزى توانا است ) براى اين آورده نشده كه اصل قيامت و امكان آن را اثبات كند، بلكه براى نفى و انكار دشوارى و مشقت در اقامه آن آورده شده تا بفهماند اقامه قيامت بر خدا دشوار نيست ، و بلكه بسيار آسان است . پس اينكه فرمود: (و ما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ) معنايش اين مى شود كه امر قيامت نسبت به خداى تعالى چنين آسان است ، و گر نه خود خداى تعالى امر آن را عظيم شمرده و با آنكه هر امر خطيرى براى او آسان است اوصافى براى قيامت ذكر كرده كه هيچ امر خطيرى را به آن اوصاف توصيف ننموده ، از آن جمله فرموده : (ثقلت فى السموات و الارض ).  
و اگر اينجا امر آن را به چشم بر هم زدن تشبيه كرده خواسته است فوريت آن را برساند، چون (لمح ) به معناى چشم باز كردن براى ديدن است كه براى انسانها آسان ترين و كم مدت ترين كارها است ، پس در حقيقت تشبيه مذكور با تشبيه بحسب فهم شنونده است ، و بهمين جهت دنبالش فرمود: (او هو اقرب : و يا نزديك تر از آن است ) از مثل چنين سياقى فهميده مى شود كه از بيان قبلى اعراض شده ، گويا خداى تعالى گفته است : امر قيامت در آسانى و سهولت نسبت به من ، شبيه چشم گرداندن براى شماست ، و اگر آن را چنين تشبيه كردم بمنظور رعايت حال و فهم شما است ، خواستم تا آسانى آن را به فهم شما نزديك كنم و گر نه براى ما از اين هم آسانتر است همچنانكه در جاى ديگر در باره آن فرموده : (يقول كن فيكون ) پس امر قيامت نسبت به قدرت و مشيت خداى تعالى مانند امر آسانترين خلق است .  
آنگاه آسان بودن آن را با جمله (ان الله على كل شى ء قدير) تعليل نموده . پس قدرت او بر هر چيزى ايجاب مى كند كه تمامى موجودات و اعمال در برابر قدرت او يكسان باشند.

*(/21)*

عموميت قدرت خدا و نحوه تعلق آن به مخلوقات  
در اينجا ممكن است كسى توهم كند كه عموم قدرت ، مستلزم برابرى هر چيزى نسبت به آن نيست ، خلاصه مستلزم اين نيست كه مقدورات نسبت به قدرت او اختلاف نداشته باشند زيرا قلت اسباب متوسط ميان فاعل و فعل و كثرت آن تاثير بسزايى در قدرت براى آن فعل دارد، مثلا انسان هم قادر است نفس بكشد، و هم قادر است بيست من بار را بلند كند، ولى آيا قدرتش بر هر دو يكسان است ؟ البته نه .  
ليكن اين توهم ناشى از عظمت معناى عموم قدرت است ، لذا بايد آن را توضيح داده بگوييم : قدرتى كه در ما است قدرت مقيد است ، زيرا قدرت انسان مثلا بر خوردن غذا كه بلا شك انسان نسبتى فاعلى به آن دارد و آن را به انسان نسبت داده مى گويند فلانى خورد، در تاثيرش مشروط و مقيد به بودن غذا در خارج است ، بعلاوه بايد غذا در دسترس هم باشد، و نيز استفاده از آن ممنوع نباشد، كسى و يا مرضى از خوردنش جلوگيرى نكند، و ادوات و ابزار كارش يعنى دست و دهانش دچار آفت نشده باشد، و همچنين ساير شرايطش جمع باشد، تا او بتواند غذا بخورد، و از آنچه گفته شد تنها چيزى كه انسان قدرت بر آن را دارد اراده خوردن است ،  
از اراده گذشته ، بقيه شرايط و وسايط و موانعى كه هستند از حيطه قدرت آدمى خارجند، پس اين وسايط قيودى هستند كه قدرت بشر را مقيد مى كند و چون انسان بخواهد قدرت خود را بكار بندد، و غذايى بخورد قبلا بايد شرايط آن را كه ذكر شد فراهم نموده غذا را بخرد و در دسترس خود قرار دهد و موانع را بر طرف سازد، و آنگاه ابزار بدنى خود را بكار بزند تا غذا بخورد.  
و البته پر واضح است كه كمى و زيادى اين مقدمات نزديكى و دوريش ، و همچنين ساير صفاتش ، باعث اختلاف در سهولت و دشوارى عمل مى شود، و قدرت را كم و زياد مى كند.

*(/22)*

و ليكن خداى تعالى قدرتش عين ذات اوست كه واجب الوجود است ، و عدم در آن ممتنع است ، و وقتى اينطور بود پس اگر باز هم فرض كنيم بودن و نبودن شرايط و موانع در قدرت او اثر بگذارند در حقيقت فرض واجب الوجود بودن او را فراموش كرده ايم ، پس ‍ مادامى كه ما اين فرض را حفظ كنيم محال است قدرت او مقيد به قيدى شود، پس قدرت او مطلق و غير محدود به حد و غير مقيد به قيد است ، قدرتش عام است ، كه به هر چيز تعلق مى گيرد، و هر چيزى نسبت به قدرت او مساوى است ، بدون اينكه يك كارى برايش ‍ آسان و كارى ديگر برايش دشوار باشد، انجام كارى برايش فورى و كارى ديگر برايش معطلى داشته باشد، اختلافى اگر هست تنها ميان خود اشياء نسبت به يكديگر است . و به عبارتى ديگر، هيچ چيزى نيست مگر آنكه در وجود و هست شدنش محتاج خداى سبحان است ، پس وقتى تمامى موجودات و بدون استثناء همه را يكجا چيزى فرض نموده به خداى سبحان نسبتش دهيم ، همه آنها به يك صورت متعلق قدرت خدا هستند ديگر چيز ثالثى از شرط يا عدم مانع كه ميان قدرت او و اين عالم (يكى فرض شده ) واسطه شده ، قدرت او را مقيد به خود سازد وجود ندارد، و گر نه در تاثير گذاشتن شريك خداى تعالى خواهد بود، و خدا از آن منزه است . و اما اگر اجزاى عالم را نسبت به هم بسنجيم ، و اسباب و شرايط و موانعى كه ميان آنها واسطه است در نظر بگيريم ، البته باعث مى شود كه بعضى را به وجود بعضى مقيد كند، ليكن قدرت عام الهى را كه متعلق به آن است مقيد نمى كند، اما همان قدرت عام متعلق به مقيد مى شود، نه به مطلق ، به اين معنا كه متعلق قدرت عام الهى زيد است كه پدرش فلانى و مادرش فلانى است ، و در فلان مقطع از زمان بوده ، و در فلان مكان مى زيسته ، همچنين به فلان قيود ديگر مقيد بوده ، پس وجود زيد با همه روابطى كه با اجزاى عالم دارد،  
و

*(/23)*

در حقيقت همان وجود همه عالم است ، و قدرت متعلق به او قدرتى است كه متعلق به جميع اجزاى عالم شده ، و در اين بين جز يك قدرت كه متعلق به جميع شده ، و همه بوسيله آن - البته هر جزئى در جاى خودش و زمان خودش و حدود خودش - وجود يافته قدرت ديگرى در بين نيست ، و آن قدرت واحد مطلق است ، و هيچ قيدى ندارد، و موجودات نسبت به آن هيچ اختلافى ندارند، اختلافى كه هست بين خود آنها است .  
نكاتى كه از آيه : (ولله غيب السموات و الارض ...) استفاده مى شود  
پس ، از آنچه گذشت روشن شد كه : عموم قدرت باعث نمى شود اختلاف موجودات نسبت به آن بر طرف شود، و سهولت و صعوبت و هم چنين اختلاف ديگرى در ميان نيايد، پس آيه مورد بحث از آيات برجسته قرآنى است كه با آن چند نكته روشن مى گردد:  
اول اينكه : حقيقت معاد عبارت است از ظهور حقيقت موجودات بعد از خفاء آن .  
دوم اينكه : قدرت الهى بطور مساوى متعلق به موجودات مى شود، و اختلافى از نظر سهولت و صعوبت و دورى و نزديكى و يا از هر نظر ديگرى در بين نيست .  
سوم اينكه : موجودات به حسب حقيقت وجودشان مرتبط به هم هستند بطورى كه ايجاد يكى از آنها ايجاد همه آنها است ، و همه متعلق يك قدرت ، و آن قدرت مؤ ثر در همه است ، و غير آن قدرت واحده ، قدرت ديگرى در ايجاد آنها مؤ ثر نيست .

*(/24)*

آرى ، در اينجا يك نظر ديگرى است ساده تر از آنچه گفته شد، و آن ، نظر كردن به اجزاى عالم از جهت نظام اسباب و مسببات است كه آن را هم خداى سبحان در كلامش به بيانى كه در مساله اعجاز در جلد اول اين كتاب گذشت تصديق فرموده و از اين نقطه نظر اجزاى عالم از هم جداست ، و وجود بعضى متوقف بر وجود بعضى ديگر و يا عدم بعضى ديگر است و بهمين جهت يكى جلوتر موجود مى شود، يكى عقب تر، يكى به آسانى و يكى به سختى ، و سلسله اسباب واسطه هايى است ميان مسبب و ميان خداى تعالى ، و خداى تعالى آن را موجود مى كند، اما با وساطت آن اسباب . و ليكن اين نظر يك نظر ساده و بسيط است .  
بيان ضعف قولمفسرين به اينكه مراد علم به غيب آسمانها و زمين است  
بسيارى از مفسرين در تفسير جمله (و لله غيب السموات و الارض ) گفته اند كه : مضاف در اين جمله حذف شده ، و ليكن اين تفسير صحيح نيست چون مستلزم قطع رابطه و اتصال اين جمله با جمله بعدى است ، زيرا هيچ رابطه اى ميان علم غيب داشتن با آسانى امر قيامت نيست ، و جمله مزبور يك جمله زيادى و معترضه خواهد شد.  
و اينكه بعضى ها براى رفع اين استدراك و زيادى بودن جمله : چاره جويى كرده و گفته اند: (صدر آيه و ذيل آن علم و قدرت را اثبات مى كنند تا مساله معاد تمام شود، چون با علم و قدرت مساله مزبور تمام مى گردد) اشكال را بر طرف نمى سازد، زيرا مشركين كه در امر معاد اشكال مى كردند تنها از جهت قدرت بود، و مى گفتند چنين چيزى محال است ، با اين حال ديگر در اثبات آن حاجتى نبود كه به علم خدا تمسك شود، شاهد اين مطلب هم ساير آياتى است كه براى اثبات معاد تنها به عموم قدرت تمسك كرده ، و سخنى از علم خدا به ميان نياورده است .

*(/25)*

بعضى ديگر در تفسير آن گفته اند: مراد از غيب سماوات و ارض ، علم غيب آن دو است ، نه اينكه كلمه علم را در تقدير بگيريم تا گفته شود اصل عدم تقدير است ، بلكه از اين جهت كه نسبت غيب به آسمان و زمين دادن با اينكه معناى غيب ، غايب بودن از حس و عقل است خود افاده مى كند كه مراد از غيب آن دو امور مجهوله اى است كه در آن دو است و در آينده ظهور پيدا مى كند، و خدا غيب آن دو را دارد، معنايش علم به غيب آن دو است .  
ليكن مقدمه اخير را قبول نداريم و علتش هم قبلا گذشت علاوه بر اينكه اشكال نا مربوط بودن دو جمله هنوز در جاى خود باقى است .  
و نيز بعضى ديگر در توجيه تعليلى كه از جمله (ان الله على كل شى ء قدير) استفاده مى شود گفته اند: يكى از چيزها بپا خاستن قيامت در كوتاهترين مدت است ، پس خدا قادر بر اين معنا هم هست .  
اشكال اين توجيه هم اين است كه بنا بر اين ، جمله مذكور وافى به تعليل حصر (امر خدا در چشم گشودن ) نيست ، تنها وافى به تعليل اصل مطلب است كه همان سريع بودن امر قيامت باشد.  
بحث روايتى  
در تفسير قمى در ذيل جمله (من بطونه من بين فرث و دم ) از امام (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: مقصود از فرث ، آن چيزى است كه در شكمبه است .  
و در كافى از على بن ابراهيم از پدرش از نوفلى از سكونى روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: هيچ كس از خوردن شير، گلويش نمى گيرد، و شير در گلويش گير نمى كند، چون خداى تعالى فرمود: (لبنا خالصا سائغا للشاربين : شيرى كه گواراى براى نوشندگان است ).  
چند روايت در تطبيق آيه (و اوصى ربك الىالنحل ...) بر پيامبر و اهل بيت او عليهم السلام

*(/26)*

و در تفسير قمى به سند خود از على بن مغيره از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير جمله (و اوحى ربك الى النحل ) فرموده مقصود از نحل ، مائيم كه خدا بدان وحى نموده ، و معناى (ان اتخذى من الجبال بيوتا) امر به ما است كه از عرب براى خود شيعه بگيريم ، (و من الشجر) مى گويد از عجم نيز بگيريم ، و (و مما يعرشون ) مى گويد از بردگان هم بگيريم ، و مقصود از شرابى كه از شكم زنبور بيرون مى آيد و داراى الوان مختلفى است ، علمى است كه از ما بسوى شما ترشح مى شود. مؤ لف : و در اين معنا روايات ديگرى نيز هست ، و اين از باب تطبيق به مصداق كلى است ، شاهدش هم اين است كه در بعضى از اين روايات ، زنبور بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم )، و جبال بر قريش ، و شجر بر عرب ، و مما يعرشون به غير عرب (موالى )، و آنچه از شكم زنبور بيرون مى آيد به علم تطبيق شده .  
و در تفسير قمى به سند خود از على بن مغيره از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: بنده خدا كه به صد سال عمر، برسد به ارذل العمر رسيده .  
و در مجمع گفته كه : از على (عليه السلام ) روايت شده كه مقصود از (ارذل العمر) هفتاد و پنج سالگى است ، و از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) هم همين معنا روايت شده .  
مؤ لف : اين روايت را در الدر المنثور از طبرى از على (عليه السلام ) نقل كرده و نيز از ابن مردويه از انس از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) حديث مفصلى روايت كرده كه دلالت دارد بر اينكه ارذل العمر، صد سال است .  
روايتى در معناى (حفده ) و در تطبيق جمله : (من ياءمربالعدل ) بر اميرالمؤ منين و ائمه عليهم السلام  
و در تفسير عياشى از عبد الرحمن اشل از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (و جعل لكم من ازواجكم بنين و حفدة ) فرموده : حفده پسران دخترند، و ما حفده رسول خدا هستيم .

*(/27)*

و در همان كتاب از جميل بن دراج از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در باره حفده فرمودند: به معناى ياوران از فرزندانند.  
و در مجمع البيان در معناى حفده فرموده : خويشانى است كه دختر از راه ازدواج بدست مى آورد، و اضافه كرده است كه اين معنا از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده . مؤ لف : بطورى كه در سابق بيان كرديم منافاتى ميان اين روايات نيست .  
next page  
fehrest page  
back page

*(/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
و در تهذيب به سند خود از شعيب عقرقوفى از امام صادق (عليه السلام ) در خصوص طلاق عبد و نكاحش روايت كرده كه فرمود: (برده ) طلاق و نكاح ندارد، آيا نشنيدى كلام خداى تعالى را كه مى فرمايد: (عبدا مملوكا لا يقدر على شى ء) يعنى قادر بر طلاق و نكاح نيست مگر به اذن مولايش . مؤ لف : در اين معنا عده اى از روايات ديگر از طرق شيعه رسيده است .  
و در تفسير قمى در ذيل آيه (هل يستوى هو و من يامر بالعدل ) از امام (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: چطور با هم برابرند و حال آنكه منظور از كسى كه امر بعدل مى كند امير المؤ منين و ائمه (عليهمالسلام ) هستند؟.  
و در تفسير برهان از ابن شهر آشوب از حمزة بن عطاء از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه : (هل يستوى هو و من يامر بالعدل ...) فرموده :  
مقصود على بن ابى طالب (عليه السلام ) است ، اوست كه بر صراط مستقيم است .

*(/1)*

مؤ لف : اين دو روايت از باب جرى ، يعنى تطبيق مصداقى بر كلى است ، و همانطور كه در بيان گذشته گفتيم از باب بيان سبب نزول نيست . و همچنين آن رواياتى كه از طرق اهل سنت در ذيل (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا) وارد شده كه يكى آن را در باره هشام بن عمرو دانسته كه سرى و جهرى انفاق مى نموده و غلامش ابى الجوزاء او را نهى مى كرده است ، و ديگرى آن را در باره عثمان بن عفان و غلامش دانسته ، و همچنين رواياتى كه در ذيل جمله (ضرب الله مثلا رجلين ) وارد شده كه مقصود از ابكم ، ابى بن خلف ، و مراد از كسى كه امر به عدل مى كرده حمزه و عثمان بن مظعون است ، و همچنين رواياتى كه وارد شده در اينكه ابكم هاشم بن عمر بن حارث قرشى است ، كه مردى بى خير بود و با رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) دشمنى ميكرد، و نيز آن رواياتى كه دارد: ابكم ، ابو جهل ، و آمر به عدل عمار بوده ، و آن رواياتى كه آمر به عدل را عثمان بن عفان ، و ابكم را مولاى كافر او اسيد بن ابى العيص ‍ دانسته ، و نيز روايت ديگرى كه در اين مقوله رسيده همه از باب تطبيق مصداق بر كلى است .  
سوره نحل ،آيات 78 - 89  
و الله اَخرجكم من بطون أ مهتكم لا تعلمون شيا و جعل لكم السمع و الاَبصر و الاَفدة لعلكم تشكرون (78)  
اَلم يروا اِلى الطير مسخرت فى جو السماء ما يمسكهن اِلا الله اِن فى ذلك لايات لقوم يؤ منون (79)  
و الله جعل لكم من بيوتكم سكنا و جعل لكم من جلود الاَنعم بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم و يوم اِقامتكم و من اَصوافها و اَوبارها و اَشعارها اَثثا و متعا اِلى حين (80)  
و الله جعل لكم مما خلق ظللا و جعل لكم من الجبال اَكننا وجعل لكم سربيل تقيكم الحر و سربيل تقيكم باَسكم كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون (81)  
فاِن تولوا فاِنما عليك البلغ المبين (82)  
يعرفون نعمت الله ثم ينكرونها و اَكثرهم الكفرون (83)

*(/2)*

و يوم نبعث من كل اَمة شهيدا ثم لا يؤ ذن للذين كفروا و لا هم يستعتبون (84)  
و اِذا رءا الذين ظلموا العذاب فلا يخفف عنهم و لا هم ينظرون (85)  
و اِذا رَاالذين اَشركوا شركاءهم قالوا ربنا هؤ لاء شركاوَنا الذين كنا ندعوا من دونك فأ لقوا اِليهم القول اِنكم لكذبون (86)  
و اَلقوا اِلى الله يومئذ السلم و ضل عنهم ما كانوا يفترون (87)  
الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله زدنهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون (88)  
و يوم نبعث فى كل أ مة شهيدا عليهم من اَنفسهم و جئنا بك شهيدا على هؤ لاء و نزلنا عليك الكتب تبيانا لكل شى ء و رحمة و بشرى للمسلمين (89).  
ترجمه آيات  
و خدا شما را از شكم مادرانتان بيرون آورد در حالى كه چيزى نمى دانستيد و به شما گوش و ديدگان و دلها داد شايد سپاس گزاريد (78).  
آيا نظر نمى كنند به پرندگان در حالى كه رام شده اند براى پرواز در آسمان ، نگه نمى دارد آنها را مگر خداى تعالى ، و در اين براى گروهى كه ايمان دارند عبرتهاست (79).  
و خدا براى سكونت دائم شما منزلهايتان را و براى سكونت موقت سفر از پوست چهارپايان خيمه ها براى شما قرار داد تا وقت حركت و سكون سبك وزن و قابل انتقال باشد و از پشم و كرك و موى (گوسفند و شتر) اثاثيه منزل و متاع و اسباب زندگانى و لباسهاى فاخر براى شما خلق فرمود تا در حيات دنيا از آن استفاده كنيد (80).  
و خدا براى آسايش شما از گرما، سايه بانها از درختان و سقف و ديوار و كوهها مهيا ساخت و از غارهاى كوه پوشش و اتاقها برايتان قرار داد تا از سرما و گرما پناهى گيريد، و نيز لباس كه شما را از گرماى آفتاب و سرماى زمستان بپوشاند خلق كرد، و نيز براى آنكه در جنگ محفوظ مانيد لباس آهن مقرر گردانيد، چنين نعمتهاى خود را بر شما تمام و كامل كرد تا مگر مطيع و تسليم امر او باشيد (81).  
اگر روى بگردانيدند فقط بلاغ آشكار به عهده تو است (82).

*(/3)*

نعمت خدا را شناسند و باز آن را منكر شوند و بيشترشان منكرند (83). روزى كه از هر امتى گواهى برانگيزيم آن وقت به كسانى كه كافر بوده اند نه اجازه دهند، نه به مقام اعتذار آيند (84).  
و چون كسانى كه ستم كرده اند عذاب را ببينند نه عذابشان سبك شود و نه مهلت يابند (85).  
و كسانى كه شرك آورده اند چون شريكان عبادت خويش ببينند گويند پروردگارا اينان شريكان عبادت مايند كه سواى تو مى خوانديمشان و شريكان اين سخن ادا كنند كه شما دروغگويانيد (86)  
در آن روز تسليم فرمان خدا شوند و آن دروغها كه مى ساخته اند نابود گردد (87).  
و كسانى كه كافر بوده اند و مردم را از راه خدا باز داشته اند به سبب آن فسادى كه كرده اند عذابى بر عذابشان بيفزاييم (88).  
روزى باشد كه از هر امتى گواهى بر ضد خودشان برانگيزيم و ترا بر ضد اينان گواه آريم ، اين كتابى كه بر تو نازل كرده ايم توضيح همه چيز و هدايت و رحمت و بشارت مسلمانان است (89).  
بيان آيات  
اين آيات ، تعدادى ديگر از نعمتهاى الهى را بر مى شمارد، و سپس كلام را معطوف به سوى نتيجه اى مى كند كه آن نتيجه ، حق محض در مساله وحدانيت خداى تعالى در ربوبيت ، و در مساله بعثت در قيامت ، و در  
مساله نبوت و شرايع عينا مانند دسته قبلى آيات است كه در آنها نيز برداشت سخن بهمين منوال بود.  
و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا ....  
كلمه (امهات ) جمع (ام : مادر) است و حرف (ها) در آن زائده است ، نظير كلمه (اهراقة : ريختن مايع ) كه در اصل (اراقه ) بوده ، البته جمع (ام ) همانطور كه (امهات ) مى آيد (امات ) هم مى آيد. بعضى هم گفته اند (امهات ) در انسان به كار مى رود و (امات ) در غير انسان از حيوانات . و كلمه (افئدة ) جمع قله (فؤ اد) است ، كه به معناى قلب و فهم است ، و براى اين كلمه جمع كثرتى ديده نشده .

*(/4)*

و اينكه فرمود: (و الله اخرجكم من بطون امهاتكم ) اشاره است به تولد، و جمله (لا تعلمون شيئا) حال از ضمير خطاب است ، يعنى شما را از رحم هاى مادرانتان متولد كرد، در حالى كه شما از اين معلوماتى كه بعدا از طريق حس و خيال و عقل درك كرديد خالى بوديد.  
در آيه : (والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا) علم حصولى انسان دربدو تولد نفى شده است  
اين آيه نظريه علماء نفس را تاييد مى كند كه مى گويند: لوح نفس بشر در ابتداى تكونش از هر نقشى خالى است - به طورى كه گفته شد - و بعدا به تدريج چيزهايى در آن نقش مى بندد.  
البته اين در باره علم انسان است به غير خودش ، چون عرفا علم به خويشتن را (يعلم شيئا) نمى گويند، دليل قرآنى بر اين مطلب قول خداى تعالى است كه در آيات قبلى در باره كسى كه به حد ارذل العمر (پيرى ) برسد مى فرمود: (لكى لا يعلم بعد علم شيئا) چون اين از ضروريات است كه چنين كسى در چنين حالى عالم به نفس خود هست و هر چه پيرتر شود نسبت به خودش جاهل نمى شود.  
يكى از مفسرين به عموم آيه استدلال كرده است بر اينكه علم حضورى - يعنى علم انسان به خودش - مانند ساير علوم ، يعنى علوم حصولى ، در ابتداى پيدايش انسان نبوده و بعدا در نفس پيدا شده است آنگاه در ادله حكماء بر اينكه علم انسان به خودش علم حضورى است (نه حصولى و نقشى ) مناقشه هاى عجيبى كرده است .  
ما در پاسخ وى مى گوييم : عموم آيه شريفه منصرف به علمهاى معمولى ، يعنى علم حصولى است كه شاهدش همان آيه اى است كه قبلا اشاره كرديم . و اينكه فرمود: (و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة لعلكم تشكرون ) اشاره است به مبادى اين علم كه خداى تعالى به انسان انعام كرده چون مبدأ تمامى تصورات ، حواس ظاهرى است ، كه عمده آنها حس باصره و حس سامعه است . و آن حواس ديگر يعنى لامسه و ذائقه و شامه به اهميت آن دو نمى رسند، و مبدأ تصديق و فكر، قلب است .

*(/5)*

سبب حقيقى پرواز مرغان در هوا خداى تعالى است  
الم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله ....  
در مجمع البيان گفته : كلمه (جو) به معناى هواى دور از زمين است . و بنا به گفته او معناى آيه چنين است : آيا به مرغان نمى نگرند كه چگونه در فضاى دور و در جو آسمان مسخر خدا هستند؟ آنگاه نتيجه اين نگريستن و تفكر را بيان نموده مى فرمايد: (ما يمسكهن الا الله ).  
در اينجا خداى تعالى سبب نگهدارى مرغان را در فضا منحصر به خود كرده با اينكه مى بينيم كه اسباب طبيعى نيز در پرواز مرغان در فضا مؤ ثرند، و از سوى ديگر مى دانيم كه خداى تعالى در كلام مجيدش ناموس عليت و معلوليت را تصديق نموده ، سببيت اسباب طبيعى را قبول دارد پس چگونه در مساله پرواز مرغان ، آن را انكار كرده است ؟.  
اين سؤ الى است كه در آيه شريفه به نظر مى رسد و ليكن بايد دانست كه ايستادن و راه رفتن مرغان در فضا و سقوط نكردنشان به هر گونه اى كه باشد و مستند به هر سببى كه بوده باشد خودش و سببش و رابطه اى كه ميان آن سبب و اين سبب (پرواز) برقرار است همه مستند به خداى تعالى و صنع او هستند. او است كه وجود را بر طير و بر سبب طيرانش و رابطه ميان آن سبب و آن طيران افاضه فرموده . پس سببى كه وجود را به آن سبب افاضه كرده حقيقى است هر چند كه متوقف بر سبب طبيعى و قريب نيز باشد، پس سبب حقيقى اين موجود منحصرا خداى تعالى است ، هر چند موقوف بر سببهاى طبيعى نزديكش هست .  
و معناى اينكه گفتيم كه وجودش متوقف بر سببش هست اين نيست كه سبب بعد از آنكه وجود خود را از خداى تعالى گرفت به او افاضه مى كند، بلكه معنايش اين است كه مسبب در گرفتن وجود خود از خدا محتاج به اين است كه سببش قبلا وجود خود را گرفته باشد، و ما در صفحات گذشته توضيحى براى اين مطلب گذرانديم .

*(/6)*

اين است معناى توحيد قرآن ، و دليل بر آن از جهت لفظ، آياتى است نظير آيه (الا له الخلق و الامر) و آيه (ان القوة لله جميعا) و آيه (الله خالق كل شى ء) و آيه (ان الله على كل شى ء قدير).  
و دليل بر آنچه در معناى نفى و اثبات در آيه گفته شد (آيا جمله (جز خدا كسى طير را در فضا نگه نمى دارد) با سببيت اسباب طبيعى منافات دارد يا نه ) كلمه مسخرات است ، چون تسخير وقتى محقق مى شود كه (مسخر) سببى ديگر را مجبور در كارى كند كه او مى خواهد، پس خود همين كلمه دلالت دارد بر اينكه مقهور، خود نوعى از سببيت طبيعى را دارد.  
پرواز مرغان در آسمان يكى از آيات الهى است  
و پرواز مرغان در جو آسمان در حقيقت عجيب تر از ايستادن انسان در زمين نيست پس همه بطور مساوى منتهى به صنع خداى تعالى است ، چيزى كه هست انسان نسبت به پاره اى چيزها انس و الفت گرفته و تا چشم گشوده آن را آنطور ديده و باعث شده كه قريحه جستجو و تحقيق و كنجكاويش نسبت به آن خمود گردد و از ديدن آن دچار هيچ شگفتى نشود ولى همين انسان وقتى به چيزى مخالف آنچه كه مانوس اوست برخورد آن را امرى استثنايى و غير عادى مى پندارد، و قهرا قريحه كنجكاويش به بحث و جستجو برانگيخته مى شود.  
انسان همواره ديده كه اجسام سنگين همه به زمين تكيه مى كنند و به سوى زمين جذب مى شوند، اين تا بوده چنين ديده آنگاه وقتى مى بيند كه چيز سنگينى بنام فلان مرغ اين كليت را نقض كرده و در فضا پرواز مى كند، و جاذبه زمين با آن كارى ندارد تعجب مى كند و شروع به بحث و جستجو مى نمايد و تا روز به دست آوردن علتش تلاش مى كند، و البته اين بحث بهره اى از حق و حقيقت را هم دارد و همين خود باعث شده كه قرآن كريم هم اينگونه امور را مواد احتجاج خود قرار مى دهد.

*(/7)*

و اينكه فرمود: (ان فى ذلك لايات لقوم يؤ منون ) معنايش اين است كه در مسخر بودن مرغان در جو آسمان ، آيت ها و نشانه هايى است براى مردمى كه ايمان بياورند، چون مرغان در فضا يك حال ندارند تا يك آيت باشند بلكه گاهى دفيف (پرزدن ) دارند و گاهى صفيف (بال را چون هواپيما باز نموده و بدون حركت پرواز مى كنند) گاهى بالها را بطور كلى مى بندند و بى بال حركت مى كنند گاهى مى ايستند گاهى منتقل مى شوند، گاهى صعود دارند و گاهى نزول ، كه  
همه اينها همانطور كه خداى تعالى فرمود آيت هايى است براى مردمى كه ايمان بياورند.  
ذكر نعمت خانه ، پوست و پشم و كرك و موى حيوان و...  
و الله جعل لكم من بيوتكم سكنا ....  
در مفردات گفته : (بيت ) به معنى ماوراى آدمى در شب است ، چون وقتى مى گويند فلانى در فلانجا بيتوته كرد معنايش اينست كه يك شب در آنجا اقامت كرد، همچنانكه در باره روز مى گويند (ظل بالنهار) آنگاه گاهى به مسكن هم بيت مى گويند و جمع آن ، هم (ابيات ) آمده و هم (بيوت )، ليكن بيوت بيشتر در خانه ها و ابيات بيشتر در شعر استعمال مى شود. و نيز (راغب ) گفته كلمه بيت ، هم به خانه هاى سنگى اطلاق مى شود، هم گلى ، هم پشمى ، و هم كركى ، اين بود مقدار حاجت ما از گفتار او.  
و كلمه سكن به معناى هر چيزى است كه انسان به وسيله آن سكونت يابد، و كلمه (ظعن ) به معناى كوچ كردن و بر خلاف اقامت است و كلمه (صوف ) پشم گوسفند را مى گويند، و كلمه (وبر) پشم شتر را، همچنانكه موى انسان را (شعر) و نيز پشم بز را هم شعر مى گويند، و (اثاث ) به معناى متاع بسيار خانه است زيرا به يك قطعه از متاع خانه اثاث گفته نمى شود، در مجمع البيان مى گويد اثاث جمعى است كه واحد ندارد همچنانكه متاع نيز چنين است و متاع از اثاث عمومى تر است زيرا مطلق حوائج زندگى را هر چند مربوط به خانه نباشد متاع مى گويند.

*(/8)*

و اينكه فرمود: (و الله جعل لكم من بيوتكم سكنا) معنايش اين است كه خدا بعضى از بيوت شما را براى شما مايه سكونت قرار داد كه در آن ساكن شويد زيرا بعضى از بيوت قابل سكونت نيست مانند انبار هيزم ، (و جعل لكم من جلود الانعام بيوتا ...) يعنى از بعضى پوستها كه همان پوست دباغى شده است براى شما خانه هايى قرار داد - كه مقصود از آن قبه و خيمه است  
- خانه هايى كه : (تستخفونها) يعنى سبكش مى شماريد و براى نقل و انتقالهاى خود اختصاصش مى دهيد در: (يوم ظعنكم ) روز كوچ كردنتان و (يوم اقامتكم ) در روز اقامتتان كه سفرى نداريد.  
و اينكه فرمود: (و من اصوافها و اوبارها و اشعارها) عطف است بر (من جلودها) و تقديرش (جعل لكم من اصوافها) : خدا قرار داد براى شما از پشمهاى آنها يعنى گوسفندان و (اوبارها) يعنى مال شتران و (اشعارها) يعنى مال بزها (اثاثا) اثاثى كه در خانه هايتان بكار ببريد و (متاعا) و متاعى كه از آن بهره مند شويد (الى حين ) البته اين بهره مندى تا مدتى است محدود، بعضى گفته اند: اين قيد مدت محدود اشاره است به اينكه همه اين نعمتها فانى و از بين رفتنى است ، پس عاقل نبايد به خاطر اينها نعيم آخرت را از دست بدهد.  
و الله جعل لكم ممد خلق ظلالا ....  
اين دو ظرف ، يعنى ظرف (لكم ) و ظرف (مما خلق ) متعلقند به (جعل ) و تعليق ظلال بر ما خلق براى اين است كه خود ظلال (سايه ها) امرى عدمى است و قابل خلق نيست ، مگر به تبع غير خودش ، و در عين اينكه خودش عدمى است همين وجود تبعيش خود يكى از نعمتهاى بزرگى است كه خداى تعالى بر انسان و ساير حيوانات و حتى نباتات انعام كرده ، بطورى كه نعمت بودن آن و استفاده انسان و حيوان و نبات از آن كمتر از استفاده اش از نور نيست ، زيرا اگر سايه نبود، يعنى سايه شب سايه درختان و سايه نباتها، و دائما نور و روشنى بود يك جاندار در روى زمين زنده نبود.

*(/9)*

( و جعل لكم من الجبال اكنانا) : كلمه (كن ) به معناى چيزى است كه با آن چيز ديگرى پوشيده شود حتى پيراهن هم براى كسى كه آن راپوشد كن است و مقصود از (كن ) كوهها و غارها و دخمه هاى آن است . (و جعل لكم سرابيل تقيكم الحر) - مقصود از (سرابيل )، پيراهنى است كه شما را از گرما حفظ كند.  
وجه اينكه درباره سرابيل فرمود: (شما را از گرما نگه مى دارد) و حفظ از سرما راذكر نكرد  
در مجمع البيان گفته : اگر فرمود: شما را از گرما حفظ كند و نفرمود: از سرما، براى اين بود كه هر چيزى كه آدمى را از گرما حفظ كند از سرما هم حفظ مى كند و اگر خصوص گرما را ذكر كرد با اينكه همان چيز آدمى را از سرما بيشتر حفظ مى كند براى اين بود كه مخاطبين به اين خطاب اهالى گرمسير حجاز بودند كه احتياجشان به حفظ از گرما بيشتر از چيزى بود كه از سرما حفظشان كند. (به نقل از عطاء).  
آنگاه صاحب مجمع اضافه كرده است كه عرب از دو چيز كه ملازم همند به ذكر يكى اكتفا مى كرده اند چون از ذكر يكى از آن دو، ديگرى هم فهميده مى شود چنانچه شاعر گفته : و ما ادرى اذا يممت ارضا اريد الخير ايهما يلينى يعنى نمى دانم وقتى بخواهم به اميد خير به ديارى سفر كنم كداميك از (آن دو) برايم پيش مى آيد مقصود از آن دو خير و شر است چون خير را در كلام آورده بود به همان اكتفاء نمود (نقل از فراء).  
و بعيد هم نيست وجه ديگر اينكه حرارت را ذكر كرد و به ذكر آن اكتفاء نمود اين باشد كه : بشر اولى در مناطق گرم زمين زندگى مى كرده و با شدت گرما بيشتر سر و كار داشته تا شدت سرما و لذا اين طايفه را به اتخاذ پيراهن تذكر مى دهد و اين براى پرهيز از هواى نامساعدى است كه با آن در تماسند و آن گرماى شديد است (و خدا داناتر است ).  
(و سرابيل تقيكم باسكم ) - ظاهرا مراد از اين (سرابيل ) كه از صدمه جنگ آدمى را نگه بدارد همانا زرهى است كه از آهن و نظاير آن ساخته مى شده .

*(/10)*

(كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون ) - در اين جمله برايشان اتمام نعمتهايى را كه نام برده منت مى گذارد و نتيجه اى كه از اين همه انعام منظور بود اين بود كه در برابر خدا تسليم شوند آنهم با معرفت به اينكه ولى نعمتش در حقش كوتاهى نكرده بلكه نعمت را بر او تمام نموده جز تسليم در برابر اراده منعمش و استكبار نورزيدن ، انتظار و توقع نمى رود چون داند كه منعمش جز خير او را اراده نمى كند.  
فان تولوا فانما عليك البلاغ المبين  
در مجمع البيان گفته : (بلاغ )، اسم و (تبليغ )، مصدر است همانند كلام و تكليم .  
بعد از آنكه خداى سبحان از شمردن آنچه از نعمتهايش مى خواست ذكر كرد و از احتجاج به آنها فارغ گرديد بيان خود را با اين جمله ختم فرمود، كه مضمونش عتاب و ملامت و تهديد كفار، و متضمن ذكر وحدانيت در ربوبيت و نيز نبوت و معاد است ،  
نخست وظيفه و پست نبوت و وظيفه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در رسالتش را بيان كرد و آن عبارت از بلاغ است كه فرمود: (فان تولوا : اگر اعراض كردند) يعنى متفرع بر اين بيان كه جز دعوت آنان به صلاح معاش و معاد آنان نيست و هيچ اجبار و اكراهى در آن نشده اين است كه اگر اعراض كردند و از پذيرفتن آن سرتافته و از اهتداء به آن مضايقه نمودند (فانما عليك البلاغ المبين ) بر تو هيچ مسؤ وليتى جز تبليغ واضح كه ابهام و خفائى در آن نباشد نيست چون تو يك فرستاده خدايى و فرستاده جز اين وظيفه ندارد.  
در اين جمله علاوه بر بيان وظيفه آن جناب تسليت و دلجويى او نيز هست .  
معناى آيه : (يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها و اكثر هم الكافرون )  
يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها و اكثرهم الكافرون

*(/11)*

(معرفت )، مقابل انكار است و مانند علم است كه در مقابل جهل قرار دارد و اين خود دليل بر اين است كه مراد از انكار (يعنى عدم معرفت ) لازم معناى آن است و آن عبارت است از انكار عملى ، يعنى به خدا و رسول و روز جزا ايمان نياوردن و يا انكار زبانى كردن با داشتن معرفت قبلى ، و اين هر دو محتمل است و ليكن از آنجا كه در جمله (و اكثرهم الكافرون ) انكار را اختصاص به اكثر ايشان داده پس تنها بايد معناى اولى مراد باشد.  
و اينكه بجاى (اكثرهم كافرون ) فرمود: (و اكثرهم الكافرون ) و لام بر سر كافر آورد دليل بر اين است كه كافران نامبرده كفران نعمتهاى الهى و يا به قرآن و به توحيدى كه نعمتها بر آن دلالت دارند و يا كفران به توحيد و غير آن را به حد كمال رسانيده بودند چون معناى (اكثرهم الكافرون ) (اكثرهم كاملون فى كفرهم ) است زيرا علاوه بر كفر و جحودشان عناد و لجاجت هم مى كردند و از راه خدا جلوگيرى مى نمودند.  
و معنايش اين است كه آنان نعمت خدا را به عنوان اينكه از خداست شناختند و مقتضاى اين شناسايى اين بود كه به او و رسول او و روز جزا ايمان آورند و در عمل تسليم شوند، بر عكس ، وقتى در مورد عمل در مى آيند به آنچه مقتضاى انكار است عمل مى كنند، نه آنچه اثر معرفت است و بيشترشان به صرف انكار عملى قناعت ننموده كفر و عناد با حق و جحود و اصرار بر آن را اضافه مى كنند.  
اين مقدار بيانى كه ما كرديم در معناى جمله (و اكثرهم الكافرون ) كافى است و طول و تفصيلى كه مفسرين در معناى آن داده اند زيادى است .  
وجوهى كه درباره آيه (و اكثرهم الكافرون ) مفسرين گفته اند  
يكى گفته : اگر آيه شريفه بيشتر آنها را كافر گفته با اينكه همه آنها كافر بودند از اين جهت بوده كه اقليتى از آنها كسانى بوده اند كه حجت بر آنان تمام نشده بود

*(/12)*

يا از اين باب كه به حد بلوغ و تكليف نرسيده بودند و يا از اين جهت كه در عقل آنان آفت و نقصى وجود داشته و يا از اين جهت كه اصلا دعوت پيغمبر به گوششان نخورده بوده ، و معلوم است كه چنين كسانى را نمى توان كافر خواند.  
ما در جواب اين مفسر مى گوييم : آيه شريفه اصلا در باره آنها گفتگو ندارد، و اينگونه افراد بكلى از اطلاق آيه خارجند چون صريحا توبيخ و تهديد مى كند و مى فرمايد كه آنها با اينكه نعمت خدا را شناختند انكار كردند، و اقليتى كه شما فرض كرديد اگر نعمتهاى خدا را دانسته انكار كردند كه جزء همان اكثريتند و اگر انكار نكرده اند، داخل در اطلاق آيه نيستند، علاوه بر اين فرض چنين اقليتى هم محل حرف است ، زيرا مگر تماميت حجت به چيست ؟ و حال آنكه حجت غير از ديدن نعمتهاى خداى سبحان چيز ديگرى نيست و همان اقليت هم نعمتهاى خداى را مى شناختند.  
يكى ديگر گفته : از اين جهت كفر را به اكثريت نسبت داده نه به همه كه نمى دانستند عده اى از آنان به فاصله كمى ايمان خواهند آورد. جواب اين توجيه اين است كه سخنى است بدون دليل .  
بعضى گفته اند: مراد از اكثر، همه است و منظور از اين تعبير، تحقير و توهين آنان است . اين قول را به حسن بصرى نسبت داده اند و سخنى بس عجيب است .  
استدلال بعضى به آيه بر بطلان عقيده جبريها و نقد آن  
بعضى به اين آيه استدلال كرده اند بر بطلان عقيده جبريها، كه گفته اند: خداوند بر كافران هيچ نعمت و منتى ندارد، چون هر عملى كه آنان مى كنند، و هر نعمتى كه خدا به آنان مى دهد نقمت و خذلان است زيرا خداوند سبحان در اين آيه بر خلاف عقيده آنها تصريح كرده است ، زيرا مى فرمايد كه كافران نعمت خداى را مى شناسند.

*(/13)*

ليكن حق مطلب اين است كه نعمت دو اعتبار دارد، يكى اعتبار اينكه ناعم و ملايم حال منعم عليه است ، و از اين جهت كه در صراط تكوين و رشد و سعادت جسمانى و بدنيش بدان نيازمند است ، و يكى از اين جهت كه منعم عليه در صراط تشريع يعنى سعادت روحى و انسانيش به آن احتياج دارد، و وجود نعمت باعث معرفت او به نعمت سپس به منعم و در آخر ايمان به خدا و رسول و روز جزا مى شود،  
و باعث مى شود كه انسان آن نعمت را در راه مرضات خداى تعالى مصرف نمايد، شخصى كه ايمان به خدا و رسولش دارد هر دو نعمت را دارد، هم جسمانيش را و هم روحانيش را، ولى كافر به يك نعمت ، منعم است ، آنهم نعمت مادى و دنيوى است و از ديگرى محروم است ، در كلام خداى سبحان شواهد زيادى بر اين دو اعتبار هست پس نمى توان سخن جبريان را پذيرفت و گفت كه خدا بر كافران هيچ نعمتى نداده .  
و يوم نبعث من كل امة شهيدا ثم لا يؤ ذن للذين كفروا و لا هم يستعتبون  
در مجمع البيان از زجاج نقل مى كند كه گفته : (عتب ) به معناى غضب و حزن است ، وقتى گفته مى شود: فلانى بر فلانى عتب كرد معنايش اين است كه غم او را خورد، و اگر برگردد و دلجوئيش كند مى گويند (عاتبه )، و اسم اين ماده (عتبى ) است ، يعنى برگشتن معتوب عليه به چيزى كه مايه رضايت عاتب باشد، و كلمه (استعتب ) به معناى (از او خواست كه دلجوئى كند) ميباشد، اين بود نقل كلام زجاج .  
مراد از اينكه در قيامت از هر امتى شهيدى مبعوث مى گردد

*(/14)*

و در جمله (و يوم نبعث من كل امة شهيدا) از سياق به دست مى آيد كه مراد از اين (يوم ) روز قيامت و مراد از اين (شهداء) كه خدا هر يك را از يك امتى مبعوث مى كند، گواهان اعمال است كه حقايق اعمال امت خود را ضبط كرده اند، و در آن روز از ايشان استشهاد مى شود، و ايشان شهادت مى دهند، و ما در تفسير آيه (لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا) در جلد اول اين كتاب در معناى اين شهادت مقدارى بحث كرديم .  
و از لفظ آيه شريفه هيچ بر نمى آيد كه مراد از شهيد هر امت ، پيغمبر آن امت است ، و نيز بر نمى آيد كه مراد از امت ، امت آن پيغمبر است ، بلكه احتمال هم مى رود كه مراد از شهيد، غير از پيغمبر و شخصى نظير امام باشد، همچنانكه آيه سوره بقره و همچنين آيه (و جى ء بالنبيين و الشهداء) دليل بر اين احتمال است ، و بنا بر اين ، مراد از (بكل امة ) امت و اهل زمان هر شهيد برانگيخته شده خواهد بود.  
و در جمله (ثم لا يؤ ذن للذين كفروا ...)، ذكر مبعوث كردن شهيد هر امت دليل بر اين است كه شهيدان و گواهان مورد بحث ، عليه امت خود شهادت مى دهند كه در دنيا چه كارهايى كردند،  
و نيز قرينه است بر اينكه لابد مراد از اينكه فرمود (به كفار اجازه داده نمى شود) اين است كه اجازه سخن گفتن و عذر خواستن داده نمى شود، و اگر اجازه شان نمى دهند براى اين است كه زمينه و فرصت براى اداى شهادت شهود فراهم شود خلاصه امت ساكت شوند تا گواهان ، گواهى خود را بدهند، همچنانكه آيات ديگرى نيز اشاره اى بر اين دارد مانند آيه : (اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم ) و آيه (هذا يوم لا ينطقون ، و لا يؤ ذن لهم فيعتذرون ).  
قيامت روز پاداش و كيفر است نه روز عمل و راهى به بازگشت از آن به حيات ذنيوىنيست

*(/15)*

علاوه بر اين ، سياق جمله مورد بحث افاده مى كند كه مراد از جمله مذكور اين است كه اجازه شان نمى دهند كه با زدن حرفهايى و بكار بردن حيله هايى شر قيامت را از خود دور كنند، و خلاصه مى خواهد برساند كه هيچ راهى به تدارك مافات و اصلاح آنچه از اعمال دنيائيشان فاسد گشته ندارند و اين اصلاح و تدارك ناگزير به يكى از دو راه است ، يا به عذر خواهى و يا به اينكه اجازه شان بدهند كه برگردند و از ابتدا شروع به عمل صالح كنند، راه دومى را جمله (و لا هم يستعتبون ) بسته است ، و راه اول را هم كه عذر خواهى باشد جمله (ثم لا يؤ ذن ) سد نموده است .  
از همينجا معلوم مى شود كه معناى جمله (و لا هم يستعتبون ) اين است كه از ايشان نمى خواهند كه در مقام راضى كردن خدا بر آيند، و خدا را از خود خوشنود سازند، و اين بيان ، بيان عدم امكان تدارك مافات است ،خواهد بفهماند چنين چيزى ممكن نيست ، و محال است كه بار ديگر برگشته و اطاعت كنند چون روز قيامت روز پاداش و كيفر است نه روز عمل ، و راهى هم براى برگشتن بسوى دنيا وجود ندارد، تا اينكه به عمل صالح بپردازند.  
و اين هر دو معنا را خداوند در موارد ديگرى از كلامش به زبان ديگرى بيان فرموده از آن جمله در معناى اول ، يعنى برگشت به عمل صالح در همان قيامت فرموده : (يوم يكشف عن ساق و يدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة و قد كانوا يدعون الى السجود و هم سالمون )  
و در معناى دوم يعنى برگشتن به دنيا فرموده : (و لو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤ سهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون ).  
در عذاب ظالمان در آخرت تخفيف و تاءخيرى نيست  
و اذا راى الذين ظلموا العذاب فلا يخفف عنهم و لا هم ينظرون

*(/16)*

آيه قبلى در حقيقت در مقام فرق ميان روز جزاء يعنى روز قيامت با ساير ظروف جزاء در دنيا بوده و حتى فرمود: (جزاى روز قيامت مانند جزاهاى دنيا نيست كه با عذر خواهى و يا استعتاب تغيير بپذيرد)، ولى اين آيه در مقام بيان فرق ميان عذاب آن روز با عذابهاى دنيوى است ، كه گريبانگير ستمكاران مى شود، زيرا عذابهاى دنيايى ستمكاران ، هم تخفيف پذير است و هم تاخيرپذير، ولى عذاب قيامت نه تخفيف مى پذيرد و نه تاخير. پس اينكه فرمود: (و اذا راى الذين ظلموا العذاب ) و نفرمود: (الذين كفروا) براى اين بود كه به علت و ملاك حكم ، اشاره كرده باشد، و مقصود از (ديدن عذاب )، بطورى كه از سياق بر مى آيد اشراف عذاب به ايشان و اشراف ايشان به عذاب بعد از رسيدگى به حساب است ، و مقصود از (عذاب )، عذاب روز قيامت است كه همان شكنجه به آتش است . و معناى آيه (و خدا داناتر است ) اين است كه وقتى به حسابشان رسيدگى شد، و حكم عذاب صادر گرديد، و نزديك آتش شدند، و آن را مشاهده كردند ديگر خلاصى برايشان نيست ، و ديگر نه تخفيفى دارند و نه مهلتى .  
و اذا راى الذين اشركوا شركاءهم ...  
داستان روز قيامت را همچنان ادامه مى دهد و مراد از (الذين اشركوا) در عرف قرآن ، پرستندگان اصنام و اوثانند، و همين خود قرينه است بر اينكه مراد از كلمه (شركاءهم ) كسانيند كه براى خدا شريك گرفته بودند، و به افتراء ايشان شركاى خدا بودند، ذيل آيه بعدى نيز بر اين معنا دلالت دارد.  
و اگر بجاى اينكه بفرمايد شركاى خدا، فرمود (شركاى ايشان ) براى اين بود كه به اين وسيله دلالت كند بر اينكه بتها و خدايان دروغين ايشان با خدا شركت واقعى ندارند،  
تنها آن شركتى را دارا هستند كه اين مشركين بر ايشان جعل و فرض نموده اند، كه آن هم حقيقت ندارد.

*(/17)*

با اين بيان روشن مى گردد، اينكه تفسير (شركاءهم ) به اصنام يا معبودات باطل ديگر، و اينكه اصنام با بت پرستان شريك المال بودند، چون سهمى از اموال و احشام ايشان وقف آنها بود، و نيز تفسير به (شياطين ) و اينكه شيطانها در اموال و اولادشان و يا در كفرشان و يا در وبال كفرشان شركت داشتند تفسير صحيحى نيست ، و چون مجال مناقشه با هر يك از اين تفسيرها را نداريم مى گذريم .  
( قالوا ربنا هؤ لاء شركاءنا الذين كنا ندعوا من دونك ) معناى اين جمله روشن است ، مى خواهد از طرف مشركين شركاى ايشان را براى پروردگارشان معرفى نمايد، و احتياجى نيست به اينكه بحث كنيم كه چرا مشركين در قيامت خدايان خود را معرفى مى كنند، چون آن روز، روزى است كه بدبختى و عذاب از هر سو ايشان را احاطه مى كند، و انسان در مثل چنين وصفى به آنچه به ذهنش ‍ برسد تمسك مى جويد، و هر كوششى كه به خاطرش برسد براى نجات خود مى كند.  
( فالقوا اليهم القول انكم لكاذبون ) - در مجمع گفته : وقتى مى گويى (القيت الشى ء) كه آن شى ء را دور بيندازى ، و كلمه (لقى ) به معناى چيز دور افتاده است ، و (القيت اليه مقاله ) يعنى روى سخن را متوجه او كردم ، و كلمه (تلقاها) به معنى آن را، قبول كرد مى باشد.  
و معناى جمله اين است كه شركاى ايشان كلام ايشان را رد نموده تكذيبشان كردند و خداى سبحان در جاى ديگر از اين تكذيب به كفر تعبير نموده است ، مانند آيه (و يوم القيمة يكفرون بشرككم ) و نيز مانند آيه (انى كفرت بما اشركتمون من قبل ) كه حكايت شيطان است در خطاب به مشركين در روز قيامت .  
مشركين در روز قيامت تسليم خدا مى شوند  
و القوا الى الله يومئذ السلم و ضل عنهم ما كانوا يفترون  
كلمه (سلم ) به معناى اسلام و استسلام است ، و گويا خواسته است با تعبير به القاء سلم اشاره كند به اينكه علاوه بر تسليم و خضوع مقهوريت به قهر الهى هم خواهند داشت .

*(/18)*

و ضمير (القوا) به قرينه جمله (و ضل عنهم ما كانوا يفترون ) به (الذين اشركوا) بر مى گردد، و بنا بر اين مراد اينست كه مشركين در روز قيامت تسليم خدا مى شوند، در حالى كه هر چه در دنيا به اسلام دعوت شدند استكبار مى كردند.  
نه اينكه مراد، انكشاف حقيقت و ظهور وحدانيت خدا بوده باشد، هر چند كه بنا به فرموده خداى تعالى در جمله (و يعلمون ان الله هو الحق المبين ) مساله انكشاف از صفات روز قيامت است ، و ليكن انكشاف حقيقت ، مطلبى است ، و تسليم و ايمان به ثبوت آن مطلبى ديگر همچنانكه در جمله (و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم ) فرق ميان آن دو كاملا به چشم مى خورد.  
و صرف علم به اينكه خدا حق مبين است كافى در سعادت انسان نيست ، بلكه در تماميتش محتاج به تسليم و ايمان است ، و اينكه اثر علمى آن علم را بار كند، البته يك ايمان و تسليم هست كه از طوع و اختيار است و يكى است كه از كره و اضطرار، و اما آن تسليمى قيمت دارد و در سعادت آدمى مؤ ثر و نافع است كه از طوع و اختيار باشد، و موطن اختيار هم دنيا است كه دار عمل است نه آخرت كه دار جزا است .  
تسليم اضطرارى مشركين در قيامت در برابر خدا سودى به حالشان ندارد  
و مشركين در دنيا تسليم در برابر حق نشدند هر چند بدان يقين داشتند، تا آنكه به خانه آخرت منتقل شده و در موقف حساب قرار گرفتند، به عيان ديدند كه خدا حق مبين است ، و عذاب شقاوت از هر سو احاطه شان نموده آن وقت تسليم در برابر حق شدند، ولى اين تسليمى است از روى اضطرار كه سودى به حالشان ندارد، و آيه (يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق و يعلمون ان الله هو الحق المبين ) بهمين علم و تسليم اضطرارى اشاره مى كند، صدر آيه از اسلامشان خبر مى دهد كه دين حق است به شهادت آيه (ان الدين عند الله الاسلام ) و ذيل آيه از انكشاف حق براى آنان و ظهور حقيقت برايشان خبر مى دهد.

*(/19)*

و آيه اى كه پيرامونش بحث مى كنيم يعنى آيه (و القوا الى الله يومئذ السلم و ضل عنهم ما كانوا يفترون ) اولش به اسلام ايشان اشاره مى كند و ذيلش به اينكه اين اسلامشان اضطرارى و بى فايده است ، چون در دنيا هم براى خدا الوهيت قائل بودند و هم براى شركاء شان ، آنگاه تسليم در برابر الوهيت شركايشان را بر تسليم در برابر الوهيت خدا ترجيح دادند تا آنكه در آخرت حق برايشان ظاهر گشته همان شركاء، شرك ايشان را تكذيب كردند، آنگاه آنچه مى پنداشتند باطل گشته اثرى از آن خيالات برايشان نمى ماند و در نتيجه جز تسليم در برابر خدا چاره ديگرى برايشان نمانده ، از روى بيچارگى تسليم او گشته ، و از روى كراهت منقادش ‍ مى شوند.  
كافران مفسد عذابى بيش از ديگر كفار خواهند داشت  
الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون  
در اين آيه از نو متعرض حال پيشوايان كفر شده با اينكه قبلا در آيه قبلى سرنوشت همه كفار را بيان كرده بود و از همين جهت وقتى شنونده آن بيان را شنيد كه تمامى كفار معذبند، و تخفيف و مهلتى از عذاب ندارند، و در جمله (و اكثرهم الكافرون ) اين را هم شنيد كه بيشترشان در كفر و شقاوت شديدترند قهرا اين سؤ ال در دلش خطور مى كند كه آيا اين عده با بقيه كفار كه كفرشان به اين درجه نيست در عذاب برابرند با اينكه اينها كفر بيشترى دارند، چون سبب كفر ديگران هم شده اند؟ چون جاى چنين سؤ الى بوده خداى سبحان كلام را از نو آغاز كرده تا جواب آن را بدهد، و لذا فرمود: (الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله ) آنها كه علاوه بر كفر ورزيدن ، راه خدا را به روى ديگران هم بستند، و با عناد و لجاج ، كفر خود را تكميل كردند: (زدناهم عذابا) عذابى اختصاصى در برابر جلوگيريشان از راه خدا به ايشان چشانديم (فوق العذاب ) كه همان عذاب عمومى در ازاى مطلق ظلم و كفر باشد و در اين عذاب با بقيه مشركين شريكند.

*(/20)*

و گويا الف و لام در (العذاب ) براى عهد ذكرى است و اشاره است بهمان عذابى كه قبلا در جمله (و اذا راى الذين ظلموا العذاب ...) ذكر كرده بود.  
(بما كانوا يفسدون ) : اين جمله تعليل زيادتى عذاب است . از همينجا روشن مى گردد كه مراد از افسادى كه در تعليل مزبور واقع شد همان سد و جلوگيرى از راه خداست ، چون تنها همين صفت است كه باعث شده عذاب اين طائفه بر ديگران بچربد، پس معلوم مى شود كه مراد از افساد هم همين است ، و به عبارتى ديگر، افساد در زمين و جلوگيرى از تشكيل مجتمعى صالح ، امرى است كه پيش آمدنش مستند به ايشان است زيرا اگر افساد و سد اينان نبود تشكيل چنين مجتمعى مترقب بود.  
و يوم نبعث فى كل امة شهيدا عليهم من انفسهم و جئنا بك شهيدا على هؤ لاء ....  
صدر آيه تكرار مطلبى است كه در چند آيه قبل ، يعنى در آيه (و يوم نبعث من كل امة شهيدا) به آن اشاره رفته بود، چيزى كه هست در آنجا به عنوان زمينه چينى و مقدمه براى داستان اذن سخن نداشتن در قيامت آمده بود، ولى در اينجا به عنوان زمينه چينى و مقدمه به جهت ذكر شهادت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در باره مشركين در قيامت است ، و در هر دو جا خودش مقصود اصلى نيست .

*(/21)*

بهر حال اينكه فرمود: (و يوم نبعث فى كل امة شهيدا عليهم من انفسهم ) دلالت مى كند بر اينكه خداوند در هر امتى يك نفر را مبعوث كند تا در باره عمل امت شهادت دهد، و اين بعث ، غير بعث به معناى زنده كردن مردگان براى حساب است ، بلكه بعثى است بعد از آن بعث ، و اگر مبعوث هر امتى را از خود آن امت قرار داد براى اين است كه حجت تمام تر و قاطع تر باشد و عذرى باقى نگذارد، و اين معنا از سياق استفاده مى شود، و مفسرين هم آن را ذكر كرده اند، حتى گفته اند كه : اگر حضرت لوط عليه قومش شهادت داد با اينكه از آنها نبود بدين جهت بود كه از آنها زن گرفته و در شهر و ديار آنان سكونت گزيده بود. و جمله (و جئنا بك شهيدا على هؤ لاء) افاده مى كند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) گواه بر اينان است ، و مفسرين استظهار كرده اند كه مراد از( هؤ لاء: اينان ) امتش باشد، و نيز تمامى افراد بشر كه آن جناب مبعوث به ايشان شده ، از زمان عصر خود تا روز قيامت كه به ايشان مبعوث شده ، چه معاصرينش و چه آيندگان ، چه حاضرين در زمان حضرتش و چه غايبين ، همه و همه امت اويند، و او شاهد بر همه آنان است . و آيات شهادت از معضلات و مشكلات آيات قيامت است ، هر چند كه آيات مربوط به قيامت سراپا همه اش مشكل است ، و مشكلاتى را در بر دارد، و ما در ذيل آيه (لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا) در جلد اول اين كتاب مقدارى در باره معناى شهادت بحث نموديم .  
تفصيلى در مورد شهادت (گواهى دادن )، شهيد و شهداء

*(/22)*

در اينجا قبل از ورود در بحث پيرامون شهادت و ساير امورى كه آيات روز قيامت توصيفش مى كند، مانند روز جمع ، روز وقوف ، سؤ ال ، ميزان ، و حساب ، واجب است كه بدانيم خداى تعالى اينگونه امور را در رديف حجتهايى مى شمارد كه در روز قيامت بر عليه انسان اقامه مى شود تا هر عملى از خير و شر كه كرده اند و تثبيت شده ، بر طبق حجتهايى قاطع عذر و روشنگر حق ، قضاوت شود سپس پاداش و كيفر دهند، يكى را سعادت و ديگرى را شقاوت ، يكى را بهشت و ديگرى را آتش دهند، اين روشن ترين معنايى است كه از آيات قيامت كه شؤ ون آن روز را شرح مى دهد استفاده مى شود.  
و اين اصلى است كه مقتضاى آن اين است كه ميان اين حجت ها و اجزاء و نتايجش روابطى حقيقى و روشن باشد، به طورى كه عقل مجبور به اذعان و قبول آن گردد، و براى هيچ انسانى كه داراى شعور فطرى است مجال رد آن و شك و ترديد در آن باقى نماند.  
و بنا بر اين واجب مى شود كه شهادتى كه در آن روز به اقامه خداى تعالى اقامه مى گردد مشتمل بر حقيقتى باشد كه كسى نتواند در آن مناقشه كند، آرى هر چند كه اگر خدا بخواهد مى تواند شقى ترين مردم را شاهد براى اولين و آخرين كند، و او به اختيار خودش به آنچه كرده اند شهادت دهد، و يا خدا شهادت به كرده هاى خلائق را در زبان او خلق كند بدون اينكه خود او اراده اى داشته باشد، و يا شهادتى دهد كه در دنيا خودش حاضر نبوده و از فرد فرد بشر آنچه شهادت مى دهد نديده باشد، بلكه خدا يا ملائكه اش و يا حجتى به او اعلام كند كه فلان شخص چنين و چنان كرده ، تو شهادت بده ، آنگاه شهادت اين شقى ترين فرد بشر را در حق فرد فرد بشر نافذ نموده و بر طبيعتش مجازات دهد و به شهادت او احتجاج نمايد، چون اينها چيزى نيست كه در قدرت خداى تعالى نگنجد و نفوذ اراده اش در برابر آن كند شود، كسى هم نيست كه با خدا در ملكش منازعه نمايد و يا حكم او را تعقيب كند.

*(/23)*

و ليكن اين چنين شهادت ، حجتى است زورى ، و ناتمام و غير قاطع كه شك و ريب را دفع نمى كند، نظير تحكم ها و زورگوييهايى كه در دنيا از انسانهاى جبار و طاغوتهاى بشرى مشاهده مى كنيم ، كه با حق و حقيقت بازى مى كنند، آن وقت چطور ممكن است چنين چيز را در حق خداى تعالى تصور كنيم ؟ آن هم در روزى كه در آن روز عين و اثرى از غير حق و حقيقت نيست و بنا بر اين بايد اين شاهد، معصوم به عصمت الهى باشد، دروغ و گزاف از او سر نزند، به حقايق آن اعمالى كه بر طبق آن شهادت مى دهد  
عالم باشد، نه اينكه صورت ظاهرى عمل را ببيند و شهادت دهد بلكه بايد نيت درونى عامل هر عملى را بداند، و نبايد حاضر و غايب برايش فرق كند، بلكه بايد داناى به عمل حاضر و غايب هر دو باشد همچنانكه در تفسير آيه سوره بقره نيز بدان اشاره نموديم .  
و نيز واجب است كه شهادتش شهادت به عيان باشد، چون ظاهر لفظ شهيد همين است ، و نيز ظاهر قيد (من انفسهم ) در جمله مورد بحث اين است كه شهادت مستند به حجتى عقلى و يا دليلى نقلى نباشد، بلكه مستند به رؤ يت و حس باشد، شاهد اين معنا هم حكايتى است كه قرآن كريم از حضرت مسيح (عليه السلام ) نموده و فرموده : (و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت انت الرقيب عليهم و انت على كل شى ء شهيد) با اين بيان مضمون دو آيه با هم سازگار مى شود، زيرا يكى مى گويد: (و يوم نبعث فى كل امة شهيدا عليهم من انفسهم و جئنا بك شهيدا على هؤ لاء) و ديگرى مى گويد: (و كذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا).  
برسى و بيان وجه جمع بين مفاد آيات مختلف در مورد شهادت

*(/24)*

ظاهر آيه بقره اين است كه ميان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و مردمى كه وى مبعوث بر ايشان بوده يعنى همه بشر از اهل زمانش تا روز قيامت شهدايى هستند كه بر اعمال آنان گواهى مى دهند، و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شاهد بر آن شهداء است ، و شهادتش بر اعمال ساير مردم به واسطه آن شهداء مى باشد.  
و نمى توان توهم كرد كه مقصود از (امت وسط)، مؤ منين ، و مقصود از (ناس ) بقيه مردمند، و بقيه مردم خارج از امتند، براى اينكه ظاهر آيه سابق در اين سوره كه مى فرمود: (و يوم نبعث من كل امة شهيدا ثم لا يؤ ذن للدين كفروا ...) اين است كه كفار هم از امت مشهود عليه مى باشند).  
و لازمه اين معنا اين است كه مراد از امت در آيه مورد بحث جماعتى از اهل يك عصر باشند كه يك نفر از شهداء، شاهد بر اعمال آنان باشد، و بر اين حساب امتى كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بسوى آنها مبعوث شده به امتهاى زيادى تقسيم مى شود.  
و قهرا مراد از شهيد هم انسانى خواهد بود كه مبعوث به عصمت و شهادت (مشاهده ) باشد، همچنانكه قبلا هم گذشت ، مؤ يد اين معنا جمله (من انفسهم ) است ، زيرا اگر مشاهده نداشته باشد، ديگر براى جمله از (خودشان ) محلى باقى نمى ماند،  
همچنانكه براى متعدد بودن شاهد هم لزومى نيست ، پس بايد براى هر امتى شاهدى از خودشان باشد، چه اينكه آن شاهد پيغمبر آنان باشد، يا غير پيغمبرشان و هيچ ملازمه اى ميان شهيد بودن و پيغمبر بودن نيست ، همچنانكه آيه (و جى ء بالنبيين و الشهداء) نيز آن را تاييد مى كند.

*(/25)*

باز بنابراين معنا مراد از كلمه (هؤ لاء) در جمله (و جئنا بك شهيدا على هؤ لاء) شهدا خواهد بود نه عامه مردم ، پس شهداء، شهداى بر مردمند، و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شاهد بر آن شهداء است ، و ظاهر شهادت بر شاهد بودن اين است كه آن شاهد را تعديل كند، نه اينكه ناظر بر اعمال او باشد پس رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شاهد بر مقام شهداء است نه بر اعمال آنان و بهمين جهت لازم نيست رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) معاصر همه شهداء باشد، و از جهت زمان با همه آنان متحد باشد (دقت فرماييد).  
و انصاف اين است كه اگر اين تقرير را براى آيه نكنيم اشكال و اختلافى كه در ميان آيات راجع به شهادت هست رفع نمى شود، مثلا آيه سوره بقره و آيه (ليكون الرسول شهيدا عليكم و تكونوا شهداء على الناس ) دلالت دارند بر اينكه مراد از امت ، مؤ منين اند، و حال آنكه غير اين دو آيه دلالت دارد بر اينكه مقصود از امت ، همه اهل عصرند، آن دو آيه دلالت دارند بر اينكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شهيد بر شهداء است ، و خلاصه ميان او و مردم ، شهداى ديگرى هستند، و آيات ديگر بر خلاف آن دلالت دارد، زيرا دلالت دارند بر اينكه بر همه مردم يك شهيد گمارده شده ، و او همان پيغمبر مردم ، است چون فرض اين است كه در اين صورت شهيد هر مردمى پيغمبر آن مردم است ، و در اين صورت ديگر قيد (من انفسهم ) لغو مى شود، چون پيغمبر هر مردمى هميشه با آن مردم و معاصر ايشان نيست ، و نيز آن وقت ديگر شهادت ، شهادت زنده نيست ، و حال آنكه به دليل آيه مربوط به داستان مسيح ، شهيد كسى است كه زنده باشد و ببيند، و همچنين اشكالات ديگرى .

*(/26)*

(و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء و هدى و رحمة و بشرى للمسلمين ) - مى گويند اين آيه شريفه استينافى و غير مربوط به سابق خويش است ، و در آن قرآن كريم را با صفات برجسته اش توصيف مى كند، يك صفت عمومى آن اين است كه تبيان براى هر چيزى است  
معناى اينكه قرآن بيان كننده هر چيزى است (تبيانالكل شى ء)  
و تبيان - بطورى كه گفته شده - به معناى بيان است ، و چون قرآن كريم كتاب هدايت براى عموم مردم است و جز اين كار و شانى ندارد لذا ظاهرا مراد از (كل شى ء) همه آنچيزهايى است كه برگشتش به هدايت باشد از قبيل معارف حقيقى مربوط به مبداء و معاد و اخلاق فاضله و شرايع الهى و قصص و مواعظى كه مردم در اهتداء و راه يافتنشان به آن محتاجند، و قرآن تبيان همه اينها است (نه اينكه تبيان براى همه علوم هم باشد).  
و صفت خصوصى آن كه مربوط به خصوص مسلمين است كه حاضر شده اند در برابر حق تسليم شوند اين است كه هدايتى است كه مسلمين به وسيله آن به سوى صراط مستقيم راه يافته و رحمتى است از ناحيه خداى سبحان به سوى ايشان كه به وسيله عمل به آن ، به خير دنيا و آخرت رسيده به ثواب خدا و رضوان او نائل ميگردند، و بشارتى است براى ايشان كه به ايشان مغفرت و رضوان و بهشتهاى خدا را كه در آن نعيم مقيم است نويد مى دهد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(/27)*

next page  
fehrest page  
back page  
اين آن مطلبى است كه مفسرين در اين آيه گفته اند، و اين وقتى صحيح است كه منظور از تبيان ، همان بيان معهود و معمولى ، يعنى اظهار مقاصد بوسيله كلام و دلالتهاى لفظى بوده باشد، قرآن كريم با دلالت لفظى به بيشتر از آنچه گفته اند دلالت ندارد ليكن در روايات آمده كه قرآن تبيان هر چيزى است ، و علم (ما كان و ما يكون و ما هو كائن ) يعنى آنچه بوده و هست و تا روز قيامت خواهد بود همه در قرآن هست ، و اگر اين روايات صحيح باشد لازمه اش اين مى شود كه مراد از تبيان اعم از بيان به طريق دلالت لفظى باشد و هيچ بعدى هم ندارد كه در قرآن كريم اشارات و امورى باشد كه آن اشارات از اسرار و نهفته هايى كشف كند كه فهم عادى و متعارف نتواند آن را درك نمايد.  
و ظاهرا بطورى كه از سياق اين آيات كه سياق احتجاج بر اصول سه گانه دين ، يعنى توحيد و نبوت و معاد است و در اين سياق مكررا مطلب منعطف به آن شده ، بر مى آيد كه جمله (و نزلنا عليك الكتاب ) جمله استينافيه نيست ، بلكه حال است از ضمير خطابى كه در جمله (جئنا بك ) قرار دارد حال چه اينكه حرف (قد) در تقدير بگيريم ، و تقدير كلام را (و قد نزلنا) بدانيم و يا تقدير نگيريم ، - بنا بر اختلافى كه نحويين از بصريها و كوفيها در باره جمله حاليهاى مصدر به فعل ماضى دارند - يعنى در صدر آن فعل ماضى قرار گرفته است .

*(/1)*

و معناى آيه چنين است : (و جئنا بك شهيدا على هؤ لاء و الحال انا انزلنا عليك من قبل فى الدنيا الكتاب ...) يعنى ، ما تو را شاهد بر اينان فرستاديم ، در حالى كه قبلا يعنى در دنيا كتاب بر تو نازل كرديم ، كه بيان هر چيزى از امور هدايت ، و با آن حق از باطل تشخيص ‍ داده مى شد، پس تو در دنيا اعمال آنان را نظارت نموده ، در روز قيامت عليه ظالمين به آن ظلمهايى كه كرده اند، و براى مسلمين به آن تسليمى كه از خود نشان دادند شهادت ميدهى ، چون كتاب هدايت و رحمت و بشراى ايشان بود. و تو هم قهرا هادى و رحمت و مبشر ايشان بودى .  
بنابراين ، صدر آيه به منزله مقدمه است براى ذيل آن ، گويا كسى مى گويد: بزودى شهدايى مبعوث مى شوند كه عليه مردم شهادت مى دهند به آنچه كه كرده اند و تو يكى از ايشانى و بهمين جهت نازل كرديم بر تو كتابى كه حق را از باطل بيان و مشخص مى كند، تا تو بوسيله آن در روز قيامت عليه ستمكاران به ستمهايى كه كردند و كتاب ، آن ستمها را معرفى كرده بود شهادت دهى ، و بر مسلمانان به اسلامشان كه باز قرآن آن را بيان كرده بود (چون هادى و رحمت و بشراى ايشان بود) شهادت دهى ، چون تو با داشتن كتاب ، هادى و رحمت و مبشر آنان بودى .  
و از نكات لطيفى كه اين معنا را تاييد مى كند مقارنت كتاب با شهادت در بعضى آيات شهادت است ، مانند آيه (و اشرقت الارض ‍ بنور ربها و وضع الكتاب و جى ء بالنبيين و الشهداء) و بزودى ان شاء الله خواهد آمد كه مراد از آن كتاب ، لوح محفوظ است و در قرآن كريم هم مكرر آمده كه قرآن از لوح محفوظ است از آن جمله فرموده : (انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون ) و نيز فرموده : (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ).  
و شهادت لوح محفوظ هر چند غير از شهادت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است و ليكن هر دو متوقف بر قضاى كتابى است كه نازل شده .  
بحث روايتى

*(/2)*

روايتى در ذيل آيه : (يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها...) و جئنابك شهيدا على هؤلاء)  
در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم از مجاهد روايت كرده كه : عربى بيابانى نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آمده از او درخواستى كرد  
حضرت اين آيه را برايش خواند: (و الله جعل لكم من بيوتكم سكنا) اعرابى گفت : بله ، حضرت خواندند: (و جعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها) اعرابى گفت : آرى ، آنگاه همچنان مى خواندند و او مى گفت آرى ، تا رسيدند به اين جمله : (كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون ) اعرابى اين را كه شنيد پشت كرد و رفت ، لذا دنبال آن اين آيه نازل شد: (يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها و اكثرهم الكافرون ).  
در تفسير برهان از ابن شهر آشوب از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها ...) فرمود: مقصود اين است كه نعمت ولايت على را به ايشان شناسانيد و به ولايتش دستورشان داد، ولى ايشان بعد از وفات او آن را انكار كردند.  
مؤ لف : اين روايت از باب تطبيق مصداق بر كلى است مى خواهد بفرمايد: ولايت على هم يكى از نعمتهاى خداست كه بعد از شناختن انكار كردند.  
و در تفسير عياشى از جعفر بن احمد از تركى نيشابورى از على بن جعفر بن محمد از برادرش موسى بن جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه از آن جناب از اين آيه سؤ ال شد (يعرفون نعمة الله ...) فرمود: آن نعمت را شناختند و سپس انكارش كردند.  
و در تفسير قمى در ذيل آيه (و يوم نبعث فى كل امة شهيدا عليهم من انفسهم ) از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرموده : براى هر عصر و امتى شهيدى است ، و هر امتى با امامش محشور مى شود.  
مؤ لف : ذيل كلام امام همان مضمون آيه (يوم ندعوا كل اناس بامامهم ) است .

*(/3)*

و در الدر المنثور است كه عبد بن حميد و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم از قتاده نقل كرده اند كه گفت : خداى تعالى فرموده : (و جئنا بك شهيدا على هؤ لاء) و براى ما نقل كرده اند كه هر وقت رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اين آيه را تلاوت مى فرمود چشمانش اشك ريخت .  
مؤ لف : از اين قبيل روايات در باب شهادت در روز قيامت بسيار زياد است و ما بعضى از آنها را در ذيل آيه (و كذلك جعلناكم امة وسطا) و بعضى ديگرش را در ذيل آيه (و جئنا بك على هؤ لاء شهيدا) و آيه (و يوم القيمة يكون عليهم شهيدا) ايراد نموديم .  
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه ، و خطيب در كتاب تالى التلخيص از براء روايت كرده اند كه گفت شخصى از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) از آيه (زدناهم عذابا فوق العذاب ) پرسش نمود، فرمود: عقرب هايى است نظير درخت خرماى بلند كه ايشان را در جهنم مى گزند.  
چند روايت در ذيل جمله : (تبيانا لكل شى ء)  
و در كافى به سند خود از عبد الاعلى بن اعين روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: ما متولد شده از رسول خدائيم و در همان حال تولد كتاب خدا را مى دانيم ، و در آن كتاب است آغاز خلقت و آنچه كه تا روز قيامت خواهد شد، و در آن خبر آسمان و زمين است ، خبر بهشت و خبر آتش است ، و خبر آنچه تاكنون شده و آنچه كه خواهد شد، همه در آن است و من همه را مى دانم ، همانطور كه كف دست خودم را مى بينم ، زيرا خداى تعالى فرموده : در آن كتاب تبيان هر چيزى هست .  
مؤ لف : آيه شريفه در اين روايت نقل به معنا شده است .

*(/4)*

و در تفسير عياشى از منصور از حماد لحام روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: ما مى دانيم آنچه كه در آسمانها است ، و مى دانيم آنچه كه در زمين است ، و آنچه كه در بهشت و آنچه كه در آتش است ، و آنچه كه ما بين آن است حماد مى گويد: من بهت زده به آن حضرت نگاه مى كردم فرمود: اى حماد اين خود در كتاب خداى تعالى است . آنگاه اين آيه را تلاوت نمود: (و يوم نبعث فى كل امة شهيدا عليهم من انفسهم و جئنا بك شهيدا على هؤ لاء و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء و هدى و رحمة و بشرى للمسلمين ) آنچه گفتيم همه در كتابى است كه تبيان هر چيز است .  
و در كافى از عده اى از اصحاب ما شيعه از احمد بن محمد بن سنان از يونس بن يعقوب از حارث بن مغيره و از عده اى از اصحاب شيعه از آن جمله عبد الاعلى و ابو عبيده و عبد الله بن بشير خثعمى روايت كرده كه همگى گفته اند: از امام صادق (عليه السلام ) شنيديم كه فرمود: من هر آينه مى دانم آنچه كه در آسمانها و آنچه در زمين است و مى دانم آنچه كه در بهشت است و مى دانم آنچه را كه در آتش است ، و مى دانم آنچه تاكنون بوده و آنچه كه تا قيامت خواهد بود، آنگاه لحظه اى سكوت كرد سپس احساس نمود كه شنوندگان در تعجب شدند و برايشان گران آمد، فرمود: همه اينها را از كتاب خداى عز و جل مى دانم ، زيرا خداى تعالى در باره كتابش مى فرمايد: (فيه تبيان كل شى ء).

*(/5)*

و در تفسير عياشى از عبد الله بن وليد روايت مى كند كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: خداى تعالى در باره موسى فرموده : (و كتبنا له فى الالواح من كل شى ء) و ما فهميديم كه براى موسى همه چيز را ننوشته ، (بلكه از همه چيز مقدارى را نوشته ) و در باره عيسى فرموده : (لابين لكم بعض الذى تختلفون فيه ) و در باره محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرموده : (و جئنا بك على هؤ لاء و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شى ء). مؤ لف : اين روايت را عياشى نيز به سند خود از آن جناب نقل نموده .  
سوره نحل آيات 90 - 105  
اِن الله يأ مر بالعدل و الاحسن و اِيتاى ذى القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغى يعظكم لعلكم تذكرون (90)  
و اَوفوا بعهد الله اِذا عهدتم و لا تنقضوا الاَيمن بعد توكيدها و قد جعلتم الله عليكم كفيلا اِن الله يعلم ما تفعلون (91)  
و لا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة اَنكثا تتخذون اَيمنكم دخلا بينكم اَن تكون اَمة هى اَربى من اَمة اِنما يبلوكم الله به و ليبينن لكم يوم القيمة ما كنتم فيه تختلفون (92)  
و لو شاء الله لجعلكم اُمة وحدة و لكن يضل من يشاء و يهدى من يشاء و لتسلن عما كنتم تعملون (93)  
و لا تتخذوا اَيمنكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها و تذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله و لكم عذاب عظيم (94)  
و لا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا اِنما عند الله هو خير لكم اِن كنتم تعلمون (95)  
ما عندكم ينفد و ما عند الله باق و لنجزين الذين صبروا اَجرهم بأ حسن ما كانوا يعملون (96)  
من عمل صلحا من ذكر اَو أ نثى و هو مؤ من فلنحيينه حيوة طيبة و لنجزينهم اَجرهم باَحسن ما كانوا يعملون (97)  
فاِذا قرأ ت القرءان فاستعذ بالله من الشيطن الرجيم (98)  
اِنه ليس له سلطن على الذين ءامنوا و على ربهم يتوكلون (99)  
اِنما سلطنه على الذين يتولونه و الذين هم به مشركون (100)

*(/6)*

و اِذا بدلنا ءاية مكان آية و الله اَعلم بما ينزل قالوا اِنما اَنت مفتر بل اَكثرهم لا يعلمون (101)  
قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا و هدى و بشرى للمسلمين (102)  
و لقد نعلم اَنهم يقولون اِنما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون اِليه اَعجمى و هذا لسان عربى مبين (103)  
اِن الذين لا يؤ منون بايت الله لا يهديهم الله و لهم عذاب اَليم (104)  
اِنما يفترى الكذب الذين لايؤ منون بآيات الله و اولئك هم الكاذبون (105)  
ترجمه آيات  
خدا به عدالت و نيكى كردن و بخشش به خويشان فرمان مى دهد و از كار بد و ناروا و ستمگرى منع مى كند، پندتان مى دهد شايد اندرز گيريد (90). به پيمان خدا وقتى كه پيمان بستيد وفا كنيد و قسمها را از پس محكم كردنش كه خدا را ضامن آن كرده ايد مشكنيد كه خدا مى داند چه مى كنيد (91).  
و چون آن كس كه رشته خود را از پس تابيدن پنبه و قطعه قطعه كند مباشيد كه قسمهايتان را ما بين خودتان براى آن كه گروهى بيشتر از گروه ديگر است دستاويز فريب كنيد. حق اينست كه خدا شما را به قسمها امتحان مى كند و روز قيامت مطالبى را كه در مورد آن اختلاف داشته ايد برايتان بيان مى كند (92).  
اگر خدا مى خواست شما را يك امت كرده بود ولى هر كه را خواهد گمراه كند و هر كه را خواهد هدايت كند و از آنچه مى كرده ايد بازخواست شويد (93).  
قسمهايتان را ميان خودتان دستاويز فريب مكنيد كه قدمى از پس استوار شدنش بلغزد و شما را به سزاى بازماندنتان از راه خدا بدى رسد و عذابى بزرگ داشته باشيد (94).  
پيمان خدا را به بهاى اندك مفروشيد، حق اينست كه آنچه نزد خداست بهتر است اگر بدانيد (95).  
آنچه نزد شماست فانى مى شود و آنچه نزد خداست ماندنى است و كسانى كه صبورى پيشه كردند پاداششان را بهتر از آنچه عمل مى كرده اند مى دهيم (96).

*(/7)*

هر كس از مرد و زن عمل شايسته كند و مؤ من باشد او را زندگى نيكو دهيم و پاداششان را بهتر از آنچه عمل مى كرده اند مى دهيم (97).  
و چون قرآن بخوانى از شيطان مطرود به خدا پناه جوى (98).  
كه او را بر كسانى كه ايمان دارند و به پروردگار خويش توكل مى كنند تسلط نيست (99).  
تسلط وى فقط بر كسانى است كه دوستدار اويند و كسانى كه به خدا شرك آورند (100).  
و چون آيه اى را به جاى آيه ديگر بدل آريم و خدا بهتر داند چه نازل مى كند گويند تو فقط افترا ميزنى چنين نيست بلكه بيشترشان نمى دانند (101). بگو قرآن را روح پاك (جبرئيل ) به حق از جانب پروردگارت نازل كرده تا كسانى را كه ايمان دارند، استوار كند و هدايت و بشارتى براى مسلمانان است (102).  
ما مى دانيم كه آنها گويند قرآن را فقط بشرى بدو تعليم مى دهد، زبان كسى كه بدو اشاره مى كنند عجمى است و اين زبان عربى روشن است (103). كسانى كه آيه هاى خدا را باور ندارند خدا هدايتشان نمى كند و عذابى الم انگيز دارند (104).  
دروغ را فقط كسانى مى سازند كه آيه هاى خدا را باور ندارند و آنها خودشان دروغگويانند (105).  
بيان آيات  
اين آيات برخى از احكام را كه با اسلام قبل از هجرت سازگار است و مايه اصلاح حال عمومى اجتماع است مانند نهى از فحشاء و منكر و ستم و آنچه ملحق به آن است مانند امر به سركشى از خويشاوندان و نهى از شكستن عهد و سوگند ذكر مى كند، و نيز مطالب ديگرى را يادآورى مى كند كه مناسب اينها باشد و آن را اثبات كند.  
ان الله يامر بالعدل و الاحسان و ايتاء ذى القربى  
اشاره به احتمام شديد در اسلام به اصلاح وضع جامعه

*(/8)*

خداى سبحان ابتدا آن احكام سه گانه را كه مهم ترين حكمى هستند كه اساس اجتماع بشرى با آن استوار است ، و از نظر اهميت به ترتيب يكى پس از ديگرى قرار دارند ذكر فرموده است ، زيرا از نظر اسلام مهم ترين هدفى كه در تعاليمش دنبال شده صلاح مجتمع و اصلاح عموم است ، چون هر چند انسانها فرد فردند، و هر فردى براى خود شخصيتى و خير و شرى دارد، و ليكن از نظر طبيعتى كه همه انسانها دارند يعنى طبيعت مدنيت ، سعادت هر شخصى مبنى بر صلاح و اصلاح ظرف اجتماعى است كه در آن زندگى مى كند، بطورى كه در ظرف اجتماع فاسد كه از هر سو فساد آن را محاصره كرده باشد رستگارى يك فرد و صالح شدن او بسيار دشوار است ، (و يا به تعبير ديگر عادتا محال است ).  
بهمين جهت اسلام در اصلاح اجتماع اهتمامى ورزيده كه هيچ نظام غير اسلامى به پاى آن نمى رسد، منتها درجه جد و جهد را در جعل دستورات و تعاليم دينى حتى در عبادات از نماز و حج و روزه مبذول داشته ، تا انسانها را، هم در ذات خود و هم در ظرف اجتماع صالح سازد.  
اشاره به معنا و اقسام دوگانه عدل (فردى و اجتماعى )  
در جمله (ان الله يامر بالعدل ) دستور به عدل و داد مى دهد، و عدل مقابل ظلم است ، راغب در مفردات مى گويد: عدالت و معادله لفظى است  
كه معناى مساوات را اقتضاء مى كند، و به اعتبار اضافه و نسبت ، استعمال مى شود، و عدل - به فتحه عين -، و عدل - به كسره عين - از نظر معنا نزديك به هم هستند، چيزى كه هست عدل - به فتحه عين - در جايى استعمال مى شود كه با بصر و حس ديده مى شود، مانند عدل شدن اين كفه ترازو با آن كفه اش يا اين لنگه بار با آن لنگه اش ، يا اين عدد از گردو با آن عددش ، يا اين مقدار گندم با مقدارى ديگر از آن ، پس بنا بر اين مى توان گفت عدل به معناى تقسيط و تقسيم بطور مساوى است .  
سپس اضافه كرده كه عدل دو قسم است :

*(/9)*

يكى مطلق كه عقل اقتضاى حسن آن را دارد، و در هيچ زمان و عصرى منسوخ نمى شود و بهيچ وجه اعتداء و ظلم شمرده نمى شود، مانند احسان به هر كس كه به تو احسان كرده ، و آزار نكردن كسى را كه او از آزار تو خوددارى نموده .  
دوم عدلى كه عقل ، عدالت بودن آن را تشخيص نداده بلكه بوسيله شرع شناخته مى شود، مانند قصاص و ارش و ديه جنايت ، و اصل مال مرتد، كه اين قسم از عدالت قابل نسخ هست ، و در بعضى از زمانها منسوخ مى شود، و بهمين جهت قرآن كريم همين عدالت را اعتداء و سيئه خوانده ، يكجا فرموده : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه : پس هر كس به شما تجاوز كرد شما (هم ) به او تجاوز كنيد و جاى ديگر فرموده : و جزاء سيئة سيئة مثلها : جزاى بدى ، بدى ديگرى است مثل آن ).  
بيان اينكه امر به عدل در (ان الله ياءمربالعدل و الاحسان ) امر به عدالت اجتماعى است  
و اين نحو از عدالت همان است كه در آيه (ان الله يامر بالعدل و الاحسان ) منظور است ، چون عدل به معناى مساوات در تلافى است ، اگر خير است خير، و اگر شر است شر، و احسان به معناى اين است كه خيرى را با خيرى بيشتر از آن تلافى كنى ، و شرى را به شرى كمتر از آن جواب گوئى ، اين بود آن مقدار از كلام راغب كه مورد حاجت ما بود. و اين گفتار با تفصيلى كه داده برگشتش به يك جمله معروف است كه مى گويند: عدالت ميانه روى و اجتناب از دو سوى افراط و تفريط در هر امرى است ، و اين در حقيقت معنا كردن كلمه است به لازمه معناى اصلى ، زيرا معناى اصلى عدالت اقامه مساوات ميان امور است به اينكه به هر امرى آنچه سزاوار است بدهى تا همه امور مساوى شود، و هر يك در جاى واقعى خود كه مستحق آن است قرار گيرد،

*(/10)*

پس عدالت در اعتقاد اين است كه به آنچه حق است ايمان آورى ، و عدالت در عمل فردى آن است كه كارى كنى كه سعادتت در آن باشد، و كارى كه مايه بدبختى است بخاطر پيروى هواى نفس انجام ندهى ، و عدالت در مردم و بين مردم اين است كه هر كسى را در جاى خود كه به حكم عقل و يا شرع و يا عرف مستحق آن است قرار دهى ، نيكوكار را بخاطر احسانش احسان كنى ، و بدكار را بخاطر بديش عقاب نمايى ، و حق مظلوم را از ظالم بستانى و در اجراى قانون تبعيض قائل نشوى .  
از اينجا روشن مى گردد كه عدالت هميشه مساوى با حسن ، و ملازم با آن است ، چون ما براى حسن ، معنايى جز آنچه طبع بدان ميل كند و بسويش جذب شود قائل نيستيم ، و قرار دادن هر چيزى در جائى كه سزاوار آن است از اين جهت كه در جاى خود قرار گرفته چيزى است كه انسان متمايل آن است ، و به خوبى آن اعتراف دارد، و اگر احيانا مخالف آن را مرتكب شود عذر خواهى مى كند، و حتى دو نفر از افراد انسان در آن اختلاف نمى كنند، هر چند كه مردم در مصداق آن با هم اختلاف دارند، و خيلى هم اختلاف دارند، و ليكن اين اختلاف ناشى از اختلاف در روش زندگى ايشان است .  
و نيز اين معنا روشن مى شود كه راغب در كلام خود اعتداء و سيئه را عدالت خوانده ، و اين خالى از مسامحه نيست ، زيرا اعتداء و سيئه اى كه كيفر اعتداء و سيئه ديگرى است ، براى آن ديگرى اعتداء و سيئه است ، اما نسبت به كسى كه اينطور كيفرش ميدهد پيمودن راه وسط و ميانه روى و از خصائل پسنديده است ، چون او با اين عمل خود ميان خوب و بد فرق گذاشته و هر يك را در جاى خود قرار داده ، پس نسبت به او تجاوز و بدى نيست .

*(/11)*

پس بهر حال عدالت هر چند كه به دو قسم منقسم مى شود يكى عدالت انسانى فى نفسه و يكى عدالتش نسبت به ديگران ، يكى عدالت فردى ، يكى عدالت اجتماعى ، و نيز هر چند لفظ عدالت مطلق است و شامل هر دو قسم مى شود و ليكن ظاهر سياق آيه اين است كه مراد از عدالت ، عدالت اجتماعى است ، و آن عبارت از اين است كه با هر يك از افراد جامعه طورى رفتار شود كه مستحق آن است و در جائى جاى داده شود كه سزاوار آن است ، و اين خصلتى اجتماعى است كه فرد فرد مكلفين مامور به انجام آنند، به اين معنا كه خداى سبحان دستور مى دهد هر يك از افراد اجتماع عدالت را بياورد، و لازمه آن اين مى شود كه امر متعلق به مجموع نيز بوده باشد، پس هم فرد فرد مامور به اقامه اين حكمند، و هم جامعه كه حكومت عهده دار زمام آن است .  
امر به احسان نسبت به ديگران در (ان الله ياءمربالعدل و الاحسان ) و احسان نسبت به خويشاوندان در (ايتاء ذى القربى )  
و در اينكه فرمود: (و الاحسان ) آنچه در باره عدل گفته شد مى آيد يعنى مقصود از احسان هم احسان به غير است نه اينكه فرد كار را نيكو كند، بلكه خير و نفع را به ديگران برساند، آنهم نه بر سبيل مجازات و تلافى بلكه همانطور كه گفتيم به اينكه خير ديگران را با خير بيشترى تلافى كند، و شر آنان را با شر كمترى مجازات كند، و نيز ابتداء و تبرعا به ديگران خير برساند.  
و احسان صرفنظر از اينكه مايه اصلاح مسكينان و بيچارگان و درماندگان است ، و علاوه بر اينكه انتشار دادن رحمت و ايجاد محبت است ، همچنين آثار نيك ديگرى دارد كه به خود نيكوكار برمى گردد، چون باعث مى شود ثروت در اجتماع به گردش در آيد، و امنيت عمومى و سلامتى پديد آيد، و تحبيب قلوب شود.

*(/12)*

(و ايتاء ذى القربى ) - يعنى دادن مال به خويشاوندان كه خود يكى از افراد احسان است ، و اگر خصوص آن را بعد از ذكر عموم احسان ذكر نمود براى اين بود كه بر مزيد عنايت به اصلاح اين مجتمع كوچك خاندان دلالت كند، زيرا تشكيل صحيح اين مجتمع كوچك است كه باعث اصلاح مجتمع مدنى بزرگ مى شود، همچنان كه مجتمع ازدواج يعنى تشكيل خانواده ، مجتمعى كوچك تر از مجتمع خاندان و دودمان است ، و سببى است مقدم بر آن ، و مايه به وجود آمدن آن .  
بنابر اين ، جوامع بزرگ بشرى در آغاز از جوامع خانه اى كه گره آن ازدواج است تشكيل مى شود، سپس بعد از گسترش توالد و تناسل و توسعه افراد خانواده رفته رفته جامعه اى بزرگتر تشكيل مى شود بنام قبيله و عشيره و دودمان ، و همچنين اين اجتماع رو به كثرت و تزايد مى گذارد تا بصورت امتى عظيم در آيد، پس مراد از ذى القربى فرد نيست ، بلكه جنس خويشاوند است ، و اين خود عنوانى است عام كه - بطورى كه گفته اند - شامل تمامى خويشاوندان مى شود.  
و در تفسيرى كه از ائمه اهل بيت (عليهمالسلام ) رسيده آمده است كه مراد از (ذى القربى )، امام از قرابت رسول الله است .  
و مراد از (ايتاء)، دادن خمس است كه خداى تعالى آن را واجب كرده و فرموده (و اعلموا انما غنمتم من شى ء فان لله خمسه و للرسول و لذى القربى و اليتامى و المساكين ...) و تفسير آن گذشت .  
و شايد تعبير به مفرد در ذى القربى با اينكه در آيه (و اذا حضر القسمة اولوا القربى و اليتامى و المساكين ) و آيه (و آتى المال على حبه ذوى القربى و اليتامى و المساكين ) جمع آورده مؤ يد اين روايت باشد.  
و احتمال اينكه مقصود از آن مفرد كه در آيه خمس است جنس ذى القربى است احتمالى است بعيد، زيرا اگر چنين بود جا داشت (يتامى ) و (مساكين ) را هم مفرد بياورد، زيرا نكته خاصى در ذى القربى نبود كه آن را مفرد بياورد و جنس را اراده كند، ولى بقيه را جمع بياورد.

*(/13)*

علاوه بر اين ، در آيه قرينه روشنى نيست بر اينكه مراد از ايتاءاحسان آنهم مطلق احسان باشد (و خدا داناتر است ).  
و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغى يعظكم لعلكم تذكرون  
راغب در مفردات گفته است : كلمه فحش و فحشاء و فاحشه به معناى كردار و گفتار زشتى است كه زشتيش بزرگ باشد و بعيد نيست كه اصل در معناى آن خروج از حد در كار غير سزاوار باشد، و لذا گفته مى شود: غبن فاحش يعنى بيش از حد تحمل مغبون شدن .  
و معناى منكر، آن كارى است كه مردم در جامعه خود آن را نشناسند، يعنى در جامعه متروك باشد، حال يا بخاطر زشتيش و يا بخاطر اينكه جرم و گناه است ، مانند عمل مواقعه و يا كشف عورت در انظار مردم ، آنهم در جوامع  
اسلامى .  
و كلمه (بغى ) در اصل به معناى طلب است ، ولى چون زياد در طلب حق ديگران با زور و تعدى استعمال شده ، لذا فعلا از اين كلمه معناى استعلاء و استكبار و گردن كلفتى نسبت به ديگران و ظلم و تعدى نسبت به آنان فهميده مى شود، و چه بسا كه به معناى زنا هم بكار برود، ليكن در آيه مورد بحث معناى تعدى و ظلم بر غير است .  
نهى از فحشا و منكر و بغى در واقع امر به حفظ وحدت در مجتمع است  
اين سه عنوان يعنى فحشاء و منكر و بغى هر چند از نظر مصداق غالبا يكى هستند، مثلا هر كارى كه فحشاء باشد غالبا منكر هم هست ، و هر كارى كه بغى باشد، غالبا فحشاء و منكر نيز هست ، ليكن نهى در آيه متعلق به آنها شده بخاطر عنوانى كه دارند، چون وقوع اعمالى كه يكى از اين سه عنوان را دارد در مجتمع باعث شكاف عميق ميان اعمال اجتماعى صادره از اهل آن اجتماع مى شود، و اعمال اجتماع از هم پاشيده شده نيروها هدر مى رود و آن التيام و وحدت عمل از هم گسيخته گشته ، نظام فاسد، و مجتمع دچار انحلال مى شود، هر چند كه در ظاهر و صورت بپا ايستاده باشد، و وقتى نظام از هم پاشيده شد هلاك سعادت افراد حتمى است .

*(/14)*

پس نهى از فحشاء و منكر و بغى ، امرى است در معنا به اتحاد مجتمع ، تا اجزاى يكديگر را از خود بدانند، و اعمال افراد همه يكنواخت باشد، بعضى بر بعضى ديگر استعلاء نكند، و دست ستم بسوى يكديگر دراز نكنند، از يكديگر جز خوبى يعنى عملى كه آن را مى شناسند نبينند، در اين هنگام است كه رحمت در آنان جايگير گشته همه به هم محبت و الفت مى ورزند، و نيرو و شدت يكجا متمركز مى شود خشم و عداوت و نفرت و هر خصلت بدى كه منجر به تفرقه و هلاكت شود از ميانشان رخت بر مى بندد.  
خداى سبحان اين آيه را با جمله (يعظكم لعلكم تذكرون ) ختم فرمود كه معنايش اين مى شود كه تا متذكر شويد و بدانيد آنچه خدا شما را بدان مى خواند مايه حيات و سعادت شما است .  
و اوفوا بعهد الله اذا عاهدتم و لا تنقضوا الايمان بعد توكيدها ....  
در مفردات گفته : (عهد) به معناى حفظ چيزى و مراعات آن حالا بعد حال است ، و پيمانى را كه مراعاتش لازم باشد عهد مى گويند، آنگاه اضافه كرده است : معناى اينكه مى گويند فلانى به فلانى عهد داد اين است كه عهدى به او داده و او را به حفظ آن سفارش كرده است .  
و ظاهر اينكه عهد را به سوى الله اضافه كرده و فرموده : (عهد الله ) اين است كه مراد از آن ، عهدى باشد كه شخص آن را با خدا بسته باشد، نه هر عهدى ، و نظير اين حرف در نقض يمين يعنى سوگند شكنى خواهد آمد.  
(و لا تنقضوا الايمان بعد توكيدها) - (نقض يمين ) به معناى مخالفت مقتضاى آن است ، و مراد از يمين ، سوگند به خداست ، گويا غير از اين سوگند را يمين ندانسته است دليلش هم جمله (و قد جعلتم الله عليكم كفيلا) است .

*(/15)*

و مراد از (توكيد سوگند)، محكم كردن آن به قصد و تصميم است ، آن هم در باره امرى راجح ، بخلاف جمله هاى (نه به خدا)، (آرى به خدا) و امثال آن از سوگندهاى لغو. پس توكيد در اين آيه معناى تقصيد را افاده مى كند كه در آيه (لا يؤ اخذكم الله باللغو فى ايمانكم و لكن يؤ اخذكم بما عقدتم الايمان ) آمده است .  
سبب شناعت شكستن قسم  
گو اينكه از شكستن قسم و عهد هر دو نهى شده و ليكن شكستن قسم در اعتبار عقلى شنيع تر است ، علاوه بر اين عنايت به سوگند در شرع اسلام بيشتر از عهد است ، زيرا در باب قضاءقسم يكى از دو وسيله فصل خصومت است .

*(/16)*

و توضيح شنيع تر بودن نقض سوگند اين است كه : حقيقت معناى سوگند ايجاد ربط خاصى است ميان كلام ، چه خبر و چه انشاء، و ميان يك امر مهم و شريفى كه دروغ بودن كلام خبرى و مخالفت مقتضاى كلام انشائى مستلزم بطلان آن امر شريف و توهين به آن باشد، مثل اينكه مى گوييم به خدا سوگند فلان كار را مى كنم ، و در انشاء مى گوييم تو را به خدا قسم فلان كار را بكن و يا مكن ، كه معناى اين سوگند اين است كه اگر در آن خبر دروغ گفته باشيم و در اين انشاء مخالفتى بشود كرامت و عزتى كه نسبت (به مقسم به ) يعنى خداى تعالى معتقد هستيم از بين بردهايم ، پس برگشت امر به اين است كه در صورت مخالفت ، اول خدا كه به وى قسم خورده شده مسؤ ول باشد دوم آن كسى كه قسم خورده نزد خدا مسؤ ول بوده باشد، اما خدا مسؤ ول شخص فريب خورده باشد چون او به احترام خدا تكيه و اعتماد نمود و اين فريب را بخاطر خدا خورد، و اما شخص قسم خورده نزد خدا مسؤ ول باشد چون او صحت مطلب خود را منوط و مربوط به كرامت و عزت خدا نمود، و خلاصه آبروى خدا را برده ، عينا مانند كسى كه عقد معامله اى مى بندد و به طرفش وثيقه اى كه مورد اعتماد او باشد مى دهد مثلا مالى گرو او مى گذارد و يا فرزندش را نزد او گروگان مى سپارد، و يا شخص شريفى معامله او را با شرافت خود ضمانت مى كند.  
با اين بيان معناى جمله (و قد جعلتم الله عليكم كفيلا) روشن مى شود، زيرا شخص سوگند خورده وقتى مى گويد:  
به خدا قسم فلان كار را مى كنم ، و يا نمى كنم وعده خويش را به نوعى بر خداى سبحان معلق مى كند، و خدا را در وفاى به آن ، كفيل از طرف خود مى نمايد، و اگر با اين حال سوگند خود را بشكند و به آن عهد وفا نكند بايد كفيلش او را عقوبت كند، پس در نقض ‍ سوگند اهانتى به ساحت عزت خدا كرده است .  
علاوه بر اين نقض سوگند و عهد هر دو يك نوع انقطاع و جدايى از خداى سبحان است بعد از تاكيدى كه به اتصال به او نموده است .

*(/17)*

پس جمله (و قد جعلتم الله ...) حال است از ضمير جمع در جمله (و لا تنقضوا) و جمله (و الله عليم بما تفعلون ) در معناى تاكيد نهى است ، و چنين افاده مى كند كه اين عمل مبغوض خداست و خدا از آن آگاه است .  
تمثيل نقض عهد به پنبه كردن خود رشته  
و لا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا ....  
(نقض ) كه مقابلش واژه (ابرام ) است ، به معناى افساد چيزى است كه محكم شده از قبيل طناب يا فتيله و امثال آن ، پس نقض ‍ چيزى كه ابرام شده مانند حل و گشودن . چيزى است كه گره خورده است ، و كلمه (نكث ) به معناى نقض است ، و در مجمع البيان گفته : و هر چيزى كه بعد از تابيده شدن و يا رشته شدن نقض گردد، آن را انكاث مى گويند، چه طناب باشد و چه رشته .  
و كلمه (دخل ) - به فتحه دال و خاء - در اصل به معناى هر چيزى است كه به چيزى داخل شود در حالى كه از آن جنس نباشد، و - بطورى كه گفته شده - دغل و خدعه و جنايت را هم از آن كنايه آورده اند، و كلمه (اربى ) از رباء است كه به معناى زيادى است .  
و جمله (و لا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا) در معناى تفسير است براى (و لا تنقضوا الايمان بعد توكيدها)  
كه در آيه قبل بود و مثال مى زند نقض عهد را به زنى كه با كمال محكمى چيزى را بريسد، سپس با زحمت فراوان همان رشته را باز كند، و بصورت انكاثش در آورد كه هيچ استحكامى نداشته باشد.  
از (كلبى ) نقل شده كه گفته است زنى بوده احمق از دودمان قريش كه با كنيزانش مى نشسته و تا نصف روز نخ مى رشته ، و آنگاه به ايشان دستور داده كه آن رشته ها را پنبه كنند، و اين كار هميشگى او بوده ، و اسمش ريطه دختر عمرو بن كعب بن سعد بن تميم بن مره بود كه به او خرفاء هم مى گفتند.

*(/18)*

و جمله (تتخذون ايمانكم دخلا بينكم ان تكون امة هى اربى من امة ) معنايش اين است كه شما قسمهاى خود را وسيله غدر و نيرنگ و خيانت قرار مى دهيد، و با آن ، دلهاى مردم را خوش مى كنيد آن وقت خيانت و خدعه را پياده مى سازيد و عهدى كه با مردم بسته ايد نقض مى كنيد تا به اين وسيله خود را امتى پولدارتر از امت ديگرى قرار دهيد.  
پس مراد از (دخل ) وسيله آن است و اين از باب نهادن اسم مسبب بر روى سبب است ، و جمله (ان تكون امة ) مفعول له به تقدير لام است ، و كلام در اين آيه خود يك نوع بيان براى نقض سوگند است ، يعنى سوگند خوريد تا ثروتمند شويد، و يا بيان براى آن مثل است كه چگونه مانند آن زنى هستيد كه رشته خود را پنبه مى كرد، و حاصل معنايش اين شود كه مثل شما در دخل (دغل ) گرفتن سوگند خود مثل آن زن است ، مطلب خود را با سوگند محكم مى كنيد و گره مى زنيد، آنگاه همان تافته ها را بدست خود يعنى با خيانت و خدعه اى كه مى كنيد باز نموده ، پنبه اش سازيد با اينكه خدا هم شما را از اينكار نهى كرده بود.  
بعضى از مفسرين گفته اند جمله مورد بحث استفهام انكارى است .  
(انما يبلوكم الله به ...) يعنى اين خود امتحانى است الهى كه شما را با آن مى آزمايد، و سوگند مى خورم كه به زودى در روز قيامت شما را به آنچه در آن اختلاف مى كرديد متوجه مى سازد آن وقت خواهيد فهميد حقيقت آنچه كه در دنيا بر سرش تكالب مى كرديد و به جان هم مى افتاديد و براى محو آثار حق ، راه باطل را طى مى كرديد، آن روز به خوبى معلوم مى شود كه چه كسى گمراه و چه كسى در غير گمراه بوده است .  
و لو شاء الله لجعلكم امة واحدة و لكن يضل من يشاء و يهدى من يشاء ....

*(/19)*

بعد از آنكه كلام به ذكر اختلاف ايشان منجر شد همان اختلاف را بيان كرده فرمود: اين اختلاف غرض الهى از خلقتشان را نقض ‍ نمى كند و او را عاجز نمى سازد، و اگر خدا مى خواست همه آنان را امتى واحد مى كرد كه اختلافى بينشان نباشد، و ليكن خداى سبحان خودش آنها را مختلف خلق كرد، يكى را هدايت و يكى را گمراه نمود.  
و بدين جهت چنين كرد كه حكمت خداوند سبحان اقتضاء مى نمود كه سعادت و شقاوت بشر بر اساس اختيار بوده باشد، و راه اطاعت را كه منتهى به سعادت آنان مى شود و راه شقاوت را كه منتهى به بدبختى ايشان مى گردد برايشان بيان كرد تا هر كس راه معصيت را بپيمايد و طريق ضلالت را پيش گيرد مجازاتش نموده ، و هر كس بر مركب راهوار اطاعت سوار شود و راه اطاعت را طى كند او را هم پاداش دهد، و بزودى از هر دو طايفه خواهد پرسيد كه چه كرديد و چه اختيار نموديد؟  
از آنچه گذشت اين نكته روشن گرديد كه مراد از يك امت قرار دادن آنان ، رفع اختلاف از ميان آنان است ، و مقصود اين است كه همه ايشان را از نظر هدايت و سعادت يك جور خلق مى كرد،  
انسان مسؤ ول است و اضلال خدا ابتدائى نيست و فرع بر ضلالت شخص گمراه است  
و نيز روشن گرديد كه مقصود از اضلال بعضى و هدايت بعضى اضلال و هدايت ابتدايى نيست ، بلكه مجازاتى است ، زيرا همه آنان چه گمراهشان و چه در راهشان همه هدايت ابتدايى دارند، و آن كسى كه خدا مى خواهد گمراهش كند كسى است كه خودش راه ضلالت يعنى معصيت را پيموده و پشيمان هم نمى شود و آن كس كه خدا هدايتش كرده كسى است كه هدايت فطرى خود را از دست نداده و بر آن اساس مشى مى كند يا همواره در طاعت است و يا اگر گناهى سر مى زند توبه مى كند و از راه گناه به صراط مستقيم و سنت الهى اش كه تبديل پذير نيست بر مى گردد، آرى : (و لن تجد لسنة الله تبديلا، و لن تجد لسنة الله تحويلا).

*(/20)*

(و لتسئلن عما كنتم تعملون ) : جمله اى است براى دفع توهمى كه ممكن است به ذهن بيايد، و آن اين است كه مستند بودن هدايت و ضلالت به خداوند سبحان اختيار بشر را باطل مى كند، و بدنبال باطل شدن اختيار مساله نبوتها و رسالتها باطل مى شود، براى دفع چنين توهمى جواب داده شده كه : نه ، هنوز سؤ ال و جواب و اختيار باقى است ، چون هدايت و ضلالت بدست خدا بودن اختيار شما را باطل نمى كند، زيرا خدا ابتداء گمراه و هدايت نمى كند، گمراه كردنش مجازاتى است يعنى كسى را كه خودش ‍ گمراهى را خواسته در گمراهى پيش مى برد، و همچنين كسى را كه هدايت را اختيار كرده باشد در هدايت پيش مى برد. و خلاصه شما هر چه اختيار كنيد خداوند شما را كمك مى كند، و در آنچه انتخاب كرده ايد پيشتر مى برد.  
و لا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها ....  
در مفردات مى گويد: كلمه (صدود و صد) گاهى به معناى انصراف از چيزى و امتناع از آن است مانند (يصدون عنك صدودا) و گاهى به معناى منصرف كردن و منع كردن از آن است مثل (و زين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل ).  
نهى مستقل از اينكه هسم وسيله خدعه و دغلكارى قرار داده شود  
اين آيه از دغل گرفتن سوگند، نهى مى كند، بعد از آنكه از اصل سوگند شكنى نهى فرموده ، چون خصوص دغل گرفتن مفسده اى اضافه بر سوگند شكنى دارد و چون مفسده مستقلى دارد نهى مستقلى از آن كرده ، جمله (و قد جعلتم الله عليكم كفيلا ...) به مفسده اصل سوگند شكنى اشاره مى كرد، و اين آيه به مفسده دغل گرفتن آن ، و مى فرمايد كه : اين عمل باعث مى شود: (شخصى بعد از ثبات قدم ، مجددا قدمش بلغزد، و شما كه او را دچار لغزش كرده ايد و از راه خدا جلوگيرى نموديد طعم عذاب را بچشيد و شما عذابى بزرگ داريد).

*(/21)*

و اين دو ملاك - بطورى كه از ظاهر آنها پيداست - دو ملاك مختلفند، يكى به منزله مقدمه براى ديگرى است ، همچنانكه خود سوگند شكنى مقدمه براى دغلى است ، چون انسان وقتى به جهتى از جهات ، سوگند خود را براى بار اول شكست ، كم كم اهميت آن از نظرش مى رود و آماده نقض براى بار دوم و سوم مى شود، تا آنجا كه سوگند و سوگند شكنى را وسيله خدعه و خيانت هم قرار مى دهد، و پس از يكبار و دو بار خيانت و دغلكارى آن وقت سوگند را وسيله دغلكارى خود مى سازد و با آن خدعه و خيانت نموده مردم را فريب مى دهد، مكر مى كند، دروغ مى گويد، ديگر هيچ باكى ندارد كه چه مى كند و چه مى گويد، و در آخر جرثومه و مجسمه فساد گردد، كه هر جا برود مجتمع انسانى آنجا را فاسد مى سازد، و در راهى غير راه خدا كه فطرت سالم آن را ترسيم نموده قرار مى گيرد.  
پس بهر حال ظاهر جمله (و لا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم ) نهى استقلالى از خدعه با سوگند است ، آيه قبلى هم بطور ضمنى از آن نهى كرد، و جمله (فتزل قدم بعد ثبوتها) تفريع بر منهى عنه است نه بر نهى ، و معنايش اين است كه نتيجه دغل گرفتن سوگند اين است كه قدمها بلغزد، نه نتيجه دغل نگرفتن .  
و لغزيدن قدمها بعد از ثبوت مثالى است براى سوگند شكستن بعد از عقد و تاكيد آن سوگند و بعد از كنده شدن از آنجا كه در آن مستقر گشته ، زيرا ثبات آدمى و استقامتش بر آنچه كه تصميم گرفته و اهتمام ورزيده ، خود يكى از كرائم انسانى و اصول فضائل اخلاقى او است كه بناى دين الهى بر آن اساس بنا شده است ، و حفظ سوگند بعد از توكيد آن يكى از قدمهايى است كه مايه تماميت اين فضيلت وسيع مى گردد، و گويا بهمين جهت از اين عمل تعبير به قدم ، آنهم بصورت نكره كرده و فرموده است : (فتزل قدم : پس ‍ قدمى بلغزد) (يعنى يكى از قدمهايى كه بشر در زندگى خود دارد).

*(/22)*

و اينكه فرمود: (و تذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله و لكم عذاب عظيم ) عطف است بر جمله (تزل قدم ) و بيان نتيجه آن است ، همچنانكه جمله مذكور بيان نتيجه و غايت جمله (تتخذون ايمانكم دخلا) بود، و با رعايت اين ترتيب روشن مى شود كه جمله مورد بحث يعنى (بما صددتم عن سبيل الله ) به منزله تفسير براى جمله (فتزل قدم بعد ثبوتها) مى باشد.  
و مراد از (صدود از سبيل الله )، اعراض و امتناع از سنت فطرى است كه خدا بشر را بر آن فطرت ، خلق كرده است ، و دعوت نبوى بسوى آن دعوت مى كند دعوت مى كند به اينكه همواره ملتزم به راستى و استقامت و رعايت عهد و پيمان و سوگندهاى خود بوده ، از دغل و خدعه و خيانت و دروغ و زور و غرور و فريب دورى گزينند.  
و مراد از (چشيدن سوء)، چشيدن عذاب است ، و جمله (و لكم عذاب عظيم ) حال از ضمير در (تذوقوا) است ، و ممكن هم هست ، مراد از چشيدن سوء، آثار سوئى باشد كه از ناحيه ضلالت خود در همين دنيا مى بينند، آن وقت جمله (و لكم عذاب عظيم ) از عذاب آخرتى ايشان خبر داده باشد اين آن مطلبى است كه از ظاهر آيه شريفه استفاده شود.  
پس معناى آيه اين شد كه : (سوگندهاى خود را وسيله دغلكاريهاى ميان خود قرار ندهيد، كه اينكار باعث مى شود از آنچه بر آن ثابت گشته ايد جدا شده آنچه را محكم كرده ايد بار ديگر باز كنيد، و اين خود اعراض از راه خداست كه عبارت است از التزام فطرت و دورى از غدر و خدعه و خيانت و دغلى ). و كوتاه سخن اينكه مايه افساد در زمين بعد از اصلاح آن است و در آخر باعث اين است كه شما را به چشيدن سوء و شقاوت در زندگى دنيا و عذاب عظيمى در آخرت دچار سازد.

*(/23)*

بعضى از مفسرين گفته اند كه : اين آيه مختص به نهى از نقض بيعت با رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است ، چون سنت در صدر اسلام بر اين جارى شده بود كه هر كه مسلمان مى شد با رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بيعت مى نمود، و آيه در خصوص كسانى نازل شده كه با آن حضرت بر يارى دين و اهل دين بيعت نمودند، خدا ايشان را نهى مى كند از اينكه بيعت خود را بشكنند، و بنا بر اين مراد از لغزيدن قدم بعد از ثبوتش ، ارتداد بعد از مسلمان شدن ، و ضلالت بعد از رشد است .  
و ليكن سياق آيه مساعد با اين تفسير نيست ، و بر فرض هم كه قبول كنيم خاص بودن مورد منافات با عموميت حكم ندارد.  
و لا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا انما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون  
در مفردات گفته : هر چيزى كه در ازاى چيزى به دست آدمى مى آيد ثمن و بهاى آن است .  
و ظاهرا آيه شريفه بعد از آنكه در آيه قبلى امر به وفاى به عهد ميكرد، از شكستن عهد نهى مى كند تا اهميت مطلب و اعتناء به شان آن را برساند، همچنانكه نظير اين امر و نهى و اهتمام ، در مساله سوگند شكستن گذشت .  
اين آيه مطلق است ، و مراد از (عهد خدا) همان عهدى است كه خدا با مطلق بندگان خود بسته ، و مراد از (اشتراء) بهاى اندك به وسيله عهد خدا به قرينه ذيل آيه اين است كه آدمى عهد خدا را با چيزى از متاع دنيا معاوضه كند، و براى رسيدن به آن متاع عهد خدا را بشكند، آن متاعى كه عوض عهد خدا قرار گرفته ثمن (بها) ناميده شده چون عوض است ، كه شرحش گذشت و بقيه الفاظ آيه روشن است .  
ما عندكم ينفد و ما عند الله باق

*(/24)*

اين جمله در مقام تعليل آيه قبلى است كه مى فرمود: (ما عند الله هو خير لكم ) و آن را توجيه مى كند به اينكه آنچه در زندگى دنيا (كه يك زندگى مادى و قائم بر اساس تحول و دگرگونى است ، و قوامش بر اساس حركت و تغير و زوال است ) در دست شما است ، مانند همه دنيا دستخوش زوال است ، و آنچه نزد خداى سبحان است و آن را به خصوص به پرهيزگاران وعده داده باقى است و زوال و فنا نمى پذيرد، و هر عاقلى مى داند كه باقى بهتر از فانى است .  
خواننده عزيز بايد بداند كه جمله (ما عندكم ينفد و ما عند الله باق ) بخاطر اينكه در لفظ مطلق است قاعده كلى است كه قابل استثناء و نقض نيست و در ذيل آن جزئيات بسيارى از معارف نهفته شده است .  
و لنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون  
بعد از آنكه وفاى به عهد مستلزم صبر بر تلخى مخالفت هواى نفس در نقض آن و نيز مستلزم تحمل تلخى مخالفت با افسار گسيختگى نفس در آنچه مى خواهد، مى باشد، لذا روى سخن را از اجر خصوص وفاكاران به عهد برگردانيده متوجه ذكر پاداش مطلق صابران در راه خدا نمود.  
پس اينكه فرمود: (و لنجزين الذين صبروا اجرهم ) وعده مؤ كدى است بر مطلق صبر، چه صبر بر اطاعت باشد و چه صبر بر ترك معصيت و چه صبر در برابر مصيبت ، تنها قيدى كه اين مطلق دارد اين است كه اين صبر در راه خدا باشد، چون سياق با صبرهاى ديگر سازگارى ندارد.  
مقصود از اينكه فرمود: صابران را پاداش مى دهيم (با حسن ما كانوا يعملون )

*(/25)*

و در جمله (باحسن ما كانوا يعملون ) باء براى مقابله است ، همچنانكه در عبارت (بعت هذا بهذا : فروختم اين را به اين ) براى مقابله است ، و مقصود از اين عبارت اين نيست كه خداى عز و جل تنها پاداش را به كارهاى بهتر آنان مى دهد كه در حقيقت كارهاى آنان را با هم سنجيده آن وقت هر كدام احسن بود در مقابلش پاداش بدهد و خوب آنها را رها كند، زيرا مقام با چنين معنايى كه بعضى آيه را به آن تفسير كرده اند سازگار نيست .  
علاوه بر اين ، ساير آياتى كه راجع به پاداش اعمال است اين معنا را ردكند، از آنهم كه بگذريم رحمت واسعه الهى با آن سازگارى ندارد.  
و نيز مقصود از اعمال ايشان ، واجبات و مستحبات آن نيست كه بعضى پنداشته و گفته اند: مباحات را نمى گيرد چون مباحات احسن نيستند اگر خالى از حسن هم نباشند، زيرا كلام خدا ظاهر در اين است كه مراد بيان اجر بر اعمال است كه در حال صبر انجام داده اند بطورى كه با صبر ارتباطى داشته ، و پر واضح است كه مباحاتى كه صابران در راه خدا انجام مى دهند ارتباطى با صبر ايشان ندارد، پس ‍ باقى مى ماند واجبات و مستحبات و اگر اينها احسن باشند حسنى در برابر ندارند، علاوه بر اين هيچ بندهاى چنين طمعى ندارد كه خدايش در مقابل كارهاى مباحش نيز پاداش دهد تا خدا در پاسخ طمعش بفرمايد: پاداش تنها در مقابل واجبات و مستحبات است كه حسن دارند؛ و احسن از مباحات هستند، و چون جاى چنين طمعى نبوده پس ذكر حسن زيادى آمده است .  
و از همينجا معلوم مى شود كه مراد از آن احسن الاعمال ، نوافل هم نيست البته در صورتى كه بگوييم در نوافل الزامى نيست تا احسن اعمال مامور به باشد، زيرا مشتمل بودن واجب بر مصلحت ملزمه كه باعث حسن عمل به بيشتر از نوافل مى شود از خطابات تشريعى معلوم است و كسى در آن شك ندارد.

*(/26)*

پس معلوم شد كه مقصود از جمله مورد بحث اينها نيست بلكه مقصود اين است كه عملى را كه انجام مى دهند كه در نوع خود يكى حسن و يكى احسن است خداى عز و جل اجرى كه مى دهد اجرى است كه در نوع خود احسن است ، مثلا نمازى كه بنده صابر فى الله مى خواند جزاى آن را جزاى فرد احسن از آن مى دهد، هر چند نمازى كه او خوانده احسن افراد نماز نبوده باشد، و خلاصه صبرى كه او در راه خدا دارد باعث مى شود كه خداوند در عمل او مته به خشخاش نگذارد، و آن خصوصياتى كه مايه پستى و زشتى عمل بنده است آنها را نديده بگيرد، همچنانكه آيه شريفه (انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب ) همين معنا را افاده مى كند.  
و از آيه شريفه بر مى آيد كه صبر فى الله باعث كمال عمل مى شود و بطورى كه مى گويند در جمله (و لنجزين ...) التفاتى از غيب به تكلم مع الغير بكار رفته يعنى قبلا خداى تعالى غايب و در اين جمله متكلم مع الغير حساب شده ، ولى آنچه به نظر من ميرسد اين است كه منظور از تكلم مع الغير در جمله (و لنجزين ) التفات نيست ، بلكه برگشت به سياق قبلى است ، كه سياق تكلم مع الغير بود، بله التفات در چند آيه قبل بكار رفته بود، آنجا كه در خلال سياق تكلم مع الغير يكباره خداى تعالى غايب حساب شده و فرموده : (ان الله يامر بالعدل و الاحسان ) و نكته آنهم اين بود كه در اين آيات - يعنى آيه مذكور تا آيه مورد بحث - تعدادى از اوامر و نواهى الهى شمرده شده و مناسبتر در امر و نهى اين است كه به بزرگترين و قويترين مقام مصدر امر مستند بشود تا به اين وسيله آن امر و نهى تاكيد و تاييد گردد و اين بر فن ادبيات و سخنسرايى معمولى است مثلا در نقل دستور فلان پادشاه نمى گويند فلان بن فلان دستور داده ، بلكه مى گويند شاهنشاه و يا مولاى تو چنين دستور داده .

*(/27)*

در آيات مورد بحث ما نيز مناسب اين بود كه تكاليف مذكور به مقام جلالت خدا مستند شود و از تكلم با غير، به غيبت التفات نموده و بفرمايد: (بدرستى خدا امر به عدل و احسان فرموده ...) و لذا مى بينيم كه سياق بهمين نحو در تكليف آينده نيز پيش مى رود مثلا مى فرمايد: (و اوفوا بعهد الله ...)، (و لو شاء الله )، (و لا تشتروا بعهد الله ...) و (ما عند الله باق ).  
آنگاه پس از بيان فرمانهاى الهى دوباره به همان سياق تكلم با غير رجوع نموده مى فرمايد: (و لنجزين الذين صبروا) اين سياق همچنان جريان مى يابد تا به بيان تكليفى ديگر برسد، باز در آنجا سياق را تغيير داده مى فرمايد:  
(فاستعذ بالله ) بهترين شاهدى كه معناى گفته ما را روشن مى سازد بعد از آن است كه مى فرمايد: (و اذا بدلنا آية مكان آية و الله اعلم بما ينزل ) كه هر دو جور تعبير در آن جمع شده ، هم تعبير به تكلم با غير و هم غيبت ، تبديل آيه اى به آيه ديگر را مستند به ضمير تكلم با غير نموده و اعلميت را مستند به خداى عز و جل نموده است .  
من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤ من فلنحيينه حيوة طيبة ....  
next page  
fehrest page  
back page

*(/28)*

next page  
fehrest page  
back page  
وعده جميلى است كه به زنان و مردان مؤ من مى دهد، كه عمل صالح كنند، و در اين وعده جميل فرقى ميان زنان و مردان در قبول ايمانشان و در اثر اعمال صالحشان كه همان احياء به حيات طيبه ، و اجر به احسن عمل است نگذاشته ، و اين تسويه ميان مرد و زن على رغم بنائى است كه بيشتر غير موحدين و اهل كتاب از يهود و نصارى داشتند و زنان را از تمامى مزاياى دينى و يا بيشتر آن محروم مى دانستند، و مرتبه زنان را از مرتبه مردان پايين تر مى پنداشتند، و آنان را در وضعى قرار داده بودند كه بهيچ وجه قابل ارتقاء نبود.  
پس اينكه فرمود: (من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤ من ) حكمى است كلى نظير تاسيس قاعده اى براى هر كس كه عمل صالح كند، حالا هر كه مى خواهد باشد، تنها مقيدش كرده به اينكه صاحب عمل ، مؤ من باشد و اين قيد در معناى شرط است ، چون عمل در كسى كه مؤ من نيست حبط مى شود و اثرى بر آن مترتب نيست همچنانكه خداى تعالى فرموده : (و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله ) و نيز فرموده : (و حبط ما صنعوا فيها و باطل ما كانوا يعملون ).  
ويژگيهاى حيات طيبه اى كه خداوند آن را به نيكوكاران وعده داده است  
و در جمله (فلنحيينه حياة طيبة ) حيات ، به معناى جان انداختن در چيز و افاضه حيات به آن است ، پس اين جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر اينكه خداى تعالى مؤ منى را كه عمل صالح كند به حيات جديدى غير آن حياتى كه به ديگران نيز داده زنده مى كند و مقصود اين نيست كه حياتش را تغيير مى دهد ، مثلا حيات خبيث او را مبدل به حيات طيبى مى كند كه اصل حيات همان حيات عمومى باشد و صفتش را تغيير دهد، زيرا اگر مقصود اين بود كافى بود كه بفرمايد: (ما حيات او را طيب مى كنيم ولى اينطور نفرمود، بلكه فرمود: ما او را به حياتى طيب زنده مى سازيم ).

*(/1)*

پس آيه شريفه نظير آيه (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى الناس ) است كه افاده مى كند خداى تعالى حياتى ابتدائى و جداگانه و جديد به او افاضه مى فرمايد.  
از باب تسميه مجازى هم نيست كه حيات قبلى او را بخاطر اينكه صفت طيب به خود گرفته مجازا حياتى تازه ناميده باشد، زيرا آياتى كه متعرض اين حيات هستند آثارى حقيقى براى آن نشان مى دهند مانند آيه (اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه ) و آيه سوره انعام كه در چند سطر قبل ذكرش كرديم همه اينها آثارى واقعى و حقيقى براى اين حيات سراغ مى دهند، مثلا نورى كه در آيه انعام است قطعا نور علمى است كه آدمى بوسيله آن بسوى حق راه مى يابد، و به اعتقاد حق و عمل صالح نائل مى شود.  
و همانطور كه او علم و ادراكى دارد كه ديگران ندارند همچنين از موهبت قدرت بر احياى حق و ابطال باطل سهمى دارد كه ديگران ندارند. چنانچه خداى تعالى در باره آنان فرموده : (و كان حقا علينا نصر المؤ منين ) و نيز فرموده : (من آمن بالله و اليوم الاخر و عمل صالحا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون ) و اين علم و اين قدرت جديد و تازه ، مؤ من ، را آماده سازند تا اشياء را بر آنچه كه هستند ببينند، و اشياء را به دو قسم تقسيم مى كنند، يكى حق و باقى ، و ديگرى باطل و فانى ، وقتى مؤ من اين دو را از هم متمايز ديد از صميم قلبش از باطل فانى كه همان زندگى مادى دنيا و نقش و نگارهاى فريبنده و فتانه اش مى باشد اعراض نموده به عزت خدا اعتزاز مى جويد، و وقتى عزتش از خدا شد ديگر شيطان با وسوسه هايش ، و نفس اماره با هوى و هوسهايش ، و دنيا با فريبندگى هايش نمى توانند او را ذليل و خوار كنند، زيرا با چشم بصيرتى كه يافته است بطلان متاع دنيا و فناى نعمتهاى آن را مى بيند.

*(/2)*

چنين كسانى دلهايشان متعلق و مربوط به پروردگار حقيقى شان است ، همان پروردگارى كه با كلمات خود هر حقى را احقاق مى كند، جز آن پروردگار را نمى خواهند، و جز تقرب به او را دوست نمى دارند، و جز از سخط و دورى او نمى هراسند، براى خويشتن حيات ظاهر و دائم سراغ دارند كه جز رب غفور و ودود كسى اداره كن آن حيات نيست و در طول مسير آن زندگى ، جز حسن و جميل چيزى نمى بينند، از دريچه ديد آنان هر چه را كه خدا آفريده حسن و جميل است ، و جز آن كارها كه رنگ نافرمانى او را به خود گرفته هيچ چيز زشت نيست .  
اين چنين انسانى در نفس خود نور و كمال و قوت و عزت و لذت و سرورى درك مى كند كه نمى توان اندازه اش را معين كرد و نمى توان گفت كه چگونه است ، و چگونه چنين نباشد و حال آنكه مستغرق در حياتى دائمى و زوال ناپذير، و نعمتى باقى و فنا ناپذير، و لذتى خالص از الم و كدورت ، و خير و سعادتى غير مشوب به شقاوت است ، و اين ادعا، خود حقيقتى است كه عقل و اعتبار هم مؤ يد آن است ، و آيات بسيارى از قرآن كريم نيز بدان ناطق است ، و ما در اينجا حاجت به ايراد آنهمه آيات نداريم .  
اين آثار زندگى جز بر زندگى حقيقى مترتب نمى شود، و زندگى مجازى بوئى از آن ندارد، خداوند اين آثار را بر حياتى مترتب كرده كه آن را مختص به مردم با ايمان و داراى عمل صالح دانسته ، حياتى است حقيقى و واقعى و جديد، كه خدا آن را به كسانى كه سزاوارند افاضه مى فرمايد.  
و اين حيات جديد و اختصاصى جداى از زندگى سابق كه همه در آن مشتركند نيست ، در عين اينكه غير آن است با همان است ، تنها اختلاف به مراتب است نه به عدد پس كسى كه داراى آنچنان زندگى است دو جور زندگى ندارد، بلكه زندگيش قوى تر و روشن تر و واجد آثار بيشتر است ، همچنانكه روح قدسى كه خداى عز و جل آن را مخصوص انبياء دانسته يك زندگى سومى نيست بلكه درجه سوم از زندگى است ، زندگى آنان درجه بالاترى دارد.

*(/3)*

اين آن چيزى است كه تدبر در آيه شريفه مورد بحث آن را افاده مى كند، و خود يكى از حقايق قرآنى است ، و با همين بيان ، علت اينكه چرا آن زندگى را با وصف طيب توصيف فرموده روشن مى شود، گويا همانطور كه روشن كرديم حياتى است خالص كه خباثتى در آن نيست كه فاسدش كند و يا آثارش را تباه سازد.  
وجوهى ديگر كه درباره مراد از حيات طيبه گفته شده است  
مفسرين ، در آيه شريفه وجوهى ذكر كرده اند: بعضى گفته اند حيات طيب ، حيات بهشتى است كه مرگ ندارد، و فقر و بيمارى و هيچ شقاوت ديگرى در آن نيست .  
بعضى ديگر گفته اند: حيات برزخى است . و شايد اين تخصيص را از اينجا پنداشته اند كه ذيل آيه را حمل كرده به جنت آخرت و براى حيات طيبه جز برزخ چيزى به نظرشان نرسيده .  
بعضى ديگر گفته اند: همين حيات دنيوى است كه مقارن با قناعت و رضا به قسمت خداى سبحان باشد، زيرا چنين حياتى پاكيزه ترين زندگى است .  
و بعضى گفته اند: مراد از آن ، رزق حلال است كه در قيامت عقابى بر آن نيست . بعضى ديگر گفته اند: روزى روز بروز است .  
و در اين وجوه جاى مناقشه بسيار است كه بر خواننده اگر دقت فرمايد پوشيده نيست ، و حاجت نيست كه ما كلام را با ايراد آنها طول دهيم .  
در باره جمله (و لنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ) در ذيل آيه قبلى بحث كرديم ، و در معناى اين آيه شريفه است آيه (و من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤ من فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب  
فاذا قرأ ت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم  
مراد از استعاذه به خدا از شيطان ، پناه جستن قبلى است

*(/4)*

(استعاذه )، طلب پناه است ، و معنا اين است كه وقتى قرآن مى خوانى از خداى تعالى بخواه مادامى كه مشغول خواندن هستى از اغواى شيطان رجيم پناهت دهد، پس استعاذه اى كه در اين آيه بدان امر شده حال و وظيفه قلب و نفس قرآن خوان است ، او مامور شده مادامى كه مشغول تلاوت است اين حقيقت ، يعنى استعاذه به خدا را در دل خود بيابد، نه اينكه به زبان بگويد: (اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ) و اين استعاذه زبانى و امثال آن سبب و مقدمه براى ايجاد آن حالت نفسانى است نه اينكه خودش استعاذه باشد، و اگر به خود اين سخن استعاذه بگوييم مجازا گفته ايم ، خداى تعالى هم نفرموده هر وقت قرآن مى خوانى بگو (اعوذ بالله من الشيطان الرجيم )، بلكه فرموده : هر وقت قرآن مى خوانى از خدا پناه بخواه .  
با اين بيان روشن مى گردد كه گفتار بعضى از مفسرين كه گفته اند: مراد از قرائت ، اراده قرائت است ، يعنى وقتى ميخواهى قرآن خواندن را شروع كنى بگو فلان ...، و در آيه شريفه بطور مجاز فرموده هر وقت قرآن مى خوانى ، و اين اطلاق از قبيل اطلاق مسبب و اراده سبب است ، خالى از يكنوع سهل انگارى نيست .  
انه ليس له سلطان على الذين آمنوا و على ربهم يتوكلون  
اين جمله در مقام تعليل امرى است كه در آيه قبلى راجع به استعاذه آمده بود، و معناى مجموع آن اين مى شود كه هر وقت قرآن مى خوانى پناه ببر به خدا از شر شيطان ، زيرا تنها كسانى از شر او ايمنند كه به خدا ايمان آورده و بر او توكل كرده باشند.  
استعاذه به خدا توكل به خدا است و ايمان وتوكل دو ملاك صدق عبوديت هستند  
از اين آيه دو نكته استفاده مى شود: اول اينكه : استعاذه به خدا، توكل بر خدا است ، زيرا خداى سبحان در تعليل لزوم استعاذه ، بجاى استعاذه توكل را آورده و سلطنت شيطان را از متوكلين نفى كرده .

*(/5)*

دوم اينكه ايمان و توكل ، دو ملاك صدق عبوديت اند، كه ادعاى عبوديت با نداشتن آن دو، ادعائى كاذب است ، آيه (ان عبادى ليس ‍ لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ) كه حكايت خطاب پروردگار به ابليس است نيز همين معنا را مى رساند، يعنى سلطنت شيطان را از بندگان خود نفى نموده است ، چيزى كه هست در آيه مورد بحث بجاى بندگان ، افراد با ايمان و متوكل را آورد.  
اعتبار عقلى هم با اين معنا مى سازد، زيرا توكل عبارت است از اينكه : انسان زمام تصرف در امور خود را بدست غير خود دهد، و تسليم او شود كه هر چه او صلاح ديد و كرد همان را صلاح خود بداند، و اين خود اخص آثار عبوديت است .  
انما سلطانه على الذين يتولونه و الذين هم به مشركون  
گروهى كه شيطان بر آنان مسلط است  
ضميرهاى مفرد سه گانه به كلمه شيطان بر مى گردد، و معناى آيه اين است كه سلطنت و برش شيطان منحصر در كسانى است كه او را ولى خودگيرند تا او به دلخواه خود امور ايشان را تدبير كند،  
و او هر چه كرد اينان اطاعتش كنند، و نيز در كسانى است كه به خدا شرك مى ورزند و بجاى خدا شيطان را ولى خود مى گيرند و او را رب و مطاع خود مى پندارند، زيرا اطاعت ، خود عبادت است ، همچنانكه فرمود: (الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين و ان اعبدونى ).  
از اين بيان دو حقيقت روشن مى گردد: اول اينكه : ذيل آيه ، مفسر صدر آن است ، و (تولى ) يعنى ولى گرفتن كسى كه خدا وليش ‍ ندانسته شرك به خدا و يا به عبارت ديگر غير خدا پرستيدن است .  
دوم اينكه : ميان توكل نكردن بر خدا و تولاى شيطان و عبادت او هيچ واسطه اى نيست ، كسى كه بر خدا توكل نكند او از اولياى شيطان خواهد بود.

*(/6)*

و چه بسا بعضى از مفسرين گفته اند: ضمير مفرد در جمله (و الذين هم به مشركون ) به خداى تعالى برمى گردد، و معناى آيه را چنين مى كند كه : سلطنت شيطان تنها بر دو طايفه است ، يكى مشركين و يكى موحدينى كه شيطان را ولى خود مى گيرند. و ليكن چون اين تفسير باعث مى شود ضميرهاى يك سياق ، در مرجع ، مختلف شود، يعنى ضمير در (سلطانه ) و (يتولونه ) به شيطان ، و ضمير (به ) به خدا برگردد لذا مردود است .  
اشاره به مساءله نسخ و حكمت آن و پاسخ به خرده گيرى مشركين در آيه شريفه : (واذا بدلنا آيه مكان اية ...)  
و اذا بدلنا آية مكان آية و الله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لا يعلمون ).  
اين آيه اشاره به مساله نسخ ، و حكمت آن مى كند، و پاسخى است از تهمتى كه به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مى زدند و از افترايى كه به خدا مى بستند، و ظاهر سياق آيات اين است كه گويندگان اين حرفها مشركين بوده اند، هر چند كه يهوديان هم در انكار نسخ همان نظريه را دارند، احتمال هم دارد كه مشركين اين حرف را از ناحيه يهوديان الهام گرفته باشند، چون در باره نبوت نبى اكرم خيلى به يهوديها مراجعه مى كردند.  
(و اذا بدلنا آية مكان آية ) - راغب در مفردات گفته : (ابدال و تبديل و تبدل و استبدال ) همه به معناى اين است كه چيزى را در جاى چيز ديگرى قرار دهى ، و اين اعم از معناى كلمه (عوض ) است ،

*(/7)*

چون عوض در معنايش اين نكته خوابيده كه آنچه مى گيرى در مقابل آنچه مى دهى ملك تو گردد، ولى تبديل گاهى تغييرى را افاده مى كند كه بدلش به آدمى بر نگردد، مانند آيه (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم : آنهايى كه ستمگر بودند حرف را به غير آنچه دستور يافته بودند تبديل كردند) تا آنجا كه مى فرمايد: (فمن بدله بعد ما سمعه ... : پس هر كس آن را بعد از آنكه شنيد تبديل كند ...)، و نيز خداى تعالى فرموده : (و اذا بدلنا آية مكان آية ) و نيز فرموده : (و بدلناهم بجنتيهم جنتين ) و نيز فرموده : (ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة )، اين بود كلام مورد حاجت ما از راغب .  
پس تبديل بمعناى تغيير، مخالف با تبديل به معناى معروفش است ، زيرا در تبديل به معنى تغيير مفعول اول ماخوذ و مطلوب است بخلاف تبديل به معناى معروف ، پس در جمله (و اذا بدلنا آية مكان آية ) معنا اين است كه ما آيه دومى را بجاى آيه اولى بگذاريم و آن را باقى بداريم ، چون مطلوب است .  
و جمله (و الله اعلم بما ينزل ) كنايه از اين است كه حق هيچوقت از مورد خود تجاوز نمى كند، و آن آيه اى كه خدا نازل مى كند سزاوار و شايسته به نازل شدن است ، و خدا از اينان كه اعتراض مى كنند داناتر است به آنچه كه نازل مى كند ، بنابر اين ، جمله مورد بحث جمله حاليه است .  
اتهام مشركين به پيامبر(ص ) در ارتباط با مسئله نسخ

*(/8)*

و اينكه فرمود: (قالوا انما انت مفتر) نقل كلامى است كه مشركين به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) گفته و او را متهم كرده بودند به اينكه تو از دروغ به خدا افتراء بسته اى ، چون عوض كردن حرف و تبديل كردن يك آيه بعد از آنكه آمده است از ساحت پروردگار بدور است . مشركين در اين سخن خود تاكيد هم داشته اند، زيرا با اينكه مى توانستند بگويند تو در اين تبديل آيه افتراء بستهاى چنين نگفتند، بلكه بصورت اسم فاعل كه دلالت بر دوام و استمرار دارد اداء كرده گفتند: (تو افتراء زنى )، تازه همين مطلب را باز طور ديگرى گفتند، يعنى با آوردن كلمه (انما) فهماندند كه جز افتراء زدن كار ديگرى ندارى ، و باز براى بيشتر تاكيد كردن مطلب ، گفتار خود را بصورت جمله اسميه آورده و او را مفترى خواندند، و منظورشان اين بود كه او را در خصوص مساله تبديل آيه ، مفترى جلوه دهند، آن وقت از آنجائى كه خود آن جناب هميشه گوشزد كرده بود كه تمامى آيات قرآنش از ناحيه خدا است ،  
نتيجه بگيرند كه پس تمامى حرفهايش افتراى به خداست ، در نتيجه پس او جز افتراء، كار ديگر و حرف ديگرى ندارد.  
و در جمله (بل اكثرهم لا يعلمون ) منظور اكثر مشركين است كه آن جناب را متهم كرده بودند به اينكه مفترى است ، و مى خواهد بفرمايد اين اكثر، حقيقت حال را نمى دانند، و نمى فهمند كه حكمت تبديل آيه چيست ، و بزودى در جواب آن برايشان معلوم مى شود كه احكام الهى تابع مصالح بندگان است پاره اى از اين مصالح بر حسب تغير اوضاع و احوال و زمانها تبدل مى پذيرد، در نتيجه حكم خدا هم تغيير پيدا مى كند، و حكم ديگرى كه مصلحت تازه اى دارد جعل مى شود.

*(/9)*

پس بيشتر اين مشركين از اين مساله غافلند، تنها اقليتى از آنها هستند كه بر اين حقيقت وقوف دارند، البته آنهم وقوف اجمالى ، ولى چيزى كه هست همانها هم به يك جهت ديگرى زير بار نمى روند، و آن استكبار و عناد با حق است كه حرفهائى را بدون اينكه رعايت جانب حق را بكنند مى زنند.  
قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا و هدى و بشرى للمسلمين  
در ابتداء سوره اشاره اى به معناى (روح ) رفت و (قدس ) به معناى طهارت و پاكى است ، و ظاهرا اضافه روح به قدس به منظور اختصاص باشد، يعنى روحى كه از قذارتها و پليديهاى مادى طاهر، و از خطاء و غلط منزه است ، و همين روح القدس در جاى ديگر از قرآن به روح الامين تعبير شده و در جايى ديگر به جبرئيل كه يكى از ملائكه است و فرموده : (نزل به الروح الامين على قلبك ) و نيز فرموده : (من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله ) پس اينكه فرمود: (بگو روح القدس از ناحيه پروردگارت نازلش كرده ) دستورى است به اينكه جواب مشركين را بده ، و آنچه به ذهن سبقت مى جويد اين است كه ضمير به قرآن برگردد، آن قرآنى كه ناسخ است ، يعنى آن آيه اى كه آيه اى ديگر را نسخ كرده ، ولى احتمال هم دارد كه به مطلق قرآن برگردد، و اينكه تعبير به تنزيل كرد نه به انزال براى اين بود كه به تدريجى بودن نزول قرآن اشاره فرموده باشد.

*(/10)*

طبع كلام اقتضاء ميكرد بفرمايد: (من ربى : از ناحيه پروردگارم ) و ليكن فرموده : (بگو روح القدس آن را از ناحيه پروردگارت نازل كرده ) و اين براى آن بود كه بر كمال عنايت خدا و رحمتش نسبت به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) دلالت كند، گويا راضى نشده حتى يك لحظه خطابش را از او قطع كند، و تا آنجا كه ممكن است ، روى سخن با وى دارد، و نيز براى اين بوده كه دلالت كند، بر اينكه مراد از سخنى كه مامور شده بگويد اعلام مشركين است به اين معنا، نه صرف تلفظ به اين الفاظ (دقت فرماييد).  
توضيحى در مورد اينكه با نزول آيات ناسخ خداوند ايمان مؤ منين را تثبيت مى كند

*(/11)*

و در جمله (ليثبت الذين آمنوا) (تثبيت ) به معناى تحكيم ثبات و تاكيد آن است به اينكه ثباتى بعد از ثبات ديگر بر آنان القاء كند. گويا ايشان با ايمان به خدا و رسول و روز جزا بر حق ثابت شده اند، و به خاطر تجدد حكم بر اساس تجدد مصلحت خداوند ثبات ديگرى به ايشان مى دهد و نمى گذارد از اين جهت ثبات اولشان دستخوش ضعف گردد و كارهايى بر طبق حكم سابق انجام دهند كه با مصلحت امروز سازگارى ندارد، زيرا اين مطلب پر واضح است كه وقتى كسى مامور شود راهى را به خاطر مصلحتى كه تا مدتى دارد سلوك كند، و مامور، با ايمانى كه به آخر دارد شروع كند به سلوك آن راه و پس از پيمودن قطعه اى از آن ، مطابق آنچه كه آمرش ‍ دستور داده از سرعت و كندى و در شب و روز ناگهان مصلحت مذكور وجهه اش دگرگون گشته و عمل به نحو سابق ، ديگر بى مصلحت شده و به نحوى جديد داراى مصلحت گردد، و در اين فرض اگر آمر كه راهنماى اوست او را خبر ندهد، و همچنان امر سابق خود را دنبال كند و بترسد كه اگر به عامل بگويد، مصلحت تغيير كرده امتثال نكند، همين راهنمايى نكردن او ايمان وى را سست نموده به كلى ياغى مى گردد، و اما اگر بگويد امر تازه و امتثال به نحو تازه داراى مصلحت است نه به نحو سابق ايمان عامل بيشتر و ثباتى بر ثبات قبليش اضافه مى شود پس اينكه قرآن كريم مشتمل بر نسخ و تجديد حكم بر حسب تجدد مصالح مى باشد باعث تثبيت كسانى است كه ايمان آورده اند، و ثباتى بر ثبات آنان مى افزايد، و مقصود از مسلمين در جمله (و هدى و بشرى للمسلمين ) كسانى هستند كه تسليم حكم خداى تعالى هستند و اعتراض و چون و چرايى ندارند، پس آيه ناسخ براى اينگونه افراد ارائه طريق و بشارت به سعادت و جنت است ، و اگر آثار آن را از هم جدا نموده تثبيت را به مؤ منين و هدايت و بشرى را به مسلمين اختصاص داده ، براى اين است كه ميان ايمان و اسلام فرق هست ، ايمان كار قلب است و سهمش از آثار نسخ

*(/12)*

تثبيت در علم و اذعان است ، و اسلام مربوط به ظاهر عمل و مرحله جوارح بدن است و نصيبش اهتداء به عمل واجب و بشارت به نتيجه آن يعنى بهشت و سعادت است .  
در سابق هم در تفسير آيه (ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها) در جلد اول اين كتاب بحثى در باره نسخ گذرانديم .  
و لقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر  
شرح و تفصيل جواب خداى سبحان به افتراى مشركين بهرسول خدا(ص ) كه گفتند مردى غيرعرب به او مى آموزد  
اين افتراء ديگرى است از مشركين به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و آن اين است (انما يعلمه بشر : بدرستى كه بشرى به او درس مى دهد) و منشا اين افتراء بطورى كه از سياق اعتراضشان و جوابى كه آمده بر مى آيد اين بوده كه مردى غير عرب بوده ، و منظور ايشان تعليم آن مرد بوده است ، مردى بوده كه زبان عربى را بطور فصيح مى دانسته و در عين حال چيزى از معارف اديان و احاديث انبياء را هم مى دانسته ، و چه بسا رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) او را ديده ، از اين رو اين تهمت را زده اند كه حتما آن مرد به وى تعليم مى دهد، و ادعايى كه مبنى بر وحى بودن گفته هايش مى كند صحيح نيست ، و خداى تعالى در نقل كلام آنان رعايت اختصار را كرده و گر نه تقديرش : (انما يعلمه بشر و ينسب ما تعلمه منه الى الله افتراء عليه : بشرى به او درس مى دهد و او آنچه را از وى ياد مى گيرد از روى افتراء به خدا نسبت مى دهد) مى باشد.

*(/13)*

و معلوم است كه جواب دادن به صرف اينكه آن مرد زبانش غير عربى است و قرآن به زبان عربى فصيح و آشكار است ، ماده اشكال را به كلى از بين نمى برد، براى اينكه ممكن است بگويند از آن مرد غير عربى درس مى گيرد، و آنگاه يادگرفته هاى خود را در قالب زبان عربى صحيح و فصيح در مى آورد، بلكه اصلا اين اشكال بيشتر به ذهن مى رسد تا اشكال اول ، چون تعبير مشركين اين بود كه : (بدرستى كه مردى عجمى به او ياد مى دهد) و اين نبود كه (مردى عجمى به او تلقين و يا املاء مى كند) و او عين عبارات وى را اداء مى نمايد، و معلوم است كه تعليم مربوط به معانى است ، نه الفاظ.  
و از اينجا به خوبى روشن مى گردد كه جمله (لسان الذى يلحدون اليه ... مبين ) به تنهايى جواب از شبهه آنان نيست ، بلكه جواب از اين جمله شروع شده ، و تا تمامى دو آيه تمام مى شود.  
و خلاصه جوابى كه از مجموع سه آيه استفاده مى شود اين است كه : تهمتى كه شما به وى مى زنيد كه بشرى به او تعليم ميدهد ، و او آن را به خدا نسبت داده افتراء مى بندد، اگر مقصود شما از تعليم ، تلقين الفاظ است و قرآن كريم كلام آن مرد است ، نه كلام خدا، جوابش اين است كه آن مرد غير عرب است ، و اين قرآن به زبان عربى مبين است .

*(/14)*

و اگر منظورتان اين است كه آن مرد معانى و معارف قرآنى را باو ياد مى دهد، و الفاظ از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است ، و او الفاظ خود را به خدا افتراء مى بندد، جوابتان اين است كه معارف حقيقى اى قرآن در بر دارد كه هيچ صاحب عقلى در حقيقى بودن آن شك ننموده و تمامى عقول مجبور و مضطر در قبول آنند، اگر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) آنها را از بشرى گرفته بود خودش نسبت به آنها ايمان نمى داشت ، و حال آنكه او به آيات خدا ايمان دارد و اگر ايمان نمى داشت خدا هدايتش ‍ نمى كرد، چون خدا كسى را كه به آياتش ايمان ندارد هدايت نمى كند، و چون مؤ من به آيات خداست ، ديگر به خدا افتراء نمى بندد، چون به خدا افتراء نمى بندد مگر كسى كه ايمان به آيات او نداشته  
باشد، پس اين قرآن افتراء نيست ، و از بشرى گرفته نشده ، بلكه منسوب به خداى سبحان است .  
پس جمله (لسان الذى يلحدون اليه اعجمى و هذا لسان عربى مبين ) جواب از فرض اول است و آن اين بود كه قرآن با الفاظش از بشرى گرفته شده باشد، و او به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) تلقين كرده باشد، و معناى جوابش اين شد كه زبان آن مردى كه شما مى گوئيد و بدان متوجهيد (يعنى منظورتان اوست ) لسان غير عربى است ، يعنى غير فصيح و غير روشن است ، و اين قرآنى كه بر شما تلاوت مى شود، زبان عربى روشن است ، آن وقت چگونه ممكن است تصور شود كسى كه عربى فصيح نمى داند، به اين فصاحت سخن بگويد؟  
و جمله (ان الذين لا يؤ منون ) تا آخر دو آيه جواب از فرض دوم اشكال است ، و آن اين بود كه شخص مورد نظر معانى و معارف قرآن را به آن جناب تعليم داده باشد، و او آن را به خدا افتراء ببندد.

*(/15)*

و معناى جواب آن اين است كه كسانى كه ايمان به آيات خدا ندارند و به آن كفر مى ورزند خدا بسوى معارف حق هدايتشان نمى كند، و عذابى دردناك خواهند داشت ، و رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مؤ من به آيات خداست ، چون او مهدى به هدايت خداست ، و كسانى به خدا افتراء مى بندند كه به آيات خدا ايمان نداشته باشند، و آنان دروغ گويانند كه دائما بر دروغگويى خود استمرار دارند، و اما مثل رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) كسى كه مؤ من به آيات خدا است ، هرگز به خدا دروغ نمى بندد و اصلا دروغ نمى گويد، پس اين دو آيه كنايه از اين است كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مهدى به هدايت خدا و مؤ من به آيات او است ، و مثل او كسى افتراء و كذب مرتكب نمى شود.  
مفسرين اين دو آيه را از آيه اولى قطع كرده و آيه اول را جواب كامل از اشكال مشركين دانسته اند ولى خواننده عزيز دستگيرش شد كه آن به تنهايى وافى به جواب نيست . آنگاه جمله (و هذا لسان عربى مبين ) را از باب تحدى به اعجاز قرآن در بلاغتش جواب كامل گرفته اند، كه خلاصه اش اين مى شود: اگر اين قرآن تعليم يك فرد بشر است كه منظور شما او است حال تمامى بشر را جمع كنيد تا يك آيه مثل آن را بياورند ولى شما خواننده عزيز مى دانيد كه در الفاظ اين جمله هيچ چيزى از معجزه بودن قرآن در بلاغت و هيچ اثرى از مساله تحدى وجود ندارد، نهايت چيزى كه از آن استفاده مى شود اين است كه زبان عربى مبين است ، و معقول نيست مردى غير عرب چنين بيانى شيوا داشته باشد.

*(/16)*

آنگاه دو آيه بعد را حمل بر تهديد آن كافران كه آيات خدا را انكار نموده و به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) افتراء مى بستند كرده و گفته اند: اين دو آيه مشركين را به عذاب دردناك وعيدشان مى دهد و نسبتى را كه به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) داده بودند به خودشان بر مى گرداند كه خود آنان سزاوارتر به افترا هستند چون آنهايند كه به خدا و آيات او ايمان ندارند، و خدا هم بهمين جهت هدايتشان نكرده است ، سپس بر اين اساس بحث كرده اند در اينكه فلان كلمه آيه چه معنا دارد و آن ديگرى چه معنا؟ بحثى كه هر چه جلوتر مى رود از معناى حقيقى آيه دورتر مى شود و شما خواننده عزيز فهميديد كه اين بحثها بالا خره اشكال ما را كه گفتيم آيه اول ، ماده اشكال را از بين نمى برد حل نمى كند.  
بحث روايتى  
رواياتى در ذيل آيه : (ان الله يامر بالعدل و الاحسان ...) و بيان مراد ازعدل و احسان  
در الدر المنثور است كه احمد از عثمان بن ابى العاص روايت كرده كه گفت : من نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نشسته بودم كه ديدم چشمهاى خود را خيره نموده فرمود: جبرئيل مرا دستور داد تا اين آيه را در اينجاى از سوره 503 \*\*\*  
مؤ لف : اين روايت را از ابن عباس از عثمان بن مظعون نيز نقل كرده است .

*(/17)*

و در مجمع البيان گفته كه روايتى رسيده كه عثمان بن مظعون گفت : از بس كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اسلام را بر من عرضه كرد از روى رودربايستى اسلام آوردم و اسلام در قلبم جاى نگرفته بود، تا آنكه روزى نزدش نشسته بودم و او سرگرم تفكر و دقت بود، ناگهان چشمها را به آسمان خيره نمود بطورى كه گوئى چيزى مى پرسد، بعد از آنكه آنحال تمام شد، از حالش پرسيدم فرمود: بلى ، موقعى كه داشتم با تو حرف مى زدم جبرئيل را در هوا ديدم كه نزدم مى آيد، پس از لحظه اى نزدم آمد و اين آيه را نازل كرد: (ان الله يامر بالعدل و الاحسان )، آنگاه آيه را تا به آخر بر من تلاوت كردند، در نتيجه اسلام در قلبم جاى گرفت .  
آنگاه نزد عمويش ابو طالب رفته و جريان را برايش تعريف كردم ، او گفت : اى آل قريش ؟ محمد را پيروى كنيد تا ارشاد شويد، زيرا او شما را جز به مكارم اخلاق وادار نمى كند، آنگاه نزد وليد بن مغيره رفته اين آيه را برايش خواندم گفت اگر اين را محمد گفته باشد خيلى خوب گفته ، و اگر هم پروردگارش گفته باز خوب گفته ، عثمان مى گويد آيه (افرايت الذى تولى و اعطى قليلا و اكدى ) در باره وليد و گفته اش نازل شد، تا آخر حديث .  
باز در مجمع از عكرمه روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) اين آيه را بر وليد بن مغيره خواندند وليد گفت : برادر زاده دوباره بخوان ، رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) دوباره برايش خواند، او گفت راستى عجب حلاوتى و عجب زيبائى و بهجتى دارد، بالايش ميوه دار و پائينش پر جوانه است ، و اين قطعا سخن بشر نيست .  
و در تفسير قمى به سند خود از اسماعيل بن مسلم از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه مزبور فرموده : خدا در بندگانش هيچ امرى ندارد، مگر همان امر به عدل و احسان .

*(/18)*

و در تفسير برهان از ابن بابويه و او به سند خود از عمرو بن عثمان نقل كند كه گفت : روزى على (عليه السلام ) بر اصحاب خود كه سرگرم مذاكره در پيرامون مروت بودند وارد شد و فرمود چرا در اين مساله از كتاب خدا استفاده نمى كنيد؟ گفتند: مگر در قرآن هم راجع به اين موضوع چيزى هست ؟ فرمود: در آيه شريفه (ان الله يامر بالعدل و الاحسان ) كه عدل و احسان تفضل است .  
مؤ لف : اين روايت را عياشى از عمرو بن عثمان عاصى از آن جناب روايت كرده و سيوطى در الدر المنثور از ابن نجار در تاريخ خود از طريق عكلى از پدرش از آن جناب روايت كرده ، و عبارت روايت وى چنين است : على بن ابيطالب (عليه السلام ) بر قومى گذشت كه مشغول بحث بودند، پرسيد پيرامون چه بحث مى كنيد؟ گفتند: در باره مروت بحث مى كنيم ، فرمود: آيا كلام خداوند در كتابش در باره اين موضوع شما را كافى نيست كه مى فرمايد: (ان الله يامر بالعدل و الاحسان ) زيرا عدالت انصاف و احسان تفضل است .  
مؤ لف : در عده اى از روايات عدل ، به توحيد تفسير شده ، و در بعضى ديگر به شهادتين ، و احسان به ولايت و در عده اى ديگر حرمت نقض عهد بوجوب ثبات بر ولايت معنا و ارجاع شده است .  
دو روايت در ذيل آيه : (من عمل صالحا من ذكر و انثى فلنحيينه حيوة طيبة )  
و در تفسير قمى در ذيل آيه (من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤ من فلنحيينه حيوة طيبة ...) از معصوم روايت كرده كه فرمود: منظور از حيات طيبة قناعت است .

*(/19)*

و در كتاب معانى به سند خود از ابن ابى عمير از بعضى از راويان شيعه از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه شخصى به حضرتش عرض كرد: ابا الخطاب هر جا مى نشيند، از شما نقل مى كند، كه فرموده ايد: وقتى حق را شناختى ديگر هر عملى كه مى خواهى بكنى بكن ، فرمود: خدا لعنت كند ابا الخطاب را، به خدا قسم من اينطور نگفتم بلكه گفتم : وقتى حق را شناختى هر عمل خيرى كه خواستى بكن زيرا خدا از تو قبول مى كند، چون خودش فرموده : (من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤ من فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب ) و نيز فرموده : (من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤ من فلنحيينه حيوة طيبة ).  
مؤ لف : اين همان معنايى است كه ما براى آيه كرديم .  
و در كافى به سند خود از ابى بصير از ابى عبد الله (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : به حضرتش عرض كردم : معناى (فاذا قرأ ت القرآن فاستعذ بالله ... يتوكلون ) چيست ؟ فرمود: اى محمد به خدا سوگند شيطان بر بدن مؤ من مسلط مى شود ولى بر دين او مسلط نمى گردد بر ايوب مسلط شد و خلقت بدنى او را بد منظره كرد، ولى بر دينش مسلط نشد، بر مؤ منين هم  
همينطور، گاهى بر بدنهايشان مسلط مى شود ولى بر دينشان مسلط نمى گردد.  
عرض كردم معناى آيه (انما سلطانه على الذين يتولونه و الذين هم به مشركون ) چيست ؟ فرمود: مقصود كسانيند كه به خدا شرك مى ورزند شيطان هم بر بدنهايشان مسلط مى شود و هم بر اديانشان .  
مؤ لف : اين روايت را عياشى از ابى بصير از آن جناب نقل كرده .  
و ارجاع ضمير (به ) به خدا يكى از آن دو معنايى بود كه براى آيه شريفه كرده اند و در سابق گذشت .  
رواياتى در ذيل آيه : (يقولون انما يعمله بشر...)

*(/20)*

و در الدر المنثور است كه حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) و بيهقى در كتاب شعب الايمان خود از ابن عباس روايت كرده كه در تفسير آيه (انما يعلمه بشر) گفته است : مشركين مى گفتند: محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) را عبدة بن حضرمى كه خود صاحب كتاب بوده درس مى دهد خدا هم در پاسخشان فرمود: لسان آنكه شما در نظر داريد غير عربى است ، و قرآن لسان عربى آشكار است .  
و در تفسير عياشى از محمد بن عزامه صيرفى از كسى كه برايش نقل كرده از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداى تعالى روح القدس را خلق كرد، كه هيچ خلقى به قدر او به خدا نزديك نيست ، ولى او در عين حال گرامى ترين خلق نيست ، پس ‍ چون امرى را بخواهد به او القاء مى كند و او به نجوم . و بر اين اساس آيه شريفه (و لقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون اليه ) جريان يافته ، كه مقصود لسان ابى فكيهه غلام آزاد شده بنى حضر مى بود، و او مردى غير عرب بود،  
و از پيروان رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شده و به وى ايمان آورد، و قبلا از اهل كتاب بود قريش گفتند: به خدا سوگند اين مرد است كه محمد (صلى الله عليه و آله و سلم ) را تعليم مى دهد، و خدا در جوابشان فرمود: قرآن لسان عربى آشكار است .  
مؤ لف : ذيل اين روايت در تفسير برهان به نقل از عياشى آمده و ليكن در نسخه هاى چاپى اخير اين ذيل نيامده است .  
و روايات درباره اسم اين مرد مختلف است ، در اين روايت ، ابو فكيهه غلام آزاد شده بنى حضرمى و در روايت قبلى عبدة بن حضر مى آمده ، و از قتاده نيز روايت شده كه او عبدة بن حضرمى است كه او را مقيس مى گفتند، و از سدى نقل شده كه او غلامى از بنى حضرمى و نصرانى بوده تورات و انجيل را خوانده بود، مردم او را ابو اليسر مى ناميدند.

*(/21)*

و از مجاهد نقل شده كه او ابن الحضرمى و مردى غير عرب بوده كه بزبان رومى سخن مى گفته و از ابن عباس نيز روايت شده كه او آهنگرى بوده در مكه به نام بلعام و مردى غير عرب بوده ، مشركين مى ديدند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نزد او آمد و شد مى كند، لذا گفتند: بلعام او را تعليم مى دهد. و آنچه از مضامين اين روايات ، قدر متيقن است اين است كه مردى رومى و غلام آزاد شده بنى حضرمى و نصرانى مذهب بوده كه در مكه مى زيسته و با كتب اهل كتاب آشنائى داشته است ، مردم او را متهم كردند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را تعليم مى دهد.  
و در الدر المنثور است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم از ضحاك روايت كرده اند كه در تفسير آيه گفته است : مشركين مى گفتند: سلمان فارسى او را تعليم مى دهد، خدا در جوابشان فرموده (زبان آن كسى كه شما در نظر داريد اعجمى است ).  
مؤ لف : اين روايت با مكى بودن آيات مورد بحث جور در نمى آيد.  
مؤ من هرگز دروغ نمى گويد  
باز در همان كتاب آمده كه ابن الخرائطى در كتاب مساوى الاخلاق خود و ابن عساكر در تاريخش از عبد الله بن جراد روايت كرده اند كه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) پرسيد: آيا مؤ من زنا مى كند؟ فرمود: گاهى ممكن است پيش بيايد، عرض كرد: آيا مؤ من دزدى مى كند؟ فرمود: گاهى ممكن است عرض كرد مؤ من دروغ مى گويد؟ فرمود:  
نه ، آنگاه دنبالش اين آيه را تلاوت فرمود: (انما يفترى الكذب الذين لا يؤ منون ).  
و در تفسير عياشى از عباس بن هلال از امام ابى الحسن رضا (عليه السلام ) روايت كرده كه مرد كذابى را اسم برد و فرمود خداى تعالى فرموده : (انما يفترى الكذب الذين لا يؤ منون ).  
سوره نحل ،آيات 106 - 111  
من كفر بالله من بعد اِيمنه اِلا من أ كره و قلبه مطمئن بالايمن و لكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله و لهم عذاب عظيم (106)

*(/22)*

ذلك باَنهم استحبوا الحيوة الدنيا على الاخرة و أ ن الله لا يهدى القوم الكفرين (107)  
اُولئك الذين طبع الله على قلوبهم و سمعهم و اَبصرهم و اُولئك هم الغفلون (108)  
لا جرم أَهم فى الاخرة هم الخسرون (109)  
ثم اِن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جهدوا و صبروا اِن ربك من بعدها لغفور رحيم (110)  
يوم تاَتى كل نفس تجدل عن نفسها و توفى كل نفس ما عملت و هم لا يظلمون (111)  
ترجمه آيات  
و هر كه از پس ايمان آوردنش منكر خدا شود، نه آنكه مجبور شده و دلش به ايمان قرار دارد، بل آنكه سينه به كفر گشايد، غضب خدا بر آنها باد و عذابى بزرگ دارند (106).  
و اين بدان سبب است كه آنها زندگى اين دنيا را از دنياى ديگر بيشتر دوست داشته اند و خدا گروه كافران را هدايت نمى كند (107).  
اينها همان كسانند كه خدا بر دلها و گوشها و ديدگانشان مهر نهاده و آنها خودشان بيخبرند (108).  
و بى گفتگو آنها در آخرت خودشان زيان كارند(109).  
و نيز پروردگارت نسبت به آنها كه پس از محنت كشيدن مهاجرت كرده آنگاه جهاد كرده و صبورى پيشه كرده اند پروردگارت از پس ‍ آن ، آمرزگار و رحيم است (110).  
روزى بيايد كه هر كس ، گرفتار دفاع از خويشتن است و به هر كس هر چه كرده تمام دهند و ايشان ستم نبينند (111).  
بيان آيات  
در اين آيات عليه كفارى كه بعد از ايمان به خدا كافر گشته و مرتد شدند تهديد نموده مهاجرين را كه در جهاد خود دچار زحمت گشته و در راه خدا صبر كردند وعده جميل داده ، و متعرض حكم تقيه نيز شده است .  
تهديد شديد عليه كفارى كه بعد از ايمان آوردن كافر و مرتد شدند  
من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره

*(/23)*

كلمه (اطمينان ) به معناى سكون و آرامش است ، و (شرح صدر) به معناى گشادى و وسعت آن است ، در مفردات گفته است اصل شرح به معناى بسط گوشت و امثال آن بوده ، وقتى مى گويد گوشت را شرح كردم و يا تشريح كردم معنايش اين است كه آن را ولو كردم ، و از همين باب است شرح صدر كه به معناى باز كردن سينه به نور الهى و سكينه اى از ناحيه خدا و روحى از او است ، همچنان كه خداى تعالى در حكايت دعاى موسى فرموده : (رب اشرح لى صدرى ) و در باره رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرموده : (الم نشرح لك صدرك ) و نيز فرموده : (افمن شرح الله صدره )، و شرح دادن كلامى كه مشكل است به معناى بسط آن و اظهار معانى پنهان آن است .  
جمله (من كفر بالله من بعد ايمانه ) جمله اى است شرطيه كه جوابش جمله (فعليهم غضب من الله ) است ، و جمله (ولهم عذاب عظيم ) بر آن عطف شده ، و ضمير جمع در جزاء، به اسم شرط (من كفر) بر مى گردد، چون هر چند مفرد است ، ولى بحسب معنا كلى و داراى افراد است .  
و جمله (الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ) استثنايى است از عموم شرط، و مراد از اكراه ، مجبور شدن به گفتن كلمه كفر و تظاهر به آن است ، زيرا قلب هيچ وقت (اكراه ) نمى شود، و حاصل مقصود اين است كه : كسانى كه بعد از ايمان تظاهر به كفر مى كنند و مجبور به گفتن كلمه كفر شوند، ولى دلهايشان مطمئن به ايمان است از غضب خدامستثناء هستند.

*(/24)*

(و لكن من شرح بالكفر صدرا) - يعنى كسى كه سينه خود را براى كفر گشاده كرده و كفر را پذيرفته و به آن خوشنود گشته و آن را در خود جاى داده چنين كسى مورد غضب خدايى است ، و اين جمله استثناء از استثناى قبلى است ، و قهرا به مستثناء منه بر مى گردد، و معنا چنين مى شود: اينكه گفتيم (كسانى كه بعد از ايمانشان به خدا كفر بورزند) آنهائى نيستند كه در دل ايمان دارند ولى در زبان مجبور به گفتن كفر مى شوند، بلكه منظور كسانى است كه در دل كفر را پذيرفته باشند، و مجموع اين استثناء و استدراك ، بيان كاملى است براى شرط، و منظور از معترضه آوردن جمله استثناء ميان دو جمله شرط و جزاء هم همين بوده و گر نه مى توانست آن را بعد از تمام شدن دو جمله شرط و جزاء بياورد.  
بعضى از مفسرين گفته اند: جمله (من كفر) بدل است از جمله (الذين لا يؤ منون بايات الله ) كه در آيه قبلى بود، و جمله (اولئك هم الكاذبون ) جمله اى است معترضه ، و جمله (الا من اكره ) استثنايى است از آن جمله ، و جمله (و لكن من شرح ) مبتدايى است كه خبر و يا قائم مقام خبرش جمله (فعليهم غضب من الله ) است .  
و بنا بر اين معناى آيه چنين مى شود: اين است و جز اين نيست كه افتراء دروغ را كسانى مى بندند كه بعد از ايمانشان كافر شده باشند، مگر آن كسى كه مجبور به كفر گفتن شده باشد، و دلش به ايمان مطمئن باشد. در اينجا كلام تمام شده مطلب ديگرى شروع مى شود، و آن اين است كه كسانى كه سينه خود را براى كفر باز كرده بر چنين كسانى غضبى است از خدا.  
و ليكن ذوق سليم ، خود جوابگوى اين تفسير بوده و به سخافت آن پى برد و ديگر نيازى به جوابگو ما نيست .  
( ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الا خرة و ان الله لا يهدى القوم الكافرين ).

*(/25)*

اين آيه شريفه علت حلول غضب خدا بر آنان را بيان نموده است ، و آن اين است كه ايشان حيات دنيا را كه حياتى است مادى و جز تمتعهاى حيوانى و اشتغال به مشتهيات نفس نتيجه ديگرى ندارد، بر حيات آخرت كه حيات دائمى و زندگى در جوار رب العالمين است و اصولا غايت و نتيجه خلقت و زندگى انسانيت است ترجيح دادند، و آن را بجاى اين اختيار نمودند.  
و به عبارت ديگر اينان جز دنيا هدف ديگرى نداشتند، و بكلى از آخرت بريده و بدان كفر ورزيدند، و خدا هم مردم كافر پيشه را هدايت نمى كند، و چون خدا هدايتشان نكرد از راه سعادت و بهشت و رضوان گمراه گشته در غضب خدا و عذابى بزرگ افتادند.  
اولئك الذين طبع الله على قلوبهم و سمعهم و ابصارهم و اولئك هم الغافلون  
معناى مهر زدن خدا بر دل ها و گوشها و ديدگان كفار  
اين آيه به اين نكته اشاره مى كند كه اختيار حيات دنيا بر آخرت ، و محروميت از هدايت خداى سبحان ، وصف و نشانه كسانى است كه خدا بر دلها و بر گوشها و چشمانشان مهر نهاده و كسانى هستند كه غافل ناميده شده اند.  
براى اينكه اينان بخاطر اختيار زندگى دنيا و هدف قرار دادن آن و نوميدى از اهتداء بسوى زندگى آخرت يكباره دل از آن زندگى شستند، و در نتيجه حس و شعور و عقلشان اسير در چارچوبه ماديات شدو ديگر به ماوراى ماده كه همان زندگى آخرت است توجهى ندارند، و ديگر به آنچه كه مايه عبرتشان است نمى نگرند، و آنچه را كه مايه اندرزشان است نمى شنوند، و به ادله و حجتهايى كه بسوى آخرت راهنماييشان مى كند فكر و تعقل نمى كنند. پس اينان دلها و گوشها و چشمانشان مهر خورده و بسته شده ، و ديگر آنچه كه ديگران را بسوى آخرت رهنمون مى شود، در دل و گوش و چشم آنان راه پيدا نمى كند، و بكلى از آن ادله غافلند، و احتمال بودن چنين ادله اى را هم نمى دهند.

*(/26)*

با اين بيان روشن مى شود كه وصفى كه در آيه قبلى بود به منزله معرف مهر و غفلتى است كه در اين آيه ذكر شده پس همينكه خدا ايشان را هدايت نكرده بخاطر اينكه دلهاشان به دنيا متعلق شده ، خود معناى طبع و غفلت است و طبع ، صفتى است الهى و منسوب به ساحت مقدس او كه آن را بعنوان مجازات بكار مى برد، ولى غفلت صفتى است بشرى و منسوب به خود انسان .  
( لا جرم انهم فى الاخرة هم الخاسرون ).  
ناگزير ايشان در آخرت همان زيانكارانند چون رأ س المال و سرمايه خود را در دنيا ضايع كردند و بى زاد و توشه شدند، ديگر چيزى ندارند كه در آن جهان با آن زندگى كنند.  
نظير اين بيان در سوره هود هم آمده كه مى فرمايد: (لا جرم انهم فى الا خرة هم الاخسرون ) و شايد وجه زيانكارترى در آن جا اين باشد كه در آن سوره يك صفتى اضافه بر صفات مذكور در اين سوره براى آنان ذكر كرده ، و آن اين است كه علاوه بر اينكه خودشان به راه حق نيامدند، جلو ديگران را هم گرفتند (بدانجا مراجعه شود).  
وعده جميل به محاجرانى كه جهاد نموده صبورى كردند  
ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا ان ربك من بعدها لغفور رحيم  
كلمه (فتنه ) در اصل به معناى بردن طلا در آتش براى آزمايش بوده سپس در همه آزمايشها و شكنجه ها بكار رفته ، و اين جمله ناظر به شكنجه هايى است كه مؤ منين صدر اسلام در مكه از قريش مى ديدند چون مشركين مكه مؤ منين را آزار مى دادند تا شايد از دينشان برگردند، و بدين منظور انواع شكنجه ها را در باره آنان روا مى داشتند حتى چه بسا كه يك فرد مسلمان در زير شكنجه كفار جان مى داد همچنانكه عمار و پدر و مادرش را شكنجه كردند پدر و مادرش در زير شكنجه آنان جان دادند، و عمار به ظاهر از دين اسلام بيزارى جست و به اين وسيله جان سالم بدر برد، و آيات سابق بطورى كه در بحث روايتى خواهد آمد در اين باره نازل شد.

*(/27)*

و از همينجا روشن مى گردد كه آيات مورد بحث با آيات قبل مربوط و متصل است ، چون جمله (الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ) كه در آيات قبل بود همان معنا را ميرساند كه آيات مورد بحث در مقام افاده آن است ، اين آيه نيز مى فرمايد: (بعد از همه اينها خدا نسبت به كسانى كه بعد از آن شكنجه ها هجرت نموده و پس از هجرت جهاد و صبر نمودند آمرزگار و مهربان است ).  
پس جمله (ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا) وعده جميلى است كه به مهاجرين مى دهد كه بعد از شكنجه ها مهاجرت كردند، و در قبال تهديدى كه به ديگران كرده و خسران تام را نويدشان داده مؤ منين را به مغفرت و رحمت در قيامت نويد مى دهد.  
و جمله (ان ربك من بعدها لغفور رحيم ) به منزله خلاصه گيرى در صدر كلام است تا بخاطر طولانى بودنش از ذيلش جدا نشود، و در عين حال تاكيد را هم افاده كند در حقيقت مثل اين مى ماند كه بگوييم زيد در خانه ، زيد در خانه چنين و چنان است ، و بعلاوه اين نكته را هم برساند كه قيودى كه در كلام قبلى آورده شده همه در حكم ، دخالت دارند، پس بايد بدانى كه خدا از آن مسلمانان كه بظاهر، ارتداد جستند راضى نمى شود مگر آنكه مهاجرت كنند، و نيز از هجرتشان راضى نمى شود مگر آنكه بعد از آن جهاد و صبر كنند.  
يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها و توفى كل نفس ما عملت و هم لا يظلمون

*(/28)*

(آمدن نفس در قيامت ) كنايه از حضور نفس در محضر ملك ديان است ، همچنان كه فرموده : (فانهم لمحضرون ) و ضمير در جمله (عن نفسها) به خود نفس بر مى گردد، و در برگشتن ضمير در اضافه به نفس ، به خود نفس هيچ اشكالى ندارد، چون گاهى مقصود از نفس ، شخص انسانى است ، مانند: (من قتل نفسا بغير نفس ) و گاهى مقصود از نفس ، صرف تاكيد است كه با مؤ كد در معنا متحد است چه اينكه آن مؤ كد انسان باشد، يا غير انسان ، همچنانكه گفته مى شود: (انسان نفسه يعنى انسان خودش ، و فرس ‍ نفسه ، يعنى اسب خودش ، و همچنين سنگ خودش ، و سياهى خودش )، و يا گفته مى شود: (نفس انسان و نفس فرس و نفس ‍ حجر، و نفس سواد، يعنى خود انسان و خود اسب و خود سنگ و خود سياهى ) و در جمله (عن نفسها) مقصود از مضاف يعنى نفس كه به ضمير اضافه شده معناى دومى است ، يعنى خودش ، و مقصود از مضاف اليه يعنى ضمير كه به نفس بر مى گردد معناى اولى است يعنى شخص .  
و اگر نفس را به ضمير اضافه كرد براى اين بود كه اگر ضمير را به نفس اضافه مى كرد عبارت به خاطر تكرار به اضافه ركيك مى شد، و همين مقدار كه ما در باره اين عبارت بحث كرديم كافى است و حاجتى به آن ابحاث طولانى كه مفسرين در باره آن كرده اند نيست .  
در قيامت هركسى به فكر خود بوده و از خود دفاع مى كند  
ظرف (يوم ) در جمله (يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها) متعلق است به جمله (لغفور رحيم ) كه در آيه قبلى بود، و مجادله نفس از خودش به معناى دفاع از خويشتن است چون در آن روز غير از خودش هر خاطره ديگرى را فراموش مى كند درست بر خلاف دنيا كه به هر چيزى توجه دارد جز به خودش ، و خودش را فراموش مى كند، و اين نيست جز بخاطر اينكه در قيامت حقيقت امر براى انسان مكشوف مى شود، و آن اين است كه آدمى بهيچ وجه نبايد به غير خودش مشغول شود و در حقيقت بايد هميشه به فكر خود باشد.

*(/29)*

پس آن روز شخص مى آيد و در موقف حساب قرار مى گيرد، آن وقت از خود دفاع مى كند و با اصرار هم دفاع مى كند، و تا آنجا كه مقدور او است عذر مى تراشد.  
next page  
fehrest page  
back page

*(/30)*

next page  
fehrest page  
back page  
كلمه (توفى ) در جمله (و توفى كل نفس ما عملت و هم لا يظلمون ) از توفيه است ، كه به معناى دادن حق بطور تمام است ، بدون خردلى كم و كاست ، و در اين جمله توفيه را متعلق بر خود عمل كرده و فرموده : (ما عملت ) يعنى خود عملش را بدون كم و كاست به او مى دهند، پس مى فهماند كه پاداش و كيفر آن روز خود عمل است بدون اينكه در آن تصرفى كرده و تغيير داده باشند يا عوض كرده باشند، و در اين كمال عدالت است ، چون چيزى بر آنچه مستحق است اضافه نكرده و چيزى از آن كم نمى كنند، و بهمين جهت دنبالش اضافه فرموده : (و هم لا يظلمون : و ايشان ظلم نمى شود).  
بنا بر اين ، در آيه شريفه به دو نكته اشاره رفته است :  
نكته اول اينكه : هيچ كس در قيامت از شخصى ديگر دفاع نمى كند، بلكه تنها و تنها به دفاع از خود اشتغال دارد، ديگر مجالى برايش ‍ نمى ماند كه به غير خود بپردازد و غم ديگرى را بخورد، و اين نكته در آيه (يوم لا يغنى مولى عن مولى شيئا) و نيز آيه (يوم لا ينفع مال و لا بنون ) (يوم لا بيع فيه و لا خلة و لا شفاعة ) خاطر نشان شده است .  
نكته دوم اينكه : دفاعى كه هر كس از خودش مى كند سودى ندارد، و آنچه را كه سزاوار او است از او دور نمى كند براى اينكه سزائى كه به او مى دهند خود عمل اوست ، و ديگر معنا ندارد كه نسبت عمل كسى را از او سلب كنند، و اينگونه سزا دادن هيچ شائبه ظلم ندارد.  
بحث روايتى  
بحث روايتى (رواياتى درباره تقيه در ذيل آيه : (الا من اكره ...) ونزول آن درباره عمار ياسر و...)

*(/1)*

در الدر المنثور است كه ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : چون رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) خواست به مدينه مهاجرت كند به اصحابش فرمود: از دور من پراكنده شويد، هر كس توانايى دارد بماند آخر شب حركت كند و هر كس ندارد همين اول شب به راه بيفتد، هر جا كه به اطلاعتان رسيد كه من در آنجا منزل كرده ام به من ملحق شويد.  
بلال مؤ ذن و خباب و عمار، و زنى از قريش كه مسلمان شده بود ماندند تا صبح شد مشركين و ابو جهل ايشان را دستگير كردند،  
به بلال پيشنهاد كردند كه از دين اسلام برگردد، قبول نكرد، ناگزير زرهى از آهن در آفتاب داغ كردند و بر تن او پوشاندند، و او همچنان مى گفت : احد احد، و اما خباب ، او را در ميان خارهاى زمين مى كشيدند، و اما عماراو از در تقيه حرفى زد كه همه مشركين خوشحال شده رهايش كردند و اما آن زن ، ابو جهل چهارميخش كرد، آنگاه حربه خود را در عورت او فرو كرده و او را كشت ، ولى بلال و خباب و عمار را رها كردند، آنها خود را به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) رساندند، و جريان را براى آن جناب تعريف كردند، عمار از آن حرفى كه زده بود سخت ناراحت بود، حضرت فرمود: دلت در آن موقعى كه اين حرف را زدى چگونه بود، آيا به آنچه گفتى راضى بود يا نه ؟ عرض كرد: نه ، فرمود: خداى تعالى اين آيه را نازل فرموده : (الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ).  
مؤ لف : در روايت آمده كه آن زن همان سميه ، مادر عمار بوده ، و ياسر پدر عمار هم با اين چند نفر بوده و بعضى گفته اند: پدر و مادر عمار اولين شهيد در اسلام بوده اند، و روايات در اينكه پدر و مادر عمار در اين فتنه كشته شدند، و عمار از در تقيه اظهار كفر نموده و اين آيه در باره اش نازل شده بسيار است .

*(/2)*

باز در همان كتاب است كه عبد الرزاق و ابن سعد و ابن جرير و ابن ابى حاتم و ابن مردويه و حاكم ، (وى حديث را صحيح دانسته ) و بيهقى در كتاب دلائل از طريق ابى عبيدة بن محمد بن عمار از پدرش عمار روايت كرده اند كه گفت : مشركين عمار ياسر را گرفتند، و رهايش نكردند تا به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) دشنام داد، و خدايان مشركين را تمجيد كرد، آن وقت رهايش ‍ نمودند.  
پس وقتى شرفياب حضور رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) گرديد، پرسيد حال و خبر چه بود عرض كرد: بسيار بد، زيرا رهايم نكردند تا به ساحت مقدس تو توهين نموده و خدايان آنان را تعريف كردم ، فرمود: دلت را چگونه يافتى ؟ عرض كرد مطمئن به ايمان ، فرمود: اگر بار ديگر هم در چنين وضعى قرار گرفتى همين عمل را انجام بده ، و در اين باره بود كه آيه شريفه (الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ) نازل گرديد.  
در مجمع البيان از ابن عباس و قتاده روايت كرده كه گفته اند: اين آيه در باره جماعتى نازل شد كه اكراه شده بودند،  
و آن جماعت عمار و پدرش ياسر و مادرش سميه و صهيب و بلال و خباب بودند كه شكنجه شدند و در آن شكنجه پدر و مادر عمار كشته شدند و عمار با زبانش چيزى به آنها داد كه راضى شدند، و خداى سبحان جريان را به رسول گراميش خبر داد، پس وقتى كه جماعتى براى آن جناب خبر آوردند كه عمار كافر شد، حضرتش فرمود: نه حاشا، عمار از فرق تا قدمش مملو از ايمان است و ايمان با گوشت و خونش آميخته شده .

*(/3)*

تا آنكه خود عمار شرفياب شد در حالى كه گريه مى كرد، حضرت فرمود: چه حال و چه خبر؟ عرض كرد: خبر بسيار بد آوردم يا رسول الله ، زيرا رهايم نكردند تا دست به ساحت تو دراز نمودم ، و خدايان ايشان را به خير ياد كردم رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) شروع كرد اشكهاى عمار را پاك كردن ، در حالى كه مى فرمود: اگر بار ديگر نيز به تو چنين كردند تو هم همان كار را تكرار كن ، آنگاه اين آيه نازل شد.  
و در الدر المنثور است كه ابن سعد از عمر بن حكم روايت كرده كه گفت : عمار بن ياسر شكنجه مى شد تا آنجا كه ديگر نمى فهميد چه مى گويد، و صهيب نيز شكنجه مى شد تا آنجا كه هذيان مى گفت ، ابو فكيهه نيز عذاب مى شد تا آنجا كه از خود بى خود مى گرديد، و نيز بلال و عامر و ابن فهيرة و قومى ديگر از مسلمين ، كه در باره آنان اين آيه نازل شد: (ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا).  
مؤ لف : و در بعضى از روايات از جمله آن نفرات ، عياش بن ابى ربيعه و در بعضى ديگر او و وليد بن ابى ربيعه و وليد بن مغيره و ابو جندل بن سهيل بن عمر نيز نامبرده شده اند، و جامع ترين آن روايات روايتى است از ابن عباس كه گفته : اين آيه در باره كسانى از اصحاب رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل شد كه در مكه شكنجه شدند.

*(/4)*

و در كافى به سند خود از (ابى عمرو زبيرى ) از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: و اما آنچه كه از ايمان بر قلب فريضه شده عبارت است از اقرار و معرفت و عقد و رضا و تسليم به اينكه (لا اله الا الله وحده لا شريك له الها واحدا لم يتخذ صاحبة و لا ولدا، و ان محمدا عبده و رسوله ) و اقرار به آنچه از ناحيه خدا آمده از انبياء و يا كتاب . اين آن چيزى است كه خدا بر قلب واجب كرده ، پس اقرار و معرفت ، عمل به وظيفه مسلمانى قلب است و اين همان است كه آيه (الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان و لكن من شرح بالكفر صدرا) بيان مى كند.  
و در همان كتاب به سند خود از مسعدة بن صدقه روايت مى كند، كه گفت : مردى به امام صادق (عليه السلام ) عرض كرد: مردم از على (عليه السلام ) روايت مى كنند كه در منبر كوفه فرموده است : (اى مردم ! به زودى شما را مى خوانند كه به من ناسزا بگوئيد، شما هم بگوئيد، و مى خوانند كه از من تبرى بجوئيد قبول بكنيد ولى تبرى مجوئيد)، آيا اين روايت صحيح است يا نه ؟ حضرت صادق (عليه السلام ) فرمود: چقدر زياد شده دروغ هايى كه به على (عليه السلام ) مى بندند، آنگاه فرمود: آن جناب اينطور فرموده : (مردم ! به زودى شما را مى خوانند كه مرا ناسزا بگوئيد شما هم بگوييد، سپس مى خوانند كه از من بيزارى جوئيد، اينقدر بدانيد كه من بر دين محمدم ) و نفرمود: از من بيزارى مجوئيد.

*(/5)*

سپس آن شخص پرسيد: يعنى مى فرماييد اگر بيزارى خواستند بيزارى نجويد و لو اينكه كشته شود؟ فرمود: به خدا سوگند چنين وظيفه اى ندارد، و چيزى بر او نيست جز آنچه كه بر عمار بن ياسر گذشت ، كه اهل مكه او را مجبور كردند به دشنام دادن به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و او داد در حالى كه قلبش مطمئن به ايمان بود، و رسول خدا به عمار فرمود: اى عمار! اگر بار ديگر برگشتند تو هم برگرد كه خدا در معذور بودنت اين آيه را فرستاد: (الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ) و دستورت داده كه اگر بار ديگر مجبورت كردند تو نيز همان كار را بكن .  
مؤ لف : عياشى در تفسير خود اين معنا را از معمر بن يحيى بن سالم از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده . و اينكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: اگر برگشتند تو هم برگرد، معنايى است كه آن جناب از عموميت آيه و استثناء نكردن شخص ‍ معين استفاده فرموده ، چون در آيه شريفه حكم جواز دشنام به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) روى عنوان اكراه كسى كه قلبش مطمئن به ايمان است رفته ، و اما اينكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود:( خدا دستورت داده كه اگر بار ديگر مجبورت كردند تو نيز همان كار را بكن ) با اينكه در آيه امرى مخصوص به عمار نشده ، شايد وجهش اين باشد كه استثناء صراحت در جواز دارد، و با اين صراحت ، ديگر جاى امتناع از دشنام دادن و خود را در معرض هلاكت انداختن نيست ،  
و اين جواز با وجوب جمع مى شود نه با اباحه ، و چنين نيست كه شخص مختار باشد در دشنام دادن و سالم ماندن ، و در ندادن و كشته شدن ، نه ، بلكه واجب است دشنام بدهد.

*(/6)*

و در تفسير عياشى از عمرو بن مروان روايت مى كند كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: چهار چيز از امت من برداشته شده : اول آنچه از روى خطا از ايشان سر بزند، دوم آنچه كه فراموش ‍ كنند، سوم آنچه كه بدان اكراه و اجبار شوند، چهارم آنچه از وسع و طاقتشان بيرون باشد، و اين در كتاب خداست كه فرموده :( الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ).  
سوره نجل ،آيات 112 - 128  
و ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة ياْتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت باَنعم الله فاَذقها الله لباس الجوع و الخوف بما كانوا يصنعون (112)  
و لقد جاءهم رسول منهم فكذبوه فاَخذهم العذاب و هم ظلمون (113)  
فكلوا مما رزقكم الله حللا طيبا و اشكروا نعمت الله اِن كنتم اِياه تعبدون (114)  
اِنما حرم عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما اَهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ و لا عاد فاِن الله غفور رحيم (115)  
و لا تقولوا لما تصف اَلسنتكم الكذب هذا حلل و هذا حرام لتفتروا على الله الكذب اِن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون (116)  
متع قليل و لهم عذاب اَليم (117)  
و على الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل و ما ظلمنهم و لكن كانوا اَنفسهم يظلمون (118)  
ثم اِن ربك للذين عملوا السوء بجهلة ثم تابوا من بعد ذلك و اَصلحوا اِن ربك من بعدها لغفور رحيم (119)  
اِن اِبرهيم كان اُمة قانتا لله حنيفا و لم يك من المشركين (120)  
شاكرا لاَنعمه اجتبئه و هدئه اِلى صرط مستقيم (121)  
و آتيناه فى الدنيا حسنة و اِنه فى الاخرة لمن الصلحين (122)  
ثم اَوحينا اِليك اَن اتبع ملة اِبرهيم حنيفا و ما كان من المشركين (123)  
اِنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه و اِن ربك ليحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون (124)

*(/7)*

ادع اِلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جدلهم بالتى هى اَحسن اِن ربك هو اَعلم بمن ضل عن سبيله و هو اَعلم بالمهتدين  
(125)  
و اِن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به و لئن صبرتم لهو خير للصبرين (126)  
و اصبر و ما صبرك اِلا بالله و لا تحزن عليهم و لا تك فى ضيق مما يمكرون (127)  
اِن الله مع الدين اتقوا والدين هم محسنون (128)  
ترجمه آيات  
خدا مثلى مى زند دهكده اى كه امن و آرام بود و روزيش از هر طرف به فراوانى مى رسيد آنگاه منكر نعمتهاى خدا شدند و خدا به سزاى اعمالى كه مى كردند پرده گرسنگى و ترس بر آنها كشيد (112).  
و پيغمبرى از خودشان بيامدشان پس او را تكذيب كردند و در آن حال كه ستمگر بودند دچار عذاب شدند (113).  
از آنچه خدا روزيتان كرده حلال و پاكيزه بخوريد پس اگر خدا را مى پرستيد نعمتهايش را سپاس گزاريد (114).  
حق اينست كه مردار و خون و گوشت خوك و آنچه نام غير خدا بر آن برده شده براى شما حرام است و هر كه ناچار شود، بدون زياده روى و تجاوز، خدا آمرزگار و رحيم است (115).  
براى آن توصيف دروغ كه زبانهايتان مى كند مى گوييد اين حلال است و اين حرام ، تا دروغ به خدا بنديد، كسانى كه دروغ به خدا بندند رستگار نمى شوند (116).  
تمتعى ناچيز است و عذابى الم انگيز دارند (117).  
و براى كسانى كه به دين يهوديت در آمدند آنچه را از پيش براى تو نقل كرديم ، حرام نموديم ، ما ستمشان نكرديم بلكه خودشان به خودشان ستم مى كردند (118).  
آنگاه پروردگارت نسبت به كسانى كه از روى نادانى بدى كرده و از پى آن توبه نموده و به صلاح آمده اند پروردگارت از پى آن آمرزگار و رحيم است (119).  
ابراهيم پيشوايى فرمانبر خدا بوده و از مشركان نبود (120).  
سپاس دار نعمتهاى خدا بود كه وى را برگزيد و به راه راست هدايتش كرد (121).  
در اين دنيا به او نيكى عطا كرديم و هم او در دنياى ديگر از شايستگان است (122).

*(/8)*

آنگاه به تو وحى كرديم كه آئين معتدل ابراهيم را كه از مشركان نبود پيروى كن (123).  
شنبه گرفتن براى كسانى كه در مورد آن اختلاف كرده بودند مقرر گشت پروردگارت روز قيامت در باره مطالبى كه در آن اختلاف مى كردند، ميانشان داورى مى كند (124).  
با فرزانگى و پند دادن نيكو به راه پروردگارت دعوت كن و با مخالفان به طريقى كه نيكوتر است مجادله كن كه پروردگارت كسى را كه از راه او گمراه شده بهتر شناسد و هم او هدايت يافتگان را بهتر شناسد (125).  
اگر عقوبت مى كنيد، نظير آن عقوبت كه ديده ايد، عقوبت كنيد و اگر صبورى كنيد همان براى صابران بهتر است (126).  
صبور باش كه صبر كردن تو جز به تاييد خدا نيست غم آنها را مخور و از آن نيرنگها كه مى كنند تنگ دل مباش (127).  
خدا با كسانى است كه تقوى پيشه كردند و كسانى كه نيكوكار باشند (128). بيان آيات  
اين دسته از آيات ، تتمه احكامى را بيان مى كند كه در آيات قبل بود، در اين آيات خوردنيهاى حرام و حلال را بيان نموده از تحريم و تحليل بدعتى و بدون اذن خدا نهى مى كند، و نيز پاره اى از احكام را كه براى يهود تشريع شده بود و سپس نسخ شد ذكر نموده ، در حقيقت مساله نسخ كه در آيه (و اذا بدلنا آية ) مكان آية گذشت عطف نموده و اين معنا را خاطر نشان سازد كه : آنچه بر رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نازل شده دين ابراهيم است كه بر اساس اعتدال و توحيد بنا شده ، و آن احكام طاقت فرسا كه در دين يهود بود از دين او برداشته شده است .  
و در آخر امر به عدالت در مجازات ، و دعوت به صبر و احتساب نموده و با وعده جميل به نصرت و كفايت براى كسانى كه تقوى پيشه نموده و احسان كنند آن را خاتمه مى دهد.  
مثلى متضمن هشدار نسبت به كفران نعمت و زنهار از عذاب مترتب بر آن  
ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة ياتيها رزقها رغدا ....

*(/9)*

كلمه (رغد) به معناى عيش فراخ و گوارا و پاكيزه است . و اين مثلى است كه خداى تعالى آورده قريه اى را شرح مى دهد كه تمامى مايحتاج اهلش را فراهم نموده و اين نعمتها را با فرستادن پيغمبرى برايشان تمام كرده و بحد كمال رسانده است ، آن پيغمبر ايشان را به آنچه مايه صلاح دنيا و آخرتشان است ، دعوت مى كند و آنان به نعمتهاى او كفر مى ورزند و آن فرستاده را تكذيب مى كنند خدا هم نعمتش را به نقمت و عذاب مبدل نمود، و در اين مثل هشدار و زنهار از كفران نعمتهاى خدا است بعد از آنكه ارزانى داشته ، و كفر به آيات او است بعد از آنكه نازل كرده .  
و در آن زمينه چينى شده براى حلال و حرامهايى كه بعدا ذكر مى كند، و از تشريع حكم ، يعنى تحليل و تحريم بدون اذن خدا نهى مى فرمايد، همه اينها كه گفتيم استفاده اى بود كه از سياق آيات كريمه مى شود چون هر يك از اين آيات ، نظر به آيه بعدش دارد.  
و بعضى گفته اند: آيه مذكور مثلى كلى نيست بلكه حكايت حال خصوص مكه است كه خدا اهلش را مدت هفت سال به قحطى و گرسنگى مبتلا كرد، چون بعد از آنكه خدا نعمت را برايشان فراخ فرموده بود كفران نمودند و بعد از آنكه پيامبرى برايشان فرستاده بود تكذيبش كردند و به نفرين رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) قافله هايشان مورد غارت و حمله قرار مى گرفت و به غضب خدا دچار مى شد. اين قول را صاحب مجمع البيان به ابن عباس و مجاهد و قتاده نسبت داده است .  
و ليكن اشكالى در آن هست و آن اين است كه هر چند آيه شريفه قابل تطبيق با مضمون اين روايات است ، و ليكن از سياق آيات بر مى آيد كه مثلى عمومى باشد به عنوان مقدمه و زمينه چينى براى آنكه گفتيم آورده شده باشد.

*(/10)*

پس اينكه فرمود: (ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة ياتيها رزقها رغدا) سه صفت براى قريه مورد مثل ذكر مى كند كه متعاقب همند، چيزى كه هست وسطى آنها كه مساله اطمينان باشد به منزله رابطه ميان دو صفت ديگر است ، چون هر قريهاى كه تصور شود وقتى امنيت داشت و از هجوم اشرار و غارتگران و خونريزيها و اسير رفتن زن و بچه شان و چپاول رفتن اموالشان و همچنين از هجوم حوادث طبيعى از قبيل زلزله و سيل و امثال آن ايمن شد مردمش اطمينان و آرامش پيدا مى كنند و ديگر مجبور نمى شوند كه جلاى وطن نموده متفرق شوند.  
و از كمال اطمينان ، صفت سوم پديد مى آيد، و آن اين است كه رزق آن قريه فراوان و ارزان مى شود، چون از همه قراء و شهرستانهاى اطراف آذوقه بدانجا حمل مى شود، ديگر مردمش مجبور نمى شوند زحمت سفر و غربت را تحمل نموده براى طلب رزق و جلب آن بسوى قريه خود بيابانها و درياها را زير پا بگذارند و مشقت هاى طاقت فرسايى تحمل كنند.  
پس اتصاف قريه به اين سه صفت كه عبارت است از: امن و اطمينان و سرازير شدن رزق بدانجا از هر طرف ، تمامى نعمتهاى مادى و صورى را براى اهل آن جمع كرده است و بزودى خداى سبحان نعمتهاى معنوى را در آيه بعدى كه مى فرمايد: (و لقد جاءهم رسول منهم ) بر آن نعمتها اضافه مى فرمايد، پس اين قريه قريه اى است كه نعمتهاى مادى و معنوى آن تام و كامل بوده است .

*(/11)*

در جمله (فكفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع و الخوف ) تعبير (انعم الله ) كه جمع قلت نعمت است ، براى اشاره به اصناف سه گانه نعمت ، يعنى امنيت و اطمينان و آمدن رزق است و كلمه (اذاقة : چشاندن ) استعاره براى رساندن كمى از عذاب است ، و چشاندن گرسنگى و ترس مشعر بر اين است كه آن خدائى كه اين دو را مى چشاند قادر است بر دو چندان كردن و زياد كردن آن به حدى كه نتوان اندازه اى برايش تصور كرد، و چگونه قادر نباشد، و حال آنكه او خدايى است كه تمامى قدرتها به دست او است .  
آنگاه لباس را به گرسنگى و ترس اضافه نموده فرمود: خدا چشانيد به آن قريه لباس ترس و گرسنگى را. و اين تعبير دلالت دارد بر احاطه همانطور كه لباس بر بدن احاطه دارد، و اشعار دارد بر اينكه اين مقدار اندك از گرسنگى و ترس كه خدا به آنان چشانيد از هر سو بر ايشان احاطه يافت و راه چاره را به رويشان بست ، پس چه حالى خواهند داشت در وقتى كه خدا بيش از اين ، آن را به ايشان بچشاند، زيرا خداى سبحان در قهر و غضبش نامتناهى است ، همچنانكه ايشان در ذلت و خوارى نامتناهيند.  
سپس در آخر، آيه را با جمله (بما كانوا يصنعون ) ختم فرمود، تا دلالت كند بر اينكه سنتى كه خدا در مجازات شكر و كفر دارد همچنان پاى بر جا و مجرى است .  
بنابر اين معناى آيه اين است كه خداى متعال مثلى زده است ، و آن مثل قريه اى است كه اهلش از هر شرى كه جان و عرض و مالشان را تهديد كند در امنيت بودند، و براى روزى ، حاجت به پيمودن كوه و دشتى نداشتند، رزق پاك و بسيارى از هر سو بطرف ايشان سرازير بود، اهل اين قريه به اين نعمتهاى الهى كفران كردند، و شكر آن را بجا نياوردند، خدا هم به اندكى از نقمت و عذاب خود گرفتارشان كرد، و آن نقمت اندك ، گرسنگى و ترس بود كه چون لباس بر آنان احاطه كرد، و اين در قبال كفرانى بود كه بطور استمرار به نعمتهاى خدا مى ورزيدند.

*(/12)*

و لقد جاءهم رسول منهم فكذبوا فاخذهم العذاب و هم ظالمون  
اين آيه نعمت معنوى اهل قريه را خاطر نشان مى سازد، كه خدا بر نعمتهاى ماديشان اضافه كرد، و در اين نعمت معنوى صلاح معاش و معادشان بود، چون از كفران به نعمتهاى خدا زنهارشان مى داد، و آثار شوم و شقاوت بار آن را برايشان شرح مى داد، ليكن رسول خود را تكذيب كردند، با اينكه از خودشان بود و او را كاملا مى شناختند و مى دانستند كه او به امر الهى دعوتشان مى كند و به راه رشاد و سعادت جدى ايشان را مى خواند، ولى با اين حال ظلم كردند، و لذا عذاب الهى ايشان را بخاطر ظلمشان بگرفت .  
و با اين بيانى كه براى آيه كرديم نكته قيدهايى كه در آيه شريفه اخذ شده روشن مى گردد.  
فكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ....  
اين جمله تفريع بر معنايى است كه از مثل قبلى به دست مى آيد و تقدير آن چنين است : (وقتى حال اين چنين است كه در كفران رزق فراوان ، عذاب و در تكذيب دعوت انبياء، مجازات است پس از آنچه خدا روزيتان كرده بخوريد در حالى كه حلال و طيب باشد، يعنى شما ممنوع از آن نيستيد، بدون دلواپسى بخوريد ولى شكر خدا را بجاى آوريد، اگر او را مى پرستيد.  
نكاتى كه از آيه : (فكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا) استفاده مى شود  
در اين بيان چند نكته به دست مى آيد:

*(/13)*

اول اينكه : آيه شريفه در مقام اين است كه هر رزق طيبى را حلال كند، پس ديگر جايى براى حرف بعضى از مفسرين نمى ماند كه گفته اند: (مراد اين است كه آنچه خدا از غنيمتها به شما روزى كرده بخوريد، و خلاصه مقصود از رزق طيب غنيمت جنگى و مقصود از جنگ هم جنگ بدر و مقصود از قريه در مثلى كه قبلا زده شد شهر مكه است ، و مقصود از رسول هم نبى اسلام (صلى الله عليه و آله و سلم ) و مقصود از عذاب هم همان كشته شدگان صناديد قريش در روز بدر است . هيچ يك از اين احتمالات از لفظ آيه استفاده نمى شود علاوه بر اين سابقا احتمال مكى بودن اين آيات را تاييد كرديم .  
دوم اينكه : مراد از حليت و طيب بودن اين است كه رزق طورى باشد كه طبع بشر از آن محروم نباشد، يعنى طبع آدمى آن را پاكيزه بداند و از آن خوشش آيد، و ملاك حليت شرعى هم همين است ، چون حليت شرعى ، تابع حليت فطرى است ، آرى دين خدا همه اش مطابق فطرت است و خداى سبحان انسان را مجهز به جهاز تغذيه خلق كرده ، و موجوداتى از زمين مانند حيوانات و نباتات را ملايم با قوام بشر قرار داده ، و طبع بشر بدون هيچ نفرتى مايل آنها هست ، و چنين چيزى براى او حلال است .  
سوم اينكه : جمله (و كلوا) امرى است مقدمى براى جمله (و اشكروا نعمة الله ) و يادآورى نعمت ، اشاره به سبب حكم است ، چون نعمت بودن هر چيزى سبب لزوم و وجوب شكر آن است .  
چهارم اينكه : جمله (ان كنتم اياه تعبدون ) خطاب به مؤ منين است چون تنها مؤ منين هستند كه خدا را عبادت مى كنند، و جز او را نمى پرستند، و قصر مستفاد از جمله كه از مقدم آوردن مفعول بر فعلش استفاده مى شود قصر قلب است (كه معنايش در پاورقى مجلدات ديگر اين كتاب گذشت ) و غير مؤ منين ، يعنى مشركين ، خدا را نمى پرستند، بلكه بتها و آلهه را مى پرستند بعضى از مفسرين خطاب آيه را متوجه به مشركين نموده ادعا

*(/14)*

كرده اند كه : مراد از عبادت در جمله (ان كنتم اياه تعبدون ) اطاعت است ، و يا معنا اين است كه اگر اين پندار شما كه مى گوييد ما در عبادت آلهه ، عبادت خدا را منظور داريم صحيح است پس شكر خداى را بجاى آوريد، و ليكن هيچ يك از اين دو احتمال دلچسب نيست و به آيه معناى صحيحى نمى دهد، زيرا اولا - عبادت را به معناى اطاعت گرفتن قرينه مى خواهد و در آيه قرينه و شاهدى نيست ، و ثانيا - مشركين اصلا خداى را حتى در ضمن عبادت آلهه هم نمى پرستند، بلكه او را از عبادت خود منزه مى دانند، چون خدا اجل از اين است كه دست ادراكهاى بشرى به او برسد و يا توجهى بسويش منتهى گردد.  
بنا بر اين كه گفتيم خطاب در آيه به مؤ منين است مثلى هم كه در آيه زده شده براى مؤ منين خواهد بود، و نيز خطابه اى تشريعى كه در آيات قبل و بعد است همه متوجه ايشان است . بعضى گفته اند: خطاب متوجه عموم مردم از مؤ من و كافر است . و ليكن بنا بر اين ، تطبيق آن بر آيات خالى از زحمت نيست ، هر چند كه اشكالش كمتر از آن است كه خطاب مخصوص مشركين باشد. (انما حرم عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما اهل لغير الله به و من اضطر غير باغ و لا عاد فان الله غفور رحيم ).  
گفتار در معناى اين آيه در سوره بقره آيه 173 و در سوره مائده آيه 3 و در سوره انعام آيه 145 گذشت .  
مفاد اين آيه با چند عبارت مختلف در چهار جاى قرآن يعنى دو سوره انعام و نحل كه هر دو مكى است و يكى در اوائل بعثت نازل شده و ديگرى در اواخر توقف رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در مكه و در دو سوره بقره و مائده كه در اوائل هجرت به مدينه و اواخر آن نازل شده ايراد شده ، و اين آيه بطورى كه بعضى از مفسرين گفته اند: دلالت دارد بر انحصار محرمات در همين چهار تايعنى مردار و خون و گوشت خوك ، و آنچه براى غير خدا ذبح شود.

*(/15)*

و ليكن با مراجعه به سنت ، به دست مى آيد كه محرمات ديگرى غير اين چهار حرام كه اصل در محرماتند نيز هست ، كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) به امر پروردگارش كه فرمود: (ما آتيكم الرسول فخذوه و ما نهيكم عنه فانتهوا) بيان نموده است ، بعضى از روايات دال بر اين معنا نيز در سابق گذشت .  
و لا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حرام و هذا حلال لتفتروا على الله الكذب ....  
لفظ (ما) در جمله (لما تصف ) مصدريه است ، و كلمه (كذب ) مفعول تصف است ، يعنى به سبب وصف زبانهاى خود و به خاطر افتراء و دروغ بر خدا، نگوئيد اين حرام است و اين حلال .  
نهى از بدعت در دين در اين آيه  
و اينكه در سابق گفتيم - بنا بر اينكه سياق مؤ يد اين است - كه خطابه اى اين آيات ، متوجه مؤ منين است ، اين احتمال را تاييد مى كند كه مراد از جمله مورد بحث نهى از بدعت در دين باشد، يعنى چيزى از حلال و حرام داخل در دين مكنيد و چيزى كه از دين نباشد و به وسيله وحى نرسيده باشد در ميان جامعه باب مكنيد زيرا اين ، افتراء به خداست هر چند كه بابكننده اش آن را به خدا نسبت ندهد.  
توضيح مطلب اين است كه دين در عرف و اصطلاح قرآن ، همان سنتى است كه در زندگى جريان دارد، چنانچه در جمله (يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجا : از راه خدا باز مى داشتند و طلب مى كردند انحراف آن را) و نظاير آن تكرار شده ، پس دين ، يعنى آن سنتى كه بايد در جامعه عملى شود ، بطور كلى براى خداست ، و هر كس چيزى بر آن اضافه كند در حقيقت به خدا افتراء بسته هر چند از اسناد آن به خدا سكوت كند، و يا حتى به زبان اين اسناد را انكار نمايد.

*(/16)*

بيشتر مفسرين گفته اند كه : مراد از اين آيه نهى از حرامهائى چون خون و مردار و ذبيحه براى غير خدا است كه مشركين آن را حلال مى دانستند، و نيز نهى از تحريم حلالهايى چون (بحيره ) و (سائبه ) و غير آن دو است ، و ليكن همانطور كه گفتيم سياق كلام آن را نمى كند.  
سپس خداى متعال در مقام تعليل نهى خود فرمود: (ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون ) سپس به نوميدى آنان از رستگارى اشاره نموده فرمود: (متاع قليل و لهم عذاب اليم ).  
و على الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل ...  
مراد از جمله (ما قصصنا عليك من قبل : آنچه برايت قبلا شرح داديم )- بطورى كه گفته شد - همان تحليل و تحريمى است كه خداى تعالى در سوره انعام براى رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) بيان كرده و فرموده بود: (و على الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ...) كه بطور يقين قبل از سوره نحل نازل شده بوده .  
تحريم طيبات براى بنى اسرائيل ناشى از ظلم خودشان و عقوبت خدا در برابرعصيان آنان بوده است  
و اين آيه در حقيقت در مقام دفع اشكالى است كه ممكن است بشود، و در آن عطفى است بر مساله نسخ كه سابقا گذشته بود. گويا گوينده اى گفته است ، حال كه محرمات از خوردنيها منحصر به چهار حرام مذكور يعنى مردار و خون و گوشت خوك و ذبيحه براى غير خداست ، و از اين چهار چيز گذشته ، هر چيز ديگرى حلال است پس اين همه حرامها كه قبلا بر بنى اسرائيل حرام شده بود چيست آيا اين ظلم بر ايشان نبوده ؟

*(/17)*

لذا در جواب فرموده : (اگر ما اينها را قبلا بر بنى اسرائيل حرام كرده بوديم ظلمشان نكرديم بلكه ايشان خودشان به خود ظلم كردند و ما به كيفر ظلمشان بعضى چيزها را بر آنان حرام كرديم ، به اين معنا كه همين چيزها براى آنان حلال بود و ليكن چون پروردگار خود را عصيان نمودند لذا به عنوان عقوبت ، آنها را برايشان تحريم كرديم ، همچنانكه در جاى ديگر مى فرمايد: (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ....) و اگر بعد از آن عصيان ، بسوى پروردگار خود رجوع نموده از نافرمانى توبه مى كردند، خدا هم از ايشان مى گذشت و دوباره همان حرامها را برايشان حلال مى كرد، كه او آمرزگار و رحيم است پس روشن شد كه آيه شريفه متصل به ما قبل خود و داستان تحليل و تحريم است ، و گويا جوابى از سؤ ال مقدر است ، و ما بعد آن كه مى فرمايد: (ثم ان ربك للذين عملوا السوء ...) متصل به آن و متمم مضمون آن است .  
در مغفرت و رحمت الهى بسوى همگان باز است  
ثم ان ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك و اصلحوا ان ربك من بعدها لغفور رحيم  
كلمه (جهالت ) و (جهل ) در معنا يكى است كه در اصل در مقابل علم بوده ، ليكن جهالت در بسيارى از موارد، در معناى عدم انكشاف تام واقع ، استعمال مى شود، هر چند كه شخص بطور كلى خالى از علم نباشد، خلاصه آن كسى را هم كه بطورى كه تكليف بر او صحيح باشد علم دارد ولى واقع بطور كامل برايش مكشوف نيست جاهل مى گويند، مانند كسى كه مرتكب محرمات مى شود با اينكه مى داند حرام است و ليكن هواهاى نفسانى بر او غلبه نموده به معصيت وادارش مى كند، و نمى گذارد كه در حقيقت به اين مخالفت و عصيان و عواقب وخيم آن بينديشد، بطورى كه اگر اجازه اش مى داد و بطور كامل بصيرت مى يافت هرگز مرتكب آنها نمى شد، چنين كسى را هم جاهل مى گويند با اينكه علم به حرام بودن آن كارها دارد، و ليكن حقيقت امر برايش پنهان است .

*(/18)*

مراد از جهالت در آيه مورد بحث همين معنا است ، زيرا اگر به معناى اول يعنى نادانى مى بود، و آن عمل سوء كه در آيه آمده حكم و يا موضوعش براى آنان مجهول بود ديگر ارتكاب آنها معصيت نمى شد تا محتاج به توبه و آمرزش و رحمت باشند.  
و اين آيه همانطور كه قبلا نيز اشاره شد به ما قبل خود متصل ، و متمم مضمون آن است بنا بر اين ، معناى مجموع دو آيه چنين مى شود: ما در تحريم طيباتى كه بر بنى اسرائيل حرام كرديم ، بر ايشان ظلم ننموديم ، بلكه خود آنان بودند كه به خويشتن ظلم كردند، چون مرتكب معصيتها گشته و بر آنها اصرار ورزيدند، و اين اصرار بر گناه نتيجه اش تحريم حلالهايشان شد، و بعد از همه اينها، باب مغفرت و رحمت به روى همه باز است و خدا نسبت به كسانى كه از روى جهالت عمل سوء انجام مى دهند (عمل سوء به معناى عمل بد است ) و سپس توبه نموده خود را اصلاح مى كنند تا آنجا كه توبه شان پاى بر جا مى شود، خدا نسبت به آنان آمرزگار و رحيم است ، و اگر توبه را در اول ، مقيد به اصلاح نموده و سپس در آخر ضمير را به توبه تنها برگردانده و فرموده : (من بعدها : بعد از توبه ) و نفرموده : (من بعدهما : بعد از توبه و اصلاح ) براى اين بوده كه دلالت كند بر اينكه شمول مغفرت و رحمت تنها از آثار توبه است ، نه توبه و اصلاح .  
و اگر توبه را مقيد به اصلاح كرد براى اين بود كه توبه شان معلوم شود و هويدا گردد، كه راستى توبه كرده اند، و جدا از راه خطا و گناه برگشته اند، و توبه شان صرف صورت و حالى از معنا نبوده است .

*(/19)*

و جمله (ان ربك من بعدها) كه در ذيل آيه است ، خلاصه اى است براى مفصلى كه در صدر آيه گذشت كه فرمود: (ان ربك للذين ...) و فائده اين خلاصه گيرى ، نگهدارى فهم شنونده است از اينكه دچار تشويش و گمراهى گردد، و نيز اظهار عنايت است به اينكه مغفرت و رحمت همواره بعد از توبه است نظير آيه اى كه گذشت و مى فرمود: (ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا ان ربك من بعدها لغفور رحيم )  
ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا و لم يك من المشركين  
اين آيه و ما بعدش به آيات حصر محرمات اكل در چهار چيز و حلال كردن غير آن متصل است ، و به عبارت ديگر اين آيه تا آخر چهار آيه بعدش به منزله تفصيل مطالب قبل است ، گويا گفته شده كه اين حال ملت و كيش موسى بود كه در آن حرام كرديم بر بنى اسرائيل پاره اى از طيبات را و اما اين كيش و مذهب كه ما به تو نازلش كرديم ، ملتى است كه ابتداء به ابراهيم داديم و او را برگزيده بسوى صراط مستقيمش هدايت نموديم و با آن ملت ، دنيا و آخرتش را اصلاح كرديم ، ملتى است معتدل و جارى بر طبق فطرت كه تنها طيبات در آن حلال و تنها خبائث در آن حرام شده ، و با بكار بستن آن خيراتى كه ابراهيم بدست آورد، بدست مى آيد.  
بيان مراد از اينكه ابرهيم (ع ) يك امت بود  
كلمه (امة ) در جمله (ان ابراهيم كان امة قانتا) بطورى كه راغب گفته قائم مقام جماعت در عبادت خدا است ، چنانكه مى گويند فلانى خودش به تنهايى يك قبيله است . اين كلام راغب بود كه قريب المعناى با روايت نقل شده از ابن عباس است بعضى ديگر گفته اند: امت در اينجا به معناى امامى است كه به وى اقتداء مى شود. و بعضى گفته اند: ابراهيم امتى بوده كه تا مدتى يك فرد داشته و آنهم خودش بوده ، چون تا مدتى غير از آن جناب فرد ديگرى موحد نبوده است .  
ذكر اوصاف ابراهيم (ع ) كه آثار تدين به دين خنيف او است

*(/20)*

( قانتا لله حنيفا و لم يك من المشركين ) : كلمه (قانت ) از قنوت است كه به معناى اطاعت و عبادت و يا دوام در آن دو است ، و كلمه (حنيف ) از حنف است كه به معناى ميل از دو طرف افراط و تفريط، به طرف وسط و اعتدال است .  
شاكرا لانعمه اجتبيه و هديه الى صراط مستقيم  
(اجتباء) از ماده (جبايه ) است كه به معناى جمع آورى كردن است ، و اجتباء خدا انسان را به اين معنا است كه او را خالص براى خود سازد و از مذهب هاى مختلف جمع آوريش نمايد، و در اينكه بعد از توصيفش به شكر نعمت بدون فاصله كلمه اجتباء را آورد اشعار به اين است كه شكر نعمت ، علت اجتباء بوده است و اين تفسير آنچه را كه ما در سوره اعراف براى آيه (و لا تجد اكثرهم شاكرين ) كرديم تاييد مى كند، زيرا در آنجا گفتيم حقيقت شكر اخلاص در عبوديت است .  
( و آتيناه فى الدنيا حسنة و انه فى الاخرة لمن الصالحين ).  
مقصود از (حسنه در دنيا) معيشت نيكو است ، و ابراهيم (عليه السلام ) داراى ثروتى فراوان و مروتى عظيم بوده ، ما در تفسير سوره يوسف در ذيل آيه ششم و نيز در معناى هدايت و صراط مستقيم در تفسير سوره فاتحه و در معناى آيه (و انه فى الاخرة لمن الصالحين ) بحثهاى مفصلى داشتيم به آنجا مراجعه شود.  
و در اينكه ابراهيم (عليه السلام ) را به صفات مذكور توصيف فرموده اشاره به اين است كه اين صفات آثار نيك اين دين حنيف است ، اگر انسان به اين دين در آيد، او را به تدريج به راهى مى اندازد كه ابراهيم (عليه السلام ) را بدان انداخت .  
ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا و ما كان من المشركين  
در اين آيه دو صفت را از ابراهيم (عليه السلام ) دوباره آورده ، و اين تكرار براى اشاره به اين است كه نسبت به آن دو صفت عنايت بيشترى داشته است .  
معناى آيه (انما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه ...) و مقصود از اختلاف يهود درسبت  
انما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه ....

*(/21)*

در مفردات گفته : كلمه (سبت ) در اصل به معناى قطع است ، و از همين جهت به قطع سير، مى گويند سبت السير، و نيز سبت الشعر، تراشيدن مو است ، و سبت الانف ، بريدن بينى از ته است بعضى گفته اند: خداى تعالى روز شنبه را بدين جهت سبت خوانده . كه خداوند خلقت آسمانها و زمين را در روز يك شنبه شروع كرد و شش روز طول كشيد روز هفتم كه همان شنبه مى شود عمل خود را قطع كرد، و بدين جهت روز شنبه را سبت خوانده .  
و جمله (سبت فلان ) به اين معنا است كه فلانى وارد در شنبه شد و در جمله (يوم سبتهم شرعا) بعضى گفته اند يعنى روز قطعشان از عمل ، و در معناى جمله (و يوم لا يسبتون ) بعضى گفته اند روزى كه عمل را قطع نمى كنند، و بعضى گفته اند روزى كه در شنبه نيستند،  
و هر دو جمله اشاره است به يك حالت و جمله (انما جعل السبت ) معنايش اين است كه : اگر ترك عمل در شنبه مقرر شد (و جعلنا نومكم سباتا) يعنى خواب شما را قطع عمل قرار داديم ، و اين اشاره است به صفتى كه در باره شب آورده و فرموده بود: (لتسكنوا فيه : تا در آن آرامش گيريد).  
پس مراد از سبت بطورى كه وى گفته ، خود روز است ليكن معناى قرار دادن آن ، قرار دادن ترك عمل در آن و تشريع اين ترك است ، ممكن هم هست مراد از آن ، معناى مصدرى باشد نه روزى كه در آن اين معنا جعل شده ، كما اينكه ظاهر آيه (تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا و يوم لا يسبتون لا تاتيهم ) همين است ، بهر حال طبع كلام اقتضاء ميكرد كه بفرمايد: (انما جعل السبت للذين ) تا نوعى اختصاص و ملكيت را افاده كند و بفهماند كه خدا در هر هفته يك روز را براى آنان تعطيل قرار داده ، تا از عمل دست بكشند و به عبادت پروردگار خود بپردازند، و آن روز شنبه است همچنانكه براى مسلمين در هفته يك روز را قرار داده تا در آن براى عبادت و نماز اجتماع كنند، و آن روز جمعه است .

*(/22)*

ولى اينطور نفرمود، بلكه كلمه (جعل ) را با لفظ (على ) متعدى كرده نه با لفظ لام ، با اينكه لفظ (على ) تكليف و تشديد را مى رساند مثلا مى گويند: (لى عليك دين : براى منست بر ضرر تو قرضى ) يعنى تو به من بدهكارى ، و يا مى گويند: (هذا عليك لا لك : اين بر ضرر تو است نه بنفع تو) و اين بدان جهت بود كه بفهماند، تعطيلى روز شنبه در يهود به منظور آسايش آنان نبود، بلكه ابتلاء و امتحانى بوده و لذا مى بينيم كه بالا خره تشريع اين حكم منجر به لعنت طائفه اى از ايشان و مسخ شدن طايفه ديگرشان شد كه در سوره بقره آيه 65 و در سوره نساء آيه 47 بدان اشاره شده است ، بنا بر اين مناسب تر اين است كه بگوييم مراد از جمله (اختلفوا فيه ) اختلاف در سبت ، بعد از تشريع آن باشد، زيرا بنى اسرائيل در باره آن اختلاف نموده عده اى تشريع آن پذيرفته و عده اى رد كردند، دسته سومى حيله بكار بردند كه در سوره بقره و نساء و اعراف به حيله آنان و داستانشان اشاره شده است ، نه اينكه مراد از اختلافشان در آن ، قبل از تشريع آن باشد چنانچه در بعضى روايات آمده كه اول پيشنهاد شد كه در هر هفته يك روز براى عبادت تعطيل كنند آنگاه آن روز را جمعه قرار دادند، و بهمين خاطر اختلاف در گرفت بخاطر رفع اختلاف شنبه را قرار دادند.  
و معناى آيه اين است كه : (جز اين نيست كه روز سبت قرار داده شد و يا يك روز در هفته براى عبادت تعطيل شد بمنظور تشديد و آزمايش يهود كه بعد از تشريع آن اختلاف كردند، يك دسته قبولش كردند، و يك دسته ديگر آن را رد نمودند، دسته سوم در ظاهر به قبول آن تظاهر نموده و در خفا، براى اشتغال به ماهيگيرى حيله نمودند پروردگار تو در روز قيامت ميان آنان در آنچه اختلاف مى كردند حكم خواهد نمود).

*(/23)*

بنا بر اينكه معنا چنين باشد وزان آيه وزان آيه قبلى مى باشد كه مى فرمود: (و على الذين هادوا حرمنا ...) كه گفتيم در معناى جواب از سؤ ال مقدر و معطوف بر داستان نسخ است كه قبل از اين گفتگويش در ميان بودو تقدير آن چنين است ، اما قرار دادن سبت براى يهود به نفع نبود بلكه عليه ايشان بود تا خدا امتحانشان كند و برايشان تنگ بگيرد، همچنانكه نظاير اين آزمايش و به حساب چوبكارى در آنان زياد بود، چون مردمى ياغى و متجاوز و متكبر بودند و كوتاه سخن اينكه آيه شريفه ناظر به اعتراضى است كه يهود بر تشريع بعضى احكام غير فطرى در دين خود و نسخ آن در اين شريعت كردند، و اگر اين مطلب را ضميمه آيه اى كه قبلا در باره يهود بحث مى كرد و مى فرمود: (و على الذين هادوا حرمنا ...) ننمود براى اين بود كه مساله سبت با سنخ مساله تحليل طيبات و استثناء غذاهاى حرام مغاير است ، قبلا هم فهميديد كه آيه : (و على الذين هادوا) تا جمله (و ما كان من المشركين ) كه هفت آيه ميباشند كلامى است متصل و تمام كه به آيه مورد بحث متصل گشته و آن هشتمى آنها شده است .  
از اينجا جواب اعتراضى كه شده روشن مى شود، و اعتراض اين است كه وسط قرار گرفتن داستان سبت ميان آيه (ثم اوحينا اليك ...) كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را امر به پيروى از ملت ابراهيم مى كند و آيه (ادع الى سبيل ربك ...) نظير فاصله شدن ميان درخت و پوست درخت است .

*(/24)*

و حاصل جواب اين شد كه گفتيم : آيه (ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم ...) جزء آخر سياق قبلى است ، و آيه (انما جعل السبت ) مربوط و متصل به مطالب قبل آن است ، و اما آيه (ادع الى سبيل ربك ...) مطلب تازه اى را بيان مى كند، و آن دستور به دعوت بسوى راه خداست ، بعنوان خطاب و هيچ ربطى به ملت ابراهيم و كيش وى ندارد تا بگوييد به آيه پيروى ملت ابراهيم متصل است ، و مساله سبت در ميان آن دو بيگانه است ، هر چند كه راه خدا به عينه همان ملت ابراهيم است ، و ليكن براى الفاظ حكمى است ، و براى معانى حكمى ديگر (دقت بفرمائيد).  
وجوهى كه مفسرين درباره اختلاف مذكور در آيه گفته اند  
مفسرين در بيان اختلاف مذكور در آيه اختلاف عميقى دارند، بعضى از ايشان گفته : مراد از آن ، اين است كه خداوند مساله سبت را گوشمالى كسانى قرار داد كه با پيغمبرشان بر سر تعظيم جمعه اختلاف نموده ، از آن اعراض كردند، و شنبه را براى خود روز عبادت گرفتند، خدا هم همان شنبه را براى آنان مايه تشديد كرد. پس بنا به گفته اين مفسر اختلاف مزبور قبل از جعل بوده نه بعد از آن ، و چه بسا كلمه (فى ) را به معناى لام و براى تعليل دانسته و آيه را چنين معنا كرده : (اين است و جز اين نيست كه سبت قرار داده شد بر كسانى كه به علت آن اختلاف كردند).  
بعضى ديگر گفته اند: اختلاف به معناى مخالفت است ، چون يهوديان در مساله سبت مخالفت پيغمبر خود كردند، نه اينكه اختلاف كرده باشند. عده اى ديگر گفته اند: خداوند مامورشان كرده بود كه جمعه را روز عبادت بگيرند، و ليكن معلوم نكرده بود كه جمعه چه روزى است ، و تعيين آن را به اجتهاد خود آنان واگذار كرده بود، آنگاه احبار ايشان (پيشوايان يهود ) در تعيين آن اختلاف كردند و خدا هم هدايتشان نكرد در نتيجه شنبه را براى خود تعيين نمودند.

*(/25)*

بعضى ديگر گفته اند: مراد اين است كه در ميان خود در باره شان سبت اختلاف كردند، بعضى گفتند: از روز جمعه محترمتر است و بعضى جمعه را افضل از آن دانستند. و همچنين اقوالى ديگر كه ريشه همه آنها مطالبى است كه در خصوص قصه سبت يهود رسيده است .  
و خواننده به خوبى مى داند كه هيچ يك از اين اقوال با لفظ آيه سازگارى و آنطور كه بايد انطباق ندارد، پس ناگزير بايد وجهى را كه گذشت بپذيريم .  
ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى احسن ....  
شكى نيست در اينكه از آيه استفاده مى شود كه اين سه قيد، يعنى (حكمت ) و (موعظه ) و (مجادله )، همه مربوط به طرز سخن گفتن است ، رسول گرامى مامور شده كه به يكى از اين سه طريق دعوت كند كه هر يك براى دعوت ، طريقى مخصوص ‍ است ، هر چند كه جدال به معناى اخصش دعوت به شمار نمى رود.  
معناى (حكمت )، (موعظه ) و (مجادله )  
و اما معنى (حكمت ) - بطورى كه در مفردات آمده به معناى اصابه حق و رسيدن به آن به وسيله علم و عقل است ، و اما (موعظه ) بطورى كه از خليل حكايت شده به اين معنا تفسير شده كه كارهاى نيك طورى يادآورى شود كه قلب شنونده از شنيدن آن بيان ، رقت پيدا كند، و در نتيجه تسليم گردد، و اما جدال بطورى كه در مفردات آمده عبارت از سخن گفتن از طريق نزاع و غلبه جوئى است .  
دقت در اين معانى به دست مى دهد كه مراد از حكمت (و خدا داناتر است ) حجتى است كه حق را نتيجه دهد آنهم طورى نتيجه دهد كه هيچ شك و وهن و ابهامى در آن نماند، و موعظه عبارت از بيانى است كه نفس شنونده را نرم ، و قلبش را به دقت در آورد، و آن بيانى خواهد بود كه آنچه مايه صلاح حال شنونده است از مطالب عبرت آور كه آثار پسنديده و ثناى جميل ديگر آن را در پى دارد دارا باشد.

*(/26)*

و جدال عبارت است از: دليلى كه صرفا براى منصرف نمودن خصم از آنچه كه بر سر آن نزاع مى كند بكار برود ، بدون اينكه خاصيت روشنگرى حق را داشته باشد، بلكه عبارت است اينكه آنچه را كه خصم خودش به تنهايى و يا او و همه مردم قبول دارند بگيريم و با همان ادعايش را رد كنيم .  
بنا بر اين ، اين سه طريقى كه خداى تعالى براى دعوت بيان كرده با همان سه طريق منطقى ، يعنى برهان و خطابه و جدل منطبق مى شود.  
مراد از موعظه حسنه و جدال احسن در آيه : (ادع الىسبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن )  
چيزى كه هست خداى تعالى موعظه را به قيد حسنه مقيد ساخته و جدال را هم به قيد التى هى احسن مقيد نموده است ، و اين خود دلالت دارد بر اينكه بعضى از موعظه ها حسنه نيستند، و بعضى از جدالها حسن (نيكو) و بعضى ديگر احسن (نيكوتر) و بعضى ديگر اصلا حسن ندارند و گر نه خداوند موعظه را مقيد به حسن و جدال را مقيد به احسن نمى كرد.  
و بعيد نيست تعليلى كه در ذيل آيه كرده و فرموده : (ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله و هو اعلم بالمهتدين ) وجه تقييد مذكور را روشن كند، و معنا چنين شود:  
خداى سبحان داناتر است به حال كسانى كه از دين حق گمراه گشتند همچنانكه او داناتر است به حال راه يافتگان ، پس او مى داند تنها چيزى كه در اين راه مفيد است همانا حكمت و موعظه و جدال است ، اما نه هر موعظه و جدال بلكه مراد موعظه حسنه و جدال احسن است .

*(/27)*

اعتبار صحيح هم اين معنا را تاييد مى كند، براى اينكه راه خداى تعالى اعتقاد حق و عمل حق است و پر واضح است كه دعوت به حق بوسيله موعظه ، مثلا از كسى كه خودش به حق عمل نمى كند و به آنچه موعظه مى كند، متعظ نمى شود هر چند به زبان دعوت به حق است ولى عملا دعوت به خلاف حق است ، همچنين دعوت به حق بوسيله مجادله با مسلمات كاذب خصم ، هر چند اظهار حق است ، و ليكن چنين مجادله اى احياء باطل نيز هست و يا مى توانى بالاتر از اين بگويى ، و آن اين است كه چنين مجادله اى احياء حق است با كشتن حقى ديگر، مگر اينكه منظور از چنين مجادله اى صرف مناقضه باشد نه احياء حق .  
از اينجا روشن مى شود كه حسن موعظه از جهت حسن اثر آن در احياء حق مورد نظر است ، و حسن اثر وقتى است كه واعظ خودش به آنچه وعظ مى كند متعظ باشد، و از آن گذشته در وعظ خود آنقدر حسن خلق نشان دهد كه كلامش در قلب شنونده مورد قبول بيفتد، قلب با مشاهده آن خلق و خوى ، رقت يابد و پوست بدنش جمع شود و گوشش آن را گرفته و چشم در برابرش خاضع شود.  
next page  
fehrest page  
back page

*(/28)*

fehrest page  
back page  
و اگر از راه جدال دعوت مى كند بايد كه از هر سخنى كه خصم را بر رد دعوتش تهييج مى كند و او را به عناد و لجبازى واداشته بر غضبش اندازد بپرهيزد و مقدمات كاذب را هر چند كه خصم راستش بپندارد بكار نبندد مگر همانطور كه گفتيم جنبه مناقضه داشته باشد ، و نيز بايد از بى عفتى در كلام و از سوء تعبير اجتناب كند و به خصم خود و مقدسات او توهين ننمايد و فحش و ناسزا نگويد و از هر نادانى ديگرى بپرهيزد چون اگر غير اين كند درست است كه حق را احياء كرده اما همانطور كه فهميديد با احياء باطل و كشتن حقى ديگر احياء كرده است ، و جدال ، از موعظه بيشتر احتياج به حسن دارد، و بهمين جهت خداوند موعظه را مقيد كرده به حسن ولى جدال را مقيد نمود به احسن (بهتر).  
وجه ترتيب در ذكر حكمت و موعظه و جدال در آيه و بيان ضعف سخن بعضى مفسريندرباره آن  
اين را هم بگوييم كه ترتيب در حكمت و موعظه و جدال ترتيب به حسب افراد است ، يعنى از آنجايى كه تمامى مصاديق و افراد حكمت خوب است لذا اول آن را آورد چون موعظه دو قسم بود:  
يكى خوب ، و يكى بد، و آنكه بدان اجازه داده شده موعظه خوب است لذا دوم آن را آورد، و چون جدال سه قسم بود، يكى بد، يكى خوب ، يكى خوبتر، و از اين سه قسم تنها قسم سوم مجاز بود لذا آن را سوم ذكر كرد، و آيه شريفه از اين جهت كه كجا حكمت ، كجا موعظه ، و كجا جدال احسن را بايد بكار برد، ساكت است و اين بدان جهت است كه تشخيص موارد اين سه به عهده خود دعوت كننده است ، هر كدام حسن اثر بيشترى داشت آن را بايد بكار بندد.  
و ممكن است كه در موردى هر سه طريق بكار گرفته شود، و در مورد ديگرى دو طريق و در مورد ديگرى يك طريق ، تا ببينى حال و وضع مورد چه اقتضايى داشته باشد.

*(/1)*

اين را گفتيم تا معلوم شود اينكه بعضى پنداشته اند كه ظاهر آيه ، امر به رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) است به اينكه در همه موارد هر سه طريق را بكار گيرد صحيح نيست زيرا آيه دلالت ندارد بر اينكه نسبت به همه موارد و همه مدعوين بايد هر سه طريق را بكار بست ، بله در تمامى و مجموع همه مدعوين البته هر سه طريق بكار مى رود.  
و نيز تا فساد گفتار بعضى ديگر روشن شود كه گفته اند: ترتيب در سه طريق مذكور در آيه ترتيب به حسب فهم مردم و استعداد پذيرفتن حق است ، بعضى از خواص كه داراى دلهايى نورانى و قوى و با استعدادند و حقايق عقلى را زود مى پذيرند و زود و به شدت در برابر مبادى عالى مجذوب گشته ، با علم و يقين الفت و انس زيادى دارند دعوتشان بايد از راه حكمت يعنى برهان صورت گيرد.  
و بعضى عوام هستند كه دلهاى تاريك و استعدادى ضعيف داشته و الفتشان بيشتر با محسوسات است ، و دلبستگى شان بيشتر با رسوم و عادات است ، چنين كسانى سر و كارى با برهان نداشته ، و آن را نمى پذيرند، ولى معاند با حق هم نيستند، اينگونه اشخاص ‍ را بايد با موعظه حسنه به راه آورد.  
بعضى ديگر معاند و لجبازند، باطل را سرمايه خود كرده و مى خواهند با آن حق را سركوب نمايند و از راه مكابره و لجبازى با دهنهايشان نور خدا را خاموش نمايند، مردمى هستند كه آراى باطل در دلهايشان رسوخ نموده ، تقليد از مذهبهاى خرافى نياكان و اسلاف بر آنان چيره گشته ، ديگر نه برهان ، آنان را بسوى حق هدايت مى كند و نه موعظه سوقشان مى دهد، اين دسته اند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) مامور شده از راه مجادله آنان را دعوت كند.

*(/2)*

وجه فساد اين تفسير اين است كه هر چند وجهى دقيق است ، و ليكن اين نتيجه را نمى دهد كه هر طريق مختص به كسانى باشد كه مناسب آن طريقند، زيرا گاه مى شود كه موعظه و مجادله در خواص هم اثر مى گذارد، همچنانكه گاهى در معاندين هم مؤ ثر ميافتد و گاه مى شود كه مجادله به نحو احسن در باره عوام كه الفتشان همه با رسوم و عادات است نيز مؤ ثر مى شود، پس نه در لفظ آيه دليلى بر اين اختصاص داريم ، و نه در خارج و واقع امر. و نيز اين را گفتيم تا فساد گفتار بعضى ديگر روشن شود كه گفته اند: مجادله به نحو احسن اصلا دعوت نيست ، بلكه غرض از آن چيز ديگرى است مغاير با دعوت و آن صرف اقناع دشمن و ساكت نمودن او است ، تا ديگر نپندارد كه سرمايه اى علمى دارد، و نتواند با حق بجنگد، صاحب اين حرف سپس گفته : و لذا مى بينيم كه مساله جدال در آيه شريفه عطف به آن دو نشده و نفرموده : (ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و الجدال الاحسن ) بلكه سياق را بهم زده و جدال را در سياقى ديگر آورده و فرموده : (و جادلهم بالتى هى احسن ).  
وجه فساد اين حرف اين است كه گوينده آن از حقيقت قياس جدلى غفلت ورزيده زيرا قانع و ساكت نمودن خصم ، هر چند نتيجه قياس جدلى است ليكن اين نتيجه دائمى نيست ، چه بسا اتفاق ، مى افتد اين قياس جدلى از مقدماتى كه مقبول و يا مسلم خصم است مركب مى شود و منظور از آن ساكت نمودن او نيست ، مانند قياسهاى جدلى در امور عملى و علوم غير يقينى از قبيل فقه و اصول و اخلاق و فنون ادبيات و مراد، الزام و اسكات هم نيست ، علاوه بر اين ، اسكات و الزام هم در جاى خود به قدر خود دعوت است همانطور كه موعظه دعوت است ، تنها صورت آن دو تفاوت مى كند بله اين را قبول داريم كه اگر قرآن كريم مجادله به نحو احسن را عطف بر آن دو نكرد، و بخاطر آن سياق را عوض نمود كه در مجادله معنايى از منازعه و غلبه بر خصم خوابيده است .

*(/3)*

و ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به و لئن صبرتم لهو خير للصابرين  
در مفردات گفته است : (عقوبت ) و (عقاب ) و (معاقبه ) تنها در مورد عذاب بكار مى رود.  
و اصل در معناى (عقوبت ) همان عقب است كه به معناى پاشنه پاى آدمى و دنباله هر چيزى است ، و (عاقبت امر)، آن نتايجى است كه در آخر هر چيزى و دنبالش مى آيد، و كلمه (تعقيب ) به معناى آوردن چيزى در دنبال چيز ديگرى است ، و معاقبت غير، اين است كه دنبال عملى كه او كرد و تو را ناراحت ساخت عملى كنى كه او را ناراحت بسازد كه اين معنا با معناى مجازات و مكافات منطبق است .  
پس اينكه فرمود: (و ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم ) بطورى كه از سياق بر مى آيد خطابش به مسلمين است ، و لازمه اش اين است كه مراد از معاقبت ، مجازات مشركين و كفار باشد، و مراد از جمله (عوقبتم ) به عقابى باشد كه كفار به مسلمانان كرده اند كه چرا به خدا ايمان آورده ايد، و چرا خدايان ما را رها كرده ايد؟  
و معناى آيه اين مى شود كه اگر خواستيد كفار را بخاطر اينكه شما را عقاب كرده اند عقاب كنيد رعايت انصاف را بكنيد، و آن گونه كه آنها شما را عقاب كرده اند عقابشان كنيد نه بيشتر.  
و معناى جمله (و لئن صبرتم لهو خير للصابرين ) اين است كه اگر بر تلخى عقاب كفار بسازيد و در مقام تلافى بر نيائيد براى شما بهتر است ، چون اين صبر شما در حقيقت ايثار رضاى خدا و اجر و ثواب او بر رضاى خودتان و تشفى قلب خودتان است ، در نتيجه عمل شما خالص براى وجه كريم خدا خواهد بود، علاوه بر اين ، گذشت ، كار جوانمردان است ، و آثار جميلى در پى دارد.  
فضيلت صبر بر آزار مشركين و امر به پيامبر(ص ) به اينكه صبر كند و خدا به اوصبر داده است  
و اصبر و ما صبرك الا بالله ....

*(/4)*

در اين جمله رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را امر به صبر داده ، بشارتش مى دهد كه اين نيرو و توانايى كه بر صبر دارد و مى تواند اين همه تلخى ها را در راه خدا بچشد، از خداى تعالى است ، آرى هر امرى وقتى قابل امتثال است كه مامور، قدرت بر امتثال آن را داشته باشد، خداى تعالى بعد از امر به صبرش خاطر نشان مى سازد كه قدرت بر اين صبر دارى ، چون حول و قوه تو همه از پروردگار تو است ، پس در اينكه فرمود: (و ما صبرك الا بالله ) اشاره بهمين است كه غم مخور، خدا تو را بر چنين صبرى نيرو داده است .  
( و لا تحزن عليهم ) - يعنى بحال كفار غم مخور كه چرا كافر شدند. تفسير اين معنا سابقا در همين سوره و در غير اين سوره گذشت .  
(و لا تك فى ضيق مما يمكرون ) - ظاهرا مقصود از اينكه فرمود در تنگى مباش اين است كه از مكر ايشان حوصله ات بسر نرود، آنهم نه اينكه بخواهد بفرمايد، در آينده تنگ حوصلگى مكن بلكه حال و آينده و يا تنها حال منظور است .  
ان الله مع الذين اتقوا و الذين هم محسنون  
از اين تعبير استفاده مى شود كه تقوى و احسان هر يك سبب مستقلى براى موهبت نصرت الهى و ابطال مكر دشمنان دين و دفع كيد آنان هستند، پس مى توان گفت كه اين آيه جمله (و لا تك فى ضيق مما يمكرون ) را تعليل مى كند و وعده نصرت مى دهد.  
و اين سه آيه از نظر مضمون شباهتشان به آيات مدنى بيشتر از شباهت به آيات مكى است ، و رواياتى هم از طريق شيعه و هم از طريق سنى وارد شده كه اين آيات در هنگام مراجعت از احد نازل شد و بزودى در بحث روايتى ان شاء الله خواهد آمد، هر چند كه ممكن است اتصال آنها را به ما قبلش توجيه نمود، چنانكه بعضى از مفسرين توجيه كرده اند.

*(/5)*

چيزى كه در اينجا تذكرش لازم است اين است كه آيه شريفه اى كه قبل از اين سه آيه بود نسبت به غرض سوره از اين سه آيه جامع تر بود، و آيات اين سوره با چشم پوشى از آيه (و الذين هاجروا ...) و آيه (من كفر بعد ايمانه ) تا آخر چند آيه و آيه (و ان عاقبتم ) تا آخر سوره ، سياق واحد و متصلى دارند.  
بحث روايتى  
(روايت در ذيل آيات : (ضرب الله مثلا...)، (ان ابراهيم كان امة ).(ادعو الىسبيل ربك )  
در تفسير قمى در ذيل آيه (و ضرب الله مثلا ...) از امام (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: (اين آيه در باره قومى نازل شد كه نهرى داشتند به نام نهر (ثرثار) و بلاد ايشان بخاطر داشتن آن ، بلادى سبز و خرم و پر درآمد بود، بطورى كه با خمير، استنجا و خود را تطهير مى كردند، و مى گفتند: خمير نرمتر است و بدن ما را اذيت نمى كند، همين كفران به نعمت خدا و استخفاف به آن باعث شد كه خدا نهر ثرثار را خشكانيد، خشكسالى كارشان را به جايى رسانيد كه همان خمير خشكيده ها را جمع آورى نموده خوردند و بلكه بر سر تقسيم آن دعوا راه انداختند.  
مؤ لف : اين روايت را كافى نيز به سند خود از عمرو بن شمر از ابى عبد الله (عليه السلام ) بطور مفصل آورده ، و عياشى هم آن را از حفص و زيد شحام از آن جناب نقل كرده است .  
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از انس بن مالك روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: هيچ بنده اى نيست كه امتى به نفع او شهادت دهد مگر آنكه خدا آن شهادت را قبول مى كند، و امت از يك نفر به بالا است ، چون خداى تعالى فرموده : (ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا و لم يك من المشركين ).

*(/6)*

مؤ لف : در تفسير آيات شهادت مطالبى گذشت كه با اين حديث ارتباط دارد. و در تفسير عياشى از سماعة بن مهران روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: روزگارى بود كه در تمام روى زمين جز يك نفر خدا را پرستش نمى كرد، و اگر غير او فرد ديگرى بود خداوند در آيه (ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا و لم يك من المشركين ) او را هم اضافه مى كرد، پس از مدتى خدا او را با پديد آوردن اسماعيل و اسحاق مانوس نموده سه نفر شدند.  
مؤ لف : اين روايت را كافى هم به سند خود از سماعة از عبد صالح نقل كرده است .  
و در الدر المنثور است كه شافعى و بخارى و مسلم از ابو هريره روايت آورده اند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: مائيم آخرون سابقون در روز قيامت ، جز اينكه سابقون اولون قبل از ما داراى كتاب شدند ، و ما بعد از ايشان صاحب كتاب شديم آنگاه همين روز جمعه بود كه برايشان واجب شد تا آن را روز تعطيل و عبادت قرار دهند، ولى در باره آن اختلاف كردند، و خداوند هدايت بسوى آن را به ما موهبت فرمود، مردم هم تابع ما هستند، يهود فردا و نصاراى پس فردا.  
مؤ لف : مثل اين روايت از احمد و مسلم از ابو هريره و حذيفه از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نقل شده ، ولى در تفسير آيه وارد نشده .  
و نيز در آن كتاب است كه ابن مردويه از ابى ليلى اشعرى روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) فرمود: به اطاعت پيشوايان تمسك جوئيد و مخالفت نورزيد،  
زيرا اطاعت آنان اطاعت خدا است ، و معصيتشان معصيت خدا است ، چون خدا مرا مبعوث كرده تا با حكمت و موعظه حسنه بسويش دعوت كنم ، پس هر كه با من در اين دعوت مخالفت كند از هالكين خواهد بود، و ذمه خدا و رسول از او برى ء است و هر كس در كارى ولى امر شما شد، بغير آنچه من دعوت مى كنم عمل نمايد لعنت خدا و ملائكه و همه مردم بر او باد.

*(/7)*

و در تفسير قمى در ذيل آيه (و جادلهم بالتى هى احسن ) از امام نقل كرده كه فرمود: جدال احسن قرآن است .  
و در كافى از على بن ابراهيم به سند خود از ابى عمرو زبيرى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى احسن ) فرمود: به قرآن .  
مؤ لف : ظاهر اين روايت اين است كه تفسير جمله بالتى هى احسن باشد، و حاصلش اين مى شود كه جدال احسن را بايد از قرآن آموخت كه ادب خدا در آن نشان داده شده .  
و در تفسير عياشى از حسين بن حمزه روايت شده كه فرمود: من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: وقتى رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) ديد كه بر سر حمزة بن عبد المطلب چه آوردند گفت : خدايا حمد مخصوص تو است و شكايت هم بسوى تو است ، و توئى ياور بر آنچه من مى بينم ، آنگاه فرمود: اگر قدرت به دستم بيفتد و بر دشمن ظفر پيدا كنم مثله اش مى كنم و مثله مى كنم ، و مثله مى كنم در اينجا بود كه اين آيه شريفه نازل شد: (و ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به و لئن صبرتم لهو خير للصابرين ) رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) عرض كرد: پروردگارا صبر مى كنم صبر مى كنم .  
و در الدر المنثور است كه ابن منذر و طبرانى و ابن مردويه و بيهقى در دلائل ، از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در روزى كه حمزه ، شهيد و مثله شد فرمود: اگر به قريش ظفر يافتم هفتاد نفرشان را مثله مى كنم ، اينجا بود كه خداى تعالى اين آيه را نازل فرمود: (و ان عاقبتم ...) رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) عرض كرد: پروردگارا صبر مى كنم ، پس صبر كرد و از آن پس مثله كردن را ممنوع نمود.  
مؤ لف : در اين معنا از ابى بن كعب و ابو هريره و غير آن دو از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نيز رواياتى آمده .  
پايان يافت و لله الحمد