نام كتاب : تفسير الميزان جلد 13
نام نويسنده : علامه طباطبايي رحمه الله عليه
سوره اسراء آيه 1
سوره اسراء مكى است و 111 آيه دارد
ترجمه آيه
بيان آيه
نقل برخى اقوال مدنى بودن بعضى از آيات سوره اسراء و اشاره به مفاد كلى اينسوره مباركه
معناى آيه شريفه : (سبحان الذى اسرى بعبده ...)
بحث روايتى
روايتى مفصل در شرح واقعه (اسراء) و (معراج ) و آنچه پيامبر (ص ) در شبمعراج ديد و شنيد
صعود پيامبر اكرم (ص ) با جبرئيل به آسمان دنيا
ديدار پيامبر (ص ) با حضرت آدم و ملك الموت و گفتگو با آندو
برخورد با فرشته اى عجيب الخلقه و جلوه هايى از تجسماعمال در شب معراج
عرج به آسمانهاى دوم و سوم
عروج به آسمانهاى چهارم و ششم
عروج به آسمان هفتم و ديدن عجائب ديگرى از مخلوقات خدا
دو نهر (كوثر) و (رحمت ) و دو درخت (طوبى ) و (سدرة المنتهى )
عطيه خداوند به پيامبر (ص ) در شب معراج
حكايت تخفيف نمازهاى واجب يوميه از پنجاه نماز به پنج نماز
طاغيان قريش و رد آيات روشن صدق دعوى پيامبر در شب معراج ارائه آيات بر صدقدعوى خود توسط پيامبر اكرم (ص ) درباره شب معراج در برابر طاغيان قريش
حكاياتى از شب معراج بروايت ابن عباس
امام باقر و امام سجاد (ع ) به سئوالاتى پيرامون معراج پيامبر (ص ) پاسخ مىگويند
حديثى از امام باقر (ع ) درباره معراج پيامبر (ص ) و شرح كلماتى از آن
روايتى درباره معراج پيامبر (ص ) از طريقاهل سنت و نقد و بررسى مضامين آن
رد رواياتى كه بنابر آنها معراج جسمانى نبوده و در عالم رؤ يا صورت گرفته است
پيامبر (ص ) از حضرت فاطمه (س ) بوى بهشت استشمام مى كند
شرح و تفضيل اولين نماز پيامبر در شب معراج از زبان مبارك امام كاظم (ع )
روايتى كه مى گويد معراج دو مرتبه صورت گرفته است
خلاصه آنچه از روايات اسراء و معراج استفاده مى شود در مجمع البيان طبرسى
دو روايت درباره نحوه تعيين ركعات نماز

*(247/1)*

درجه رفيع آرايشگر خانواده فرعون نزد خدا
اقوال مختلف درباره زمان و مكان معراج و اينكه جسمانى بوده يا روحانى
نظر مؤ لف درباره معراج پيامبر اكرم (ص )
بحثى ديگر
(تقسيم جزئيات مربوط به معراج به چهار قسم ، از نظر معنى و سند)
سوره اسرى ، آيات 2 - 8
ترجمه آيات
بيان آيات
اشاره به مورد استعمال كلمه (كتاب ) مجيد
وجه اينكه وكيل گرفتن خدا شرك است
معناى (ذريه ) و وجه منصوب بودن آن در آيه
خلاصه معناى آيه و اشاره به اختلاف مفسرين در اعراب آن
معناى مختلف واژه (قضاء) و معناى آيه : (و قضينا الى بنىاسرائيل لتفسدن فى الارض ...)
توضيح معناى آيه شريفه : (فاذا جاء وعد اوليهما...) و اشاره به ضعف وجوهديگرى كه در اين باره گفته شده است
آثار نيك و بد اعمال به عامل برمى گردد (ان احسنتم احسنتم لانفسكم و ان اساءتمفلها)
بحث روايتى
چرا نوح (ع ) عبد شكور خوانده شده است
روايتى در ذيل آيه (لتفسلان فى الارض مرتين ...)
مقصود از دو بار سركوب شدن و هلاكت بنىاسرائيل بر اثر دو با فسادانگيزى آنان بر روى زمين
سوره اسرى ، آيات 9 - 22
ترجمه آيات
بيان آيات
توضيح در مورد اينكه قرآن بدانچه (اقوم ) است هدايت مى كند و اينكه اسلام دين(قيم ) است
خداوند براى مؤ منان صالح العمل بر خود حق قرار داده است (ان لهم اجرا كبيرا)
بيان اينكه انسان عجول بوده و آنسان كهدر طلب خيرات است در پى شر نيز مى باشد(و يدع الانسان بالشر دعائه بالخير)
دو نكته كه آيه شريفه روشن مى شود
مراد از آيت بودن شب و روز و محو آيت ليل و مبصره بودن آيات نهار
وجود قدرت و آزادى ، دليل و مجوز ارتكاب هر عملى نيست
معناى (طائر) و مراد از جمله : (و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه )
عاقبت و سرنوشت انسان با اعمال ارادى و اختيارى او لزوم و حتميت پيدا مى كند
مقصود از كتابى كه در قيامت براى افراد انسان بيرون آورده مى شود (و نخرج له يومالقيمة كتابا يلقيه منشورا)

*(247/2)*

هدايت هر كس به سود خود و ضلالتش عليه خود است (و لا تزر وازرة وزر اخرى )
توضيح اينكه فرمود: (و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)
مقصود از اراده هلاك قريه در جمله : (و اذا اردنا ان نهلك قرية )
توجيه امر خدا در (امرنا مترفيها ففسقوا فيها) با اينكه خدا امر به فحشاء نمى كند
وجوهى كه مفسرين در توجيه اين امر گفته اند.
مراد از (اراده عاجله ) در آيه : (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها...)
اعمال آدمى اسباب اخروى هستند و بر خلاف اسباب دنيوى تخلف ناپذيرند
بيان اينكه دنيا طلبان در اعمال دنيوى ، و عقبى طلبان دراعمال اخروى مستمدّ از عطاى خداوندند
اشاره به تفاسير ديگرى كه براى اين آيه بيان شده است
توضيح اينكه درجات اخروى بزرگتر از درجات دنيوى است
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل برخى آيات گذشته )
گفتارى در چند فصل پيرامون قضاء
فصل 1 - در معنا و حدود آن :
فصل 2 - نظرى فلسفى در معناى قضاء:
فصل 3 - روايات هم اين نظريه را تاءييد مى كنند:
بحث فلسفى
(در بيان اينكه فيض خداوند مطلق و نامحدود است و منشاء اختلاف انواع و افراد اختلافقابليت ها است )
سوره اسرى آيات 23 - 39
ترجمه آيات
بيان آيات
قضاء تشريعى خداوند به نپرستيدن جز او
نيكى كردن به والدين ، از مهمترين واجبات بعد از توحيد
آيه در مقام انحصار حكم به دوران پيرى پدر و مادر نيست
امر به تواضع و خضوع در برابر والدين و دعا براى آنها
اشاره به وجه اينكه فرمود: اسرافكاران برادران شياطين هستند
نهى از افراط و تفريط در انفاق
نهى از فرزند كشى (چه دختر و چه پسر) از بيم فقر و گرسنگى كه در عرب رسمبوده
نهى شديد از زناكارى
بحثى قرآنى و اجتماعى پيرامون حرمت زنا
معناى جمله : (فلا يسرف فى القتل انه كان منصورا)
نهى از تصرف در مال يتيم و امر به وفاء به عهد
امر به مراعات عدالت و وفا در كيل و وزن و بيان (خير) و (احسن تاءويلا) بودنآن

*(247/3)*

نهى از متابعت از غير علم (لا تقف ما ليس لك به علم )
اشاره به حكم فطرت به لزوم پيروى از علم يا پيروى از ظنّ به استناد حجت علمى وعقلى
رد اشكالاتى به آيه كه مى گويد عمل به اين آيه خود متابعت از ظن است
تعليل نهى از پيروى از غير علم به : (ان السمع و البصر و الفوادكل اولئك كان عنه مسؤ ولا)
كلام مجمع البيان در معناى آيه (و لا تقف ما ليس لك به علم ) و نقد آن
نهى از تكبر و گردن فرازى كردن
بحث روايتى
رواياتى در ذيل جمله : (و بالوالدين احسانا) درباره نيكى كردن به پدر و مادر
چند روايت در معناى (اوابين )
رواياتى درباره اجتناب از افراط و تفريط در انفاق درذيل آيه : (و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ...)
اعمالى كه با ايمان به خدا سازگارى ندارد
چند روايت در ذيل آيه : (و من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا...)
رواياتى درباره پيروى نكردن از غير علم و تقسيم شدن ايمان ، بر اعضاء و جوارح(ان السمع و البصر...)
سوره اسرى آيات 40 - 55
ترجمه آيات
بيان آيات
تصريف آيات (تنوع بيان و احتجاج ) به منظور متذكر شدن شنوندگان
با اينكه ثمره تصريف آيات ازدياد نفرت كفار بوده ، حكمتنزول آيات چه بوده است ؟
احتجاجى با مشركين در نفى شريك براى خداوندمتعال
تقرير استدلال بر نفى شرك براى خدا به صورت يك قياس استثنائى
تسبيح سنگ و چوب به چه معنااست ؟
وجود سراپا فقر و نياز موجودات ، وجود رب واحد را اعلام مى كند
هر موجودى از موجودات داراى مرتبه اى از علم است و تسبيح موجودات تسبيح حقيقى است
تسبيح همه موجودات تسبيح حقيقى و قالى است
وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبيح او است
مقصود از (حجاب مستور) كه خداوند آنرا بين قارى قرآن و مشركينحائل قرار مى دهد
وجوه مختلفى كه در معناى (حجابا مستورا) گفته شده است
استبعاد مشركين مسئله معاد را
پاسخ خداوند با قدرت مطلقه خود به استبعاد مشركين
امر به خوش زبانى و اجتناب از درشتگويى

*(247/4)*

سعادت و شقاوت هر كس بسته به مشيت الهى است كه بر اساسعمل تعيين مى شود
بحث روايتى
رواياتى درباره تسبيح موجودات و سفارش مدارا با حيوانات
توضيحى در مورد تسبيح محسوس برخى موجودات كه در پاره اى رواياتنقل شده است
چند روايت درباره (بسم اللّه الرحمن الرحيم ) درذيل آيه : (و اذا ذكرت ربك ...)
سوره اسرى آيات 56 - 65
ترجمه آيات
بيان آيات
استدلال ديگرى بر نفى الوهيت خدايان مشركين
چند وجه ديگر در بيان مراد از مالك نفع و ضرر نبودن بتها
فقط دعا و درخواست حقيقى از خداى سبحان مستجاب است
توضيح اينكه آلهه دروغين ، خود در جستجوى وسيله به سوى پروردگارشان هستند
وجوه ديگرى كه در معناى جمله : (يبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ) گفتهاند
سنت الهى در اقوام گذشته : دعوت به حق ، به سعادت رساندن مؤ منان و هلاكت ياعذاب شديد منكران و طاغيان
كتاب (لوح محفوظ) و بحث مفسرين پيرامون آن
وجه اينكه خداوند پيشنهاد كفار راجع به آوردن آيات را اجابت نكرد
دو وجه ديگر در معناى آيه : (و ما منعنا اننرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون )
مراد از (رؤ يا) و (شجره ملعونه ) در آيه : (و ما جعلنا الرؤ يا التى اريناك...)
معناى اصطلاحى (شجره ) و تطبيق آن با فرقه خاصى در صدر اسلام
شجره ملعونه اى كه در رؤ يا بر پيامبر (ص ) نشان داده شده است فتنه اسلام است
بيان اينكه آيه شريفه ناظر به (بنى اميه ) است
پاسخ به مفسرينى كه رؤ يا را معراج و شجره معلونه را (شجره زقوم ) دانسته اند
وجه ديگرى كه (رؤ يا) را به جنگ بدر مربوط دانسته است و رد آن
يادآورى داستان سجده نكردن ابليس بر آدم (ع ) و آغاز عصيان و اغواى او
معناى قول شيطان : (لاحتنكن ذريته الا قليلا)
لشكر سواره نظام و پياده نظام شيطان ياور او در گمراهى انسان

*(247/5)*

يادآورى داستان سجده نكردن ابليس بر آدم (عليه السلام ) و آغاز عصيان و اغواى اومراد از مشاركت شيطان در اموال و اولاد مردم در خطاب : (و شاركهم فىالاموال و الاولاد)
بحث روايتى
رواياتى در ذيل آيه : (و ما منعنا نرسل بالايات ...)
رواياتى در ذيل (ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك الا فتنة للنّاس ) و انطباق آن با بنىاميه
چند روايت درباره شركت شيطان در اموال و اولاد مردم
سوره اسرى آيات 66 - 72
ترجمه آيات
بيان آيات
انسان بالفطره متوجه خدا است
آيا در خشكى تضمينى و تاءمينى از گرفتارى ها داريد كه از خدا اعراض مى كنيد؟
معناى آيه : (و لقد كرمنا بنى آدم ...)
امتياز و خصيصه انسان بين همه موجودات و نظر مفسرين در اين باره
معناى جمله : (و فضلنا هم على كثير ممن خلقنا تفضيلا)
فرق بين (تكريم ) و (تفضيل ) انسان و نظر بعضى مفسرين در اين خصوص
آيه شريفه ناظر به تفضيل انسان از حيث وجود مادى است و ملائكه ازمفضل عليه (كثير ممن خلقنا) خارج است
گفتار در برترى انسان از ملائكه
نقد كلام زمخشرى كه قول بر تفضيل انسان بر ملك را مردود دانسته است
افضل بودن اطاعت انسان از جهت كشف صفاى باطن و حسن سريره او است
موارد استعمال كلمه (امام ) در قرآن
مراد از (امامهم ) در جمله : (يوم ندعواكل اناس بامامهم )
اقوال و وجوه مختلف درباره مراد از (امام ) در جمله فوق
معناى (من كان فى هذه اعمى فهو فى الاخرة اعمى ) و وجوهى كه در اين باره گفتهشده است
بحث روايتى
(رواياتى درباه برترى انسان ، احضار هر گروه با امام خود در قيامت و ...)
سوره اسرى آيات 73 - 81
ترجمه آيات
بيان آيات
نيرنگ مشركين براى حفظ حرمت خود و خدايان شان
جلوه اى ديگر از آثار عصمت و حفظ الهى
معناى (دلوك شمس ) و (غسق الليل ) در آيه : (اقم الصلوة لدلوك الشمس...)
امر به رسول (ص ) به تهجد نيمه شب و دعا و استمداد از خداوند
مقصود از (دخول و خروج به صدق ) در (رب ادخلنىمدخل صدق ...)

*(247/6)*

بحث روايتى
رواياتى در ذيل آيه : (و ان كادوا ليفتنونك ...) كه خدعه مشركين بارسول اللّه (ص ) را حكايت مى كند
رواياتى درباره واجب شدن نمازهاى پنجگانه و مراد از مشهود بودن قرآن فجر (نمازصبح ) در ذيل آيه : (اقم الصلوة ...)
رواياتى درباره شفاعت نمودن پيغمبر اسلام (ص ) در قيامت ، درذيل جمله : (عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا)
سوره اسراى آيات 82 - 100
ترجمه آيات
بيان آيات
وجه اينكه قرآن براى مؤ منين (شفاء) و (رحمت ) ناميده شده است .
توضيح اينكه قرآن ظالمين را جز زيان نمى افزايد
حاصل معناى آيه و اشاره به وجوهى كه مفسرين درباره آن گفته اند.
بيان حال انسان عادى دلبسته به اسباب ظاهرى
بحثى فلسفى
(در بيان اينكه شرور بالعرض داخل در قضاى الهى هستند)
تقسيمات (عدم ) و بيان اينكه كدام قسم آن شر است .
تقسيم كلى امور به پنج قسم
سخن صاحب روح المعانى درباره شرور و كلام فخر رازى
معناى (كليعمل على شاكلته )
صفات درونى انسان علت تامه اعمال بدنى او نيست بلكه مقتضى آنست
بيان اينكه سعادت و شقاوت ضرورى و تغييرناپذير نيست و اكتسابى و از آثاراعتقادات و اعمال انسان مى باشد
انسان داراى (شاكله )هايى است مختلف داراى آثا مختلف
بيان وجه ارتباط و اتصال اين آيه با (وننزل من القرآن ...)
سخن فخر رازى پيرامون آيه (قل كل يعمل على شاكلته ) و نقد آن
بحث فلسفى
(درباره سنخيت وجودى و رابطه ذاتى بينفعل و علت فاعلى )
وجود رابطه و سنخيت بين فعل و فاعل از نظر قرآن
معناى (روح ) و مراد از (امر خدا) و توضيح اينكه روح از امر خدا است
موارد اطلاق و استعمال كلمه (روح ) در آيات قرآن مجيد
اقوال مختلف و متعدد مفسرين درباره مراد از روح در آيه : (يسئلونك عن الروح ...)
تحدّى عمومى (همه انس و جن ) و به تمامى خصوصيات قرآن (نه فقط بلاغت و فصاحت)
مشروط كردن مشركين ايمان خود را به معجزاتى غريب و ناممكن

*(247/7)*

تحقق بخشيدن به پيشنهاد مشركين ، در شاءن پيامبر (ص ) نيست
گفتار بعضى مفسرين در ارتباط به دو كلمه بشرا و رسولا در آيه و اشكالات آن
تقرير و توضيح برهان بر نبوت عامه و اثبات آن
توضيح برهانى عقلى بر اينكه تحمل وحى خاص انبياء الهى است
توجهى به سياق آيه و دلات آن
چون دليل و برهان نتيجه نبخشيد، گواهى را به خدا واگذار
معناى جمله : (قادر على ان يخلق مثلهم )
بيان اينكه انسان مبعوث در قيامت عين انسان دنيايى است نه مانند او
بحث روايتى
رواياتى درباره نيت و عمل در ذيل جمله : (كليعمل على شاكلته )
چند روايت درباره شاءن نزول آيه : (يسئلونك عن الروح ...) و بيان مراد از روح
سوره اسرى ، آيات 101 - 111
ترجمه آيات
بيان آيات
مقصود از معجزات نه گانه موسى (ع ) در آيه : (و لقد آتينا موسى تسع اياتبينات ...)
معناى اينكه خطاب به بنى اسرائيل فرمود: (اسكنوا الارض فاذا جاء وعدالاخرة...)
حكمت نزول تدريجى و تفريق قرآن
بى نياز بودن قرآن از ايمان مشركين به آن ، براى ثبوت حقانيت و كمالش
اشاره به اقسام نام ها و بيان مراد از جمله : (فله الاسماء الحسنى )
اين آيه عقيده وثنيت را درباره اسماء و صفات الهى رد مى كند
بيان اينكه اسماء خداوند متعال مرآت و معرف يك مسمى هستند
معناى (جهر) و (اخفات ) و امر به اعتدال در قرائت نماز
نفى فرزند، ولى و شريك داشتن خداى تعالى
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل برخى آيات گذشته )
رواياتى درباره اسماء حسنى ، اسماء حقيقى و اسماء اسماء خدا
مطالب اتفاقى و اختلافى درباره اسماء خدا و اشاره به عقيده بت پرستان درباره آن
چند روايت درباره جهر و اخفات در نماز
بحثى روايتى و قرآنى
(درباره تفريق آيات قرآن و قرانا فرقناه ...)
تقسيم قرآن به آيات و سور
عدد سوره ها و آيات قرآن كريم
ترتيب سوره هاى قرآن كريم
سوره كهف مكى است و 110 آيه دارد
سوره كهف ، آيات 1 - 8
ترجمه آيات
بيان آيات

*(247/8)*

آهنگ و مفاد كلى اين سوره مباركه
توضيح مقصود از اينكه قرآن عوج (كجى ) نداشته ، قيّم است
اشاره به اقوال مختلف مفسرين در ذيل جمله : (لميجعل له عوجا...)
قول و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقيقى و چه به نحو مجازباطل و ممنوع است
هدف از خلق زينت بر روى زمين آزمايش انسان ها و تميز نيك و بد بر اساس اعتقاد وعمل است
بحث روايتى
(رواياتى در تفسير جملات : (لينذر باءسا شديدا)، (فلعلك باخع نفسك ...) و(لنبوهم ايهم احسن عملا)
سوره كهف آيات 9 - 26
ترجمه آيات
بيان آيات
وجه اتصال و رابطه آياتى كه داستان اصحاب كهف را حكايت مى كنند با آياتقبل
بيان اينكه اصحاب رقيم نام ديگر اصحاب كهف است
مقصود از (رحمت ) و (رشد) در دعاى اصحاب كهف : (ربنا اتنا من لدنك رحمة وهيى لنا من امرنا رشدا)
معناى جمله : (فضربنا على اذا نهم فى الكهف سنين عددا)
معناى اينكه فرمود: سپس اصحاب كهف را بيدار كرديم (لنعلم اى الحزبين احصى)
اقرار به توحيد پروردگار و نفى ربوبيت ارباب و آلهه در گفتگوى اصحاب كهفبا خود
جزئياتى از داستان اصحاب كهف كه از آيات استفاده مى شود
وضعيت جغرافيايى غار اصحاب كهف و كيفيت قرار گرفتن اصحاب كهف در آن
نظر مفسرين درباره موقعيت جغرافيائى غار و نقد و بررسى آن
وجه اينكه با ديدن وضع اصحاب كهف قلب انسان مملو از رعب و ترس مى شود
بيان غايت و هدف از بعث (بيدار كردن ) اصحاب كهف
چند وجه ديگر درباره غايت بعث اصحاب كهف (ليتسائلوا بينهم ...)
معناى جمله : (لبثنا يوما او بعض يوم )
جمله : (ربكم اعلم بما لبثتم ) انحصار علم حقيقى به معناى احاطه بر عين موجودات وحوادث ، به خداى تعالى را افاده مى كند
گفتگوى اصحاب كهف بعد از بيدار شدن درباره رفتن به شهر
نگرانى اصحاب كهف از فاش شدن رازشان و دست يافتن كفار به آنان
با اينكه تقيه و تظاهر به كفر از روى اضطرار جايز است سبب نگرانى و بيماصحاب كهف چه بوده است ؟

*(247/9)*

جوابهاى ديگرى كه به اشكال فوق داده شده است
توضيح آيه : (فقالوا ابنوا عليهم بنيانا...) كه گفتگو و مجادله مردم را دربارهاصحاب كهف حكايت مى كند
بيان دو گروه متنازع و مسئله مورد تنازع در (اذ يتنازعون بينهم امرهم )
وجه دلالت بيدار شدن اصحاب كهف بعد از خواب چند صد ساله ، بر حق بودن معاد وقيامت
وجه ديگرى براى جمله (اذ يتنازعون بينهم امرهم )
مقصود از: (الذين غلبوا على امرهم ) در آيه :(قال الذين غلبوا على امرهم ...)
حكايت اختلاف مردم در عدد اصحاب كهف و بيان اينكه ايشان هفت نفر بوده اند
عملى از هر عاملى موقوف به اذن و مشيت خداى تعالى است
انسان بايد كار فردا را به مشيت خدا (ان شاء اللّه ) مشروط كند
وجوه ديگرى كه درباره استثناء در آيه : (و لا تقولنّ لشى ء انىفاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ) گفته شده است
معناى آيه : (واذكر ربك اذا نسيت ...) و وجوهى كه در معناى آن گفته شده است
مشار اليه به هذا در (لا قرب من هذا رشدا) و سخن مفسرين درباره آن
بيان عدد سالهاى اقامت اصحاب كهف در غار
مدت اقامت اصحاب كهف در غار هم مورد اختلاف مردم بوده است
ولايت مستقل منحصرا از آن خداست
بحث روايتى
روايتى كه مى گويد (رقيم ) نام دو لوح مسى بوده است
روايتى در شرح داستان اصحاب كهف
موارد و جهات اختلاف در روايات راجع به داستان اصحاب كهف
روايات ديگرى پيرامون داستان اصحاب كهف
چند روايت حاكى از اينكه اصحاب كهف مدتى تقيه مى كرده اند
روايت مشهورى از ابن عباس در نقل داستان
اشكالاتى كه به روايت ابن عباس (فوق الذكر) وارد است
معناى (رقيم ) در روايت ابن عباس و تطبيق آن با روايات ديگر
رواياتى متضمن ذكر اسماء اصحاب كهف
اصحاب كهف ياران حضرت مهدى (عج )اند
گفتارى در چند فصل پيرامون اصحاب كهف و سر گذشت ايشان
1 - داستان اصحاب كهف در تعدادى از روايات :
1 - دو سبب عمده وجود اختلاف شديد در مضامين روايات راجع به اصحاب كهف

*(247/10)*

2 - داستان اصحاب كهف از نظر قرآن :
3 - داستان از نظر غير مسلمانان
4 - غار اصحاب كهف كجا است ؟
1 - غار (افسوس ) در تركيه
2 - غار (رجيب ) در اردن
غارهاى ديگر كه اصحاب كهف را به آنها نسبت مى دهند
سوره كهف آيات 27 - 31
ترجمه آيات
بيان آيات
مفاد كلى اين آيات و ربط آنها با آيات قبل
وظيفه پيامبر (ص ) تلاوت آيات و تبليغ وحى است و جز خدا مرجعى ندارد
معناى (صبر) و (وجه ) و مراد از (اراده و طلب وجه خدا)
گفتار ديگران در معناى (وجه ) و (دعاى صبح و شام ) در آيه شريف
بيان عدم دلالت جمله : (لا تطع من اغفلنا قلبه ) بر جبر و عدم منافات جبر مجازاتىناشى از اختيار، با اختيار
اى پيامبر! حق را بگو و از ايمان نياوردن مردم تاءسف مخور كه ظالمان را آتش و مؤ منانصالح العمل را پاداش است
بحث روايتى
رواياتى درباره تقاضاى مشركين از پيامبر مبنى بر دور ساختن افراد فقير از خود، ورواياتى ديگر در ذيل آيات گذشته
سوره كهف ، آيات 32 - 46
ترجمه آيات
بيان آيات
مثلى بيانگر حال دنيا طلبان كه به مالكيت كاذب خوددل بسته اند
فخر فروشى و تكبر ثروتمند غافلدر برابر رفيق مؤ من خود
آدمى بالفطرة به چيزى كه آن را باقى و ماندگار بدانددل مى بندد
توانگر غافل از خدا، را محق و شايسته برخوردارى و تنعم مى داند حتى در قيامت
توضيح جواب رفيق مؤ من آن مرد توانگر مغرور، به او
وجه اينكه مرد فقير در جمله : (اكفرت بالذى خلقك ) رفيق توانگر خود را كافرخواند
زمام همه امور بدست خدا است
معناى اينكه خداوند (خير ثوابا و خير عقبا) است
مثلى ديگر براى بيان حقيقت زندگى دنيا و زينت هاى سريعالزوال
مراد از (باقيات صالحات ) در آيه شريفه
سوره كهف ، آيات 47 - 59
ترجمه آيات
بيان آيات
جابجائى كوهها در قيامت كه به تعبيرهاى مختلفى در قرآن آمده است
يادآورى قيام و عرضه گشتن مشركين و همه مردم بر پروردگار، همراه با اعمالشان وديگر هيچ

*(247/11)*

اشاره به چند نكته و خصوصيت درباره قيامت
از ياد بردن قيامت سبب اصلى اعراض از هدايت و فساداعمال است
(وضع كتاب ) در قيامت ، كتابى كه هيچ صغيره و كبيره اى را فروگذار نكرده ومجرمان (چه مشرك و چه غير مشرك ) از آن بيم ناكند
تجسم گناهان كوچك و بزرگ و وحشت گنهكاران در قيامت
مراد از ولايت شيطان در جمله : (افتخذونه و ذريته اولياء من دونى و هم لكم عدو)
دو برهان كه در آيه (ما اشهد تهم خلق السموات و الارض ...) براى نفى ولايتابليس و ذرية اش اقامه شده است
وجوه مختلف ديگرى كه مفسرين درباره معنى و مفاد آيه فوق گفته اند
معناى اينكه فرمود: (در قيامت ما بين مشركين و شركاءمحل هلاكت قرار داده ايم )
معناى جمله : (و ربك الغفور ذوالرحمة ) و معنايى كه در سياق آيات تهديد افاده مىكند
بحث روايتى
(چند روايت در ذيل آيات گذشته )
سوره كهف ، آيات 60 - 82
ترجمه آيات
بيان آيات
داستان موسى (ع ) و عالم و آنچه از آن استفاده مى شود
سخن مفسرين درباره داستان مذكور و شخصيتهاى آن
آغاز داستان موسى و همراه خود
حكايت ماهى بريان شده كه خود را به دريا انداخته است
اشاره به اينكه انبياء (عليهم السلام ) از مطلق آزار و ايذاء شيطان مصون نيستند
ملاقات موسى (عليه السلام ) با بنده اى از بندگان خدا خضر (ع ) كه به او رحمت وعلم داده شده
تقاضاى تعليم از طرف موسى (ع ) و پاسخ حضرت حضر (ع )
ادب و تواضع فراوان موسى (ع ) در برابر استاد (خضر عليه السلام )
صبر نياوردن موسى (ع ) به سكوت در برابراعمال خضر (ع )
غرض اصلى آيات بيان يك داستان و سه اعتراض است نه بيان سه داستان
بخش سوم داستان موسى و خصر (ع ): بناى ديوار مشرف به سقوط
جدا شدن موسى و خضر (ع ) موسى (ع ) را بهتاءويل اعمال خود (سوراخ كردن كشتى ، قتل نوجوان و بناى ديوار)
بحثى تاريخى در دو فصل
1 - داستان موسى و خضر در قرآن
2 - شخصيت خضر
بحث روايتى

*(247/12)*

اختلاف فراوان روايات در جهات و جزئيات اين داستان
روايات ديگرى درباره داستان موسى و خضر عليهماالسلام
رواياتى درباره اينكه خداوند به خاطر اصلاح مردى مؤ من امر فرزندان او را اصلاحمى كند
رواياتى درباره گنج مدفون در زير ديوار درذيل (و اما الجدار فكان لغلامين ...)
سوره كهف ، آيات 83 - 102
ترجمه آيات
بيان آيات
مربوط به شرح حال و بيان داستان ذوالقرنين
معناى (عين حمئة ) و بيان موقعيت جغرافيائى آن
ظالمان را عذاب مى كنيم و مؤ منان صالح العمل را جزاى حسنى است
ساختن سد به وسيله ذوالقرنين
بكار بردن قطعه هاى آهن در ساختن سدى محكم توسط ذوالقرنين
وجوهى كه در بيان مراد آيه شريفه : (افحسب الذين كفروا ان يتخذوا عبادى من دونىاولياء...) گفته شده است
بحث روايتى
اختلافاتى كه جهاد متعدد در روايات مربوط به ذوالقرنين وجود دارد
دو روايت اميرالمؤ منين على (ع ) درباره ذوالقرنين
حديثى از امام صادق (ع ) درباره آفتاب و طلوع و غروب آن
رواياتى در ذيل برخى جملات آيات راجع به ذوالقرنين
بحثى قرآنى و تاريخى پيرامون داستان ذوالقرنين در چندفصل
1 - داستان ذو القرنين در قرآن
2 - داستان ذو القرنين و سد و ياجوج و ماجوج از نظر تاريخ
3 - ذو القرنين كيست و سدش كجا است ؟ اقوال مختلف در اين باره
نظر بعضى كه ذوالقرنين را همان اسكندر مقدونى دانسته اند و ردّ آن
نظر جمعى از مورخين كه ذوالقرنين را مردى عرب از ملوك يمن دانسته اند
سخن بعضى در اثبات اينكه ذوالقرنين ، كورش ، پادشاه هخامنشى ايران ، و ياءجوج وماءجوج ، اقدام مغول بوده اند
بحث مفسرين و مورخين پيرامون قوم ياءجوج و ماءجوج و حوادث مربوط به آنها
سوره كهف ، آيات 103 - 108
ترجمه آيات
بيان آيات
معرفى زيانكارترين زيانكارن (اخسرين اعمالا) كه كارهاى بى نتيجه خود را نيكو مىپندارند و اعمالشان حبط شده
بحث روايتى
(رواياتى درباره (اخسرين اعمالا) و (جنّات الفردوس )
سوره كهف ، آيه 109

*(247/13)*

ترجمه آيه
بيان آيه
اشاره به معناى (كلمه خدا) و بيان مقصود از اينكه اگر درياها مركب باشد كلماتخدا را با آن نتوان نوشت
بحث روايتى
(روايتى در ذيل آيه گذشته )
آيه 110 سوره كهف
ترجمه آيه
بيان آيه
بيان آخرين آيه سوره ، كه به سه اصل : توحيد، نبوت و معاد اشاره دارد
بحث روايتى
(رواياتى درباره اخلاص در عمل و پرهيز از رياكارى )

*(247/14)*

next page
fehrest page
سوره اسراء مكى است و 111 آيه دارد
بسم اللّه الرّحمن الرّحيم
سوره اسراء آيه 1
سبحان الّذى اءسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الّذى باركنا حوله لنريه من آياتنا انّه هو السّميع البصير (1)
ترجمه آيه
به نام خداوند بخشاينده مهربان پاك و منزه است خدائى كه در مبارك شبى بنده خود (محمد) (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را از مسجد حرام (مكه معظمه ) به مسجد اقصائى كه پيرامونش را (به قدوم خاصان خود) مبارك ساخت ، سير داد تا آيات خود را به او بنماياند كه همانا خداوند شنوا و بيناست (1).
بيان آيه
اين سوره پيرامون مساءله توحيد و تنزيه خداى تعالى از هر شريكى كه تصور شود مى باشد، و با اينكه در اين مورد بحث مى كند، اما مساءله تسبيح خدا را بر مساءله حمد و ثناى او غلبه داده ، و بيشتر به قسم دوم پرداخته است ، همچنان كه ابتداى آن را با جمله (سبحان الّذى اءسرى بعبده ...) شروع كرده و در خلال سوره هم پى در پى تسبيح او را تكرار نموده ، يك جا فرموده : (سبحانّه و تعالى عما يقولون )، و جايى ديگر فرموده : (قل سبحان ربّى ) و يا فرموده : (و يقولون سبحان ربّنا...)، و حتى در آيه اى كه سوره به آن ختم مى شود نيز معناى تسبيح خداى را متذكر گرديده و او را بر تنزّهش از داشتن شريك و ولى و اتخاذ فرزند ستوده و فرموده است : (و قل الحمد للّه الّذى لم يتّخذ ولدا و لم يكن له شريك فى الملك و لم يكن له ولىّ من الذّلّ و كبّرة تكبيرا).
نقل برخى اقوال مدنى بودن بعضى از آيات سوره اسراء و اشاره به مفاد كلى اينسوره مباركه
از آيات اين سوره چنين بر مى آيد كه از سوره هاى مكى است ، ولى بنابر قول بعضى از مفسرين بطورى كه روح المعانى نقل نموده دو آيه از آن مدنى است ، كه عبارتند از: آيه (و ان كادوا ليفتنونك ...) و آيه (و ان كادوا ليستفزّونك ...).

*(248/1)*

بعضى ديگر گفته اند كه چهار آيه اين سوره مدنى است يعنى آن دو آيه مذكور به اضافه آيه (و اذ قلنالك انّ ربّك احاط بالنّاس ...)، و آيه (و قل ربّ ادخلنى مدخل صدق ...).
و از حسن نقل شده كه گفته است : همه آيات اين سوره جز پنج آيه اش مكى است ، و آن پنج آيه عبارتند از آيه (و لا تقتلوا النّفس ...) و آيه (و لا تقربوا الزّنا...) و آيه (اولئك الّذين يدعون ...) و آيه (اقم الصّلوة ...)، و آيه (و آت ذا القربى ...).
و از مقاتل نقل شده كه گفته است كه تمام سوره مكى است مگر پنج آيه زير: (و ان كادوا ليفتنونك ...) و آيه (و ان كادوا ليستفزّونك ...) و آيه (و اذ قلنالك ...) و آيه (و قل ربّ ادخلنى ...) و آيه (انّ الّذين اوتوا العلم من قبله ...).
و از قتاده و معدل از ابن عباس روايت شده كه گفته است : همه آن مكى است مگر هشت آيه و آنها عبارتند از آيه (و ان كادوا ليفتنونك ...) تا آيه (و قل ربّ ادخلنى ...).
و ليكن در مضامين آيات مذكور هيچ دليلى بر اينكه در مدينه نازل شده باشند ديده نمى شود، و احكامى هم كه در اين آيات هست احكامى نيست كه نزولش اختصاص به مدينه داشته باشد، چون نظائر آن در سوره هاى مكى نيز ديده مى شود، مانند سوره انعام و اعراف .
سوره مورد بحث هدفى را دنبال مى كند كه آن عبارت است از تسبيح خداى تعالى ، اين سوره مطلب را با اشاره به داستان معراج رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و سير آن حضرت از مسجد الحرام به مسجد اقصى (كه همان بيت المقدس باشد و بنائى است مرتفع (هيكل ) كه داوود و سليمان (عليهماالسلام ) براى بنى اسرائيل بنا نمودند، و خدا آن را خانّه مقدس ايشان قرار داد) شروع نموده و متذكر شده است .

*(248/2)*

آنگاه كلام را به مناسبت ، به مقدرات بنى اسرائيل كشانده ، از عزت و ذلت آنان و اينكه خداوند در هر روزگارى كه او را اطاعت مى كردند سربلندشان مى كرده ، و هر وقت كه از در عصيان در مى آمدند ذليل و خوارشان مى ساخته ، سخن گفته و نيز كيفيت نزول كتاب بر آنان و پيرامون دعوت آنان به توحيد و نفى شرك توضيح داده است .
سپس به همين مناسبت كلام را به وضع اين امت معطوف ساخته ، كه بر اين امت نيز كتاب نازل كرده پس اگر اطاعت كنند اجرا مى برند، و اگر عصيان بور زند عقاب مى شوند، و ملاك كار ايشان مانند آنان به همان اعمالى است كه مى كنند، و به طور كلى با هر انسانى بر طبق عملش معامله مى كنند، و سنت الهى در امتهاى گذشته نيز بر همين منوال بوده است .
پس آنگاه حقايق مهم و بسيارى از معارف مربوط به مبداء و معاد و شرايع عامه از اوامر و نواهى و غير آن را بيان مى كند.
و از آيات برجسته ، در اين سوره آيه شريفه (قل ادعوا اللّه او ادعوا الرّحمن ايّا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى : بگو چه خدا را بخوانيد و چه رحمان را، به هر نامى كه بخوانيد براى او است اسماى حسنى ) و نيز آيه (كلّا نمدّ هؤ لاء و هؤ لاء من عطاء ربّك و ما كان عطاء ربّك محظورا - هر يك از طايفه مؤ من و غير مؤ من را از عطاء پروردگارت مدد مى رسانيم و عطاء پروردگار تو ممنوع نيست و نيز آيه (و ان من قرية الاّ نحن مهلكوها - و هيچ قريه اى نيست مگر آنكه ما هلاك كننده آنيم ) و همچنين آيات ديگر، است .
معناى آيه شريفه : (سبحان الذى اسرى بعبده ...)
سبحان الّذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ...

*(248/3)*

كلمه (سبحان ) اسم مصدر از ماده تسبيح به معناى تنزيه است ، و همواره به طور اضافه استعمال مى شود و در تركيب ، مفعول مطلقى است كه قائم مقام و جانشين فعل است ، بنابراين تقدير (سبحان اللّه ) (سبحت اللّه تسبيحا)است يعنى خداى را تنزيه مى كنم تنزيه كردن مخصوصى ، و آن تنزيه و مبرى ساختن او از هر چيزيست كه لايق ساحت قدسش نباشد.
و بيشتر در وقتى استعمال مى شود كه بخواهند اظهار تعجب كنند، ولى در اين آيه به شهادت سياق ، براى تنزيه است نه تعجب ، چون سياق كلام و غرض از آن تنزيه خداست ، هر چند بعضيها اصرار دارند كه آن را براى تعجب بگيرند.
كلمه (اسراء) و همچنين كلمه (سرى ) كه ثلاثى مجرد آنست به معناى سير در شب است ، وقتى گفته مى شود (سرى و اسرى ) معنايش اين است كه فلانى در شب راه پيمود، و وقتى گفته مى شود (سرى به و اسرى ) به معنايش اين است كه او را شبانّه سير داد، و سير مخصوص روز يا اعم از روز و شب مى باشد.
و كلمه (ليلا) مفعول فيه است و بودنش در كلام اين معنا را افاده مى كند كه اين سير همه اش در شب انجام گرفت ، هم رفتنش و هم برگشتنش .
مراد از (مسجداقصى ) به قرينه جمله (الّذى باركنا حوله ) بيت المقدس است و كلمه (اقصى ) از ماده (قصو) و اين ماده به معناى دورى است ، و اگر مسجد بيت المقدس را مسجد الاقصى ناميده بدين جهت است كه اين مسجد نسبت به محل زندگى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و مخاطبينى كه با اويند از مسجدالحرام خيلى دور است ، زيرا محل زندگى ايشان شهر مكه است كه مسجدالحرام در همانجا است .
و جمله (لنريه من آياتنا) نتيجه اين سير دادن را بيان مى كند و آن اين است كه پاره اى از آيات و نشانه هاى خود را به وى نشان دهد، و اين كه گفتيم : (پاره اى ) به خاطر وجود كلمه (من ) در كلام است .

*(248/4)*

و سياق كلام دلالت دارد بر اينكه آن آيات از آيات و نشانه هاى عظيمى بوده ، هم چنانكه در آيه ديگرى در داستان معراج به اين معنا تصريح نموده و فرموده است (لقد راى من آيات ربّه الكبرى : آيه هاى بزرگى از آيات پروردگارش را مشاهده نمود).
و اينكه فرمود: (انّه هو السّميع البصير) بيان علت سير دادن او به منظور نشان دادن آيات است ، يعنى خدا چون شنوا بگفته هاى بندگان و بيناى به افعال ايشان است و تقاضاى حال رسول خود را ديد كه چنين اكرامى را اقتضاء مى كرد لذا او را براى نشان دادن پاره اى از آيات و نشانه هايش شبانه سير داد.
(باركنا حوله لنريه من آياتنا) زيرا در آغاز كلام خداى را غايب گرفته و در اينجا به صورت متكلم آورد و گفت : (مبارك كرديم پيرامون آن را) و دوباره خداى را غايب گرفته فرمود: (او شنوا و بينا است ) و وجه آن اين است كه خواست بدين معنا اشاره كند كه اين اسراء شبانه و آثار مترتّب بر آن يعنى نشان دادن آيات امرى بوده كه از ساحت عظمت و كبريائى و موطن عزت و جبروت حق تعالى صادر شده ، و در آن سلطنت عظماى او به كار رفته ، و خداوند با آيات كبراى خود براى او تجلى كرده است و اگر اين التفات به كار نمى رفت و گفته مى شد: (ليريه من آياته ) تا از آيات خود به او نشان دهد و يا تعبير ديگرى نظير آن مى كرد اين نكته حاصل نمى شد.

*(248/5)*

و معناى آيه اين است كه : (بايد تنزيه كند تنزيه كردن مخصوصى آن خدائى را كه با عظمت و كبريائيش بنده خود محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را شبانه سير داد، نهايت قدرت و سلطنت خود را به وى نشان داده در دل يك شب او را از مسجد الحرام به سوى مسجد اقصى برده كه همان بيت المقدسى است كه پيرامونش را مبارك گردانيده بود، و اين بدان جهت است كه عظمت و كبريائى و آيات كبراى خود را به وى بنماياند، چون او شنواى به گفتار و بصير و داناى به حال او بود، و مى دانست كه او لايق چنين عنايت و مكرمتى هست ).
بحث روايتى
روايتى مفصل در شرح واقعه (اسراء) و (معراج ) و آنچه پيامبر (ص ) در شبمعراج ديد و شنيد
قمى در تفسير خود از پدرش از ابن ابى عمير از هشام بن سالم از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل براق را براى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آوردند، يكى مهار آن را گرفت و ديگرى ركابش را و سومى جامه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را در هنگام سوار شدن مرتب كرد، در اين موقع براق بناى چموشى گذاشت كه جبرئيل او را لطمه اى زد و گفت : آرام باش اى براق ، قبل از اين پيغمبر، هيچ پيغمبرى سوار تو نشده ، و بعد از اين هم كسى همانند او، سوارت نخواهد شد.
آنگاه اضافه فرمود كه براق بعد از لطمه آرام شد و او را مقدارى كه خيلى زياد هم نبود بالا برد، در حالى كه جبرئيل هم همراهش بود، و آيات خدائى را از آسمان و زمين به وى نشان مى داد. رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) خودش فرموده : كه در حين رفتن ناگهان يك منادى از سمت راست ندايم داد كه هان اى محمد! ولى من پاسخ نگفته و توجهى به او نكردم .

*(248/6)*

منادى ديگر از طرف چپ ندايم داد كه هان اى محمد! به او نيز پاسخ نگفته و توجهى ننمودم ، زنى با دست و ساعد برهنه و غرق در زيورهاى دنيوى به استقبالم آمد و گفت اى محمد به من نگاه كن تا با تو سخن گويم به او نيز توجهى نكردم و همچنان پيش مى رفتم كه ناگهان آوازى شنيدم و از شنيدنش ناراحت شدم ، از آن نيز گذشتم ، اينجا بود كه جبرائيل مرا پايين آورد و گفت اى محمد، نماز بخوان من مشغول نماز شدم سپس گفت هيچ مى دانى كجا است كه نماز مى خوانى ؟ گفتم نه ، گفت : طور سينا است ، همانجا است كه خداوند با موسى تكلم كرد، تكلمى مخصوص ، آنگاه سوار شدم ، خدا مى داند كه چقدر رفتيم كه به من گفت پياده شو و نماز بگزار. من پايين آمده نماز گزاردم ، گفت : هيچ مى دانى كجا نماز خواندى ؟ گفتم نه ، گفت اين بيت اللحم بود، و بيت اللحم ناحيه ايست از زمين بيت المقدس كه عيسى بن مريم در آنجا متولد شد.
آنگاه سوار شده براه افتاديم تا به بيت المقدس رسيديم ، پس براق را به حلقه اى كه قبلا انبياء مركب خود را به آن مى بستند بسته وارد شدم در حالى كه جبرئيل همراه و در كنارم بود، در آنجا به ابراهيم خليل و موسى و عيسى در ميان عده اى از انبياء كه خدا مى داند چقدر بودند برخورد نمودم كه همگى به خاطر من اجتماع كرده بودند و مهياى نماز بودند و من شكى نداشتم در اينكه به زودى جبرئيل جلو مى ايستد و بر همه ما امامت مى كند ولى وقتى صف نماز مرتب شد جبرئيل بازوى مرا گرفت و جلو برد و بر آنان امامت نمودم و البته غرور و عجبى نيست .
آنگاه خازنى نزدم آمد در حالى كه سه ظرف همراه داشت يكى شير و ديگرى آب و سومى شراب و شنيدم كه مى گفت اگر آب را بگيرد هم خودش و هم امتش غرق مى شوند و اگر شراب را بگيرد هم خودش و هم امتش گمراه مى گردند و اگر شير را بگيرد خود هدايت شده و امتش نيز هدايت مى شوند.

*(248/7)*

آنگاه فرمود من شير را گرفتم و از آن آشاميدم ، جبرئيل گفت هدايت شدى و امتت نيز هدايت شدند آنگاه از من پرسيد در مسيرت چه ديدى ؟ گفتم صداى هاتفى را شنيدم كه از طرف راستم مرا صدا زد. پرسيد آيا تو هم جوابش را دادى ؟ گفتم نه و هيچ توجهى به آن نكردم گفت او مبلغ يهود بود اگر پاسخش گفته بودى امتت بعد از خودت به يهودى گرى مى گرائيدند، سپس پرسيد ديگر چه ديدى ؟ گفتم هاتفى از طرف چپم صدايم زد، پرسيد آيا تو هم جوابش گفتى ؟ گفتم نه و توجهى هم نكردم ، گفت او داعى مسيحيت بود اگر جوابش مى دادى امتت بعد از تو مسيحى مى شدند آنگاه پرسيد چه كسى در روبرويت ظاهر شد؟
گفتم زنى ديدم با بازوانى برهنه كه همه زيورهاى دنيوى بر او بود به من گفت : اى محمد به سوى من بنگر، تا با تو سخن گويم ، جبرئيل پرسيد آيا تو هم با او سخن گفتى ؟ گفتم نه سخن گفتم و نه به او توجهى كردم ، گفت او دنيا بود اگر با او همكلام مى شدى امتت دنيا را بر آخرت ترجيح مى دادند.
آنگاه آوازى هول انگيز شنيدم كه مرا به وحشت انداخت جبرئيل گفت اى محمد مى شنوى ؟ گفتم آرى ، گفت اين سنگى است كه من هفتاد سال قبل از لب جهنم به داخل آن پرتاب كرده ام الان در قعر جهنم جاى گرفت و اين صدا از آن بود، اصحاب مى گويند به همين جهت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) تا زنده بود خنده نكرد.
صعود پيامبر اكرم (ص ) با جبرئيل به آسمان دنيا

*(248/8)*

آنگاه فرمود: جبرئيل بالا رفت و من هم با او بالا رفتم تا به آسمان دنيا رسيديم و در آن فرشته اى را ديدم كه او را اسماعيل مى گفتند و هم او بود صاحب خطفه كه خداى عزوجلّ درباره اش فرموده : (الا من خطف الخطفه فاتبعه شهاب ثاقب - مگر كسى كه خبر را بربايد پس تير شهاب او را دنبال مى كند) و او هفتاد هزار فرشته زير فرمان داشت كه هر يك از آنان هفتاد هزار فرشته ديگر زير فرمان داشتند فرشته مذكور پرسيد اى جبرئيل ، اين كيست همراه تو؟ گفت اين محمد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ، پرسيد: مبعوث هم شده ؟ گفت آرى ، فرشته در را باز كرد من به او سلام كردم او نيز به من سلام كرد من جهت او استغفار كردم او هم جهت من استغفار كرد و گفت مرحبا به برادر صالح و پيغمبر صالح و همچنين ملائكه يكى پس از ديگرى به ملاقات مى آمدند تا به آسمان دوم وارد شدم در آنجا هيچ فرشته اى نديدم مگر آنكه خوش و خندانش يافتم تا اينكه فرشته اى ديدم كه از او مخلوقى بزرگتر نديده بودم ، فرشته اى بود كريه المنظر و غضبناك او نيز مانند سايرين با من برخورد نمود، هر چه آنها گفتند او نيز بگفت و هر دعا كه ايشان در حقم نمودند او نيز كرد، اما در عين حال هيچ خنده نكرد، آنچنان كه ديگر ملائكه مى كردند، پرسيدم : اى جبرئيل اين كيست كه اين چنين مرا به فزع انداخت ؟ گفت : جا دارد كه ترسيده شود خود ما هم همگى از او مى ترسيم او خازن و مالك جهنم است ، و تاكنون خنده نكرده ، و از روزى كه خدا او را متصدى جهنم نموده تا به امروز روز به روز بر غضب غيظ خود نسبت به دشمنان خدا و گنهكاران - مى افزايد، و خداوند به دست او از ايشان انتقام مى گيرد، و اگر بنا بود به روى احدى تبسم كند، چه آنها كه قبل از تو بودند و چه بعديها قطعا به روى تو تبسم مى كرد، پس من بر او سلام كردم و او بر من سلام كرده به نعيم بهشت بشارتم داد.

*(248/9)*

پس من به جبرئيل گفتم آيا ممكن است او را فرمان دهى تا آتش دوزخ را به من نشان دهد؟ جبرئيل (يعنى همان كسى كه خداوند در باره اش فرمود (مطاع ثمّ امين ) گفت آرى ، و به آن فرشته گفت : اى مالك ، آتش را به محمد نشان بده ، او پرده جهنم را بالا زد، و درى از آن را باز نمود لهيب و شعله اى از آن بيرون جست و به سوى آسمان سر كشيد و همچنان بالا رفت كه گمان كردم مرا نيز خواهد گرفت ، به جبرئيل گفتم دستور بده پرده اش را بيندازد، او نيز مالك را گفت تا به حال اولش برگردانيد.
ديدار پيامبر (ص ) با حضرت آدم و ملك الموت و گفتگو با آندو
آنگاه به سير خود ادامه دادم ، مردى گندم گون و فربه را ديدم از جبرئيل پرسيدم اين كيست ؟ گفت : اين پدرت آدم است ، سپس مرا معرفى بر آدم نمود و گفت : اين ذريه تو است ، آدم گفت (آرى ) روحى طيب و بوئى طيب از جسدى طيب .

*(248/10)*

رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به اينجا كه رسيد سوره مطففين را از آيه هفدهم كه مى فرمايد: (كلاّ انّ كتاب الابرار لفى عليين و ما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقرّبون ) تا آخر سوره را تلاوت فرمود، پس آنگاه فرمود: من به پدرم آدم سلام كردم ، او هم بر من سلام كرد، من جهت او استغفار نموده او هم جهت من استغفار كرد و گفت مرحبا به فرزند صالحم پيغمبر صالح و مبعوث در روزگار صالح ، آنگاه به فرشته اى از فرشتگان گذشتم كه در مجلسى نشسته بود، فرشته اى بود كه همه دنيا در ميان دو زانويش قرار داشت ، در اين ميان ديدم لوحى از نور در دست دارد و آنرا مطالعه مى كند، و در آن چيزى نوشته بود، و او سرگرم دقت در آن بود، نه به چپ مى نگريست و نه به راست و قيافه اى (چون قيافه مردم ) اندوهگين به خود گرفته بود، پرسيدم : اين كيست اى جبرئيل ؟ گفت : اين ملك الموت است كه دائما سرگرم قبض ارواح مى باشد، گفتم مرا نزديكش ببر قدرى با او صحبت كنم وقتى مرا نزديكش برد سلامش كردم و جبرئيل وى را گفت كه اين محمد نبى رحمت است كه خدايش به سوى بندگان گسيل و مبعوث داشته عزرائيل مرحبا گفت و با جواب سلام تحيتم داد و گفت : اى محمد مژده باد ترا كه تمامى خيرات را مى بينم كه در امت تو جمع شده .
گفتم حمد خداى منان را كه منتها بر بندگان خود دارد ، اين خود از فضل پروردگارم مى باشد آرى رحمت او شامل حال منست ، جبرئيل گفت اين از همه ملائكه شديد العمل تر است پرسيدم آيا هر كه تاكنون مرده و از اين به بعد مى ميرد او جانش را مى گيرد؟ گفت آرى از خود عزرائيل پرسيدم آيا هر كس در هر جا به حال مرگ مى افتد تو او را مى بينى و در آن واحد بر بالين همه آنها حاضر مى شوى ؟ گفت آرى .

*(248/11)*

ملك الموت اضافه كرد كه در تمامى دنيا در برابر آنچه خدا مسخر من كرده و مرا بر آن سلطنت داده بيش از يك پول سياه نمى ماند كه در دست مردى باشد و آن را در دست بگرداند و هيچ خانه اى نيست مگر آنكه در هر روز پنج نوبت وارسى مى كنم و وقتى مى بينم مردمى براى مرده خود گريه مى كنند مى گويم گريه مكنيد كه باز نزد شما بر مى گردم و آنقدر مى آيم و مى روم تا احدى از شما را باقى نگذارم .
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود اى جبرئيل فوق مرگ واقعه اى نيست ! جبرئيل گفت بعد از مرگ شديدتر از خود مرگ است .
آنگاه فرمود به راه خود ادامه داديم تا به مردمى رسيديم كه پيش رويشان طعامهائى از گوشت پاك و طعامهائى ديگر از گوشت ناپاك بود. ناپاك را مى خوردند و پاك را فرو مى گذاشتند پرسيدم اى جبرئيل اينها كيانند؟ گفت اينها حرام خوران از امت تو هستند كه حلال را كنار گذاشته و از حرام استفاده مى برند.
برخورد با فرشته اى عجيب الخلقه و جلوه هايى از تجسماعمال در شب معراج
فرمود آنگاه فرشته اى از فرشتگان را ديدم كه خداوند امر او را عجيب كرده بود بدين صورت كه نصفى از جسد او را از آتش و نصف ديگرش را از يخ آفريده بود كه نه آتش يخ را آب مى كرد و نه يخ آتش را خاموش و او با صداى بلند مى گفت : (منزه است خدائى كه حرارت اين آتش را گرفته نمى گذارد اين يخ را آب كند، و برودت يخ را گرفته نمى گذارد اين آتش را خاموش سازد، بار الها اى خدائى كه ميان آتش و آب را سازگارى دادى ميان دلهاى بندگان با ايمانت الفت قرار ده )، پرسيدم اى جبرئيل اين كيست ؟ گفت فرشته ايست كه خدا او را به اكناف آسمان و اطراف زمين ها موكل نموده و او خيرخواه ترين ملائكه است نسبت به بندگان مؤ من از سكنه زمين ، و از روزى كه خلق شده همواره اين دعا را كه شنيدى به جان آنان مى كند.

*(248/12)*

و دو فرشته در آسمان ديدم كه يكى مى گفت پروردگارا به هر كسى كه انفاق مى كند خلف و جايگزينى عطا كن و به هر كسى كه از انفاق دريغ مى ورزد تلف و كمبودى ده . آنگاه به سير خود ادامه داده به اقوامى برخوردم كه لبهائى داشتند مانند لبهاى شتر، گوشت پهلويشان را قيچى مى كردند و به دهانشان مى انداختند، از جبرئيل پرسيدم اينها كيانند؟ گفت سخن چينان و مسخره كنندگانند.
باز به سير خود ادامه داده به مردمى برخوردم كه فرق سرشان را با سنگهاى بزرگ مى كوبيدند پرسيدم اينها كيانند؟ گفت آنانكه نماز عشاء نخوانده مى خوابند.
باز به سير خود ادامه دادم به مردمى برخوردم كه آتش در دهانشان مى انداختند و از پائينشان بيرون مى آمد پرسيدم اينها كيانند گفت اينها كسانى هستند كه اموال يتيمان را به ظلم مى خورند كه در حقيقت آتش مى خورند و بزودى به سعير جهنم مى رسند.
آنگاه پيش رفته به اقوامى برخوردم كه از بزرگى شكم احدى از ايشان قادر به برخاستن نبود از جبرئيل پرسيدم اينها چه كسانى هستند؟ گفت اينها كسانى هستند كه ربا مى خورند، بر نمى خيزند مگر برخاستن كسى كه شيطان ايشان را مس نموده و در نتيجه احاطه شان كرده . در اين ميان به راه آل فرعون بگذشتم كه صبح و شام بر آتش عرضه مى شدند و مى گفتند پروردگارا قيامت كى بپا مى شود.
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: پس از آنجا گذشته به عده اى از زنان برخوردم كه به پستانهاى خود آويزان بودند، از جبرئيل پرسيدم اينها چه كسانى هستند؟ گفت اينها زنانى هستند كه اموال همسران خود را به اولاد ديگران ارث مى دادند آنگاه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: غضب خداوند شدت يافت در باره زنى كه فرزندى را كه از يك فاميل نبوده داخل آن فاميل كرده و او در آن فاميل به عورات ايشان واقف گشته اموال آنان را حيف و ميل كرده است .

*(248/13)*

آنگاه فرمود: (از آنجا گذشته ) به عده اى از فرشتگان خدا برخوردم كه خدا به هر نحو كه خواسته خلقشان كرده و صورتهايشان را هر طور خواسته قرار داده هيچ يك از اعضاى بدنشان نبود مگر آنكه جداگانه از همه جوانب و به آوازهاى مختلف خدا را حمد و تسبيح مى كردند، و فرياد آنان به ذكر و گريه از ترس خدا بلند بود، من از جبرئيل پرسيدم اينها چه كسانى هستند؟ گفت خداوند اينها را همينطور كه مى بينى خلق كرده و از روزى كه خلق شده اند هيچيك از آنان به رفيق بغل دستى خود نگاه نكرده و حتى يك كلمه با او حرف نزده از ترس و خشوع در برابر خدا به بالاى سر خود و پائين پايشان نظر نينداخته اند من به ايشان سلام كرده ايشان بدون اينكه به من نگاه كنند با اشاره جواب دادند، آرى خشوع در برابر خدا اجازه چنين توجهى را به ايشان نمى داد، جبرئيل مرا معرفى نمود، و گفت : اين محمد پيغمبر رحمت است كه خدايش به سوى بندگان خود به عنوان نبوت و رسالت فرستاده ، آرى اين خاتم النبيين و سيّدالمرسلين است ، آيا با او هم حرف نمى زنيد؟ ملائكه وقتى اين حرف را شنيدند روى به من آورده سلام كردند و احترام نمودند، و مرا و امتم را به خير مژده دادند.
عرج به آسمانهاى دوم و سوم
سپس به آسمان دوم صعود كرديم ، در آنجا ناگهان به دو مرد برخورديم كه شكل هم بودند، از جبرئيل پرسيدم ، اين دو تن كيانند؟ جبرئيل گفت اينان دو پسر خاله هاى تو يحيى و عيسى بن مريم (عليهماالسلام )، من بر آن دو سلام كردم ، ايشان نيز بر من سلام كردند، و برايم طلب مغفرت نموده من هم براى ايشان طلب مغفرت كردم به من گفتند مرحبا به برادر صالح و پيغمبر صالح ، در اين ميان نگاهم به ملائكه اى افتاد كه در حال خشوع بودند، خداوند چهره هايشان را آنطور كه خواسته قرار داده بود احدى از ايشان نبود مگر اينكه خداى را با صوتهاى مختلف حمد و تسبيح مى كردند.

*(248/14)*

آنگاه به آسمان سوم صعود كرديم در آنجا به مردى برخوردم كه صورتش آنقدر زيبا بود كه از هر خلق ديگرى زيباتر بود، آنچنان كه ماه شب چهارده از ستارگان زيباتر است ، از جبرئيل پرسيدم اين كيست ؟ گفت : اين برادرت يوسف است ، من بر او سلام كردم و جهتش استغفار نمودم او هم به من سلام كرده برايم طلب مغفرت نمود، و گفت مرحبا به پيغمبر صالح و برادر صالح و مبعوث در زمان صالح .
در اين بين ملائكه اى را ديدم كه در حال خشوع بودند به همان نحوى كه در باره ملائكه آسمان دوم توصيف كردم جبرئيل همان حرفهائى را كه در آسمان دوم در معرفى من زد اينجا نيز همان را تكرار نمود ايشان هم همان عكس العمل را نشان دادند.
عروج به آسمانهاى چهارم و ششم
آنگاه به سوى آسمان چهارم صعود نموديم در آنجا مردى را ديدم از جبرئيل پرسيدم اين مرد كيست ؟ گفت اين ادريس است كه خداوند به مقام بلندى رفعتش داده ، من به او سلام كرده برايش طلب مغفرت نمودم ، او نيز جواب سلامم داد، و برايم طلب مغفرت نمود و از ملائكه در حال خشوع همان را ديدم كه در آسمانهاى قبل ديده بوديم همه مرا و امتم را بشارت به خير دادند، به علاوه آنها در آنجا فرشته اى ديدم كه بر تخت نشسته هفتاد هزار فرشته زير فرمان داشت كه هر يك از آنها هفتاد هزار ملك زير فرمان داشتند در اينجا به خاطر مبارك رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) خطور كرد كه نكند اين همان باشد، پس جبرئيل با صيحه و فرياد به او گفت بايست و او اطاعتش نموده بپا خاست و تا قيامت همچنان خواهد ايستاد.

*(248/15)*

آنگاه به آسمان پنجم صعود كرديم در آنجا مردى سالخورده و بزرگ چشم ديدم كه بعمرم ، پير مردى به آن عظمت نديده بودم ، نزد او جمع كثيرى از امتش بودند من از كثرت ايشان خوشم آمد، از جبرئيل پرسيدم اين كيست ؟ گفت : اين پيغمبرى است كه امتش ‍ دوستش مى داشتند، اين هارون پسر عمران است ، من سلامش كردم ، جوابم را داد برايش طلب مغفرت كردم او نيز براى من طلب مغفرت نمود، در همان آسمان باز از ملائكه در حال خشوع همان را ديدم كه در آسمانهاى قبلى ديده بودم .
آنگاه به آسمان ششم صعود نموديم ، در آنجا مردى بلند بالا و گندم گون ديدم كه گوئى از شنوه (قبيله معروف عرب ) بود،
و اگر هم دو تا پيراهن روى هم مى پوشيد باز موى بدنش از آنها بيرون مى آمد، و شنيدم كه مى گفت : بنى اسرائيل گمان كردند كه من محترم ترين فرزندان آدم نزد پروردگار هستم و حال آنكه اين مرد گرامى تر از من است از جبرئيل پرسيدم اين كيست ؟ گفت : اين برادر تو موسى بن عمران است ، پس او را سلام كردم او نيز به من سلام كرد، سپس براى همديگر استغفار نموديم ، و باز در آنجا از ملائكه در حال خشوع همانها را ديدم كه در آسمان هاى قبلى ديده بودم .
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) سپس فرمود آنگاه به آسمان هفتم صعود نموديم و در آنجا به هيچ فرشته از فرشتگان عبور نكرديم مگر آنكه مى گفتند اى محمد حجامت كن و به امتت بگو حجامت كنند، در ضمن در آنجا مردى ديدم كه سر و ريشش ‍ جوگندمى ، و بر كرسى نشسته بود از جبرئيل پرسيدم اين كيست كه تا آسمان هفتم بالا آمده و كنار بيت المعمور در جوار پروردگار عالم مقام گرفته ؟ گفت : اى محمد اين پدر تو ابراهيم است در اينجا محل تو و منزل پرهيزكاران از امت تو است ، آنگاه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اين آيه را تلاوت فرمود: (انّ اولى النّاس با براهيم للّذّين اتّبعوه و هذا النّبى و الّذين امنوا و اللّه ولىّ المؤ منين ).

*(248/16)*

پس به وى سلام كردم ، بعد از جواب سلامم گفت : مرحبا به پيغمبر صالح و فرزند صالح و مبعوث در روزگار صالح ، در آنجا نيز از ملائكه در حال خشوع همان را ديدم كه در ديگر آسمانها ديده بودم ، ايشان نيز مرا و امتم را به خير بشارت دادند.
عروج به آسمان هفتم و ديدن عجائب ديگرى از مخلوقات خدا
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اضافه كرد كه در آسمان هفتم درياها از نور ديدم كه آنچنان تلالو داشتند كه چشم ها را خيره مى ساخت و درياها از ظلمت و درياها از رنج ديدم كه نعره مى زد و هر وقت وحشت مرا مى گرفت يا منظره هول انگيزى مى ديدم از جبرئيل پرسش مى كردم ، مى گفت بشارت باد ترا اى محمد شكر اين كرامت الهى را بجاى آور و خداى را در برابر اين رفتارى كه با تو كرد سپاسگزارى كن ، خداوند هم دل مرا با گفتار جبرئيل سكونت و آرامش مى داد وقتى اينگونه تعجب ها و وحشت ها و پرسشهايم بسيار شد جبرئيل گفت : اى محمد! آنچه مى بينى به نظرت عظيم و تعجب آور مى آيد، اينها كه مى بينى يك خلق از مخلوقات پروردگار تو است ، پس فكر كن خالقى كه اينها را آفريده چقدر بزرگ است با اينكه آنچه تو نديده اى خيلى بزرگتر است از آنچه ديده اى آرى ميان خدا و خلقش هفتاد هزار حجابست و از همه خلايق نزديك تر به خدا من و اسرافيلم و بين ما و خدا چهار حجاب فاصله است حجابى از نور حجابى از ظلمت حجابى از ابرو حجابى از آب .

*(248/17)*

رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله و سلم ) افزود از عجائب مخلوقات خدا (كه هر كدام بر آنچه كه خواسته اوست مسخر ساخته ) خروسى را ديدم كه دو بالش در بطون زمينهاى هفتم و سرش نزد عرش پروردگار است و اين خود فرشته اى از فرشتگان خداى تعالى است كه او را آنچنان كه خواسته خلق كرده ، دو بالش در بطون زمينهاى هفتم و رو به بالا گرفته بود تا سر از هوا در آورد و از آنجا به آسمان هفتم و از آنجا همچنان بالا گرفته بود تا اينكه شاخش به عرش خدا نزديك شده بود.
و شنيدم كه مى گفت : منزه است پرورد گار من هر چه هم كه بزرگ باشى نخواهى دانست كه پروردگارت كجا است ، چون شاءن او عظيم است و اين خروس دو بال در شانه داشت كه وقتى باز مى كرد از شرق و غرب مى گذشت و چون سحر مى شد بالها را باز مى كرد و به هم مى زد و به تسبيح خدا بانگ بر مى داشت و مى گفت : (منزه است خداى ملك قدوس ،است خداى كبير متعال ، معبودى نيست جز خداى حىّ قيوم ) و وقتى اين جملات را مى گفت ، خروس هاى زمين همگى شروع به تسبيح نموده بالها را به هم مى زدند، و مشغول خواندن مى شدند و چون او ساكت مى شد همه آنها ساكت مى گشتند. خروس مذكور پرهائى ريز و سبز رنگ و پرى سفيد داشت كه سفيديش سفيدتر از هر چيز سفيدى بود كه تا آن زمان ديده بودم و زغب (پرهاى ريز) سبزى هم زير پرهاى سفيد داشت آنهم سبزتر از هر چيز سبزى بود كه ديده بودم .
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) چنين ادامه داد كه : سپس به اتفاق جبرئيل به راه افتاده وارد بيت المعمور شدم ، در آنجا دو ركعت نماز خواندم و عده اى از اصحاب خود را در كنار خود ديدم كه عده اى لباسهاى نو به تن داشتند و عده اى ديگر لباس هائى كهنه ، آنها كه لباسهاى نو در برداشتند با من به بيت المعمور روانه شدند و آن نفرات ديگر بجاى ماندند.
دو نهر (كوثر) و (رحمت ) و دو درخت (طوبى ) و (سدرة المنتهى )

*(248/18)*

از آنجا بيرون رفتم دو نهر را در اختيار خود ديدم يكى از آنها به نام (كوثر) ديگرى به نام (رحمت ) از نهر كوثر آب خوردم و در نهر رحمت شستشو نمودم آنگاه هر دو برايم رام شدند تا آنكه وارد بهشت گشتم كه ناگهان در دو طرف آن خانه هاى خودم و اهل بيتم را مشاهده كردم و ديدم كه خاكش مانند مشك معطر بود، دخترى را ديدم كه در نهرهاى بهشت غوطه ور بود، پرسيدم دختر! تو از كيستى ؟ گفت از آن زيد بن حارثه مى باشم صبح اين مژده را به زيد دادم نگاهم به مرغان بهشت افتاد كه مانند شتران بختى (عجمى ) بودند انار بهشت را ديدم كه مانند دلوهاى بزرگ بود،
درختى ديدم كه آنقدر بزرگ بود كه اگر مرغى مى خواست دور تنه آن را طى كند، مى بايست هفتصد سال پرواز كند و در بهشت هيچ خانه اى نبود مگر اينكه شاخه اى از آن درخت بدانجا سر كشيده بود.از جبرئيل پرسيدم اين درخت چيست ؟ گفت اين درخت (طوبى )است كه خداوند آن را به بندگان صالح خود وعده داده ، و فرموده : (طوبى لهم و حسن مآب : طوبى و سرانجام نيك مرايشان راست ).
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود وقتى وارد بهشت شدم به خود آمدم و از جبرئيل از آن درياهاى هول انگيز و عجائب حيرت انگيز آن سؤ ال نمودم ، گفت اينها سير اوقات و حجابهائى است كه خداوند به وسيله آنها خود را در پرده انداخته و اگر اين حجابها نبود نور عرش تمامى آنچه كه در آن بود را پاره مى كرد و از پرده بيرون مى ريخت .

*(248/19)*

آنگاه به درخت سدرة المنتهى رسيدم كه يك برگ آن امتى را در سايه خود جاى مى داد و فاصله من با آن درخت همانقدر بود كه خداى تعالى در باره اش فرمود: (قاب قوسين او ادنى ) در اينجا بود كه خداوند ندايم داد و فرمود: (آمن الرّسول بما انزل اليه من ربّه ) در پاسخ ، از قول خودم و امتم عرض كردم : (و المؤ منون كل آمن باللّه و ملائكته و كتبه و رسله لا نفرّق بين احد من رسله و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانك ربّنا و اليك المصير) خداى تعالى فرمود: (لا يكلّف اللّه نفسا الا وسعها لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ) عرض كردم : (ربّنا لا توآخذنا ان نسينا او اخطانا) خداى تعالى فرمود تو را مؤ اخذه نمى كنم عرض كردم : (ربّنا و لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الّذين من قبلنا) خداوند تعالى خطاب فرمود: (نه ، تحميلت نمى كنم )، من عرض كردم (ربّنا و لا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به واعف عنّا و اغفرلنا و ارحمناانت مولينا فانصرنا على القوم الكافرين ) خداى تعالى فرمود: اين را كه خواستى به تو و به امت تو دادم .
امام صادق (عليه السلام ) در اينجا فرمود: (هيچ ميهمانى به درگاه خدا گرامى تر از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) (در آن وقتى كه اين تقاضاها را براى امتش مى كرد) نبوده است ).
عطيه خداوند به پيامبر (ص ) در شب معراج
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) عرض كرد: پروردگارا تو به انبيايت فضائلى كرامت فرمودى ، به من نيز عطيه اى كرامت كن ، فرمود: به تو نيز در ميان آنچه كه داده ام دو كلمه عطيه داده ام كه در زير عرشم نوشته شده ، و آن كلمه : (لا حول و لا قوّة الا باللّه ) و كلمه : (لا منجا منك الا اليك ) مى باشد.
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: در اينجا بود كه ملائكه كلامى را به من آموختند، تا در هر صبح و شام بخوانم ، و آن اين است :

*(248/20)*

(اللّهمّ انّ ظلمى اصبح مستجيرا بعفوك و ذنبى اصبح مستجيرا بمغفرتك و ذلّى اصبح مستجيرا بعزّتك ، و فقرى اصبح مستجيرا بغناك و وجهى الفانى اصبح مستجيرا بوجهك الباقى الّذى لا يفنى : خدايا اگر ظلم مى كنم دلگرم به عفو توام و اگر گناه مى كنم پناهنده به مغفرتت هستم ، خدايا ذلتم از دلگرمى به عزت تو است و فقرم پناهنده به غناى تو است و وجه فانيم مستجير به وجه باقى تو) و من اين را در موقع عصر مى خوانم .
آنگاه صداى اذانى شنيدم و ناگاه ديدم فرشته ايست كه اذان مى گويد، فرشته ايست كه تا قبل از آنشب كسى او را در آسمان نديده بود، وقتى دو نوبت گفت (الله اكبر) خداى تعالى فرمود درست مى گويد بنده من ، من از هر چيز بزرگترم ، او گفت : (اشهدان لا اله الا اللّه ) خداى تعالى فرمود: بنده ام درست مى گويد، منم اللّه ، كه معبودى نيست مگر من و معبودى نيست به غير من .
او گفت : (اشهد انّ محمدا رسول اللّه اشهد انّ محمدا رسول اللّه ) پروردگار فرمود: بنده ام راست مى گويد محمد بنده و فرستاده من است ، من او را مبعوث كرده ام ، او گفت : (حى على الصّلوة حى على الصّلوة ) خداى تعالى فرمود: راست مى گويد بنده من و به سوى واجب من دعوت مى كند هر كس از روى رغبت و به اميد اجر دنبال واجب من برود همين رفتنش كفاره گناهان گذشته او خواهد بود.
او گفت : (حىّ على الفلاح حىّ على الفلاح ) خداى تعالى فرمود: آرى نماز صلاح و نجاح و فلاح است آنگاه در همان آسمان بر ملائكه امامت كردم و نماز گزارديم آنطور كه در بيت المقدس بر انبياء امامت كرده بودم (اين روايت از دستبرد عامه محفوظ نمانده و گرنه جا داشت حى على خير العمل هم در آن ذكر شده باشد).
حكايت تخفيف نمازهاى واجب يوميه از پنجاه نماز به پنج نماز

*(248/21)*

سپس فرمود بعد از نماز، مهى همانند ابر مرا فرا گرفت به سجده افتادم پروردگارم مرا ندا داد: من بر همه انبياى قبل از تو پنجاه نماز واجب كرده بودم همان پنجاه نماز را بر تو و امتت نيز واجب كردم اين نمازها را در امتت بپاى دار، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى گويد: من برخاسته به طرف پايين به راه افتادم ، در مراجعت به ابراهيم برخوردم ، چيزى از من نپرسيد، به موسى برخوردم ، پرسيد چه كردى ؟ گفتم : پروردگارم فرمود: بر هر پيغمبرى پنجاه نماز واجب كردم ، و همان را بر تو و بر امتت نيز واجب كردم ، موسى گفت : اى محمد امت تو آخرين امتند، و نيز ناتوان ترين امتهايند، پروردگار تو نيز هيچ خواسته اى برايش زياد نيست و امت تو طاقت اين همه نماز را ندارد برگرد و درخواست كن كه قدرى به امت تو تخفيف دهد.

*(248/22)*

من به سوى پروردگارم برگشتم تا به سدرة المنتهى رسيده در آنجا به سجده افتادم ، و عرض كردم پنجاه نماز بر من و امتم واجب كردى نه من طاقت آنرا دارم و نه امتم پروردگارا قدرى تخفيفم بده ، خداى تعالى ده نماز تخفيفم داد، بار ديگر نزد موسى برگشتم و قصه را گفتم گفت تو و امتت طاقت اين مقدار را هم نداريد، برگرد به سوى پروردگار، برگشتم ده نماز ديگر از من برداشت ، باز نزد موسى آمدم و قصه را گفتم . گفت باز هم برگرد و در هر بار كه بر مى گشتم تخفيفى مى گرفتم . تا آنكه پنجاه نماز را به ده نماز رساندم ، و نزد موسى بازگشتم ، گفت : طاقت اين را هم نداريد، به درگاه خدا شدم پنج نماز ديگر تخيف گرفته نزد موسى آمدم ، و داستان را گفتم ، گفت : اين هم زياد است طاقتش را نداريد، گفتم : من ديگر از پروردگارم خجالت مى كشم ، و زحمت پنج نماز برايم آسانتر از در خواست تخفيف است ، اينجا بود كه گوينده اى ندا در داد: حال كه بر پنج نماز صبر كردى در برابر همين پنج نماز ثواب پنجاه نماز را دارى ، هر يك نماز به ده نماز و هر كه از امت تو تصميم بگيرد كه به اميد ثواب كار نيكى بكند اگر آن كار را انجام داد ده برابر ثواب برايش مى نويسم و اگر (به مانعى برخورد و نكرد بخاطر همان تصميمش ) يك ثواب برايش مى نويسم ، و هر كه از امتت تصميم بگيرد كار زشتى انجام دهد، اگر انجام هم داد فقط يك گناه برايش مى نويسم ، و اگر منصرف شد و انجام نداد، هيچ گناهى برايش ‍ نمى نويسم .
امام صادق (عليه السلام ) در اين جا فرمود: خداوند از طرف اين امت به موسى (عليه السلام ) جزاى خير بدهد او باعث شد كه تكليف اين امت آسان شود اين است تفسير آيه : (سبحان الّذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الّذى باركنا حوله لنريه من آياتنا انّه هو السّميع البصير).

*(248/23)*

مؤ لف : قريب به مضمون اين روايت ، روايات بسيار زيادى از طرق شيعه و سنى وارد شده است ، و اينكه در اين روايت داشت : ((مردى گندم گون ) در عبارت عربيش دارد) (رجل آدم ) و آدم به معناى گندم گون است ، و كلمه : (طامه ) به معناى امرى است شديد كه با شدتش بر هر امر ديگرى غلبه كند، و به همين جهت در قرآن كريم ، قيامت ، (طامه ) خوانده شده است .
و كلمه : (اكتاف ) جمع كتف (شانه ) است ، ولى مقصود از اين كلمه در اين روايت ، اطراف و نواحى است و اينكه در شرح گذشتن از آسمان چهارم داشت به خاطر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) چنين خطور كرد كه نكند اين همان باشد) مقصود اين است كه نكند اين همان كسى باشد كه تدبير امور عالم به دست اوست ، و همه امور به او منتهى مى گردد.
و اينكه در عبورش از آسمان ششم داشت كه (به مردى برخوردم كه گوئى از شنوه بود) مقصود از (شنوه قبيله ايست از عرب كه به بلندى قامت معروفند.
و اينكه در خصوص آسمان هفتم داشت (به مردى برخوردم كه سر و ريشش اشمط) بود مقصود از (اشمط) اين است كه موى سر و يا ريش سفيد و سياه باشد.
و اينكه در باره آن خروس داشت (خروس مذكور زغبى سبز روى پرها و زغبى ديگر زير پرها داشت ) معنايش در مرغها آن پرهاى خيلى ريز است و در حيوانات موى دار مويهاى خيلى ريز است .
و اينكه داشت : (نگاهم به مرغان بهشت افتاد كه مانند شتران بختى بودند، مقصود از آن شتران خراسانى است ، و كلمه : (دلىّ) (با ضم دال و كسر لام و تشديد ياء) جمع دلو است كه در اصل دلوى بر وزن فعول بوده ، و ضبابه اگر با صاد بى نقطه باشد بايد به فتحه صاد خواند و معنايش شوق و عشق رقيق است ، و اگر ضبابه با ضاد نقطه دار باشد، بايد با ضمه ضاد خواند و معنايش ابر رقيق است .
طاغيان قريش و رد آيات روشن صدق دعوى پيامبر در شب معراج ارائه آيات بر صدقدعوى خود توسط پيامبر اكرم (ص ) درباره شب معراج در برابر طاغيان قريش

*(248/24)*

و در امالى صدوق از پدرش از على از پدرش از ابن ابى عمير از ابان بن عثمان از ابى عبداللّه جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) روايت آمده كه فرمود: وقتى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را به معراج و به بيت المقدس بردند جبرئيل او را سوار براق كرد و به اتفاق به بيت المقدس آمدند جبرئيل محرابهاى انبياء را به آنجناب نشان داد، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در آن محرابها نماز گزارده و از آنجا عبورش داده در مراجعت به كاروان قريش برخوردند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آبى را كه آنان در ظرف داشتند ديد و ديد كه شترى گم كرده اند و در پى آن مى گردند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از آن آب بياشاميد، و مابقى آن را به زمين ريخت و چون از معراج برگشت و صبح شد به قريش فرمود كه خداى تعالى ديشب مرا به بيت المقدس برد و آثار انبياء و منزلهاى ايشان را نشانم داد، و من در مراجعت در فلان محل به كاروانى از قريش برخوردم كه شترى گم كرده بودند و از آب ايشان بياشاميدم ، و مابقى آن را ريختم .
ابو جهل گفت : اى قريش الآن فرصت خوبى دست داده ، بپرسيد مسجد اقصى چند ستون داشت ؟ و چند قنديل در آن آويزان بود؟ پرسيدند اى محمد! در اين جمع كسانى هستند كه بيت المقدس را ديده باشند، اينك تو بيت المقدس را براى ما توصيف كن ببينيم راست مى گوئى يا خير، بگو ببينيم چند عدد ستون داشت ؟ و قنديلها و محراب هايش چند تا بود؟ جبرئيل در دم نازل شده صورت بيت المقدس را در برابر آن جناب مجسم نمود، و آنجناب هر چه را ايشان مى پرسيدند پاسخ مى گفت ، بعد از آنكه از جزئيات بيت المقدس فارغ شدند گفتند بايد صبر كنى تا كاروان برسد، از كاروانيان نيز قضيه تو را بپرسيم ، حضرت فرمود: شاهد صدق گفتار من اين است كه كاروانيان قريش هنگام طلوع آفتاب وارد مى شوند، در حالى كه شترى خاكسترى رنگ پيشاپيش كاروانست .

*(248/25)*

فرداى آن روز قريش به استقبال كاروان آمده شكاف دره را نگاه مى كردند مى گفتند الآن آفتاب مى زند در همين بين در يك آن هم آفتاب طلوع كرد و هم كاروان نمودار شد در حالى كه شترى خاكسترى رنگ پيشاپيش آن بود از داستان شب گذشته و آنچه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرموده بود پرسيدند گفتند آرى همينطور بود شترى از ما در فلان محل گم شده بود و ما آب خود را در ظرفى ريخته بوديم صبح كه برخاستيم ديديم آب به زمين ريخته شده است . ولى مشاهده اين معجزات چيزى جز بر طغيان قريش نيفزود.
مؤ لف : در معناى اين روايت ، روايت ديگرى نيز از شيعه و سنى وارد شده است .
حكاياتى از شب معراج بروايت ابن عباس
و در همان كتاب به سند خود از عبدالله بن عباس روايت كرده كه گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) وقتى به آسمان عروج نمود جبرئيل او را به كنار نهرى رسانيد، كه آن را نهر نور مى گويند و آيه : (و جعل الظلمات و النّور) اشاره به آنست ، وقتى به آن نهر رسيدند جبرئيل به او گفت : اى محمد! به بركت خدا عبور كن ، زيرا خداوند چشمت را برايت نورانى كرده و پيش رويت را وسعت داده ، آرى اين نهرى است كه تاكنون احدى از آن عبور نكرده نه فرشته اى مقرب و نه پيغمبرى مرسل ، تنها و تنها من روزى يكبار در آن آب تنى مى كنم ، و وقتى بيرون مى شوم بالهايم را بهم مى زنم هيچ قطره اى نيست كه از بالم بچكد مگر آنكه خداى تعالى از آن قطره فرشته اى مقرب خلق مى كند كه بيست هزار صورت و چهل هزار بال دارد و به هر زبانى با لغتى جداگانه حرف مى زند كه زبان ديگرى آنرا نمى داند و نمى فهمد.

*(248/26)*

رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از آن نهر عبور كرد تا رسيد به حجابها و حجابها پانصد عدد بودند كه ميان هر دو حجابى پانصد سال راه بود آنگاه به وى گفت اى محمد! جلو برو رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) پرسيد چرا با من نمى آئى گفت من نمى توانم از اينجا پا فراتر بگذارم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آنقدر كه خدا مى خواست جلو رفت تا آنكه گفتار خداى را شنيد كه مى فرمود من محمودم و تو محمدى اسمت را از اسم خودم مشتق نمودم پس هر كه با تو بپيوندد من با او مى پيوندم و هر كه با تو قطع كند با او قطع مى كنم برو به سوى بندگانم و ايشان را از كرامتى كه به تو كردم خبر بده ، هيچ پيغمبرى برنگزيدم مگر آنكه براى او وزيرى قرار دادم و تو پيغمبر من ، و على بن ابيطالب وزير تو است .
و در مناقب ابن شهر آشوب از ابن عباس روايت شده كه در خبرى گفته : (رسول خدا) آوازى را شنيد كه مى گفت : (آمنّا بربّ العالمين ) ابن عباس اضافه كرده كه (جبرئيل ) گفت : اينها ساحران فرعونند و همچنين (رسول اللّه ) شنيد كه گوينده اى مى گفت (لبّيك اللّهمّ لبّيك ) جبرئيل گفت اينها حاجيانند، و نيز شنيد صداى گوينده اى را كه مى گفت (اللّه اكبر) جبرئيل گفت اينها مجاهدين راه خدايند و نيز صداى تسبيح شنيد جبرئيل بيان داشت كه اينان انبيايند پس وقتى به سدرة المنتهى و از آنجا به حجابها رسيد جبرئيل گفت يا رسول اللّه تو خود جلو برو كه من بيش از اين نمى توانم نزديك شوم چرا كه اگر به اندازه يك بند انگشت نزديكتر شوم خواهم سوخت .

*(248/27)*

و در احتجاج از ابن عباس روايت كرده كه گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در ضمن احتجاجى كه عليه يهود مى كرد فرمود: (بر بال جبرئيل سوار شدم ، سير نمودم و به آسمان هفتم رسيدم از سدرة المنتهى كه نزد آن جنت المآوى است نيز گذشتم تا آنكه به ساق عرش پيوستم ، و از ساق عرش ندا شد كه به درستى كه منم آرى منم اللّه و معبود يكتا، معبودى نيست غير من ، منم (سلام ) (مؤ من ) (مهيمن ) (عزيز) (جبار) (متكبر) (رؤ وف ) (رحيم )، و من او را با چشم دل ديدم نه با چشم سر...).
امام باقر و امام سجاد (ع ) به سئوالاتى پيرامون معراج پيامبر (ص ) پاسخ مىگويند
و در كافى به سند خود از ابى الرّبيع روايت كرده كه گفت سفرى با حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) به حج مشرّف شدم كه آن سال هشام بن عبد الملك نيز به اتفاق نافع مولاى عمر بن خطاب مشرف بود.
next page
fehrest page

*(248/28)*

next page
fehrest page
back page
نافع نظرى به ابى جعفر (عليه السلام ) انداخت در حالى كه در ركن بيت بود و مردم اطرافش جمع بودند، نافع به هشام گفت يا اميرالمؤ منين ! اين كيست كه اينقدر مردم اطرافش را گرفته اند؟ گفت : اين پيغمبر اهل كوفه محمد بن على است ، نافع گفت شاهد باش ‍ كه مى روم و از مسائلى پرسش مى كنم كه در جواب عاجز بماند، سؤ الاتى به ميان مى آورم كه جز پيغمبر و يا وصى پيغمبر و يا فرزند پيغمبر نمى تواند جواب بگويد، گفت برو و سعى كن سؤ الاتى را مطرح كنى تا شرمنده اش سازى .
نافع نزديك آمد تا خود را به دوش مردم تكيه داده رو به ابى جعفر كرد و گفت : اى محمد بن على من تورات و انجيل و زبور و قرآن را خوانده ام و حلال و حرام آنها را ياد گرفته ام اينك آمده ام تا از تو سؤ الاتى كنم كه جواب آنها را جز پيغمبران و يا اوصياى آنان نمى دانند، راوى مى گويد امام ابى جعفر (عليه السلام ) سرش را بلند كرد و فرمود بپرس هر چه را كه مى خواهى .
نافع گفت به من بگو ببينم بين عيسى (عليه السلام ) و خاتم الانبياء چند سال فاصله بود؟ فرمود نظريه خودم را بگويم يا راى ترا؟ عرض ‍ كرد هر دو را، فرمود بنا به قول من پانصد سال فاصله شد و اما بنا بر قول تو ششصد سال بوده ، گفت : بگو ببينم معناى كلام خدا كه مى فرمايد: (و سئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرّحمن آلهة يعبدون ) چيست ؟ و با اينكه بين رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و پيغمبر قبل او عيسى پانصد سال فاصله است اين سؤ ال را از كدام پيغمبر بكند؟.

*(249/1)*

حضرت در جوابش اين آيه را تلاوت فرمود: (سبحان الّذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الّذى باركنا حوله لنريه من آياتنا) و از جمله آياتى كه خداوند در بيت المقدس به او نشان داد اين بود كه خداوند انبياء و مرسلين اولين و آخرين را محشور نموده به جبرئيل دستور داد تا اذان و اقامه را دوتا دوتا بگويد، و او در اذانش گفت حىّ على خير العمل آنگاه به انبياء نماز گزارد.
و چون از نماز فارغ شد رو به ايشان كرده پرسيد شما به چه چيز شهادت مى دهيد
(عقايد دينى شما چيست ؟) و چه چيزى را مى پرستيديد؟ گفتند ما شهادت مى دهيم به اينكه معبودى نيست جز خداى تعالى و او را شريكى نيست و نيز شهادت مى دهيم بر اينكه تو رسول خدائى بر اين معنا از ما عهد و ميثاقها گرفته اند، نافع گفت درست فرمودى اى ابا جعفر.
و در علل به سند خود از ثابت بن دينار روايت كرده كه گفت من از حضرت زين العابدين على بن الحسين (عليهماالسلام ) در باره خداى عزوجل پرسيدم كه آيا خداوند به مكان وصف مى شود؟ حضرت فرمود: (تعالى اللّه عن ذلك : خدا بزرگتر از اين است ) عرض كردم اگر خداوند به مكان وصف نمى شود پس چرا وقتى مى خواست پيغمبرش را به خود نزديك كند او را به آسمان برد، مگر خدا در آسمان است ؟ فرمود: نه اين كار براى آن بود كه مى خواست ملكوت و واقعيت آسمانها و آنچه در آنها (از عجائب صنع و بدايع خلقت ) است را به او نشان دهد.

*(249/2)*

پرسيدم پس اينكه خداى تعالى مى فرمايد: (ثّم دنا فتدلّى فكان قاب قوسين او ادنى چه معنا دارد؟ و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به كجا نزديك شد؟ (كه بيش از دو تيرانداز و يا كمتر فاصله نماند؟) فرمود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به حجابهاى نورى نزديك شد و در آنجا ملكوت آسمانها را مشاهده كرد، آنگاه تدلى (نزديكى ) نموده و از طرف پائين ملكوت زمين را نگريست تا آنجا كه پنداشت نزديكيهاى زمين است و بيش از دو تيرانداز و يا كمتر فاصله نبود خلاصه جمله (قاب قوسين او ادنى ) ناظر به فاصله آنجناب با زمين است .
حديثى از امام باقر (ع ) درباره معراج پيامبر (ص ) و شرح كلماتى از آن
و در تفسير قمى به سند خود از اسماعيل جعفى روايت كرده كه گفت : من در مسجد الحرام نشسته بودم و حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) نيز در گوشه اى نشسته بود، سر بلند كرده نگاهى به آسمان و نگاهى به كعبه كرد و فرمود: (سبحان الّذى اسرى بعبده ليلا من المسجدالحرام الى المسجد الاقصى ) سه بار اين آيه را تكرار كرد، آنگاه متوجه من شد و فرمود: اهل عراق در باره اين آيه چه مى گويند؟ عرض كردم مى گويند خداوند رسول خود را از مسجد الحرام به بيت المقدس برد، فرمود اينطور نيست كه آنان مى گويند ليكن از اينجا به اينجا سيرش دادند و با دست اشاره به آسمان كرد و فرمود ما بين آن دو حرم است .

*(249/3)*

پرسيد آيا در چنين جائى مرا تنها مى گذارى ؟ گفت تو پيش برو كه به خدا سوگند به جائى رسيده اى كه هيچ خلقى از خلائق بدانجا نرسيده و نخواهد رسيد اينجا بود كه پروردگار خود را ديد و تنها سبحه ميان او و خداوند فاصله بود، پرسيدم فدايت شوم سبحه چيست ؟ حضرت با صورت خود اشاره به زمين و با دست خود اشاره به آسمان كرد و سه نوبت گفت (جلال ربّى جلال ربّى ) آنگاه خطاب شد كه اى محمد، گفت لبيك يا رب ، خطاب رسيد سكنه آسمان در چه چيز مشاجره مى كنند؟ پيامبر گفت : خداوندا تو منزهى من علمى ندارم جز آنچه كه تو به من آموختى .
رسول خدا سپس فرمود: پس خداى تعالى دست در ميان دو پستانم گذاشت و من برودت آنرا در ميان دو كتفم احساس كردم ، آنگاه هيچ چيز از گذشته و آينده از من نپرسيد مگر آنكه پاسخ آن را دانستم ، در پايان پرسيد اى محمد! سكان آسمانها در چه چيز مخاصمه و نزاع دارند؟ گفتم در درجات و كفارات و حسنات .
فرمود: اى محمد نبوتت بپايان رسيد، و خوردنت تمام شد، چه كسى را براى جانشينى خود در نظر گرفته اى ؟ عرض كردم : پروردگارا من همه خلقت را آزمايش كرده ام كسى را مطيع تر از على براى خود نيافتم ، فرمود: اى محمد! همچنين مطيع تر از همه خلق نسبت به دستورات منست ، عرض كردم : پروردگارا همه خلقت را آزمودم كسى را نسبت بخودم علاقمندتر از على نيافتم ، فرمود: و همچنين نسبت به من ، پس اى محمد! او را بشارت بده به اينكه آيات هدايت و پيشواى اولياى من و نور براى فرمانبران من و كلمه باقيه ايست كه من متقين را ملزم به پذيرفتن آن كرده ام ، هر كه او را دوست بدارد مرا دوست داشته و هر كه او را دشمن بدارد مرا دشمن داشته ، علاوه بر اين ، من او را به خصائصى اختصاص داده ام كه احدى را به آن اختصاص نداده ام .

*(249/4)*

عرض كردم پروردگارا آخر او برادر من وصاحب و وزير و وارث من است ، فرمود: اين امرى است كه قضايش مقدّر شده كه او بايد مبتلا شود و مردم هم به وسيله او امتحان شوند علاوه بر اين من او را ارث داده ام وارث داده ام وارث داده ام وارث داده ام ، چهار چيز را كه گره آنها به دست اوست و او هرگز فاش نمى كند.
مؤ لف : اينكه امام (عليه السلام ) فرمود: (از اينجا به اينجا سيرش دادند) مقصود اين است كه آنجناب را از كعبه به بيت المعمور سير دادند (و ما بين كعبه و بيت المعمور حرم است )
نه اينكه مقصود اين باشد كه از كعبه تا بيت المقدس نرفته بلكه به مسجد اقصى رفته است ، چون اخبار بسيارى وارد شده كه مقصود از مسجد اقصى همان بيت المقدس است ، نه اينكه خواسته باشد مسجد اقصى را به بيت المعمور تفسير كرده باشد بلكه مقصود حضرت اين است كه منتهاى معراج بيت المقدس نبوده بلكه از آنجا هم گذشته به بيت المعمور كه در آسمانها است برده شده .
و اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: (اينجا بود كه پروردگار خود را ديدم ) معنايش ديدن به چشم قلب است نه به چشم سر، همچنانكه در پاره اى از روايات قبلى خود آنحضرت تصريح به آن كرده بود، رواياتى هم كه رويت را به رويت قلبى تفسير مى كند مؤ يد اين معنا است .
و اينكه فرمود: (تنها سبحه ميان پيامبر و خدا فاصله بود) معنايش اين است كه در نزد يكى به خدا به جائى رسيد كه ميان خدا و پيامبر جز جلال او فاصله اى نماند.
و اينكه فرمود: (خداى تعالى دست در ميان دو پستانم گذاشت ...) كنايه است از رحمت الهى ، و حاصل معنايش اين است كه علمى از ناحيه او به قلبم وارد شد كه هر شك و ريبى را از ميان برد.
روايتى درباره معراج پيامبر (ص ) از طريقاهل سنت و نقد و بررسى مضامين آن

*(249/5)*

و در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه و مسلم و ابن مردويه از طريق ثابت از انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: براق را برايم آوردند، حيوانى بود سفيد و دراز، و بزرگتر از الاغ و كوچكتر از قاطر كه هر گامش به اندازه چشم اندازش بود من آن را سوار شده به راه افتادم تا به بيت المقدس رسيدم ، در آنجا براق را به همان حلقه اى كه انبياء مركب خود را مى بستند ببستم و داخل مسجد شده دو ركعت نماز بجا آوردم .
آنگاه بيرون آمدم جبرئيل ظرفى شراب و ظرفى شير برايم آورد، من شير را انتخاب كردم جبرئيل گفت ، فطرت را اختيار كردى ، آنگاه ما را به طرف آسمان دنيا برد در آنجا اجازه ورود خواست ، پرسيدند تو كيستى ؟ گفت : جبرئيلم ، پرسيدند همراهت كيست ؟ گفت : محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ، پرسيدند مبعوث شده ؟ گفت : آرى مبعوث شده ، در اين موقع درب را باز كردند، ناگهان آدم را ديدم كه به من مرحبا گفت و برايم دعاى خير كرد.
آنگاه ما به آسمان دوم عروج داده شديم در آنجا نيز جبرئيل اذن ورود خواست ، پرسيدند: تو كيستى ؟ گفت : جبرئيلم ، پرسيدند: چه كسى با تو است ؟ گفت : محمد است ، پرسيدند: مگر مبعوث شده ؟ گفت : آرى مبعوث شده ، ما را راه دادند، ناگهان دو پسر خاله ام عيسى بن مريم و يحيى بن زكريا را ديدم مرا مرحبا گفتند و برايم دعاى خير كردند.
سپس به آسمان سوم برده شديم در آنجا نيز جبرئيل اجازه ورود خواست ، پرسيدند: تو كيستى ؟ گفت : جبرئيلم ، پرسيدند: همراهت كيست ؟ گفت : محمد است ، پرسيدند: مگر مبعوث شده ؟ گفت : آرى مبعوث شده ، ما را راه دادند، ناگهان يوسف را ديدم كه بهره اى از زيبائى داشت مرحبا گفت و برايم دعاى خير نمود.

*(249/6)*

آنگاه ما به آسمان چهارم برده شديم ، جبرئيل اجازه ورود خواست ، پرسيدند كيستى ؟ گفت جبرئيلم ، پرسيدند: چه كسى با تو است ؟ گفت محمد است ، پرسيدند مگر مبعوث شده ؟ گفت : آرى مبعوث شده ، آنگاه ما را راه دادند وارد شديم و من به ادريس برخوردم بر من مرحبا گفت و برايم دعاى خير كرد.
آنگاه به آسمان پنجم رفتيم ، و جبرئيل اجازه ورود خواست ، گفتند: كيستى ؟ گفت : جبرئيلم گفتند: آن كيست با تو؟ گفت : محمد است ، پرسيدند: مگر مبعوث شده ؟ گفت : آرى مبعوث شده ، اجازه دادند وارد شديم ، و من به هارون برخوردم و مرا ترحيب گفت و برايم دعاى خير كرد.
سپس به آسمان ششم عروجمان دادند در آنجا نيز جبرئيل اجازه خواست ، گفتند: كيستى ؟ گفت : جبرئيلم ، پرسيدند: به همراه تو كيست ؟ گفت : محمد است ، پرسيدند: مگر مبعوث شده ؟ گفت : آرى مبعوث شده ، اجازه دادند وارد شديم و من موسى را ديدم و مرا ترحيب گفت و دعاى خير برايم كرد.
پس آنگاه به آسمان هفتم عروج داده شديم و جبرئيل اجازه خواست ، پرسيدند: كيستى ؟ گفت : جبرئيلم ، گفتند آن كيست ؟ گفت محمد، پرسيدند، مگر مبعوث شده ؟ گفت آرى مبعوث شده اجازه ورودمان دادند و من به ابراهيم برخوردم كه تكيه به بيت المعمور داده بود و هر روز هفتاد هزار فرشته به ديدارش مى آمدند و ديگر آن عده نزد او نمى آمدند، بلكه هر روز يك عده اى ديگر او را ديدار مى كردند.

*(249/7)*

از آنجا عبور داده شدم و به سدرة المنتهى رسيدم ، برگ درخت سدر را در آنجا ديدم كه مانند گوش فيل بود و ميوه اش همچون كوزه هاى بزرگ و چون امر الهى آن درخت را فرا گرفت وضعش تغيير كرد، در نتيجه احدى از خلق خدا قادر نيست كه زيبائى آن را توصيف كند، آنجا بود كه خداوند به من وحى كرد آنچه را كه كرد، و پنجاه نماز بر من واجب كرد تا در هر شبانّه روز به جاى آورم ، پس فرود آمدم تا به موسى رسيدم ، او پرسيد: خدا چه چيز بر امت تو واجب كرد؟ گفتم پنجاه نماز گفت برگرد نزد پروردگارت ، چرا كه امت تو طاقت اين مقدار را ندارند، آرى بنى اسرائيل را آزموده و اين تجربه را به دست آوردم .
من به درگاه پروردگارم برگشته به عرض رساندم كه به امت من تخفيف ده خداى تعالى پنج نماز را تخفيف داد و من نزد موسى برگشتم و گفتم كه پنج نماز تخفيف داده شد، گفت : امتت طاقت اين را هم ندارند برگرد و از پروردگارت درخواست تخفيف كن ، مى فرمايد من همچنان برمى گشتم و تخفيف مى گرفتم تا آنكه خداى تعالى فرمود: اى محمد! حال رسيد به پنج نماز، براى هر شبانه روز، و هر نماز اجر ده نماز را دارد و در نتيجه امتت از پنجاه نماز برخوردار مى شوند، و هر كس كه تصميم بگيرد حسنه اى را انجام دهد اگر نتوانست انجام دهد يك حسنه به حسابش مى نويسند و اگر انجام داد ده حسنه به حسابش نوشته مى شود و از طرفى اگر كسى تصميم گرفت گناهى را مرتكب شود اما به آن گناه دست نيازيد چيزى به حسابش نوشته نمى شود و اگر مرتكب شد يك سيئه برايش ‍ حساب مى شود، اينجا بود كه به سوى موسى برگشته و جريان را برايش گفتم ، باز موسى گفت كه نزد پروردگارت برگرد و باز تخفيف بگير، گفتم : نه آنقدر رفتم و برگشتم كه ديگر خجالت مى كشم .

*(249/8)*

مؤ لف : اين روايت از انس به طرق مختلفى نقل شده ، از آن جمله طريق بخارى و مسلم و ابن جرير و ابن مردويه است كه از طريق شريك بن عبد اللّه بن ابى نمر از انس روايت كرده و روايتش چنين است كه گفت : شبى كه رسول خدا را از مسجد كعبه به معراج بردند سه نفر قبل از اينكه به آنجناب وحى بيايد نزد او آمدند در حاليكه آنجناب در مسجد الحرام خوابى ده بود يكى از آن سه نفر از بقيه پرسيد كداميك از ايشان است ؟ وسطى گفت : بهتراز همه او است ، ديگرى گفت بگيريد بهتر از همه را، و اين جريان در آن شب زياد ادامه نيافت و از نظر آنجناب ناپديد شدند تا آنكه در شبى ديگر آمدند در حالى كه ديدگان آنجناب بسته بود ولى دلش بيدار بود و مى ديد (البته اين اختصاص به آن شب و به آنحضرت ندارد اصولا انبياء چنين هستند كه ديدگانشان بسته مى شود و ليكن دلهايشان بيدار است و مى بيند) هيچ سخن نگفتند و او را برداشته نزد چاه زمزم گذاشتند و از ميان آنان جبرئيل جلو آمد و بين گلو تا آخر سينه آنجناب را شكافته و قسمت سينه و اندرون او را با آب زمزم شستشو داد تا اينكه اندرونش پاكيزه گشت ، آنگاه طشتى طلائى پر از ايمان و حكمت آورده و سينه و رگهاى گردنش را از آن پر كرد آنگاه ، روى هم گذاشته (بهبودش بخشيد) و سپس به آسمان دنيايش ‍ عروج داد. (راوى حديث را طبق حديث قبلى ادامه مى دهد).
مساءله شكافتن سينه و شستشو و پاكيزه كردن آن و پر كردنش از ايمان و حكمت ، بيان يك حالت مثالى است كه آنجناب مشاهده كرده نه اينكه طشتى مادى و از طلا در كار باشد و همچنانكه بعضى ها پنداشته اند مملو از امرى مادى بنام ايمان و حكمت شود بلكه همين پر كردن دل آنجناب از ايمان و حكمت ، خود قرينه اى است بر اينكه طشت هم امرى معنوى و مثالى بوده .

*(249/9)*

اخبار معراج از اينگونه مشاهدات مثالى و تمثيل هاى روحى پر است و اين معنا در عده اى از اخبار معراجيه كه از طرق عامه نقل شده ديده مى شود، و پر واضح است كه هيچ اشكالى هم ندارد.
ظاهر اين روايت اين است كه معراج پيغمبر (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) قبل از بعثت بوده كه هنوز وحى به او نازل نشده بود ديگر اينكه از آن بر مى آيد كه اين پيشامد در خواب بوده نه در بيدارى . اما اينكه قبل از بعثت بوده باشد احتمالى است كه معظم روايات وارده در معراج كه شايد از حد شمارش هم بيرون باشد آن را رد مى كند و علماى اين بحث نيز همه اتفاق نظر دارند بر اينكه معراج بعد از بعثت بوده .
علاوه بر اين ، خود حديث هم با اين احتمال سازگار نيست ، و آنرا دفع مى كند زيرا در آن آمده است كه در معراج پنجاه نماز و پس از چند نوبت گرفتن تخفيف ، به راهنمائى موسى ، پنج نماز واجب شده است ، و واجب شدن نماز قبل از نبوت چه معنائى دارد؟ پس ‍ ناگزير بايد صدر حديث را كه داشت قبل از آنكه به آنجناب وحى مى آمد نزد او آمدند بر اين حمل كنيم كه ملائكه شبى قبل از شب بعثت آمدند و آن سخنان را با خود گفتند، آنگاه شب بعد كه آنحضرت مبعوث به نبوت شده بود آمدند و به معراجش بردند.
و در روايات ما اماميه آمده است كه آن عده كه در شب معراج با آن جناب در مسجد خوابيده بودند عبارت بودند از حمزه بن عبد المطلب و جعفر و على دو فرزند ابيطالب .
اما اينكه اين واقعه در شب معراج در عالم خواب اتفاق افتاده ممكن است . - البته بعيد است - بگوئيم كه مساءله شكافتن سينه و شستشوى اندرون آنحضرت در خواب بوده ولى پس از آن بيدارش كرده و به معراجش برده اند. ولى انصاف اين است كه ظهور اين روايت در اينكه تمامى جريانات معراج ، در خواب واقع شده بيشتر است ، و روايات بعدى هم دلالت بر آن دارد.
رد رواياتى كه بنابر آنها معراج جسمانى نبوده و در عالم رؤ يا صورت گرفته است

*(249/10)*

از آن جمله روايتى است كه در الدر المنثور آمده و آن اين است كه ابن اسحاق و ابن جرير از معاويه بن ابى سفيان روايت كرده اند كه هر وقت در باره مساءله معراج رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از معاويه پرسش مى شد در جواب مى گفت : (رؤ ياى صادقه از پيش خدا بود).
مؤ لف : ولى ظاهر آيه كريمه كه مى فرمايد (سبحان الّذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام تا جمله : لنريه من آياتنا) اين احتمال و اين گفته معاويه را رد مى كند و هم چنين آيات اول سوره نجم . - مثلا در آن آيات اين جمله است كه : (ما زاغ البصر و ما طغى لقد راى من آيات ربهّ الكبرى ) چشم منحرف نشد و خطا نكرد او بزرگترين آيات پروردگار خود را ديد. علاوه بر اين كه آيه در مقام منت نهادن است ، در عين حال ثناى بر خداى سبحان نيز هست كه چنين پيشامد بى سابقه را پيش آورده و چنين قدرت نمائى عجيبى را انجام داده ، و پر واضح است كه مساءله (قدرت نمائى ) با (خواب ديدن ) به هيچوجه سازگار نيست ، خلاصه خواب ديدن پيغمبر بى سابقه و قدرت نمائى نيست چون خواب را همه كس چه صالح و چه طالح مى بيند و چه بسا فاسق و فاجر خوابهائى مى بينند كه بسيار عجيب تر است از خوابهائى كه يك مؤ من متقى مى بيند.
و اصلا خواب در نظر عامه مردم بيش از يك نوع تخيل چيز ديگرى نيست كه عامه آن را دليل بر قدرت يا سلطنت بدانند منتهى اثرى كه دارد اين است كه با ديدن آن تفالى بزنند و اميدوار خيرى شوند و يا با ديدن آن تطيرى بزنند و احتمال پيشامد ناگوارى را بدهند.
و نيز در همان كتاب است كه ابى اسحاق و ابن جرير از عايشه روايت كرده اند كه گفت : من بدن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را از بسترم غايب نديدم و در آن شب خداوند روح او را به معراج برد.

*(249/11)*

مؤ لف : همان اشكالى كه به روايت قبلى وارد بود بر اين روايت نيز وارد است . علاوه بر اين در سقوط اين روايت از درجه اعتبار، همين بس كه تمام راويان حديث و تاريخ نويسان اتفاق كلمه دارند بر اينكه معراج قبل از هجرت به مدينه واقع شده ، و ازدواج رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) با عايشه بعد از هجرت و در مدينه اتفاق افتاده آنهم بعد از گذشتن مدتى از هجرت و حتى دو نفر هم از راويان در اين مطلب اختلاف نكرده اند.
خود آيه نيز صريح است در اينكه معراج آنجناب از مكه و مسجد الحرام بوده .
و نيز در همان كتاب است كه ترمذى (وى روايت را حسن دانسته ) و طبرانى و ابن مردويه از ابن مسعود روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: من ابراهيم را در شب معراج ديدم به من گفت : اى محمد از من بر امتت سلام برسان و به ايشان بگو كه زمين بهشت ، زمين پاكيزه و قابل كشت و زرع و آب آن گواراست ، و همه آن دشت هموار است و نهالهائى كه مى توانيد بفرستيد كلمه سبحان اللّه والحمد للّه و لا اله الا اللّه و اللّه اكبر و كلمه لا حول و لا قوّة الا باللّه است .
پيامبر (ص ) از حضرت فاطمه (س ) بوى بهشت استشمام مى كند
و نيز در همان كتابست كه طبرانى از عايشه روايت كرده كه گفت : رسول خدا فرمود: وقتى مرا به آسمان بردند داخل بهشت شدم و به درختى از درختان بهشت رسيدم كه زيباتر و سفيد برگ تر و خوش ميوه تر از آن نديده بودم يك دانه از ميوه هاى آن را چيده و خوردم و همين ميوه نطفه اى شد در صلب من ، وقتى به زمين آمدم و با خديجه همبستر شدم به فاطمه حامله شد و اينك هر وقت مشتاق بوى بهشت مى شوم فاطمه را مى بويم .

*(249/12)*

و در تفسير قمى از پدرش از ابن محبوب از ابن رئاب از ابى عبيده از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بسيار فاطمه را مى بوسيد، اين كار براى عايشه خوشايند نبود، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: اى عايشه ! وقتى مرا به آسمان بردند داخل بهشت شدم جبرئيل مرا به نزديك درخت طوبى برد و از ميوه هايش به من داد و من خوردم ، خداوند همان ميوه را به صورت نطفه اى در پشتم درآورد - وقتى به زمين هبوط نمودم با خديجه همبستر شدم به فاطمه حامله شد، و اينك هيچ وقت او را نمى بوسم مگر آنكه بوى درخت طوبى را از او استشمام مى كنم .
و در الدر المنثور است كه طبرانى در كتاب اوسط از ابن عمر روايت كرده كه وقتى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را به معراج بردند خداوند به او وحى كرد كه بايد اذان بگويد چون نازل شد (به جبرئيل رسيد) جبرئيل اذان را به او ياد داد.
و نيز در همان كتاب آمده است كه ابن مردويه از على (عليه السلام ) روايت كرده كه اذان را در شب معراج تعليم رسول خدا كردند، و واجب شد كه نماز را بعد از آن بخوانند.
شرح و تفضيل اولين نماز پيامبر در شب معراج از زبان مبارك امام كاظم (ع )
و در كتاب علل به سند خود از اسحاق ابن عمار روايت كرده كه گفت :
من از حضرت ابى الحسن موسى ابن جعفر پرسيدم چطور شد كه هر يك ركعت نماز داراى يك ركوع و دو سجده شد؟ و با اينكه سجده دوتا است چرا دو ركعت حساب نمى شود؟ فرمود: حال كه اين مطلب را سؤ ال كردى حواست را جمع كن تا جوابش را خوب بفهمى ، اولين نمازى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بجا آورد نمازى بود كه در آسمان در برابر پروردگار متعال و در جلوى عرش خداى عزوجل خواند.

*(249/13)*

و شرحش چنين است كه وقتى آن جناب را به معراج بردند و آن جناب را به معراج بردند و آنجناب به پاى عرش الهى رسيد به او خطاب شد اى محمد ! به چشمه صاد نزديك شو و محل هاى سجده خود را بشوى و پاكيزه كن و براى پروردگارت نماز بخوان ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بدانجا كه خدايش دستور داده بود نزديك شده و وضو گرفت ، وضوئى طولانى و سير، آنگاه در برابر پروردگار جبار تبارك و تعالى به ايستاد. خداى تعالى دستور داد تا نماز را افتتاح كند، او نيز (با گفتن اللّه اكبر) نماز را شروع كرد. دستور رسيد اى محمد! بخوان : بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الحمد للّه ربّ العالمين تا آخر سوره ، او چنين كرد دستورش داد تا به اصطلاح حسب و نسب خداى را بخواند و بگويد بسم اللّه الرّحمن الرّحيم قل هو اللّه احد اللّه الصمد، در اينجا خداى تعالى از تلقين بقيه سوره باز ايستاد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) گفت : قل هو اللّه احد اللّه الصمد. آنگاه خداى تعالى دستورش داد: بگويد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا احد، باز خداى تعالى از تلقين بقيه باز ايستاد و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) خودش پس از اتمام سوره گفت كذلك اللّه ربّى ، كذلك اللّه ربّى .

*(249/14)*

بعد از آنكه رسول خدا اين را بگفت خداى تعالى دستورش داد كه براى پروردگارش ركوع كند رسول خدا ركوع كرد و دستور داده شد در حال ركوع بگويد (سبحان ربّى العظيم و بحمده ) رسول خدا سه بار اين ذكر را گفت ، دستور آمد سر از ركوع بردارد، رسول خدا سر برداشته در برابر پروردگار متعال ايستاد دستور آمد كه اى محمد! سجده كن براى پروردگارت رسول خدا با صورت به سجده افتاد، دستور آمد بگو (سبحان ربّى الاعلى و بحمده ) او اين ذكر را هم سه بار تكرار كرد. دستور رسيد بنشيند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نشست جلالت پروردگار جل جلاله را متذكر گشته بى اختيار و بدون اينكه دستور داشته باشد به سجده افتاد و مجددا سه بار تسبيح گفت ، خداى تعالى دستور داد برخيزد آنجناب تمام قامت برخاست ، و در برخاستن آن جلالتى كه از پروردگار خود بايد مشاهده كند نديد.
خداى تعالى دستور داد اى محمد! بخوان همانطور كه در ركعت اول خواندى ، آنجناب انجام داده بعد از آنكه يكباره سجده كرد نشست باز متذكر جلال پروردگار تبارك و تعالى گشته بى اختيار به سجده افتاد بدون اينكه دستور داشته باشد بعد از تسبيح دستور رسيد كه سر بردار، خداوند ترا ثابت قدم كند و گواهى ده كه معبودى نيست به غير از خدا، و اينكه محمد فرستاده خداست و قيامت آمدنى است و شكى در آن نيست و اينكه خداوند همه مردگان را زنده مى كند و بگو (اللّهم صلّ على محمّد و آل محمّد كما صلّيت و باركت و ترحّمت على ابراهيم و آل ابراهيم انّك حميد مجيد اللّهمّ تقبّل شفاعته فى امّته و ارفع درجته ) رسول خدا همه اينها را گفت .
خداى تعالى فرمود اى محمد، رسول خدا روى خود به سوى پروردگارش نموده (و از ادب ) سر بزير افكند و گفت (السلام عليك ) پس خداى جبّار جل جلاله جوابش داد و گفت : (و عليك السلام يا محمد) به نعمت من نيرو بر طاعتم يافتى و به عصمتم . ترا پيغمبر و حبيب خود كردم .

*(249/15)*

امام ابوالحسن (عليه السلام ) سپس فرمود نمازى كه خداى تعالى دستور داد دو ركعت بود و دو سجده داشت و او همانطور كه برايت گفتم در هر ركعت دو سجده به جا آورد و مشاهده عظمت پروردگارش او را بى اختيار به تكرار سجده واداشت خداى تعالى هم همان دو سجده را واجب كرد.
پرسيدم فدايت شوم آن صاد كه رسول خدا ماءمور شد از آن غسل كند چه بود؟ فرمود: چشمه ايست كه از يكى از اركان عرش ‍ مى جوشد و آن را آب حيات مى گويند و همان است كه خداى تعالى در قرآن از آن ياد كرده و فرموده (ص و القرآن ذى الذّكر) و خلاصه دستور اين بود كه از آن چشمه وضو بگيرد و قرائت كند و نماز بخواند.
مؤ لف : در اين معنا روايت ديگرى نيز هست .
روايتى كه مى گويد معراج دو مرتبه صورت گرفته است
در كافى به سند خود از على بن حمزه روايت كرده كه گفت در حضور حضرت صادق (عليه السلام ) بودم كه ابو بصير از آنجناب پرسيد: فدايت شوم رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را چند نوبت به معراج بردند؟ فرمود دو نوبت جبرئيل او را در موقعى برد و به او گفت : اينجا باش كه در جائى قرار گرفته اى كه تاكنون نه فرشته اى بدان راه يافته و نه پيغمبرى ، اينجاست كه پروردگارت صلات مى گزارد. پرسيد چگونه صلات مى گزارد؟ گفت : مى گويد: (سبوح قدوس ) منم پروردگار ملائكه و روح ، رحمتم از غضبم پيشى گرفته است رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) گفت : (عفوك عفوك ).
فرمود: در آنحال نزديكيش به پروردگار همانقدر بوده است كه قرآن در باره اش فرموده : (قاب قوسين اوادنى ) ابوبصير به آنجناب عرض كرد (قاب قوسين اوادنى ) يعنى چه ؟ فرمود: ما بين دستگيره كمان تا سر كمان سپس فرمود: ميان آن دو حجابى است داراى تلالو و به نظرم مى رسد، فرمود حجابى است از زبرجد. پس رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از دريچه اى به قدر سوراخ سوزن عظميى را كه جز خدا نمى داند مشاهده نمود....

*(249/16)*

مؤ لف : آيات سوره نجم هم مؤ يد اين روايت است كه مى گويد معراج دو بار اتفاق افتاد:(صلواتى ) هم كه در اين روايت بود ظاهرا بايد درست باشد چون معناى صلوات در لغت به معنى ميل و انعطاف است . و ميل و انعطاف از خداى سبحان (بطورى كه گفته شد) (رحمت ) و از عبد (دعا) است . گفتارى هم كه جبرئيل از خداى تعالى در صلواتش نقل كرد كه مى فرمايد: (رحمت من از غضبم پيشى گرفته ) خود مؤ يد اين معنا است . و نيز به همين جهت بود كه جبرئيل آن جناب را در آن موقف نگاهداشت موقفى كه خود او گفت هيچ فرشته و پيغمبرى بدانجا راه نيافته است ، و لازمه اين وصفى كه براى آنموقف كرده اين است كه موقف مذكور و اسطه اى ميان خلق و خالق و آخرين حدى از كمال بوده كه ممكن است يك انسان بدانجا برسد، پس حد نامبرده همان حدى است كه رحمت الهى در آن ظهور كرده ، و از آنجا به مادون و پائين تر افاضه مى شود، و به همين جهت در آنجا باز داشته شد كه رحمت خداى را (بخود و بمادون خود) ببيند.
خلاصه آنچه از روايات اسراء و معراج استفاده مى شود در مجمع البيان طبرسى
و در مجمع البيان خلاصه آنچه را كه از روايات استفاده مى شود چنين آورده است كه : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: جبرئيل در موقعى كه من در مكه بودم نزد من آمد و گفت اى محمد! برخيز و من برخاسته با او به طرف درب به راه افتادم و ديدم كه ميكائيل و اسرافيل نيز با او آمده اند. جبرئيل براق را - كه حيوانى بزرگتر از الاغ و كوچكتر از قاطر بود و صورتى چون گونه انسان و دمى چون دم گاو و يالى چون يال اسب و پاهائى چون پاهاى شتر داشت - حاضر كرد بر پشت آن جلى بهشتى بود و دو بال از قسمت رانهايش بر آمده بود، گامش به اندازه اى بود كه چشمش كار مى كرد جبرئيل خطاب به من گفت سوار شو. من سوار شدم و براه افتادم تا به بيت المقدس رسيدم .

*(249/17)*

آنگاه داستان را نقل كرده تا رسيده به اينجا كه وقتى به بيت المقدس رسيدم فرشتگانى از آسمان فرود آمده از ناحيه رب العزه به من بشارت دادند و احترام كردند و من در آنجا به نماز ايستادم .
و در بعضى از روايات اين باب آمده است كه ابراهيم هم در ميان خيل انبياء مرا بشارت داد، آنگاه از وصف موسى و عيسى گفت و فرمود: سپس جبرئيل دست مرا گرفته بالاى صخره برد و در آنجا نشانيد كه ناگهان نردبان و معراجى ديدم كه هرگز به زيبائى و جمال آن نديده بودم .
پس به آسمان بالا صعود داده شدم و عجائب و ملكوتش را ديدم ، ملائكه آنجا به من سلام كردند آنگاه جبرئيل مرا به آسمان دوم برد در آنجا عيسى بن مريم و يحيى بن زكريا را ملاقات كردم سپس ، به آسمان سوم عروجم داد در آنجا يوسف را ديدم ، مرا به آسمان چهارم بالا برد در آنجا ادريس را ديدم به آسمان پنجم برد در آنجا هارون را ديدم به آسمان ششم بالا برد در آنجا خلق كثيرى ديدم كه موج مى زدند سپس به آسمان هفتم عروج داد در آن جا خلقى و فرشتگانى ديدم و در حديث ابو هريره آمده است كه در آسمان ششم موسى را و در آسمان هفتم ابراهيم را ديدم .
آنگاه فرمود: از آسمان هفتم هم گذشته به اعلى علّيين رفتيم و اعلى عليين را وصف نموده و در آخر فرمود: پروردگارم با من سخن گفت و من با پروردگارم سخن گفتم بهشت و دوزخ را ديدم و عرش سدرة المنتهى را نظاره كردم و سپس به مكه بازگشتم .
همينكه صبح شد داستان را براى مردم شرح دادم ابوجهل و مشركين مرا تكذيب كردند مطعم بن عدى گفت : تو چنين مى پندارى كه در يك شب دو ماه راه را پيموده اى من شهادت مى دهم بر اينكه تو از دروغگويانى .

*(249/18)*

راويان حديث اضافه كرده اند كه قريش گفتند بگو ببينم در اين سفر چه چيرها ديدى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: به كاروان فلان قبيله برخوردم و ديدم كه شترى گم كرده دنبالش مى گشتند و در كاروانشان ظرف بزرگى از آب بود، از آب نوشيدم و روى ظرف را پوشاندم ، شما مى توانيد از ايشان بپرسيد كه آيا آب را در قدح ديدند يا نه . قريش گفتند: اين يك نشانه ، سپس فرمود به كاروان فلان قبيله برخوردم و ديدم كه شتر فلانى فرار كرده و دستش شكسته بود شما از ايشان بپرسيد، گفتند: اين دو نشانه ، آنگاه پرسيدند از كاروان ما چه خبر دارى ؟ فرمود كاروان شما را در تنعيم ديدم ، آنگاه از جزئيات بارها و وضع كاروان براى آنان مطالبى گفت و فرمود: پيشاپيش كاروان شترى خاكسترى رنگ در حركت بود كه دو فزاره بر دوش داشت در موقع طلوع خورشيد پيدايشان مى شود گفتند اين هم نشانه اى ديگر.
در تفسير عياشى از هشام بن حكم از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در آن شب كه به معراج رفت هم نماز عشاء را در مكه خواند و هم نماز صبح را.
مؤ لف : و در پاره اى از اخبار آمده كه آن جناب نماز مغرب را در مسجد الحرام خواند و بعد از آن برنامه معراجش شروع شد و ميان اين دو روايت منافاتى نيست ، همچنانكه ميان نماز خواندنش قبل از معراج و واجب شدن نماز در شب معراج منافاتى نيست ، چرا كه نماز قبل از معراج واجب شده بود، و ليكن جزئيات آن كه چند ركعت است تا آن روز معلوم نشده بود.

*(249/19)*

باقى مى ماند اين اشكال كه در روايات بسيارى آمده كه آنجناب از روز اول بعثتش نماز مى خواند، همچنانكه در سوره علق كه اولين سوره است فرموده : (ارايت الّذى ينهى عبدا اذا صلّى - هيچ يادت هست آن كسى را كه نهى مى كرد بنده اى را كه نماز مى خواند) رواياتى هم آمده كه آنجناب قبل از اعلام دعوتش تا مدتى با على (عليه السلام ) و خديجه نماز مى خواند.
دو روايت درباره نحوه تعيين ركعات نماز
و در كافى از عامرى از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: بعد از آنكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) معراج رفت در مراجعت ده ركعت نماز بجا آورد هر دو ركعت به يك سلام ، و چون حسن و حسين (عليهماالسلام ) متولد شدند رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به شكرانه خدا هفت ركعت ديگر زياد كرد و خداوند هم عمل او را امضاء فرمود، و اگر در نماز صبح چيزى اضافه نكرد براى اين بود كه در هنگام فجر ملائكه شب مى رفتند و ملائكه روز مى آمدند.
و چون خداوند دستورش داد تا در مسافرت نمازهايش بشكند رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) همه را دو ركعتى كرد مگر مغرب را كه از آن چيزى كم نكرد در نتيجه شش ركعت را بر امتش تخفيف داد. و احكام سهو هم تنها مربوط به ركعت هايى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اضافه كرد و اگر كسى در اصل واجب يعنى در دو ركعت اول شك كند بايد نماز را از سر بگيرد.
مرحوم صدوق در كتاب فقيه به سند خود از سعيد بن مسيب روايت كرده كه : (وى از على بن الحسين (عليهماالسلام ) پرسيده است ، چه وقت نماز بدين طريق كه امروز واجب است بر مسلمانان واجب شد؟

*(249/20)*

فرمود: در مدينه و بعد از ظهور اسلام و قوت گرفتن آن ، كه خداوند جهاد را بر مسلمانان واجب نمود، آنگاه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هفت ركعت به آن اضافه كرد، دو ركعت در نماز ظهر و دو ركعت در عصر و يك ركعت در مغرب و دو ركعت در عشاء و نماز صبح را به حال خود به همان دو ركعتى كه در مكه واجب شده بود باقى گذارد...).
درجه رفيع آرايشگر خانواده فرعون نزد خدا
و در الدر المنثور است كه احمد و نسائى و بزار و طبرانى و ابن مردويه و بيهقى (در كتاب دلائل ) به سند صحيح از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: وقتى مرا به معراج بردند بوئى پاكيزه از پيش رويم گذشت به جبرئيل گفتم اين بوى خوش از كجا است ؟ گفت : بوى مشاطه و آرايشگر خانواده فرعون بود، چرا كه او روزى مشغول شانه زدن به گيسوان دختر فرعون بود كه شانه از دستش افتاد و گفت : بسم اللّه . دختر فرعون گفت مقصودت نام پدر من است ؟ گفت : خير، مقصودم پروردگار خودم و پروردگار تو و پدرت مى باشد، پرسيد مگر تو غير از پدر من پروردگار ديگرى دارى ؟ گفت : آرى . پرسيد به پدرم بگويم ؟ گفت : بگو!.

*(249/21)*

دختر فرعون نزد پدرش رفته و جريان را براى او نقل كرد. فرعون آرايشگر و دخترش را احضار كرد و پرسيد آيا غير از من پروردگار ديگرى دارى ؟ گفت : آرى پروردگار من و تو خدايى است كه در آسمانها است ، فرعون دستور داد مجسمه گاوى كه از مس بود گداخته كردند و آن زن بيچاره و بچه هايش را در آن افكندند همينكه خواستند زن را در آن مس گداخته بيندازند، گفت : من درخواستى از تو دارم . پرسيد چيست ؟ گفت : حاجتم اين است كه وقتى مرا و فرزندانم را سوزاندى استخوانهاى ما را جمع آورى نموده و دفن كنى ...! فرعون قبول كرد و گفت اينكار را مى كنم زيرا تو به گردن ما حق دارى . آنگاه آنان را به نوبت در آن مس گداخته انداختند تا در آخر خواستند كه طفل شير خوارش را بسوزانند، مادرش فريادى كشيد، طفل گفت : اى مادر پيش بيا و عقب نرو كه تو بر حقى ، سرانجام او و فرزندانش در آن مجسمه مسى سوختند.
ابن عباس اضافه كرده است كه چهار نفر در كودكى به زبان آمده اند، يكى همين كودك است ، دومى آن شاهدى بود كه به بيگناهى يوسف شهادت داد و سومى طفل شيرخوار در داستان جريح و چهارمى عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) مى باشد.
مؤ لف : اين روايت به طرز ديگرى از ابن عباس از ابى بن كعب از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت شده است .
و نيز در الدر المنثور است كه ابن مردويه از انس روايت كرده كه گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود شبى كه مرا به معراج بردند از جمعيتى عبور دادند كه لبهايشان را با قيچى هاى آتشى مى بريدند و دوباره جايش سبز مى شد، از جبرئيل پرسيدم اينها كيانند؟ گفت : اينها خطيبهائى از امت تواند كه به مردم چيزى مى گويند كه خود عمل نمى كنند.
مؤ لف : و اين نوع تمثلات برزخى كه نتايج اعمال و عذابهاى آماده شده براى هر يك را مجسم مى سازد. در اخبار معراجيه بسيار است كه پاره اى از آنها در روايات گذشته از نظر خوانندگان گذشت .

*(249/22)*

اقوال مختلف درباره زمان و مكان معراج و اينكه جسمانى بوده يا روحانى
اين را هم بايد دانست كه آنچه كه ما از اخبار معراج نقل كرديم فقط مختصرى از آن بود و گرنه اخبار در اين زمينه بسيار زياد است كه به حد تواتر مى رسد و جمع كثيرى از صحابه مانند مالك و شداد بن اويس و على بن ابيطالب (عليه السلام ) و ابو سعيد خدرى و ابو هريره و عبد اللّه بن مسعود و عمر بن خطاب و عبد اللّه بن عمر و عبد اللّه بن عباس و ابى ابن كعب و سمره بن جن دب و بريده و صهيب بن سنان و حذيفه بن يمان و سهل بن سعد و ابو ايوب انصارى و جابر بن عبد اللّه و ابو الحمراء و ابو الدرداء و عروه و ام هانى و ام سلمه و عايشه و اسماء دختر ابى بكر همگى آن را از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده اند، و جمع بسيارى از راويان شيعه از امامان اهل بيت (عليهم السلام ) نقل نموده اند.
از دانشمندان اسلامى هم همه آنهائى كه كلامشان مورد اعتنا است اتفاق دارند بر اينكه معراج در مكه معظمه و قبل از هجرت به مدينه اتفاق افتاده است ، همچنانكه خود آيه مورد بحث هم آن را افاده مى كند و مى فرمايد (سبحان الّذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ... : منزه است آن خدائى كه بنده خود را شبانه از مسجد الحرام به مسجد اقصى برد...) و بسيارى از روايات هم كه داستان گفتگوى آن جناب را با قريش نقل مى كند بر اين معنى دلالت دارد، زيرا از مجموع آنها هم بر مى آيد كه رسول خدا جريان شب گذشته خود را براى قريش نقل نموده و آنان انكار نموده اند. رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به عنوان نشانه ، عدد ستونهاى مسجد اقصى را برايشان گفت ، و جزئياتى كه در راه و از كاروانهاى بين راه مشاهده كرده بود نقل كرد.

*(249/23)*

و اما در اينكه معراج در چه سالى اتفاق افتاده اختلاف است ، بعضى گفته اند: سال دوم بعثت بوده و اين قول را به ابن عباس نسبت داده اند، بعضى ديگر از آن جمله صاحب خرائج از على (عليه السلام ) نقل كرده كه وى فرمود: در سال سوم بعثت اتفاق افتاده ، بعضى آن را در سال پنجم و يا ششم دانسته اند، بعضى ده سال و سه ماه بعد از بعثت و بعضى دوازده سال بعد از بعثت و بعضى يك سال و پنج ماه قبل از هجرت و بعضى يك سال و سه ماه قبل از هجرت و بعضى شش ماه قبل از آن دانسته اند.
هر چه بوده بحث در آن و تتبع در سال و ماه و روز آن آنقدرها اهميت ندارد، علاوه بر اين مستند و دليلى هم كه بتوان بر آن اعتماد كرد در دست نيست ، لذا از اين بحث صرفنظر مى نمائيم .
چيزى كه بايد خاطر نشان ساخت اين است كه روايات وارده از امامان اهل بيت ، معراج را در دو نوبت مى دانند. و از آيات سوره نجم هم همين معنا استفاده مى شود، زيرا در آنجا دارد: (و لقد رآه نزلة اخرى : بتحقيق آن را دفعه ديگرى بديد) تا آخر كه انشاء اللّه به تف سير آن سوره به زودى خواهيد رسيد. و بنابراين جزئياتى كه در باره معراج در روايات وارد شده و با هم سازگارى ندارند ممكن است يكدسته آنها مربوط به معراج اول و يكدسته ديگر راجع به معراج دوم بوده و پاره اى ديگر مشاهداتى باشد كه آن حضرت در هر دو معراج مشاهده كرده است .
آنگاه در محل وقوع اين حادثه نيز اختلاف ديگرى كرده اند، بعضى گفته اند از شعب ابيطالب به معراج رفتند، بعضى ديگر محل آن را خانه ام هانى دانسته كه پاره اى از روايات هم بر آن دلالت دارد، آنگاه آيه شريفه مورد بحث را كه ابتداى آن را مسجد الحرام دانسته چنين تاءويل مى كنند كه مقصود از آن تمامى حرم است كه آن را مجازا مسجد الحرام ناميده .
بعضى ديگر گفته اند از مسجد الحرام بوده چون آيه بر آن دلالت دارد و دليل ديگرى كه بتواند آيه را تاءويل كند در دست نيست .

*(249/24)*

ممكن هم هست از آن نظر كه گفتيم دوباره اتفاق افتاده بگوئيم : يكى از دو معراج از مسجد الحرام بوده و يكى ديگر از خانه ام هانى و اما اينكه از شعب ابيطالب بوده باشد در رواياتى كه متضمن آنست چنين آمده كه ابو طالب (عليه السلام ) در تمام طول شب دنبال آنحضرت مى گشت ،
و به او دست نمى يافت تا آنچه با بنى هاشم در مسجد الحرام جمع شده شمشيرها را برهنه نموده قريش را تهديد كردند كه اگر محمد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) پيدا نشود چنين و چنان مى كنيم ، در همين حال بودند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از آسمان نازل شده نزد ايشان آمد، و مشاهدات خود را براى قريش تعريف كرد: و پر واضح است كه اين همه جزئيات و خصوصيات تصور نمى رود در ايامى اتفاق افتاده باشد كه ابى طالب (عليه السلام ) در شعب محاصره و دست بگريبان آن شدائد و بلايا بوده .
و به هر حال معراجى كه آيه شريفه مورد بحث آن را اثبات مى كند معراجى كه به بيت المقدس بود ابتدايش مسجد الحرام بوده و آيه شريفه در اين معنى كمال ظهور را دارد، و جهت ندارد كه ما آن را تاءويل كنيم .
باز اختلاف ديگرى كرده اند در كيفيت معراج ، بعضى گفته اند: هم روحانى و هم جسمانى بوده رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) با بدن خاكى خود از مسجد الحرام به بيت المقدس و از آنجا نيز با جسد و روحش به آسمانها عروج نموده است ، و اين قول بيشتر مفسرين است .
بعضى ديگر گفته اند: با روح و جسدش تا بيت المقدس و از آنجا با روح شريفش به آسمانها عروج نموده است و اين قول گروهى از مفسرين است . و بعضى گفته اند: با روحش بوده و اين خود از رؤ ياهاى صادقى است كه خداوند به پيغمبرش نشان داده ، و اين قول نادرى از مفسرين است .

*(249/25)*

در مناقب گفته : مردم در معراج اختلاف كرده اند، و خوارج آن را انكار و فرقه جهميه معترض شده اند به اينكه روحانى و به صورت رؤ يا بوده است ،ولى فرقه اماميه و زيديه و معتزله گفته اند تا بيت المقدس روحانى و جسمانى بوده ، چون آيه شريفه دارد: (تا مسجد اقصى ).
عده اى ديگر گفته اند: از اول تا به آخر حتى آسمانها را هم با جسد و روح خود معراج كرده است ، و اين معنى از ابن عباس و ابن مسعود، و جابر، و حذيفه و انس و عايشه و ام هانى روايت شده است .
و ما در صورتى كه ادله مذكور دلالت كند آن را انكار نمى كنيم ، و چگونه انكار كنيم با اينكه سابقه آن در دست هست ، و آن معراج موسى بن عمران (عليهماالسلام ) است كه خداى تعالى او را با جسد و روحش تا طور سينا برد،
و در قرآن در خصوص آن فرموده : (و ما كنت بجانب الطّور: تو در جانب طور نبودى ) ، و نيز ابراهيم را تا آسمان دنيا\*\*\* برده در قرآن فرموده (و كذلك نرى ابراهيم ... : اينچنين به ابراهيم نشان داديم ...)، و عيسى را تا آسمان چهارم برده در قرآن فرموده : (و رفعناه مكانا عليا : او را تا جايى بلند عروج داديم ) و در باره رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرموده : (فكان قاب قوسين : پس تا اندازه قاب دو قوس رسيد) و معلوم است كه اين بخاطر علو همت آن حضرت بود، اين بود گفتار صاحب مناقب .
نظر مؤ لف درباره معراج پيامبر اكرم (ص )
ولى آنچه سزاوار است در اين خصوص گفته شود اين است كه اصل (اسراء) و (معراج ) از مسائلى است كه هيچ راهى به انكار آن نيست چون قرآن در باره آن به تفصيل بيان كرده ، و اخبار متواتر، از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و امامان اهل بيت برطبق آن رسيده است .

*(249/26)*

و اما در باره چگونگى جزئيات آن ، ظاهر آيه و روايات محفوف به قرائنى است كه آيه را داراى ظهور نسبت به آن جزئيات مى كنند. ظهورى كه به هيچ وجه قابل دفع نيست ، و با در نظر داشتن آن قرائن از آيه و روايات چنين استفاده مى شود كه آنجناب با روح و جسدش از مسجد الحرام تا مسجد اقصى رفته ، و اما عروجش به آسمانها، از ظاهر آيات سوره نجم كه به زودى انشاء اللّه به تفسيرش خواهيم رسيد و صريح روايات بسيار زيادى كه بر مى آيد كه اين عروج واقع شده و به هيچ وجه نمى توان آن را انكار نمود، چيزى كه هست ممكن است بگوئيم كه اين عروج با روح مقدسش بوده است .
و ليكن نه آنطور كه قائلين به معراج روحانى معتقدند كه به صورت رؤ ياى صادقه بوده است ، چه اگر صرف رؤ يا مى بود ديگر جا نداشت آيات قرآنى اينقدر در باره آن اهميت داده و سخن بگويد، و در مقام اثبات كرامت در باره آنجناب برآيد.
و همچنين ديگر جا نداشت قريش وقتى كه آنجناب قصه را بر ايشان نقل كرد آنطور به شدت انكار نمايند و نيز مشاهداتى كه آنجناب در بين راه ديده و نقل فرموده با رؤ يا بودن معراج نمى سازد، و معناى معقولى برايش تصور نمى شود.
بلكه مقصود از روحانى بودن آن اين است كه روح مقدس آنجناب به ماوراى اين عالم مادى يعنى آنجائى كه ملائكه مكرمين منزل دارند و اعمال بندگان بدانجا منتهى و اقدار از آنجا صادر مى شود عروج نموده و آن آيات كبراى پروردگارش را مشاهده و حقايق اشياء و نتايج اعمال برايش مجسم شده ، ارواح انبياى عظام را ملاقات و با آنان گفتگو كرده است ،
ملائكه كرام را ديده و با آنان صحبت نموده است و آياتى الهى ديده كه جز با عبارات : (عرش ) (حجب ) (سرادقات ) تعبير از آنها ممكن نبوده است .

*(249/27)*

اين است معناى معراج روحانى ولى آقايان چون قائل به اصالت وجود مادى بوده و در عالم به غير از خدا هيچ موجود مجردى را قائل نيستند و از سوى ديگر كه كتاب و سنت در وصف امور غير محسوسه اوصافى را بر مى شمارد كه محسوس و مادى است مانند ملائكه كرام و عرش و كرسى و لوح و قلم و حجب و سرادقات ناگزير شده اين امور را حمل كنند بر اجسام ماديه اى كه محسوس ‍ آدمى واقع نمى شوند و احكام ماده را ندارند، و نيز تمثيلاتى كه در روايات در خصوص مقامات صالحين و معارج قرب آنان و بواطن صور معاصى از نتايج اعمال و امثال آن وارد شده بر نوعى از تشبيه و استعاره حمل نموده ، در نتيجه خود را به ورطه سفسطه بيندازند حس را خطاكار دانسته قائل به روابطى جزافى و نامنظم در ميان اعمال و نتايج آن شوند و محذورهاى ديگرى از اين قبيل را ملتزم گردند.
و نيز به همين جهت بوده كه وقتى يك عده از انسان ها معراج جسمانى رسول خدا را انكار كرده اند ناگزير شده اند كه بگويند معراج آن حضرت در خواب بوده چون رؤ يا به نظر ايشان يك خاصيت مادى است براى روح مادى ، و آنگاه ناچار شده اند آيات و رواياتى را كه با اين گفتارشان سازگارى نداشته تاءويل كنند گواينكه از آيات و روايات يكى هم با گفتار ايشان جور نمى آيد.
بحثى ديگر
(تقسيم جزئيات مربوط به معراج به چهار قسم ، از نظر معنى و سند)
در مجمع البيان مى گويد: موضعى كه آنجناب بدانجا سير داده شد مورد اختلاف است كه كجا بوده ، نظر ما اين است كه بيت المقدس ‍ بوده چون قرآن كريم اين مطلب را به آن صراحت بيان نموده كه هيچ مسلمانى نمى تواند آن را انكار نمايد. و اينكه بعضى ها گفته اند: اين جريان در خواب واقع شده كلامى است ظاهر البطلان ، زيرا اگر خواب مى بود ديگر معجزه و برهان نبود.
next page
fehrest page
back page

*(249/28)*

next page
fehrest page
back page
و حال آنكه در روايات دارد كه پيغمبر ما به آسمان عروج كرد و اين مضمون را بسيارى از صحابه از قبيل ابن عباس و ابن مسعود و جابر بن عبد اللّه و حذيفه و عايشه و ام هانى و ديگران روايت كرده اند چيزى كه هست در نقل جزئيات آن كم و زياد دارند.
1 - يا خصوصياتى هستند كه هم اخبار متضمن آنها، متواتر است و به هيچ وجه نمى توان انكارش نمود و هم اينكه علم ما مى تواند به صحت آنها حكم كند.
2 - و يا جزئيات و خصوصياتى هستند كه هر چند اخبار در دلالت بر آنها به حد تواتر نمى رسد و ليكن از آنجائى كه امورى غير معقول و مخالف با اصول نيستند، و خلاصه عقل حكم به امكان آنها مى كند، كه ما نيز آنها را انكار ننموده ، و تجويزش مى كنيم ، و مى گوئيم ممكن است چنين وقايعى اتفاق افتاده باشد و با فرض تواتر حكم قطعى مى كنيم كه اينگونه امور در بيدارى اتفاق افتاده .
3 - و يا امورى است كه ظاهرش با اصول مسلمه ما مخالفت دارند و ليكن وضع رواياتى كه بر آنها دلالت مى كند طورى است كه مى توان ظاهرش را تاءويل نمود و محمل معقولى برايش درست كرد، دراين صورت از ظاهر آن روايات صرفنظر نموده بر آن معانى معقول حمل مى كنيم ، حملى كه هم با حق بسازد و هم با دليل و روايت .
4 - و يا امورى است كه نه ظاهرش معقول و صحيح است و نه ممكن است بر محمل صحيحى حملشان نمود، و حمل نمودن آنها به اصطلاح بدون سريش صورت نمى گيرد، اينگونه جزئيات و خصوصيات راجع به معراج را قبول ننموده ادله آنها را رد مى كنيم .
از جمله مطالبى كه در باره معراج جزء دسته اول است ، يعنى مورد يقين است اصل معراج است و اينكه اجمالا آن جناب را به معراج برده اند.
و از جمله مطالبى كه جزء دسته دوم است اين است كه آنجناب آسمانها را گشته و انبياء و عرش و سدرة المنتهى و بهشت و دوزخ را ديده است .

*(250/1)*

و مطالب جزء دسته سوم از قبيل ديدن اهل بهشت و تنعم آنان و اهل دوزخ و كيفيت عذاب ايشان است كه مى توان بر اين معنا حمل كرد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اسماء و صفات ايشان را ديده و به اصطلاح ليست بهشتيان و دوزخيان را قرائت فرموده است .
و مطالبى كه جزء دسته چهارم است و چاره اى جز طرح و طرد روايات آن نيست ، مطالبى است كه از ظاهر ادله آن تشبيه بر مى آيد مثل سخن گفتن علنى با خدا و ديدن خدا و با او بر تخت نشستن و امثال آن كه ظاهرش جسمانيت و شباهت خدا به خلق را مى رساند، و خدا از آنها منزه است ، و از همين دسته است آن روايتى كه دارد شكم رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را شكافته و دل او را شستند. چون دل آنجناب از هر بدى و عيبى طاهر و مطهر بوده و چنان دلى كه مركز آن همه معارف و عقائد حقه است چگونه احتياج به شستشو دارد.
و بسيار خوب گفته است ، جز اينكه بيشتر مثالهائى كه آورده مورد اشكال است ، مثلا گردش در آسمانها و ديدن انبياء و امثال آن و همچنين شكافتن سينه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و شستشوى آن را از دسته چهارم شمرده و حال آنكه از نظر عقل هيچ اشكالى ندارد. زيرا مى توان گفت همه آنها از باب تمثلات برزخى و يا روحى بوده است ، و روايات معراج پر است از اين نوع تمثلات ، مانند مجسم شدن دنيا در هياءت زنى كه همه رقم زيور دنيائى به خود بسته و تمثل دعوت يهوديت و نصرانيت و ديدن انواع نعمت ها و عذابها براى بهشتيان و دوزخيان و امثال اينها.

*(250/2)*

از جمله مؤ يداتى كه گفتار ما را تاءييد مى كند اختلاف لحن اخبار اين باب است در بيان يك مطلب ، مثلا در بعضى از آنها در باره صعود رسول خدا به آسمان مى گويد كه به وسيله براق صورت گرفته و در بعضى ديگر بال جبرئيل مده و در بعضى نردبانى كه يكسرش روى صخره بيت المقدس و سر ديگرش به بام فلك و آسمانها رفته است ، و از اين قبيل اختلاف تعبير در بيان يك حقيقت بسيار است كه اگر كسى بخواهد دقت كند در خلال روايات اين باب بسيار خواهد ديد.
بنابراين از همين جا مى توان حدس زد كه منظور از اين بيانات مجسم ساختن امرى غير جسمى و غير مادى است به صورت امرى مادى به نحو تمثيل و يا تمثيل و وقوع اينگونه تمثيلات در ظواهر كتاب و سنت امرى است واضح كه به هيچ وجه نمى شود انكارش ‍ كرد.
سوره اسرى ، آيات 2 - 8
و آتينا موسى الكتاب و جعلناه هدى لبنى اسرئيل الا تتّخذوا من دونى وكيلا(2)
ذرّيه من حملنا مع نوح انّه كان عبدا شكورا(3)
و قضينا الى بنى اسرئيل فى الكتاب لتفسدنّ فى الارض مرّتين و لتعلنّ علوّا كبيرا(4)
فاذا جاء وعد اوليهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولى باس شديد فجاسوا خلل الّديار و كان وعدا مفعولا (5)
ثمّ رددنا لكم الكرّة عليهم و امددناكم بامول و بنين و جعلناكم اكثر نفيرا(6)
ان احسنتم احسنتم لانفسكم و ان اساتم فلها فاذا جاء وعد الآخرة ليسوؤ ا وجوهكم و ليد خلوا المسجد كما دخلوه اوّل مرة و ليتبّروا ما علوا تتبيرا(7)
عسى ربّكم ان يرحمكم و ان عدتم عدنا و جعلنا جهنّم للكافرين حصيرا(8).
ترجمه آيات
و به موسى كتاب تورات را فرستاديم و آن را وسيله هدايت بنى اسرائيل قرار داديم تا غير من كه خداى عالمم هيچكس را حافظ و نگهبان فرا نگيرند (2).
اى فرزندان كسانى كه با نوح (بر كشتى ) سوار كرديم ، او بنده شكرگزارى بود (3).

*(250/3)*

و در كتاب تورات يا در لوح محفوظ و كتاب تكوين الهى خبر داديم و چنين مقدر كرديم كه شما بنى اسرائيل دوبار حتما در زمين فساد و خونريزى مى كنيد و تسلط و سركشى سخت و ظالمانه مى يابيد (يكبار بقتل شعيا و مخالفت آرميا و بار ديگر بقتل زكريا و يحيى مبادرت مى ورزند)(4).
پس چون وقت انتقام اول فرا رسيد بندگان سخت جنگجو و نيرومند خود را (چون بخت النصر) بر شما برانگيزيم تا آنجا كه در درون خانه هاى شما نيز جستجو كنند و اين وعده انتقام ، حتمى خواهد بود (5).
آنگاه شما را روبروى آنها قرار داده و بر آنها غلبه دهيم و به مال و فرزندان نيرومند مدد بخشيم و عده جنگجويان شما را بسيار گردانيم (تا بر دشمن و لشكر بخت النصر غلبه كنيد) (6).
(شما بنى اسرائيل و همه اهل عالم ) اگر نيكى و احسان كرديد بخود كرده و اگر بدى و ستم كرديد باز بخود كرده ايد و آنگاه كه وقت انتقام ظلم هاى شما (كشتن يحيى و زكريا و يا عزم قتل عيسى ) فرا رسيد باز بندگانى قوى و جنگ آور را بر شما مسلط مى كنيم تا اثر بيچارگى و خوف و اندوه رخسار شما ظاهر شود و به مسجد بيت المقدس ، معبد بزرگ شما - مانند بار اول - داخل شوند و ويران كنند و به هر چه رسند نابود ساخته و به هر كس تسلط يابند به سختى هلاك گردانند (7).
اى رسول ما! باز هم به بنى اسرائيل بشارت ده كه اميد است خدا به شما اگر توبهكرده و صالح شويد مهربان گردد و اگر به عصيان و ستمگرى برگرديد ما هم بهعقوبت و مجازات شما باز مى گرديم و جهنم را زندان كافران قرار داده ايم (8).
بيان آيات

*(250/4)*

از ظاهر سياق اين آيات كه در صدر سوره قرار دارند چنين برمى آيد كه در مقام بيان اين معنا است كه سنت الهى در امتها و اقوام مختلف انسانى همواره بر اين بوده است كه ايشان را به راه بندگى و توحيد هدايت نموده و رسيدن به آن را برايشان ممكن ساخته و ايشان را در پذيرفتن و نپذيرفتن مخير نموده است ، نعمت هاى دنيا و آخرت را در اختيارشان قرار داد و ايشان را به همه رقم اسبابى كه در اطاعت و معصيت بدان نيازمندند مسلح و مجهز ساخت تا اگر اطاعت و احسان كنند به سعادت دنيا و آخرت پاداششان دهد، و اگر گناه و عصيان ورزند به نكال و خوارى در دنيا و عذاب آخرت كيفرشان كند.
بنابراين مى توان گفت كه هفت آيه مذكور به منزله مثالى است كه كيفيت و چگونگى جريان اين سنت عمومى را در بنى اسرائيل مجسم مى سازد، بدين شرح كه خدا بر پيغمبرشان كتاب نازل كرد، و آن را هدايتى قرار داد تا به وسيله آن به سوى خدايشان راه يابند، و در آن كتاب چنين پيشگوئى كرد كه به زودى ترقى نموده و در اثر همان ترقى ، طغيان و تباهى خواهند ورزيد و خداوند با مسلط نمودن دشمن ، بر آن قوم ، انتقام سختى از آنان خواهد
گرفت و خوارشان خواهد ساخت و دشمن آنقدر از ايشان بكشد و اسير كند تا آن كه غرور و طغيانشان فروكش نموده دوباره به سوى اطاعت خدا برمى گردند، در آنوقت خدا هم به نعمت و رحمت خود برگشته باز سرو سامانى به ايشان خواهد داد، باز براى بار دوم طغيان خواهند ورزيد و خدا هم به عذاب خود برمى گردد.
از اين بيان اين نتيجه به دست مى آيد كه آيات هفتگانه مورد بحث به منزله توطئه و زمينه چينى براى بيان جريان همين سنت است در امت اسلام ، و در حقيقت اين چند آيه نظير جمله معترضه است ميان آيه اول و آيه نهم .
و آتينا موسى الكتاب و جعلناه هدى لبنى اسرائيل الا تتّخذوا من دونى وكيلا
اشاره به مورد استعمال كلمه (كتاب ) مجيد

*(250/5)*

كلمه (كتاب ) در بسيارى از موارد در قرآن كريم بر مجموع شرايعى كه بر مردمى واجب شده ، و در آنچه از عقايد و اعمال اختلاف داشته اند داورى مى كرده ، اطلاق شده است ، و اطلاقش بر اين معنا خود دليل بر اين است كه كتاب مشتمل بر وظايفى اعتقادى و عملى است كه بايد به آن معتقد شده و عمل كنند، و بعيد نيست كه به خاطر همين جهت فرموده : (ما كتاب را براى موسى فرستاديم ) و نفرمود: (تورات را فرستاديم ) تا بفهماند كه كتاب نامبرده مشتمل بر شرايطى است كه اخذ و عمل به آنها بر آنان فرض و واجب است .
و از همينجا روشن مى شود كه جمله : (و جعلناه هدى لبنى اسرائيل ) به منزله تفسير براى فرستادن كتاب است و هدايت بودن آن همين است كه شرايع پروردگارشان را برايشان بيان مى كند، شرايعى كه اگر به آنها معتقد شوند و عمل كنند به سوى حق راه مى يابند و به سعادت دو سرا نائل مى گردند.
و كلمه : (ان ) در جمله : (الا تتّخذوا من دونى وكيلا) تفسيريه است و مدخول ان ، محصّل همه آن معارفى است كه كتاب هدايتشان مشتمل بر آنست .
پس برگشت معناى آيه به اين است كه محصل آن معارفى كه كتاب بيانش مى كند و ايشان را به آن راهنمائى مى نمايد اين است كه ايشان را از شرك به خدا نهى مى كند، و از اينكه چيزى غير خدا را وكيل خود بگيرند زنهار مى دهد و بنابراين جمله : (الا تتّخذوا من دونى وكيلا) تفسير جمله : (و جعلناه هدى لبنى اسرائيل ) خواهد بود، البته اين در صورتيست كه ضمير در جمله : (لا تتّخذوا) به بنى اسرائيل برگردد، همچنانكه ظاهر هم همين است ، و اما اگر احتمال دهيم كه به موسى و بنى اسرائيل هر دو برگردد در اين : 47\*\*\*

*(250/6)*

و در اين جمله التفاتى به كار رفته ، و آن را التفات از تكلم با غير (ما) به تكلم تنها (من ) است اول فرمود: (ما قرار داديم ) پس از آن فرمود: (غير من را وكيل نگيريد) و وجه آن بيان اين نكته است كه در اول به منظور تعظيم و همچنين به منظور حفظ وحدت سياق ، به صورت تكلم با غير، آورده شد و اشكالى هم وارد نمى شد و اما اگر در دومى هم به همين صورت مى آورد و مى فرمود: (بغير ما وكلائى نگيريد) شنونده خيال مى كرد كه خدايان متعددند و اين با توحيدى كه خود سياق در مقام اثبات آنست مناسب نبود به همين جهت در خصوص اين جمله از سياق قبل صرفنظر نموده و جمله را به صيغه تكلم تنهائى آورد.
و بعد از آنكه اين محذور برطرف شد دوباره به سياق سابق عودت نموده و فرمود: (ذريّة من حملنا).
وجه اينكه وكيل گرفتن خدا شرك است
و اما چرا وكيل گرفتن غير خدا شرك است ؟ جهتش اين است كه وكيل آن كسى است كه شوؤ ن ضرورى موكل خود را اصلاح نموده و به برآورده كردن حوائجش اقدام نمايد، و چنين كسى غير از خداى سبحان نمى تواند باشد، پس اگر كسى غير او پروردگارى اتخاذ كند در حقيقت غير خدا را وكيل اتخاذ نموده است .
ذرية من حملنا مع نوح انّه كان عبدا شكورا
معناى (ذريه ) و وجه منصوب بودن آن در آيه
(ذريه ) به اين عنايت بر اولاد اطلاق مى شود كه آنها اولاد صغيرى هستند كه به پدران خود ملحق مى شوند، و اگر در آيه شريفه به صداى بالا آمده بخاطر اختصاص است .

*(250/7)*

و اختصاص خود عنايت خاص متكلم را مى رساند و مى فهماند كه متكلم از اين حكمى كه در باره كلمه (ذريه ) كرده بدين جهت بوده كه نسبت به آن عنايت خاصى داشته ، و بنابراين ، همين اختصاص به منزله تعليل بوده و خاصيت آن را دارد، همچنانكه به صداى بالا بودن كلمه : (اهل ) در آيه : (يريد اللّه ليذهب عنكم الرّجس اهل البيت ) همين خاصيت را افاده نموده و چنين معنا مى دهد: (خدا مى خواهد رجس را از شما ببرد به خاطر اينكه شما اهل بيت نبوت هستيد).
در آيه مورد بحث هم جمله (ذرّيّه من حملنامع نوح ) آيه قبلى خود را تعليل مى كند،
همچنانكه جمله (انّه كان عبدا شكورا) آن جمله را تعليل مى كند.
و اما تعليل بودن جمله اول براى آيه قبلى خود از اين جهت است كه خداوند سبحان در باره سرنشينان كشتى نوح وعده هاى جميل داده و بعد از آنكه از غرق نجاتشان داد فرمود: (اى نوح از كشتى فرود آى كه سلام ما و بركات و رحمت ما بر تو و بر آن اممى كه هميشه با تواند اختصاص يافته و امتهايى كه (خود سر و ستمگر شوند) ما پس از آنكه به آنها بهره از دنيا دهيم آنان را به عذاب سخت كيفر خواهيم داد).
بنابراين فرستادن كتاب براى موسى و هدايت بنى اسرائيل به وسيله آن ، وفاى به همان وعده نيكوئى است كه به پدرانشان يعنى به سرنشينان كشتى نوح داده بود و هم اجراى سنت الهى است كه در امتهاى گذشته اعمال مى شد.
پس گوئى چنين فرموده كه (ما بر موسى كتاب فرستاديم و آن را وسيله هدايت بنى اسرائيل قرار داديم ، به خاطر اينكه بنى اسرائيل ذريه همانهايند كه ما با نوح سوار بر كشتيشان كرديم ، و سلامتى و بركات را وعده شان داديم ).

*(250/8)*

و اما دوم ، براى اينكه اين سنت يعنى سنت هدايت و ارشاد و طريقه دعوت به توحيد، عينا همان سنتى است كه نوح اولين مجرى آن در عالم بشرى بود، و با قيام به آن ، شكر نعمتهاى خدا را به جاى آورده و عبوديت خود را نسبت به خدا خالص كرده - قبلا هم مكرر گفته ايم : كه شكر حقيقى ملازم است با اخلاص در عبوديت - خداى تعالى هم شكر خدمت او را گذارده ، و سنت او را تا بقاء دنيا بقاء داده و در همه عوالم بر او سلام كرده و تا روز قيامت در هر كلمه طيب و عمل صالحى كه از نسل بشر سر بزند او را شريك در اجر نموده همچنانكه خود فرموده : (و جعلنا ذرّيّته هم الباقين ، و تركنا عليه فى الآخرين ، سلام على نوح فى العالمين ، انّا كذلك نجزى المحسنين ).
خلاصه معناى آيه و اشاره به اختلاف مفسرين در اعراب آن
بنابراين ، آيه مورد بحث در اين جمله خلاصه مى شود كه ما نوح را به خاطر اينكه بنده اى شكور بود پاداش داديم و دعوتش را باقى گذارديم سنتش را در ذريه آنها كه در كشتى با او بودند اجرا نموده ، مثلا بر يكى از ذريه اش موسى كتاب نازل كرديم و آن را مايه هدايت بنى اسرائيل قرار داديم .
از جمله : (ذرّيّة من حملنا مع نوح ) و جمله : (و جعلنا ذرّيّته هم الباقين ) بخوبى بر مى آيد كه مردم امروز، همه ذريّه پسرى و دخترى نوح مى باشند، و اگر تنها ذريه پسرى او بودند و مقصود از جمله (آنها كه در كشتى با نوح سوار كرديم ) پسران نوح باشند بهتر و بلكه متعين اين بود كه گفته باشد ذريه نوح ، و اين خود روشن است .

*(250/9)*

مفسرين در اعراب آيه ، وجوه بسيار ديگرى دارند، از جمله گفته اند: كلمه (ذريه ) منصوب به ندائى است كه حذف شده ، و تقدير آن چنين بوده (اى ذريه كسانى كه با نوح بر كشتى نشانديم ) و يا گفته اند مفعول اول جمله : (تتّخذوا) است و مفعول دوم آن كلمه : (وكيلا) است و تقدير كلام اين است كه : (به جاى من كس ديگرى را - هر كه باشد - از ذريه كسانى كه با نوح در كشتيشان نشانديم وكيل مگيريد) و يا گفته اند بدل است از كلمه موسى كه در آيه قبلى بود ولى سخافت هيچيك از اين وجوه بر خواننده پوشيده نيست .
وجه زير نيز از نظر سخافت دست كمى از وجوه مذكور ندارد، و آن اين است كه گفته اند: ضمير در (انه ) به موسى بر مى گردد نه به نوح ! و جمله ، تعليل فرستادن كتاب به موسى و آن را هدايت بنى اسرائيل قرار دادن است البته در صورتى كه ضمير (هاء) در (و جعلناه ) را به موسى برگردانيم نه به كتاب .
و قضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدنّ فى الارض مرّتين و لتعلنّ علوا كبيرا.
معناى مختلف واژه (قضاء) و معناى آيه : (و قضينا الى بنىاسرائيل لتفسدن فى الارض ...)
راغب در مفردات در معناى (قضاء) گفته است كه به معناى فيصله دادن به امرى است ، چه با گفتار باشد و چه با عمل و هر كدام بر دو وجه است يكى الهى و ديگرى بشرى ، از جمله قضاء الهى اين است كه فرموده : (و قضى ربّك الا تعبدوا الا ايّاه ). خدا دستور داده كه جز او را نپرستيد: و نيز در همين معنااست كه فرموده : (و قضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب ) يعنى ما اعلام كرديم و حكم را فيصله يافته كرديم و به ايشان به وسيله وحى چنين اعلام نموديم كه ... و بر همين معنا حمل مى شود آيه : (و قضينا اليه ذلك الامر انّ دابر هؤ لاء مقطوع ) اين امر را به وى حكم كرديم كه نسل اينان مقطوع خواهد بود.

*(250/10)*

و اما قضاء فعلى و عملى الهى اين است كه مى فرمايد: (و اللّه يقضى بالحقّ و الّذين يدعون من دونه لا يقضون بشى ء : تنها خداست كه به حق حكم مى كند و غير او آنچه را به خدائى مى خوانند هيچ حكم (و اثرى ) نخواهند داشت نه به حق و نه بباطل ).
(فقضيهنّ سبع سموات فى يومين : پس آنها را در دو روز هفت آسمان كرد) كه قضاء در آن به معناى ابداء و فراغت از ايجاد است و اين آيه در حقيقت در معنى همان آيه : (بديع السّموات و الارض )است .
و اما (قضاء) در قول بشرى اين است كه مى گويند: داوود چنين قضاء كرد، پس حكمى كه حاكم مى كند از مقوله كلام است و در قضاء فعلى بشرى ، آيه شريفه مى فرمايد: (فاذا قضيتم مناسككم : پس چون مناسك خود را بپايان رسانديد) و همچنين مى فرمايد: (ثمّ ليقضوا تفثهم و ليوفوا نذورهم : پس آلودگيهاى خود را زائل نموده به نذرهاى خود وفا كنند.
و كلمه (علو) به معناى ارتفاع و در آيه مورد بحث كنايه است از طغيان به ظلم و تعدى ، زيرا(علّو) عطف بر فساد شده ، آنهم عطف تفسيرى ، در جاى ديگر قرآن نيز به اين معنا آمده است آنجا كه فرموده : (انّ فرعون علا فى الارض و جعل اهلها شيعا : فرعون در زمين علو كرد و اهل زمين را فرقه فرقه نمود).
و معناى آيه اين است كه ما بنى اسرائيل را در كتاب كه همان تورات باشد خبر داده و اعلام نموديم ، خبرى قاطع ، كه سوگند مى خورم و قطعى مى گويم كه شما نژاد و گروه بنى اسرائيل به زودى در زمين فساد خواهيد كرد - كه مراد از (زمين ) سرزمين فلسطين و اطراف آنست - و اين فساد را در دو نوبت پشت سر هم انجام خواهيد داد.
و در زمين طغيان و علّو بزرگى خواهيد نمود.
فاذا جاء وعد اوليهما بعثنا عليكم عبادا لنا...

*(250/11)*

راغب در مفردات در معناى كلمه (باءس ) مى گويد: (بؤ س ) و (باءس ) و (باساءء) به معناى شدت و مكروه است ، با اين تفاوت كه بؤ س بيشتر در فقر و جنگ و باءس و باساءء بيشتر در عذاب استعمال مى شود مانند آيه شريفه : (و اللّه اشدّ باسا و اشدّ تنكيلا).
و در مجمع البيان مى گويد: ماده (جوس ) به معناى سر زدن به اينجا و آنجا است ، مثلا گفته مى شود: فلانى را در فلان قبيله رها كردم تا يجوسهم و يدوسهم يعنى بگردد و يك يك را پيدا نموده لگدمال كند، ابوعبيده هم در معناى اين كلمه گفته است :
هر جا را كه آمد و شد كرده پا نهاده باشى حوس و جوس كرده اى ، آنگاه گفته است : بعضى گفته اند جوس به معناى طلب كردن يك چيزى به جستجو است .
توضيح معناى آيه شريفه : (فاذا جاء وعد اوليهما...) و اشاره به ضعف وجوهديگرى كه در اين باره گفته شده است
و اينكه فرمود: (فاذا جاء وعد اوليهما) تفريعى است بر جمله : (لتفسدنّ...) و ضمير تثنيه (هما) به مرتين برمى گردد، و معنايش اين است كه دو بار فساد مى كنيد، و بنابراين معناى (اوليهما) افساد اولى است و مراد به (وعد اولى ) وعده اول از آندو وعده و آن نكال و نقمتى است كه خدا در برابر فسادشان داده ، و در نتيجه وعد به معناى موعود خواهد بود، و آمدن وعد كنايه از آمدن هنگام انجاز و عملى كردن آنست ، و همين خود دليل است بر اينكه خداوند در برابر دو نوبت افساد آنان دو تا وعده داده ، و اگر اسمى از دومى نبرده به خاطر اختصار بوده ، و گويا فرموده : در زمين دو نوبت فساد مى كنيد و ما وعده تان داده ايم كه در هر نوبت انتقام بگيريم وقتى افساد اول كرديد... همه آنچه را كه گفتيم به كمك سياق آيه بود كه از آيه استفاده كرديم و معناى آيه كه فرمود: (بعثنا عليكم عبادا لنا اولى باس شديد) اين است كه بندگان نيرومند خود را بسيج كرديم و فرستاديم تا شما را ذليل نموده و از شما انتقام بگيرند.

*(250/12)*

و دليل اينكه گفتيم بعث بمنظور انتقام و ذليل كردن بوده جمله : (اولى باس شديد...) است .
و در اينكه آمدن آن بندگان خدا بسوى بنى اسرائيل و قتل عام و اسارت و غارت و تخريب آنان را(بعث الهى ) خوانده ، اشكالى ندارد چرا كه اين بعث و برانگيختن بر سبيل كيفر و در برابر فساد و طغيان و ظلم به غيرحق بنى اسرائيل بوده است ، پس كسى نگويد كه خدا با فرستادن چنين دشمنانى آدمكش و مسلط ساختن آنان بر بنى اسرائيل نسبت به ايشان ظلم كرده ، بلكه خود ايشان به خود ظلم كردند.
و از همينجا روشن مى شود كه در آيه شريفه هيچ دليلى وجود ندارد كه دلالت كند بر گفتار آن مفسرى كه گفته است : (قومى كه خداى تعالى بر بنى اسرائيل مسلط كرد بندگانى مؤ من بوده اند) چون فرموده (ما برانگيختيم )، و نيز فرموده (عده اى از بندگان خود را فرستاديم ).
زيرا هيچيك از اين دو دليل دلالتى بر مؤ من بودن آنان ندارد، اما اولى به خاطر اينكه
برانگيختن و وادار نمودن كفار براى قلع و قمع كردن مردمى در صورتى كه از باب مجازات باشد بعث الهى است و لازم نيست كه مجازات الهى هميشه به دست مؤ منين صورت گيرد.
و اما دومى به خاطر اينكه كفار هم بندگان خدايند، آنهم در مثل اين آيه كه بندگان را به وصف باءس و شدت و خونخوارى توصيف نموده .
قول ديگرى نيز هست كه بى شباهت بقول اين مفسر نيست ، و آن اين است كه ممكن است افراد مبعوث شده ، مؤ منينى بوده اند كه خداوند دستورشان داده تا با اين طايفه جهاد كنند، و نيز ممكن است كه كفارى بوده اند كه يكى از پيغمبران با آنان ائتلاف كرده كه با اين طايفه بجنگند و آنان را بر ايشان كه مثل خود آنان كفار و فساق بودند مسلط ساخته باشد و ليكن همان اشكالى كه بقول قبلى وارد مى شد بر اين قول نيز وارد مى گردد.

*(250/13)*

و جمله (و كان وعدا مفعولا) تاكيد است بر حتمى بودن قضاء و معنايش اين است كه چون زمان آن عذاب كه در برابر فساد اولتان وعده داديم رسيد از ميان مردم بندگانى نيرومند و خونخوار را عليه شما برمى انگيزيم تا سرزمينهاى شما را با قهر و غلبه مسخر نموده و تا مركز سرزمينهايتان پيش روى كنند و شما را ذليل و استقلال و علو و آقائيتان را تباه سازند و اين خود وعده ايست شدنى كه گريزى از آن نيست .
ثمّ رددنا لكم الكرّة عليهم و امد دناكم باموال و بنين و جعلناكم اكثر نفيرا
در مجمع البيان گفته است كه : كلمه : (كره ) به معناى (برگشتن ) و هم به معناى (دولت ) است ، (نفير) به معناى (نفر و عدد رجال ) است ، و زجاج در معناى آن گفته است : ممكن هم هست كه (نفير) جمع (نفر) باشد، همچنانكه در جمع (عبد)، (عبيد) و در جمع (ضئان ) (گوسفند)، (ضئين ) و در جمع معز (بز) معيز و در جمع كلب (سگ ) كليب هم مى گويند، و(نفر) انسان (نفر) - با سكون - (نفير) و (نافرة ) به معناى گروهى است كه او را يارى مى كنند، و با او كوچ مى كنند.
و معناى آيه روشن است ، و ظاهرش اين است كه بنى اسرائيل به زودى به دولت سابق خود باز گشته و بعد از عذاب بار اول بر دشمنان مسلط مى شوند، و از چنگ استعمار رهائى مى يابند و به تدريج و در برهه اى از زمان اين برگشتن صورت خواهد گرفت ،
و آيه بعدى كه مى فرمايد: (ان احسنتم احسنتم لانفسكم و ان اساتم فلها) اشعار و بلكه با كمك سياق ، دلالت دارد بر اينكه اين واقعه يعنى برگشتن دولت بنى اسرائيل و غلبه كردنشان بر دشمنان به خاطر برگشتن از كفر و فسق به ايمان و نيكى است ، و اين هم ثمره چشيدن وبال و آثار تلخ بديهاى قبل است ، همچنانكه وعده و يا به تعبير ديگر عذاب دومى هم به خاطر برگشتن از اين نيكيها به سوى بدى است .
آثار نيك و بد اعمال به عامل برمى گردد (ان احسنتم احسنتم لانفسكم و ان اساءتمفلها)

*(250/14)*

ان احسنتم احسنتم لانفسكم و ان اساتم فلها
(لام ) در (لانفسكم ) و همچنين در (فلها) لام اختصاص است يعنى : هر يك از احسان و اسائه شما مختص به خود شما است ، بدون اين كه به ديگران چيزى از آن بچسبد، و اين خود سنت جاريه خداست كه اثر و تبعه عمل هر كسى را - چه خوب و چه بد - به خود او برمى گرداند، بنابراين آيه مورد بحث ، در معناى آيه : (تلك امه قد خلت لها ما كسبت و لكم ما كسبتم ) مى باشد.
پس آيه ، در مقام بيان اين معنا است كه اثر هر عمل - چه خوب و چه بد - به صاحبش برمى گردد، نه اينكه بخواهد اين معنا را برساند كه كار نيك به نفع صاحبش و كار زشت به ضرر او تمام مى شود تا گفته شود چرا به جاى (فلها) نفرمود: (فعليها) همچنانكه در آيه ديگر فرمود: (لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت ).
بنابراين ديگر نيازى به آن زحمت بيهوده نيست كه بعضى به خود داده و گفته اند: (لام ) در جمله (و ان اساتم فلها) به معنى (على ) است و آنكه ديگرى گفته كه بمعناى (الى ) است ، زيرا اسائه با اين حرف متعدى مى شود و گفته مى شود: (اساء الى فلان و يسى ء اليه اساءة ) يعنى بدى كرد به فلانى يا بدى مى كند و يا آن ديگرى كه گفته است : لام مزبور براى استحقاق و نظير لامى است كه در (لهم عذاب اليم است ).
و چه بسا كه به گفته ما كه گفتيم لام ، لام اختصاص است اشكال شود به اينكه واقع مطلب خلاف آنست ، زيرا كه بسيار مى بينيم كه اثر احسان به خود احسان كننده بر نگشته بلكه عايد غير او مى شود و يا اثر گناه و بدى به خود بدكار نرسيده و عايد غير او مى شود.

*(250/15)*

ولى جوابش روشن است ، و آن اين است كه صاحب اين اشكال غفلت ورزيده از اينكه قرآن كريم چه نظرى نسبت به آثار اعمال دارد و اينكه اثر هر عملى به عاملش برمى گردد مربوط به آثار اخروى اعمال است كه به هيچ وجه به غير صاحب عمل ربطى ندارد، و در اين باره فرموده است : (من كفر فعليه كفره و من عمل صالحا فلانفسهم يمهدون ).
و اما آثار دنيوى اعمال چنان نيست كه به غير فاعل نرسد بلكه در صورتى كه خدا بخواهد به عنوان انعام و يا عذاب و يا امتحان اثر عمل شخصى را به شخص ديگر نيز مى رساند بنابراين اينطور نيست كه هر فاعلى بتواند به طور دائم اثر فعل خود را به ديگرى برساند، مگر همان احيانا كه گفتيم مشيت خدا بر آن تعلق گرفته باشد، و اما خود فاعل اثر فعلش دائما و بدون هيچ تخلفى به خودش ‍ برمى گردد.
بنابراين نيكوكار سهمى از عمل نيك و بدكار سهمى از عمل بد خود دارد، همچنانكه فرمود: (فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره و من يعمل مثقال ذره شرا يره ).
پس اثر فعل از فاعلش جدا نمى شود، و بطور دائم به غير او نمى رسد، و اين همان معنائى است كه از على (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: تو هيچ احسانى به غير نمى كنى و هيچ بدى نيز به غير نمى كنى آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود.
فاذا جاء وعد الا خره ليسووا وجوهكم و ليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة و ليتبروا ما علوا تتبيرا
(تتبير) به معناى هلاك كردن و از ماده تبار به معنى هلاك و دمار است .
و كلمه : (ليسووا) از مسائه به معناى غصه دار كردن است . گفته مى شود (ساء زيد فلانا) يعنى اندوهناك كرد او را و اين كلمه بطورى كه بعضى هم گفته اند: متعلق است به فعل مقدر كه بخاطر اختصار حذف شده .

*(250/16)*

و لام در آن براى غايت است ، و تقدير آن چنين است : (بعثناهم ليسووا وجوهكم بظهور الحزن و الكابه فيها - ما آن بندگان خود را برانگيختيم براى اينكه نشانه هاى ناراحتى و حزن و اندوه را در چهره هايتان آشكار سازند، بطورى كه آثار ذلت و مسكنت و خوارى و بردگى از سر و رويتان ببارد، و همه اينها به وسيله قتل عام و غارت ها و اسيريها كه در شما اعمال مى كنند صورت بگيرد).
و مقصود از مسجد در جمله : (و ليد خلوا المسجد كما دخلوه اول مرة ) مسجد اقصى بيت المقدس - است و به حرف آن كس كه گفته مراد از مسجد تمامى سرزمين بيت المقدس است ، و مجازا آن را مسجد خوانده نبايد اعتنا كرد.
اين كلام دلالت بر چند نكته دارد: اول اينكه دشمنان بنى اسرائيل در نوبت اول هم داخل مسجد اقصى شده و آن را به قوه قهريه گرفتند، و اگر در قرآن كريم آن را نياورده به منظور اختصار بوده است ، دوم اينكه داخل شدن در مسجد براى هتك حرمت و تخريب آن بوده ، سوم اينكه اين مهاجمين و مبعوثين براى مجازات بنى اسرائيل و گرفتن انتقام از ايشان همانها بودند كه در بار اول مبعوث برايشان شدند.
و معناى جمله (و ليتبروا ما علوا تتبيرا) اين است كه هلاك كنند و نابود سازند (هر كسى را) كه بر آن دست يابند، مردم را كشته ، اموال را سوزانيده ، خانه ها را خراب و شهرها را ويران سازند.
احتمال هم دارد كه (ما) مصدريه و به معناى مدت باشد، و مضاف حذف شده ، تقدير چنين باشد: (و ليتبروا مده علوهم تتبيرا) ولى معناى اول به فهم نزديك تر و با سياق آيه مناسب تر است .
از مقايسه ميان وعد اول يعنى جمله (بعثنا عليكم عبادا لنا...) و وعد دوم يعنى جمله (ليسووا وجوهكم ...) اين معنا به دست مى آيد كه وعده دوم بر بنى اسرائيل سخت تر بوده و در آن وعده نزديك بوده كه به كلى نابود شوند، و در دلالت بر اين معنا همين عبارت كافى است كه فرمود: (و ليتبروا ما علوا تتبيرا).

*(250/17)*

و معناى آيه اين است كه وقتى زمان وعده دوم رسيد، يعنى بنى اسرائيل افساد بار دوم خود را از حد گذراندند ما همان بندگان خود را واداشتيم تا با فراهم آوردن اسباب حزن و اندوه و تحقق بخشيدن ذلت و مسكنت آنان چهره هايشان را اندوهگين نموده و نيز مانند نوبت نخستين وارد مسجد اقصى شوند و هر چه را كه بر آن غلبه يافتند هلاك نموده و سرزمينهائى را كه از آن عبور كردند ويران سازند.
عسى ربكم ان يرحمكم و ان عدتم عدنا و جعلنا جهنّم للكافرين حصيرا
حصير از ماده (حصر) و به طورى كه گفته اند به معناى حبس كردن و در مضيقه قرار دادن است همچنانكه در جاى ديگر قرآن فرموده : (و احصروهم ) يعنى برايشان تنگ بگيريد.
و معناى جمله (عسى ربكم ان يرحمكم ) - بطورى كه از سياق برمى آيد - اين است كه اميد است بعد از بعث دشمنان در بار دوم خداوند به شما رحم كند، و اين وعده اميدوار كننده مشروط است به توبه ايشان و اينكه به طاعت و احسان برگردند. به دليل جمله (و ان تعودوا نعد) كه تهديد مى كند اگر باز هم به فساد برگرديد ما نيز به عقوبت و نكال بر مى گرديم و ما جهنم را براى كافران حصير و محلى محصور قرار مى دهيم تا نتوانند از آن خارج شوند.

*(250/18)*

و در جمله (عسى ربكم ان يرحمكم از تكلم ) با غير به غيبت التفات شده است ، و گويا وجه آن اين باشد كه خواسته است به اصلى اشاره كند كه ربوبيت خداى تعالى اقتضاى آن را دارد و آن اصل اين است كه : بر بندگان خود - در صورتى كه به مقتضاى خلقت خود مشى كنند - رحم كند و به سوى فطرتشان ارشاد نمايد مگر اينكه از خط مرزى خلقت خود منحرف گشته و از راه فطرت بيرون شوند و چون اشاره به اين نكته باعث مى شد ربوبيت خداى تعالى يادآورى شود لازم بود سياق تكلم با غير (ما چنين و چنان مى كنيم ) به هم بخورد و به سياق تكلم به غيبت (پروردگارتان چنين و چنان كند) مبدل شود، و بعد از آنكه نكته مزبور ايفاء شد دوباره به همان سياق قبلى برگردد.
بحث روايتى
چرا نوح (ع ) عبد شكور خوانده شده است
در تفسير برهان از ابن بابويه به سند خود از محمد بن مسلم از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: اگر خداوند نوح (عليه السلام ) را عبد شكور ناميد براى اين بود كه آن جناب در هر صبح و شام مى گفت : بار الها من گواهى مى دهم كه اگر در شب و روز قرين نعمتها و عافيتم ، همه آنها از تو است و تو يگانه اى هستى بى شريك ، حمد و شكر تو به خاطر آن نعمتها بر من فرض ‍ است
مؤ لف : اين معنا با مختصر تفاوتى به چند طريق در كافى و تفسير قمى و عياشى روايت شده است .
و در الدرالمنثور است كه ابن مردويه از ابى فاطمه روايت كرده كه گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: نوح هيچ چيز كوچك و يا بزرگى را برنمى داشت مگر آنكه بسم اللّه و الحمد لله ، مى گفت و به همين جهت خداوند او را بنده شكور ناميد.
مؤ لف : اين روايات با رواياتى كه قبلا شكر را به اخلاص تفسير مى كرد منافات ندارد، زيرا پر واضح است كه شخصى مثل نوح (عليه السلام ) دعا نمى كند مگر آنكه حقيقت معناى دعا را داشته باشد، و چنين دعائى منفك از اخلاص در بندگى نيست .

*(250/19)*

روايتى در ذيل آيه (لتفسلان فى الارض مرتين ...)
و در تفسير برهان از ابن قولويه نقل كرده كه وى بسند خود از صالح بن سهل از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (و قضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض مرتين ) فرمود: يكى كشته شدن اميرالمؤ منين (عليه السلام ) و يكى ضربت خوردن حسن بن على (عليهماالسلام ) است و در تفسير (و لتعلن علوا كبيرا) فرموده : مقصود كشتن حسين بن على (عليهماالسلام ) و درباره جمله : (فاذا جاء وعد اوليهما) فرمود: وقتى كه حسين يارى شود (بعثنا عليكم عبادا لنا اولى باءس شديد فجاسوا خلال الديار) قبل از قيام قائم قومى برانگيخته شود كه هيچ خونى از آل محمد را بى انتقام نگذارند و انتقام همه خونهاى ريخته شده از اهل بيت را بگيرند (و كان وعدا مفعولا) و اين وعده اى است شدنى .
مؤ لف : در اين معنا روايتهاى ديگرى نيز هست كه سياقش مانند اين روايت تطبيق حوادثى است كه در اين امت واقع مى شود و در ميان بنى اسرائيل اتفاق افتاده است ، و در حقيقت در مقام تصديق مطلبى است كه رسول خدا پيش بينى كرده و فرموده بود: اين امت به زودى همان را كه بنى اسرائيل مرتكب شد دقيقا و طابق النعل بالنعل مرتكب خواهد شد، حتى اگر بنى اسرائيل داخل سوراخى رفته باشد اين امت نيز خواهد رفت ، پس اين روايات را نبايد جزو رواياتى شمرد كه آيه مورد بحث را تفسير مى كند بلكه تنها در مقام جرى و تطبيق است ، چرا كه مى بينيم هر كدام از اين روايتها آيه را بگونه اى تطبيق كرده اند.
و اما در اصل داستان كه آيات مورد بحث متضمن آن است روايتها اختلاف عجيبى دارند، بطورى كه از انسان نسبت به اين روايتها سلب اطمينان مى شود و به همين جهت ، از ايراد آنها در اينجا صرف نظر كرديم ، هر كه بخواهد بايد به جوامع حديث چه از عامه (اهل سنت ) چه از خاصه (شيعه ) مراجعه نمايد.

*(250/20)*

مقصود از دو بار سركوب شدن و هلاكت بنىاسرائيل بر اثر دو با فسادانگيزى آنان بر روى زمين
آرى از آن روزى كه بنى اسرائيل استقلال يافته و در ميان سرها سرى بلند كردند بلا و گرفتارى بسيارى ديدند، - بطورى كه تاريخ اين قوم ضبط كرده - اين بلايا از دو تا بيشتر است . و آيات مورد بحث با دو تاى آنها قابل انطباق هست و ليكن آن حادثه اى كه بطور مسلم يكى از دو حادثه مورد نظر آيات است ، حادثه ايست كه به دست بخت النصر (نبوكد نصر) يكى از سلاطين بابل در حدود ششصد سال قبل از ميلاد بر آنان آمده است .
وى پادشاهى نيرومند و صاحب شوكت و يكى از ستمكاران عهد خود به شمار مى رفت و در آغاز از بنى اسرائيل حمايت مى كرد و ليكن چون از ايشان تمرد و عصيان ديد لشكرهاى بى شمار به سرشان گسيل داشت ، و ايشان را محاصره و شهرهايشان را در هم كوبيد و همه را ويران ساخت ، مسجد اقصى را خراب و تورات و كتب انبياء را طعمه حريق ساخت و مردم را قتل عام نمود، بطورى كه جز عده قليلى از ايشان آن هم از زنان و كودكان و مردان ضعيف ، كسى باقى نماند. باقيمانده ايشان را هم اسير گرفته و به بابل كوچ داد، بنى اسرائيل همچنان در ذلت و خوارى و بى كسى در بابل بسر مى بردند و تا بخت النصر زنده بود و مدتى بعد از مرگ او ، احدى نبود كه از ايشان حمايت و دفاع كند. تا آنكه كسراى كورش يكى از پادشاهان ايران تصميم گرفت به بابل سفر نموده و آنجا را فتح كند. وقتى فتح كرد نسبت به اسراى بنى اسرائيل تلطف و مهربانى نمود و به ايشان اجازه داد تا دوباره به وطن خود سرزمين مقدس بروند و ايشان را در تجديد بناى هيكل (مسجد اقصى ) و تجديد بناهاى ويران شده كمك نمود، و به عزرا يكى از كاهنان ايشان اجازه داد تا تورات را برايشان بنويسد، و اين حوادث در حدود چهار صد و پنجاه و اندى قبل از ميلاد بود.

*(250/21)*

و آنچه از تاريخ يهود برمى آيد اين است كه اول كسى كه از ناحيه خدا مبعوث شد كه بيت المقدس را ويران كند بخت النصر بود كه در اين نوبت هفتاد سال خرابه افتاده بود، و آنكس كه در نوبت دوم بيت المقدس را ويران كرد قيصر روم اسپيانوس بود كه تقريبا يك قرن قبل از ميلاد مى زيسته و وزير خود طوطوز را روانه كرد تا مسجد را خراب و مردمش را ذليل ساخته و تنبيه نمايد.
و بعيد نيست كه اين دو حادثه ، مورد نظر اين آيات باشد، زيرا بقيه حوادثى كه تاريخ براى بنى اسرائيل نشان مى دهد طورى نبوده كه به كلى آنان را از بين بر ده و استقلال و مملكتشان را از ايشان گرفته باشد،
به خلاف داستان بخت النصر كه همه آنان و آقائى و استقلالشان را تا زمان كورش به كلى از بين برد. آنگاه كورش بعد از مدتى همه آنان را جمع نموده و سر و صورتى به زندگيشان داد. بار ديگر روميان بر آنان دست يافتند و قوت و شوكتشان را گرفتند و ديگر تا زمان اسلام نتوانستند قد علم كنند.

*(250/22)*

و اين احتمال هيچ وجه بعيدى در آن نيست مگر همانى كه در تفسير آيات مورد بحث به آن اشاره كرديم ، و آن اين بود كه از آيات برمى آيد منقرض كننده بنى اسرائيل در هر دو نوبت يك طايفه بوده اند، و گرنه نمى فرمود (ثم رددنا لكم الكره عليهم ) زيرا اين عبارت اشعار بر اين دارد كه خداوند بنى اسرائيل را نيرو بخشيد تا توانستند بر دشمنان بار اول خود غلبه كنند و تلافى در آوردند و جمله (فاذا كان وعد الاخرة ليسووا وجوهكم )اشعار بر اين دارد كه براى نوبت دوم بر همان دشمنان غلبه يافته اند. چون ظاهر اين است كه ضمير جمع در اين جمله به همان جمله (عبادا لنا)برگردد. و ليكن اين تنها اشعارى است بدون اينكه ظهور داشته باشد، چون عبارت با اين احتمال هم مى سازد كه جبران حمله اول به دست قومى غير از بنى اسرائيل انجام شده باشد يعنى خداوند به دست مردمى ديگر انتقام بنى اسرائيل را از دشمنانشان گرفته باشد، و بنى اسرائيل از اين پيشامد سود برده باشند و ضمير جمع هم به گروهى برگردد كه از سياق استفاده مى شود، و همانطور كه گفتيم سياق هم ظهور در اين ندارد كه مبعوثين در مرتبه دوم همان مبعوثين در مرتبه اولند، بلكه با غير ايشان هم مى سازد.
سوره اسرى ، آيات 9 - 22

*(250/23)*

انّ هذا القرآن يهدى للّتى هى اقوم و يبشّر المؤ منين الّذين يعملون الصّالحات انّ لهم اجرا كبيرا(9) و انّ الّذين لا يؤ منون بالاخرة اعتدنا لهم عذابا اليما (10) و يدع الانسان بالشّرّدعاءه بالخير و كان الانسان عجولا (11) و جعلنا اللّيل و النّهار آيتين فمحونا آية اللّيل و جعلنا آيه النّهار مبصرة لتبتغوا فضبلا من ربّكم و لتعلموا عدد السّنين و الحساب و كلّ شى ء فصلناه تفصيلا(12) و كلّ انسان الزمناه طائره فى عنقه و نخرج له يوم القيمة كتبا يلقية منشورا(13) اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا(14) من اهتدى فانّما يهتدى لنفسه و من ضلّ فانّما يضلّ عليها و لا تزر وازرة وزر اخرى و ما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولا (15) و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فد مّرناها تدميرا(16) و كم اهلكنا من القرون من بعد نوح و كفى بربّك بذنوب عباده خبيرا بصيرا(17) من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثمّ جعلنا له جهنّم يصليها مذموما مدحورا(18) و من اراد الاخرة و سعى لها سعيها و هو مؤ من فاولئك كان سعيهم مشكورا(19) كلا نمدّ هولاء و هولاء من عطاء ربّك و ما كان عطاء ربّك محظورا(20) انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعض و للآخرة اكبر درجت و اكبر تفضيلا (21) لا تجعل مع اللّه الها آخر فتقعد مذموا مخدولا (22).
ترجمه آيات
همانا اين قرآن خلق را به راست تر و استوارترين طريقه هدايت مى كند و اهل ايمان را كه نيكوكار باشند به اجر و ثواب عظيم بشارت مى دهد (9).
و بر آنانكه به عالم آخرت ايمان نمى آورند البته عذاب دردناك مهيا ساخته ايم (10).
انسان با شوق و پرتجملى كه خير و منفعت خود را مى جويد چه بسا به نادانى شر و زيان خود را مى طلبد و انسان بسيار شتاب كار است (11).

*(250/24)*

و ما شب و روز را دو آيت و نشانه قدرت خود قرار داديم آنگاه از آيت شب و روشنى آن كاستيم و آيت روز را تابان ساختيم تا شما در روز روزى حلال از فضل خدا طلب كنيد و تا آنكه شماره ساله او حساب اوقات را بدانيد و هر چيز را مفصل بيان كرديم (12).
و ما مقدرات و نتيجه اعمال نيك و بد هر انسانى را طوق گردن او ساختيم كه ملازم و قرين هميشگى او باشد و روز قيامت كتابى كه نامه اعمال اوست بر او بيرون آريم در حاليكه آن نامه چنان باز باشد كه همه اوراق آنرا يك مرتبه ملاحظه كند (13).
و به او خطاب رسد كه تو خود كتاب اعمالت را بخوان و بنگر تا در دنيا چه كرده اى كه تو خود تنها براى رسيدگى بحساب خويش ‍ كافى هستى (14).
هر كس راه هدايت يافت تنها بنفع و سعادت خود يافته و هر كس به گمراهى شتافت آنهم به زيان و شقاوت خود شتافته و هيچ كسى بار عمل ديگرى را به دوش نگيرد و ما تا رسول نفرستيم هرگز كسى را عذاب نخواهيم كرد (15).
و ما چون اهل ديارى را بخواهيم به كيفر گناه هلاك سازيم پيشوايان و منعمان آن شهر را امر كنيم راه فسق و تبه كارى و ظلم در آن ديار پيش گيرند و آنجا تنبيه و عقاب لزوم خواهد يافت آنگاه همه را بجرم بدكارى هلاك مى سازيم (16).
چه بسيارى از ملل و اقوامى را بعد از نوح به جرم كفر و عصيان هلاك كرديم و تنها خداى تو كه بر گناهان بندگانش آگاه و با خبر است كفايت مى كند كه به مصلحت هر كه را خواهد عفو و هر كه را خواهد عقاب كند (17).
هر كه دنياى نقد و زودگذر را بخواهد ما هم برايش در آن عجله مى كنيم . البته براى هر كه بخواهيم و هر قدر كه بخواهيم ، آنگاه جهنم را برايش معين مى كنيم كه ملامت زده و رانده شده در آن شود (18).
و هر كه آخرت را بخواهد و كوشش خود را همه براى رسيدن به آن قرار دهد آنان سعيشان قبول شده و صاحب اجر خواهند بود (19).

*(250/25)*

هر يك را از عطاء پروردگارت مدد مى كنيم ، اينها را و آنها را، و از عطاء پروردگار تو جلوگيرى نمى شود (20).
ببين چگونه بعضى را بر بعضى برترى داديم ، تازه اين برتريها دنيويست برترى آخرت بيشتر و بزرگتر است (21).
با خدا معبودى ديگر شريك مگير تا در نتيجه ملامت زده و تنها و بى يار نشوى (22).
بيان آيات
آيات سابق از سوره مورد بحث ، جريان سنت الهى را در هدايت انسان به سوى حق و دين توحيد خاطرنشان مى كرد و خلاصه آن سنت اين بود كه خداوند هر كس را كه دعوت حق را اجابت كند در دنيا و آخرت سعادتمند گرداند و هر كه را كه به حق كفر ورزيده و از امر او سرپيچى نمايد در دنيا و آخرت عقاب كند.
و اگر نزول تورات و حوادثى را كه بعد از آن ، براى بنى اسرائيل پيش آمده ، ذكر فرمود از باب تطبيق حكم كل اين سنت بر افراد و مصاديق آن بود.
و اين دسته از آيات جريان همان سنت را در اين امت خاطر نشان مى سازد، و مى فرمايد كه به همان نحو كه در امت موسى (عليه السلام ) جريان يافت در اين امت نيز جريان مى يابد، آنگاه نتيجه مى گيرد كه پس بايد از شرك اجتناب ورزيده و همواره ملازم طريق توحيد باشند، و در آخر مى فرمايد: (و لا تجعل مع اللّه الها اخر فتقعد مذموما مخذولا).
ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم
توضيح در مورد اينكه قرآن بدانچه (اقوم ) است هدايت مى كند و اينكه اسلام دين(قيم ) است
يعنى اين قرآن هدايت مى كند بسوى دينى كه اقوام از هر دين و مسلطتر بر اداره امور بشر است همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (قل اننى هدينى ربّى الى صراط مستقيم دينا قيما مله ابراهيم حنيفا).

*(250/26)*

و اقوم افعل تفضيل از قيام است و معناى اصلى قيام ، ضد قعود است كه اين خود يكى از معتدل ترين حالات آدمى است و انسان در اين حال از هر حالت ديگرى نسبت به كارهايش مسلطتر است به خلاف قعود و يا طاقباز و يا دمر و امثال آن ، ولى اين كلمه را در نيكو انجام دادن هر كار استعمال كرده اند و به كسى كه به خوبى متصدى كارى شود، و بدون عجز و خستگى و با حسن اداره آن را از آب در آورد مى گويند فلانى قائم به فلان امر است يعنى آن امر را مراقب و نگهدارست ، و حال آن را آنطور كه مناسب آنست رعايت مى نمايد. در آيه مورد بحث خداى تعالى اين ملت حنيف را ملتى قائم ناميده و در جاى ديگر درباره آن فرموده : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطره اللّه التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم ) و نيز فرموده : (فاقم وجهك للدين القيم ).
و اين بدان جهت است كه اين دين خير دنيا و آخرت ملت خود را تاءمين و تضمين نموده و قائم بر اصلاح حال معاش و معاد ايشان است . و اين نيز نيست مگر بخاطر اينكه اين دين موافق با مقتضيات فطرت انسانى و ناموسى است كه خداوند بر اساس آن ناموس او را خلق كرده و او را به حسب آن ناموس مجهز به ابزارى فرموده كه او را به سوى غايت و هدف از خلقتش و سعادتى كه برايش در نظر گرفته شده راهنمائى مى كند.

*(250/27)*

و بنابراين ، توصيف اين ملت در آيه مورد بحث به وصف (اقوم ) (قائم تر) يا در مقايسه با ساير ملتها است و يا در مقايسه با ساير شريعتها، اين را مى دانيم كه براى هر ملتى سنتى است كه آن را براى خود برگزيده اند تا سودشان برساند و به درد زندگيشان بخورد، و ليكن اين سنتها اگر در بعضى از امور ايشان را سود ببخشد در پاره اى ديگر به ضررشان تمام مى شود، و اگر پاره اى از هواها و اميالشان را تاءمين مى كند قسمت عظيمى از خيرات را از ايشان سلب مى كند، همانا در ميان همه سنتها اين تنها اسلام است كه قائم به مصالح حيات و تمامى اهداف دنيايى و آخرتى جامعه است ، بدون اينكه خيرى از ايشان سلب كرده و از بين برده باشد بنابراين ملت حنيف اقوم است بر حيات انسانى تا ديگر ملل .
و اگر در مقايسه با ساير شرايع الهى قبل مانند شريعت نوح و موسى و عيسى (عليهماالسلام ) باشد (همچنانكه ظاهرش هم همين است چون در مقابل اين آيه ، آيه ديگرى هست كه تورات را وسيله هدايت بنى اسرائيل مى خواند، لذا فرمود: همانا قرآن كريم خلق را به چيزى
next page
fehrest page
back page

*(250/28)*

next page
fehrest page
back page
هدايت مى كند كه قويم تر و استوارتر است )، در اين صورت دليلش اين است كه دين حنيف از اديان سابق خود كه كتب انبياء سلف متضمن آنها بودند كامل تر است ، زيرا تمامى معارف الهى تا آنجا كه بنيه بشرى طاقتش را دارد و همچنين تمامى شرايعى كه بشر در زندگى خود بدان نيازمند است در اين دين آمده ، و حتى يك عمل از اعمال فردى و اجتماعى بشر را بدون حكم نگذاشته ، همچنانكه فرموده : (و انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه ). پس آنچه قرآن به سوى آن هدايت مى كند قويم تر از آن چيزيست كه ساير كتب و شرايع بدان هدايت مى كنند.
و يبشر المؤ منين الّذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا كبيرا
كلمه (صالحات ) صفتى است براى موصوفى كه به منظور اختصار حذف شده ، و تقدير آن : (و عملوا الاعمال الصالحات ) است .
خداوند براى مؤ منان صالح العمل بر خود حق قرار داده است (ان لهم اجرا كبيرا)
در اين آيه حقى براى مؤ منين بر خدا اثبات شده ، و اينكه آن را اجر ناميده مويد اين معنا است ، و همچنين آيه (ان الذين امنوا و عملوا الصالحات لهم اجر غير ممنون ) نيز مؤ يد آنست .
و هيچ محذور و اشكالى هم در آن نيست ، زيرا زمانى اشكال پيش مى آمد كه شخص ديگرى خداى را بدهكار اجر بندگان كند، اما وقتى كه خودش حقى را براى بندگان بر خود واجب بسازد اشكالى پيش نمى آيد و نظير اين مطلب كه خداوند خود را بدهكار مؤ منين مى شمارد آيه شريفه : (ثم ننجى رسلنا و الذين امنوا كذلك حقا علينا ننج المؤ منين ) مى باشد.

*(251/1)*

در اين آيه عنايت دارد پاداش منجز و تثبيت شده نيكوكاران را بيان كند، همچنانكه در آيه بعدى عنايتش به بيان كيفرى است كه منجز شده است ، و آن عبارت از عذاب كسانى است كه نسبت به آخرت و معاد كفر ورزيده باشند و اما خداوند در اين دو آيه متعرض حال كسانى كه ايمان آورده ولى عمل صالح نكرده باشند نشده ، پس چنين كسى از هيچ طرف وعده منجز ندارد، نه پاداش و نه كيفر، بلكه وضع او منوط به توبه و يا شفاعت است ، تا به
وسيله يكى از اين دو به گروه صالحان از مؤ منين ملحق شود، و در جاى ديگر در حق اين طايفه فرموده : (و اخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و اخر سيئا عسى اللّه ان يتوب عليهم ) و نيز فرموده : (و اخرون مرجون لامر اللّه اما يعذبهم و اما يتوب عليهم ).
آرى ، اين طايفه با طايفه اى كه هم ايمان دارند و هم عمل صالح ، در اين جهت شركت دارند كه خدا به پاداش اينكه ايمان آوردند ايشان را بر حق پايدار مى نمايد، همچنانكه فرمود: (و بشر الّذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم ) و نيز فرمود: (يثبت اللّه الّذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا و فى الاخرة ).
و ان الّذين لا يومنون بالاخرة اعتدنا لهم عذابا اليما
(اعتاد) به معناى (اعداد و تهيه كردن )است كه از (عتاد) (به بفتح عين ) گرفته شده است ، و به طورى كه راغب مى گويد به معناى (ذخيره كردن چيزى است ) قبل از رسيدن وقت حاجت و نياز به آن .
از سياق آيه چنين برمى آيد كه جمله مورد بحث ، عطف باشد به جمله (ان لهم ...) كه در آيه قبل بود و تقديرش چنين است : (قرآن بشارت مى دهد كسانى را كه عمل صالح كردند به اينكه همانا براى آنان است اجرى بزرگ و براى كسانى كه ايمان به آخرت نياورند عذابى دردناك ذخيره كرده ايم ) اگر عذاب كفار را براى مؤ منين بشارت داده از اين جهت است كه عذاب ايشان انتقامى است كه خدا از دشمنان دين مى گيرد و باعث روشنى ديدگان مؤ منين مى شود.

*(251/2)*

حال چرا از اوصاف اين طايفه ، تنها (ايمان نياوردن به آخرت ) را ذكر كرده با اينكه كفر، با انكار غير آخرت - مثل انكار توحيد يا نبوت - نيز تحقق مى يابد؟ جوابش اين است كه چون سياق كلام در بيان اثرى است كه دين قيم به دنبال دارد و با انكار معاد ديگر خاصيت و اثرى براى دين قيم باقى نمى ماند، هر چند منكر معاد قائل به وحدانيت خداوند و ساير معارف حق باشد، و به همين جهت است كه مى بينيم خداى تعالى فراموش كردن قيامت را ريشه تمامى گمراهيها ناميده و فرمود: (ان الّذين يضلون عن سبيل اللّه لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ).
و يدع الانسان بالشّرّ دعائه بالخير و كان الانسان عجولا
مراد از (دعا) بطورى كه از سياق آيه استفاده مى شود مطلق طلب است ، چه به لفظ دعا باشد مثل (خدايا مال و اولاد بر من روزى كن و...) و چه بدون لفظ صورت گيرد و به صورت سعى و عمل بوده باشد، همه اينها دعا و درخواست از خداست ، حتى اگر اين درخواست از كسى صادر شود كه به خدا معتقد نبوده و توجهى به درخواست از خدا ندارد، چون در حقيقت غير از خدا معطى و مانعى وجود ندارد همچنانكه فرمود: (يسله من فى السّموات و الارض و نيز فرموده : (و اتيكم من كل ما سالتموه ).
پس به شهادت اين دو آيه ، دعا به معناى مطلق طلب است ، و حرف (باء) در دو كلمه : (بالشّر) و (بالخير) براى چسباندن فعل به مفعول آن است و مقصود اين است كه انسان به همان نحو شر را مى خواند و آن را درخواست مى كند كه خير را مى طلبد.
بيان اينكه انسان عجول بوده و آنسان كهدر طلب خيرات است در پى شر نيز مى باشد(و يدع الانسان بالشر دعائه بالخير)

*(251/3)*

بنابراين مقصود از اينكه فرمود: (انسان عجول است ) اين خواهد بود كه او وقتى چيزى را طلب مى كند صبر و حوصله به خرج نمى دهد، در جهات صلاح و فساد خود نمى انديشد تا در آنچه طلب مى كند راه خير برايش مشخص گردد، و از آن راه به طلبش اقدام كند بلكه به محض اينكه چيزى را برايش تعريف كردند و مطابق ميلش ديد با عجله و شتابزدگى به سويش مى رود و در نتيجه گاهى آن امر، شرى از آب در مى آيد كه مايه خسارت و زحمتش مى شود، و گاهى هم خيرى بوده كه از آن نفع مى برد.
اين آيه و آيات بعديش در سياق توبيخ و سرزنشى است كه ناشى از منت نهادن خداى تعالى در آيات قبل است كه مساءله (هدايت اقوم ) را به رخ بندگانش مى كشد، گوئى كه فرموده است : ما كتابى نازل كرديم كه شما را به سوى ملتى اقوم هدايت مى كند و گروندگان به آن ملت و كيش را به سعادت و بهشت مى رساند و به سوى اجرى عظيم و خيرى كثير ارشاد مى كند،
و ليكن جنس بشر عجول است و به خاطر همين عجله اش ميان خير و شر فرق نمى گذارد، بلكه هر چه برايش پيش بيايد همان را مى خواهد و در طلبش برمى خيزد، بدون اينكه خير و شر را از هم جدانموده و حق را از باطل تشخيص دهد، در نتيجه به همان نحوى كه عاشق خير است ، شر را نيز به همان وجه طلب مى كند، و همانطور كه بايد بر سر حق سر و سينه بشكند بر سر باطل هم مى شكند.

*(251/4)*

سزاوار نيست كه انسان دستخوش عجله گشته و هر چه را كه دلش خواست و اشتهايش طلب كرد دنبال كند و هر عملى كه ارتكابش ‍ برايش ممكن بود مرتكب شود، و تا آنجا كه تيغش بريد ببرد، و آنگاه اين معنا را بهانه كند كه خدا برايم فراهم كرد و اگر او نمى خواست نمى گذاشت من اينكار را بكنم ! درست است كه شب و روز دو آيت الهى اند، و هيچ وقت در يك حال نمى مانند، بلكه خدا با آيت شب آثار روز را از بين برده و حركات موجودات را متوقف و ديدگان را به خواب مى برد، و برعكس با آيت روز قوا را بار ديگر بيدار نموده و مردم به طلب فضل پروردگارشان به جنب و جوش در مى آيند، و با اين شب و روز عدد سالها و حسابها را در دست دارند.
و درست است كه اعمال خير و شر همه به اذن خدا در عالم وجود تحقق مى يابند و همه آنها با قدرتى براى آدمى مقدور است كه خدا به آدمى داده است و ليكن اين معنى باعث نمى شود كه اعمال خير و شر، هر دو براى آدمى جايز شوند، و انسان هر چه را كه هوس ‍ كرد با عجله و سراسيمه دنبال نمايد، و بدون هيچ احساس مسؤ وليتى مرتكب هر عملى - چه خير و چه شر - بشود و همان طور كه در اطاعت خدا آزاد است معصيت خدا را هم آزادانه مرتكب شود.
بلكه واجب است اعمال شر را مانند شب تاريك كننده دانسته و نزديكش نشود و عمل خير را مانند روز بينا كننده دانسته انجامش ‍ دهد، و با انجام آن فضل پروردگار خود را جستجو نمايد، اميدوار باشد كه خدا به پاداش آن سعادت آخرت و رزق كريمش مرحمت فرمايد آرى عمل آدمى گريبانگير آدمى است و تا او را به سعادت و يا شقاوتش نكشاند دست بردار نيست و آنچه مى كند آثارش به خود برگشته و به غير خود نمى رسد، و كسى را به جاى خود نمى گيرد. اين آن معنائيست كه از سياق آيه استفاده مى شود و با در نظر گرفتن آن ، چند نكته روشن مى گردد:
دو نكته كه آيه شريفه روشن مى شود

*(251/5)*

اول اينكه : اين آيه و آيات بعديش در مقام توبيخ و ملامتند و همانطور كه قبلا اشاره كرديم همين معنى وجه اتصال آنها به ماقبلند كه فرمود: (ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم ...).
بنابراين خداى سبحان مى خواهد بفرمايد كه انسان به خاطر آن قريحه استعجالى كه دارد آنطور كه بايد قدر نعمت هدايت الهى را نمى داند، و ملت اقوم و ملت ديگر در نظرش يكسان است ، و به همين جهت همانطور و به همان عشق و علاقه كه خير را مى طلبد در طلب شر مى رود، و به همان عجله كه به دنبال سعادت مى رود در پى شقاوت مى دود.
نكته دوم اينكه : مراد از (انسان ) جنس آدمى است نه افراد معينى از انسانها، از قبيل كفار و مشركين ، چنانكه بعضى گفته اند و مراد از (دعا) هم مطلق طلب است نه دعاى اصطلاحى كه بعضى خيال كرده اند، و مقصود از خير و شر هر آن چيزى است كه در حقيقت مايه سعادت و يا شقاوت آدمى است ، نه مطلق هر چيزى كه مضر يا نافع باشد، مانند درخواست فلاح و رستگارى براى كسى كه مورد علاقه او است و درخواست خسران و نوميدى براى كسى كه مورد انزجار و خشم او است و...
و مراد از (عجله ) علاقه آدمى است به اينكه آنچه ميل دارد به زودى تحقق يابد، نه لجاجت و درخواست عذاب .
و ما از اين نظر مفردات آيه را معنا كرديم كه مفسرين در معانى آنها اختلاف عجيبى به راه انداخته اند و در وجه اتصال آيه به آيات قبل و بعدش حرفهائى مضطرب و گوناگون زده اند، كه چون فايده اى در نقل آنها نديديم از ايراد آنها و غور و بحث در پيرامونش صرفنظر نموديم ، كسانى كه مايلند همه آنها را ببينند بايد به كتب تفسير مراجعه نمايند.
و جعلنا الليل و النهار آيتين فمحونا آيه الليل و جعلنا آيه النهار مبصرة ...

*(251/6)*

در مجمع البيان آمده : كلمه (مبصره ) به معناى (مضيئه : روشنگر) (منيرة : نور دهنده ) و (نيرة : درخشنده ) است ابو عمرو گفته : مقصود از اين كلمه اينست كه مردم به وسيله قرآن بينا مى شوند، همانطور كه گفته مى شود (ليل نائم ) و (سرّ كاتمّ)، كسائى گفته : عرب وقتى مى گويد: (ابصر النهار) يعنى بينا كرد روز، مقصود اين است كه روشن شد.
مراد از آيت بودن شب و روز و محو آيت ليل و مبصره بودن آيات نهار
و دو كلمه (ليل ) و (نهار) به معناى ظلمت و نورى است كه متعاقب هم و به خاطر مواجه بودن زمين با طلوع و غروب آفتاب در زمين پديد مى آيند، و اين دو مانند ساير موجودات
عالم و همچنين احوال آن موجودات دو آيت از آيات خداى سبحان است كه بالذات دلالت بر يكتايى خدا در ربوبيت مى كند.
و از همينجا روشن مى شود اينكه فرمود: (شب و روز را دو آيت قرار داد) مقصود اين است كه آنها را دو آيت خلق كرد، نه اينكه در آغاز خلقتشان آيت نبودند و بعدا آنها را آيت خود قرار داد و آنها را به عنوان دليل مقرر داشت ، زيرا تمامى موجودات از همان اصل وجود، آياتى هستند كه بر مكون خود دلالت دارند.
بنابراين به خوبى روشن مى شود كه مراد از آيت شب و آيت روز خود شب و روز است ، و در حقيقت اضافه آيت به ليل و نهار در عبارت (آية الليل و آية النهار) اضافه بيانيه است نه اضافه لاميه و مقصود از محو ليل تاريك كردن و پنهان كردن آن از چشمها است ، كه به خلاف روز باشد.
پس اينكه بعضى ها گفته اند: مراد از (آيت ليل ) ماه و مراد از محو آن ، لكه هايى است كه در آن دو ديده مى شود، و مراد از (آيت نهار) خود آفتاب ، و مبصر بودن آن ، نداشتن آن لكه ها است به هيچ وجه صحيح نيست .

*(251/7)*

زيرا گفتگو در خود دو (آيت ) (ليل و نهار) است ، نه در آيت آن دو آيت ، علاوه بر اين ، تفريعى كه بر جمله مورد بحث كرده و فرموده : (لتبتغوا فضلا من ربكم ...) متفرع بر روشنى دادن روز و ظلمت شب است نه بر لكه داشتن ماه و نداشتن آفتاب .
و نظير اين حرف بى اساس را بعضى ديگر نيز گفته اند كه : مراد از آيت شب ، ظلمت آن و از آيت روز نور آن و مراد از محو آيت شب ، بردن ظلمت آن با نور روز است ، و اگر در آيه از بردن نور روز، به وسيله شب سخنى نرفته براى اين بوده كه همين يكى بر آن ديگرى دلالت مى كرده .
و اگر خواننده محترم كلام سابق ما را به ياد داشته باشد قطعا وجه سقوط اين گفتار بر او پوشيده نخواهد ماند، زيرا ما گفتيم كه آيه شريفه در مقام بيان فرقى است كه ميان اين دو آيت است ، و بنا به گفتار مفسر مزبور ديگر فرقى ميان اين دو آيت باقى نمى ماند، اين يكى آن ديگرى را و آن ديگرى اين را از بين مى برد.
جمله : (لتبتغوا فضلا من ربّكم ) متفرع است بر جمله (و جعلنا آية النّهار مبصرة ) و معنايش اين است كه اگر ما آيت روز را روشن قرار داديم براى اين است كه شما بتوانيد در آن موقع رزق پروردگار خود را طلب كنيد، چون (رزق ) فضل و عطاى خداى تعالى است .
بعضى ديگر گفته اند كه : تقدير جمله مورد بحث چنين است : (لتسكنوا باللّيل و لتبتغوا فضلا من ربّكم بالنّهار : تا در شب آرام گيريد و در روز به جستجوى فضل خدا برخيزيد منتهى جمله اولى حذف شد، چون مساءله سكونت در شب را در چند جاى ديگر خاطرنشان كرده بود، و ليكن اين حرف صحيح نيست ، زيرا چنين تقديرى با سياق كلام منافات دارد، چون سياق اينست كه مى خواهد آثار يكى از دو آيت را در عين اينكه هر دو آيتند باقى گذارده و آثار آيت ديگرى را محو نمايد.

*(251/8)*

و اينكه فرمود: (و لتعلموا عدد السّنين و الحساب ) يعنى تا اينكه با محو شب و روشنگرى روز، سالها را بدانيد، يكى از روزهاى آن را واحد قرار داده و بقيه ايام را بر آن گره بزنيد، و بدينوسيله حساب وقتها و موعدها را بدانيد.
و كلمه : (والحساب ) هم متفرع بر مبصر بودن نهار است ، نظير همان متفرع بودن طلب رزق بر آن ، و جهتش اينست كه ما به هيچ عدم و فقدانى بر نمى خوريم مگر از ناحيه وجودى كه مقابل آنست ، ولى به عكس نيست ، يعنى از ناحيه عدمها به وجود متوجه نمى شويم ، و ظلمت امرى است عدمى به معناى نبود نور، و اگر نور نبود نه به نورى منتقل مى شديم و نه به ظلمتى ، و ما هر چند كه هم با شب حسابها را نگه مى داريم و هم با روز و آن دو را ظاهرا از هم جدا مى شماريم ، ليكن احساس ، اول به امر وجودى (يعنى روز) متعلق مى شود، و سپس به نوعى قياس متوجه امر عدمى (يعنى شب ) مى شويم ، و هر امر وجودى و عدمى كه با آن مقايسه شود وضع بدين منوال است .
فخر رازى در تفسير خود مى گويد بهتر اين است كه بگوييم : مراد از (محو آيت شب ) بنابر اينكه مقصود از آن ماه باشد، اختلاف شكلى است كه در گردش از محاق به محاق بخود گرفته و نورش با سپرى شدن شبها كم و زياد مى شود، زيرا همين اختلاف نور آثار عظيم و بسيارى در درياها و بيابانها و مزاجهاى مردم دارد، و لازمه اين همانطور كه خودش اشاره كرده اين است كه جمله : (لتبتغوا فضلا من ربّكم ) و جمله : لتعلموا عدد السّنين و الحساب ) متفرع بر محو آيت شب و مبصر كردن آيت نهار (هر دو) باشد، و معنايش ‍ چنين باشد: دو آيت شب و روز را چنين كرديم تا شما با نور خورشيد و اختلاف نور ماه رزق خود را به دست آوريد

*(251/9)*

و تا اينكه بدين وسيله سالها و حسابها را بدانيد، چون آفتاب شب و روز را از هم متمايز نموده ، و ماه با اختلاف شكلهايش ماههاى قمرى را ترسيم نموده و ماهها سالها را تشكيل مى دهد، و بنابراين معنا، لام در: (لتبتغوا) و در: (لتعلموا) متعلق به دو فعل : (محونا و جعلنا) (هر دو) خواهد بود.
و ليكن اين معنا صحيح نيست و آيه شريفه در سياقى است كه با آن نمى سازد، و نمى توان گفت غرضى كه در آن ذكر شده غرض ‍ واحدى است كه مترتب بر هر دو آيه (آيه محو و آيه اثبات ) شده است .
زيرا قبلا هم گفتيم كه آيات مورد بحث در سياق توبيخ و ملامت است ، و آيه مورد بحث يعنى آيه : (و جعلنا اللّيل و النّهار آيتين ) به منزله جواب از احتجاجى است تقديرى كه ممكن است كسى درخواست شرّ بكند.
وجود قدرت و آزادى ، دليل و مجوز ارتكاب هر عملى نيست

*(251/10)*

و خلاصه آن احتجاج اين است كه آدمى به خاطر عجله اى كه دارد در طلب مقاصدش سراسيمه مى شتابد، و بدون اينكه اعتنا و توجهى نسبت به كتاب و هدايت الهى كه به سوى ملت فرستاده شده و اقوم است ، بنمايد ، در اين راه تفاوتى ميان خير و شر نگذاشته و از هيچ عملى به منظور بررسى صلاح و فساد آن باز نمى ايستد، بلكه به مجرد اينكه عملى را مورد علاقه و مطابق ميلش يافت ، و قدرتش بر انجام آن نيز مساعدت نمود انجامش مى دهد، و در اين باره بحريت طبيعى خود اعتماد نموده با زبان حال چنين استدلال مى كند كه با اينكه خداوند قدرت اينگونه اعمال را به من داده و مرا از آن جلوگيرى نكرده ، چرا نكنم ؟ همچنانكه قرآن كريم اين زبان حال را به عنوان زبان حال از مشركين نقل كرده كه رسما مى گفتند: (لو شاء اللّه ما عبدنا من دونه من شى ء نحن و لا اباونا)، و چون جاى چنين استدلالى بوده خداوند در آيه مورد بحث بعد از آنكه كلام رابالحن توبيخ و ملامت بيان فرمود چنين جواب داد كه صرف قدرت داشتن بر عمل و صحيح انجام دادن آن ، دليل بر جواز آن نمى شود، و صرف اينكه خداوند ايشان را هم بر انجام خيرها قدرت داده و هم بر انجام شرها دليل بر اين نيست كه ارتكاب شر هم جائز باشد، مگر نمى بينيد كه خداوند شب و روز را دو آيت از آيات خود قرار داده كه انسان ها در آن شب و روز زندگى كنند، و در عين حال آيت شب را محو نموده ، و موجودات را محكوم كرده كه در آن به آسايش و خمود بپردازند و آيت روز را مبصر و وسيله درك و بينائى قرار داده تا در آن رزق خود را طلب كنند و به وسيله آن عدد سنين و حساب را در دست داشته باشند.

*(251/11)*

پس همانطور كه مشترك بودن شب و روز در آيت بودن باعث نمى شود كه در حركات و تقلبات هم مشترك باشند، بلكه حركات و تقلبات مخصوص روز است ، همچنين اشتراك اعمال خير و شر در اينكه هر دو به اذن خدا صورت مى گيرند، و خداوند قدرت انجام آنها را به آدمى داده باعث نمى شود كه بگوييم ارتكاب هر دو جايز است ، بلكه جواز انجام و ارتكاب از خواص عمل خير است ، و عمل شر از آن سهمى ندارد، پس آدمى نبايد هر چه كه برايش پيش آمد بكند، و يا هر چه كه دلش خواست انجام دهد، و به اين معنا اعتماد و استدلال كند كه هم آزادى طبيعى دارم ، و هم خداوند قدرت انجام آن را به من داده است .
از آنچه گفته شد فساد گفتار بعضى روشن مى شود كه گفته اند آيه مورد بحث در مقام استدلال و اثبات توحيد است ، به اين بيان كه شب و روز و اختلافاتى كه بر آن دو عارض مى شود و بركاتى كه از ناحيه آن اختلافات پيدا مى كنند از نشانه هاى توحيد است .
زيرا دلالت شب و روز بر توحيد دليل بر اين نمى شود كه آيه هم بخواهد همان را افاده كند ، و در هر سياقى كه قرار داشته باشد دليل بر توحيد به حساب آيد.
و اينكه در ذيل آيه فرمود: (و كلّ شى ء فصّلناه تفصيلا اشاره است به تميز موجودات ، و اينكه در خلقت هيچ گونه ابهام و اجمالى نيست .
و كلّ انسان الزمناه طائره فى عنقه
معناى (طائر) و مراد از جمله : (و كل انسان الزمناه طائره فى عنقه )

*(251/12)*

در مجمع البيان گفته : (طائر) در اينجا عمل انسان است ، و عمل آدمى را به طائرى تشبيه كرده است كه از چپ به راست پرواز مى كند كه عربها آن را به فال نيك مى گيرند، و يا از راست به چپ مى پرد و آن را به فال بد مى گيرند، آرى مرغان در عرب دو حال داشتند يا از طرف چپ مسافر به طرف راست وى پرواز مى كردند كه آن را سانح مى ناميدند، و يا طرف چپ خود را در برابر طرف راست ايشان قرار مى دادند، و آن را بارح مى خواندند و اصل اين نامگذارى اين بود كه مرغ اگر سانح بود تيرانداز به سهولت مى توانست صيدش كند، ولى اگر بارح بود نمى توانست نشانه بگيرد.
ابو زيد مى گويد: هر حيوانى (اعم از مرغ ، آهو و يا غير آن ) در حال حركت ديده مى شد آن را طائر مى ناميدند.
و در كشاف آمده است كه : عرب به مرغان فال مى زدند، و آن را زجر مى ناميدند، و چون به سفر مى رفتند، و در راه به آن بر مى خوردند، كارى مى كردند كه آن را از خود دور كنند، اگر از طرف چپ ايشان به طرف راستشان پرواز مى كرد آن را به فال نيك مى گرفتند، و اگر از طرف راست ايشان به سوى چپ شان مى پريد آن را شوم دانسته و به فال بد مى گرفتند، و به همين جهت فال بد را تطير ناميدند.
و در مفردات آمده : تطير اصلش تفالّ به طير است ، ولى بعدها هر فال زدنى را تطير ناميدند، چه فال نيك و چه فال بد، چه باطير باشد و چه با غير آن ، و در قرآن آمده : (قالوا انّا تطيرنا بكم ) گفتند كه ما شما را نحس مى دانيم و به همين مناسبت گفته اند: (لا طير الا طيرك : هيچ فال بدى نيست مگر فال بد تو) و نيز در قرآن آمده : (ان تصبهم سيّئة يطّيّروا بموسى : اگر بدى به ايشان برسد به موسى فال بد مى زنند) و نيز آمده : الا انّما طائرهم عنداللّه : آگاه باش كه فال بدشان نزد خداست ) يعنى آن شوم و پيش آمد بدى كه در پيش دارند نزد خداست ، كه خدا به خاطر اعمال زشتشان برايشان آماده كرده

*(251/13)*

در آيات زير كه مى فرمايد : (قالوا طّيّرنا بك و بمن معك )) و (قال طائركم عنداللّه ) و (قالوا طائركم معكم ) و (كلّ انسان الزمناه طائره فى عنقه ) نيز همه به اين معنا است ، و وقتى گفته مى شود: (تطايروا) معنايش اين است كه (سرعت گرفتند)، و به معناى (متفرق ) شدند نيز استعمال مى شود.
و خلاصه اينكه از سياق ما قبل آيه و ما بعد آن و مخصوصا از جمله : (من اهتدى فانّما يهتدى لنفسه ...) به خوبى برمى آيد كه مراد از كلمه (طائر) هر چيزى است كه با آن بر ميمنت و نحوست استدلال شود، و حسن عاقبت و يا سوء آن كشف و آشكار گردد، زيرا براى هر انسانى چيزى كه مربوط به عاقبت امر بوده و بتوان به وسيله آن به كيفيت عاقبتش از خير و شر پى برد وجود دارد.
و اينكه فرمود: (ما طائر هر كسى را در گردنش الزام كرده ايم ) معنايش اينست كه آن را لازم لاينفك و جدائى ناپذير او قرار داده ايم كه به هيچ وجه از او جدا نگردد. و اگر فرمود (طائر او را در گردنش ...)، براى اين بود كه تنها عضوى كه از آدمى جدا نمى شود و انسان از آن جدا نمى گردد گردن است . به خلاف اعضاى ديگر از قبيل دست و پا كه زندگى انسان بدون داشتن آنها امكان دارد، ولى با قطع شدن گردن ، كسى زنده نمى ماند، چون گردن است كه سر را به سينه وصل مى كند، و گردن عضوى است كه هر چه بر آن آويخته باشد چه زيور و چه غل اولين چيزى خواهد بود كه در مواجهه به چشم بيننده مى خورد.
عاقبت و سرنوشت انسان با اعمال ارادى و اختيارى او لزوم و حتميت پيدا مى كند

*(251/14)*

و بنابراين مقصود از جمله (و كلّ انسان الزمناه طائره فى عنقه ) اين خواهد بود كه خواست خدا بر اين مطلب استوار است كه آن چيزى كه سعادت و شقاوت را به دنبال خود براى آدمى خواهد آورد همواره در گردن او باشد، و اين خداست كه سرنوشت آدمى را چنين لازم لا ينفك او كرده است ، و اين سرنوشت همان عمل آدمى است ، چون خداى تعالى مى فرمايد: (و ان ليس للانسان الا ما سعى و انّ سعيه سوف يرى ثمّ يجزيه الجزاء الاوفى ).
پس آن طائر و آينده اى كه خداوند لازم لا ينفك آدمى كرده همان عمل اوست ، و معناى الزام كردن آن اينست كه خداوند چنين مقرر فرموده است كه هر عملى قائم به عاملش بوده و خير و شر آن ، به خود او برگردد، نه آنكه او را رها كرده به غير او گلاويز شود.
و از آيه : (و انّ جهنّم لموعدهم اجمعين - تا آيه - انّ المتّقين فى جنّات و عيون ) استفاده مى شود كه خداوند چنين مقرر فرموده است كه عاقبت خير، با داشتن ايمان و تقوى محقق مى شود، و عاقبت بد در پيروى از كفر و معصيت است .
و لازمه اين قضاء اين است كه در عمل هر انسانى شواهدى باشد كه به طور قطع و بدون خطا و اشتباه عاقبت او را تعيين و مشخص ‍ كند، چون گفتيم كه چنين مقرر شده كه هر عملى به صاحبش برگردد، و هر كسى جز عملش سرمايه ديگرى نداشته باشد و سرانجام كار (اطاعت ) به بهشت و كار (گناه ) به آتش بيانجامد.
در اين بيان ، روشن مى شود كه آيه شريفه سعادت و شقاوت را اگر بطور لزوم و حتم براى انسان اثبات مى كند از راه اعمال نيك و بدش مى باشد كه خود به اختيار خويش كسب كرده است نه اينكه بخواهد بگويد لزوم يكى از اين دو جبرى است و عمل افراد هيچگونه اثرى در سعادت و شقاوت آنان ندارد، خلاصه اينكه معناى آيه شريفه آنطور نيست كه بعضى خيال كرده اند كه آيه شريفه سعادت و شقاوت هر كس را اثر قضاء حتمى و ازلى دانسته ، چه اينكه عملى انجام دهد و يا ندهد، و چه اطاعت كند يا معصيت نمايد.

*(251/15)*

مقصود از كتابى كه در قيامت براى افراد انسان بيرون آورده مى شود (و نخرج له يومالقيمة كتابا يلقيه منشورا)
و نخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا.
وضع اين كتاب را كه در اين جمله گفته شده ، جمله بعدى يعنى (اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا روشن مى كند، چون دلالت دارد بر اينكه :
اولا آن كتابى كه روز قيامت براى انسان بيرون مى كشند كتاب خود او است ، و هيچ ربطى به غير او ندارد.
و ثانيا اين كتاب حقايق تمامى اعمال آدمى را دارد، بدون اينكه كوچك ترين عمل او را از قلم انداخته باشد، همچنانكه در آيه ديگرى همين معنا را آورده و فرموده است : (و يقولون يا ويلنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الا احصيها).
و سوم اينكه : حقيقت اعمال را آمارگيرى نموده سعادت باشد يا شقاوت ، نفع باشد يا ضرر جلوه گر مى سازد، جلوه اى كه هيچ ابهامى نداشته و جاى هيچگونه عذرى باقى نمى گذارد ، همچنانكه فرموده : (لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد).
و از آيه (يوم تجد كلّ نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء برمى آيد كه كتاب مزبور در بردارنده حقيقت اعمال و نتايج خير و شر آنها است ، نه اينكه مانند كتابهاى معمولى عبارت از خطوط و رسمها بوده باشد، پس آن كتاب عبارتست از همان اعمالى كه خداوند آن را به انسان نشان مى دهد كه ديگر جاى حاشا و تكذيب نماند، چون هيچ دليلى محكمتر از مشاهده و ديدن نيست .
و از همينجا معلوم مى شود كه مراد از (طائر) و (كتاب ) كه در آيه مورد بحث آمده ، يك چيز است و آن عبارت از اعمال آدمى است ، و اگر فرمود: (و نخرج له يوم القيمة كتابا) و نفرمود و (نخرجه ) با اينكه يكى بودن آن دو، اقتضاء مى كرد كه به صورت دوم تعبير كند، به خاطر اين نيست كه (كتاب ) غير از (طائر) است ، بلكه براى اين بوده كه كسى توهم نكند كه عمل قبلا طائر

*(251/16)*

و خلاصه اينكه در جمله (و نخرج له ) اشاره ايست به اينكه حقايق كتاب اعمال از ادراك انسان پوشيده شده و در پس پرده غفلت است ، و خداوند در روز قيامت آن را از پس پرده بيرون مى كشد و آدمى را از جزئيات آن با خبر مى سازد، و مقصود از جمله (يلقيه منشورا) هم همين است و اين خود دليل بر اين است كه اين كتاب براى هر كس آماده و زير سر است ، و نسبت به احدى در آن غفلت نمى شود ، بنابراين ، جمله مذكور تاكيد جمله قبلى است كه مى فرمود: (و كلّ انسان الزمناه طائره فى عنقه ) چون حاصل معناى اين جمله نيز همين بود كه هر انسانى به زودى آثار اعمالش را خواهد يافت ، اولا براى اينكه آثار اعمال ، لازم لا ينفك و جدائى ناپذير او است و ثانيا براى اينكه به صورت كتابى در آمده كه به زودى آن را پخش و منتشر خواهد ديد.
اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا
در اين آيه چيزى در تقدير است ، و تقدير آن چنين است : (يقال له اقرء كتابك ...)).
حرف (باء) در جمله (كفى بنفسك ) زائده است ، و اصل آن (كفت نفسك : نفس تو كافى است ) بوده و اگر به جاى (كفت ) (كفى ) آورده و با اينكه كلمه (نفس ) مؤ نث است فعل آن را مذكر آورده ، از اين جهت بوده است كه نفس مؤ نث مجازى است و در هر فاعلى كه مؤ نث مجازى باشد هم مى توان فعلش را مذكر آورد و هم مؤ نث ، و چه بسا كه بعضى در توجيه مذكر آوردن (كفى ) گفته باشند كه باء در (بنفسك ) زائده نيست ، و اين كلمه مجموعا اسم فعل است به معناى (اكتف : بس كن ) و بسا توجيهات ديگرى نيز وجود دارد.
اين آيه دلالت مى كند بر اينكه حجت كتاب مذكور حجتى است قاطع به طورى كه خواننده آن هيچ ترديدى در آن نمى كند، هر چند كه خواننده خود گنهكار باشد، و چطور چنين نباشد و حال آنكه در كتاب به جاى خط و نقش ، خود عمل ديده مى شود و پاداش و كيفر هم خود عمل است ، همچنانكه فرموده (لا تعتذروا اليوم انّما تجزون ما كنتم تعملون ).

*(251/17)*

از آن بيانى كه ما قبلا در وجه اتصال آيه (و يدع الانسان بالشر) به ما قبلش ذكر كرديم وجه اتصال دو آيه مورد بحث يعنى آيه (و
و خلاصه معناى آيات با در نظر گرفتن اينكه سياق آنها سياق توبيخ و ملامت است اين مى شود كه : (خداى سبحان قرآن را نازل كرده و آن را راهنماى ملتى قرار داد كه اقوم است و اين كار بر طبق سنت الهى جريان يافته چرا كه سنت او در هدايت مردم به سوى توحيد و بندگى و به سعادت رساندن راه يافتگان و بدبخت كردن گمراهان در همه اعصار اينچنين بوده است و ليكن انسان خير را از شر و نفع دهنده را از ضرر زننده تشخيص نداده است ، نسبت به آنچه كه مطابق هوى و هوس باشد عجله مى كند، و در نتيجه شر را به عين حرص و ولعى كه در خير از خود نشان مى دهد جستجو و طلب مى كند و حال آنكه عمل چه خير و چه شر همچون سايه دنبال آدمى است ، و از يكديگر جدا شدنى نيستند بلكه در كتابى محفوظ شده تا به زودى در روز قيامت برايش بيرون آورند و در پيش ‍ رويش بگسترند ، و بر سر آن باز خواستش كنند، و چون چنين است بر آدمى لازم است كه به هر چه كه دلش خواست مبادرت نورزد و در ارتكاب آن عجله نكند، بلكه در امورش قدرى توقف و تفكر نمايد تا خير و شر آن را از هم تشخيص داده و خير را برگزيده و شر را رها سازد.
هدايت هر كس به سود خود و ضلالتش عليه خود است (و لا تزر وازرة وزر اخرى )
من اهتدى فانّما يهتدى لنفسه و من ضلّ فانّما يضلّ عليها و لا تزر وازرة وزر اخرى

*(251/18)*

در مفردات مى گويد: كلمه (وزر) به معناى سنگينى است كه در اصل از وزر (كوه ) گرفته شده است ، و گناه را هم به (وزر) تعبير مى كنند و هم به (ثقل ) و در قرآن هر دو تعبير آمده است ، يكجا فرموده : (ليحملوا اوزارهم كاملة ) و در جاى ديگر فرموده : (و ليحملنّ اثقالهم و اثقالا مع اثقالهم ) و نيز فرموده : (و لا تزر وازرة وزر اخرى ) يعنى حمل نمى كند احدى سنگينى ديگرى را به طورى كه صاحبش به كلى از وزر فارغ شود.
اين آيه به منزله نتيجه ، براى آيه (و كلّ انسان الزمناه طائره ...) مى باشد، و جمله سومى يعنى (و لا تزر وازرة وزر اخرى ) تاكيد جمله دوم است كه مى فرمايد: (و من ضلّ فانّما يضلّ عليها).
و معنايش اين است كه عمل چه نيك باشد و چه بد، ملازم و دنبال صاحبش بوده و عليه او بايگانى مى شود و در هنگام حساب ، خود را در برابر صاحبش آفتابى مى كند، بنابراين هر كس در راه و به سوى راه قدم نهد براى خود و به نفع خود قدم نهاده و نفع هدايتش ‍ عايد خودش مى شود نه غير خود، و كسى هم كه در بيراهه و به سوى بيراهه قدم نهد ضرر گمراهيش به خودش برمى گردد و دودش ‍ به چشم خودش مى رود، بدون اينكه به غير خود كمترين ضررى برساند، و هيچ نفسى بار گناه نفس ديگر را نمى كشد، و آنطور كه بعضى از اهل ضلالت مى پندارند كه اگر گمراهى كنند وزر گمراهيشان به گردن پيشوايانشان است ، و يا مقلدين مى پندارند كه مسؤ وليت گمراهيشان به گردن پدران و نياكان ايشان است ، و خود مسؤ وليتى ندارند، سخت در اشتباهند.
آرى آن روزى را كه مجرمين دارند، پيشوايانشان نيز دارند، چرا كه هر كس كه سنت بدى را باب كند تا زمانى كه در دنيا عاملى به آن سنت زشت وجود دارد صاحب سنت نيز همه آن وزر را خواهد داشت ، همانها كه در دنيا مى گفتند اينكار را بكن مسؤ وليتش به گردن من !، بايد در قيامت گناه ايشان را به گردن بگيرند.

*(251/19)*

اما همه اينها وزر امامت و پيشوايى باطل و رواج دادن سنتهاى بد است نه عين آن وزرى را كه مرتكب گناه دارد، تا لازمه به گردن گرفتن سنت گزاران اين باشد كه خود مرتكبين سنت باطل وزرى نداشته باشند، و به فرض هم كه عين آن باشد، معنايش اين است كه در يك گناه دو كس معذب شود.
و ما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا
توضيح اينكه فرمود: (و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)
از ظاهر سياقى كه در اين آيه و آيات قبل و بعد دارد بر مى آيد كه مراد از (تعذيب ) تعذيب دنيوى و عقوبت استيصال باشد، و مؤ يد اين احتمال سياق نفى در (ما كنا معذبين ) است ، زيرا فرق است در اينكه گفته شود: (لسنا معذبين ) يا (لانعذب ) يا (لن نعذب ) و يا اينكه گفته شود: (ما كنا معذّبين ) كه در سه تعبير اول ، تنها نفى عذاب را مى رساند، و در تعبير چهارم استمرار نفى آن در گذشته را افاده مى كند، و مى فهماند كه سنت الهى جارى در امتهاى گذشته بر اين بوده است كه هيچ امتى را عذاب نمى كرد مگر بعد از آنكه رسولى به سويشان مى فرستاد و ايشان را از عذاب خدا مى ترساند.
كلمه : (رسول ) نيز مؤ يد اين احتمال است ، چون مى توانست از آن مبعوث به (نبى ) تعبير كند، و بفرمايد: (حتى نبعث نبيا) و اگر در نظر خواننده مانده باشد كه در جلد دوم اين كتاب در فرق ميان (رسول ) و (نبى ) گفتيم كه (رسالت ) منصب خاصى است الهى كه مستلزم حكم فصل در امت است ، و گفتيم كه حكم فصل عبارتست از عذاب استيصال و يا تمتع و بهره مندى از زندگى تا مدتى معين ، همچنانكه قرآن فرموده : (و لكلّ امة رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط و هم لا يظلمون ) و نيز فرموده : قالت رسلهم افى اللّه شك فاطر السّموات و الارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم و يوخّركم الى اجل مسمّى ) به خلاف نبوت ، زيرا نبوت منصبى نيست كه مستلزم چنين لوازمى باشد.

*(251/20)*

پس اينكه در آيه مورد بحث تعبير به رسول كرده ، خود مؤ يد اين است كه مراد از تعذيب تعذيب دنيوى است نه اخروى و مطلق تعذيب .
پس اينكه فرمود: (و ما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولا) به منزله دفع توهّمى است كه ممكن است از كسى سر بزند، و از آيات سابق كه مى فرمود: (اثر اعمال به صاحبش برمى گردد، و صالحين را به اجر كبير و طالحين را به عذاب اليم نويد مى داد) چنين برداشت كند كه آثار گناهان (چه آثار سوء دنيوى آنها و چه اخرويشان ) به هيچ وجه از صاحبانش جدا شدنى نبوده و هيچ قيد و شرطى در لحوق آنها به صاحبانشان نيست .
در اين آيه خداوند از چنين احتمالى پاسخ داده كه خدا به رحمت واسعه و عنايت كامله اش يك عذاب را كه همان عذاب استيصال دنيوى باشد مقيد به قيدى كرده ، و آن اين است كه (بعد از بعث رسول و انذار او) باشد، هر چند مى توانست اين قيد را نياورد، و ليكن به خاطر رحمت و رافتش به زبان پيامبر بندگانش را تا نهايت درجه ، موعظه نموده و حجت را بعد از تمام شدنش كاملتر مى كند آن وقت اگر باز هم به گمراهى خود ادامه دادند عذاب را مى فرستد، و بنابراين جمله (ما كنّا معذّبين ) معنايش (واقع نشدن ) آن است ، (جايز نبودن ) آن .
بنابراين آيه شريفه همانطور كه ملاحظه مى شود در مقام اين نيست كه حكم عقل را كه مى گويد: (عقاب بدون بيان جايز نيست ) امضاء كند، بلكه كاشف از اقتضائى است كه عنايت و رحمت خداوندى دارد،و آن اين است كه هيچ قومى را (هر چند مستحق عذاب باشند) به عذاب استيصال دچار نكند مگر بعد از آنكه رسولى به سويشان گسيل دارد تا حجت را بر ايشان مؤ كد و تمامتر نموده و با بيانهايى پى در پى گوشزدشان كند.

*(251/21)*

و اما (نبوت )، مقامى است كه به وسيله آن تكاليف بر بندگان ابلاغ مى شود و شرايع دين بيان مى گردد به همين جهت مواخذه الهى و يا مغفرتش در حق افراد استقرار مى يابد و مشخص مى گردد كه چه كسى مستحق ثواب و چه كسى مستوجب عقاب اخروى است .
البته اين هم تنها در مسائلى است كه (مانند فروع دين ) حق و باطل آن ، جز از طريق نبوت به دست نمى آيد و اما اصولى كه عقل آدمى آن را درك مى كند، و مسائلى كه (مانند توحيد و نبوت و معاد) كه از ضروريات عقل است در آنها هيچ حاجتى به نبوت و رسالت نيست ، بلكه عقل خودش به تنهايى پذيرندگان آنها را مستحق ثواب و منكرين آنها را مستوجب عقاب مى داند.
و خلاصه اينكه اصول دين آن مسائلى است كه عقل بطور مستقل آنها را بيان مى كند و قبول فروع دين كه دعوت پيامبران متضمن آنست فرع بر اصول دين است ، و تماميت حجت الهى در باره آنها، منوط به بيان نبى و رسول نيست ، چون حجيت بيان نبى و رسول خود از همان مسائل عقلى است ، و اگر حجت الهى هم منوط بر آن باشد دور لازم مى آيد كه خلاصه اش (موقوف بودن حجيت مسائل عقلى بر حجيت بيان نبى و رسول و موقوف بودن حجيت بيان نبى و رسول بر حجيت مسائل عقلى ) است بلكه در اينگونه مسائل همين كه عقل دليلى قاطع يافت حجت تمام شده ، و مؤ اخذه الهى صحيح خواهد شد.
آرى در فروع دين احتياجى به بيان نبى هست ، و حجت خدا تمام نمى شود و مواخذه اش در آخرت استقرار نمى يابد، مگر به بيان نبى ، و صرف حكم عقل در آن كافى نبوده و حجت را تمام نمى كند.
و ما در مباحث نبوت در جلد دوم اين كتاب و در ذيل داستانهاى نوح در جلد دهم آن و در مواردى ديگر بطور مفصل در اين مساءله بحث كرديم .

*(251/22)*

اين راجع به مؤ اخذه اخروى ، و اما در باره مؤ اخذه دنيوى و عذاب استيصال ، اينكه ما گفتيم : خداوند نخست رسولى را براى مردم گسيل مى دارد تا مردم را انذار كند و در صورتى كه زير بار نرفتند برايشان عذاب مى فرستد، نه از اين نظر كه حكم عقل چنين است ، و عقل عذاب قبل از بعث رسول را محال مى داند، بلكه صرفا بدين جهت است كه خداوند سبحان چنين عنايت كرده است كه قبل از بعث رسول ، عذاب نفرستد.
مفسرين در معناى آيه مشاجره هاى طولانى دارند، كه چون بيشتر آنها از غرض بحث تفسيرى بدور است لذا به ايرادش نپرداختيم ، و شايد هم آنچه ما گفتيم با گفته آنان وفق ندهد، به هر حال حق براى پيروى و اطاعت سزاوارتر است تا گفته اين و آن .
و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميرا
راغب در مفردات گفته است كه : كلمه (ترفه ) به معناى توسعه دادن در نعمت است ، وقتى گفته مى شود: (اترف فلان : فلانى مترف است ) معنايش اين است كه فلانى نعمتش از حد گذشته است - تا آنجا كه مى گويد - مراد از (مترفين ) در جمله (امرنا مترفيها) همان كسانيند كه آيه : (فامّا الانسان اذا ما ابتلاه ربّه فاكرمه و نعّمه : خدا وقتى انسان را آزمايش كند او را اكرام نموده غرق در نعمتش مى سازد) وصفشان مى كند.
و صاحب مجمع البيان گفته است : (ترفه ) به معناى نعمت است .
ابن عرفه در معناى آن گفته : (مترف ) كسى را گويند كه افسارش را رها كرده باشند و هر چه دلش خواست بكند و جلويش ‍ را نگيرند، و نيز در معناى (تدمير) گفته است : اين كلمه به معناى هلاك كردن است و مشتق از (دمار) مى باشد.
مقصود از اراده هلاك قريه در جمله : (و اذا اردنا ان نهلك قرية )

*(251/23)*

و معناى جمله : (و اذا اردنا ان نهلك قرية ) اين است كه وقتى زمان هلاك كردن قومى نزديك شد چنين و چنان مى كنيم ، و اين تعبير از قبيل اين است كه مى گويند: وقتى فلانى مى خواست بميرد چنين و چنان گفت ، و آسمان وقتى مى خواست ببارد فلان جور شد، كه در همه اينها معنا اين است كه (وقتى نزديك شد بميرد و يا ببارد)، چون پر واضح است كه هيچكس به حقيقت معناى اراده ، اراده مردن نمى كند، و آسمان هم اراده باريدن ندارد، در قرآن هم آمده : (فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقضّ) پس در همه اين موارد، اراده به معناى نزديك شدن وقت عمل است .
ممكن هم هست مراد از آن ، اراده فعليه باشد، چون حقيقت اراده عبارت است از توافق اسبابى كه مقتضى مراد و مساعد با وقوع آنست و اين معنا نزديك به همان معنايى است كه خاطرنشان ساختيم ، چون برگشت آن به تحقق اسبابى است كه اقتضاى هلاكت ايشان را دارد، و آن عبارت از كفران ايشان به نعمت و طغيان به معصيت است ، همچنانكه فرموده : (لئن شكرتم لازيدنّكم و لئن كفرتم انّ عذابى لشديد)، و نيز فرموده : (الّذين طغوا فى البلاد، فاكثروا هم فيها الفساد، فصبّ عليهم ربّك سوط عذاب ، ان ربّك لبالمرصاد)
توجيه امر خدا در (امرنا مترفيها ففسقوا فيها) با اينكه خدا امر به فحشاء نمى كند
و اينكه فرمود: (ما به مترفين آن قوم دستور داديم تا در آن قريه ها فسق و فجور كنند) با اينكه از كلام خداى تعالى اين معنا را مى دانيم كه هرگز امر تشريعى به فسق و فجور نكرده و بلكه صريحا فرموده : (قل انّ اللّه لا يامر بالفحشاء)، لذا مى فهميم كه اين امر، امر تشريعى نبوده .

*(251/24)*

و اما تعلق نگرفتن امر تكوينى ، به معصيت ، از آن جهت كه معصيت است نيز واضح است بلكه واضح تر از امر تشريعى است ، زيرا اگر خداوند امر تكوينى به عملى كند، آن عمل ، ضرورى شده و ديگر متعلق به اختيار كسى نمى شود، و وقتى عملى اختيارى انسان نشد انجامش معصيت نيست ، همچنانكه قرآن كريم در معناى امر تكوينى خداوند فرموده است : (اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ).
بنابراين اگر متعلق امر، در جمله (امرنا) اطاعت باشد، امر به معناى حقيقى يعنى امر تشريعى خواهد بود، يعنى امرى كه با زبان پيغمبرشان به ايشان ابلاغ شده ، پيامبرى كه مبعوث شدنش براى انذار ايشان به عذاب خدا در صورت مخالفت امر او بوده است ، و قبلا هم اشاره كرديم كه اصولا اين شاءن يعنى انذار مردم از مختصات فرستادگان خداست .
پس قوم هر پيغمبرى اگر مخالفت كنند و از امر پروردگارشان فسق بورزند، قول عذاب برايشان محقق مى شود، يعنى مبتلا به عذاب و هلاكت مى گردند.
و اگر متعلق امر در جمله مورد بحث ، فسق و معصيت باشد، مقصود از امر اين خواهد بود كه ما نعمت را برايشان افاضه نموده و بر سبيل املاء و استدراج فراوانش كرديم تا بدين وسيله دسترسيشان به فسق بيشتر گشته و فسق را از حد بگذرانند و قول بر آنان محقق گردد تا عذاب نازل شود.
اين دو وجه بود كه با هر يك از آنها جمله (امرنا...) را مى توان توجيه نمود.
اما وجه اول از دو جهت بعيد است ، يكى اينكه خلاف ظاهر است ، چون ظاهر اينكه مى گوئيم : (دستورش دادم و او چنين و چنان كرد) اين است كه دستور به عين همان عملى كه او كرده صادر شده است ، و در آيه مورد بحث هم ظاهر اين است كه امر به خود فسق تعلق گرفته باشد، نه به طاعت .
دوم اينكه تا همه اهل يك شهر فسق نورزند بلاى عمومى نازل نمى شود، و با اين حال وجهى نيست كه امر تنها متوجه مترفين شود.
وجوهى كه مفسرين در توجيه اين امر گفته اند.

*(251/25)*

زمخشرى در توجيه اين امر گفته است : امر در اينجا حتما امرى است مجازى ، زيرا وقتى امر حقيقى مى بود كه به ايشان فرموده باشد: (افسقوا: فسق بورزيد) و چون چنين امرى معقول و ممكن نيست ، لا جرم امر مجازى خواهد بود، و اما وجه مجازيت آن اين است كه از آنجائى كه خداوند نعمت را بر آنان بسيار كرده و وسيله پيروى شهوات را بر ايشان فراهم نموده پس گويى كه ايشان ماءموريت داشته اند كه نعمت هاى خدا را در اينكار صرف كنند.
ولى حقيقتش اين است كه خداوند نعمت را براى اين ارزانيشان داشت كه شكرگزارى نموده و در راه خير صرف كنند، و متمكن از احسان و نيكى باشند، همچنانكه ايشان را صحيح و سالم و نيرومند آفريد و متمكن در خير و شرشان كرد، و از ايشان خواست تا خير را بر شر و اطاعت را بر معصيت مقدم بدارند، ولى ايشان فسق و فجور را مقدم داشتند، و چون دست و دامن بدان بيالودند (قول ) كه همان كلمه عذاب باشد برايشان استقرار يافت ، و نابودشان كرد.
و اگر بگويى كه چرا آيه را چنين معنا نكنيم كه (ماايشان را به اطاعت امر كرديم و ايشان فسق ورزيدند)؟ در جواب مى گوئيم بدين جهت نمى توانيم كه چنين معنا كردن مستلزم حذف چيزى است كه در آيه دليل و قرينه اى بر آن نيست و چنين حذفى جايز نمى باشد چه رسد به حذف چيزى كه دليل بر خلاف آن هست .
به خلاف اينكه ماءمور به كه حذف شده همان فسق باشد كه كلمه (فسقوا) بر آن دلالت دارد، و اينگونه تعبير بسيار است ، مثلا گفته مى شود: امرش كردم پس ايستاد، يا دستورش دادم خواند، كه غير از اين از آن فهميده نمى شود كه ماءمور به حذف شده در اولى ايستادن و در دومى همان قرائت است ، و اگر چيز ديگرى در تقدير بگيريم در حقيقت از شنونده خود علم غيب توقع كرده ايم .

*(251/26)*

البته اين معنا را در مثل (او را دستور دادم نافرمانيم كرد) و يا (او راامر كردم امرم را امتثال نكرد) نمى گوئيم ، زيرا هيچ عاقلى ماءمور خود را امر به نا فرمانى نمى كند، و چون محال است چنين معنايى مورد نظر گوينده باشد از اين جهت كلام گوينده هم دلالت بر آن ندارد، بلكه صاحب چنين كلامى منظورش اين است كه من اصلا ماءمور ندارم و خطم را نمى خوانند، من فلانى را امر كردم ولى او اطاعتم نكرد، مثل اينكه بعضى از سفيهان و ديوانگان بدون اينكه ماءمورى داشته باشند امر و نهى مى كنند.
خواهى گفت : با اينكه مى دانيم خداوند امر به فحشاء نمى كند و همواره به خير و عدالت امر مى كند چرا همين معنا قرينه بر اين نباشد كه مقصود از جمله (امرنا...)، اين باشد كه ما مترفين آن قريه ها را امر به خير كرديم ولى ايشان عصيان ورزيدند؟.
در جواب مى گوييم : اين حرف صحيح نيست ، زيرا تقدير گرفتن كلمه (بخير) تقدير گرفتن چيزيست كه ظاهر عبارت (فسقوا) مخالف آنست ، بنابراين جز همان راه كه گفتيم كه بايد كلام مورد بحث را، حمل بر مجاز كرد چاره ديگرى نداريم .
و اين كلام در توجيه جمله مورد بحث و اينكه چگونه فسق ماءمور به شده است حرف خوبى است ، و ليكن آنطور كه ايشان ادعا كرده اند كه آيه شريفه صريح در اين معنا است و احتمال ديگرى وجود ندارد، صحيح نيست .
همانطور كه آن وجه محتمل است بيان ما نيز محتمل است ، چرا صحيح نباشد كه بگوئيم در جمله (امرش كردم پس نافرمانى كرد) به قرينه اينكه (عصيان ) منافى با (امر) است ، ماءمور به (اطاعت ) بوده و تقدير چنين باشد كه (من او را به اطاعت امر كردم ولى او فسق ورزيد) چون فسق همان عصيان و خروج از زىّ بندگى است ، و يا چرا صحيح نباشد بگوئيم كه فعل امر نا در آيه شريفه در لازمه معناى خود استعمال شده ، و معناى آن اين است كه امر ما متوجه مترفين شد، و ايشان در آن فسق ورزيدند.

*(251/27)*

بنابراين انصاف اين است كه هم توجيه ما متحمل است ، و هم توجيه زمخشرى ، و هيچيك هم اشكالى ندارد، جز اينكه توجيه ما صرف احتمال نيست ، بلكه بهره اى از ظهور نيز دارد.
بعضى ديگر از اين سؤ ال كه چرا امر فقط متوجه مترفين شده ، چنين پاسخ داده اند كه چون ايشان رؤ سا و زمامداران قوم بوده اند، و ديگران از ايشان پيروى مى كردند، و معلوم است كه حكم تابع حكم متبوع او است ، ولى اين جواب بى اشكال نيست .
بعضى ديگر گفته اند: جمله : (اءمرنا...) صفت قريه است ، نه جواب كلمه (اذا) و جواب كلمه مزبور حذف شده است ، همچنانكه در آيه (حتّى اذا جاوها و فتحت ابوابها و قال لهم خزنتها) حذف شده ، و جهت حذف آن اين بوده كه حاجتى به ذكرش نبوده ، و كلام بر آن دلالت مى كرد.
next page
fehrest page
back page

*(251/28)*

next page
fehrest page
back page
عده اى ديگر گفته اند كه در آيه ، تقديم و تاءخير به كار رفته و تقديرش چنين است (و اذا امرنا مترفى قرية ففسقوا فيها اردنا ان نهلكها : و چون مترفين هر شهرى را امر كنيم و ايشان در امر ما فسق بورزند اراده مى كنيم هلاكشان سازيم ) چون اراده هلاكت قبل از آنكه جهتش محقق شود معنا ندارد، اين وجه مانند وجه قبليش سخيف و بى اساس است .
همه اين توجيهات بر تقديريست كه آيه را به قرائت معروف كه جمله (اءمرنا) را با همره و بعد از آن ميم بدون تشديد قرائت نموده اند قرائت كنيم و آن را از ماده امر كه به معناى طلبيدن است بدانيم ، ولى چه بسا كه آن را به معناى اكثار دانسته اند، و گفته اند معنايش اين است كه مال و اولاد مترفين را زياد كرديم ، و ايشان در آن شهر فساد راه انداختند.
و بعضى ديگر آن را به صورت (اءمرنا) قرائت كرده و به على (عليه السلام ) و به عاصم و ابن كثير و نافع و غير ايشان نسبتش داده اند كه از ماده (ايمار) و به معناى زياد كردن مال و نسل است ، بعضى ديگر آن را به صورت (اءمرنا) با تشديد ميم از مصدر تاءمير به معناى توليت و عهده دارى امارت قرائت كرده و به امام على و امام حسن و امام باقر (عليه السلام ) و به ابن عباس و زيد بن على و غير ايشان نسبتش داده اند.
و كم اهلكنا من القرون من بعد نوح و كفى بربّك بذنوب عباده خبيرا بصيرا
در مفردات گفته است : كلمه (قرن ) به معناى مردمى است كه در يك زمان زندگى كنند و از جهت عصر و زمان مشترك باشند، و جمع آن قرون مى آيد، همچنانكه در قرآن فرمود: (و لقد اهلكنا من القرون ) و نيز فرموده : (كم اهلكنا من القرون ) و معناى آيه روشن است كه مى خواهد مطلب گذشته در آيه قبل را تثبيت نموده و با اشاره به قرون گذشته هلاك شده ، بفهماند كه هلاك ساختن اهل قريه ها و ديارها يكى از سنت جاريه خداوندى است .

*(252/1)*

و اين آيه خالى از اشعار به اين معنا نيست كه سنت هلاك ساختن از زمان نوح در ميان قرون بشرى شروع شده است ، و همينطور هم هست قبلا هم در تفسير آيه : (كان النّاس امة واحدة فبعث اللّه النّبيين )، در جلد دوم اين كتاب گفتيم كه جامعه انسانى ، قبل از زمان نوح (عليه السلام ) يك جامعه ساده فطرى بوده است و بشر جز آنچه را كه به فطرت خود مى يافته درك نمى كرده است و بعد از آمدن نوح بود كه اختلافات در ميان بشر پيدا شد.
من كان يريد العاجلة عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثمّ جعلنا له جهنّم يصليها مذموما مدحورا
كلمه (عاجلة ) صفت است براى موصوفى كه حذف شده و بعيد نيست كه موصوفش حيات (زندگى ) باشد، به قرينه اينكه مقابل آن را در آيه بعد، آخرت آورده است .
بعضى هم گفته اند كه مراد از (عاجله ) نعمت هاى عاجله است ، بعضى نيز گفته اند كه متاع دنياى عاجل است .
و مفردات در معناى (يصليها) گفته است كه اصل اين كلمه (صلى ) و به معناى گيراندن آتش است ، آنگاه از خليل نقل كرده كه گفته است : معناى (صلى الكافر النّار) اين است كه كافر حرارت آتش را چشيد. و به همين معنا است جمله (يصلونها فبئس ‍ المصير) و بعضى گفته اند (صلى النار) به معناى (داخل آتش گشت ) مى باشد و (اصلى النار) يعنى : (ديگرى را در آتش ‍ انداخت ) همچنانكه در قرآن كريم آمده است : (فسوف نصليه نارا).
و در مجمع البيان گفته : (مدحور) از ماده (دحر) به معناى دور كردن است : و مدحور يعنى مطرود و دور شده . اينكه گفته مى شود (اللّهم ادحر عنّا الشّيطان - يعنى خدايا شيطان را از ما دور كن ).
مراد از (اراده عاجله ) در آيه : (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها...)

*(252/2)*

خداوند متعال بعد از آنكه سنت خود را در تعذيب دنيوى ، پس از دعوت رسالت ، بيان نمود و متذكر شد كه همواره امتهاى انسانى را به سوى ايمان و عمل صالح راهنمائى مى كند، و در آخر اگر به فساد و افساد پرداختند رسولى مى فرستد، و اگر باز هم طغيان و فسق ورزيدند به عذاب دسته جمعيشان مبتلا مى سازد، اينك در اين آيه به بيان سنتش در عذاب اخروى و ثواب آن مى پردازد، در يك آيه بعد، عذاب اخروى را و در آيه بعد از آن ، ملاك ثواب اخروى را و در آيه اى ديگر خلاصه گفتار و اصل كلى در اين باب را بيان مى فرمايد.
پس اينكه فرمود: (من كان يريد العاجلة ) معنايش اين است كه هر كس حيات عاجله يعنى زندگى دنيا را بخواهد يعنى متاعى را از دنيا طلب كند كه نفس از آن ملتذذ و قلب بدان علاقمند است ، و تعلق قلب به حيات عاجله و طلب آن ، وقتى تعلق و دنيا طلبى است كه فقط حيات عاجله را بخواهد، اما اگر دنيا را از اين نظر بخواهد كه وسيله نيل به سعادت اخروى است ، اين در حقيقت دنيا طلبى نيست ، بلكه اراده آخرت و عقبى طلبى است .
از آنجا كه به آخرت نمى توان رسيد مگر از راه دنيا، لذا به هر انسانى كه اين راه را طى كند نمى شود گفت دنيا طلب مگر آنكه از آخرت اعراض نموده و به كلى آن را فراموش كند و در نتيجه اراده و حواسش خالص براى دنيا شود، همچنانكه كلمه (كان ) در جمله (من كان يريد) كه استمرار را افاده مى كند نيز اين معنا را مى رساند.
آرى طالب دنيا كسى است كه معتقد به زندگى ديگرى غير اين زندگى دنيا نباشد، و در نتيجه اعتقاد به نبوت و توحيد را لغو بپندارد، زيرا كه اگر اعتقاد به معاد نباشد، ديگر ايمان به خدا و فرستادگان او و تدين به دين اثرى نخواهد داشت .
همچنانكه خداى تعالى فرمود: (فاعرض عن من تولى عن ذكرنا و لم يرد الا الحيوة الدّنيا ذلك مبلغهم من العلم انّ ربّك هو اعلم بمن ضلّ عن سبيله ).

*(252/3)*

و اينكه فرمود: (عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد) معنايش اين است كه ما هم آنچه را كه او مى خواهد فورا به او مى دهيم ، البته نه هر قدر كه او مى خواهد، بلكه هر قدر كه ما بخواهيم ، پس امر به دست ما است نه به اختيار او، و اثر هر چه هست در اراده ما است نه در اراده او، تازه اين روش را در باره همه دنياطلبان اعمال نمى كنيم ، بلكه در حق هر كس كه خواستيم به كار مى بنديم ، پس اراده اشخاص از هيچ جهت حاكم بر اراده ما نيست ، و اين تنها اراده ما است كه در ايشان حكومت مى كند.
و چون اراده فعلى خداى عزوجل نسبت به هر چيز عبارتست از فراهم شدن اسباب خارجى و رسيدن آن به حد عليت تامه ، لذا بايد گفت كه آيه شريفه دلالت بر اين دارد كه هر انسان دنيا طلب از دنيا آن مقدارى كه اسباب اقتضاء كند، و عواملى كه خداوند در عالم به جريان انداخته و به تقدير خود هر كدام را اثرى داده ، مساعدت نمايد رزق مى خورد، پس دنيا طلب جز به قسمتى از خواسته هايش ‍ نمى رسد و فقط به پاره اى از آن چه كه مى خواهد و به زبان تكوين مسئلت مى نمايد نائل مى شود، ليكن جز آن مقدار كه خداوند اسباب را به سويش جريان بيندازد نائل نمى گردد. (و اللّه من ورائهم محيط).
خداى سبحان اين حقيقت را در آيه اى ديگر به زبانى ديگر بيان كرده و فرمود: (و لو لا ان يكون النّاس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرّحمن لبيوتهم سقفا من فضّة و معارج عليها يظهرون و لبيوتهم ابوابا و سررا عليها يتّكون و زخرفا و ان كلّ ذلك لمّا متاع الحيوة الدّنيا)

*(252/4)*

يعنى اگر نبود يكنواخت زندگى كردن مردم ، و اينكه همه محكوم به قانون اسباب و عللند، و در اين قانون فرقى ميان مؤ من و كافر نيست و هر يك از اين دو فريق به عوامل غنى و ثروت مصادف شود ثروتمند گشته و هر يك به عوامل مخالف آن برخورد كند فقير مى شود، چه مؤ من و چه كافر، ما كفار را به مزيد نعمتهاى دنيوى اختصاص مى داديم ، چون نعمتهاى دنيوى در نزد ما و در بازار آخرت ارج و قيمتى ندارد.
اين بود معنايى كه ما براى (اراده عاجله ) كرديم ، بعضى ديگر گفته اند: مقصود از خواستن عاجله ، اين است كه انسان هر چه مى كند مقصودش طلب دنيا باشد نه آخرت ، چنين كسى در آخرت از پاداش نيك اعمالش بى بهره است ، و ليكن اين قيدى است كه آيه را بدون دليل ، مقيد بدان كرده اند و بعيد نيست اين معنى را از آيه : (من كان يريد الحيوة الدّنيا و زينتها نوفّ اليهم اعمالهم فيها و هم فيها لا يبخسون اولئك الّذين ليس لهم فى الاخرة الا النّار گرفته باشد، غافل از اينكه اين آيه با آيه مورد بحث ، دو غرض مختلف را دنبال مى كنند، به اين صورت كه آيه مورد بحث در مقام بيان اين معنا است كه (طالب دنيا از سعى و كوشش جز همان دنيا بهره نمى برد) و آيه سوره هود در اين مقام است كه بفهماند (انسان جز عملش بهره ديگرى ندارد)، يعنى اگر طالب دنيا باشد همان دنيا را به او مى رسانند، و فرق ميان اين دو غرض روشن و واضح است (دقت بفرمائيد).
و معناى جمله (ثمّ جعلنا له جهنّم يصليها مذموما مدحورا) اين است كه ما جهنم را جزاى او در آخرت قرار داديم تا حرارت آن را بچشد آنهم در حالى كه مذموم و دور از رحمت باشد، و اين دو قيد، يعنى قيد مذموم و دورى از رحمت مى فهماند كه وى (مخصوص به جهنم ) و (محروم از مغفرت و رحمت ) است .

*(252/5)*

و اين آيه هر چند كه وضعيت دنياطلبان و غافلان از آخرت را بيان مى كند، و ليكن بايد بدانيم كه مراتب دنيا طلبى و انكار آخرت مختلف است ، يكى هم از ناحيه زبان چنين است و هم از ناحيه عمل ، و ديگرى در مرحله عمل چنين است هر چند لسانا به نشاءه آخرت گواهى مى دهد، جمله (و للاخرة اكبر درجات ...) كه به زودى مى آيد نيز اين اختلاف را تصديق مى كند.
و من اراد الاخرة و سعى لها سعيها و هو مؤ من فاولئك كان سعيهم مشكورا
راغب مى گويد: (سعى ) به معناى راه رفتن به سرعت است ، البته نه به آن حدى كه دويدن شمرده شود، و در حديث در هر كار (چه خير و چه شر) استعمال مى شود.
در باره جمله (و من اراد الاخرة ) بيان ما همان است كه در جمله (من كان يريد العاجله ) گذشت ، اشكال ما هم به كلام مفسرى كه گفته است : (معناى اينكه فرموده : (و من اراد الاخرة ) اين است كه آن كس كه با عمل خود آخرت را طالب باشد). همان اشكالى است كه در گفتار مفسّر در معناى جمله (من اراد العاجلة ) گذشت .
اعمال آدمى اسباب اخروى هستند و بر خلاف اسباب دنيوى تخلف ناپذيرند
حرف (لام ) در جمله (و سعى لها سعيها) براى اختصاص است و همچنين اضافه (سعى ) به (ضمير آخرت ) اختصاص ‍ را مى رساند و چنين معنا مى دهد كه (هر كه كوشش كند و مجدانه كوشش كند و كوششى كند كه مختص به آخرت است ) و از اين معنا چنين استفاده مى شود كه سعى براى آخرت بايد طورى باشد كه لايق به آن باشد، مثل اينكه كمال جديت را در حسن عمل به خرج دهد و حسن عمل را هم از عقل قطعى و يا حجت شرعى گرفته باشد، و معناى جمله (و هو مؤ من ) اين است كه اين سعى را در حالى كند كه ايمان به خدا داشته باشد، و اين خود مستلزم توحيد و ايمان به نبوت و معاد است ، زيرا كسى كه اعتراف به يكى از اين سه اصل نداشته باشد خداى سبحان او را در كلام مجيدش مؤ من به خود نمى داند، و آيات قرآنى در اين باره بسيار است .

*(252/6)*

به فرض اينكه از آيات مذكور هم كه چشم پوشى كنيم تقييد به جمله (و هو مؤ من ) براى رساندن اين معنا كافى است ، زيرا كسى كه آخرت بخواهد و كارهاى مخصوص به آن را مجدانه انجام دهد قطعا ايمان به خدا و به وراى دنيا دارد.
و اگر تقييد مذكور به منظور رساندن صحت ايمان ، كه خود مستلزم اعتقاد به توحيد و نبوت است نبود، هيچ وجه ديگرى براى آن
و معناى جمله (فاولئك كان سعيهم مشكورا) اين است كه خداوند عمل چنين كسانى را به بهترين وجه قبول نموده و كوشش آنان را مى ستايد و ستايش خدا در برابر عمل بنده ، عبارت است از تفضل او بر بنده اش .
آرى همينكه خداوند پاداش نيك به بنده اش مى دهد، تفضلى است بر بنده اش و گرنه وظيفه بنده ، بندگى مولاى خويش است ، و نبايد خود را طلبكار مولايش بداند، پس ثواب دادن ، تفضل مولا است ، و ثنا خواندنش بر بنده ، تفضلى است ديگر (و اللّه ذو الفضل العظيم ).
اين دو آيه دلالت بر اين دارند كه اسباب اخروى عبارتند از اعمال و بس ، و اعمال سببهائى هستند كه هرگز از غايات و نتايج خود تخلّف ندارند، به خلاف اسباب دنيوى كه تخلف پذيرند زيرا در باره اسباب اخروى فرموده است : (فاولئك كان سعيهم مشكورا) و در باره اسباب دنيوى فرموده (عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد) پس هر قدر مى خواهيم و براى هر كس كه بخواهيم .
كلاّ نمدّ هؤ لاء و هؤ لاء من عطاء ربّك و ما كان عطاء ربّك محظورا

*(252/7)*

راغب در مفردات مى گويد: كلمه (مد) در اصل بمعناى كشيدن است ، و به همين جهت است كه زمان ممتد را مدت گويند، طولانى بودن زخم را (مدت الجرح ) و كشيدن نهر را (مدالنهر) و پيوستن نهرى به نهرى ديگر را (مدالنهر بالنهر) گويند، و چشم به چيزى دوختن را (مد) گويند، و قرآن كريم فرموده : (لا تمدّنّ عينيك - چشم هاى خود را ندوز...) و نيز مى گويند: (مددته فى غيه - او را در گمراهيش امتداد دادم ) و لشگر را با مدد امداد كردم ، و فلان شخص را با غذا مدد دادم ، و كلمه (امداد) بيشتر در (محبوب و نيكى ها) و كلمه (مد) در (مكروه و بدى ها) استعمال مى شوند، لذا در قرآن كريم آمده : (و امددنا هم بفاكهة و لحم ممّا يشتهون - ايشان را به ميوه و گوشت از هر قسمش كه ميل داشتند امداد كرديم ) و در مكروه مد را به كار برده فرموده : (و نمدّ له من العذاب مدّا) و نيز فرموده : (و نمدّ هم فى طغيانهم - ايشان را در طغيانشان مدد مى كنيم ) و نيز فرموده : (و اخوانهم يمدّونهم فى الغىّ - و برادرانشان ايشان را در گمراهى نگه مى داشتند) اين بود گفتار راغب ، البته با تلخيصى از ما.
پس مى توان گفت كه امداد و مد هر چيز به اين است كه از نوع خودش بدان اضافه كنيم تا بدين وسيله وجود و بقايش امتداد يابد، كه اگر اين اضافه را نكنيم وجودش قطع مى شود، مانند چشمه آب كه از منبع زير زمينى خود مدد گرفته و لحظه به لحظه به آن اضافه مى شود، و در نتيجه جريانش امتداد مى يابد.
بيان اينكه دنيا طلبان در اعمال دنيوى ، و عقبى طلبان دراعمال اخروى مستمدّ از عطاى خداوندند

*(252/8)*

خداى سبحان هم كه انسان را در عملش (چه دنيوى چه اخروى ) امداد مى كند در حقيقت به همين معنا است ، زيرا تمامى وسائل عمل و آنچه كه عملش در تحققش محتاج بدان است از قبيل علم و اراده و ابزار بدنى و قواى فعاله و مواد خارجى كه عمل روى آنها واقع مى شود، و عامل با عمل خود در آنها تصرف مى كند، و همچنين اسباب و شرائط مربوط به عمل و به مواد، همه و همه امورى تكوينى هستند كه آدمى خودش در خلقت و فراهم نمودن آنها دخالت ندارد، و اگر يكى و يا همه آنها نباشد، عمل انسان هم تحقق نخواهد يافت ،اين خداى سبحان است كه به فضل خود آنها را افاضه فرموده و وجود و بقاء آدمى را امتداد مى دهد، آرى اگر عطاى او منقطع شود عمل هر عاملى از او منقطع مى گردد.
پس اهل دنيا در دنياى خود و اهل آخرت در آخرت خود از عطاى خدا استمداد مى كنند، و در اين عطا كردن چيزى جز حمد عايد خداى سبحان نمى شود، آرى هر چه او عطا مى كند انعامى است بر آدمى كه آن را در موضع نيكو و موردى كه پروردگارش راضى باشد استعمال كند، و اما اگر فسق بورزد و آن نعمت را در آن مورد نيكو استعمال نكند در حقيقت كلمه خدا را از جاى خود تحريف كرده و نبايد جز خود كسى را ملامت كند، به هر حال خداوند مستحق ثناى جميل مى باشد و حجت بالغه او تمام است .
پس اينكه فرمود: (كلاّ نمدّ) معنايش اين است كه ما هر دو فريق را (چه آنها كه برايشان عجله مى كنيم و چه آنها كه شكر سعيشان را مى گذاريم ) امداد مى نماييم و اگر مفعول (نمد) كه كلمه (كلا) باشد (با اينكه بايد بعد از فعل بيايد) قبل از فعل آورده شده ، بدين جهت بوده است كه بفهماند نسبت به آن عنايتى است ، و مقصود بيان عموميت امداد نسبت به هر دو فريق است .

*(252/9)*

و اينكه به يك يك آن دو گروه اشاره كرد و فرمود: (هؤ لاء و هؤ لاء) يعنى اين دسته كه برايشان عجله مى شود و اين دسته كه سعيشان شكرگزارى مى گردد ، براى اين بود كه بفهماند هر كدام از آنها وضعى مخصوص بخود دارند، و نتيجه معنا چنين مى شود كه هر يك از اين دو فريق در تحت تربيت الهى قرار داشته و از عطاء خدا برايشان افاضه مى شود، بدون هيچ تفاوت ، جز اينكه يكى از اين دو دسته نعمت اللّه را در طلب آخرت مصرف نموده و خدا هم سعيش را شكرگزارى مى كند و ديگرى آن را در طلب دنياى عاجله مصرف نموده و آخرت .
را فراموش مى نمايد، و از سعيش جز بدبختى و خسران برايش نمى ماند.
و اگر مدد به هر دو را از عطاء پروردگار خواند و فرمود: (من عطاء ربّك براى اين بود كه گفتيم هر دو گروه در تمامى آنچه كه در عمل خود از آنها استفاده مى كنند از عطاء پروردگار برخوردارند، و از خود آنان نيست ، آرى نه خود آنان در وجود آنها دخالت دارند و نه مخلوقى ديگر، بلكه تنها خداى سبحان است كه مالك و ايجاد كننده آنها است ، پس همه آنها از عطاى او است .
از اين قيد، وجه آن پاداشى هم كه براى هر يك از دو گروه ذكر فرمود استفاده مى شود، زيرا وقتى بنا شد كه اعمال هر دو گروه به امداد خداى عزوجل و فقط از عطاء او باشد پس جا دارد و سزاوار است كه هر كس نعمت او را در كفر و فسق مصرف كند به آتش ‍ افتاده و مذموم و مدحور باشد، و هر كس كه آنها را در ايمان و اطاعت خدا مصرف كند سعيش مشكور باشد.
در اينكه سياق را از تكلم با غير (نمدّ) به غيبت تغيير داده و فرمود (عطاء ربّك ) و نفرمود: (من عطاءنا) و كلمه (ربّك ) را هم تكرار نمود، اين نكته استفاده مى شود كه امداد ايشان از شؤ ون ربوبيت است ، و هر چند جز خداى سبحان براى كسى ربّى نيست و ليكن از آنجائى كه بت پرستان براى بتهاى خود ربوبيت قائل بودند لذا ربوبيت خداى سبحان را به پيغمبر گراميش نسبت داده فرمود: (ربك ).

*(252/10)*

و معناى جمله : (و ما كان عطاء ربّك محظورا) اين است كه عطاء پروردگار تو ممنوع نيست ، چون كلمه : (حظر) به معناى منع است ، پس اهل دنيا و اهل آخرت هر دو از عطاى او استمداد مى كنند، و جيره خوار نعمت او و ممنون به منت هاى اويند.
در اين آيه شريفه دلالتى است بر اين حقيقت كه بخششهاى الهى مطلق و غير محدود است ، چون (عطاء) و همچنين (نبودن منع ) را مطلق آورد ، پس هر جا كه محدوديت و يا تقدير و يا منعى (به اختلاف موارد) وجود داشته باشد، همه از ناحيه شخصى است كه به او بخشش مى شود و بستگى به داشتن يا نداشتن استعداد او دارد و آن محدوديت از ناحيه خود خداوند كه مفيض است ناشى نمى شود.
اشاره به تفاسير ديگرى كه براى اين آيه بيان شده است
اين بود آن مطالبى كه از آيه شريفه به نظر ما رسيد، و از جمله حرفهاى عجيبى كه در تفسير اين آيه گفته اند و آن را به حسن و قتاده نسبت داده اند اين است كه : منظور از عطاء و بخشش عطاء دنيوى است ،
كه مشترك بين مؤ من و كافر است ، نه عطاء اخروى ، چون عطاى اخروى مخصوص مؤ منين است و بنابراين معناى آيه چنين مى شود: ما هر دو فريق و گروه را با عطاياى دنيوى خود مدد مى كنيم ، چه آن فريق كه عاجله را مى خواهند و چه آن فريق كه آخرت را، و عطاياى دنيوى ما از هيچيك از ايشان محظور و ممنوع نيست .

*(252/11)*

و ليكن اين تفسير صحيح نيست زيرا مقيد كردن (عطاء) به (عطاء دنيوى ) بدون دليل و مقيد است ، آن هم با اينكه اين مورد، صلاحيت اطلاق را دارد، و اما اين دليلى كه آورده اند كه عطاء اخروى مخصوص مؤ منين است ، و كفار در آن شركت ندارند اصلا از محل بحث خارج و نسبت به زمينه گفتار اجنبى و بى ربط است ، چون زمينه گفتار در آيه شريفه عبارتست از امدادى كه اعمال (كه منتهى به جزاء و پاداش مى شوند) منتهى و مستند به آن امدادند، نه خود پاداش ، و مساءله عطاياى مؤ منين در آخرت ، از قبيل جزا و پاداش است ، نه از قبيل اعمال .
علاوه بر اين ، چه كسى به شما گفته است كه عطاياى اخروى مخصوص به مؤ منين و ممنوع از كفار است ، آن عطايا نيز همچنانكه قبلا هم گفتيم از احدى ممنوع نيست ، و منع هر چه هست از ناحيه خود كفار است ، نه از ناحيه خداوند، مانند عطاياى دنيوى كه گفتيم هر چه محدوديت در آنها هست از ناحيه محدود بودن استعداد مستفيض است نه از ناحيه مفيض .
آلوسى در روح المعانى گفته : تقسيمى كه در اين آيه شده است ، حاضر (جامع افراد) و مانع اغيار نيست ، و حاصر نبودنش ضررى به معنا نمى زند، اما اينكه گفتيم حاصر نيست ، براى اينكه وقتى حاصر بود كه هر صاحب عملى ، از عمل خود يا عاجله تنها را بخواهد و يا آخرت تنها را و يا هر دو را و يا هيچ يك را، و آيه شريفه تنها متعرض دو قسم اول از اين چهار قسم شده است ، پس جامع افراد نيست و تازه قسم سوم به تنهائى سه قسم مى شود، زيرا آن كس كه از عمل خود هم دنيا را مى خواهد و هم آخرت را يا آخرت در نظرش ‍ رجحان دارد و يا دنيا، و يا نظرش نسبت به هر دو مساوى است .

*(252/12)*

آنگاه بحث را در آن قسم كه اراده آخرت ارجح باشد طول داده و اختلاف علما را در اينكه آيا چنين عملى قبول است يا نه ، نقل كرده ، در باره قبول نشدن عمل آن كس كه دنيا در نظرش ارجح و يا مساوى باشد از علماء نقل كرده كه متفقا گفته اند عملش قبول نيست .
و در باره قسم چهارم كه نه دنيا را بخواهد و نه آخرت را گفته است چنين فرضى به نظر كسانى كه معتقدند صدور فعل از قادر متوقف بر وجود داعى است محال است ولى كسانى كه عمل را متوقف بر داعى نمى دانند چنين فرضى را ممكن دانسته و گفته اند عملى كه نه داعى دنيوى در آن باشد و نه اخروى ، اثرى در باطن ندارد و در ظاهر حرام است ، اين بود گفتار آلوسى كه البته قبل از او ديگران هم اين تقسيم را كرده اند.
ولى خواننده عزيز توجه دارد كه آيه شريفه در مقام بيان حكم قبول شدن و نشدن اعمال و اينكه از چه عاملى قبول و از چه عاملى مردود است نمى باشد، بلكه آيه شريفه در باره هدف و غايت انسان و تعيين غايت او به حسب نشانه زندگيش نظر دارد كه يا متعلق به زندگى دنيائى است ، و از آنچه مى كند جز مزاياى زندگى مادى دنيا منظورى ندارد و به كلى از آخرت اعراض دارد، و يا آنكه غايت و هدفش زندگى آخرت است ، كه لازمه اش آنست كه براى خود يك زندگى جاودانه و هميشگى سراغ داشته باشد كه اين زندگى دائم يكطرفش مقدمه طرف ديگر است ، ابتداى آن ، كه زندگى دنيا است مقدمه زندگى آخرت است و مقصود از زندگى دنيا همان سعادت اخروى است .

*(252/13)*

و با اين حال معلوم است كه آيه شريفه از آن اقسامى كه وى تصور كرده جز دو قسمش را نتيجه نمى دهد، البته اين هست كه هر يك از اين دو قسم ، براى خود چند قسم دارد، چون كسى كه آخرت را مى خواهد يك وقت براى آن عمل هم مى كند و يك وقت نمى كند مانند گنهكاران و اهل بدعت ، تازه اين دو طايفه يك وقت ايمان هم دارند و يك وقت ندارند و ليكن آيات قرآنى متعرض احكام يك يك آن اقسام نيست ، چون مقصود بيان آن احكام نبوده بلكه مقصود تشخيص ملاك سعادت از ملاك شقاوت بوده است .
انظر كيف فضّلنا بعضهم على بعض و للاخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلا
اين جمله اشاره است به تفاوت درجات كه از سعى و كوشش انسان ناشى مى شود. تا كسى توهم نكند كه سعى بسيار و سعى اندك هر دو يكى است ، و در آخرت فرقى با هم ندارند ، آرى اگر خداوند فرقى ميان عمل كم و عمل بسيار و عمل خوب و خوبتر نگذارد در حقيقت آن مازاد را كه بيشتر و خوبتر است ، شكرگزارى نكرده و مورد قبول درگاهش ننموده است .
بنابراين ، معناى (بعضهم )، (بعض الناس ) خواهد بود،
توضيح اينكه درجات اخروى بزرگتر از درجات دنيوى است
و از قرينه (و للاخرة اكبر) مى فهميم كه تفضيل بعض النّاس در دنيا مى باشد يعنى ما بعضى از مردم را در دنيا بر بعضى ديگر برترى داديم و برترى در دنيا به اين است كه مال و متاع و جاه و فرزند و نيرو و شهرت و رياست و آقائى و مقبوليت در بين مردم كه متاعهاى دنيايند در بعضى بيشتر از بعضى ديگر باشد.
و معناى اينكه فرمود: و للاخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلا) اين است كه هم خود آخرت بزرگتر از دنيا است ، و هم برتريها و امتيازاتش بزرگتر از برتريها و امتيازات دنيا است ، پس كسى خيال نكند كه اهل آخرت در زندگى يكسانند و نيز توهم نكند كه تفاوت زندگى اهل آخرت مانند تفاوت در زندگى دنيا است ، بلكه آخرت خانه ايست وسيع تر از دنيا، وسعتى كه نمى شود آن را به چيزى قياس كرد.

*(252/14)*

آرى برتريهاى دنيائى به خاطر اختلافى است كه در اسباب مادى دنيا است ، و چون اين اسباب محدود است و دنيا دار تزاحم است در نتيجه برتريهاى دنيا هم محدود است ، به خلاف برتريهاى آخرت كه به خاطر اختلاف اسباب كونيّه نيست ، بلكه به خاطر اختلافى است كه جانها و دلها در ايمان و اخلاص كه از احوال قلب است ، دارند و اختلاف احوال قلب وسيع تر از اختلاف احوال جسم است ، وسعتى كه نتوان با چيزى مقايسه كرد، همچنانكه فرمود : (ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به اللّه )، و نيز فرموده : (يوم لا ينفع مال و لا بنون الا من اتى اللّه بقلب سليم .
بنابراين نتيجه اين مى شود كه خداى سبحان رسول گرامى خود را دستور مى دهد كه فضيلتها و برتريهاى اعتبارى را كه در ميان اهل دنيا هست وسيله قرار داده و از آن برتريها به برتريهاى درجات آخرت پى ببرد، چون برتريها باعث اختلاف ادراكات باطنى و نيات و اعمال مى شود، آرى هر چه قدرت بيشتر شد عملهاى بيشترى براى انسان مقدور مى شود، و هر چه آن كم شد اين نيز كم مى گردد، و همين اختلاف باعث اختلاف درجات آخرت خواهد شد.
لا تجعل مع اللّه الها آخر فتقعد مذموما مخذولا
در مفردات مى گويد: (خذلان ) بدين معنا است كه آن كس كه آدمى احتمال مى دهد او را يارى كند در هنگام احتياج يارى نكند.
و اين آيه به منزله نتيجه اى براى آيات قبل است كه سنت خدا در بندگانش را يادآور بود، و به اين معنا خاتمه يافت كه (هر كس از بندگان خدا دنياى عاجل را بطلبد همين طلبش او را در آخر به آتش و مذموميت و مدحوريت منتهى مى كند، و هر كس از ايشان كه آخرت بخواهد خداوند سعيش را و كار نيكش را شكر مى گزارد.
پس معنا چنين مى شود (به خداى سبحان شرك مورز، تا كارت را بدينجا نكشاند كه زمين گير شوى و از سير به درجات قرب بمانى و خود را مذموم كنى و خدا هم كه ياورى جز او نيست ياريت نكند).

*(252/15)*

بعضى از مفسرين گفته اند: قعود نه به معناى باز ماندن از سير است ، بلكه به معناى مذلت و عجز مى باشد.
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل برخى آيات گذشته )
در كافى به سند خود از ابى عمرو زبيرى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير جمله : (انّ هذاالقرآن يهدى للّتى هى اقوم ) فرموده است : كلمه (يهدى ) به معناى (يدعو) است ، يعنى اين قرآن دعوت مى كند.
و در تفسير عياشى از فضيل بن يسار از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (انّ هذا القرآن ...)، فرموده : مقصود از للّتى هى اقوم ولايت است و به آن دعوت مى كند.
مؤ لف : اين روايت از باب جرى و تطبيق كلى بر مصداق است ، ممكن هم هست كه مقصود از آن ، كمال معارف دينى باشد كه نزد امام است ، و بخواهد بفرمايد: قرآن به سوى آن دين كامل و معارف كامله دينى كه نزد امام است دعوت مى كند، مؤ يد اين احتمال اين است كه در بعضى از روايات دارد: قرآن به سوى امام هدايت مى كند.
در روايت ابى الجارود از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه در ذيل آيه (و كلّ انسان الزمناه طائره فى عنقه ) مى فرمود: چه خيرش ‍ و چه شرش با او است ، هر جا كه باشد و به هيچ وجه نمى تواند از آن جدا شود، تا روزى كه كتابش را كه همان اعمال و كرده هاى او است به دستش بدهند.
و در همان كتاب از زراره و حمران و محمد بن مسلم از امام ابى جعفر و امام صادق (عليه السلام ) از معناى اين آيه سؤ ال شد، فرمودند: مقصود از كتابى كه در قيامت به گردن هر كسى است ، همان مقدراتى است كه برايش تقدير كرده اند.

*(252/16)*

و نيز در همان كتاب از خالد بن يحيى از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه در تفسير جمله : (اقرء كتابك ...) فرمود: بنده تمامى آنچه را كه كرده بياد مى آورد، و با آنچه كه در آن كتاب ضبط شده مطابق مى بيند، آنچنان كه گوئى همين الان آن عمل را انجام داده است ، آنگاه مى گويد: (يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الا احصيها - واى بر ما اين چه كتابيست كه از هيچ كوچك و بزرگى (از اعمال ما) چشم پوشى نكرده ، و همه را برشمرده .
باز در همان كتاب از حمران از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه جمله (امرنا مترفيها) را (امّرنا) با تشديد قرائت كرد، كه به معناى (كثرنا) مى باشد و فرمود: من آن را بدون تشديد نخوانده ام .
مؤ لف : و در حديثى ديگر از حمران از آنجناب آمده كه جمله مزبور را به معناى (بزرگانشان را دستور داديم ) تفسير فرموده .
و در جمله : (و يدع الانسان بالشّرّ...) و در آيه : (و جعلنا اللّيل و النّهار آيتين ...) در تفسير آيه (و كلّ انسان الزمناه طائره ...) از طرق شيعه و سنى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و على (عليه السلام ) و سلمان و غير سلمان رواياتى آمده كه چون مورد تاييد كتاب و سنت نبود و دليل عقل هم آن را تاييد نمى كرد و سند معتبرى هم نداشت لذا از مطرح كردن آنها خوددارى نموديم .
گفتارى در چند فصل پيرامون قضاء
فصل 1 - در معنا و حدود آن :
هيچ حادثه اى از حوادث نيست مگر آنكه وقتى با علت و سببهاى مقتضاى خود مقايسه كنيم مى بينيم كه يكى از دو حالت را دارد:

*(252/17)*

حالتى كه قبل از تماميت علل و شرائط و همچنين قبل از ارتفاع موانع مى باشد، و حالتى كه بعد از آن بوقوع مى پيوندد، اما حالت قبل از آن اين است كه نه تحقق و ثبوت برايش متعين و حتمى است و نه عدم محقق و ثبوت ، بلكه نسبتش به (وجود) و (عدم ) يكسان است ، ممكن است موجود شود و ممكن است همچنان در عدم بماند. و اما حالت بعد از تماميت علل و اسباب و فقدان همه موانع ، اين است كه ديگر به حالت ابهام و تردد باقى نمانده ، بلكه تحقق و وجود برايش حتمى و متعين است و در صورت فقدان يكى از آن دو شرط، عدم برايش متعين مى شود، و تعيين وجود از خود وجود انفكاك ناپذير است .
در افعال خارجى خود ما نيز همين حساب جريان دارد، و مادام كه اقدام به كارى نكرده ايم آن كار همچنان در حال امكان و تردد بين (وقوع ) و (لا وقوع ) باقى است ، و ليكن وقتى اسباب و شرائط و اوضاع مقتضى فراهم گشت و اراده و تصميم ما هم تمام شد و ديگر حالت انتظارى باقى نماند، قهرا يكى از دو طرف (امكان ) و (تردد) واقع مى شود يعنى آن عمل را انجام مى دهيم .
و همچنين حساب مذكور در حوادث و افعال خارجى ، در اعمال اعتبارى ما نيز جريان دارد، مثلا وقتى بر سر مالى بين دو نفر نزاع واقع مى شود و هر كدام ادعاى ملكيت آن را مى كنند، مملوكيت آن مال ، براى يكى از آن دو طرف امرى است ممكن و مردد، ولى وقتى قرار گذاشتند كه به داورى يك قاضى و حكم تن در دهند و آن قاضى حكم كرد به اينكه مال مزبور از آن فلانى است ، و آن ديگرى در آن حقى ندارد، قهرا حالت (امكان ) و (تردد) از ميان رفته و يكى از آن دو نفر به عنوان مالك معيّن گشته و رابطه اش ‍ با طرف ديگر قطع مى شود.

*(252/18)*

بنابراين مى توان گفت كه در جريان حساب مزبور در اينگونه موارد، يك قسم توسع و مجاز به كار رفته است ، زيرا تعيين (قولى ) (كه به همان حكم حاكم و داورى او است ) مانند تعيين عملى ، فصل خصومت خارجى شمرده شده است ، و اين همان است كه ما آن را (قضاء) و داورى مى ناميم .
و از آنجائى كه حوادث اين عالم در وجود و تحققش مستند به خداى سبحان و در حقيقت فعل او است ، لذا اين دو اعتبار يعنى (امكان ) و (تعيين ) عينا در آنها نيز جريان مى يابد، به اين معنا كه هر موجودى و حادثى را كه خداى عزوجل نخواهد تحقق و وجود بدهد و علل و شرائطش موجود نشده باشد به همان حالت امكان و تردد ميان (وقوع و لا وقوع ) (و وجود و عدم ) باقى مى ماند،
و به محض اينكه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامى شرايطش را فراهم سازد به طورى كه جز موجود شدن حالت انتظارى برايش ‍ نماند، به آن وجود مى دهد و موجودش مى كند و اين مشيت حق و فراهم كردن علل و شرائط، همان تعيين يكى از دو طرف است كه قضاى الهى ناميده مى شود
نظير اين دو اعتبار، در مرحله تشريع نيز جريان دارد، يعنى حكم قطعى خدا در باره مسائل شرعى را نيز (قضاى الهى ) مى گوئيم و لذا در هر جا كه در كلام مجيدش ، اسمى از قضاء برده شده ، اين حقيقت به چشم مى خورد، چه قضاء تكوينى مانند آيه شريفه (و اذا قضى امرا فانّما يقول له كن فيكون ) و يا آيه (فقضيهنّ سبع سموات )و يا آيه (قضى الامر الّذى فيه تستفتيان )، و يا آيه شريفه (و قضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدنّ فى الارض مرّتين )، و همچنين آيات ديگر كه متعرض مساءله قضاى تكوينى خداست .

*(252/19)*

و چه آياتى كه متعرض قضاى تشريعى او است مانند آيه (و قضى ربّك الا تعب دوا الا ايّاه )، و آيه (انّ ربّك يقضى بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون ) و آيه (و قضى بينهم بالحقّ و قيل الحمد للّه ربّ العالمين )، البته قضاى در اين آيه و همچنين آيه قبلى اش به نوعى قضاى تشريعى است و به نوع ديگر قضاى تكوينى .
بنابراين آيات كريمه مزبور - به طورى كه ملاحظه مى كنيد صحت اين دو اعتبار عقلى را امضاء نموده و موجودات خارجى را از جهت اينكه افعال خدايند قضاء و داورى خدا مى داند، و همچنين احكام شرعى را از جهت اينكه افعال تشريعى خدا است و نيز هر حكم فصلى را كه منسوب به اوست قضاى او ناميده و اين دو اعتبار عقلى را امضا نموده است .
و چه بسا مواردى كه از آن به حكم و قول تعبير كرده كه البته عنايت ديگرى باعث شده است ، مانند آيه (الا له الحكم )، و آيه (و اللّه يحكم لا معقّب لحكمه )، و آيه (ما يبدّل القول لدىّ)، و آيه ، (و الحقّ اقول ).
فصل 2 - نظرى فلسفى در معناى قضاء:
شكى نيست در اين كه قانون عليت و معلوليت قانونى است ثابت و غير قابل انكار و هر موجود ممكنى ، معلول خداى سبحان است ، منتهى يا بدون واسطه و يا با چند واسطه و نيز شكى نيست در اينكه وقتى معلول به علت تامه اش نسبت داده شود از ناحيه آن علت ، داراى ضرورت و وجوب خواهد بود (هر چند كه از ناحيه خودش نسبت امكان را داراست ) چون هيچ موجودى تا واجب نشود موجود نمى گردد، و اما اگر معلول را به علتش نسبت ندهيم و با آن مقايسه نكنيم جز امكان نسبت ديگرى ندارد، حال چه اينكه خودش فى نفسه و بدون مقايسه به چيزى لحاظ شود، مانند ماهيت هاى ممكنه ، و يا آنكه با بعضى از اجزاى علتش هم مقايسه شود، در هر حال ممكن است ، زيرا مادام كه همه اجزاى علتش تمام نشده وجودش واجب نمى گردد، و اگر فرضا موجود شود قطعا اجزاى علتش تمام و خلاصه علتش علت تامه شده و اين خلاف فرض است .

*(252/20)*

و از آنجا كه ضرورت و وجوب ، عبارت از متعين شدن يكى از دو طرف امكان است ، ناگزير ضرورت و وجوبى كه بر سراسر ممكنات گسترده شده خود قضائى است عمومى از خداى تعالى ، چون ممكنات اين ضرورت را از ناحيه انتساب به خداى تعالى به خود گرفته اند كه به خاطر آن انتساب هر يك در طرف خود وجود پيدا كرده اند، پس سايه افكندن ضرورت بر روى سلسله ممكنات ، يك قضاى عمومى الهى است ، و ضرورت مخصوص به يك يك موجودات قضاى خصوصى او است ، چون گفتيم مقصود از قضاء تعيين يكى از دو طرف (امكان ) و(ابهام ) است .
و از همين جا معلوم مى شود كه صفت قضاء كه خود يكى از صفات خداوندى است يكى از صفات فعلى او است نه ذاتيش ، چون گفتيم از افعال او (موجودات ) و به لحاظ انتسابش به او - كه علت تامه است - انتزاع مى گردد.
فصل3 - روايات هم اين نظريه را تاءييد مى كنند:
رواياتى كه مؤ يد اين معنا است بسيار است ، از آنجمله روايتى است كه برقى (در محاسن خود) از پدرش و او از ابن ابى عمير و او از هشام بن سالم نقل كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: خداوند هر چيز راكه بخواهد ايجاد كند اول تقديرش مى كند و وقتى تقديرش كرد قضايش را مى راند، و وقتى قضايش را راند امضايش مى فرمايد.

*(252/21)*

و همچنين برقى (در كتاب خود) از پدرش و او از ابن ابى عمير، و ابن ابى عمير از محمد بن اسحاق روايت كرده كه گفت :امام ابو الحسن (عليه السلام ) به يونس (آزاد كرده على بن يقطين ) فرمود: اى يونس به مساءله قدر نپرداز عرض كرد: من به مساءله قدر زياد نپرداخته ام ، ليكن همين را مى گويم كه : (تنها چيزى موجود مى شود كه خدا اراده اش كرده باشد و مشيتش هم تعلق گرفته باشد، و نيز قضاى آن را رانده و تقديرش كرده باشد، فرمود ولى من اينطور نمى گويم ، من مى گويم : هيچ چيز تحقق نمى يابد مگر آنكه اول مورد مشيت خدا و سپس اراده او و آنگاه قدر او و در مرحله چهارم قضاى او قرار گرفته باشد، آنگاه فرمود: هيچ مى دانى مشيت چيست ؟ عرض كرد: نه ، فرمود: تصميم به كارى گرفتن ، هيچ مى دانى اراده كردنش به چه معنا است ؟ عرض كرد: نه ، فرمود: به اينكه آن چيز را بر طبق مشيت خود تمام كند، آنگاه فرمود: هيچ مى دانى قدرش چه معنا دارد؟ عرض كرد: نه ، فرمود: قدر خدا هندسه و ابعاد دادن به موجود و تعيين مدت بقاى آنست ، سپس فرمود: خدا وقتى چيزى را بخواهد اول اراده مى كند، و بعد تقديرش نموده سپس قضايش ‍ را مى راند، و وضعش را مشخص مى كند، و وقتى كارش را يك طرفى كرد امضا و اجرايش مى سازد.
و در روايت ديگر از يونس از همان جناب آمده كه فرمود: هيچ چيزى صورت خارجى به خود نمى گيرد مگر آنكه مورد مشيت و اراده و قدر و قضاى خدا قرار گرفته باشد عرض كردم : پس معناى مشيت چيست ؟ فرمود: آغاز و شروع هر فعلى ، عرض كردم اراده به چه معنا است ؟ فرمود: اثبات و تحقق دادن آن ، پرسيدم معناى قدر چيست ؟ فرمود: اندازه گيرى آن از طول و عرض ، عرض كردم : پس معناى قضاء چيست ؟ فرمود: اگر بعد از مشيت و اراده و قدر، قضاى آن را براند امضايش نموده و آن چيز وجود به خود مى گيرد، و ديگر جلوگيرى برايش نخواهد بود.

*(252/22)*

و در توحيد صدوق از دقاق و او از كلينى و او از ابن عامر و او از معلى روايت كرده كه گفت : از عالم (عليه السلام ) سوال كردند كه علم خدا چگونه است ؟ فرمود: اول مى داند بعد مشيتش تعلق مى گيرد آنگاه اراده مى كند و در مرحله چهارم تقدير نموده و سپس قضاء مى راند، و در آخر امضاء مى كند، پس خداى سبحان چيزى را امضاء و اجراء مى كند كه قضايش را رانده باشد و قضاى چيزى را مى راند كه تقديرش كرده باشد، و چيزى را مقدر مى سازد كه اراده كرده باشد، پس مشيت او به علم او، و اراده اش با مشيتش و تقديرش با اراده اش و قضايش با تقديرش و امضايش با قضايش صورت مى گيرد، در نتيجه رتبه علم او، مقدم بر مشيت و مشيت در مرتبه دوم مقدم بر اراده و اراده در مرتبه سوم و مقدم بر تقدير است و تقدير به وسيله امضاء، قضا را مى راند.
پس مادام كه قضاى خدا به وسيله امضا رانده نشده در مراحل قبلى بداء هست و ممكن است از ايجاد آنچه كه مورد علم و مشيت و اراده و تقديرش تعلق گرفته صرفنظر كند، و آن را ايجاد ننمايد، ولى اگر با امضاء به مرحله قضاء رسيد ديگر بداء نيست .
اين ترتيب كه در روايت آمده و مشيت را مترتب بر علم و اراده را مترتب بر مشيت و همچنين هر يك را مترتب بر ما قبل خود دانسته ترتبى است عقلى چون عقل انتزاع به غير اين ترتيب را صحيح نمى داند.
و در همان كتاب به سند خود از ابن نباته روايت كرده كه گفت : اميرالمؤ منين (عليه السلام ) از زير ديوارى كه مشرف به خرابى بود برخاست و به ديوارى ديگر تكيه داد، شخصى پرسيد يا اميرالمؤ منين آيا از قضاى خدا فرار مى كنى ؟ فرمود: آرى از قضاى خدا به قدر او مى گريزم .
مؤ لف : آرى چون قدر خدا مقدرش را حتمى نكرده و اميد آن هست كه آنچه تقدير كرده واقع نشود اما قضاى خدا مقتضى خود را حتمى كرده است ، ديگر گريزى از آن نيست ، و روايات وارد در اين باب از طرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) بسيار زياد است .

*(252/23)*

بحث فلسفى
(در بيان اينكه فيض خداوند مطلق و نامحدود است و منشاء اختلاف انواع و افراد اختلافقابليت ها است )
در اينكه (فيض ) مطلق و غير محدود است بطورى كه از آيه شريفه : (و ما كان عطاء ربّك محظورا) چنين استفاده مى شود.
همه براهين اتفاق دارند بر اينكه وجود واجب تعالى به خاطر اينكه لذاته واجب است ، مطلق است و به هيچ حدى محدود و به هيچ قيدى مقيد و به هيچ شرطى مشروط نيست ، و گرنه اگر محدود به چيزى مى شد در پشت حد و بيرون آن وجود نمى داشت و به فرض نبودن قيد و يا شرطش به طور كلى معدوم و باطل مى گشت ، حال كه وجودش واجب فرض شد بنابراين بايد گفت : خداى تعالى واحدى است كه براى وحدتش دومى نيست و مطلقى است كه به هيچ قيدى مقيد نمى باشد.
اين معنا نيز به اثبات رسيد كه وجود ما سواى او هر چه كه هست اثر مجعول او است ، و هيچ فعلى نيست كه ميان آن فعل و فاعلش ‍ سنخيت نباشد، به همين جهت بايد گفت از آنجائيكه خداى تعالى واحد است اثر صادر از او هم واحد حقيقى است و از آن جائى كه او مطلق است اثر او هم به حكم سنخيت مطلق و غير محدود مى باشد، و گرنه اگر مقيد و محدود مى بود لازم مى آمد كه ذاتش مركب باشد از (محدود) و (حد) و يا به عبارت ديگر از وجود (در داخل حد) و عدم (در خارج آن ) و به حكم سنخيت ، اين مناقضت ذاتى ، به ذات فاعل و آفريدگارش سرايت مى كرد و او هم مركب مى شد، با اين كه فرض كرديم كه او واحد است و مطلق ، پس وجود هم كه اثر و فعل او است واحد است و مطلق ، و مطلوب هم همين است .

*(252/24)*

پس اين جهات اختلاف كه موجودات از نظر (نقص و كمال ) و (وجود و فقدان ) دارند مربوط به خود آنهاست ، نه به وجود آورنده و آفريدگارشان ، براى اينكه اين اختلافات يا: اختلافهائى است كه در اصل نوعى و يا لوازم نوعيه با هم دارند، به اين معنى كه نوعى چنين است و نوعى چنان يعنى در واقع منشاء اين اختلافات ماهيات است كه قابليت گرفتن وجود، در آنها مختلف است ، مانند انسان و اسب ، كه هم در اصل نوع و هم در لوازم نوع با هم اختلاف دارند، يكى به اندازه معينى از وجود گرفته و ديگرى بيش از آن را.
و يا اختلافى است كه افراد يكنوع ، در كمال و نقص با هم دارند، يكى از ميان ساير افراد واجد كمالاتى مى گردد، در حالى كه ديگران فاقد آنند، و آنها هم كه واجدند بعضى حد كامل آن را دارند، و بعضى ناقصش را، و منشاءاينگونه اختلافات ، به جهت اختلافى است كه در استعدادهاى مادى آنها است كه آن هم ناشى از اختلاف علل نهفته اى است كه افاضه را از ناحيه علت و استفاضه را از ناحيه معلول فراهم مى سازند.
پس آنچه را كه علت مفيضه افاضه مى كند اثر واحد و مطلق است ، ليكن اين گيرنده هاى فيضند كه به خاطر اختلاف در قابليت گرفتن آن فيض ، فيض مذكور را بسيار مى كنند، مثلا يكى بطور كلى آن فيض را نمى پذيرد، و در پى تحصيل چيزى نقيض آن فيض است ، يكى ديگر قبول مى كند ولى اندكى از آن را و آن ديگرى همه آن را ، مانند اجسام نسبت به نور آفتاب كه او يك نور را كه تمامى اجزايش نظير همند افاضه مى كند ولى اجسام در گرفتن و استفاده از آن مختلفند، و هر يك بر حسب قوه و استعدادى كه دارد در آن نور دخل و تصرف مى نمايد.

*(252/25)*

حال اگر بگوئى كه اين اختلافا ت يك سلسله امور واقعى و خارجى اى هستند مانند ساير موجودات و واقعيات ، اگر منشاءى كه براى آن ذكر كردى و آن را با ماهيات دانستى و يا استعدادها اگر امور وهمى بوده باشند ديگر معنا ندارد اختلاف مذكور را (كه گفتيم از امور واقعى است ) مستند به امور وهمى و خيالى بكنيم ، و آنگاه برگشت حرف به اين مى شود كه تنها وجود، اثر فيض حق باشد و حال آنكه شما قبلا گفتيد فيض حق مطلق است ، و اگر منشاء آن از امور واقعى باشد نه امور وهمى ، قهرا از سنخ وجود خواهند بود، و خود اصالت خواهند داشت ، و باز محذور به جاى خود باقى خواهد ماند زيرا منشاء اختلاف هم از سنخ وجود و خود مخلوق خداست و اين خلاف مدعاى شما است .
در پاسخ مى گوئيم : همين نظر، همه موجودات را به يك سنخ وجود برمى گرداند و ديگر اثرى از اختلاف باقى نمى گذارد، آرى در اين نظر چيزى ديده نمى شود جز يك وجود ظلى كه قائم است به وجودى واحد و اصلى ، و ديگر محلى براى اين بحث باقى نمى ماند.
و به عبارت ديگر تقسيم كردن موجود مطلق را به (ماهيت ) و (وجود) يا به (ما بالقوه ) و (ما بالفعل ) باعث شده است كه سلب هائى كه در واقع و نفس الامر است جلوه گر شود، و موجودات را بدو قسم (واجد و فاقد)، (مستكمل و محروم ) و (قابل و مقبول ) تقسيم نمايد كه منشاءش تحليل عقل است كه اشياء را به (ماهيت قابل وجود) و (وجود مقبول ماهيت ) و همچنين (قوه فاقد فعليت ) و (فعليت قابل قوه ) تقسيم مى نمايد و گرنه اگر اين تقسيم ها در بين نيايد برگشت همه به موجودات كه آن خود يك حقيقت است خواهد بود، و ديگر جائى براى بحث از سبب اختلاف باقى نمى ماند، و اثر جاعل و فيض او همان واحد و مطلق خواهد بود، بدون هيچ كثرت و تعددى . (دقت فرمائيد).
سوره اسرى آيات 23 - 39

*(252/26)*

و قضى ربّك الا تعبدوا الا اياه و بالولدين احسنا امّا يبلغنّ عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما افّ و لا تنهرهما و قل لهما قولا كريما (23) و اخفض لهما جناح الذّلّ من الرّحمة و قل ربّ ارحمهما كما ربّيانى صغيرا(24) ربّكم اعلم بما فى نفوسكم ان تكونوا صالحين فانّه كان للا وّابين غفورا(25) و آت ذا القربى حقّه و المسكين و ابن السّبيل و لا تبذّر تبذيرا(26) انّ المبذّرين كانوا اخون الشّياطين و كان الشّيطان لربّه كفورا(27) وامّا تعرضنّ عنهم ابتغاء رحمة من ربّك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا(28) و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كلّ البسط فتقعد ملوما محسورا(29) انّ ربّك يبسط الرّزق لمن يشاء و يقدر انّه كان بعباده خبيرا بصيرا (30) و لا تقتلوا اولدكم خشيه املاق نحن نرزقهم و ايّاكم انّ قتلهم كان خطا كبيرا(31) و لا تقربوا الزّنى انّه كان فحشه و ساء سبيلا (32) و لا تقتلوا النّفس الّتى حرّم اللّه الا بالحقّ و من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليّه سلطانا فلا يسرف فى القتل انّه كان منصورا(33) و لا تقربوا مال اليتيم الا بالتّى هى احسن حتّى يبلغ اشدّه و اوفوا بالعهد انّ العهد كان مسولا (34) و اوفوا الكيل اذا كلتم و زنوا بالقسطاس ‍ المستقيم ذلك خير و احسن تاويلا (35) و لا تقف ما ليس لك به علم ان السّمع و البصر و الفوآد كل اولئك كان عنه مسولا (36) و لا تمش فى الارض مرحا انّك لن تخرق الارض و لن تبلغ الجبال طولا (37) كلّ ذلك كان سيّئه عند ربّك مكروها(38) ذلك ممّا اوحى
ترجمه آيات
پروردگارت حكم قطعى كرده كه غير او را نپرستيد و به والدين احسان كنيد، و اگر يكى از آن دو در حيات تو به حد پيرى رسيد، و يا هر دوى آنان سالخورده گشتند زنهار كلمه اى كه رنجيده خاطر شوند مگو و كمترين آزار به آنها مرسان و با ايشان به اكرام و احترام سخن بگو (23).

*(252/27)*

از در رحمت پر و بال مسكنت بر ايشان بگستر و بگو پروردگارا اين دو را رحم كن همانطور كه مرا در كوچكيم تربيت كردند (24).
پروردگار شما، به آنچه در دلهاى شما است آگاه است اگر صالح باشيد خداوند براى توبه گزاران غفور است (25). حق خويشاوند و مسكين و راه مانده را بده ، واسراف و زياده روى هم مكن (26).
چه اسرافكاران برادران شيطانهايند، و شيطان كفران پروردگار خود كرد (27).
و چنانچه از ارحام و فقيران ذوى الحقوق مذكور چون فعلا نادار هستى ولى در آتيه به لطف خدا اميدوارى ، اكنون اعراض مى كنى و توجه به حقوقشان نتوانى كرد باز به گفتار خوش و زبان شيرين آنها را از خود دلشاد كن (28).
next page
fehrest page
back page

*(252/28)*

next page
fehrest page
back page
(در انفاق به محتاجان زياده روى مكن ) نه بخل بورز كه گوئى دستت را به گردنت بسته اند و نه آنچنان باز كن كه چيزى (براى روز مبادا) نزد خود نگذارى آنوقت تهى دست بنشينى و خود را ملامت كنى (29).
كه پروردگار تو رزق را براى هر كه بخواهد توسعه مى دهد و براى هر كه بخواهد تنگ مى گيرد. آرى او به (صلاح ) بندگان خود آگاه و بينا است (.3).
و فرزندان خود را از ترس فقر مكشيد، ما آنان را و خود شما را روزى مى دهيم ، و كشتن آنان خطائى بزرگ است (31). و نزديك زنا مشويد كه زنا هميشه فاحشه بوده و روشى زشت است (32).
و خونى را كه خدا محترم شمرده مريزيد، مگر آنكه كشتن او حق باشد، و كسى كه بى گناهى را بكشد ما براى ولى او سلطنت و قدرت قانونى قرار داده ايم (كه مى تواند قاتل را بكشد) پس نبايد كسى در خونريزى از حد تجاوز كند كه كشته بى گناه به وسيله قانون يارى شده (33).
به مال يتيم هم نزديك مشويد مگر بنحوى كه تصرف در آن بهتر باشد براى يتيم از تصرف نكردن ، (و همچنان مال او را نگه داريد) تا به حد رشد برسد، و (نيز) به عهد خود وفا كنيد، كه از عهدها نيز بازخواست خواهيد شد (34).
و چون ترازو دارى مى كنيد كيل تمام بدهيد و با وزنى مستقيم و يكسان بدهيد و بستانيد اين هم (براى دنيايتان ) خوبست و هم در آخرت عاقبت بهترى دارد (35).
دنبال چيزى را كه بدان علم ندارى مگير كه گوش و چشم و دل در باره همه اينها روزى مورد بازخواست قرار خواهى گرفت (36).
در زمين با نخوت و غرور قدم مزن تو نه مى توانى زمين را بشكافى و نه به بلندى كوهها مى رسى (خلاصه نمى توانى هر چه بخواهى بكنى ) (37).
همه اينها گناهش نزد پروردگارت كيفر بد دارد (38).
اينها از جمله وحى هائى است كه پروردگارت از حكمت بسويت فرستاد و (نيز) با خداى تعالى خدايانى ديگر مگير تا ملامت زده و رانده از رحمت خدا به جهنم نيفتى (39).
بيان آيات

*(253/1)*

اين آيات بعضى از كليات دين را ذكر مى كند، و در حقيقت دنباله آيه شريفه انّ هذا القرآن يهدى للّتى هى اقوم ...) است .
قضاء تشريعى خداوند به نپرستيدن جز او
و قضى ربك الا تعبدوا الا اياه
جمله (الا تعبدوا الا اياه )) نفى و استثناء و كلمه (اءن ) مصدريه است ، ممكن هم هست بگوئيم (لا تعبدوا...) نهى و استثناء و كلمه (اءن ) مصدريه و يا مفسرّه است و به هر حال مجموع مستثنى و مستثنى منه به دو جمله تقسيم مى شود، نظير اين كه بگوئيم (او را بپرستيد) و (غير او را نپرستيد) و به وجه ديگر، برگشت هر دو جمله به يك حكم است ، و آن اينكه (بايد او را با اخلاص بپرستيد).
و اين جمله چه برگشت به دو جمله كند و چه به يك جمله ، در هر حال چيزى است كه قضاى الهى متعلق بدان شده است ، البته قضاى تشريعى خدا كه متعلق به احكام و مسائل تشريعى مى شود، و معناى يكطرفى كردن و حكم قاطع مولوى نمودن را مى رساند، و اين قضاء همانطور كه شامل اوامر خدا مى شود شامل نواهى او نيز مى گردد، همانطور كه احكام مثبته را يكطرفى مى كند احكام منفيه را نيز يكطرفى مى كند، به همين جهت فرمود: (و قضى ربّك ) زيرا اگر فرموده بود: (و امر ربّك ان لا تعبدوا...) صحيح نبود زيرا معنايش اين مى شد كه خدا امر كرده جز او را نپرستيد) و حال آنكه نهى كرده از اينكه غير او را نپرستند و محتاج به نوعى تاءويل و تجوز مى شد.
مساءله امربه اخلاص در پرستش بزرگترين اوامر دينى ، و اخلاص در عبادت از واجب ترين واجبات شرعى است ، همچنانكه در مقابل ، شرك ورزيدن به خداى عزوجل بزرگترين گناه است ، و به همين جهت فرمود: (خدا نمى آمرزد اين گناه را كه بدو شرك بورزند، و پائين تر از آن را از هر كه بخواهد مى آمرزد).

*(253/2)*

و ما اگر يك يك معاصى را تحليل و تجزيه كنيم خواهيم ديد كه برگشت تمامى گناهان به شرك است ، زيرا اگر انسان غير خدا يعنى شيطان هاى جنى و انسى و يا هواى نفس و يا جهل را اطاعت نكند هرگز اقدام به هيچ معصيتى نمى كند، و هيچ امر و نهيى را از خدا نافرمانى نمى كند، پس هر گناهى اطاعت از غير خدا است ، و اطاعت هم خود يك نوع عبادت است ، همچنانكه در آيات زير اطاعت شيطان را پرستش وى خوانده و فرمود: (الم اعهد اليكم يا بنى آدم الا تعبدوا الشيطان ) و نيز فرمود: (افرايت من اتخذ الهه هويه ).
حتى كافرى كه منكر صانع است نيز مشرك است ، زيرا با اينكه فطرت ساده اش حكم مى كند بر اينكه براى عالم صانعى است مع ذلك امر تدبير عالم را به دست ماده و يا طبيعت و يا دهر مى داند.
و چون مساءله همانطور كه گفتيم مساءله مهمى بود، لذا آن را قبل از سايراحكام ذكر كرد، با اينكه آن احكام هم هر يك در جاى خود بسيار اهميت دارند، مانند عقوق والدين و ندادن حقوق واجب مالى و اسراف و تبذير و فرزند كشى و زنا و قتل نفس و خوردن مال يتيم و عهدشكنى و كم فروشى و پيروى غير علم و تكبر ورزيدن ، وبا اينكه مساءله اخلاص در عبادت را بر اينها مقدم داشت در آخر و بعد از شمردن اينها مجددا همين اخلاص را خاطر نشان ساخته و از شرك نهى فرمود.
و بالوالدين احسانا
اين جمله عطف است بر جمله قبلى و معنايش چنين است (پروردگارت چنين حكم رانده كه : تحسنوا بالوالدين احسانا) و احسان در فعل ، مقابل بدى و آزار است .
نيكى كردن به والدين ، از مهمترين واجبات بعد از توحيد

*(253/3)*

معلوم مى شود مساءله احسان به پدر و مادر بعد از مساءله توحيد خدا واجب ترين واجبات است همچنانكه مساءله عقوق بعد از شرك ورزيدن به خدا از بزرگترين گناهان كبيره است ، و به همين جهت اين مساءله را بعد از مساءله توحيد و قبل از ساير احكام اسم برده و اين نكته را نه تنها در اين آيات متذكر شده ، بلكه در موارد متعددى از كلام خود همين ترتيب را به كار بسته .
در سوره انعام پيرامون تفسير آيه 151 كه شبيه به آيه مورد بحث است گذشت كه گفتيم رابطه عاطفى ميان پدر و مادر از يك طرف و ميان فرزندان از طرف ديگر از بزرگترين روابط اجتماعى است كه قوام و استوارى جامعه انسانى بدانها است ، و همين وسيله اى است طبيعى كه زن و شوهر را به حال اجتماع نگهداشته و نمى گذارد از هم جدا شوند، بنابراين از نظر سنت اجتماعى و به حكم فطرت ، لازم است آدمى پدر و مادر خود را احترام كند و به ايشان احسان نمايد زيرا كه اگر اين حكم در اجتماع جريان نيابد و فرزندان با پدر و مادر خود معامله يك بيگانه را بكنند قطعا آن عاطفه از بين رفته و شيرازه اجتماع به كلى از هم گسيخته مى گردد.
امّا يبلغنّ عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما افّ و لا تنهرهما و قل لهما قولا كريما
كلمه (اما) مركب است از (ان ) شرطيه و (ماى ) زائده ، و اگر اين ما، زائده نبود جائز نبود كه نون تاكيد ثقيله در آخر فعل شرط كه (يبلغ ) باشد، در آيد، اثر ماء زائده اين است كه چنين كارى را تجويز مى كند.
كلمه (كبر) به معناى بزرگسالى است ، و كلمه (اف ) مانند كلمه (آخ ) در فارسى ، انزجار را مى رساند، و كلمه (نهر) به معناى رنجاندن است كه يا با داد زدن به روى كسى انجام مى گيرد و يا با درشت حرف زدن ،
آيه در مقام انحصار حكم به دوران پيرى پدر و مادر نيست

*(253/4)*

اگر حكم را اختصاص به دوران پيرى پدر و مادر داده از اين جهت بوده كه پدر و مادر، در آن دوران سخت ترين حالات را دارند، و بيشتر احساس احتياج به كمك فرزند مى نمايند، زيرا از بسيارى از واجبات زندگى خود ناتوانند، و همين معنا يكى از آمال پدر و مادر است كه همواره از فرزندان خود آرزو مى كنند، آرى روزگارى كه پرستارى از فرزند را مى كردند و روزگار ديگرى كه مشقات آنان را تحمل مى نمودند، و باز در روزگارى كه زحمت تربيت آنها رابه دوش مى كشيدند، در همه اين ادوار كه فرزند از تاءمين واجبات خود عاجز بود آنها اين آرزو را در سر مى پروراندند كه در روزگار پيرى از دستگيرى فرزند برخوردار شوند.
پس آيه شريفه نمى خواهد حكم را منحصر در دوران پيرى پدر و مادر كند، بلكه مى خواهد وجوب احترام پدر و مادر و رعايت احترام تام در معاشرت و سخن گفتن با ايشان را بفهماند، حال چه در هنگام احتياجشان به مساعدات فرزند و چه در هر حال ديگر، و معناى آيه روشن است .
امر به تواضع و خضوع در برابر والدين و دعا براى آنها
و اخفض لهما جناح الذّلّ من الرّحمة و قل ربّ ارحمهما كما ربّيانى صغيرا
كلمه (خفض جناح ) (پر و بال گستردن ) كنايه است از مبالغه در تواضع و خضوع زبانى و عملى ، و اين معنا از همان صحنه اى گرفته شده كه جوجه بال و پر خود را باز مى كند تا مهر و محبت مادر را تحريك نموده و او را به فراهم ساختن غذا وادار سازد، و به همين جهت كلمه جناح را مقيد به ذلت كرده و فرمود: (جناح الذل ) و معناى آيه اين است كه : (انسان بايد در معاشرت و گفتگوى با پدر و مادر طورى روبرو شود كه پدر و مادر تواضع و خضوع او را احساس كنند، و بفهمند كه او خود را در برابر ايشان خوار مى دارد، و نسبت به ايشان مهر و رحمت دارد).

*(253/5)*

اين در صورتى است كه (ذل ) به معناى خوارى باشد، و اگربه معناى مطاوعه باشد از گستردن بال مرغان جوجه دار ماءخوذ شده كه از در مهر و محبت بال خود را براى جوجه هاى خود باز مى كنند تا آنها را زير پر خود جمع آورى نمايند، و از سرما و شكار شدن حفظ كنند.
و در اينكه فرمود: (و بگو پروردگارا ايشان را رحم كن آنچنانكه ايشان مرا در كوچكيم تربيت كردند) دوران كوچكى و ناتوانى فرزند مرا به يادش مى آورد، و به او خاطرنشان مى سازد، در اين دوره كه پدر و مادر ناتوان شده تو بياد دوره ناتوانى خود باش و از خدا بخواه كه خداى سبحان ايشان را رحم كند، آنچنانكه ايشان تو را رحم نموده و در كوچكيت تربيت كردند.
در مجمع البيان مى گويد: اين آيه دلالت دارد بر اينكه دعاى فرزند براى پدر و مادرش كه از دنيا رفته اند مسموع است ، زيرا اگر مسموع نبود و براى آنها اثرى نداشت معنا نداشت كه در اين آيه امر به دعا كند.
مؤ لف : ليكن آيه بيش از اين دلالت ندارد كه دعاى فرزند در مظنّه اجابت است و چنين دعائى بى خاصيت نيست ، زيرا هم گفتيم كه ممكن است به اجابت رسد و هم اينكه ادبى است دينى كه فرزند از آن استفاده مى برد، و لو در موردى مستجاب نشود، و پدر و مادر از آن بهره مند نگردند، علاوه بر اين ، مرحوم طبرسى دعا را مختص به حال بعد از مرگ پدر و مادر دانسته ، و حال آنكه آيه شريفه مطلق است .
ربّكم اعلم بما فى نفوسكم ان تكونوا صالحين فانّه كان للاوّابين غفورا

*(253/6)*

سياق آيات حكم مى كند كه اين آيه نيز متعلق به مطالب آيات قبل (در باره پدر و مادر) باشد، بنابراين بايد گفت اين آيه ، متعرض آن حالى است كه احيانا از فرزند حركت ناگوارى سرزده كه پدر و مادر از وى رنجيده و متاءذى شده اند، و اگر صريحا اسم فرزند را نياورده و اسم آن عمل را هم نبرده ، براى اين بوده است كه بفهماند همانطور كه مرتكب شدن به اين اعمال سزاوار نيست ، بيان آن نيز مصلحت نبوده و نبايد بازگو شود.
پس اينكه فرمود: (ربّكم اعلم بما فى نفوسكم ) معنايش اين است كه پروردگار شما از خود شما بهتر مى داند كه چه حركتى كرديد و اين مقدمه است براى بعدش كه مى فرمايد: (ان تكونوا صالحين ) و مجموعا معنايش اين مى شود كه اگر شما صالح باشيد و خداوند هم اين صلاح را درنفوس و ارواح شما ببيند، او نسبت به توبه كاران آمرزنده است .
و در جمله (فانّه كان للاوّابين غفورا) كلمه (اوابين ) به معناى برگشت كنندگان به سوى خداست كه در هر گناهى كه مى خواهند انجام دهند به ياد خدا افتاده و بر مى گردند. و اين تعبير از قبيل بيان عام در مورد خاص است .
و معنايش اين است كه اگر شما صالح باشيد و خداوند هم اين صلاح را در روح شما ببيند و شما در يك لغزشى كه نسبت به والدين خود مرتكب شديد به سوى خدا بازگشت كرده و توبه نموديد، خداوند شما را مى آمرزد، براى اينكه او همواره در باره اوابين (و بازگشت كنندگان ) غفور و بخشنده بوده است .
و آت ذا القربى حقّه و المسكين و ابن السّبيل
در مباحث گذشته در نظائر اين آيه شريفه مطالب مربوط به آن گذشت ، و از همين آيه معلوم مى شود كه انفاق به ذى القربى و مسكينان و در راه ماندگان از احكامى است كه قبل از هجرت واجب شده است ، براى اينكه اين آيه مكى است و در سوره مكى قرار دارد.
و لا تبذّر تبذيرا انّ المبذّرين كانوا اخوان الشّياطين و كان الشّيطان لربّه كفورا

*(253/7)*

صاحب مجمع البيان فرموده است (تبذير) به معناى پاشيدن با اسراف است ، و در واقع از بذر افشانى گرفته شده است ، منتهى فرقى كه با آن دارد اين است كه افشاندن در آنجا به منظور استفاده است و در اسراف به منظور افساد، و به همين جهت در هر جا كه به منظور اصلاح باشد (تبذير) گفته نمى شود، هر چند كه زياد باشد.
اشاره به وجه اينكه فرمود: اسرافكاران برادران شياطين هستند
و جمله (انّ المبذّرين كانوا اخوان الشّياطين ) تعليلى است بر نهى از تبذير، و معنايش اين است كه اسراف مكن زيرا كه اگر اسراف كنى از مبذرين - كه برادران شيطانند - خواهى شد.
و گويا وجه برادرى مبذرين و اسراف كنندگان با شيطانها اين باشد كه اسراف كاران و شيطان از نظر سنخيت و ملازمت مانند دو برادر مهربان هستند كه هميشه با همند، و ريشه و اصلشان هم يك پدر و مادر است همچنانكه آيه شريفه (و قضينا لهم قرناء)، و آيه (احشروا الّذين ظلموا و ازواجهم ) كه مقصود از ازواج در اينجا همان قرناء در آيه قبلى است ) و آيه (و اخوانهم يمدّونهم فى الغىّ ثمّ لا يقصرون ) همين معنا را مى رساند.
و از همينجا معلوم مى شود كه تفسير آن مفسر كه آيه را به قرين و دوستان شيطانها، تفسير كرده بهتر است از تفسيرى كه ديگرى به معناى اتباع و پيروان شيطان گرفته است .

*(253/8)*

و مراد از كلمه شيطان در جمله (و كان الشيطان لربّه كفورا) همان ابليس است كه پدر شيطانها است ، و شيطانها ذريه و قوم و قبيله او هستند، بنابراين ، لام (شيطان ) لام عهد ذهنى است و همچنين مى شود لام را لام جنس بگيريم كه مراد از شيطان ، جنس ‍ شيطان باشد و به هر حال كفر ورزيدن شيطان نسبت به پروردگار خود از اين جهت است كه او نعمتهاى خدا را كفران نموده و آنچه از قوه و قدرت و ابزار بندگى از جانب خدا به او داده شده ، همه را در راه اغواء و فريب بندگان خدا و وادار كردن آنان به نافرمانى و دعوتشان به خطاكارى و كفران نعمت مصرف مى كند.
و از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه چرا اول شيطان را به صيغه جمع (شياطين ) و بعدا به صيغه مفرد (شيطان ) آورد، آيه كريمه ابتدا خواسته بفهماند كه هر اسراف كننده اى برادر شيطان خويش است ، پس همه اسراف كاران برادران شيطانهايند. و اما در تعبير دوم كه مفرد آورد، گفتيم مقصود از آن يا پدر شيطانها است كه نامش ابليس است و يا مقصود جنس شيطان است .
و امّا تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربّك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا
جمله (امّا تعرضّن ) در اصل (ان تعرض ) بوده و (ماى ) زائده بر سر (ان ) شرطى در آمد تا نون تاكيد بتواند بر سر (تعرض ) در آيد.

*(253/9)*

شهادت سياق دليل بر اين است كه گفتار در باره انفاق مالى بوده ، پس مراد از جمله (امّا تعرضنّ عنهم ) اعراض از كسى است كه مالى درخواست كرده تا در سد جوع و رفع حاجتش مصرف كند، و مقصود از آن ، هر اعراضى آنهم به هر صورت كه باشد نيست ، بلكه تنها آن قسم اعراضى است كه دستش تهى است و نمى تواند مساعدتى به وى بكند، ولى ماءيوس هم نيست ، احتمال مى دهد كه بعدا پولدار شود ، و وى را كمك كند، به دليل اينكه دنبالش مى فرمايد: (بتغاء رحمة من ربّك ترجوها) يعنى اينكه تو از ايشان اعراض مى كنى نه از اين بابست كه مال دارى و نمى خواهى بدهى ، و نه از اين باب كه ندارى و از به دست آمدن آن هم ماءيوسى ، بلكه از اين بابست كه الان ندارى ولى اميدوار هستى كه به دستت بيايد، و به ايشان بدهى ، و در طلب رحمت پروردگار خود هستى .
و اينكه فرمود: (فقل لهم قولا ميسورا) بدين معنى است كه با ايشان به نرمى حرف بزن ، سخن درشت و خشن مگو و اين سفارش ‍ را در جائى ديگر به بيانى ديگر فرموده : (و امّا السّائل فلا تنهر).
در كشاف گفته : جمله (ابتغاء رحمة من ربّك ) يا متعلق به جواب شرطيست كه مقدم بر خود شرط مى باشد، و تقديرش اين است كه : (با آنان به آسانى و نرمى سخن بگو و با وعده هاى نيك دلشان را خوش كن ، و با اينگونه رحمت ها كه به ايشان مى كنى رحمت پروردگارت را براى خود بدست آور)، و يا آنكه متعلق است به خود شرط، و معنايش اين است كه : (و اگر به خاطر نرسيدن آن مالى كه اميدوار رسيدنش بودى از ايشان اعراض كردى كه از رزق تعبير به رحمت شده باشد - در اينصورت ايشان را به نرمى و خوبى برگردان ).
بنابراين معنا، كلمه (ابتغاء) به جاى (فقر و تهى دستى و نرسيدن مال ) به كار رفته ، به اين عنايت كه شخص بى روزى هميشه در طلب روزى است ، پس (نداشتن ) هميشه سبب درخواست و ابتغاء است و ابتغاء مسبب فقد مى باشد، و در اين آيه مسبب به جاى سبب آمده است .

*(253/10)*

نهى از افراط و تفريط در انفاق
و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كلّ البسط فتقعد ملوما محسورا
(دست به گردن بستن ) كنايه است از خرج نكردن و خسيس بودن و خوددارى از بخشش نمودن ، درست مقابل (بسط يد) است كه كنايه از بذل و بخشش مى باشد و اين كه هر چه به دستش آيد از دست خود فرو بريزد، بطورى كه هيچ چيز براى خود باقى نمى گذارد، مانند كسى كه كاملا دست خود را در مقابل باران گشوده و حتى قطره اى از آن در دست وى باقى نمى ماند، و اين تعبير بليغ ترين و رساترين تعبير در مورد نهى از افراط و تفريط در انفاق است .
و جمله (فتقعد ملوما محسورا) فرع جمله (و لا تبسطها...) است ، و كلمه (محسور) از ماده (حسر) است كه به معناى انقطاع و يا عريان شدن است و در اين آيه اين معنا را مى رساند كه دست خويش تا به آخر مگشاى و بيش از حد دست و دلباز نباش ‍ كه ممكن است روزى زانوى غم بغل كرده ودستت از همه جا بريده شود و ديگر نتوانى خود را در اجتماع ظاهر ساخته و با مردم معاشرت كنى .
بعضى گفته اند كه جمله (فتقعد ملوما محسورا) متفرع است بر هر دو جمله ((و لا تجعل يدك ...) و (و لا تبسطها كلّ البسط)) نه تنها به جمله آخرى (و لا تبسطها كل البسط) و معنايش اين است كه اگر از خرج كردن خوددارى كنى و بخل بورزى سرانجام ملامت و مذمت شده و در گوشه اى خواهى نشست ، و اگر زياده روى كنى حسرت خورده و مغموم و پشيمان خواهى شد.
اشكال اين حرف اين است كه معلوم نيست جمله (و لاتبسطها...) در مقام نهى از تبذير و اسراف باشد، و حتى معلوم نيست دادن تمامى اموال در راه خدا اسراف باشد، هر چند كه با همين آيه از آن نهى شده باشد، زيرا قبلا هم گفتيم كه در مفهوم (تبذير)، (افساد) نهفته است و اسراف در راه خدا افساد نيست ، و معنى ندارد كه چنين عملى كه نه خودش فاسد مى شود و نه چيزى را فاسد مى كند حسرت و اندوه در پى داشته باشد.

*(253/11)*

انّ ربّك يبسط الرّزق لمن يشاء و يقدر انّه كان بعباده خبيرا بصيرا.
از ظاهر سياق بر مى آيد كه اين آيه در مقام تعليل مطالب آيه قبل است كه از افراط و تفريط در انفاق نهى مى كرد.
و معنايش اين است كه اين داءب و سنت پروردگار است كه بر هر كس بخواهد روزى دهد فراخ و گشايش دهد و براى هر كه نخواهد، تنگ بگيرد و سنت او چنين نيست كه بى حساب و بى اندازه فراخ سازد و يا بكلى قطع كند، آرى او مصلحت بندگان را رعايت مى كند، چرا كه او به حال بندگان خود خبير و بينا است ، تو نيز سزاوار است چنين كنى و متخلق به اخلاق خدا گردى و راه وسط و اعتدال را پيش گرفته از افراط و تفريط بپرهيزى . بعضى از مفسرين گفته اند كه آيه مورد بحث ، آيه قبل را بدين نحو تعليل مى كند كه (بسط رزق ) و (قبض آن ) كار خداست ، و تو نبايد چنين كارى كنى ، چرا كه اين كار از شؤ ون الوهيت و مختص به ذات پروردگار است ، و اما تو بايد ميانه روى كنى بدون اين كه از راه اعتدال به سوى افراط و يا تفريط بگرائى .
بعضى ديگر در معناى تعليل مذكور حرفهاى ديگرى زده اند كه وجوهى بعيد از اعتبار است .
و لا تقتلوا اولادكم خشيه املاق نحن نرزقهم و ايّاكم انّ قتلهم كان خطا كبيرا.
(املاق ) به معناى فقر و ندارى است ، و در مفردات گفته است كه (خطاة ) به معناى انحراف از جهت است و اين چند قسم تصور مى شود:
1 - تصميم به كارى بگيرد كه اراده و انجامش شايسته نيست و بلكه زشت مى باشد، خلاصه تصميم و اراده خطاء باشد، و اين بارزترين مصداق خطاء است كه آدمى بدان مرتكب شده و دچار مى گردد. و در تعبير چنين خطائى گفته مى شود: (خطى ء يخطا و خطا) و آيات زير به همين معنا است ان قتلهم كان خطا كبيرا) و (و ان كنّا لخاطئين ).

*(253/12)*

2 - قسم ديگر خطاء اين است كه : (آدمى كارى را اراده كند كه انجامش خوبست ، و ليكن آنطور كه مى خواسته انجام نشده باشد، و بر خلاف اراده اش از آب درآيد، در تعبير اينگونه خطاء مى گويند: (اخطاء اخطاء) و آن شخص را مى گويند (مخطى ء)، پس ‍ چنين كسى در اراده اش اشتباه نكرده عملش هم خطاء نبوده ، ليكن خطاء از آب در آمده ، در آيه شريفه (و من قتل مومنا خطا فتحرير رقبة ) اين معنى مقصود است .
3 - قسم بعدى خطاء، آنست كه مانند قسم اول در اراده خطاء شود و ناشايسته را اراده كند، ولى اتفاقا خلاف آن از آب در آمده و كار نيكى انجام شود، چنين كسى در اراده اش (مخطى ) و در عملش (مصيب ) است ، و او را براى اراده عمل زشت مذمّت كرده و عمل نيكش را ستايش نمى كنند.
و خلاصه سخن آنكه اگر كسى چيزى را اراده كند و خلاف آن را انجام دهد مى گويند (اخطاء) و اگر همان چيزى را كه اراده كرده ، انجام دهد مى گويند (اصاب ) گاهى هم به كسى كه كاربدى كرده و يا اراده بدى كرده مى گويند (اخطا) و تعبير معروف (اصاب الخطاء و اخطاء الصواب و اصاب الصواب و اخطاء الخطاء) از همين باب است ، و اين لفظ مشتركى است كه بطورى كه ملاحظه مى كنيد مردد ميان چند معنا است ، و اين بر عهده دانشمند اهل تحقيق است كه در هر مورد كاملا جستجو نموده و معناى اين كلمه را معلوم نمايد.
نهى از فرزند كشى (چه دختر و چه پسر) از بيم فقر و گرسنگى كه در عرب رسمبوده
و در آيه شريفه از كشتن اولاد به جهت ترس از فقر و احتياج ، شديدا نهى شده است و جمله (نحن نرزقهم و ايّاكم ) تعليل همان نهى و در مقام مقدمه چينى براى جمله بعدى است كه فرمود: (ان قتلهم كان خطا كبيرا).

*(253/13)*

و معناى آيه اين است كه فرزندان خود را از ترس اين كه مبادا دچار فقر و هلاكت شويد و به خاطر ايشان تن به ذلت گدائى دهيد به قتل نرسانيد، و دختران خود را از ترس اينكه گرفتار داماد ناجورى شويد و يا به جهت ديگرى مايه آبروريزى شما شود مكشيد زيرا اين شما نيستيد كه روزى اولادت ان را مى دهيد، تا در هنگام فقر و تنگدستى ديگر نتوانيد روزى ايشان را برسانيد، بلكه مائيم كه هم ايشان و هم شما را روزى مى دهيم ، آرى كشتن فرزندان خطائى است بزرگ .
مساءله نهى از فرزندكشى در قرآن كريم مكرر آمده ، و اين عمل شنيع در حالى كه يكى از مصاديق آدم كشى است ، چرا فقط اين مصداق ذكر گرديده ؟ مى توان گفت كه چو ن فرزندكشى از زشت ترين مصاديق شقاوت و سنگدلى است و جهت ديگرش هم اين است ك ه اعراب در سرزمينى زندگى مى كردند كه بسيار دچار قحطى مى شد، و از همين جهت همينكه نشانه هاى قحطى را مى ديدند اول كارى كه مى كردند به اصطلاح براى حفظ آبرو و عزت و احترام خود!! فرزندان خود را مى كشتند.
و در كشاف گفته : مقصود از فرزندكشى همان دختركشى است كه در عرب مرسوم بوده و ليكن ظاهرا اين حرف صحيح نباشد، زيرا مساءله دختركشى يك عنوان مستقلى است كه آيات مستقل ديگرى مخصوص نهى از آن و حرمت آن آمده ، مانند آيه : (و اذا الموودة سئلت باىّ ذنب قتلت )، و آيه (و اذا بشّر احدهم بالانثى ظلّ وجهه مسودا و هو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشّر به ايمسكه على هون ام يدسه فى التّراب الا ساء ما يحكمون ).
و اما آيه مورد بحث و امثال آن ، به طور كلى از كشتن اولاد از ترس فقر و ندارى نهى مى كند، و داعى نداريم كه اولاد را حمل بر خصوص دختران كنيم با اينكه اعم از دختر و پسر است ، و نيز هيچ موجبى نيست كه جمله (ايمسكه على هون ) را حمل بر ترس ‍ از فقر و فاقه كنيم ، با اينكه مى دانيم هون با فقر در معنا متغايرند.

*(253/14)*

پس حق مطلب همين است كه بگوئيم از آيه مورد بحث كشف مى شود كه عرب غير از مساءله دختركشى (واءد) يك سنت ديگرى داشته كه به خيال خود با آن عمل هون و خوارى خود را حفظ مى كردند، و آن اين بوده است كه از ترس خوارى و فقر و فاقه فرزند خود را - چه دختر و چه پسر - مى كشته ، و آيه مورد بحث و نظائر آن از اين عمل نهى كرده است .
نهى شديد از زناكارى
و لا تقربوا الزّنى انّه كان فاحشة و ساء سبيلا
اين آيه از زنا نهى مى كند و در حرمت آن مبالغه كرده است ، چون نفرموده اينكار را نكنيد، بلكه فرموده نزديكش هم نشويد، و اين نهى را چنين تعليل كرده كه اين عمل فاحشه است ، و زشتى و فحش آن صفت لاينفك و جدائى ناپذير آن است ، به طورى كه در هيچ فرضى از آن جدا نمى شود، و با تعليل ديگر كه فرمود: (و ساء سبيلا) فهماند كه اين روش روش زشتى است كه به فساد جامعه ، آن هم فساد همه شؤ ون اجتماع منجر مى شود، و به كلى نظام اجتماع را مختل ساخته و انسانيت را به نابودى تهديد مى كند، و در آيه اى ديگر در عذاب مرتكبين آن مبالغه نموده و در ضمن صفات مؤ منين فرموده (و لا يزنون و من يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة و يخلد فيه مهانا الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا).
بحثى قرآنى و اجتماعى پيرامون حرمت زنا
اين بحثى كه عنوان مى كنيم هم بحثى است قرآنى و هم اجتماعى .
همه مى دانيم كه هر يك از جنس (نر) و (ماده ) نوع بشر وقتى به حد رشد رسيد - در صورتى كه داراى بنيه اى سالم باشد - در خود ميلى غريزى نسبت به طرف ديگر احساس مى كند، و البته اين مساءله غريزى منحصر در افراد انسان نيست ، بلكه در تمامى حيوانات نيز اين ميل غريزى را مشاهده مى كنيم .

*(253/15)*

علاوه بر اين همچنين مشاهده مى كنيم كه هر يك از اين دو طرف مجهز به جهاز و اعضاء و قوائى است كه او را براى نزديك شدن به طرف مقابلش وادار مى كند. اگر در نوع جهاز تناسلى اين دو طرف به دقت مطالعه و بررسى كنيم جاى هيچ ترديدى باقى نمى ماند كه اين شهوت غريزى بوده و وسيله اى است براى توالد و تناسل كه خود مايه بقاء نوع است .
علاوه بر جهاز تناسلى ، انواع حيوانات از آن جمله انسان به جهازهاى ديگرى نيز مجهز است كه باز دلالت دارند بر اينكه غرض از خلقت جهاز تناسلى همان بقاء نوع است ، يكى از آنها محبت و علاقه به فرزند است ، و يكى ديگر مجهز بودن ماده هر حيوان پستاندار به جهاز شيرساز است تا طفل خود را براى مدتى كه بتواند خودش غذا را بجود و فرو ببرد و هضم كند شير بدهد و از گرسنگى حفظ نمايد، همه اينها تسخيرهائى است الهى كه به منظور بقاء نوع جنس نر را مسخر ماده و ماده را مسخر نر كرده جهاز تناسلى طرفين را مسخر و دلهاى آنان را و و و همه را مسخر كرده تا اين غرض تاءمين شود.
و به همين جهت مى بينيم انواع حيوانات با اين كه مانند انسان مجبور به تشكيل اجتماع و مدنيت نيستند و به خاطر اين كه زندگيشان ساده و حوائجشان مختصر است ، و هيچ احتياجى به يكديگر ندارند معذلك گاه گاهى غريره جنسى وادارشان مى كند كه نر و ماده با هم اجتماع كرده و عمل مقاربت را انجام دهند، و نه تنها انجام بدهند و هر يك دنبال زندگى خويش را بگيرند، بلكه به لوازم اين عمل هم ملتزم شوند، و هر دو در تكفل طفل و يا جوجه خود و غذا دادن و تر بيت آن پاى بند باشند، تا طفل و يا جوجه شان به حد رشد برسد، و به اداره چرخ زندگى خويش مستقل گردد.

*(253/16)*

و نيز به همين جهت است كه مى بينيم از روزى كه تاريخ ، زندگى بشريت و سيره و سنت او را سراغ مى دهد سنت ازدواج را هم كه خود يك نوع اختصاص و رابطه ميان زن و شوهر است سراغ مى دهد، همه اينها ادله مدعاى ما است ، زيرا اگر غريزه ، تناسل بشر را به اينكار وا نمى داشت بايد تاريخ سراغ دهد كه در فلان عصر نظامى در ميان زن و شوهرها نبوده ، آرى مساءله اختصاص يك زن به شوهر خود، اصلى طبيعى است كه مايه انعقاد جامعه انسانى مى گردد، و جاى هيچ ترديد نيست كه ملت هاى گوناگون بشرى در گذشته هر چند هم كه داراى افراد فراوان بوده اند بالاخره به مجتمعات كوچكى به نام خانواده منتهى مى شدند.
همين اختصاص باعث شده كه مردان ، زنان خود را مال خود بدانند، و عينا مانند اموال خود از آن دفاع كنند، و جلوگيرى از تجاوز ديگران را فريضه خود بدانند همانطور كه دفاع از جان خود را فريضه مى دانند، بلكه دفاع از عرض را واجب تر دانسته گاهى جان خود را هم بر سر عرض و ناموس خود از دست بدهند.
و همين غريزه دفاع از اغيار است كه در هنگام هيجان و فورانش غيرتش مى نامند و به كسى كه نمى گذارد به ناموسش تجاوز شود غيرتمند مى گويند، و نمى گويند مردى است بخيل . باز به همين جهت است كه مى بينيم در همه اعصار نوع بشر نكاح و ازدواج را مدح كرده و آن را سنت حسنه دانسته ، و زنا را نكوهش نموده فى الجمله آنرا عملى شنيع معرفى كرده اند و گناهى اجتماعى و عملى زشت دانسته اند، بطورى كه خود مرتكب نيز آنرا علنى ارتكاب نمى كند، هر چند بطورى كه در تاريخ امم و اقوام ديده مى شود در بعضى از اقوام وحشى آنهم در پاره اى از اوقات و در تحت شرائطى خاص در ميان دختران و پسران و يا بين كنيزان معمول بوده است .

*(253/17)*

پس اينكه مى بينيم تمامى اقوام و ملل در همه اعصار اين عمل را زشت و فاحشه خوانده اند براى اين بوده كه مى فهميدند اين عمل باعث فساد انساب و شجره هاى خانوادگى و قطع نسل و ظهور و بروز مرضهاى گوناگون تناسلى گشته و همچنين علاوه بر اين باعث بسيارى از جنايات اجتماعى از قبيل آدم كشى و چاقوكشى و سرقت و جنايت و امثال آن مى گردد، و نيز باعث مى شود عفت و حياء و غيرت و مودت و رحمت در ميان افراد اجتماع جاى خود را به بى عفتى و بى شرمى و بى غيرتى و دشمنى و شقاوت بدهد.
با همه اينها، تمدنى كه ممالك غربى در اين اعصار به وجود آورده اند، از آنجائى كه صرفا بر اساس لذت جوئى و عياشى كامل و برخوردارى از مزاياى زندگى مادى و نيز آزادى افراد در همه چيز بنا نهاده شده و آزادى را جز در آن امورى كه مورد اعتناى قوانين مدنى است سلب نكرده و حتى كار را به جائى رسانده اند كه تمامى آداب قومى و مرزهاى دينى و اخلاقى و شرافت انسانى را كنار گذاشته افراد را در هر چيز كه ميل داشته باشند و در هر عملى - هر چه هم كه شنيع باشد - آزاد گذاشته اند و گذشته از بعضى شرائط جزئى كه در پاره اى موارد مخصوص ، اعتبار كرده اند ديگر هيچ اعتنائى به آثار سوء اين آزادى بى قيد و شرط افراد ندارند، و قوانين اجتماعى را هم بر طبق خواسته اكثر مردم تدوين مى كنند.

*(253/18)*

نتيجه چنين تمدنى اشاعه فحشاء ميان مردان و زنان شده و حتى تا داخل خانه ها در ميان مردان صاحب زن و زنان صاحب شوهر و حتى نسبت به محارم سرايت نموده و شايد ديگر كسى ديده نشود كه از آثار شوم اين تمدن ، سالم مانده باشد، بلكه به سرعت اكثريت را با خود همراه كرده است ، و يكى از آثار شومش اين است كه صفات كريمه اى كه هر انسان طبيعى ، متصف بدان است و آن را براى خود مى پسندد و همه آنها از قبيل عفت و غيرت و حياء آدمى را به سنت ازدواج سوق مى دهد، رفته رفته ضعيف گشته است ، تا آنجا كه بعضى از فضائل مسخره شده است ، و اگر نقل پاره اى از كارهاى زشت خودش شنيع و زشت نبود، و اگر بحث ما قرآنى و تفسير نبود آمارى را كه پاره اى از جرايد منتشر كرده اند اينجا نقل مى كرديم تا مدعاى ما ثابت گردد، كه آثار شوم اين تمدن تا چند درصد افراد بشر را آلوده كرده است .
و اما شريعتهاى آسمانى بطورى كه قرآن كريم بدان اشاره مى كند و تفسير آيات آن در سوره انعام آيه 151 تا آيه 153 گذشت ، همه از عمل زشت زنا به شديدترين وجه نهى مى كرده اند ، در ميان يهود قدغن بوده ، از انجيل ها هم برمى آيد كه در بين نصارى نيز حرام بوده است ، در اسلام هم مورد نهى قرار گرفته و جزء گناهان كبيره شمرده شده است ، و البته حرمتش در محارم چون مادر و دختر و خواهر و عمه و خاله شديدتر است ، و همچنين در صورت احصان يعنى در مورد مردى كه زن داشته و زنى كه شوهر داشته باشد حرمتش بيشتر است و در غير صورت احصان حدود سبك ترى دارد مثلا اگر بار اول باشد صد تازيانه است و در نوبت سوم و چهارم يعنى اگر دو يا سه بار حد خدائى بر او جارى شده باشد و باز هم مرتكب شود حدش اعدام است ، و اما در صورت محصنه بودن در همان نوبت اول بايد سنگسار شود.

*(253/19)*

و در آيه مورد بحث ، به حكمت حرمت آن اشاره نموده و در ضمن نهى از آن ، فرموده (به زنا نزديك نشويد كه آن فاحشه و راه بدى است ) اولا آن را فاحشه خوانده ، و در ثانى به راه بد توصيفش كرده كه مراد از آن - و خدا داناتر است - سبيل بقاء است ، همچنانكه از آيه (ائنّكم لتاتون الرّجال و تقطعون السّبيل ) نيز برمى آيد كه مقصود از راه همان راه بقاء نسل است ، و معنايش اين است كه آيا شما در آميختن با زنان را كه راه بقاى نسل مى باشد و نظام جامعه خانوادگى را كه محكم ترين وسيله است براى بقاى مجتمع مدنى به وجود مى آورد از هم مى گسليد؟.
آرى با باز شدن راه زنا روز به روز ميل و رغب ت افراد به ازدواج كمتر مى شود، چون با اينكه مى تواند از راه زنا حاجت جنسى خودرا برآورد داعى ندارد اگر مرد است محنت و مشقت نفقه عيال و اگر زن است زحمت حمل جنين و تربيت او را تحمل نموده و با محافظت و قيام به واجبات زندگيش ، جانش به لب برسد، با اينكه غريزه جنسى كه محرك و باعث همه اينها است از راه ديگر هم اقناع مى شود، بدون اينكه كمترين مشكل و تعبى تحمل كند، همچنانكه مى بينيم دختر و پسر جوان غربى همينكار را مى كند، و حتى به بعضى از جوانهاى غربى گفته اند كه چرا ازدواج نمى كنى ؟ در پاسخ گفته است : چكار به ازدواج دارم ، تمام زنهاى اين شهر از آن من مى باشد! ديگر ازدواج چه نتيجه اى دارد؟ تنها خاصيت آن مشاركت و همكارى در كارهاى جزئى خانه است كه آن هم مانند ساير شركتها است كه با اندك بهانه اى منجر به جدائى شريكها از همديگر مى شود و اين مساءله امروزه بخوبى در جوامع غربى مشهود است .

*(253/20)*

و اينجاست كه مى بينيم ازدواج را به يك شركت تشبيه كرده اند كه بين زن و شوهر منعقد مى شود و آن را تنها غرض و هدف ازدواج مى شمارند، بدون اينكه حسابى براى توليد نسل و يا برآوردن خواسته هاى غريره باز كنند، بلكه اينها را از آثار مترتبه و فرع بر شركت در زندگى مى دانند، در نتيجه اگر توافق در اين شركت ادامه يافت كه هيچ و گرنه از اولاد و مساءله غريزه طبيعى صرفنظر مى كنند.
همه اينها انحرافهائى است از راه فطرت ، و ما اگر در اوضاع و احوال حيوانات و انواع مختلف آنها دقت كنيم خواهيم ديد كه حيوانات غرض اصلى و بالذات از ازدواج را، ارضاء غريزه تحريك شده ، و پديد آوردن نسل و ذريه مى دانند.
همچنانكه دقت در وضع انسان در اولين بارى كه اين تمايل را در خود احساس مى كند ما را به اين حقيقت مى رساند كه هدف اصلى و تقدمى كه او را به اين عمل دعوت مى كند همان ارضاء غريزه است ، كه مساءله توليد نسل دنبال آن است .
و اگر محرك انسان به اين سنت طبيعى ، مساءله شركت در زندگى و تعاون در ضروريات حيات ، از خوراك و پوشاك و آشيانه و امثال آن بود، ممكن بود مرد اين شركت را با مردى مثل خود، و زن با زنى مثل خود برقرار كند، و اگر چنين چيزى ممكن بود و دعوت غريره را ارضاء مى كرد بايد در ميان جوامع بشرى گسترش مى يافت و يا حداقل براى نمونه هم كه شده ،
در طول تاريخ در ميان يكى از جوامع بشرى صورت مى گرفت و ميان دو مرد و دو زن حتى احيانا چنين شركتى برقرار مى شد و در تمام طول تاريخ و در همه جوامع مختلف بشرى به يك و تيره (طريقه ، راه و روش ) جريان نمى يافت و اصلا چنين رابطه اى ميان دو طبقه اجتماع يعنى طبقه مردان از يكطرف و زنان از طرف ديگر برقرار نمى شد.

*(253/21)*

و از طرفى ديگر اگر اين روش غربى ها ادامه پيدا نموده و روز به روز به عدد فرزندان نامشروع اضافه شود، مساءله مودت و محبت و عواطفى كه ميان پدران و فرزندان است به تدريج از بين رفته و باعث مى شود كه اين رابطه معنوى از ميان پدران نسبت به فرزندان رخت بربندد، و وقتى چنين رابطه اى باقى نماند قهرا سنت ازدواج از ميان جامعه بشر كنار رفته و بشر رو به انقراض خواهد نهاد، همه اينها كه گفتيم نمونه هايش در جامعه هاى اروپائى خودنمائى مى كند.
يكى از تصورات باطل اين است كه كسى تصور كند كه كار بشر در اثر پيشرفتهاى فنى به زودى به جائى برسد كه چرخ زندگى اجتماعى خود را با اصول فنى و طرق علمى بچرخاند، بدون اينكه محتاج به كمك غريزه جنسى شود، يعنى فرزندان را به وجود آورد بدون اينكه اصلا احتياجى به رابطه به اصطلاح معنوى و محبت پدرى و مادرى باشد، مثل اينكه جائره هائى مقرر كنند براى كسانى كه توليد نسل كنند و پدران به خاطر رسيدن به آن جوائز فرزند تحويل دهند! همچنانكه در بعضى از ممالك امروز معمول شده است ، غافل از اينكه جائره قرار دادن و يا هر قانون و سنت ديگرى مادام كه در نفوس بشر ضامن اجراء نداشته باشد دوام پيدا نمى كند، قوانين در بقاى خود از قوا و غرائز طبيعى انسان كمك مى گيرند، نه به عكس كه غرائز از قوانين استمداد نمايد و قوانين بتوانند غرائز را به كلى باطل كنند، آرى اگر غرائز باطل شد نظام اجتماع باطل مى شود.
هيات اجتماع قائم بافراد اجتماع است ، و قوام قوانين جارى بر اين است كه افراد آن را بپذيرند و بدان رضايت دهند، و آن قوانين بتواند پاسخگوى جامعه باشد، با اين حال چگونه ممكن است قوانينى در جامعه اى جريان يابد و دوام پيدا كند كه قريحه جامعه خواستار آن نبوده و دلها پذيرايش نباشد.

*(253/22)*

پس حاصل كلام اين شد كه باطل شدن غريزه طبيعى و غفلت اجتماع بشرى از غايت و هدف اصلى آن ، انسانيت را تهديد به نابودى مى كند، و به زودى هم كارش را بدينجا خواهد كشانيد، و اگر هنوز چنين خطرى كاملا محسوس نشده براى اين است كه هنوز عموميت پيدا نكرده است .
علاوه بر مطالب مذكور اين عمل زشت و پست اثر ديگرى هم از نظر شريعت اسلامى دارد، و آن بر هم زدن انساب و رشته خانوادگى است ، كه با گسترش زنا، ديگر جائى براى احكام نكاح و ارث باقى نمى ماند.
و لا تقتلواالنّفس التّى حرّم اللّه الا بالحقّ.
اين آيه از كشتن نفس محترمه نهى مى كند، مگر در صورتى كه بحق باشد، به اين معنا كه طرف مستحق كشته شدن باشد، مثل اينكه كسى را كشته باشد يا مرتد شده باشد (و حرمت دينى را در جامعه بشكند) و امثال اينها كه در قوانين شرع مضبوط است .
و شايد از اينكه نفس را توصيف كرد به (حرم اللّه ) و نفرمود (حرم اللّه فى الاسلام ) اشاره به اين باشد كه حرمت قتل نفس ‍ مختص به اسلام نيست ، در همه شرايع آسمانى حرام بوده و اين حكم از شرايع عمومى است ، همچنانكه در تفسير آيه 151 و 135 سوره انعام هم بدان اشاره شد.
و من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليّه سلطانا فلا يسرف فى القتل انّه كان منصورا.
مقصود از اينكه فرمود: (ما براى ولى مقتول سلطانى قرار داديم ) همين است كه او را در قصاص از قاتل سلطنت و اختيار داده ايم ، و ضميرى كه در (فلا يسرف ) و در (انّه ) هست به ولى بر مى گردد و مقصود از (منصور بودن ) او همان مسلط بودن قانونى بر كشتن قاتل است .
معناى جمله : (فلا يسرف فى القتل انه كان منصورا)

*(253/23)*

و معناى آيه اين است كه (كسى كه مظلوم كشته شده باشد ما به حسب شرع براى صاحب خون او سلطنت قرار داديم ، تا اگر خواست قاتل را قصاص كند، و اگر خواست خونبها بگيرد، و اگر هم خواست عفو كند ، حال صاحب خون هم بايد در كشتن اسراف نكند، و غير قاتل را نكشد، و يا بيش از يكنفر را به قتل نرساند، و بداند كه ما ياريش كرده ايم و به هيچ وجه قاتل از چنگ او فرار نمى كند، پس عجله به خرج ندهد و به غير قاتل نپردازد).
بعضى ديگر از مفسرين احتمال داده اند كه ضمير در (فلا يسرف ) به قاتل برگردد، هر چند كلمه قاتل در آيه نيامده ولى سياق بر آن دلالت دارد، و ضمير (انّه ) به (من ) برگردد در نتيجه معنا چنين باشد: (قاتلها بدانند كه ما براى صاحبان مقتول كه مظلوم كشته شده اند تسلط قرار داديم ، پس در آدم كشى اسراف نكنند، و به ظلم كسى را نكشند زيرا كسى كه به ظلم كشته شود از ناحيه ما يارى شده است ، چون ما صاحب خون او را تسلط قانونى داده ايم )، ليكن اين معنا از سياق آيه بعيد است علاوه بر اين ، لازمه اش اين است كه تنها ضمير (انّه ) به مقتول برگردد.
و اما راجع به قصاص از آنجائى كه در جلد اول اين كتاب در ذيل آيه (و لكم فى القصاص حيوة ) فصلى در باره آن گذرانديم در اينجا ديگر بحث نمى كنيم .
نهى از تصرف در مال يتيم و امر به وفاء به عهد
و لا تقربوا مال اليتيم الا بالّتى هى احسن حتىّ يبلغ اشدّه

*(253/24)*

اين آيه از خوردن مال يتيم نهى مى كند كه خود يكى از كبائرى است كه خداوند وعده آتش به مرتكبين آن داده و فرموده است : (انّ الّذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انّما ياكلون فى بطونهم نارا و سيصلون سعيرا) و اگر به جاى (نهى از خوردن آن ) از (نزديك شدن به آن ) نهى كرد براى اين بود كه شدت حرمت آن را بفهماند، و معناى جمله (الا بالّتى هى احسن ) اين است كه در صورتى كه تصرف در مال يتيم به نحوى باشد كه از تصرف نكردن بهتر باشد به اين معنا كه تصرف در آن به مصلحت يتيم و باعث زياد شدن مال باشد عيب ندارد و حرام نيست ، و بلوغ اشد در جمله (حتى يبلغ اشدّه ) اوان و آغاز اين بلوغ و رشد است كه در اين هنگام حكم يتيمى از يتيم برداشته مى شود، و ديگر او را يتيم نمى گويند، پس اينكه فرمود: نزديك مال يتيم نشويد تا بالغ شود به اين معنا است كه مال يتيم را حفظ كنيد تا بالغ شود، و چون بالغ شد به دستش بسپاريد، و به عبارت ديگر به اين معنا است كه نزديك مال يتيم مادام كه يتيم است نشويد، در سوره انعام آيه 152 نيز مطالبى كه مربوط به اين مقام است گذشت .
و اوفوا بالعهد انّ العهد كان مسئولا
مسؤ ول در اينجا به معناى (مسؤ ول عنه ) است ، يعنى از آن باز خواست مى شويد، و اين از باب حذف و ايصالى است كه در كلام عرب جائز شمرده شده ، بعضى هم گفته اند منظور اين است كه از خود (عهد) مى پرسند كه فلانى با تو چه معامله اى كرد، آن ديگرى چه كرد و... و همچنين ، چون ممكن است عهد را كه يكى از اعمال است در روز قيامت مجسم سازند تا به له و يا عليه مردم گواهى دهد، يكى را شفاعت و با يكى مخاصمه كند.
امر به مراعات عدالت و وفا در كيل و وزن و بيان (خير) و (احسن تاءويلا) بودنآن
و اوفوا الكيل اذا كلتم و زنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير و احسن تاءويلا.

*(253/25)*

كلمه (فسطاس ) (به كسر قاف و هم به ضم آن ) به معناى (ترازو و ميزان ) است ، بعضى گفته اند كلمه اى است رومى كه داخل زبان عرب شده و بعضى ديگر گفته اند كه عربى است ، و بعضى آن را مركب از (قسط) كه به معناى عدالت است و (طاس ) كه به معناى كفه ترازو دانسته اند و (قسطاس مستقيم ) به معناى ترازوى عدل است كه هرگز در وزن خيانت نمى كند.
كلمه (خير) به معناى آن چيزى است كه وقتى امر داير شد بين آن و يك چيز ديگر آدمى بايد آن را اختيار كند، و كلمه (تاءويل ) هر چيز به معناى حقيقت ى است كه امر آن چيز بدان منتهى گردد، و اينكه مى فرمايد: ايفاء كيل و وزن و دادن آن به قسطاس مستقيم بهتر است ، براى اين است كه اولا كم فروشى يك نوع دزدى ناجوانمردانه است و ثانيا وثوق و اطمينان را بهتر جلب مى كند.
و (احسن تاويلا) بودن اين دو عمل از اين جهت است كه اگر مردم اين دو وظيفه را عمل كنند، كم نفروشند و زياد نخرند رشد و استقامت در تقدير معيشت را رعايت كرده اند، چون قوام معيشت مردم در استفاده از اجناس مورد حاجت بر دو اصل اساسى است ، يكى (به دست آوردن جنس مرغوب و سالم و بدردخور) و ديگرى (مبادله مقدار زائد بر حاجت است با اجناس ديگرى كه مورد احتياج است ) آرى هر كسى در زندگى خود حساب و اندازه گيرى دارد كه چه چيرهائى و از هر جنسى چه مقدار نياز دارد و چه چيرهائى بيش از نياز او است ، چه مقدار از آن را بايد بفروشد و با قيمت آن اجناس ديگر مورد حاجت خود را تحصيل كند و اگر پاى كم فروشى به ميان آيد حساب زندگى بشر از هر دو طرف اختلاف پيدا كرده و امنيت عمومى از ميان مى رود.
و اما اگر كيل و وزن به طور عادلانه جريان يابد زندگى و اقتصادشان رشد و استقامت يافته و هر كس هر چه را احتياج دارد، همان را به مقدار نيازش به دست مى آورد، و علاوه بر آن ، نسبت به همه سوداگران وثوق پيدا كرده و امنيت عمومى برقرار مى شود.

*(253/26)*

و لا تقف ما ليس لك به علم انّ السّمع و البصر و الفواد كلّ اولئك كان عنه مسئولا.
نهى از متابعت از غير علم (لا تقف ما ليس لك به علم )
بنا به قرائت معروف : (لا تقف ) (به سكون قاف و ضمه فاء) از ماده (قفا - يقفو - قفوا) و به معناى متابعت است ، قافيه شعر را هم از اين جهت قافيه مى گويند كه آخر هر مصراع با آخر مصراعهاى قبل از خودش متابعت مى كند.
و بنا به قرائت غير معروف كه (لا تقف ) (با ضمه قاف و سكون فاء) قرائت كرده اند از ماده (قاف ) گرفته اند كه به همان معناى متابعت است ، و لذا از بعضى اهل لغت نقل شده كه گفته اند: ماده دومى از ماده اولى قلب شده ، مانند لغت (جبذ) كه از ماده (جذب ) قلب شده و هر دو به يك معنا است ، و لذا علم قيافه شناسى را از اين نظر قيافه گفته اند كه دنبال جاى پا را گرفته و به مقصود راهنمائى مى شود.
اين آيه از پيروى و متابعت هر چيزى كه بدان علم و يقين نداريم نهى مى كند، و چون مطلق و بدون قيد و شرط است پيروى اعتقاد غير علمى و همچنين عمل غير علمى را شامل گشته و معنايش چنين مى شود: به چيزى كه علم به صحت آن ندارى معتقد مشو، و چيزى را كه نمى دانى مگو، و كارى را كه علم بدان ندارى مكن ، زيرا همه اينها پيروى از غير علم است ، پيروى نكردن از چيزى كه بدان علم نداريم و همچنين پيروى از علم در حقيقت حكمى است كه فطرت خود بشر آن را امضاء مى كند.
اشاره به حكم فطرت به لزوم پيروى از علم يا پيروى از ظنّ به استناد حجت علمى وعقلى
آرى انسان فطرتا در مسير زندگيش - در اعتقاد و عملش - جز رسيدن به واقع و متن خارج ، هدفى ندارد، او مى خواهد اعتقاد و علمى داشته باشد كه بتواند قاطعانه بگويد واقع و حقيقت همين است و بس ، و اين تنها با پيروى از علم محقق مى شود، گمان و شك و وهم چنين خاصيتى ندارد، به مظنون و مشكوك و موهوم نمى توان گفت كه عين واقع است .
next page
fehrest page
back page

*(253/27)*

next page
fehrest page
back page
انسانى كه سلامت فطرت را از دست نداده و در اعتقاد خود پيرو آن چيزى است كه آن را حق و واقع در خارج مى يابد، و در عملش ‍ هم آن عملى را مى كند كه خود را در تشخيص آن محق و مصيب مى بيند، چيزى كه هست در آنچه كه خودش قادر بر تحصيل علم هست علم خود را پيروى مى كند، و در آنچه كه خود قادر نيست مانند پاره اى از فروع اعتقادى نسبت به بعضى از مردم و غالب مسائل عملى نسبت به غالب مردم از اهل خبره آن مسائل تقليد مى كند، آرى همان فطرت سالم او را به تقليد از علم عالم و متخصص آن فن ، وا مى دارد و علم آن عالم را علم خود مى داند، و پيروى از او را در حقيقت پيروى از علم خود مى شمارد، شاهد اين مدعا همان اعمال فطرى و ارتكازى مردم است ، مى بينيم كه شخصى كه راهى را بلد نيست به قول راهنما اعتماد نموده و به راه مى افتد، مريضى كه درد و درمان خود را نمى شناسد كوركورانه به دستور طبيب عمل مى كند، و ارباب حاجت به اهل فن صنعت مورد احتياج خود، اعتماد نموده و به ايشان مراجعه مى كنند، البته اين در صورتى است كه به علم و معرفت آن راهنما و آن طبيب و آ ن مهندس و مكانيسين اعتماد داشته باشد.
از اينجا نتيجه مى گيريم كه انسان سليم الفطرة در مسير زندگيش هيچوقت از پيروى علم منحرف نمى شود، و دنبال ظن و شك و وهم نمى رود، چيزى كه هست يا در مسائل مورد حاجت زندگيش شخصا علم و تخصص دارد كه همان را پيروى مى كند، و يا علم كسى را پيروى مى كند كه وثوق و اطمينان و يقين به صحت گفته هاى وى دارد، هر چند اينچنين يقين را در اصطلاح برهان منطقى ، علم نمى گويند.

*(254/1)*

پس در هر مرحله اى از زندگى وقتى مساءله اى براى انسان پيش مى آيد به آن علم دارد، يا علم به خود مساءله و يا علم به وجوب عمل ، بر طبق دليل علمى كه در دست دارد، بنابراين بايد آيه شريفه (و لا تقف ما ليس لك به علم ) را به چنين معنائى ناظر دانست ، پس ‍ اگر دليل علمى قائم شد بر وجوب پيروى از ظنى مخصوص ، پيروى آن ظن هم پيروى از علم خواهد بود.
در نتيجه معناى آيه اين مى شود كه : در هراعتقاد يا عملى كه تحصيل علم ممكن است ، پيروى از غير علم حرام است ، و در اعتقاد و عملى كه نمى شود به آن علم پيدا كرد زمانى اقدام و ارتكاب جائز است كه دليل علمى آن را تجويز نمايد، مانند اخذ احكام از پيغمبر و پيروى و اطاعت آن جناب در اوامر و نواهى كه از ناحيه پروردگارش دارد، و عمل كردن مريض طبق دستورى كه طبيب مى دهد، و مراجعه به صاحبان صنايع در مسائلى كه بايد به ايشان مراجعه شود ، زيرا در همه اين موارد، دليل علمى داريم بر اينكه آنچه اينان مى گويند مطابق با واقع است . ادله عصمت انبياء (عليهم السلام ) دليل علمى هستند بر اينكه آنچه رسول خدا دستور مى دهد - چه او امرش و چه نواهيش - همه اش مطابق با واقع است ، و هر كس كه دستورات وى را عمل نمايد به واقع رسيده است ، و همچنين دليل علمى كه بر خبره بودن و حاذقيت طبيب و يا صاحبان صنايع در صنعتشان به دست آورده ايم خود حجتى است علمى بر اينكه هر كس ‍ به ايشان مراجعه نموده و به دستوراتشان عمل نمايد به واقع رسيده است .

*(254/2)*

و اگر اقدام بر عمل ، بر طبق حجت علمى كه اقدام را واجب كند اقدام و پيروى علم نبود آيه شريفه از دلالت بر مدلول خود به كلى قاصر بود، براى اينكه ما مفاد خود آيه را با يك دليل علمى درك مى كنيم كه خود آن ظنى بيش نيست ، و آن ظهور لفظى است كه بيش ‍ از ظن و گمان را نمى رساند، و ليكن دليل قطعى داريم بر اينكه پيروى اين ظن واجب است ، و آن دليل قطعى عبارت است از بناى عقلا بر حجيت ظهور، پس اگر پيروى از علم تنها به آن معنا بود كه در هر مساءله خود انسان علم پيدا كند، پيروى ما از ظاهر آيه پيروى علم نبود، زيرا يقين نداريم كه مقصود واقعى از آن همان معنائى است كه از ظاهرش استفاده مى شود،
احتمال مى دهيم شايد مقصود واقعى آيه ، غير از معناى ظاهرش باشد، و خود آيه مى گويد پيروى از ظن و گمان نكن ، پس بايد از آيه پيروى نكنيم كه در اين صورت خود آيه ناقض و مخالف خودش خواهد بود.
رد اشكالاتى به آيه كه مى گويد عمل به اين آيه خود متابعت از ظن است
و از همينجا صحيح نبودن قول بعضى از مفسرين مانند رازى مشخص مى شود كه گفته اند: (عمل به ظن در فروع بسيار زياد است ، و بعد از تخصيص زدن آيه به مواردى كه متابعت جائز است جز موارد انگشت شمارى از پيروى ظن غير معتبر باقى نمى ماند و چنين عامى نسبت به موارد باقى مانده ، بيش از ظن افاده نمى كند، و حال آنكه خودش از پيروى ظن نهى كرده ) و دليل صحيح نبودن آن اين است كه : اين آيه بدون هيچ ترديدى دلالت بر (عدم جواز پيروى از غير علم ) دارد، چيزى كه هست مواردى از عمل به ظن - كه به قول ايشان بسيار هم زياد است - از آنجائى كه با دليل علمى تجويز شده در حقيقت استثناء نشده و عمل كردن در آن موارد عمل به آن دليل هاى علمى است ، پس آيه شريفه هيچ تخصيص نخورده تا عام مخصص باشد.

*(254/3)*

و به فرض هم كه تسليم شويم و بگوئيم همين هم تخصيص و استثناء است ، تازه نتيجه مى گيريم كه عمل كردن به عام در مابقى افراد كه در تحت عام باقى مانده عمل به حجت عقلائيه است و با عام غير مخصص هيچ تفاوتى ندارد.
نظير اين اشكال ، اشكال ديگرى نيز در آيه شريفه به نظر مى رسد، و آن اين است كه طريق و راه رسيدن به مقصد و فهم مراد از آيه ، همان ظهور آن است و بس ، و ظهور هم طريقى است ظنى ، پس اگر آيه دلالت كند بر حرمت پيروى از غير علم ، مسلما دلالت خواهد كرد بر حرمت عمل و اخذ به ظهور خودش .
و ليكن قبلا هم گفتيم كه عمل به ظهور هر چند خودش ظنى است ولى همين عمل به ظن پيروى از حجتى است علمى و عقلائى ، به اين معنا كه بناى عقلا بر اين است كه ظن ظهور را حجت بدانند، پس پيروى آن ، پيروى غير علم نيست .
انّ السّمع و البصر و الفواد كلّ اولئك كان عنه مسئولا
اين قسمت از آيه ، علت نهى (پيروى از غير علم ) را بيان مى كند و آنچه كه بر حسب ظاهر به چشم مى خورد و به ذهن انسان تبادر دارد اين است كه ضمير در (كان ) و در (عنه ) هر دو به كلمه (كل ) برمى گردد، كلمه (عنه ) نائب فاعل است براى اسم مفعول (مسئولا) كه به گفته زمخشرى در كشاف بر آن مقدم شده است ، و يا آنكه قائم مقام نايب فاعل است ، و كلمه : (اولئك ) اشاره است به گوش و چشم و قلب ، و اگر با اين كلمه كه مخصوص اشاره به صاحبان عقل است اشاره به آنها كرده از اين جهت بوده كه در اين لحاظ كه لحاظ مسؤ ول عنه واقع شدن آنها است به منزله عقلا اعتبار مى شوند، و نظائر آن در قرآن كريم بسيار است كه اشاره و يا موصول مخصوص صاحبان عقل در موردى كه فاقد عقل است به كار رفته باشد.
ولى بعضى ها گفته اند: كه اصلا قبول نداريم كلمه (اولئك ) مخصوص صاحبان عقل باشد، براى اينكه در كلمات اساتيد زبان عرب ديده شده كه در غير ذوى العقول هم به كار رفته است ، مثلا جرير شاعر گفته :

*(254/4)*

(ذم المنازل بعد منزلة اللوى و العيش بعد اولئك الايام )
(يعنى نكوهيده شد منزلها بعد از منزل لواى معهود و نيز نكوهيده و سرزنش گشت زندگى بعد از آن چند روز). بنابراين ادعا، (مسؤ ول ) و سؤ ال شده خود (گوش )، (چشم ) و (قلب ) خواهد بود كه از خود آنها پرسش مى شود، و آنها هم به نفع و يا ضرر آدمى شهادت مى دهند همچنانكه خود قرآن فرمود: (و تكلّمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون ).
بعضى ديگر چنين به نظرشان رسيده كه ضمير (عنه ) به (كل ) برگشته و بقيه ضميرها به (متابعت كننده غير علم ) (كه سياق بر آن دلالت دارد) برگشته است ، در نتيجه مسؤ ول همان (متابعت كننده ) باشد كه از او مى پرسند كه چشم و گوش و فوآدش را چگونه استعمال كرد و در چه كارهائى به كار برد، و بنابراين معنا، در آيه شريفه التفات و توجهى از خطاب به غيبت به كار رفته و مى بايد گفته شود (كنت عنه مسئولا) و به هر حال معناى بعيدى است .
تعليل نهى از پيروى از غير علم به : (ان السمع و البصر و الفوادكل اولئك كان عنه مسؤ ولا)
و معناى صحيح همان است كه ما از نظر خواننده گذرانديم ، و حاصلش اين است كه : دنبال روى از چيرهائى كه علم به آنها ندارى نكن ، زيرا خداى سبحان به زودى از گوش و چشم و فوآد كه وسائل تحصيل علمند بازخواست مى فرمايد، و حاصل تعليل آنطور كه با مورد بسازد اين است كه گوش و چشم و فوآد نعمتهائى هستند كه خداوند ارزانى داشته است تا انسان به وسيله آنها حق را از باطل تميز داده و خود را به واقع برساند، و به وسيله آنها اعتقاد و عمل حق تحصيل نمايد، و به زودى از يك يك آنها بازخواست مى شود كه آيا در آنچه كه كار بستى علمى به دست آوردى يا نه ، و اگر به دست آوردى پيروى هم كردى يا خير؟.

*(254/5)*

مثلا از گوش مى پرسند آيا آنچه شنيدى از معلومها و يقينها بود يا هر كس هر چه گفت گوش دادى ؟ و از چشم مى پرسند آيا آنچه تماشا مى كردى واضح و يقينى بود يا خير؟ و از قلب مى پرسند آنچه كه انديشيدى و يا بدان حكم كردى به آن يقين داشتى يا نه ؟ گوش ‍ و چشم و قلب ناگزيرند كه حق را اعتراف نمايند، و اين اعضاء هم ناگزيرند حق را بگويند، و به آنچه كه واقع شده گواهى دهند، بنابراين بر هر فردى لازم است كه از پيروى كردن غير علم بپرهيزد، زيرا اعضاء و ابزارى كه وسيله تحصيل علمند به زودى عليه آدمى گواهى مى دهند، و مى پرسند آيا چشم و گوش و قلب را در علم پيروى كردى يا در غير علم ؟ اگر در غير علم پيروى كردى چرا كردى ؟ و آدمى در آن روز عذر موجهى نخواهد داشت .
و برگشت اين معنا به اين است كه بگوئيم (لا تقف ما ليس لك به علم فانّه محفوظ عليك فى سمعك و بصرك و فوآدك - پيروى مكن چيزى را كه علم به صحتش ندارى زيرا گوش و چشم و دل تو عليه تو شهادت خواهند داد) و بنابراين ، آيه شريفه در معناى آيه (حتى اذا ما جاوها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون ... و ما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم و لا ابصاركم و لا جلودكم و لكن ظننتم انّ اللّه لا يعلم كثيرا ممّا تعملون ، و ذلكم ظنّكم الّذى ظننتم بربّكم ارديكم فاصبحتم من الخاسرين ) خواهد بود با اين تفاوت كه آيه مورد بحث ، فوآد را هم اضافه كرده و جزو گواهان عليه آدمى معرفى نموده ، چون فوآد همان است كه انسان هر چه را درك مى كند به وسيله آن درك مى كند و اين از عجيب ترين مطالبى است كه انسان از آيات راجع به محشر استفاده مى كند،
كه خداى تعالى نفس انسانى انسان را مورد باز خواست قرار دهد و از او از آنچه كه در زندگى دنيا درك نموده بپرسد، و او عليه انسان كه همان خود اوست شهادت دهد.

*(254/6)*

پس كاملا روشن شد كه آيه شريفه از اقدام بر هر امرى كه علم به آن نداريم نهى مى فرمايد، چه اينكه اعتقاد ما جهل باشد و يا عملى باشد كه نسبت به جواز آن و وجه صحتش جاهل باشد، و چه اينكه ترتيب اثر به گفته اى داده كه علم به درستى آن گفتار نداشته باشد.
آن وقت ذيل آيه ، مطلب را چنين تعليل نموده كه چون خداوند تعالى از گوش و چشم و قلب پرسش مى كند، در اينجا جاى سوالى باقى مى ماند كه چطور پرسش از اين اعضاء را منحصر به صورتى كرده كه آدمى دنبال غير علم را بگيرد و حال آنكه از آيه شريفه (اليوم نختم على افواههم و تكلّمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون ) برمى آيد كه اعضاء و جوارح آدمى ، همه به زبان مى آيند. چه در آن عقايد و اعمالى كه پيروى از علم شده باشد، و چه در آنها كه پيروى غير علم شده باشد.
در پاسخ مى گوئيم علت اعم آوردن براى تقليل يك امرى اخص ضرر ندارد، و در آيه مورد بحث مى خواهد بفرمايد گوش و چشم و فوآد تنها در صورت پيروى غير علم مورد باز خواست قرار مى گيرند.
كلام مجمع البيان در معناى آيه (و لا تقف ما ليس لك به علم ) و نقد آن
و در مجمع البيان در معناى جمله (و لا تقف ما ليس لك به علم ) گفته است : يعنى چيزى را كه نشنيدى به دروغ نگو شنيدم ، و چيزى را كه نديده اى مگو ديده ام ، و چيزى را كه علم ندارى مگو اطلاع دارم (نقل از ابن عباس و قتاده ) و بعضى گفته اند: يعنى دنبال سر ديگران حرفى نزن وقتى اشخاص از نزد شما مى گذرند بدگوئيشان مكن (نقل از حسن ) و بعضى گفته اند يعنى شهادت دروغ مده (نقل از محمد بن حنفيه ).

*(254/7)*

ليكن مطلب اين است كه آيه شريفه ، عام است و شامل هرگفتار و يا كردار و يا تصميمى كه بدون علم باشد مى شود، گوئى اينكه خداى سبحان فرموده است هيچ حرفى مزن مگر اينكه علم داشته باشى كه زدنش جائز است ، و هيچ عملى انجام مده مگر آنكه علم داشته باشى كه انجام آن جائز است ، و هيچ عقيده اى را معتقد مشو مگر بعد از آنكه يقين كنى كه اعتقاد به آن جايز است
مؤ لف : ليكن اين حرف اشكال دارد، زيرا عموميتش بيش از مفاد آيه است ، آيه از پيروى چيزى نهى مى كند كه بدان علم نداشته باشيم ، نه اينكه پيروى از هر گفتار و كردار و اعتقاد را نهى كرده باشد مگر تنها در صورتى كه علم به آن داشته باشيم ، و معلوم است كه دومى اعم از اولى است .
و اما آن معانى و وجوهى كه در آغاز كلام خود از ابن عباس و قتاده نقل كرد، جا داشت آن را در تفسير (انّ السّمع و البصر و الفوآد...) نقل كند نه در تفسير (لا تقف ما ليس لك به علم ) كه معلل است ، تا به پاره اى از مصاديق تعليل اشاره بشود.
نهى از تكبر و گردن فرازى كردن
و لا تمش فى الارض مرحا انّك لن تخرق الارض و لن تبلغ

*(254/8)*

الجبال طولا كلمه : (مرح ) به طورى كه گفته اند به معناى (براى باطل ، زياد خوشحالى كردن است )، و شايد قيد باطل براى اين باشد كه بفهماند خوشحالى بيرون از حد اعتدال مرح است ، زيرا خوشحالى به حق آن است كه از باب شكر خدا در برابر نعمتى از نعمتهاى او صورت گيرد، و چنين خوشحالى هرگز از حد اعتدال تجاوز نمى كند، و اما اگر بحدى شدت يافت كه عقل را سبك نموده و آثار سبكى عقل در افعال و گفته ها و نشست و برخاستنش و مخصوصا در راه رفتنش نمودار شد چنين فرحى ، فرح به باطل است ، و جمله (لا تمش فى الارض مرحا) نهى است از اينكه انسان به خاطر تكبر خود را بيش از آنچه هست بزرگ بداند، و اگر مساءله راه رفتن به مرح را مورد نهى قرار داد، براى اين بود كه اثر همه آن انحرافها در راه رفتن نمودارتر مى شود، و جمله (انّك لن تخرق الارض و لن تبلغ الجبال طولا) كنايه است كه اين ژست و قيافه اى كه به منظور اظهار قدرت و نيرو و عظمت به خود مى گيرى وهمى بيش نيست ، چون اگر دستخوش واهمه نمى شدى مى ديدى كه از تو بزرگتر و نيرومندتر وجود دارد كه تو با چنين راه رفتنى نمى توانى آن را بشكافى و آن زمين است كه زير پاى تواست و از تو بلندتر هم هست و آن كوههاى بلند است كه خيلى از تو رشيدتر و بلندترند، آن وقت اعتراف مى كردى كه خيلى خوار و بى مقدارى و انسان هيچ چيز را، ملك و عزت و سلطنت و قدرت و آقائى و مال و نه چيزهاى ديگر در اين نشاه به دست نمى آورد، و با داشتن آن به خود نمى بالد و تنها چيزى كه به دست مى آورد امورى هستند موهوم و خالى از حقيقت كه در خارج از درك و واهمه آدمى ذره اى واقعيت ندارند، بلكه اين خداى سبحان است كه دلهاى بشر را مسخر كرده كه اينگونه موهومات را واقعت بپندارند، و در عمل خود بر آنها اعتماد كنند، تا كار اين دنيا به سامان برسد، و اگر اين اوهام نبود، و بشر اسير آن نمى شد آدمى در دنيا زندگى نمى كرد، و نقشه پروردگار

*(254/9)*

عالم به كرسى نمى نشست و حال آنكه او خواسته است تا غرض خود رابه كرسى بنشاند، و فرموده است (و لكم فى الارض مستقرّ و متاع الى حين )
كلّ ذلك كان سيّئه عند ربّك مكروها
كلمه (ذلك ) به طورى كه گفته اند اشاره است به واجبات و محرماتى كه قبلا گفته شد، و ضمير در (سيئه ) به همين كلمه ، يعنى به (ذلك ) برمى گردد، و معنايش اين است كه (همه اينها كه گفته شد - يعنى همه آنچه كه مورد نهى واقع شد - گناهش نزد پروردگارت مكروه است ، و خداوند آن را نخواسته است ).
و بنا به قرائتى كه (همزه ) را به صداى بالا و (هاء) را (تاء) و كلمه را به صورت (سيئه ) خوانده اند كلمه مزبور خبر (كان ) خواهد بود، و معنايش چنين مى شود: (همه اينها نزد پروردگارت سيئه و مكروه است ).
ذلك ممّا اوحى اليك ربّك من الحكمة ).
كلمه (ذلك ) اشاره است به تكاليفى كه قبلا ذكر فرمود، و اگر در اين آيه احكام فرعى دين را حكمت ناميده ، از اين جهت بوده است كه هر يك مشتمل بر مصالحى است كه اجمالا از سابقه كلام فهميده مى شد.
و لا تجعل مع اللّه الها آخر فتلقى فى جهنّم ملوما مدحورا
خداى سبحان از آن جهت نهى از شرك را تكرار نمود - چون قبلا هم از آن نهى كرده بود - كه خواست عظمت امر توحيد را برساند، علاوه بر اين نهى دومى به منزله پيوندى است كه آخر كلام را به اول آن وصل مى كند، و معناى آيه روشن و واضح است .
بحث روايتى

*(254/10)*

در احتجاج از يزيد بن عمير بن معاويه شامى از حضرت رضا (عليه السلام ) نقل كرده كه در ضمن حديثى كه در آن مساءله جبر و تفويض و امربين امرين را ذكر فرموده گفته است : (عرض كردم آيا خداى تعالى در كار بندگان اراده و مشيتى دارد)؟ فرمود: اما در اطاعتها اراده و مشيت خدا همان امرى است كه خدا در باره آنها فرموده و خشنودى است كه نسبت به انجام آنها دارد و كمك و توف يقى است كه به فاعل آنها ارزانى مى دارد، و اما در معصيت ها اراده و مشيتش همان نهيى است كه از آنها كرده و سخطى است كه نسبت به مرتكبين آنها دارد، و سنگينى بار ايشان است .
رواياتى در ذيل جمله : (و بالوالدين احسانا) درباره نيكى كردن به پدر و مادر
و در تفسير عياشى از ابى ولاد الحناط روايت كرده كه گفت : از امام صادق معناى آيه (و بالوالدين احسانا) را پرسيدم ، فرمود: يعنى با پدر و مادر نيكو معاشرت كنى و وادارشان مكنى كه مجبور شوند در حوائجشان از تو چيزى بخواهند (بلكه قبلا برايشان فراهم كنى ) هر چند كه خود بى نياز از آن باشند مگر نشنيدى كه خداى تعالى فرموده : (لن تنالوا البرّ حتّى تنفقوا ممّا تحبّون ) به خير و احسان نمى رسيد مگر زمانى كه از آنچه كه دوست مى داريد انفاق كنيد آنگاه امام (عليه السلام ) فرمود: (اما اينكه فرمود: امّا يبلغنّ عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما افّ) معنايش اين است كه اگر خسته ات كردند به ايشان اف نگوئى و اگر تو را زدند (فلا تنهر هما) ايشان را نرنجانى (و قل لهما قولا كريما) يعنى در عوض بگوئى خدا شما را بيامرزد، اين است قول كريم تو، (و اخفض لهما جناح الذّلّ من الرّحمة ) يعنى ديدگان خود از نگاه پر مكنى مگر به نگاه از رحمت و رقت ، و صداى خود بلندتر از صداى ايشان و دست خود ما فوق دست ايشان بلند مكنى و در راه از ايشان جلو نيفتى .

*(254/11)*

مولف : اين روايت را كلينى نيز در كافى به سند خود از ابى ولاد الحناط از آن جناب نقل كرده است .
و در كافى به سند خود از حديد بن حكيم از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: كمترين عقوق والدين (اف گفتن ) است ، و اگر خداى تعالى از اين كمتر را سراغ داشت از آن نيز نهى مى كرد.
مولف : همچنين اين روايت را به سند ديگر از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده و نيز همين معنا را به سند خود از ابى البلاد از آن حضرت روايت كرده است ، و عياشى هم همان را در تفسير خود از حريز از آن جناب نقل نموده ، و طبرسى در مجمع البيان از حضرت رضا (عليه السلام ) و آن حضرت از پدرش و پدرش از آن جناب امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده است ، و روايات در نيكى به پدر و مادر و حرمت عقوق چه در زندگى ايشان و چه بعد از مرگشان چه از طرق عامه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و از طرق خاصه از آن حضرت ، و از امامان اهل بيت (عليهم السلام ) بيش از آن است كه بتوان شمرد.
چند روايت در معناى (اوابين )
و در مجمع از ابى عبد اللّه (عليه السلام ) درباره معناى (اوّاب ) روايت كرده كه فرمود: اواب به معناى كسى است كه بسيار توبه مى كند، و متعبدى است كه همواره از گناه به سوى خدا باز مى گردد.
و در تفسير عياشى از ابى بصير از امام صادق (عليه السلام ) آورده كه فرمود: اى ابامحمد بر شما باد به ورع و اجتهاد و اداى امانت و راستگوئى و حسن معاشرت با هر كس كه با شما همنشين است و طول دادن سجده ، كه اينها از سنت ها و روش توابين اوابين اس ت ، آنگاه ابو بصير اضافه كرد كه اوابين همان توابين اند.
مولف : و نيز از ابو بصير از آن حضرت روايت شده كه در تفسير آيه فرموده : توابين - عبادت پيشگانند.

*(254/12)*

و در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه و حناد از على بن ابيطالب (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : وقتى كه سايه ميل كرد و ارواح به استراحت پرداختند (يعنى هنگام عصر) حوائج خود به درگاه خداى تعالى ببريد كه آن ساعت ، ساعت اوابين است ، آنگاه خواند (فانّه كان للاوّابين غفورا).
و نيز در همان كتاب آمده كه ابن حريز از على بن الحسين (رضى اللّه عنه ) روايت كرده كه به مردى از اهل شام فرمود: آيا قرآن خوانده اى ؟ عرض كرد: بلى ، فرمود: آيا در باره بنى اسرائيل نخوانده اى كه فرمود (و آت ذا القربى حقّه )؟ مرد گفت : مگر شما از آنهائيد كه خدا امر كرده حقشان داده شود؟ فرمود: آرى .
مؤ لف : اين روايت را تفسير برهان از صدوق و او به سند خود از امام (عليه السلام ) و ثعلبى در تفسير خود از سدى از ابن ديلمى از آن جناب آورده اند.
و در تفسير عياشى از عبدالرحمن بن حجاج نقل كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) در باره اين آيه پرسيدم كه مى فرمايد: (و لا تبذّر تبذيرا) در جوابم فرمود: هر كس هر خرجى در غير اطاعت خدا كند مبذر است ، و هر خرجى كه در راه خدا كند در آن خرج اقتصاد و ميانه روى را رعايت كرده است .
و در همان كتاب از ابى بصير از آن جناب روايت كرده كه در تفسير اين جمله فرموده است : (تبذير) آن است كه انسان هر چه دارد بدهد آنوقت خودش دست روى دست بگذارد و محتاج گردد، پرسيدم اين تبذير تبذير در حلال نيست ؟ فرمود: چرا.
رواياتى درباره اجتناب از افراط و تفريط در انفاق درذيل آيه : (و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ...)
و در تفسير قمى مى گويد: امام صادق (عليه السلام ) فرمود: (محسورا) به معناى برهنه و عريان است .

*(254/13)*

و در كافى به سند خود از عجلان روايت مى كند كه گفت وقتى در حضور حضرت صادق (عليه السلام ) بودم ، سائلى آمد حضرت برخاست و از ظرفى كه خرما داخل آن بود دو مشتش را پر كرد و به سائل داد، چيزى نگذشت كه سائل ديگرى آمد، دو مشتى هم به او داد، آنگاه سومى آمد به او ندا داد و فرمود: (اللّه رازقنا و اياكم - خدا روزى ده ما و شما است ).
آنگاه فرمود: رسول خدا چنين بود كه احدى از او چيزى از مال دنيا نمى خواست مگر آنكه به او مى داد، زنى فرزند خود را نزد آن جناب فرستاد و به او سپرد اگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) گفت چيزى ندارم بگو پيراهنت را بده كه ما در خانه چيزى نداريم ، حضرت پيراهنش را در آورد و به سويش انداخت ، و در نسخه ديگرى آمده ، به او داد، و خدا آن حضرت را اين چنين تاءديب كرد كه (لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كلّ البسط فتقعد ملوما محسورا) آنگاه حضرت فرمود: (احسار) به معناى فقر و ندارى است .
مؤ لف : اين روايت را عياشى هم در تفسير خود از عجلان از آن جناب نقل كرده و داستان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را قمى هم در تفسير خود و همچنين در المنثور از ابن ابى حاتم از منهال بن عمرو و از ابن جرير طبرى از ابن مسعود آورده اند.
و در كافى به سند خود از مسعدة بن صدقه از ابى عبداللّه (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداوند در اين آيه رسول خدا را تعليم مى دهد كه چطور بايد انفاق كند، و داستانش اين است كه چند وقيه پول طلا نزدش مانده بود دلش نمى خواست شب آنها را نزد خود نگهدارد لذا همه را صدقه داد،

*(254/14)*

و چون صبح شد چيزى در دست نداشت ، و اتفاقا سائلى مراجعه نموده و چيزى خواست ، و وقتى فهميد چيزى ندارد آن جناب را ملامت كرده و حضرت غمناك شد، زيرا از يك سو چيزى در دست نداشت و از سوى ديگر چون دلسوز و رقيق القلب بود، از وضع مرد متاءثر شد، لذا خداى تعالى وى را به وسيله اين آيه مؤ دب نمود كه : (لا تجعل يدك مغلوله ...) خاطر نشانش كرد كه چه بسا مردم از تو در خواستى كنند كه اگر عذر بياورى عذرت را نپذيرند ، پس هيچوقت نبايد همه آنچه را كه در دست دارى به يك نفر بدهى و دست خالى بمانى .
و در تفسير عياشى از ابن سنان از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير: (و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ) دستها را در هم قفل كرد و فرمود يعنى اين طور (و دست خود به گردن حلقه كرد) و در ذيل جمله (و لا تبسطها كلّ البسط) كف دست خود را باز نموده و فرمود يعنى اينچنين .
و در تفسير عياشى از ابن سنان از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى مى گويد: خدمت آن حضرت عرض ‍ كردم : (املاق ) چيست ؟ فرمود: املاق به معناى افلاس است .
اعمالى كه با ايمان به خدا سازگارى ندارد

*(254/15)*

و در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم از قتاده و او از حسن روايت كرده كه در ذيل آيه (و لا تقربوا الزّنى انّه كان فاحشة ) گفته است : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بارها مى فرمود: (بنده خدا در حينى كه زنا مى كند ايمان به خدا ندارد، و در حينى كه بهتان مى زند ايمان به خدا ندارد، و در حينى كه دزدى مى كند ايمان به خدا ندارد، و در حينى كه شراب مى خورد ايمان به خدا ندارد، و در حينى كه خيانت مى كند ايمان به خدا ندارد) پرسيدند: يا رسول اللّه به خدا سوگند ما خيال مى كرديم اين كارها با ايمان سازگار هست ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود اگر يكى از اين كارها از آدمى سر بزند ايمان از قلبش بيرون مى رود، و اگر توبه كند توبه اش قبول مى شود.
مؤ لف : اين حديث به طرق ديگرى از عايشه و ابى هريره نيز روايت شده ، و از طرق اهل بيت (عليهم السلام ) هم چنين مضمونى رسيده كه روح ايمان در حين معصيت از آدمى جدا مى شود.
چند روايت در ذيل آيه : (و من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا...)
و در كافى به سند خود از اسحاق بن عمار روايت كرده كه گفت : به حضرت ابى الحسن (عليه السلام ) عرض كردم خداى عزوجل مى فرمايد: (و من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليّه سلطانا فلا يسرف فى القتل انّه كان منصورا) مقصود از اين اسراف چيست كه خدا از آن نهى مى كند؟ فرمود: مقصود اين است كه به جاى قاتل شخص بى گناهى را بكشى و يا قاتل را مثله كنى ، عرض كردم ، پس معناى جمله : (انّه كان منصورا) چيست ؟ فرمود: چه نصرتى بالاتر از اين كه قاتل را دست بسته در اختيار اولياى مقتول بگذارند تا اگر خواستند به قتل برسانند البته اين در صورتى است كه پيامد و تالى فاسدى در بين نباشد، و اثر سوء دينى و يا دنيائى به بار نياورد.

*(254/16)*

و در تفسير عياشى از ابى العباس روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) پيرامون دو نفر كه شخصى را به شركت كشته بودند سوال كردم فرمود: صاحب خون يعنى اولياى مقتول مى توانند يكى از آن دو نفر را بكشند، و هر يك را كشتند نصف ديه او را آن ديگرى به ورثه اش مى دهد و همچنين اگر مردى زنى را كشت اگر اولياى مقتول قبول كردند كه خونبها بگيرند هيچ و اگر جز كشتن قاتل را رضا ندادند مى توانند قاتل را بكشند و نصف ديه اش را هم به ورثه اش بپردازند، اين است معناى كلام خداى تعالى كه مى فرمايد: (فقد جعلنا لوليّه سلطانا فلا يسرف فى القتل ).
مؤ لف : و در معناى اين دو روايت روايات ديگرى نيز هست ، مثلا الدر المنثور از بيهقى نقل كرده كه او در سنن خود از زيد بن اسلم روايت كرده كه گفت : مردم را در جاهليت رسم چنين بود كه اگر مردى از يك فاميلى كسى را مى كشت از آن قوم و قبيله راضى نمى شدند، مگر بعد از آنكه يكى از بزرگان و رؤ ساى ايشان را بكشند، البته اين در صورتى بود كه قاتل خودش از روساء نباشد، خداى تعالى در اين آيه ايشان را اندرز نموده و مى فرمايد و ( لا تقتلوا - تا آنجا كه مى فرمايد - فلا يسرف فى القتل ).
و در تفسير قمى در ذيل آيه شريفه (و زنوا بالقسطاس المستقيم ) گفته : كه در روايت ابى الجارود نقل شده كه امام ابى جعفر (عليه السلام ) در معناى (قسطاس مستقيم ) فرموده كه : قسطاس مستقيم آن ميزانى را گويند كه زبانه (شاهين ) داشته باشد.
مؤ لف : مقصود از ذكر زبانه اين است كه استقامت را برساند كه معمولا ترازوهاى دو كفه اى اين حال را دارند.
رواياتى درباره پيروى نكردن از غير علم و تقسيم شدن ايمان ، بر اعضاء و جوارح(ان السمع و البصر...)

*(254/17)*

و در تفسير عياشى از ابى عمر و زبيرى از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: خداى تبارك و تعالى ايمان را بر همه اعضاء و جوارح آدمى واجب كرده و بر همه تقسيم نموده است ، پس هيچ عضوى نيست مگر آنكه موظف است به ايمانى مخصوص به خود، غير از آن ايمانى كه عضو ديگر موظف بر آن است ، يك عضو آدمى دو چشم او است كه با آن مى بيند و يكى دو پاى او است كه با آن راه مى رود.
بر چشم واجب كرده كه به آنچه حرام است ننگرد، و آنچه را كه خدا نهى كرده و حلال نيست نبيند اين عمل ايمان چشم است ، و فرموده : (لا تقف ما ليس لك به علم انّ السّمع و البصر و الفواد كلّ اولئك كان عنه مسئولا) اين وظيفه چشم و ايمان او است ...
و همچنين بر دو پاى آدمى واجب كرده كه به سوى معاصى الهى نرود، و به سوى آنچه كه خدا واجب كرده حركت كند، و فرموده (لا تمش فى الارض مرحا انّك لن تخرق الارض و لن تبلغ الجبال طولا) و نيز فرموده (و اقصد فى مشيك و اغضض من صوتك انّ انكر الاصوات لصوت الحمير).
مؤ لف : اين روايت را كافى هم به سند خود از ابى عمر و زبيرى از آن جناب در ضمن حديث مفصلى نقل كرده .
و در همان كتاب از ابى جعفر روايت كرده كه گفت : نزد امام صادق (عليه السلام ) بودم كه مردى خدمت آن حضرت عرض كرد: پدر و مادرم فداى تو باد، من كنيفى دارم و وارد آن كنيف (مستراح ) مى شوم تا رفع حاجت كنم ، در همسايگى ما اشخاصى هستند كه كنيزان آوازه خوان دارند، آواز مى خوانند و موسيقى مى نوازند، و چه بسا مى شود من نشستن در آنجا را طول مى دهم تا صداى آنها را بشنوم ، اين عمل چطور است ؟ فرمود: اينكار را مكن عرض كرد به خدا قسم من هرگز به سراغ آنها نرفته ام و نمى روم ، بلكه صدائى است كه از ايشان مى شنوم ، فرمود: مگر كلام خداى را نشنيدى كه مى فرمايد: (انّ السّمع و البصر و الفوآد كلّ اولئك كان عنه مسئولا؟.

*(254/18)*

عرض كرد: نه به خدا سوگند، مثل اينكه تاكنون اين آيه را از كتاب خدا نشنيده بودم نه از عجم و نه از عرب ، ديگر چنين عملى را تكرار نمى كنم ان شاء اللّه ، و نسبت به گذشته هم استغفار مى كنم .
فرمود: برخيز و غسل كن و آنچه مى توانى نماز بخوان ، چون تاكنون در كار بزرگى مشغول بوده اى و چقدر حال بدى داشتى اگر بر اين حال مى مردى ، شكر مى كنم خدا را كه متوجه شدى و از او درخواست مى كنم كه از هر بدى كه از تو ديده صرفنظر كند. آرى خداى تعالى كراهت ندارد مگر از هر كار زشت تو، كارهاى زشت را بگذار براى اهلش ، چون هر چيزى در عالم اهلى دارد.
مؤ لف : اين روايت را شيخ طوسى رضوان اللّه عليه در كتاب تهذيب از آن جناب و كلينى در كافى از مسعدة بن زياد از آن جناب نقل كرده اند.
و نيز در همان كتاب از حسين بن هارون از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (انّ السّمع و البصر والفوآد...) فرمود: خداى تعالى از گوش مى پرسد كه چه شنيدى و از چشم سؤ ال مى كند كه به چه چيز نگريستى و از قلب پرسش مى كند كه بر چه چيرهائى معتقد شدى .
و در تفسير قمى در ذيل آيه (و لا تقف ما ليس لك به علم ...) گفته است : معصوم (عليه السلام ) فرموده احدى را از آنچه كه به آن علم ندارى پيروى مكن ، كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: هر كس به مردى مؤ من و يا زنى مؤ منه تهمت بزند خداوند او را در طينت خبال نگه مى دارد تا از عهده آنچه گفته برآيد.
مؤ لف : طينت خبال در روايت ابن ابى يعفور از امام صادق (عليه السلام ) به نقل از كافى ، به چركى تفسير شده كه از عورت زنان بدكار بيرون مى آيد، و از طرق اهل سنت از ابوذر و انس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) معنائى نظير آن روايت شده است .

*(254/19)*

و روايات - بطورى كه ملاحظه مى كنيد - بعضيها مفسر مورد آيه به خصوص است ، و بعضى ديگرش مفسر عموم تعليل آيه است ، همچنانكه در بيان گذشته هم اشاره شده .
سوره اسرى آيات 40 - 55
افاصفيكم ربّكم بالبنين و اتّخذ من الملئكة اناثا انّكم لتقولون قولا عظيما (40) و لقد صرّفنا فى هذا القرآن ليذّكّروا و ما يزيدهم الا نفورا(41) قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا (42) سبحانه و تعالى عمّا يقولون علوّا كبيرا (43) تسبّح له السّموات السّبع و الارض و من فيهنّ و ان من شى ء الا يسبّح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم انّه كان حليما غفورا (44) و اذا قراءت القرآن جعلنا بينك و بين الّذين لا يؤ منون بالاخرة حجابا مستورا (45) و جعلنا على قلوبهم اكنّه ان يفقهوه و فى آذانهم وقرا و اذا ذكرت ربّك فى القران وحده ولّوا على ادبارهم نفورا(46) نحن اعلم بما يستمعون به اذ يستمعون اليك و اذهم نجوى اذ يقول الظلمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا (47) انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوّا فلا يستطيعون سبيلا (48) و قالوا ائذا كنّا عظما و رفاتا اننّا لمبعوثون خلقا جديدا (49) قل كونوا حجارة او حديدا (50) او خلقا ممّا يكبر فى صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الّذى فطركم اول مرة فسينغضون اليك رؤ سهم و يقولون متى هو قل عسى ان يكون قريبا (51) يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده و تظنّون ان لبثتم الا قليلا (52) و قل لعبادى يقولوا التى هى احسن انّ الشّيطان ينزغ بينهم انّ الشّيطان كان للانسان عدوّا مبينا(53) ربّكم اعلم بكم ان يشا يرحمكم او ان يشا يعذّبكم و ما ارسلناك عليهم وكيلا (54) و ربّك اعلم بمن فى السّموات و الارض و لقد فضّلنابعض النّبيّين على بعض و آتيناداود زبورا(55)
ترجمه آيات

*(254/20)*

(خدايانى ديگر اتخاذ نموده آنها را دختران خدا مى دانند؟) آيا خدا شما را از خود محترم تر مى داند كه پسران را به شما داده و از ملائكه دختران را خود گرفته ، با اين سخن گناه بزرگى مرتكب مى شويد (40).
ما در اين قرآن دلائل و مثلها مكرر ذكر كرديم تا ايشان متذكر گردند ولى جز دورى بيشتر در ايشان اثرى نبخشيد (41).
بگو اگر با او آلهه اى مى بود آنطور كه ايشان مى گويند، در مقام غلبه يافتن بر خداى صاحب عرش برمى آمدند و راهى براى رسيدن به اين هدف مى جستند (42).
منزه و متعالى است خدا از آنچه آنان مى گويند و بسيار بزرگتر از آن است (43).
همه آسمانهاى هفتگانه و زمين و موجوداتى كه بين آنهاست همه او را منزه مى دارند، و اصولا هيچ موجودى نيست مگر آنكه با حمدش خداوند را منزه مى دارد ولى شما تسبيح آنها را نمى فهميد كه او همواره بردبار و آمرزنده است (44).
و چون قرآن را مى خوانى ما ميان تو و ميان كسانى كه به روز جزا ايمان نمى آورند حجابى ساتر قرار مى دهيم (45).
و بر دلهايشان پرده افكنيم تا از اينكه قرآن را بفهمند مانع شود، و نيز در گوشهايشان كرى و چون پروردگارت را به تنهائى در قرآن ياد مى كنى پشت مى كنند و مى روند (46).
ما بهتر مى دانيم كه غرض ايشان از اينكه مى آيند قرآن خواندن تو را بشنوند چيست ؟ و نيز بهتر مى دانيم كه پس از شنيدن آهسته با هم چه مى گويند، ستمكاران مى گويند: جز از مردى جادو شده پيروى نمى كنيد (47).
ببين چگونه برايت مثل ها مى زنند گمراه شده اند و ديگر راهى پيدا نمى كنند (48).
و (نيز) گفتند: آيا بعد از آنكه استخوان شديم و پوسيده گشتيم دو مرتبه به خلقتى از نو زنده مى شويم (49).
بگو (استخوان كه سهل است ) اگر سنگ و آهن و يا هر چه كه به نظرتان سخت تر از آن نيست بوده باشيد نمى توانيد جلو بعث خداى را بگيريد (50).

*(254/21)*

دوباره مى پرسند چه كسى ما را برمى گرداند؟ بگو همان كه بار اول خلقتان كرد اين دفعه سرهايشان را به عنوان مسخره كردن برايت تكان مى دهند، و مى گويند: اين چه وقت خواهد بود؟ بگو شايد نزديك باشد (51).
و آن روزى است كه شما را صدا مى زنند و شما در حالى كه حمد خدا مى گوئيد آن دعوت را اجابت مى كنيد. و به نظرتان چنين مى آيد كه جز چند ساعتى نيارميده ايد (52).
و به بندگانم بگو سخنى كه بهتر است بگوئيد، چون شيطان مى خواهد ميان آنان كدورت بيفكند كه شيطان براى انسان دشمنى آشكار است (53).
پروردگارتان شما را بهتر مى شناسد اگر بخواهد به شما رحم مى كند، و يا اگر بخواهد عذابتان مى كند، و ما تو را نفرستاده ايم كه وكيل ايشان باشى (54).
و پروردگارتان داناتر به هر كسى است كه در آسمانها و زمين است و ما بعضى پيام بران را بر بعضى ديگر برترى داديم و به داوود زبور داديم (55).
بيان آيات
در اين آيات مساءله توحيد و سرزنش مشركين دنبال شده است كه چگونه خدايانى براى خود درست كرده اند، و ملائكه كرام را زنانى پنداشته اند، و چگونه با آمدن قرآن و ادله توحيد آن ، باز هم متنبه نشده و آيات قرآنى را نمى فهمند، و در عوض فرستاده ما را و مساءله بعث و نشور را مسخره مى كنند، و سخنان زشتى در باره خدا مى گويند، و همچنين مطالبى ديگر.
افاصفيكم ربّكم بالبنين و اتّخذ من الملئكة اناثا انّكم لتقولون قولا عظيما
كلمه (اصفاء) به معناى اخلاص است ، در مجمع البيان گفته است : وقتى مى گوئى (اصفيت فلانا بالشّى ء) معنايش اين است كه من فلانى را نسبت به فلان چيز مقدم بر خود داشتم ).

*(254/22)*

اين آيه خطاب به آن دسته از مشركين است كه مى گفتند: ملائكه دختران خدا هستند، و يا بعضى از ملائكه دختران اويند، استفهامى كه در آن شده استفهام انكارى است ، و اگر به جاى (بنات - دختران ) كلمه (اناث - زنان ) را آورد از اين جهت بود كه ايشان جنس زن را پست مى دانستند. و معناى آيه اين است كه وقتى خداى سبحان پروردگار شما باشد، و پروردگار ديگرى نداشته باشيد و او همان كسى باشد كه اختياردار هر چيزى است آن وقت آيا جا دارد كه بگوئيد شما را بر خودش مقدم داشته و به شما پسر داده و از جنس اولاد، جز دختران نصيب خود نكرده است ؟! و ملائكه را كه به خيال شما از جنس زنانند به خود اختصاص داده ؟ راستى حرف بزرگى مى زنيد كه تبعات و آثار سوء آن بسيار بزرگ است .
تصريف آيات (تنوع بيان و احتجاج ) به منظور متذكر شدن شنوندگان
و لقد صرّفنا فى هذا القرآن ليذّكّروا و ما يزيدهم الا نفورا
در مفردات مى گويد كلمه : (صرف ) به معناى برگرداندن چيزى است از حالى به حالى ، و يا عوض كردن آن با غير آن است ، كلمه (تصريف ) نيز به همين معنا است ، با اين تفاوت كه تصريف علاوه بر آنچه كه صرف آن را افاده مى كند تكثير را هم مى رساند، و بيشتر در جائى به كار مى رود كه در مورد گرداندن و تغيير دادن چيزى است از حالى به حالى و يا از امرى به امرى ، و معناى (تصريف الرياح ) به معناى حركت دادن و گرداندن بادها است از حالى به حالى ، و همچنين در جمله (و صرّفنا الايات ) و جمله (و صرّفنا فيه من الوعيد) و نيز از اين باب است تصريف كلام و تصريف درهم .
و نيز در معناى (نفور) گفته است (نفر) هم به معناى تنفّر شديد از چيزى است و هم به سوى چيزى مانند (فزع ) كه هم به معناى ترس از چيزى است و هم به سوى چيزى ، پس وقتى گفته مى شود: (ما زادهم الا نفورا) و يا (ما يزيدهم الا نفورا) معناى فوق مورد نظر است .

*(254/23)*

پس به شهادت سياق معناى جمله (و لقد صرّفنا فى هذا القرآن ليذّكرّوا) اين خواهد شد كه قسم مى خورم به تحقيق گفتار در پيرامون مساءله توحيد و نفى شريك را در اين آيه قرآن چند جور عوض كرديم هر بار با بيان ديگرى غير از بيان قبل احتجاج نموديم ، هر دفعه لحن آن را عوض كرديم ، عبارتها عوض شد بيانها مختلف گرديد بلكه اينها به فكر بيفتند، و متذكر شوند، و حق بر ايشان روشن شود.
(و ما يزيدهم الا نفورا) - يعنى اين عوض كردنها سرانجام اثرى جز روى گردانى بيشتر از اين راهنمائى ها اثرى نبخشيد.
در اين آيه شريفه التفاتى به كار رفته ، اول سياق كلام سياق خطاب بود بعدا موضع غيبت به خود گرفت تا اين معنا را بفهماند كه اينان بعد از آنكه كارشان بدينجا كشيد ديگر قابل خطاب و تكلم نيستند.
با اينكه ثمره تصريف آيات ازدياد نفرت كفار بوده ، حكمتنزول آيات چه بوده است ؟
در مجمع البيان مى گويد: (اگر بگوئى وقتى خدا مى دانست كه ثمره تصريف آيات همان زياد شدن نفرت مردم است ، ديگر چرا اين آيات را نازل كرد و حكمت آن چه بود؟).
بعضى در پاسخ اين اشكال گفته اند كه حكمتش اين بوده كه حجت را برطرف تمام نموده و در اظهار دلائل و فراهم نمودن زمينه براى تكليف ، جاى عذرى باقى نگذارد، علاوه بر اين نازل شدن و نشدنش نسبت به همه مساوى نبود، بلكه براى عده اى فرق داشت زيرا عده اى با نازل شدن اين آيات اصلاح مى شوند، همينها هم كه از ايمان فرار مى كنند فسادهاى بزرگترى را به راه مى انداختند، پس ‍ حكمت اقتضا كرد كه اين معانى در همين آيات نازل شود، و اگر موقع ديدن آيات و دلائل ، نفور خود را زياد كردند از اين جهت بود كه آنها اين آيات را شبهه و حيله مى پنداشتند، و نمى توانستند در باره آنها درست فكر كنند .

*(254/24)*

و اينكه گفت (همينها هم كه از ايمان فرار مى كنند فسادهاى بزرگترى به راه مى انداختند) بى اشكال نيست ، زيرا زياد شدن نفور ايشان ايشان را به جحود و لجبازى و دشمن با حق و جلوگيرى از پيشرفت آن ، وادار مى كرد و در باب دعوت چه فسادى بزرگ تراز اين !.
و ليكن اين را هم بايد دانست كه كفر و لجبازى و نفور از حق ، و دشمنى با آن ، همينطور كه صاحبان خود را آزار نموده و ايشان را به هلاكت سوق مى دهد به همان اندازه به نفع صاحبان ايمان و راضيان از رضاى خدا و تسليم شدگان در برابر حق تمام مى شود، زيرا اگر براى اين صفات نيك و خصال ستوده مقابلهائى پيدا نمى شد واقعيت قدر آنها معلوم نمى گرديد (دقت فرمائيد) پس حكمت اقتضا مى كرد كه حجت تمام شود، و همچنين در تماميت خود رو به ازدياد رود تا از افراد شقى تمامى آن شقاوتى را كه در طاقت و وسعش ‍ هست بيرون افكنده و افراد سعيد هم با مساعى مختلف خود درجاتى مقابل دركات اشقياء طى كنند همچنانكه فرمود: (كلاّ نمدّ هولاء و هولاء من عطاء ربّك و ما كان عطاء ربّك محظورا) (آيه 20 همين سوره ).
احتجاجى با مشركين در نفى شريك براى خداوندمتعال
قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا
باز هم از خطاب ايشان اعراض نموده خطاب را متوجه رسول خود نمود، و دستور داد كه با ايشان همكلام شود، و در امر توحيد و شرك نورزيدن با ايشان گفتگو كند و چون ايشان معتقد به خدايانى غير از خداى تعالى بودند كه هر يك بر حسب اختلاف درجات شان جهات مختلف عالم را تدبير مى كنند، يكى اله و ربّ آسمان ، ديگرى اله و ربّ زمين ، سومى خداى جنگ و چهارمى خداى قريش و همچنين خدايان ديگر...

*(254/25)*

و نيز چون اين خدايان را شريكهاى خدا در تدبير عالم مى دانستند قهرا بايد براى هر يك از آنها بر حسب ربوبيتشان سهمى از ملك قائل مى شدند، و با اينكه ملك از توابع خلقت است كه به اعتراف خود ايشان مختص به خداى سبحان است ، ناگزير بايد بگويند غير خدا هم مالك مى شود، و وقتى خدايان ديگر را مالك دانستند ناگزيرند آنها را به جنگ با خدا هم روانه كنند، چون علاقه به ملك غريزى هر مالكى است ، و هر صاحب قدرت و سلطنتى قدرت و سلطنت خود را دوست مى دارد، و قهرا هر يك از خداها نيز مى خواهند كه با خدا در ملكش منازعه نموده و ملك خداى را از دستش بگيرند و خود به تنهائى مالك باشند، و عزت و هيمنه سلطنت مختص به او گردد (تعالى اللّه عن ذلك ).
پس خلاصه احتجاج اين است كه اگر آنطور كه شما پنداشته ايد با خداى تعالى اللّه ديگرى هم وجود مى داشت آن وقت ممكن مى شد كه كسى غير خدا چيزى از ملك خدا به چنگ آورد، هر چند كه ملكيت از لوازم ذات فياض خداوندى است ، كه وجود هر چيز از افاضات او است ، آن وقت به طور قهر، خدايان در مقام نزاع با خدا برمى آمدند، چون ملك دوستى و سلطنت خواهى امرى است ارتكازى در تمامى موجودات و همين علاقه به ملكيت آلهه او را وادار مى كرد تا ملك خداى را از كفش بيرون كرده و او را از عرش خود به زير بكشند، و روز به روز به ملكيت خود بيفزايند حال به كداميك از اين حرفها ملتزم مى شوند؟ (تعالى اللّه عن ذلك ).
پس اينكه فرمود: (اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا) معنايش اين است كه در جستجوى راهى هستند كه باشد به خدا دست يابند، و بر او و ملك و سلطنت او غالب شوند، و تعبير از خدا به عبارت (ذى العرش ) براى اين بود كه بفهماند اگر در جستجوى راه به سوى خدا هستند براى اين است كه خدا داراى عرش است مى خواهند عرش او را بگيرند و بر آن تكيه زنند.

*(254/26)*

از اينجا معلوم مى شود اينكه بعضى گفته اند استدلالى كه در آيه شده نظير استدلال در آيه (لو كان فيهما آلهة الا اللّه لفسدتا) است حرف صحيحى نيست .
زيرا مقدمات استدلال در اين دو آيه با هم مختلف است ، هر چند هر دو نفى شريك را اثبات مى كند، و ليكن آيه مورد بحث ، از اين راه شريك را براى خدا نفى مى كند كه اگر شركاء ديگرى در كار بودند حتما در مقام غلبه بر خدا وتسخير عرش او برمى آمدند، و ملك و سلطنت او را مى گرفتند.
و در سوره انبياء از اين راه نفى مى كند كه اصلا بودن شريك مايه اختلاف در تدبير مى شد، و اين نيز منجر به فساد نظام مى گرديد، هر چند در مقام غلبه بر خداى تعالى هم برنيايند، پس حق مطلب اين است كه دليل در آيه مورد بحث غير از دليلى است كه در آن آيه است ، آيه اى كه از نظر استدلال نزديك به آيه سوره انبياء است ، آيه (اذا لذهب كلّ اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض ) مى باشد.
و همچنين معلوم مى شود اين تفسير هم كه از بعضى از قدماى مفسرين نقل شده كه گفته اند (مراد از جستجوى راهى به سوى خداى ذى العرش اين است كه راهى به او پيدا كنند تا مقرب درگاه او شوند) نيز صحيح نيست ، و چنانچه بخواهيم آن را توجيه نموده و بگوئيم (اگر با خدا خدايان ديگر مى بود آنطور كه مشركين پنداشته اند، حتما آن خدايان در مقام تقرب به خداى تعالى بر مى آمدند ، چون مى دانستند كه او ما فوق ايشان است ، و كسى كه محتاج به ما فوق خود باشد اله و خدا نيست و الوهيت با احتياج و زير دستى نمى سازد) راه بيهوده اى پيموده ايم .

*(254/27)*

زيرا سياق خود بر خلاف آن شهادت مى دهد، اولا اينكه خدا را به وصف (ذى العرش ) توصيف مى كند و اين شاهد گويائى است بر اينكه مى خواهد بفهماند آنچه مشركين در باره خدا خيال كرده اند با ساحت كبريائى و عظمت او نمى سازد، و ثانيا دنبالش فرموده : (سبحانه و تعالى عما يقولون ) كه اين نيز مى رساند كه اعتقاد مشركين محذور بزرگى در بر دارد كه ساحت عظمت خدا آن را تحمل نمى كند ، و آن اين است كه ملك خدا در معرض تهاجم غير قرار بگيرد، و اصولا ملكش ملكى باشد كه به حسب طبع قابل سلب بوده و انتقالش به غير، ممكن باشد.
سبحانه و تعالى عمّا يقولون علوا كبيرا
كلمه (تعالى ) به معناى نهايت درجه علو است ، و به همين جهت مفعول مطلق يعنى (علوا) با وصف (كبيرا) توصيف شده ، و به كلام معناى (تعالى تعاليا) داده ، اين آيه خداى تعالى را از آنچه كه مشركين در باره اش گفته اند و خدايان ديگرى در مقابل او پنداشته اند و ملك او را قابل زوال دانسته اند منزه مى دارد.
تسبّح له السّموات السّبع و الارض و من فيهنّ و ان من شى ء الا يسّبّح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم ....
next page
fehrest page
back page

*(254/28)*

next page
fehrest page
back page
تقرير استدلال بر نفى شرك براى خدا به صورت يك قياس استثنائى
اين آيه و ما قبلش هر چند كه مانند آيه (و قالوا اتّخذ اللّه ولدا سبحانّه ) در مقام تعظيم و تنزيه خدا قرار دارد و ليكن در عين حال به وجهى به درد حجت قبلى نيز مى خورد، و تقريبا مقدمه اى را مى ماند كه حجت نامبرده را يعنى جمله (لو كان معه آلهة كما يقولون ) را تكميل مى كند، چه حجت مزبور به اصطلاح منطق يك قياس استثنائى است ، و آنكه به منزله استثناء است مساءله تسبيح موجودات براى خداى سبحان است كه آيه مورد بحث متضمن آن است ، و صورت اين قياس چنين است ، اگر چنانچه با خداى تعالى خدايان ديگرى هم مى بود، هر آينه ملك و سلطنتش در معرض نزاع و هجوم قرار مى گرفت و ليكن ملك آسمانها و زمين و هر چه كه در آنها است خداى را از بودن آلهه ديگر منزه مى دارد، و شهادت مى دهد بر اينكه خداوند در ملك شريكى ندارد، و جز از خود او آغاز نشده ، و جز به سوى خود او منتهى نمى شود، وجز به ذات او متقوم نيست ، و از در خضوع جز او را سجده نمى كند، پس معلوم مى شود كه كسى جز او مالك نبوده و صلاحيت ملك را ندارد، پس رب ديگرى غير او نيست .
ممكن هم هست كه اين دو آيه يعنى آيه (سبحانه و تعالى عمّا يقولون علوا كبيرا وآيه (تسبّح له السموات ...) روى هم معناى استثناى در قياس مزبور را بدهند، و تقدير اين باشد: اگر با او آلهه ديگرى مى بوددر مقام غلبه بر او و عزل او و گرفتن ملك او بر مى آمدند، و ليكن خداى سبحان را هم ذات فياضش كه قوام هر چيز به او است او را تنزيه نموده و ربوبيتش را جدا شدنى از او و قابل انتقال به غير او نمى داند و هم ملك او كه همان آسمان ها و زمين و موجودات در آنها است به ذات خود او را منزه دانسته و تسبيحش ‍ مى گويند.

*(255/1)*

براى اينكه اين موجودات قائم به ذات خود نيستند، و قوام ذاتشان به خداى سبحان است ، به طورى كه اگر يك چشم به هم زدن ارتباطش با خدا قطع شده و يا از او محجوب گردد فانى و معدوم مى شود، پس با او الهى ديگر نيست ، و ملك و ربوبيت او چيزى نيست كه ممكن باشد غير او در صدد برآيد كه از او بگيرد (دقت فرمائيد).
و به هر حال چه آنگونه باشد و چه اينگونه جمله : (تسبّح له السّموات السّبع و الارض و من فيهنّ) براى اجزاى عالم همين اجزائى كه مى بينم اثبات تسبيح مى كند، و مى فهماند كه تمامى آنچه در آسمانها و زمين است خداى رااز آنچه كه جاهلان برايش درست مى كنند و به او نسبت مى دهند منزه مى دارند.
تسبيح سنگ و چوب به چه معنااست ؟
تسبيح به معناى منزه داشتن است ، كه با زبان انجام شود، مثلا گفته شود (سبحان اللّه ) ولى وقتى حقيقت كلام عبارت باشد از فهماندن و كشف از ما فى الضمير و اشاره و راه نمائى به منوى خود، اين فهماندن و كشف به هر طريقى كه صورت گيرد كلام خواهد بود هر چند كه با زبان نباشد، آرى اين انسان است كه براى نشان دادن منويات خود و اشاره بدانها راهى ندارد كه از طريق تكوين انجامش دهد، مثلا منوى خود را در دل طرف خلق كند لذا ناگزير است كه براى اين كار الفاظ را استخدام نموده و به وسيله الفاظ كه عبارت است از صوتهائى كه هر يك براى يك معنا قرار داده شده مخاطب خود را به آنچه كه در دل دارد خبردار سازد و قهرا روش ‍ و سنت تفهيم و تفهم بر همين استخدام الفاظ جريان يافته ، البته چه بسا كه براى پاره اى مقاصد خود از اشاره با دست و سر و يا غير آن و چه بسا از كتابت و نصب علامات نيز استفاده كند.

*(255/2)*

و اگر بشر راه ديگرى جز استخدام الفاظ و يا اشاره و نصب علامت نداشته به همين ها عادت كرده و تنها اينها را كلام مى داند دليل نمى شود كه در واقع هم كلام همين ها باشد،بلكه هر چيزى كه از معناى قصد شده ما پرده بردارد قول و كلام خواهد بود، و اگر موجودى قيام وجودش بر همين كشف بود همان قيام او قول و تكلم است ، هر چند به صورت صوت شنيدنى و الفاظ گفتنى نباشد.
به دليل اينكه مى بينيم قرآن مجيد كلام و قول و امر و نهى و وحى و امثال اين معانى را به خداى تعالى نسبت مى دهد، در حالى كه مى دانيم كلام او از قبيل آواز شنيدنى ، و الفاظ قراردادى نيست ، و اگر در عين حال چنين نسبتى به خدا داده جز براى اين نيست كه كلام منحصر در آواز نيست ، بلكه هر چيزى كه از مقاصد كشف و پرده بردارى كند كلام است .
و ما مى بينيم كه اين موجودات آسمانى و زمينى و خود آسمان و زمين همه بطور صريح از وحدانيت رب خود در ربوبيت كشف مى كند، و او را از هر نقص و عيبى منزه مى دارد، پس مى توان گفت ، و بلكه بايد گفت كه آسمان و زمين خدا را تسبيح مى گويند.
وجود سراپا فقر و نياز موجودات ، وجود رب واحد را اعلام مى كند

*(255/3)*

آرى اين عالم فى نفسه جز محض حاجت و صرف فقر و فاقه به خداى تعالى چيز ديگرى نيست ، در ذاتش و صفاتش و احوالش و به تمام سراسر وجودش محتاج خداست ، و احتياج بهترين كاشف از وجود محتاج اليه است ، و مى فهماند كه بدون او خودش مستقلا هيچ چيز ندارد، و آنى منفك از او و بى نياز از او نيست ، و تمامى موجودات عالم با حاجتى كه در وجود و نقصى كه در ذات خود دارند از وجود پديد آورنده اى غنى در وجود و تام و كامل در ذات خبر مى دهند، و همچنين با ارتباطى كه با ساير موجودات داشته از آنها براى تكميل وجود خود استمداد مى كند، و نقائصى كه در ذات خود دارد برطرف مى سازد بطور صريح كشف مى كند از وجود پديد آورنده اى كه او رب و متصرف در هر چيز و مدبر امر هر چيز است .
از سوى ديگر اين نظام عمومى و جارى در موجودات عالم كه باعث شده همه پراكنده ها را جمع نموده و رابطه اى در ميان همه برقرار سازد نيز بدون زبان از اين حقيقت ، كشف و پرده بردارى مى كند، پس پديد آورنده اين عالم هم واحد و يكتا است ، او است كه با تنهائى خود مرجع همه عالم و با وحدت خود برآورنده همه حوائج و تكميل كننده همه نواقص است ، پس هر كه غير او است بدون حاجت و نقيضه نخواهد بود.
رب و پروردگار او است ، ربّى غير او نيست و غنيئى كه فقر نداشته باشد و كاملى كه نقص نداشته باشد او است ، بنابراين تمامى اين موجودات عالم با حاجت و نقص خود خداى را از داشتن احتياج تنزيه و از داشتن نقص تبرئه مى كنند.

*(255/4)*

حتى نادانان مشركين هم كه براى خدا شركائى اثبات مى كنند و يا نقصى و عيبى به او نسبت مى دهند با همين عمل خود تقدس خداى را از شريك و برائتش را از نقص اثبات مى كنند، زيرا معنائى كه در ذهن و ضمير اين انسانها تصور شده و الفاظى كه با آن الفاظ حرف مى زنند و تمامى اعضائى كه براى رساندن اين هدف استخدام مى كنند همه امورى هستند كه با حاجت وجودى خود از پروردگارى واحد و بى شريك و نقص خبر مى دهند.
پس مثل اين انسان كه توحيد آفريدگار خود را انكار مى كند مثل انسانى است كه به بانگ بلند ادعا كند كه حتى يكنفر هم در عالم نيست كه سخن بگويد،
و بر چنين مطلبى شهادت ده د، زيرا اين شخص غافل است كه همين شهادتش بهترين دليل بر خلاف مدعاى خودش است ، و هر چه پافشارى بيشترى كند و يا شهود بيشترى بياورد بر خلاف گفته خودش حجت محكمترى اقامه كرده است .
هر موجودى از موجودات داراى مرتبه اى از علم است و تسبيح موجودات تسبيح حقيقى است
حال اگر بگوئى صرف اينكه عالم به وجودش كشف از وجود آفريدگارى مى كند سبب نمى شود كه بگوئيم عالم همه تسبيح خدا مى گويند، چون صرف كشف را تسبيح نمى گويند، مگر وقتى كه تواءم با قصد و اختيار باشد، هم كشف باشد و هم قصد، و قصد هم از توابع حيات است ، و اغلب موجودات عالم از حيات بى بهره اند آسمان و آنچه سياره است ، و زمين و آنچه جمادات است حيات ندارند، پس گويا چاره اى نيست از اينكه تسبيح را حمل بر معناى مجازى نموده مقصود از آن را هم ان كشف و دلالت بر وجود پروردگار خود بدانيم .

*(255/5)*

در پاسخ مى گوئيم : از كلام خداى تعالى فهميده مى شود كه مساءله علم نيز در تمامى موجودات هست ، هر جا كه خلقت راه يافته علم نيز بدانجا رخنه كرده است ، و هر يك از موجودات به مقدار حظى كه از وجود دارد بهره اى از علم دارد، و البته لازمه اين حرف اين نيست كه بگوئيم تمامى موجودات از نظر علم با هم برابرند، و يا بگوئيم علم در همه يك نوع است ، و يا همه آنچه را كه انسان مى فهمد مى فهمند و بايد آدمى به علم آنها پى ببرد، و اگر نبرد معلوم مى شود علم ندارند.
البته اين نيست ، ولى اگر اين نيست دليل نمى شود بر اينكه هيچ بهره اى از علم ندارند، خواهى گفت از كجاى كلام خدا برمى آيد كه همه عالمند و بهره اى از علم دارند؟ مى گوئيم از آيه (قالوا انطقنا اللّه الاذى انطق كلّ شى ء)، و نيز آيه : (فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين )، و آياتى كه اين معنا را افاده كند بسيار است كه به زودى در بحثى مستقل همه آنها را ان شاء اللّه نقل مى كنيم .
و چون چنين است كه هيچ موجودى فاقد علم نيست بنابراين خيلى آسان است كه بگوييم هيچ موجودى نيست مگر آنكه وجود خود را درك مى كند (البته مرحله اى از درك ) و مى خواهد با وجود خود احتياج و نقص جودى خود را كه سراپايش را احاطه كرده اظهار نمايد، احتياج و نقصى كه غناى پروردگار و كمال او آن را احاطه نموده است ، پس هيچ موجودى نيست مگر آنكه درك مى كند كه ربّى غير از خداى تعالى ندارد، پس او پروردگار خود را تسبيح نموده و از داشتن شريك و يا هر عيبى منزه مى دارد.
تسبيح همه موجودات تسبيح حقيقى و قالى است
با اين بيان به خوبى روشن مى گردد كه وجهى ندارد كه ما تسبيح زمين و آسمان را در آيه مورد بحث حمل بر مطلق دلالت كرده و مرتكب مجاز شويم ، زيرا وقتى جايز است ارتكاب مجاز كرد كه نشود كلام صاحب كلام را حمل بر حقيقت نمود.

*(255/6)*

نظير اين حرف ، گفتار بعضى ديگر است كه گفته اند: تسبيح بعضى از موجودات از قبيل مؤ منين از افراد انسان و ملائكه زبانى و قالى و تسبيح بقيه موجودات حالى است ، و مجازا تسبيح گفته مى شود، چون موجودات هر يك به نوبه خود به وجود خداى تعالى دلالت مى كنند، به اين اعتبار آنان را تسبيح گوى خدا خوانده است ، و خلاصه اينكه كلمه (تسبيح ) در اين آيه بر سبيل عموم المجاز به كار رفته است .
جواب اين حرف همان جوابى است كه به اولى داديم و حق مطلب همان است كه گفتيم تسبيح تمامى موجودات تسبيح حقيقى و قالى است چيزى كه هست قالى بودن لازم نيست حتما با الفاظ شنيدنى و قراردادى بوده باشد، در آخر جلد دوم اين كتاب هم كلامى كه به درد اين بحث بخورد گذشت .
پس اينكه فرمود: (تسبّح له السّموات السّبع و الارض و من فيهنّ) تسبيح حقيقى را - كه عبارت است از تكلم - براى هر وجودى اثبات مى كند. آرى هر موجودى با وجودش و آنچه مربوط به وجودش مى باشد و با ارتباطى كه با ساير موجودات دارد خداى را تسبيح مى كند و بيانش اين است كه پروردگار من منزه تر از اين است كه بتوان مانند مشركين نسبت شريك و يا نقص به او داد.
و اينكه فرمود: (و ان من شى ء الا يسبّح بحمده ) مقصود اين است كه بفهماند تسبيح براى خدا اختصاص به طايفه و يا نوع معينى از موجودات ندارد، بلكه تمامى موجودات او را تسبيح مى گويند، و اين معنا را جمله قبلى هم - كه آسمانها و زمين و هر چه را كه در آنها است اسم مى برد - بيان كرد، ولى چيزى كه هست اينكه : در اين جمله (حمد خدا) را نيز بر (تسبيح ) اضافه كرد تا بفهماند همانطور كه خدا را تسبيح مى كنند حمد هم مى كنند، و خدا را به صفات جميل و افعال نيكش مى ستايند.

*(255/7)*

چون همانطور كه در همه موجودات چيزى از نقص و حاجت وجود دارد كه از خود آنها نشاءت گرفته است ، همچنين سهمى از كمال و غنى در آن ها وجود دارد كه مستند به صنع جميل خدا و انعام او است ، و از ناحيه او داراى اى ن اوصاف كماليّه شده است .
وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبيح او است
بنابراين همانطور كه اظهار اين نعمتها يعنى وجود دادن آنها، اظهار حاجت و نقص آن موجود و كشف برائت خدا از حاجت و نقص ‍ است ، و يا تسبيح است همچنين اظهار و ايجادش ابراز فعل جميل خدا نيز هست ، كه حكايت از اوصاف جميل خدا مى كند، پس ‍ همين ايجاد هم تسبيح خدا و هم حمد خداست ، چون حمد جز ثناى بر فعل جميل اختيارى چيزى نيست ، موجودات هم با وجود خود همينكار را مى كنند، پس وجود موجودات هم حمد خدا و هم تسبيح او است .
و به بيانى ديگر اگر اشياء و موجودات از جهت كشفشان ، غنا و كمال خدائى و نقص و احتياج خود مورد لحاظ قرار گيرند، وجودشان تسبيح خواهد بود، و اگر از اين جهت لحاظ شوند كه نشان دهنده نعمت وجود و ساير جهات كمالند از اين نظر وجودشان حمد خدا است ، البته در اين صورت وقتى حمد و تسبيح دارند كه شعور موجودات را هم در نظر بگيريم .
و اما اگر موجودات از اين نظر لحاظ شوند كه نشان دهنده صفات جمال و جلال خدايند و از علم و شعورشان قطع نظر شود، در اين صورت صرفا آياتى هستند كه بر ذات پروردگار دلالت مى كنند.
و همين خود بهترين شاهد است بر اينكه مراد از (تسبيح ) در آيه شريفه ، صرف دلالت به نفى شريك و نفى جهات نقص نيست ، زيرا خطاب به اينكه (وليكن شما تسبيح ايشان را نمى فهميد) يا خطاب به مشركين است يا به تمام مردم (اعم از مؤ من و مشرك ) و مشركين در هر حال دلالت اشياء بر وجود آورنده آن را مى فهمد، در حالى كه آيه كريمه قوّه فهم را از آنان نفى مى كند.

*(255/8)*

پس به سخن اين گروه نمى شود اعتنا كرد كه گفته اند خطاب به مشركين است و مشركين در اثر تدبر نكردن در آيات و كمى انتفاعشان از آن ، فهمشان به منزله عدم فهم ، فرض شده است و همچنين به حرف آنانكه ادعا كرده اند كه : (چون مشركين حتى يك معناى از تسبيح را نمى فهميدند از اين نظر قرآن فهم تمامى معناى تسبيح را از ايشان نفى كرده است ) نمى شود اعتناكرد زيرا (با فهم ) را (بى فهم ) فرض كردن ، يا (بعض ) را (جميع ) تصور نمودن با مقام احتجاج و استدلال سازگار نيست ، خداى تعالى در آيه قبل ايشان را مخاطب قرار داده تا به حجتش توجه كنند، آنگاه چطور ايشان را نفهم فرض كرده است ؟
از همه بالاتر اين خود يك نوع مسامحه به خاطر تغليب و يا امثال آن است كه قرآن كريم تحمل آن را ندارد و نمى شود چنين چيزهائى را به آن نسبت داد. و اما نفى فهم و فقه از مشركين در آيه بعدى كه مى فرمايد: (و اذا قرات القرآن ...) به هيچ وجه نمى تواند مؤ يد حرفهاى قبل واقع شود زيرا در آيه مذكور فهم قرآن را از ايشان نفى مى كند و فهم قرآن چه ربطى به فهميدن دلالت مخلوق بر خالق و بر منزه بودن آن دارد؟ آرى تا اين را نفهمند هيچ حجتى بر آنان تمام نمى شود.

*(255/9)*

پس حق اين است كه تسبيح - كه آيه شريفه آن را براى تمامى موجودات اثبات مى كند، - تسبيح به معناى حقيقى است كه در كلام خداى تعالى به طور مكرر براى آسمان و زمين و آنچه در بين آندو است (اعم از موجودات عاقل و غير عاقل ) اثبات شده ، و ما مى بينيم كه در ميان نامبردگان موردى است كه جز تسبيح حقيقى را نمى شود بدان نسبت داد و چون تسبيح در آن مورد حقيقى است قهرا بايد در تمامى نامبردگان به نحو حقيقت ب اشد، مثلا يكى از اين سنخ آيات ، آيه شريفه (انّا سخّرنا الجبال معه يسبّحن بالعشىّ والاشراق ) و آيه شريفه (و سخّرنا مع داود الجبال يسبّحن معه و الطّير) است كه به يك سياق و يك بيان فرموده كوهها و مرغ ها با او تسبيح مى گفتند، و قريب به اين مضمون است آيه (يا جبال اوّبى معه و الطّير) و با اينحال ديگر معنا ندارد تسبيح را نسبت به كوهها و مرغان (زبان حال ) گرفت ، و نسبت به آن پيغمبر (زبان قال )!.
علاوه بر اين ، روايات بسيارى ، هم از طريق اهل سنت و هم از طريق شيعه در دست داريم كه نسبت تسبيح به موجودات داده است از آن جمله روايات بى شمارى است كه مى گويد: (سنگريزه هاى در دست رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) تسبيح گفتند) كه ان شاء اللّه در ب حث روايتى آينده مقدارى از آنها از نظر خواننده خواهد گذشت .
(انّه كان حليما غفورا - يعنى خداوند حلم و حوصله اش بسيار است ، و در عقوبت اينان عجله نمى كند بلكه مهلتشان مى دهد تا هر كه را كه توبه نموده و به سويش باز گردد، بيامرزد،
اين دو وصف يعنى (حلم ) و (غفران ) دلالت بر منزه بودن خداى تعالى از هر نقص مى كند، زيرا لازمه (حلم ) اين استكه از فوت هدفى نهراسد، و لازمه آمرزش اين است كه از آمرزيدن و صرفنظر كردن و در عوض افاضه رحمت نمودن ضررى نبيند، پس ‍ ملك و ربوبيت او، نقص و زوال پذير نيست .

*(255/10)*

بعضى در معناى جمله آخر آيه گفته اند كه اشاره است به اين كه : انسان چون در فهم اين تسبيح (كه تمامى موجودات دائما مشغول آنند و حتى خودش هم به جميع اركان وجودش دائما مشغول آن است ) قصور مى ورزد، خطاكار است ، و در اين خطا سزاوار مؤ اخذه است ، اما خداى سبحان چون حليم و غفور است ، در مؤ اخذه وى شتاب نمى كند، و نسبت به هر كه بخواهد صرفنظر مى نمايد.
و اين توجيه خوبى است و لازمه اش اين است كه انسان بتواند تسبيح موجودات - از خودش و غير خودش - را بشنود و درك كند، و درك آن برايش محال نباشد، و شايد ان شاء اللّه در جاى مناسب اين حقيقت را بيان نموده و شرح و بسط بيشترى بدهيم .
و اذا قرات القرآن جعلنا بينك و بين الدّين لا يؤ منون بالاخرة حجابا مستورا.
مقصود از (حجاب مستور) كه خداوند آنرا بين قارى قرآن و مشركينحائل قرار مى دهد
از اينكه (حجاب ) را به وصف (مستور) توصيف نموده ، مى رساند كه حجاب مزبور حجابى است كه به چشم نمى آيد، به خلاف ساير حجابهاى معمولى كه با آن چيزى را از چيز ديگر پنهان مى كنند، و معلوم مى شود كه اين حجاب حجاب معنوى است كه خداوند ميان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) (از اين جهت كه خواننده قرآن و حامل آن است ) و ميان مشركين (كه ايمان به روز جزا ندارند) افكنده و او را از ايشان پنهان مى نموده و در نتيجه نمى توانستند حقيقت آنچه كه از معارف قرآن نزد وى است بفهمند و بدان ايمان آورند، و يا اذعان كنند كه او به راستى فرستاده خداست كه به حق به سوى ايشان فرستاده شده ، و از همين جهت وقتى اسم خداى يگانه را مى آورد از او اعراض مى كنند، و در انكار معاد پافشارى نموده و او را مردى جادو شده مى خوانند، آيات بعدى هم اين معنا را تاييد مى كنند.

*(255/11)*

و اگر مشركين را چنين وصف كرده كه (لا يؤ منون بالاخرة ) جهتش اين است كه انكارشان نسبت به آخرت جائى براى ايمان به خداى يگانه و رسالت پيغمبران باقى نمى گذارد، آرى كفر به معاد مستلزم كفر به همه اصول دين است ، و علاوه بر اين جمله مذكور خاصيت ديگرى هم دارد و آن اين است كه زمينه را براى آيه بعد كه مساءله انكار بعث و قيامت را بيان مى كند فراهم مى سازد.
و معناى آيه شريفه اين است كه وقتى تو قرآن مى خوانى و بر آنان تلاوت مى كنى ما ميان تو و ميان مشركين كه به آخرت ايمان ندارند - اين توصيف هم از در مذمت است - حجابى معنوى مى افكنيم كه از فهم آن محجوب مى شوند، و ديگر نمى توانند اسم خداى يگانه را بشنوند، و تو را به رسالت حق بشناسند، و به معاد ايمان آورده به حقيقت آن پى برند.
وجوه مختلفى كه در معناى (حجابا مستورا) گفته شده است
مفسرين در معناى (حجابا مستورا) اقوال ديگرى دارند، مثلا بعضى از ايشان نقل شده كه گفته اند كلمه مفعول (مستور) مفعول معمولى نيست ، بلكه براى نسبت است ، نظير اينكه مى گويند (رجل مرطوب ) (مردى داراى رطوبت ) و (مكان مهول ) (جاى وحشتناك ) و جارية مغنوجة (زنى داراى غنج )، در آيه شريفه هم آمده : (حجابى داراى ستر)، و از همين باب است جمله (وعدا ماتيا) يعنى وعده اى كه محقق خواهد شد هر چند چنين نسبتى را بيشتر بايد با اسم فاعل آورد نه اسم مفعول ، مانند (لابن ) و (تامر) (مى گويند (شتر لابن ) يعنى شتر شيردار و (نخل تامر) يعنى درخت خرمادار).
از اخفش نقل شده كه گفته است : بسيارمى شود مفعول به معناى فاعل مى آيد، مانند: (ميمون ) و (مشئوم ) كه به معناى (يامن ) و (شائم ) (يمن دار و نحوست دار) است همچنانكه بسيار مى شود كه اسم فاعل به معناى اسم مفعول مى آيد مانند (ماء دافق ) يعنى آبى مدفوق (پراكنده شده ) با اين حال چه مى شود كه بگوئيم (مستور) در آيه هم به معناى (ساتر) است .

*(255/12)*

از بعضى ديگر نقل شده كه گفته اند اسناد (مستور) به (حجاب ) اسنادى مجازى است ، براى اينكه مستور واقعى چيزى غير از حجاب است .
از بعضى ديگر نقل شده كه گفته اند: اين طرز بيان از قبيل حذف و ايصال است ، و اصل آن (حجابا مستورا به الرسول عنهم ) بوده ، يعنى حجابى كه با آن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از ايشان پنهان مى شده .
و بعضى ديگر گفته اند: معناى جمله مذكور (حجابا مستورا بحجاب آخر) است ، و در حقيقت خداوند خواسته است بفرمايد كه : ما پرده هاى متعددى بين تو و ايشان مى افكنيم .
بعضى ديگر گفته اند: معناى حجاب مستور حجابى است كه حجاب بودنش را هم درك نكنند، به اين معنا كه گفته هاى تو را نفهمند و هم نفهمند كه نمى فهمند.
اين بود كه وجوهى كه در معناى (حجابا مستورا) گفته اند، و به نظر ما سه معناى آخرى از همه وجوه سخيف تر و بى پايه تر است .
و جعلنا على قلوبهم اكنّة ان يفقهوه و فى آذانهم وقرا و اذا ذكرت ربّك فى القرآن وحده ولّوا على ادبارهم نفورا.
كلمه (اكنه ) جمع (كن ) با صداى زير كاف است كه بنا به گفته راغب به معناى ظرفى است كه چيزى در آن پنهان و محفوظ شود، و كلمه (وقر) به معناى سنگينى گوش است .
و در مجمع البيان گفته كلمه (نفور) جمع نافر است و اين نحو جمع ، جمع قياسى و عمومى است ، يعنى به طور كلى در هر اسم فاعلى كه از فعلى مشتق شده باشد كه مصدرش فعول بوده باشد مانند ركوع و سجود و شهود كه جمع اسم فاعل آن نيز ركوع و سجود و شهود مى آيد.
و جمله (و جعلنا على قلوبهم اكنّة ...) به منزله بيان حجابى است كه در آيه قبلى بود، و رويه مرفته معناى آن دو چنين مى شود كه : (وقتى تو قرآن مى خوانى ما دلهاى ايشان را با پرده هائى مى پوشانيم تا قرآن را نفهمند و گوشهايشان را هم كر و سنگين مى كنيم تا قرآن را به گوش قبول نشنوند و با فهم ايمان صدق آن را نفهمند) البته همه اينها كيفر كفر و فسق ايشان است .

*(255/13)*

و عبارت (و اذا ذكرت ربّك فى القرآن وحده ) يعنى و چون در قرآن پروردگار خود را با وصف يكتائى ذكر مى كنى و شريك را از او نفى مى نمائى (ولّواعلى ادبارهم نافرين ) از شنيدن آن در حالى كه پشت مى كنند اعراض مى نمايند.
نحن اعلم بما يستمعون به اذ يستمعون اليك ...
كلمه (نجوى ) مصدر است ، و به همين جهت با آن مفرد و تثنيه و جمع و مذكر و مؤ نث را وصف مى كنند، و ظاهر خود آن تغيير نمى كند، و همين خود شاهد اين است كه مصدر است ، زيرا مصدر چنين خاصيتى دارد.
اين آيه به منزله دليلى است براى مضمون آيه قبل كه مى فرمود: (بر دلهايشان پرده مى افكنيم تا نفهمند و در گوشهايشان كرى ايجاد مى كنيم تا نشنوند)، و جمله (نحن اعلم بما يستمعون ) ناظر و دليل كر كردن است . و جمله (و ادهم نجوى ) ناظر به پرده افكندن بر دلها است .
و معناى مجموع آن دو چنين مى شود: (ما به گوشهاى ايشان كه با آن به تو گوش مى دهند داناتريم ، و به دلهاى ايشان كه با آن به كار تو مى نگرند عالم تريم ، و چگونه عالم تر نباشيم و حال آنكه آفريدگارو مدبّر آنها مائيم ، پس ما به آنچه كه با آن گوش مى دهند يعنى به گوشهايشان در حين گوش دادن عالم تريم و همچنين به دلهاشان در آن هنگام كه با هم به حالت نجوى و در گوشى حرف مى زنند، و از ترس صدا بلند نمى كنند داناتريم كه ظالمين ايشان بعد از بيخ گوشيها حرف زدن ، در آخر راءى مى دهند و مى گويند شما مسلمانان جز مردى جادو شده را پيروى نمى كنيد، و همين خود مصداق اين است كه اينها حق را نفهميده اند.)

*(255/14)*

اين آيه اشعار و بلكه دلالت دارد بر اينكه مشركين نزد وى نمى آمدند تا قرآن به گوششان نخورد، چون از ملامت هم مسلكان خود مى ترسيدند، و اگر نزد آن جناب مى آمدند پنهانى بوده و حتى اگر يكى از ايشان فرد ديگرى را در حال استماع قرآن مى ديده آهسته او را ملامت مى كرده ، زيرا مى ترسيده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و مؤ منين پى ببرند و بفهمند كه اين افراد دشمنند بعضى به بعضى مى گفتند پيروى نمى كند مگر مردى جادو شده را، و بر طبق همين بيان رواياتى در شان نزول آيه مورد بحث آمده و به زودى آن روايات را در بحث روايتى آينده ان شاء اللّه ايراد خواهيم نمود.
انظر كيف ضربوا لك الامثال فظلوّا فلا يستطيعون سبيلا
.
كلمه (مثل ) به معناى وصف و ضرب المثل بيان صفات است و معناى آيه روشن است ، و اين نكته را افاده مى كند كه مشركين كارشان به جائى رسيده كه ديگر اميدى به ايمان آوردنشان نيست همچنانكه در جاى ديگر فرموده (سواء عليهم ء انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون ).
استبعاد مشركين مسئله معاد را
و قالواء اذا كنّا عظاما و رفاتا ائنّا لمبعوثون خلقا جديدا
در مجمع البيان مى گويد: شكسته و پوسيده هر چيزى را (رفات ) مى گويند و اين صيغه ، يعنى صيغه فعال بيشتر در هر چيزى كه شكسته و خرد شده باشد به كار مى رود، گفته مى شود خطام و دقاق و تراب .
و مبرد مى گويد: هر چيزى كه در نهايت نرمى سائيده شده باشد آن را (رفات ) مى گويند.

*(255/15)*

در اين آيه شريفه همان مطالب قبلى دنبال شده و مساءله ميدن و نداشتن درك مشركين تعقيب گرديده است كه تحقق معاد را با اينكه از اهم معارف قرآنى است انكار مى كردند آرى مساءله معاد واضح ترين مطلبى است كه از راه وحى و هم از راه عقل بر آن استدلال شده است ، حتى خداى تعالى آن را در كلام خود چنين وصف كرده كه (لا ريب فيه - جاى شك در آن نيست ) و اين منكرين هم غير از بعيد شمردن مساءله معاد، هيچگونه دليلى بر انكار خود و بر نبودن معاد در دست ندارند.
و بزرگترين چيزى كه اين استبعاد را در دلهايشان جلوه داده اين پندار است كه مرگ يعنى نابودى ، و بعيد است چيزى بعد از نابودى دوباره موجود شود همچنانكه گفته اند (ء اذا كنّا عظاما و رفاتا) آيا بعد از مرگ و فساد بدنهايمان كه هيچ اثرى از آن نمانده دوباره از نو خلق مى شويم و به صورت انسانهائى كه بوديم در مى آئيم ؟ چه برگشتن دورى .
خداى سبحان اين استبعادشان را رد نموده و آن را با قدرت مطلقه خود و به رخ كشيدن خلقت نخست ، جواب داده كه به زودى خواهد آمد.
پاسخ خداوند با قدرت مطلقه خود به استبعاد مشركين
قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا ممّا يكبر فى صدوركم
از آنجائى كه منكرين معاد كلام خود را با تعبيرى غرورآميز چون (ء اذا كنا...) اداء كرده بودند، خداوند دستور داد تا با امر تسخيرى به ايشان بفرمايد: اگر سنگ يا آهن و يا هر چه بزرگ تر از آن و دورتر از انسان شدن باشيد باز هم خداوند شما را به صورت انسان در خواهد آورد.
بنابراين آيه شريفه ، اشاره به اين است كه قدرت مطلقه الهى را تجديد خلقت هيچ چيزى به ستوه نمى آورد، چه استخوانهاى پوسيده و توتيا شده ، و چه آهن و چه غير آن .
و معنايش اين است كه به ايشان بگو اگر از هر چيزى باشيد سخت تر از استخوان هاى پوسيده مانند سنگ يا آهن و يا مخلوقى ديگر و در نتيجه استبعادتان چند برابر و از اين بيشتر باشد.

*(255/16)*

خداوند به زودى شما را به خلقت اولتان برخواهد گردانيد، و مبعوثتان خواهد نمود.
فسيقولون من يعيدنا قل الّذى فطركم اوّل مرّة
يعنى وقتى از استبعادشان جواب دهى آن وقت خواهند گفت : كيست كه ما را از صورت گرد و غبار دوباره به صورت انسان اولى در آورد؟ در پاسخ بگو: خداى سبحان ، و آن وقت از ميان اوصاف خدا آن وصف را برايشان بيان كن كه در از بين بردن استبعادشان موثرتر باشد و ديگر جائى براى آن باقى نگذارد، و آن وصف اين است كه : (خدا همان كسى است كه در مرتبه اول شما را خلق كرد در حالى كه آن روز است خوان پوسيده هم نبوديد).
پس اگر به جاى (بگو خدا) فرمود: (بگو آن كس كه ...) براى اين بود كه با ذكر مثال امكان بعث را اثبات نموده استبعاد منكرين را از بين ببرد.
فسينغضون اليك رؤ سهم و يقولون متى هو قل عسى ان يكون قريبا
راغب در مفردات مى گويد (انغاض ) به اين معنا است كه كسى سر خود را با حالت غرور و خود خواهى در مقابل ديگرى تكان دهد، پس بنا به گفته راغب معنا چنين مى شود: و چون حجت خود را به گوششان برسانى و قدرت خداى را بر هر چيز و همچنين بر خلقت اولشان يادآورى كنى تازه سرهاشان را از باب مسخره كردن تكان خواهند داد و خواهند گفت : اين قيامت كى است ؟! بگو شايد نزديك باشد، چون امرى است كه بر همه پوشيده است و راهى به سوى علم بدان نيست و از غيب هائى است كه جز خدا كسى نمى داند، و ليكن اوصافش معلوم است ، چون خداوند آن اوصاف را بيان كرده ، و لذا در آيه بعدى به جاى آنكه وقت قيامت را بيان كند اوصاف آن را بيان مى فرمايد و چنين ادامه مى دهد: (يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده ...).
يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده و تظنّون ان لبثتم الا قليلا

*(255/17)*

كلمه (يوم ) از اين نظر منصوب است كه ظرف و مفعول قيد فعلى است كه در تقدير است ، و تقديرش (و تبعثون يوم فلان ) است ، و مقصود از دعوت در اين آيه ، آن نداى غيبى است كه همه را زنده مى كند، و استجابت خلق هم همان قبول دعوت الهى و زنده شدن است ، و اينكه فرمود: (بحمده ) حال است از فاعل (تستجيبون ) يعنى است جابت مى كنيد در حالى كه سرگرم حمد خدائيد، و زنده شدن و دوباره به وجود آمدن را فعل نيكى از خدا مى دانيد فعلى كه فاعلش بايد حمد و ثنا شود، زيرا آن روز روزى است كه حقايق برايتان مكشوف مى شود، و روشن مى گردد كه در حكمت الهى واجب بود مردم دوباره زنده شوند و پاداش و كيفر خود را ببينند و خلاصه زندگى دوم بعد از زندگى اول ضرورى بود.
و اينكه فرمود: (و تظنّون ان لبثتم الا قليلا) معنايش اين است كه آن روز گمان مى كنيد كه در قبرها بيشتر از اندك زمانى نمانده ايد، و خلاصه روز قيامت را نسبت به روز مردن خيلى نزديك مى بينيد خداوند هم ايشان را در اين پندار تصديق كرده است ، هر چند در آيات ديگر پندار ايشان را نسبت به مدتى كه خود تخمين زده اند خطا شمرد، و فرموده : (قال ان لبثتم الا قليلا لو انّكم كنتم تعلمون )، و نيز فرموده : (و يوم تقوم السّاعه يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة كذلك كانوا يوفكون و قال الّذين اوتوا العلم و الايمان لقد لبثتم فى كتاب اللّه الى يوم البعث فهذا يوم البعث ).
و اينكه فرمود: (و تظنّون ان بثتم الا قليلا) هم تعريض به كفار است كه روز قيامت را بعيد مى شمردند، و آن را استهزاء مى كردند، و هم تاءييد جمله قبل است كه مى فرمود: (قل عسى ان يكون قريبا) يعنى ما امروز اظهار اميد مى كرديم كه قيامت نزديك باشد، شما هم به زودى آن را نزديك مى شماريد.

*(255/18)*

و همچنين جمله (فتستجيبون بحمده ) تعريض بر مشركين و كفار است كه شما از آمدن قيامت تعجب مى كرديد، و آن را به باد مسخره مى گرفتيد ولى به زودى آمدنش را حمد و ثنا خواهيد كرد.
امر به خوش زبانى و اجتناب از درشتگويى
و قل لعبادى يقولواالّتى هى احسن انّ الشّيطان ينزغ بينهم
از سياق برمى آيد كه مقصود از كلمه (عبادى ) مؤ منين اند، و اضافه بندگان به (من ) تشريفى است و معناى جمله اين است كه به بندگان من دستور بده كه ... و كلمه (يقولوا) در مقام امر است ، و هم جواب امر (قل )، و به همين جهت مجزوم شده ، و معن اى جمله (التى هى احسن ) كلماتى است كه احسن و از نظر مشتمل بودن بر ادب و خالى بودن از خشونت و ناسزا و توالى فاسده ديگر، نيكوتر باشد.
اين آيه و دو آيه بعد از آن ، داراى يك سياقند، و خلاصه مضمون آن دو دستور به نيكو سخن گفتن و ادب در كلام را رعايت كردن و از وسوسه هاى شيطان احتراز جستن است ، و اينكه بدانند كه امور همه به مشيت خدا است ، نه به دست رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم )، تا او قلم تكليف را از گروندگان خود برداشته و ايشان را اهليت سعادت بدهد به طورى كه هر چه خواستند بگويند، و ديگران را از هر چيزى محروم كنند، و در باره ديگران هر چه دلشان خواست بگويند، نه ، چنين نيست كه خداوند به گزاف فردى را هر چند از انبياء باشد چنين اختيارى بدهد كه افراد نالايق را بى جهت تقرب داده و افراد لايق را محكوم آنان كند، آرى در درگاه خدا حسن سريره و خوش رفتارى و كمال ادب ملاك برترى انسانها است ، حتى اگر در ميان انبياءهم خداوند بعضى را بر بعضى برترى داده باز بيهوده نبوده ، بلكه به خاطر همين حسن رفتار و سيرت و ادب بيشتر بوده است ، مثلا داوود (عليه السلام ) را بر ديگران برترى داده و او را زبور داد و در آن بهترين ادب و پاكيره ترين حمد و ثنا را نسبت به خداى تعالى به وى آموخت .

*(255/19)*

از همينها معلوم مى شود كه گويا قبل از هجرت رسول خدا بعضى از مسلمانها با مشركين مواجه مى شدند و در گفتگوى با آنان سخنان درشت گفته و چه بسا مى گفته اند شما اهل آتش و ما مؤ منين به بركت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اهل بهشتيم ، و همين باعث مى شده كه مشركين عليه مسلمانان ، تهييج شده عداوتها و فاصله ها بيشتر شود، و در روشن كردن آتش فتنه و آزار مؤ منين و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و عناد با حق بهانه هاى تازه اى به دستشان بيايد.
لذا خداى تعالى به رسول گرامى خود دستور مى فرمايد كه ايشان مردم را امر به خوش زبانى كنند و اتفاقا مقام مناسب چنين سفارشى هم بود، چون در همين آيات قبل بود كه ديديم مشركين نسبت به آن جناب بى ادبى نموده و او را مردى جادو شده خواندند، و نيز نسبت به قرآن و معارفى كه در باره مبداء و معاد در آن است استهزاء كردند، و همين وجه آيات سه گانه مورد بحث را به آيات قبل وصل مى كند، و نيز خود آيات سه گانه را به هم مربوط مى سازند. (دقت فرمائيد).
پس جمله (و قل لعبادى يقولوا الّتى هى احسن ) امر به اين است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را امر به خوش زبانى كند، و آيه شريفه از نظر بيان نظير آيه (و جادلهم بالّتى هى احسن ) مى باشد.
و جمله (ان الشّيطان ينزغ بينهم ) تعليل حكم مذكور است ، همچنانكه جمله (انّ الشّيطان كان للانسان عدوا مبينا) تعليل براى تعليل قبل است .

*(255/20)*

و چه بسا بعضى گفته باشند مقصود از گفتار به احسن خوددارى كردن از جنگ با مشركين و برقرار كردن روابط حسنه و مسالمت آميز است ، و خطاب در آيه به مؤ منين صدر اسلام و اهل مكه است كه هنوز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هجرت نكرده ، و آيه شريفه بطورى كه از روايات اسباب نزول برمى آيد، در حقيقت نظير آيه : (و قولوا للناس حسنا) مى باشد (كه در آيه 83 سوره بقره قرار داشت ) به مسلمانان دستور مى دهد بامردم خوشزبان باشند، ولى خواننده گرامى توجه دارد كه اين تفسير با تعليلى كه در ذيل آيه است سازگارى ندارد.
ربّكم اعلم بكم ان يشا يرحمكم و ان يشا يعذّبكم و ما ارسلناك عليهم وكيلا
قبلا گفتيم كه اين آيه و آيه بعدش تتمه و دنباله سياق آيه قبلى است ، بنابراين اول آيه تتمه كلامى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ماءمور شده به مردم برساند، و ذيل آيه خطابى است كه خداوند تنها به رسول گرامى خود نموده ، بنابراين ديگر كسى نپندارد كه در آيه شريفه التفاتى به كار رفته است .
ممكن هم هست بگوئيم خطاب در صدر آيه متوجه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و مؤ منين هر دو باشد به اينكه جانب خطاب آن جناب را، بر غيبت آنان غلبه داده باشد، و اين احتمال با سياق آيه قبلى سازگارتر است ، و كلام را (كه همه اش از خداست ) بهتر به هم مربوط و متصل مى كند.
سعادت و شقاوت هر كس بسته به مشيت الهى است كه بر اساسعمل تعيين مى شود

*(255/21)*

و به هر حال جمله (ربّكم اعلم بكم ان يشا يرحمكم او ان يشا يعذّبكم ) در مقام تعليل امرى است كه قبلا كرده بود، هر چند در آيه قبلى امر مزبور را تعليل كرده بود، ولى اين تعليل تعليل دوم است و اين معنا را مى رساند كه (خداوند دوست دارد كه مؤ منين از سخن درشت با يكديگر دورى كنند و نسبت به سعادت و شقاوت يكديگر - كه خدا به آن داناتر است - قضاوت نكنند و مثلا نگويند فلانى چون پيروى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را كرده سعيد و آن ديگرى كه نكرده شقى است ، فلانى اهل بهشت و آن ديگرى اهل جهنم است ) زيرا:
كس نمى داند در اين بحر عميق
سنگريزه قرب دارد يا عقيق
آرى كسانى كه به خدا ايمان دارند بايد اينگونه امور را به خدا واگذار نمايند، چون پروردگار شما، شما را بهتر مى شناسد و همانا او به مقتضاى استحقاقى كه از رحمت و يا عذاب او داريد ميان شما قضاوت و داورى مى كند، اگر خواست رحم مى كند،(و البته اين ترحم را نمى كند مگر به شرط ايمان و عمل صالح ، چون در كلامش مكرر اين شرط شده ).
و اگر خواست عذابتان مى كند، و اين را عملى نمى كند مگر با كفر وفسق ، و ما تو را اى پيغمبر وكيل ايشان قرار نداده و امر ايشان را به تو واگذار نكرده ايم تا اختيار تام داشته باشى به هر كه خواستى بدهى و هر كه را خواستى محروم كنى .

*(255/22)*

از همينها مى توان فهميد كه ترديد در عبارت : (اگر خواست بر شما رحم مى كند، و اگر خواست عذابتان مى كند) به اعتبار مشيت هاى مختلف پديد مى آيد و مشيت هاى مختلف هم ناشى از ايمان و كفر و عمل صالح و طالح است . و اين نيز روشن مى گردد كه جمله (و ما ارسلناك عليهم وكيلا) ردع و تخطئه مؤ منين است از اينكه در نجات خود (از عمل صالح دست بردارند و تنها) اعتماد به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كنند و سرنوشت خود را مستند به قبول دين او بدانند (همانطور كه يهود و نصارى به دين خود دلخوش هستند)، آيه شريفه قرآن هم همه را تخطئه نموده و مى فرمايد: (ليس بامانيّكم و لا امانىّ اهل الكتاب من يعمل سوء يجزبه ) و نيز در تخطئه از همين پندار مى فرمايد: (ان الّذين آمنوا و الّذين هادوا و النّصارى و الصّابئين من امن باللّه و اليوم الاخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربّهم ) و همچنين در مواردى ديگر.
البته در تفسير آيه مورد بحث ، اقوال ديگرى نيز هست كه از آنجا كه در نقلش فائده اى نديديم از نقل آن صرفنظر نموديم .
و ربّك اعلم بمن فى السّموات و الارض و لقد فضلنا بعض النبيين على بعض و آتينا داود زبورا).
صدر آيه تعليلى را كه در آيه قبلى بود توسعه داده است گوئى كه مى فرمايد: (چگونه خداوند از شما داناتر نيست ؟ و حال آنكه او داناتر است به آنچه در آسمانها و زمين است ، كه شما يكى از آنهائيد).
جمله : (و لقد فضّلنا بعض النّبيّين على بعض ) به منزله تمهيد و مقدمه است براى جمله (و آتينا داود زبورا) و روى همرفته فضيلت داوود و برترى او از ساير انبياء را كه همان داشتن كتاب زبور است ، بيان مى كند، و در زبور احسن كلمات را در حمد و تسبيح خدا به كار برد.

*(255/23)*

در آيه شريفه مؤ منين را تحريك مى كند كه ايشان هم در گفتار نيكو، رغبت نموده و در گفت و شنود با مردم به ادب جميل و زيبا مؤ دب گردند، البته مفسرين در تفسير آيه ، اقوال ديگرى نيز دارند كه ما از ايرادش خوددارى نموديم ، طالبين مى توانند به تفسيرهاى مبسوط و طولانى مراجعه نمايند.
بحث روايتى
در تفسير قمى در ذيل آيه (لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا) مى گويد: امام (عليه السلام ) فرمود: اگر اين بتها اله و معبود بودند آنطور كه شما پنداشته ايد يقينا به عرش مى رفتند.
مؤ لف : يعنى مسلط بر عرش مى شدند، و زمام امور عالم را به دست مى گرفتند، آرى معناى عرش اين است ، نه ملك كه جهاتش ‍ محدود است .
رواياتى درباره تسبيح موجودات و سفارش مدارا با حيوانات
و در الدر المنثور است كه احمد و ابن مردويه از ابن عمر روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: وقتى مرگ نوح فرا رسيد به دو فرزند خود گفت : من شما را امر مى كنم به تسبيح و حمد خدا، چون اين دو كلمه نماز هر چيز است ، و با همين دو كلمه است كه هر چيزى روزى مى خورد.
مؤ لف : قبلا در معناى تسبيح موجودات اين ارتباطى كه روايت ميان تسبيح و حمد و روزى خوردن موجودات بيان مى كند گذشت و گفتيم كه رزق هر موجودى با ترازوى احتياج و سؤ ال او اندازه گيرى مى شود، و گفتيم كه هر موجودى خداى را بااظهار حاجت و نقص ‍ خود تسبيح نموده و او را از داشتن حاجتى مثل حاجت خود و نقصى چون نقص خود منزه مى دارد.
و در تفسير عياشى از ابى الصباح از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه گفت خدمت آن جناب عرض كردم معناى جمله (و ان من شى ء الا يسبّح بحمده ) چيست ؟ فرمود: هر چيزى خداى را با تسبيح خود حمد مى كند، آرى همينكه مى بينيم ديوارها ترك مى خورد و شكاف بر مى دارد اين خود تسبيح ديوار است ، چون نشان مى دهد كه تعمير احتياج دارد.

*(255/24)*

مؤ لف : اين روايت را از حسين بن سعيد از آن جناب نيز نقل كرده است .
و در همان كتاب از نوفلى از سكونى از جعفر بن محمد از پدرش (عليهماالسلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نهى كردند از اينكه چارپايان را داغ كنند، و اينكه مردم به صورت آنها بزنند و فرمود: زيرا چارپايان هم خدا را به حمد تسبيح مى گويند.
مؤ لف : اين مطلب يعنى نهى از زدن به صورت حيوانات را كلينى هم در كافى به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق (عليه السلام ) از رسول خدا نقل كرده كه در ضمن حديثى فرمود: حيوانات را از صورت داغ مكن .
و در همان كتاب از اسحاق بن عمار از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: هيچ مرغى نيست كه در صحرا يا دريا شكار شود مگر به خاطر اين است كه در تسبيح خدا كوتاهى كرده است .
مولف :اين معنا را اهل سنت هم به طرق زيادى از ابن مسعود و ابى الدرداء و ابى هريره وغير ايشان از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل كرده اند.
و در همان كتاب از مسعدة بن صدقه از امام صادق از پدرش (عليهماالسلام ) روايت كرده كه فرمود: مردى بر پدرم وارد شد و گفت : پدر و مادرم فدايت باد من مى بينم خداى تعالى در كتابش مى فرمايد: (و ان من شى ء الا يسبّح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم ) اين چگونه است ؟ پدرم فرمود: درست است ، پرسيد يعنى مى فرمائيد: درخت خشكيده خداى را تسبيح مى گويد؟ فرمود آرى ، مگر نشنيدى چوبهائى را كه در خانه ها به كار رفته چگونه به صدادر مى آيد؟ اين همان تسبيح چوب خشك است كه مى گويد (سبحان اللّه على كل حال ). و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از ابى هريره روايت مى كند كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم )\*\*\*

*(255/25)*

و در همان كتاب است كه نسائى و ابوالشيخ و ابن مردويه از ابن عمر روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مردم را از كشتن قورباغه نهى كرد و فرمود: همان صدايش تسبيح است .
و در همان كتاب است كه خطيب از ابى حمره روايت كرده كه گفت ما نزد امام سجاد على بن الحسين (عليهماالسلام ) بوديم كه جمعى گنجشك از جلوى ما عبور كردند، و همه با هم جيك جيك مى كردند، حضرت فرمود: مى دانيد چه مى گويند؟ عرض كرديم : نه ، فرمود: اول به شما بگويم كه من ادعا نمى كنم كه علم غيب دارم و ليكن از پدرم شنيدم كه فرمود: از پدرم على بن ابيطالب (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: مرغان در هر صبحگاهى خدا را تسبيح نموده قوت و غذاى روزشان را مسئلت مى دارند، و اين همان تسبيح صبحگاهى بود كه از خداى خود رزق امروز خود را طلب مى كردند.
مؤ لف : نظير اين روايت را از ابى الشيخ و ابى نعيم در حليه از ابى حمزه ثمالى از محمد بن على بن الحسين (عليهماالسلام ) روايت كرده اند كه عبارتش چنين است محمد بن على بن الحسين صداى گنجشكان را شنيد كه جيك جيك مى كردند، فرمود: مى دانى چه مى گويند؟ گفتيم : نه ، فرمود: پروردگار خود را تسبيح مى كنند و از او غذاى امروز خود را طلب مى نمايند.
در همان كتاب است كه خطيب در تاريخ خود از عايشه روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) وقتى بر من وارد شد فرمود: اى عايشه اين دو برد (لباس ) مرا بشوى ، عرض كردم يا رسول اللّه ديروز آنها را شستم ، فرمود: مگر نمى دانى لباس ‍ آدمى خداى راتسبيح مى گويد، و اگر چرك شود تسبيحش قطع مى شود.

*(255/26)*

و در همان كتاب مى گويد: عقيلى در كتاب الضعفاء و ابوالشيخ و ديلمى از انس روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: اجل و سرآمد عمر چارپايان و حشرات زمين و مورچه و كبك و ملخ و اسبان و قاطران و تمامى جنبندگان و غير جنبندگان در تسبيح است ، هر وقت تسبيح خود را قطع كرد خدا جانش را مى ستاند، و اين كار ديگر ربطى به عزرائيل (ملك الموت ) ندارد.
مؤ لف : و شايد مقصود از اينكه فرمود: اين كارربطى به ملك الموت ندارد اين باشد كه او شخصا متصدى قبض روح حيوانات نمى شود، و آن را به بعضى از ملائكه زير دست خود واگذار مى كند، زيرا ملائكه به هر حال واسطه هستند، چنين نيست كه بدون وساطت آنان قبض روح صورت بگيرد.
و نيز در همان كتاب آمده كه احمد از معاذ بن انس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه وقتى از كنار مردمى عبور كرد كه روى اسبان و مركبهاى خود ايستاده بودند و مركبها در حال سير و كوچ بودند حضرت فرمود: حيوانات را سالم سوار شويد و سالم هم پياده گرديد، و آنها را كرسى و تخت نشيمن خود مكنيد كه روى آنها نشسته در راهها و بازارها به قصه بپردازيد، آرى چه بسيار مركبها كه از راكب خود بهترند، و بيشتر ذكر خداى را مى گويند.
و در كافى به سند خود از سكونى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: حيوان بر صاحبش شش حق دارد 1 - بيش از طاقتش بار نكند 2 - پشت آن را مجلس و نشيمن گاه خود براى گفتگو قرار ندهد 3 - هر وقت در منزل پياده شد ابتداء به علف و آب آن بپردازد 4 - و از صورت ، آن را داغ نكند 5 - آن را نزند، زيرا خداى را تسبيح مى گويد 6 - هر وقت از آب عبور داد آب را بر آن عرضه بدارد.

*(255/27)*

و در مناقب ابن شهر آشوب از علقمه و ابن مسعود روايت كرده كه گفتند: ما بارها شد كه در خدمت رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نشستيم تا غذا بخوريم صداى تسبيح از غذائى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى خورد مى شنيديم ، اين را نيز بودم كه روزى مكرز عامرى از آن جناب معجره اى خواست حضرت 9 دانه ريگ را در دست گرفت و از آنها خواست تا خداى را تسبيح گويند، و ما شنيديم كه ريگها تسبيح گفتند.
و در حديث ابى ذر آمده كه وقتى ريگها را به زمين مى گذاشتند ساكت مى شد، و چون در دست آن جناب قرار مى گرفت مشغول تسبيح مى شد.
ابن عباس هم گفته است : ملوك حضرموت شرفياب حضور آن جناب شدند و گفتند: از كجا بدانيم شما رسول خدائيد؟ حضرت مشتى از ريگهاى زمين را برداشت و فرمود: اين ريگها شهادت مى دهند ريگها اول شروع كردند به تسبيح خداى تعالى بعدا شهادت دادند به رسالت آن جناب .
و در همان كتاب از ابو هريره و جابر انصارى و ابن عباس و ابى بن كعب و امام زين العابدين (عليه السلام ) روايت كرده كه رسول خدا وقتى در مدينه به خطبه مى ايستاد به يكى از ستونهاى مسجد تكيه مى كرد، و چون برايش منبر ساختند و حضرت براى اولين بار بالاى منبر رفت همه شنيدند كه آن ستون به ناله درآمد، همانطور كه شتر فرياد مى زند، و چون دوباره نزد ستون آمد و دست به او كشيد عين بچه اى كه از گريه ساكت شود ناله كرد.
توضيحى در مورد تسبيح محسوس برخى موجودات كه در پاره اى رواياتنقل شده است

*(255/28)*

مؤ لف : روايات در تسبيح موجودات با همه اختلافى كه در انواع آنها هست بسيار زياد آمده ، و شايد امر اينگونه روايات براى بعضى مشتبه شده باشد، و خيال كرده باشند كه تسبيح نامبرده براى تمامى موجودات از قبيل لفظ وصوت است ، آنگاه پنداشته اند كه هر موجودى براى خود لغتى و واژه اى دارد كه هر كلمه اش براى معنائى وضع شده ، نظير انسان كه براى كشف منويات خود لغاتى درست كرده است ، چيزى كه هست حواس ما زبان حيوانات و ساير موجودات را درك نمى كند ، ليكن اين پندار اشتباه است .
next page
fehrest page
back page

*(255/29)*

next page
fehrest page
back page
آنچه از بحث قبلى به دست آمد اين بود كه موجودات همه تسبيح دارند، و تسبيح آنها كلام هم هست و به حقيقت هم كلام است نه به مجاز و كلام موجودات عبارت است از پاك دانستن و مقدس شمردن خداى عزوجل از احتياج و نقص به اين طريق كه احتياج و نقص ذات و صفات و افعال خود را نشان مى دهند تا همه پى ببرند كه پروردگار عالم چنين نيست و منزه است ، و چون اين كار را از روى علم هم مى كنند لذا عمل ايشان عين كلام خواهد بود.
پس اين روايات هم كه مى گويد: سنگريزه در دست رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) تسبيح كرد و ما شنيديم ياآنكه داوود شنيد كه كوهها و مرغان با او تسبيح مى گويند، يا روايات شبيه به آن همه صحيح است ، و صدائى كه مى شنيدند به ادراك باطنى بود كه تسبيح واقعى و حقيقت معناى آن را از طريق باطن درك مى كردند، و حس هم چيزى نظير آن و مناسب با آن را حكايت مى كرده گوش هم الفاظ و كلماتى كه اين معنا را برساند احساس مى نموده .
نظير اين معنا گذشت كه گفتيم معناى مجرده در عالم خواب به صورت اشكالى مناسب خود و ماءلوف با ذهن صاحب خواب در مى آيد، مثلا حقيقت يعقوب و خاندانش در خوابى كه يوسف ديد به صورت آفتاب و ماه و يازده ستاره درآمد، و همچنين ساير خوابهائى كه خداوند در سوره يوسف نقل كرده كه بحث آنها گذشت .
به همين حساب مى توان گفت كسى كه تسبيح موجودات يا حمد و يا شهادت آنها برايش محسوس شده در نخست حقيقت معناى تسبيح و حمد و شهادت برايش كشف شده ، و پس از كشف آن حس باطنى آن را در صورت الفاظى شنيدنى در آورده ، و آن الفاظ همان معانى را افاده كرده و در نتيجه صاحب كشف به گوش خود هم شنيده است (و خدا داناتر است ).

*(/1)*

و در الدر المنثور است كه ابو يعلى و ابن ابى حاتم (وى روايت را صحيح دانسته ) و ابن مردويه و ابو نعيم و بيهقى هر دو در كتاب دلائل از اسماء دختر ابى بكر روايت كرده اند كه گفت : وقتى آيه : (تبّت يدا ابى لهب و تبّ) نازل شد عوراء كه او را ام جميل هم مى گفتند ولوله كنان در حالى كه لاشه سنگى در دست داشت نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آمد و زير لب مى گفت : (مذمما ابينا، و دينه قلينا، و امره عصينا).
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نشسته بود ابى بكر هم پهلويش بود، عرض كرد: اين دارد مى آيد، و من مى ترسم تو را ببيند، فرمود: او مرا نخواهد ديد آنگاه آيه اى از قرآن را خواند، و خود را از شر او حفظ كرد، و در اين باره است كه خداى تعالى مى فرمايد: (و اذا قرات القرآن جعلنا بينك و بين الّذين لا يؤ منون بالاخرة حجابا مستورا) ام جميل همچنان نزديك آمد تاايستاد بالاى سر ابى بكر و گفت : شنيده ام كه رفيقت مرا هجو كرده ، ابو بكر گفت نه به پروردگار اين خانه سوگند او تو را هجو نكرده ، ام جميل راه خود را گرفت و رفت در حالى كه مى گفت : قريش خوب مى داند كه من دختر آقاى اويم .
مؤ لف : اين معنا به طريق ديگرى نيز از اسماء و از ابى بكر و ابن عباس به طور مختصر نقل شده ، و آن را مجلسى هم در بحار قرب الاسناد از حسن بن ظريف از معمر از حضرت رضا از پدرش از جدش (عليهم السلام ) در ضمن حديثى كه فهرست معجزات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را مى شمارد روايت كرده اند.
چند روايت درباره (بسم اللّه الرحمن الرحيم ) درذيل آيه : (و اذا ذكرت ربك ...)

*(/2)*

و در تفسير عياشى از زراره از يكى از آن دو بزرگوار (يعنى امام باقر و امام صادق (عليه السلام )) روايت كرده كه در تفسير آيه شريفه (بسم اللّه الرّحمن الرّحيم ) فرموده : اين آيه سزاوارترين آيه ايست كه آن را بلند بخوانند، و اين همان آيه است كه خداى تعالى در باره اش فرمود: (و اذا ذكرت ربّك فى القرآن وحده بسم اللّه الرّحمن الرّحيم و لّوا على ادبارهم نفورا چه مشركين به تلاوت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) گوش مى دادند همينكه مى خواند (بسم اللّه الرّحمن الرّحيم ) پشت مى كردند، و مى رفتند، و چون از اين آيه فارغ مى شد باز بر مى گشتند.
مؤ لف : اين معنا را از منصور بن حازم از امام صادق (عليه السلام ) نيز روايت كرده ، همچنين قمى آن را بدون ذكر اسم مبارك امام در تفسير خود آورده .
و در الدر المنثور است كه بخارى در تاريخ خود از ابى جعفر محمد بن على (عليهماالسلام ) روايت كرده كه گفت : چرا بسم اللّه الرحمن الرحيم را از قرآن حاشا كرديد و آن را جزو قرآن نمى دانيد؟ با اينكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) وقتى وارد منزلش مى شد و قريش نزدش جمع مى شدند، حضرت مى خواند : بسم اللّه الرحمن الرحيم ، و در خواندن آن صدايش را بلند مى كرد، قريش فرار مى كردند، خداوند اين آيه را فرستاد (و اذا ذكرت ربّك فى القرآن وحده ولّوا على ادبارهم نفورا) و طبق اين آيه بسم اللّه الرّحمن الرّحيم )، جزو قرآن است .

*(/3)*

و نيز در همان كتاب است كه ابن اسحاق ، و بيهقى در كتاب دلائل از زهرى روايت كرده اند كه گفت : شنيدم از كسى كه مى گفت : ابوجهل و ابوسفيان و اخنس بن شريق به نماز رفتند كه ببينند رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كه در آن موقع در خانه اش در حال نماز است چه مى گويد، هر كدام گوشه اى نشستند به طورى كه هيچيك از جاى ديگرى خبر نداشت ، نشستند و گوش فرا مى دادند به نماز خواندن آن جناب تا آنكه فجر طلوع كرده متفرق شدند، در راه به هم برخوردند يكديگر را ملامت كردند، و گفتند اين چه كارى است مى كنيد، اگر يكى از عوام با خبر شود خيال مى كند كه ما هم مسلمان شده ايم .
آنگاه متفرق شدند تا شب بعد باز هر يك به جاى ديشب خود برگشتند به نماز خواندن آن جناب گوش مى دادند تا طلوع فجر شد، برخاستند و متفرق شدند، و در راه به يكديگر برخورده و همان حرف ديشب را به هم زدند، و متفرق شده شب سوم باز هر يك جاى خود را گرفته گوش به آن جناب فرا دادند تا طلوع فجر شد، باز در مراجعت به يكديگر برخوردند اين دفعه با هم عهد بستند كه ديگر چنين كارى نكنند.
صبح اخنس نزد ابوسفيان آمده پرسيد بگو ببينم از اين جريان چه فهميدى ؟ (آيا او را راستى پيغمبر يافتى يا نه ؟) گفت به خدا قسم چيرهائى شنيدم كه همه را شناخته و غرض وى را از آن فهميدم ، و چيزهاى ديگرى شنيدم كه نه خود آنها را فهميدم و نه غرض وى را، اخنس گفت : من هم به همان خداى كه قسم خوردى همينطور بودم .

*(/4)*

از منزل ابوسفيان بيرون شده به منزل ابوجهل رفت ، از او پرسيد راءى تو چيست ؟ از آنچه در اين سه شب از محمد شنيدى چه فهميدى ؟ گفت : من چيرها شنيدم ، ما فرزندان عبد مناف بر سر شرافت و آقائى نزاع داريم ، ايشان مهمان نوازى مى كنند، ما هم مى كنيم ، تا كار ما و ايشان به اينجا كشيد كه چون دو اسب مسابقه در طراز هم شديم ، حال ايشان وقتى ديدند نمى توانند گوى سبقت را در شرافت و آقائى بربايند مدعى شدند كه از ما پيغمبرى است كه از آسمان به سويش وحى مى شود، و تو هرگز نمى فهمى كه اينها چه نقشه اى دارند؟ نه به خدا سوگند ما به او ايمان نخواهيم آورد، و تصديقش نخواهيم كرد، اخنس از منزل او برخاست و برگشت .
و در مجمع البيان مى گويد: مشركين اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را در مكه آزار و اذيت مى كردند، و ايشان به آن جناب عرض مى كردند اجازه بده تا با ايشان قتال و كارزار كنيم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى فرمود: من فعلا ماءمور به قتال با ايشان نيستم ، و آيه شريفه : (قل لعبادى ...) در اين باره نازل شد. (نقل از كلبى ).
مؤ لف : ما در تفسير آيه شريفه اشاره كرديم به اينكه اين حرف با سياق آيات سازگار نيست - و خدا داناتر است .
سوره اسرى آيات 56 - 65

*(/5)*

قل ادعوا الّذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضّرّ عنكم و لا تحويلا (56) اولئك الّذين يدعون يبتغون الى ربّهم الوسيله ايّهم اقرب و يرجون رحمتة و يخافون عذابه انّ عذاب ربّك كان محذورا(57) و ان من قرية الا نحن مهلكوها قبل يوم القيمة او معذّبوها عذابا شديدا كان ذلك فى الكتب مسطورا(58) و ما منعنا ان نرسل بالايت الا ان كذّب بها الاوّلون و آتينا ثمود النّاقة مبصرة فظلموا بها و ما نرسل بالايت الا تخويفا(59) و اذ قلنا لك ان ربّك احاط بالنّاس و ما جعلنا الرّؤ يا الّتى ارينك الا فتنة للنّاس و الشجرة الملعونة فى القرآن و نخوفهم فما يزيدهم الا طغينا كبيرا (60) و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس قال ءاسجد لمن خلقت طينا(61) قال ارايتك هذا الّذى كرّمت علىّ لئن اخّرتن الى يوم القيمة لا حتنكنّ ذرّيّته الا قليلا (62) قال اذهب فمن تبعك منهم فانّ جهنّم جزاؤ كم جزاء موفورا (63) و استفزز من استطعت منهم بصوتك و اجلب عليهم بخيلك و رجلك و شاركهم فى الامول و الاولد و عدهم و ما يعدهم الشيطان الا غرورا(64) انّ عبادى ليس لك عليهم سلطان و كفى بربّك وكيلا (65)
ترجمه آيات
بگو آن الهه كه به غير خدا خدايانى مى پنداريد صدا بزنيد و از آنها حاجت بخواهيد كه مالك بلاگردانى از شما را نيستند تا مكروه شما را برگردانيده محبوبتان را بياورند (56).
آنهائى كه كفار به خدائيشان مى خوانند و خدا را مى خوانند و همه در جستجوى راهى به سوى پروردگار خويشند تا كدام منزلتى نزديك تر به دست آورند به رحمت او اميدوار و از عذاب او ترسانند كه عذاب پروردگارت لازم الاحترام است (57).
و هيچ قريه اى نيست مگر اينكه ما هلاك كننده آن قبل از قيامت و يا عذاب كننده آنيم به عذابى شديد و اين در كتاب نوشته شده است (58).

*(/6)*

و اگر آيات پيشنهادى كفار قريش را نفرستاديم چيزى مانع ما نشد جز اينكه در امتهاى گذشته فرستاديم تكذيبش كردند (همچنانكه ) به قوم ثمود ناقه (اى كه خود خواسته بودند) را كه آيتى بينا كننده بود داديم ، پس به آن ظلم كردند و ما هر وقت آيات را بفرستيم به منظور تخويف مى فرستيم (59).
و بياد آور وقتى را كه به تو گفتيم پروردگارت احاطه به مردم دارد، و ما آن رويا كه به تو نشان داديم جز به منظور آزمايش بشر قرارش ‍ نداديم ، همچنين شجره اى كه در قرآن لعن شده كه تخويفشان مى كنيم ولى هر چه مى كنيم جز بيشتر شدن طغيانشان نتيجه نمى دهد آن هم چه طغيان بزرگى (60) .
(و نيز) بيادآر آن زمان را كه به ملائكه گفتيم سجده بر آدم كنيد، همه سجده كردند جز ابليس كه گفت : من سجده كنم براى كسى كه تو او را از گل خلق كرده اى ؟ (61).
و نيز گفت : به من بگو ببينم موجود قحطى بود كه اين را بر من برترى دهى اگر مرا تا روز قيامت عمر دهى تمامى فرزندان او را جز اندكى فريب داده گمراه مى كنم (62).
پروردگارت فرمود: برو! هر كس از ايشان خواست پيروى تو كند بكند كه جهنم هم بزرگ است و جزائى كامل است (63).
با آواز خود هر چه توانستى از ايشان بفريبى بفريب و از مدارج كمال پائين بياور و تا آنجا كه مى توانى لشگر سوار و پياده ات را بر سرشان بتازان و احاطه شان كن و در اموال و اولادشان شركت كن و وعده هاى دروغيشان بده ، آرى شيطان چيزى جز دروغ و فريب وعده شان نمى دهد (64).
همانا ترا بر بندگان (خاص ) من تسلط نيست و تنها محافظت و نگهبانى خدا (آنهارا) كافى است (65).
بيان آيات

*(/7)*

در اين آيات در باره مساءله توحيد بگونه ديگرى احتجاج شده ، و ربوبيت خدايانى كه مشركين مى پرستيدند ابطال گرديده ، و حاصلش ‍ اينست كه بتها قادر به رفع گرفتاريها و برداشتن آنها از پرستش كنندگان خود نيستند، بلكه آنها در احتياج به خداى سبحان مانند خود بت پرستانند، كه همواره در جستجوى وسيله اى به درگاه خدا هستند، و رحمت او را اميدوار، و از عذاب او بيمناكند.
و مساءله گرفتاريها و هلاكت ها و عذابها همه به دست خداى تعالى است ، و او در كتاب خود نوشته كه هر قريه اى را قبل از روز قيامت هلاك كند، و يا به عذاب شديدى مبتلا سازد، در بين امتهاى گذشته هم همين معنا را اعمال كرده ، براى هر امتى آيات و معجزات خود را مى فرستاده و چون كفر مى ورزيدند و آن را تكذيب مى كردند دنبالش عذاب انقراض آور را مى فرستاده ولى درامت آخرين از آوردن آن معجزات كه دنبالش عذاب استيصال است خوددارى كرد.
آرى خداوند چنين خواست كه رفتار ايشان را با هلاكت تلافى نكند، چيزى كه هست اصل فساد در ميان آنان رو به پيشرفت است ، و به زودى شيطان همه شان را گمراه مى كند، آن وقت است كه وعده خدا در باره آنان محقق گشته و خدا هلاكشان مى سازد، و اين امرى است شدنى .
استدلال ديگرى بر نفى الوهيت خدايان مشركين
قل ادعواالّذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضّرّ عنكم و لا تحويلا
كلمه (زعم ) كه حرف اول آن به هر سه حركت خوانده مى شود به معناى مطلق اعتقاد است ، ليكن بيشتر در اعتقاد باطل استعمال شده ، و به همين جهت از ابن عباس نقل مى كنند كه گفته : هر جا كلمه (زعم ) در قرآن آمده به معناى دروغ است .
كلمه : (دعاء) و (نداء) به يك معنا است ، با اين تفاوت كه نداء در جائى است كه خواندن مستلزم صدا و آواز هم باشد، و ليكن دعاء اعم است ، حتى در جائى هم كه دعوت و خواندنى به اشاره و يا غير آن صورت گيرد استعمال مى شود.

*(/8)*

و بعضى ها در فرق ميان آن دو گفته اند كه (نداء) خواندنى را گويند كه اسم خوانده شده ، به زبان آورده نشود (مثل اينكه در فارسى هم كسى را كه مى خواهند صدا بزنند مى گويند: آهاى ) و تنها حروف نداء يعنى - يا - و - ايا - و يا امثال آنها به كار رود، به خلاف دعاء كه به معناى صدا زدنى است كه اسم شخص خوانده شده هم برده شود، مثلا گفته شود (اى حسن ).
اين آيه بر نفى الوهيت خدايان مشركين از اين راه استدلال مى كند كه آن ربى كه مستحق پرستش است ربى است كه قادر بر رساندن منفعت و دفع ضرر باشد، چون داشتن چنين قدرتى لازمه ربوبيت است .
و خود مشركين هم اين معنا را مى دانند و قبول دارند، چيزى كه هست اگر شريكهائى براى خدا گرفته و مى پرستيدند به طمع نفع آنها و از ترس ضرر آنها است ، و در همين جا به خطا رفته اند زيرا اين شركاء قادر بر رساندن نفع و دفع ضرر نيستند، پس الوهيت ندارند، شاهد نفع و ضرر نداشتن آنها اين است كه مشركين آنها را به اين اميد و به همين ترس مى پرستند، و تاكنون چنين خاصيتى از آنها نديده اند.
و چطور مى توانند از پيش خود و مستقلا خاصيت بلا گردانى را داشته و حاجت برآورند و رفع پريشانى كنند با اينكه خود آنها مخلوق خدايند، و به اعتراف خود مشركين در پى راهى و وسيله اى به درگاه خدا هستند، اميدوار رحمت او و بيمناك از عذاب اويند.
پس معلوم شد كه اولا مراد از جمله (الّذين زعمتم من دونه ) مشركين است كه ملائكه و جن و يا انس را مى پرستيدند، چون مقصود ايشان از پرستش بتها تقرب به ملائكه و يا جن و انس بوده و همچنين اگر آفتاب و يا ماه و يا ستارگان را مى پرستيدند به همين منظور بوده كه به درگاه روحانيان آنها كه از جنس ملائكه هستند تقرب يابند.

*(/9)*

علاوه بر اين بتها از آن نظر كه بت هستند حقيقتا چيزى نيستند كه قابل پرستش باشند، همچنانكه فرمود: (ان هى الا اسماء سمّيتموها انتم و آبائكم ) اينها جز اسمائى كه پدرانتان و يا خودتان ناميده اند چيز ديگرى نيستند).
مو اما آنهائى كه از چوب و يا فلزى ساخته شده اند كه جز جماد بى جان چيز ديگرى نيستند، و با ساير جمادات فرقى ندارند، و سجده در برابر آنها با سجده در برابر ساير چوبها و ساير سنگها فرقى ندارد، پس بت بودنشان از جهت سنگ و چوب بودن نيست .
و ثانيا روشن شد كه مراد از نفى قدرت آنها، اينست كه مستقلا و بدون احتياج به خداى سبحان قادر نيستند، به دليل اينكه در آيه بعد مى فرمايد: (اولئك الّذين يدعون يبتغون الى ربّهم الوسيلة ...).
چند وجه ديگر در بيان مراد از مالك نفع و ضرر نبودن بتها
بعضى از مفسرين گفته اند: گويا مراد از مالك ضرر و نفع نبودن بتها اين است كه قدرت تام و كامل ندارند، و گرنه مشركين اقرار دارند كه قدرت خدايان دروغى از ناحيه خداست ، آرى مشركين اين معنا را انكار ندارند كه شركاء و بتها به جميع صفاتشان مخلوق خدايند، و صفات خدا كاملتر و قوى تر از صفات بتها است .
اين معنا كه معلوم شد استدلال آيه كاملا تمام گشته مشركين مجاب مى شوند، و گرنه قدرت نداشتن ملائكه و جن كه مورد پرستش ‍ مشركين هستند خيلى روشن نيست ، و دليل روشنى نداريم كه بطور مطلق جن و ملك هيچ قدرتى ندارند.
و اگر بگوئى : دليلش اين است كه مشركين دست به دامن جن و ملك مى شوند، و اجابتى نمى بينند، جواب مى دهيم ما مسلمانها هم دست به دامن خدا مى شويم و دعاهايمان مستجاب نمى شود.

*(/10)*

بعضى ديگر گفته اند: مراد اين است كه اصلا قدرتى بر نفع و ضرر ندارند و استدلال مى كنند به دليل اشعريها كه مى گويند تمامى ممكنات در ابتداى تكوينشان مستند به خدايند، و ما در پاسخ آنان مى گوييم جن و انس و ملائكه هر چند كه الان قدرت دارند، ليكن در آغاز هم خودشان و هم قدرتشان مستند به خدايند پس در حقيقت مستقلا هيچ قدرتى ندارند.
و ليكن هر چند كه قرآن براى ملائكه و جن اثبات انواع قدرت مى كند آن هم نه در يك آيه و دو آيه بلكه در آيات بسيارى كه نمى توان تاويلش كرد ولى در عين حال حقيقت قدرت را در نظائر آيه (انّ القوة للّه جميعا به خدا اختصاص مى دهد.
و از اينجا مى فهميم كه غير خدا اگر چيزى يا كسى قدرتى دارد قدرتش از قدرت خدا نشاءت گرفته است ، يعنى خدا او را قادر ساخته است ، و اگر چيزى را مالك است خداوند تمليكش كرده ، پس احدى نيست كه در قدرت و ملكى مستقل باشد مگر خود او، و قدرت و ملكهائى كه در دست ديگران است عاريتى مى باشد و تاثيرش نيز بستگى به اذن خدا و مشيت او دارد.
بنابراين نمى توان احتجاج آيه شريفه را منوط بر اين دانست كه ملائكه و جن و انس كه مورد پرستش بت پرستان قرار گرفته اند اصلا قدرت ندارند، بلكه حجت مزبور مبتنى بر اين است كه خدايان ، مستقل در ملك و قدرت نيستند، و در هر چه دارند مثل خود پرستش كنندگانشان محتاج به خدايند، و به درگاه او روانند و اگر بت پرستان اين خدايان را مى خوانند از آنجائى كه دعا متوجه قدرت مستقل مى شود نه به قدرت كسى كه قدرتش و ملكش به تمليك ديگرى است ، پس در حقيقت دعا و مسئلت ايشان هم متوجه درگاه خداى تعالى است ، و در حقيقت از او مى خواهند نه از بتها.

*(/11)*

و اما به اين سخن مفسر كه گفت : (دليلى واضح و روشن نداريم كه ملائكه و جن مطلقا قدرت نداشتند زيرا اگر استدلال كنى بر اينكه مشركين دست به دامن آنها (ملائكه و جن ) مى شوند و اجابتى نمى بينند جواب مى دهيم ما مسلمانها هم دست به دامن خدا مى شويم و دعايمان مستجاب نمى شود و اين دليل بر اين نيست كه خداوند قدرت ندارد جوابش را خداى تعالى در كلام خود داده تا ديگر كسى چنين معارضه اى نكند.
فقط دعا و درخواست حقيقى از خداى سبحان مستجاب است
توضيح اينكه : خداى تعالى كه گفتارش حق است فرموده : (اجيب دعوة الدّاع اذا دعان ) و نيز فرموده : (ادعونى استجب لكم ) و اين گفتار خود را به هيچ قيدى مقيد نكرد، در نتيجه فهماند كه وقتى عبد با حالت جدى دعا كند و با دعا بازى نكند و قلبش در دعا متوجه كسى جز خدا نباشد، بلكه از غير خدا قطع و متوجه و ملتجى به درگاه او شود، البته او هم دعايش را مستجاب مى سازد.
آنگاه در ذيل آيات مورد بحث انقطاع مزبور را به عنوان متمم حجت بيان نموده و فرموده است : (و اذا مسّكم الضّرّ فى البحر ضلّ من تدعون الا ايّاه فلمّا نجيكم الى البر اعرضتم ) يعنى شما در هنگام برخورد با پيشامدهاى دريائى بطور كلى از هر چيزى منقطع گشته با راهنمائى فطرتتان متوجه درگاه پروردگار مى شويد، و خدا دعاى شما را اجابت نموده و به سوى خشكى نجاتتان مى دهد.
و از احتجاج مزبور چنين استفاده مى شود كه وقتى اميد بنده اى از هر چيز و هر كس منقطع گردد و از صميم دل و قلبى فارغ و سالم رو به درگاه خدا ببرد خداوند دعايش را مستجاب مى كند.
در حالى كه اگر توجه خود را ازدرگاه خدا منقطع ساخته و رو به سوى غير خدا آورد هر چه هم از صميم قلب دعا كند دعايش را مستجاب نمى كند، البته نه اينكه مى تواند و نمى كند، بلكه نمى تواند مست جاب كند.

*(/12)*

و با اين حال ديگر جائى براى معارضه مذكور نمى ماند، براى اينكه اين تفاوت براى ايشان وجدانى است كه هر چه خدايان خود را بخوانند دعايشان را مستجاب نمى كند، ولى اگر در دريا سرگردان شوند، و به شرف غرق برسند، و خداى را بخوانند خداوند نجاتشان مى دهد، و به خشكيشان مى رساند، و اين معنا را خودشان هم اعتراف دارند، مساءله دريا مثال بارزى بود كه به عنوان نمونه آورديم ، و گرنه مسلمانان اگر در خشكى هم به اين طور كه در دريا او را مى خوانند بخوانند قطعا نااميد نمى گردند.
خداى تعالى هم در كلام خود ميان دعاى مشركين به درگاه بتها و دعاى مسلمين به درگاه خداى سبحان مقابله نينداخته بود تا مشركين برگردند و به عنوان معارضه بگويند هر دو قسم دعا در مستجاب نشدن مشتركند، بلكه قرآن كريم مقابله را ميان دعاى مشركين به درگاه بتها و دعاى ايشان به درگاه خداى سبحان انداخته بود كه در صورت نا اميدى از هر چيز و انقطاع ساير اسباب رو به آن درگاه نهاده دعايشان هم مستجاب مى شود.
نكته جالبى كه در اين احتجاج بكار رفته اين است كه حجت مزبور را با واسطه رسول گراميش القاء كرده و فرموده : (توبه ايشان بگو) تا اگر مشركين با او مناقشه كردند و گفتند در مستجاب نشدن دعا اين خدايان و خداى تو مثل همند رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) خداى را بخواند و مستجاب بشود تا معارضه مشركين باطل گردد.
اولئك الّذين يدعون يبتغون الى ربّهم الوسيلة ايّهم اقرب ...
كلمه (اولئك ) مبتداء و كلمه (الّذين ) صفت آن و جمله (يدعون ) صله آن صفت و ضمير صله عايد به مشركين است و جمله (يبتغون ) خبر مبتداى (اولئك ) است ، و ضمير جمعى كه در آن است و همچنين هر چه ضمير جمع تا به آخر آيه هست همه به (اولئك ) بر مى گردد، و جمله (ايهم اقرب ) بيان وسيله جوئى است ، چون كلمه (ابتغاء) به معناى فحص و پرستش است ، اين است آنچه كه از سياق بر مى آيد.

*(/13)*

و (وسيله ) به طورى كه تفسيرش كرده اند به معناى توسل و تقرب است و چه بسا در معناى آلت توسل و تقرب استعمال شود، و شايد معناى دوم با سياق مناسب تر باشد، چون دنبال كلمه (وسيله ) جمله (ايهم اقرب ) قرار گرفته كه با معناى دوم سازگارتر است .
توضيح اينكه آلهه دروغين ، خود در جستجوى وسيله به سوى پروردگارشان هستند
و معنا (و خدا داناتر است ) اين است كه اين ملائكه و جن و انس كه مشركين معبودشان خوانده اند خودشان براى تقرب به درگاه پروردگار خود وسيله مى خواهند تا به او نزديك تر باشند و راه او را بروند، و به كارهاى او اقتداء كنند، همه اميد رحمت از خدا دارند و در تمامى حوائج زندگى و وجودشان به او مراجعه مى كنند، از عذاب او بيمناكند، از او مى ترسند و معصيتش نمى كنند، در حالى كه عذاب پروردگارت محذور است و بايد از آن دورى جست .
و مساءله توسل و دست به دامن شدن به بعضى از مقربين درگاه خدا به طورى كه از آيه (يا ايّها الّذين آمنوا اتّقوا اللّه و ابتغوا اليه الوسيلة ) برمى آيد عمل صحيحى است و غير از آن عملى است كه مشركين بت پرست مى كنند،
چرا كه آنان متوسل به درگاه خدا مى شوند، ولى تقرب و عبادت را نسبت به ملائكه و جن و اولياى انس انجام مى دهند، و عبادت خداى را ترك مى كنند، نه او را عبادت مى كنند و نه به او اميدوارند و نه از او بيمناك ، بلكه همه اميد و ترسشان نسبت به وسيله است ، و لذا تنها وسيله را عبادت مى كنند، و اميدوار رحمت وسيله و بيمناك از عذاب آن هستند آنگاه براى تقرب به آن وسيله ، كه به زعم ايشان يا ملائكه است و يا جن و يا انس متوسل به بتها و مجسمه ها شده خود آن خدايان را رها مى كردند، و بتها را مى پرستيدند، و با دادن قربانيها به آنها تقرب مى جستند.

*(/14)*

خلاصه اينكه ادعاى اصليشان اين بود كه ما به وسيله بعضى از مخلوقات خدا، به درگاه او تقرب مى جوئيم ولى در مقام عمل آن وسيله را بطور مستقل پرستش نموده ، از خود آنها بيمناك و به خود آنها اميدوار بودند، بدون اينكه خدا را در آن منافع مورد اميد، و آن ضررهاى مورد بيم موثر بدانند، پس در نتيجه بتها و يا خدايان را شريك خدا در ربوبيت و پرستش مى دانستند.
حال اگر مراد از جمله (اولئك الّذين يدعون ) ملائكه گرام و يا صلحاى مقربين از جن ، و يا انبياء و اولياء از انس باشد قهرا مراد از (جستجوى وسيله ) و (اميد رحمت ) و (ترس از عذاب ) همان معناى ظاهرش خواهد بود.
و اگر مراد اعم از اين باشد به طورى كه شامل شياطين جن ، و فاسقين از انس از قبيل فرعون و نمرود و امثال آنها نيز بشود آن وقت مراد از (جستجوى وسيله ) به سوى خدا همان خضوع و سجود و تسبيح تكوينى خواهد بود، كه قبلا بيان نمود (و براى همه موجودات اثباتش كرد) و هم چنين خوف و رجايشان مربوط به ذات ايشان خواهد بود.
وجوه ديگرى كه در معناى جمله : (يبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ) گفتهاند
بعضى از مفسرين تمامى ضميرهاى جمع را كه در آيه وجود دارد به كلمه (اولئك ) برگردانده اند، ولى در معنا اشتباه كرده آيه را چنين معنا كرده اند كه : (آن انبيائى كه ايشان به جاى خدا مى پرستند و مردم را به سوى حق مى خوانند، يا خداى را مى خوانند، و به درگاه او تضرع برده در جستجوى تقرب به سوى اويند) و ليكن همان طور كه مى بينيد معناى صحيحى نيست .

*(/15)*

در كشاف در معناى آيه گفته است : يعنى خدايان آنها خودشان در جستجوى وسيله و تقرب به سوى خدايند، و كلمه (ايّهم را بدل از واو (يبتغون ) و كلمه (اىّ) را موصوله گرفته كه در نتيجه معناى آيه چنين مى شود: (مشركين كسانى و چيزهائى مى پرستند و آن را خداى خود قرار مى دهند كه مقرب ترين آنها در جستجوى وسيله اى به درگاه اويند تا چه رسد به غير مقربين ).
سپس گفته ممكن هم هست جمله (يبتغون الوسيلة ) را متضمن معناى (يحرصون ) گرفته و چنين معنا كنيم : (اينها هستند كه مشركين خداى خود پنداشته اند، و حال آنكه همين خدايان خود حرص و شتاب دارند كه از ديگران به درگاه خدا نزديك تر باشند و چون راه تقرب را اطاعت و زيادى خير و صلاح مى دانند بيشتر اطاعت مى كنند و مانند ساير بندگان خدا بيشتر به خير و صلاح مى پردازند، بيشتر مى ترسند، و بيشتر اميد مى دارند، آن وقت چگونه مشركين ايشان را آلهه خود مى گيرند.
و البته معناى بدى نيستند، در صورتى كه سياق آيه با آنها بسازد، ليكن آنطور كه بايست سازگارى ندارد، هر چند كه معناى دوم به سياق آيه از اولى نزديك تر است .
بعضى ديگر گفته اند: معناى آيه اين است كه : (اينها هستند كه مشركين آنان را خداى خود خوانده و عبادتشان مى كنند و معتقدند كه معبود ايشانند و سعى مى كنند با پرستيدن آنها وسيله اى و تقربى به درگاه خدا پيدا كنند، و هر يك سعى مى كند با پرستش بيشتر از ديگران سبقت جسته مقرب تر شود) اين معنا هم به هيچ وجه با الفاظ آيه تطبيق نمى كند.

*(/16)*

مى گويند: عذاب شديد هميشه به معناى آن عذابى است كه قومى را مستاءصل و من قرض كند آن وقت در اين آيه كه در مقابل عذاب شديد مساءله هلاكت را قرار داده لابد معنا و مراد از هلاكت مرگهاى طبيعى و تدريجى افراد است ، و در نتيجه معناى آيه چنين مى شود (هيچ قومى نيست مگر اينكه ما مردمش را قبل از قيامت يا مى ميرانيم ويا به عذاب استيصال و مرگ دسته جمعى مبتلا مى كنيم تا بعد از آن قيامت را بپا كنيم ) همچنانكه در جاى ديگر فرمود: (و انا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا) و لذا بعضى گفته اند كه (هلاك ) وى مربوط به قراء و اقوام صالح ، و (تعذيب ) مربوط به قراء و اقوام طالح است .
سنت الهى در اقوام گذشته : دعوت به حق ، به سعادت رساندن مؤ منان و هلاكت ياعذاب شديد منكران و طاغيان
مفسرين در اينكه آيه مورد بحث به چه وجهى متصل به آيه قبلى است گفته اند: كه اين آيه موعظه اى است كه همان مشركين را بعد از بيان توحيد و معاد از عذاب خدا انذار مى كند، و از حوادث قبل از روز بعث پاره اى را كه دليل بر عظمت خداى سبحان است خاطر نشان مى سازد، تا مؤ يد مطالب قبل باشد.

*(/17)*

ولى ظاهرا اين آيه معطوف و مربوط به جلوتر از آيات مورد بحث است ، يعنى آيه شانزدهم كه مى فرمود: (و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها...) چون آيات اين سوره همواره بعضى به بعضى نظر داشته و عطف مى شود، و غرض عمومى از سراپاى اين سوره ، بيان سنتى است كه خداى تعالى در اقوام و ملل داشته كه نخست ايشان را به سوى حق دعوت مى كرده ، آنگاه يك عده را كه پذيراى دعوتش گشته واطاعت كرده اند سعادتمند، و ديگران را كه از در استكبار مخالفت و طغيان نمودند عقوبت مى نموده است ، و بنابراين مراد از هلاك در اين آيه همان تدمير به عذاب استيصال در آن آيه است چنانچه از ابى مسلم مفسر هم نقل شده و مراد از عذاب شديد عذاب آسان تر است از قبيل عذاب قحطى يا گرانى كه باعث جلاى وطن و يا خرابى عمارتهاى آن قريه شده ، و يا بلاها و محنت ديگر است .
در نتيجه آيه شريفه به اين معنا اشاره دارد كه قريه هاى نامبرده به زودى يكى پس از ديگرى به خاطر فساد اهلش و فسق فاسقانش ‍ ويران مى گردد، و اين خود بنا به اشاره اى كه در ذيل آيه دارد به قضاى خداى سبحان است .

*(/18)*

با اين بيان وجه اتصال آيه بعدى (و ما منعنا...) به اين آيه روشن مى شود و معنا چنين مى شود كه : (اين مردم نيز مانند اهل همان قريه ها مستعد براى فساد و آماده تكذيب آيات خدا هستند، آياتى كه به دنبال تكذيبش هلاك و نابودى در پى دارد، چيزى كه هست اگر از آن قسم آيات خود را كه بر آن اقوام فرستاديم و به خاطر تكذيبشان هلاكشان كرديم به اين مردم هم بفرستيم همان اهلاك و تدمير كه بر سر آنها آمد و منقرضشان كرد بر سر اينان نيز آمده و اينان را به آنان ملحق خواهد كرد، آن وقت بساط دنيا برچيده خواهد شد و چون نمى خواهيم بر چينيم لذا تا مدتى مهلتشان داديم ، ولى سرانجام اينان را نيز گرفتار مى كنيم ، و چنين نيست كه اينان استثناء شوند) و اين همان معنائى است كه آيه (و لكلّ امّة رسول ) و آيات بعد از آن ، بدان اشاره مى كند.
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از (قرى ) در آيه شريفه ، قريه هاى كافرنشين است و اگر بگوئيم مراد عموم قريه ها است ، با سياق آيه نمى سازد، ليكن اين ادعائى است بدون دليل .
كتاب (لوح محفوظ) و بحث مفسرين پيرامون آن
و اين كه فرمود: (كان ذلك فى الكتاب مسطورا) معنايش اين است كه اهلاك قرى و تعذيب آنها به عذاب شديد قبلا در كتاب نوشته شده ، يعنى سرنوشتى است حتمى ، از اينجا معلوم مى شود كه (مراد) از كتاب لوح محفوظ است كه قرآن تمامى حوادث را نوشته شده در آن دانسته و در باره اش فرموده : (و كل شى ء احصيناه فى امام مبين ) و نيز فرموده (و ما يعزب عن ربّك من مثقال ذرّة فى الارض و لا فى السّماء و لا اصغر من ذلك و لا اكبر الا فى كتاب مبين ).

*(/19)*

برخى از مفسرين بحث عجيبى در باره اين كتاب عنوان كرده و گفته اند كه : بسيارى از دانشمندان معتقدند كه هيچ موجود و هيچ حادثه اى نيست مگر آنكه با تمامى كيفيات و اسباب موجبه اش و زمانى كه برايش تعيين شده در لوح محفوظ و كتاب مسطور نوشته شده ، آن وقت به آنان اشكال شده است كه اين حرف مستلزم آن است كه بعد كتاب نامبرده غير متناهى باشد، و حال آنكه براهين عقلى و نقلى بر خلاف آن است ، و همه آنها بطور كلى بعد را متناهى مى دانند، پس ناگزير بايد در جواب بگوئيم كتاب مزبور تنها حوادث اين جهان را در بر دارد، و كلمه (شى ء) را كه در آيه (و كلشى ء) است حمل بر خصوص اشياء اين عالم بكنيم .
بعضى ديگر در حل اشكال گفته اند كه كلمه (شى ء) را به همان عموم خود باقى مى گذاريم ليكن نوشته را حمل بر بيانى مى كنيم كه با تناهى ابعاد بسازد، و مى گوئيم لوح محفوظ در بيان كردن و نوشتن تمامى اشياء دنيوى و اخروى و آنچه بوده و آنچه خواهد شد نظير بيان جفر، جامع است كه يك حرفش شامل و بيان كننده بسيارى حوادث است اين بود آن بحث عجيبى كه خاطرنشان ساختيم .
عجيب تر اين است كه اينان خيال كرده اند كتاب مذكور از جنس همين كاغذ و قلمهاى جسمانى و مادى است ،
و خلاصه كتابى است مانند ساير كتابها كه آن را در يك گوشه عالم گذاشته اند و در آن اسامى و اوصاف و احوال تمامى موجودات و اينكه هر يك چه حوادثى مخصوص به خود دارند، و در نظام عمومى و جارى چه بر سرشان مى آيد نوشته شده است .
غافل از اينكه اگر لوح محفوظ چنين كتابى مى بود، حتى گنجايش آن را نداشت كه اسامى يك يك اجزاى خودش را كه از آنها تركيب شده و بيان صفات و احوال آن اجزاء را در خود بگنجاند تا چه رسد به موجودات ديگر كه جز خداى سبحان هيچ كس نمى تواند به تفاصيل صفات و احوال آنها و حوادث مربوط به آنها و ربط و نسبت هائى كه با يكديگر دارند برشمرده و به آنها احاطه يابد.

*(/20)*

بنابراين جواب دادن از اشكال به اينكه كلمه (شى ء) تنها مخصوص به اشياء اين عالم است چه حلى از اشكال مى كند و اينكه بعضى ها در حل آن گفته اند كه اين كتاب از قبيل حروف 28 گانه الفباء است كه تمامى عالم و كتاب ها از آنها تشكيل شده در حقيقت ملتزم شده اند به اينكه لوح محفوظ كتابى است كه تنها صور حوادث آن هم بالقوه و يا اجمال آن را دارد، و حال آنكه آياتى كه اين كتاب را تعريف و توصيف مى كند، يا صريح و يا نزديك به صريح است در اينكه كتاب مذكور مشتمل بر خود اشياء و خود حوادث گذشته و حال و آينده است آن هم بالفعل ن ه بالقوه ، آنهم بطور تفصيل نه اجمال ، آنهم به عنوان قضاء و سرنوشت حتمى و وجوبى نه امكان ، و اگر لوح محفوظ از مقوله الفباء بود يك صفحه كاغذ هم كه 28 حرف در آن نوشته باشد لوح محفوظ مى بود، چون اسامى هر چه هست و بوده و خواهد بود در اين حروف وجود دارد.
علاوه بر اين ، جمع كردن ميان اين دو حرف كه : (لوح محفوظ مصون از هرگونه تحول و تغييرى است ) و هم (مادى و جسمانى و قابل تحول و دگرگونى ها است ) دليلى لازم دارد كه خيلى اساسى تر از اينگونه تصورات پوچ باشد، و اين حرف اشكالات بسيارى دارد كه ديگر متعرض نمى شويم .
پس حق مطلب اين است كه كتاب مبين همان متن اعيان و موجودات با حوادثى است كه به خود مى گيرند، و اين به خود گرفتن از اين نظر حتمى و واجب است كه هر يك مترتب بر علت خويش است و پيدايش معلول بعد از وجود علت واجب و غير قابل تخلف است ، نه از نظر اينكه موجودى است مادى ، آرى ماده و قوه آن از نظر ذاتشان ممكن الوجودند.
و اگر اين معنا يعنى مساءله عليت و معلوليت را كتاب مبين و لوح محفوظ ناميده به اين منظور بوده كه حقيقت معنا را با كمك مثال بفهماند، و ما به زودى در جاى مناسبى ان شاء اللّه اين بحث را به طور كامل مطرح خواهيم نمود.

*(/21)*

قبلا وجه اتصال اين آيه با آيات قبلش گذشت ، و حاصل آن اين بود كه آيه قبلى مى رسانيد كه مردم - كه آخرينشان مثل اولينشان هستند - به خاطر آن غريره فسق و فساد كه در ايشان است مستحق آمدن هلاكت و انواع ديگر عذابهاى شديد هستند، و خداى تعالى هم در باره قريه ها اين سرنوشت را مقرر فرموده كه همه هلاك و يا معذب به عذاب شديد شوند، و همين معنا باعث شد كه خداى تعالى آياتى كه كفار پيشنهاد مى كنند نفرستد، چون با در نظر گرفتن اينكه آخرين بشر با اولين او يكسانند، و هر چه اولين را وادار به عصيان كرد آخرين را هم وادار مى كند، و نيز با در نظر گرفتن اينكه اولين با آمدن آيات پيشنهادى خود باز كفر ورزيدند اين مساءله وجود دارد كه اينها نيز بعد از ديدن معجره و آيت پيشنهادى خود ايمان نياورند، و در نتيجه به عذاب هلاك و يا عذاب شديد ديگرى مبتلا شوند، همچنانكه پيشينيان ايشان شدند، و چون خدا نمى خواهد اين امت را به عذاب عاجل و زودرس مؤ اخذه نمايد، لذا آيات پيشنهادى كفار را نمى فرستد.
با اين بيان اين معنا روشن مى شود كه اين دو آيه با آيات ديگر اين سوره - از آيه 90 تا آخر سوره - كه اقتراحات و پيشنهادات كفار را خاطرنشان ساخته و مى فرمايد: (و قالوالن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا...) ارتباط دارند و از ظاهر آيات سوره هم بر مى آيد كه سوره يكباره نازل شده است .
وجه اينكه خداوند پيشنهاد كفار راجع به آوردن آيات را اجابت نكرد

*(/22)*

پس اينكه فرمود: (و ما منعنا ان نرسل بالايات ) كلمه (منع ) نمى تواند به معناى ظاهرى خودش باشد، زيرا (منع ) عبارت است از اينكه كسى و يا چيزى قوى تر از انسان جلوى خواست او را بگيرد، و چون به حكم (واللّه يحكم لا معقّب لحكمه ) و به حكم اينكه او غالب و قاهر است هر چه اراده كند مى شود، و براى شدن آن به غير از كلمه (كن ) سرمايه ديگرى لازم نيست نمى توان گفت تكذيب اولين نسبت به آيات خدا مانع شد از اينكه خداوند آيات پيشنهادى بعدى را بف رستد و خداى را جلوگير و سد گرديد.
ناگزير بايد بگوئيم معنايش اين است كه از آنجا كه آيات پيشنهادى هيچگونه مصلحتى نداشته ، و صاحبان پيشنهاد و بطور كلى هيچكس از آن نفعى نمى برده و هيچيك به آن ايمان نمى آوردند از اين نظر خداى تعالى آن آيات را نفرستاد.
و اگر خواستى بگو كلمه (منع ) در آيه شريفه معناى ديگرى غير از (جلوگيرى ) را مى رساند و آن منافات ميان دو امر زير است .
1 - فرستادن آيات پيشنهادى مردم با اينكه امتهاى گذشته آن را تكذيب كرده و آخرين هم راه ايشان را مى روند باعث انقراض و استيصال ايشان مى شود.
2 - و مشيت خدا تعلق گرفته بر اينكه امت اسلام را مهلت دهد. و خداوند از اين منافات كه ميان اين امر است به منع تعبير فرموده . و شايد به منظور اشعار به همين نكته بوده كه فرستادن آيات را به عبارت (ارسال ) تعبير فرمود نه به (ايتاء) چرا كه (ايتاء) به معناى دادن و ارسال به معناى فرستادن است ، و هر جا كه به دومى تعبير شود بيانگر اين است كه خود آيات مانند يك فرد با شعور ماموريت دارند.

*(/23)*

و اما چرا جمله (الا ان كذّب بها الاوّلون ) از امتهاى گذشته و هلاك شده تعبير به (اوّلون ) كرده ؟ شايد براى اين بود كه اشاره كند به اينكه اين مردمى كه امروز آيات خدا را تكذيب مى كنند دنباله روان و ادامه دهندگان همانها هستند (و به تعبير امروزه جلد دوم همانهامى باشند) و در حقيقت امت واحد هستند، پس اگر اينها هم تكذيب كنند نابود خواهند شد، خلاصه اينكه بشريت سر و ته يك كرباس است ، هر غريزه اى كه در قبلى ها و اولى ها بوده و كار آنها را به هلاكت كشيده در آخريها نيز هست و هر حكمى كه صدرش ‍ داشت ذيلش هم دارد، و به همين جهت است كه از همين مردم مكرر نقل كرده كه مى گفتند: (ما سمعنا بهذا فى آبائنا الاوّلين كه صدر بشريت را پدران خود شمرده اند، و به هر حال معناى آيه اين است كه ما آن آياتى را كه قريش پيشنهاد كردند نفرستاديم ، زيرا اگر مى فرستاديم ايمان نمى آوردند و ما هلاكشان مى كرديم ، ولى قضا و خواست ما بر اين شده است كه اين امت را عذاب نكنيم مگر بعد از مدتى مهلت ، و اين خصوصيت امت اسلام ، در مواردى از كلام خداى تعالى استفاده مى شود و تنها آيه مورد بحث نيست .
دو وجه ديگر در معناى آيه : (و ما منعنا اننرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون )
و در معناى آيه كريمه دو وجه ديگر ذكر كرده اند.
1 - ما آيات را نفرستاديم چون مى دانستيم كه ايشان حتى با ديدن آنها نيز ايمان نمى آورند، و فرستادنش بى فايده بود،
همچنانكه امتهاى قبل هم با آمدن آياتى كه خودشان خواسته بودند ايمان نياوردند، و البته اين مطلب در مورد آيات مربوط به اثبات توحيد است ، و اما معجزاتى كه نبوت را اثبات مى كند، و يا بودنش لطفى از ناحيه خداوند به شمار مى رود لا محاله فرستاده مى شود، چون اگر نفرستد، نبوت پيغمبر اثبات نمى شود.

*(/24)*

2 - ما آيات را از اين رو نفرستاديم كه پدران و اسلاف شما نظير آنها را درخواست كرده و پيشنهاد دادند و وقتى اجابت كرديم و فرستاديم باز ايمان نياوردند، شما هم كه پيرو و مقلّد گذشتگان خود هستيد ايمان نمى آوريد، پس چه فايده از فرستادن آن .
و معناى دوم از ابى مسلم نقل شده ، و ليكن فرقى ميان آن دو و وجه قبلى به نظر نمى رسد، و مشكل است آن را طورى معنا كرد كه با هيچيك از آن دو تطبيق نكند.
(و آتينا ثمود النّاقة مبصرة فظلموا بها) - قوم ثمود مردمى بودند كه نام پيغمبرشان صالح است ، از او ناقه اى خواستند، خداوند هم شتر ماده اى به عنوان يك معجره بسيار روشن بر ايشان از كوه بيرون كرد.
كلمه (مبصرة ) همانطور كه در آيه (و جعلنا آية النّهار مبصرة ) آمده به معناى بين و روشن است ، و در آيه مورد بحث صفت ناقه و يا صفت محذوف است كه همان آيت باشد، يعنى ما براى قوم ثمود ناقه را در حالى كه ظاهر و روشن بود، و يا در حالى كه آيتى روشن بود فرستاديم ، ايشان به سبب آن به خود ستم كردند، و يا با تكذيب كردن آن ، به خود ستم كردند.
(و ما نرسل بالايات الا تخويفا) - يعنى حكمت در فرستادن آيات ترساندن و انذار مردم بود، حال اگر آن آيت از آياتى باشد كه در دنبال خود عذاب استيصال را دارد تخويف در آن تخويف به هلاكت در دنيا و عذاب آتش در آخرت است ، و اگر از آن آيات نباشد تخويف از آنها تخويف و انذار به عقوبت آخرت است .

*(/25)*

و بعيد نيست مراد از (تخويف ) ايجاد خوف و وحشت باشد به اينكه عذاب كمتر از استيصال را به ايشان نشان دهد، و بنابراين تخويف در اين آيه معناى تخوف در آيه (او ياخذهم على تخوّف فانّ ربّكم لروف رحيم ) را خواهد داشت ، و برگشت معناى آيه به اين مى شود كه ما آيات اقتراحى ايشان را نمى فرستيم ، چون نمى خواهيم با عذاب استيصال از بينشان ببريم ، و اگر آياتى را مى فرستيم به منظور اين است كه با ايجاد ترس در دلهايشان متوجهشان كنيم ، و آنوقت با ديدن آن از عذابهاى سخت تر بهراسند. اين وجه را به برخى از مفسرين نسبت داده اند.
و اذ قلنا لك انّ ربّك احاط بالنّاس و ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك الا فتنة للنّاس و الشّجرة الملعونة فى القرآن و تخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا
مراد از (رؤ يا) و (شجره ملعونه ) در آيه : (و ما جعلنا الرؤ يا التى اريناك...)
فقرات اين آيه كه چهار فقره است معانى روشنى دارد، و ليكن از نظر ارتباط و وجه اتصالى كه با هم دارند خالى از اجمال نيست و سبب اصلى اين اجمال دو فقره دومى و سومى است ، زيرا خداى سبحان بيان نكرده كه آن رويا كه به پيغمبر خود ارائه داده چه بوده ، و در ساير آيات قرآنش هم چيزى كه آن را تفسير كند نيامده .
و روياهائى كه در آيه : (اذ يريكهم اللّه فى منامك قليلا و لو اريكهم كثيرا لفشلتم ) و آيه (لقد صدق اللّه رسوله الرّويا بالحقّ لتد خلنّ المسجد الحرام ) آمده هيچيك با روياى در آيه مورد بحث تطبيق نمى كند چون آيه مورد بحث در مكه نازل شده و مربوط به قبل از هجرت است ، و آن دو آيه مربوط به حوادث بعد از هجرت هستند.
و همچنين شجره ملعونه هم معلوم نيست كه چيست كه خدا آن را فتنه مردم قرار داده ، و در قرآن كريم شجره اى به چشم نمى خورد كه خداوند اسمش را برده سپس آن را لعنت كرده باشد.

*(/26)*

آرى ، از شجره اى اسم برده به نام شجره زقوم و آن را به وصف فتنه توصيف مى كند، و مى فرمايد: (ام شجرة الزّقوم انا جعلناها فتنة للظالمين ) ولى ديگر آن را نه در اينجا و نه در جاى ديگر لعنت نكرده ، و اگر صرف اينكه در جهنم سبز مى شود و مايه عذاب ستمگران است باعث لعن آن باشد، بايد خود جهنم و عذابهاى آن همه لعن شوند، و نيز بايد ملائكه عذاب كه در حقشان فرموده : (و ما جعلنا اصحاب النّار الا ملائكة و ما جعلنا عدّتهم الا فتنة للّذين كفروا) ملعون باشند، با اينكه خداى تعالى ايشان را ستوده و ثنا گفته ، آن هم ثنائى كه فرموده : (عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون اللّه ما امرهم و يفعلون ما يومرون ).
و نيز يكى از وسائل عذاب و شكنجه مردم كافر، دست مؤ منين است كه فرموده : (قاتلوهم يعذّبهم اللّه بايديكم ) معلوم است كه دست مؤ منين ملعون نيست .
از همه اينها معلوم مى شود كه مراد آيه ، روشن كردن و بيان دو فقره خود يعنى (داستان رويا) و (داستان شجره ملعونه ) در قرآن كه مايه فتنه مردم شده نيست ، بلكه مقصود اشاره اجمالى است به آن دو تا، خواننده به كمك سياق تفصيل آنها را پيدا كند.
آرى چه بسا بتوان از سياق آيات پاره اى از جزئيات اين دو داستان را استفاده كرد، آيات قبلى در اين مقام بود كه بفرمايد: بشريت آخرش مانند اول و صدرش در بى اعتنائى به آيات خدا و تكذيب آن الگو ى آيندگان مى باشد، و مجتمعات بشرى به تدريج و نسلى بعد از نسل ديگر و قريه اى بعد از قريه اى ديگر عذاب خداى را مى چشند كه يا آن عذاب هلاكت است و يا عذابى كمتر از آن .
و آيات بعدى كه از آيه (و اذ قلنا للملائكة اسجدو الادم ) شروع مى شود و داستان ابليس و تسلط عجيب او را بر اغواى بنى آدم بيان مى كند و نيز همان سياق آيات قبل را دنبال مى كند.

*(/27)*

و از اين وحدت سياق بر مى آيد كه داستان رويا و شجره ملعونه دو امر مهمى است كه يا به زودى در بشريت پيدا مى شود و يا آنكه در ايام نزول آيات پيدا شده و مردم را دچار فتنه نموده و فساد را در آنان شايع ساخته ، و طغيان و استكبار را در آنان پرورش داده .
و ذيل آيه كه مى فرمايد: (و نخوّفهم فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا) به همين معنا اشاره نموده و آن را تاءييد مى كند و بلكه صدر و ابتداى آيه هم كه مى فرمايد (و اذ قلنا لك ان ربّك احاط بالنّاس ) همين اشاره و تاييد را دارد.
با در نظر گرفتن آنچه گفته شد اين را نيز در نظر بگيريم كه خداى تعالى شجره نامبرده را به وصف ملعونه در قرآن توصيف كرده است ، و از اين به خوبى برمى آيد كه قرآن كريم مشتمل بر لعن آن هست ، و لعن آن شجره هم الان در ميان لعنت هاى قرآن موجود است ، چون جمله (و الشّجرة الملعونة فى القرآن ) همين است .
معناى اصطلاحى (شجره ) و تطبيق آن با فرقه خاصى در صدر اسلام
حال ببينيم در قرآن چه چيرهائى لعن شده ، در قرآن ابليس و يهود و مشركين و منافقين و مردمى ديگر به عناوينى ديگر لعنت شده اند مثل كسانى كه با حالت كفر بميرند، و يا آيات خدا را كتمان كنند، و يا خدا و رسول را آزار نمايند و امثال اين عناوين .
و در آيه مورد بحث (شجره ) به اين لعنت ها وصف شده ، و شجره همانطور كه به درختهاى ساقه دار اطلاق مى شود همچنين به ريشه هائى كه از آنها شاخه هاى فرعى جوانه مى زند اطلاق مى گردد مانند ريشه هاى مذهبى و اعتقادى .

*(/28)*

در لسان العرب مى گويد: وقتى مى گويند فلانى از شجره مباركه اى است معنايش اين است كه ريشه دودمان مباركى دارد، از گفتار لسان العرب هم كه بگذريم در لسان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هم بسيار ديده مى شود كه (من و على از يك شجره ايم ) و نيز از همين باب است كه در حديث عباس فرمود عموى آدمى صنو پدر او است ، (و صنو يكى از دو شاخه خرما را مى گويند كه از يك ريشه روئيده باشند).
و اگر در اين مساءله كمال دقت را به كار ببريم ، اين معنا برايمان روشن خواهد شد كه شجره ملعونه يكى از همان اقوام ملعونه در كلام خدا هستند كه صفات شجره را دارند، يعنى از يك ريشه منشعب شده و نشو و نما نموده و شاخه هائى شده اند، و مانند درخت ، بقائى يافته و ميوه اى داده اند، دودمانى هستند كه امت اسلام به وسيله آن آزمايش شده و مى شوند.
و چنين صفاتى جز بر يكى از سه دسته از آنها كه شمرديم تطبيق نمى كند، يا مشركين ، و يا منافقين و يا اهل كتاب .
next page
fehrest page
back page

*(/29)*

next page
fehrest page
back page
و بقاء و نشو و نمايشان يا از راه تناسل و زاد و ولد است ، و هر خانواده از ايشان كه در ميان مردمى زندگى كنند دين و دنياى آن مردم را فاسد نموده و دچار فتنه شان مى سازند، يا از اين راه در ميان مسلمين دوام يافته و در همه اعصار آثار شوم خود را مى بخشند، و يا از راه پيدا شدن عقيده ها و مذاهب فاسد كه آنها دور آن را گرفته و ترويجش مى كنند، و همچنان نسلى بعد نسل آن را پايدار نگه مى دارند، و در آن لانه فساد، به اسلام ضربه وارد مى آورند.
وقتى بنا شد شجره ملعونه بطور مسلم يكى از اين سه فرقه باشد حال بايد ببينيم از اوضاع و احوال زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و زمان نزول آيه چه مى فهميم ؟.
بطور مسلم در آن زمان از مشركين و اهل كتاب يعنى يهود و نصارى قومى كه چنين فاتى داشته باشند ظهور نكرد (نه قبل از هجرت و نه بعد از آن )
زيرا تاريخ نشان مى دهد كه خداوند مسلمانان را از شرّ اين دو طائفه ايمن كرده و ايشان را استقلال داده بود و با امثال آيه (اليوم يئس ‍ الّذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم و اخشون )، استقلالشان را اعلام فرموده بود كه ما در تفسير آن ب حث مفصلى گذرانديم .
وقتى اوضاع و احوال صدر اسلام با مصداق بودن مشركين و اهل كتاب سازگار نشد، قهرا باقى مى ماند فرقه سوم ، يعنى منافقين كه در ظاهر مسلمان بودند، و تظاهر به اسلام مى كردند، و در ميان مسلمانان يا از راه فاميلى و يا از راه پيروزى عقيده و مسلك بقا و دوام يافته و در اعصار بعدى هم فتنه مسلمانان شدند .
شجره ملعونه اى كه در رؤ يا بر پيامبر (ص ) نشان داده شده است فتنه اسلام است

*(/1)*

آرى جاى هيچ ترديدى نيست كه سياق آيه اشاره به ارتباطى دارد كه در ميان دو فقره (ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك الا فتنة للناس ) و فقره (و الشجرة الملعونة فى القرآن ) برقرار است ، مخصوصا با دقت در اينكه قبل از اين فقره جمله (و اذ قلنا لك ان ربّك احاط بالناس ) قرار گرفته و آنگاه دنباله هر سه فقره جمله (و نخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا) آمده است .
زيرا ارتباط اين چند فقره با يكديگر اين معنا را به خوبى مى رساند كه آيه شريفه در صدد بيان و اشاره به يك امرى است كه خداى سبحان به آن احاطه دارد، خطرى است كه موعظه و تخويف از آن را نكاسته بلكه بيشترش مى كند.
با در نظر گرفتن اين جهات معلوم مى شود كه قضيه از اين قرار بوده كه خداى سبحان شجره ملعونه را در عالم خواب به رسول گرامى خود نشان داده ، آنگاه در قرآن بيان كرده كه آن شجره اى كه در رؤ يا نشانت داديم ، و پاره اى از رفتارشان را در اسلام برايت ارائه داديم فتنه اسلام است .
پس مراد از (احاطه ) در جمله (و اذ قلنا لك انّ ربّك احاط بالنّاس ) به مقتضاى سياق احاطه علمى است ، و ظرف (اذ) متعلق به محذوف است ، و تقدير كلام چنين است (بياد آور آن زمانى را كه به تو چنين و چنان گفتيم )، و خلاصه آنچه را كه در اين آيات برايت گفتيم فراموش مكن كه شيوه مردم است مرار بر فساد و فسق و فجور است و در اعراض از ياد خدا و بى اعتنائى او از اسلاف خود پيروى مى كنند، و گفتيم كه پروردگار تو احاطه علمى به سراپاى بشريت دارد، و مى داند كه اين شيوه همانطور كه در گذشته در بشر جريان داشت در آينده نيز جريان خواهد يافت .

*(/2)*

پس حاصل معناى (و ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك الا فتنة للنّاس و الشّجرة الملعونه فى القرآن ) اين شد كه ما شجره ملعونه در قرآن را (كه تو با معرفى ما آن را شناختى و در رويا پاره اى از فسادهايش را ديدى ) قرار نداديم مگر فتنه براى مردم و بوته امتحانى كه يك يك مردم در آن آزمايش گردند، و ما به همه آنان احاطه داريم .
و دو ضمير جمعى كه در جمله (نخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا) است ظاهرا به ناس بر مى گردد، و مراد از تخويف (ترساندن ) مردم يا تخويف با موعظه بيان است و يا تخويف به آيات آسمانى و زمينى است كه ايشان را مى ترساند ولى از بين نمى برد.
و معنايش اين است كه ما مردم را مى ترسانيم ، ولى هشدار و ترساندن ما جز به طغيان ايشان نمى افزايد، آن هم نه هر طغيانى ، بلكه طغيانى بزرگ ، يعنى مردم از هشدار ما نمى ترسند، تا بدينوسيله از كرده هاى زشت خود دست بردارند، بلكه تخويف ما را با طغيانى كبير پاسخ مى گويند، و خلاصه مردم در طغيان خود تا آنجا كه مى توانند پيش مى روند، و دشمنى و عناد با حق را از حد مى گذرانند.
اين را هم بگوئيم كه به اعتراف بسيارى از مفسرين سياق آيات سياق تسليت است ، مى خواهد رسول گرامى خود را تسليت بگويد اين فتنه هاكه در رؤ يا به تو نموديم چيز تازه اى نيست بلكه سنت خداى تعالى همواره بدين منوال بر امتحان بندگانش جريان داشته است .
بيان اينكه آيه شريفه ناظر به (بنى اميه ) است
تمامى آنچه را كه گفتيم روايات عامه واتفاق احاديث خاصه تاءييد مى كند، زيرا در آنها آمده كه مراد از (رؤ يا) در اين آيه ، خوابى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در باره بنى اميه ديد و شجره ملعونه شجره اين دودمان است ، و به زودى روايات مزبور در بحث روايتى آينده از نظر خواننده خواهد گذشت . ان شاء اللّه تعالى .

*(/3)*

البته جمعى از مفسرين نيز به نقلى كه از ابن عباس شده ، استناد كرده و گفته اند كه مراد از رويائى كه خداى تعالى به پيغمبرش نشان داد معراج رسول است ، و مراد از شجره ملعونه در قرآن شجره زقوم است اين عده از مفسرين همچنين گفته اند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) وقتى از معراج برگشت صبح آنشب به مشركين خبر داد كه ديشب به معراج رفتم ، مشركين تكذيب كرده و مسخره اش نمودند، و همچنين وقتى مشركين آياتى را كه در آن اسم زقوم برده شده بود شنيدند مسخره كردند خداوند اين آيه را فرستاد كه آن خوابى كه ما به تو نموديم همان معراج و شجره هم همان ز قوم است ، و ما آن دو را جز مايه امتحان مردم قرار نداديم .
پاسخ به مفسرينى كه رؤ يا را معراج و شجره معلونه را (شجره زقوم ) دانسته اند
آن وقت وقتى به مفسرين مذكور اشكال شد كه آخر بنا به تصريح همه اهل لغت (رؤ يا) به معناى صحنه هائى است كه آدمى در خواب مى بيند و اين چه ربطى به معراج (كه در بيدارى اتفاق افتاده ) دارد؟ چنين عذر مى آورند كه كلمه مذكور مانند رويت مصدر است و معناى ديدن را مى دهد و اختصاص به خواب ندارد، و يا مى گويند: رؤ يا هر چيزى است كه انسان آن را در شب ببيند چه در بيدارى و چه در خواب و يا مى گويند معراج را از اين نظر رويا خوانده كه در نظر مشركين چيزى شبيه به روياى خواب مى آمده ، و يا مى گويند: اين به زعم مشركين رويا خوانده شده همچنانكه قرآن سنگهائى را كه مشركين خدا مى خواندند، خدا خوانده .
و لذا مى بينيم كه بعضى از مشركين به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) گفته اند: نكند اين عالم را در خواب ديده اى ، و چون چنين بوده خدا هم آن را رويا خوانده ، و يا مى گويند از اين نظر رويا خوانده شده كه از جهت اشتمالش بر عجائب يا از جهت سرعت وقوع و يا به شب واقع شدنش شبيه به رويا بوده است .

*(/4)*

آنگاه عده اى ديگر به اين حرفها پاسخ داده اند كه در روايت عايشه و معاويه آمده كه معراج در خواب بوده .
و نيز وقتى اشكال شده كه معنا ندارد درخت زقوم را شجره ملعونه بنامند، مگر درخت چه كرده كه ملعون شود؟ در جواب گفته اند: مراد از لعن درخت لعن خورندگان آن است كه بطور مجاز اسناد، و به منظور مبالغه در لعن به خود درخت گفته شده ، و يا گفته اند: لغت به معناى دورى است و شجره ملعونه در دورترين فاصله از رحمت خدا قرار دارد، چون در قعر جهنم واقع شده .
و يا گفته اند: (از اين جهت ملعون شده كه طلعش شبيه به سر شيطان ها است ، و چون شيطانها ملعونند آن نيز ملعون شده )، و يا گفته اند: عرب هر غذاى ناپسند و سمى و مضر را ملعون مى خواند و شجره مزبور هم از اين جهت ملعون خوانده شده ).
حال بد نيست جوابى به اين حرفها بدهيم و بگذريم :
اما اينكه در باره (رؤ يا) گفته اند همچون (رويت ) مصدر است يا به معناى (ديدن در شب ) است ، جوابش اين است كه چنين معنائى در لغت ثابت نشده و در سخنان نظم و نثر ادباى عرب شاهدى بر آن ديده نشده است و جز ادعاى محض دليل ديگرى ندارد.

*(/5)*

و اما اينكه گفته اند: (معراج را رؤ يا ناميدن از باب تسليم به اعتقاد خصم است كه مى پنداشته اگر معراجى بوده در خواب بوده است ، همچنانكه خداى تعالى سنگ و چوبهاى مشركين را خداى ايشان ناميده ، و اين معنايش امضاى خدائى آنها نيست )، در جواب مى گوئيم بر ما واجب است كه كلام خداى را از چنين توجيهاتى منزه بدانيم ، اگر قرآن كريم چنين كارى كرده بود قرينه اى مى آورد كه بفهماند چه عنايتى در كار بوده ، و قضيه خدايان مشركين را هم قبول نداريم ، زيرا هيچ جاى قرآن معبودهاى مشركين را خدا نخوانده ، و حتى شركاء هم نناميده ، و اگر اسمى از آنها برده به تعبير (خدايان ايشان ) و يا (شركاء ايشان ) آورده نه آلهه و شركاء، تا كاملا بفهماند كه قرآن و اهل قرآن خدايان ايشان را قبول ندارند، نظير اين جواب را بر آن استدلالشان هم كه گفته اند: از باب تسميه (معراج ) به (رؤ يا) است نيز مى توان آورد، چرا كه بطور كلى مجاز قرينه مى خواهد، و بدون قرينه نمى شود كلامى را حمل بر معناى مجازيش كرد، و اگر قرينه اى در كار بود قائلين به معراج روحى ، به كلمه رويا در اين آيه - بنابراين كه ناظر به داستان معراج باشد - استدلال نمى كردند، بلكه به همان قرينه تمسك مى جستند.
و اما اينكه در جواب گفتند (اصلا معراج در خواب اتفاق افتاده )، بطلانش در اول سوره در تفسير آيه اسراء گذشت ).

*(/6)*

و بقيه پاسخ هائى كه داده اند نيز هيچيك استدلالى نيست ، مثلا يكى اين بود كه مقصود از شجره ملعونه شجره اى است كه خورندگانش ملعونند، و منظور از اين تعبير، مبالغه در لعنت ايشان است ، و اين حرف هر چند در محاورات عامه نمونه اش ديده مى شود كه وقتى مى خواهند كسى را نا سزا بگويند زن او را به بدى ياد مى كنند، دختر او را مى گويند، پدر و مادر و قوم و قبيله اش را دشنام مى دهند تا در دشنام خود او مبالغه كرده باشند، گاهى هم از اين باب آن آسمانى كه بر او سايه افكنده ، و آن سرزمينى كه او را در خود جاى داده و آن خانه اى كه او را در خود گنجانيده ، و آن مردمى كه با او معاشرت مى كنند همه را به باد فحش مى گيرند، آرى چنين چيزى در محاورات مردم بى سر و بى پا هست ولى مگر هر چه در محاورات ديده شد بايد در قرآن كريم هم راه داده و آيات آن را بر طبق آن محاورات ، معنا كرد؟ در حالى كه ادب قرآن چنين اجازه اى را به ما نمى دهد، كه به او نسبت لعنت به درختى دهيم كه مردم بد از ميوه اش خورده اند.

*(/7)*

و نيز اينكه گفتند: (اصلا لعنت به معناى مطلق راندن و دور كردن است )، در جواب مى گوئيم كه چنين چيزى در لغت ثابت نشده ، آنچه كه در قرآن آمده و قرائن بر آن دلالت كرده اند اين است كه لعنت به معناى دورى از رحمت و كرامت الهى است ، و اينكه گفته شد آيه مورد بحث ، نظير آيه (شجرة تنبت فى اصل الجحيم ) است و اصل جحيم چون دورترين نقاط ازرحمت است ، پس ‍ شجره ملعونه هم همان شجره است ، در پاسخش مى گوئيم : اگر مقصود از رحمت ، بهشت است ، ادعاى شما دليلى ندارد، چون كسى نمى داند كه اصل جحيم با بهشت چه فاصله اى دارد، و اگر مقصود از رحمت معناى مقابل عذابست لازمه اش اين است كه ملعونه بودن شجره به معناى دور بودن از رحمت و كرامت باشد، و مقتضاى اين حرف اين است كه خود جهنم و عذابهائى كه در آن آماده شده و ملائكه آتش و خزنه دوزخ ، همه مغضوب خدا و دور از رحمت او باشند و حال آنكه هيچيك از آنها ملعون نيستند، بلكه لعنت و غضب و دورى ، از آن كسانى از جن و انس است كه در آن عذابها معذب مى باشند.
و اما اينكه گفتند (از اين جهت آن را ملعون خوانده اند كه طلع آن شبيه به كله شيطان ها است ، و چون شيطانها ملعونند آن درخت را نيز ملعون خوانده )، جوابش اين است كه اين يك مجاز در اسناد نمونه و نو ظهورى است كه كمتركسى به قرينه آن پى مى برد، بنابراين همه ايرادها كه به وجه اول كرديم به اين نيز وارد است .

*(/8)*

و اينكه گفتند: (عرب هر غذاى ناپسند و مضرى را ملعون مى نامند نيز صحيح نيست ، زيرا بايد اول چنين استعمالى را ثابت كنيم آنگاه چنين نسبت غير ثابتى را به جاى اينكه به ميوه درخت بدهيم ، بدون قرينه به درخت نسبت دهيم ، و به هر حال اينكه اين معنا يكى از معانى لعن بوده باشد ثابت نيست ، بلكه ظاهرا اگر درختى را به صفت ملعونيت توصيف كنند همان معناى معروف لعن از آن فهميده مى شود، و عموم مردم هم چيزى را كه نمى پسندند و طعام و شرابى كه دوست نمى دارند ملعون مى نامند.
و اما اينكه مطلب را به ابن عباس نسبت داده اند، به فرض كه وى چنين حرفى زده باشد تازه ثابت نمى شود، چون حجت نيست ، آن هم با معارضه اى كه با حديث آينده عايشه دارد، و همچنين احاديثى ديگر كه تفسير رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را متضمن است كه ديگر حرفى بالاى حرفش نيست ، و روايات ديگر نمى تواند با آن معارضه كند.
وجه ديگرى كه (رؤ يا) را به جنگ بدر مربوط دانسته است و رد آن
در كشاف در ذيل آيه (و اذ قلنا لك انّ ربّك احاط بالنّاس ) گفته است معنايش اين است كه به ياد آور روزى را كه به تو وحى نموديم كه پروردگار تو احاطه به مردم قريش دارد، و تو را به واقعه بدر و پيروزى در آن واقعه و شكستن دشمن نويد داديم و آن نؤ يد را در جمله (سيهزم الجمع و يولّون الدّبر) و جمله (قل للّذين كفروا ستغلبون و تحشرون ) و جملاتى ديگر محقق ساخته و آنگاه بر حسب عادتى كه در خبر دادن دارد فرموده است خداوند به مردم احاطه دارد.

*(/9)*

و در بحبوحه اى كه دو دشمن به جان هم افتاده بودند و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) با ابى بكر در عريش قرار داشت و دعا مى كرد كه : اللّهمّ انّى اسئلك عهدك و وعدك - خدايا از همان عهد و وعده اى كه دادى درخواست مى كنم )، آنگاه از عريش ‍ بيرون آمد در حالى كه زرهى به تن داشت ، مردم را عليه دشمن تحريك نموده و مى فرمود: (سيهزم الجمع و يولّون الدّبر) به زودى جمعشان پراكنده گشته و پا به فرار مى گذارند.
و شايد خداى تعالى در عالم رويا قتلگاه ايشان را هم به آن جناب نشان داده باشد، چون وقتى به چاه بدر رسيد اشاره به زمين كرد و فرمود: مثل اينكه قتلگاه دشمن را مى بينم ، آنگاه فرمود: اينجا قتلگاه فلانى و اينجا از آن فلانى است ، همين گفته ها به عنوان وحيى كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شده به گوش قريش رسيد و فهميدند كه در خواب قتلگاه چه كسانى به وى نمودار شده در مقابل مسخره اش كردند و قاه قاه خنديدند، و در استهزاء آن جناب شتابزدگى هم داشتند.
و وقت ى شنيدند كه مى خواند: (ان شجرة الزّقوم طعام الاثيم ) آن را نيز به باد مسخره گرفته و گفتند: محمد از يك طرف مى گويد جهنم سنگ را هم مى سوزاند از طرفى ديگر مى گويد از ميان آن درخت سبز مى شود! زمخشرى در معناى آيه چنين ادامه مى دهد كه اين آيات به منظور تخويف و ترساندن بندگان نازل شده و مشركين در روز بدر به عذاب دنيا كه عبارت از كشته شدن باشد مبتلا شدند، اين بود تفسيرى كه زمخشرى براى آيه كرده ، آنگاه وقتى به مساءله رؤ يا مى رسد گفته هاى قبلى خود را فراموش نموده و آن را با مساءله معراج تطبيق مى كند.
از اينجا معلوم مى شود كه وى تفسير رويا را به معراج نپسنديده و خواسته است بگويد كه در روايت چنين آمده ، آنگاه از آن صرفنظر كرده و خودش به روياى واقعه بدر قبل از وقوع آن تفسير نموده .

*(/10)*

زمخشرى هر چند به اين وسيله از تفسير رويا به معراج فرار كرده ، و ليكن در محذور ديگرى افتاده كه كمتر از محذور آن تفسير نيست ،
اگر شديدتر از آن نباشد و آن اين است كه رؤ يا را به اين احتمال تفسير كرد كه ممكن است رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) چنين خوابى ديده باشد، و هيچ فكر نكرده كه مگر ممكن است قرآن كريم را به احتمال تفسير نمود؟ چطور چنين جراتى به خود داده كه قرآن را به توهمى تفسير كند كه هيچ شاهد و دليلى بر آن نباشد، نه در خود آيات و نه در خارج ؟.
بعضى ديگر گفته اند: مراد از (رؤ يا) خوابى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ديد كه در آينده وارد مكه و مسجد الحرام خواهد شد، و همان رويائى است كه خداى سبحان در آيه (لقد صدق اللّه رسوله الرويا...) به آن اشاره مى كند.
اشكال اين حرف اين است كه روياى در آيه مورد بحث رويائى است كه قبل از هجرت واقع شده و رويائى كه ايشان مى گويند بعد از هجرت و قبل از صلح حديبيه اتفاق افتاده ، و ما ان شاء الله به زودى در باره آن رويا بحث خواهيم نمود.
بعضى ديگر به ابى مسلم مفسر نسبت داده اند كه گفته مراد از (شجره ملعونه ) در قرآن يهود است .
و در اينكه آيا مى توان آيه را به اين وجه تفسير نمود يا نه بحثش گذشت .
و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس قال ءاسجد لمن خلقت طينا

*(/11)*

در مجمع البيان از زجاج نقل مى كند كه گفته : كلمه (طينا) به خاطر اينكه حال است منصوب شده ، و معنايش اين است كه تو اى خدا آدمرا در حالى كه از گل بود خلق فرمودى )، و نيز ممكن است كه در تقدير (من طين ) بوده بعد از افتادن كلمه (من ) به فعل (خلقت ) وصل شده و منصوب گرديده است ، همچنانكه در آيه (ان تسترضعوا اولادكم ) همينطور شده ، يعنى در تقدير (لاولادكم ) بوده بعد از افتادن (لام ) منصوب شده است . بعضى هم گفته اند كه منصوب شدنش از اين باب است كه كلمه مورد بحث ، تميز است نه حال .
و در كشاف احتمال داده كه حال براى موصول باشد نه مفعول (خلقت ) همچنانكه زجاج و بعضى گفته اند: در هر حال حاليه بودن خلاف ظاهر است ، زيرا كلمه (طينا) جامد است ، و حال بايد مشتق باشد.
يادآورى داستان سجده نكردن ابليس بر آدم (ع ) و آغاز عصيان و اغواى او
در اين آيه شريفه يادآورى ديگرى است براى رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و آن داستان ابليس و ماجرائى است كه ميان او و خداى سبحان اتفاق افتاد، آن موقعى كه امر خدا به سجده به آدم را عصيان ورزيد تا نسبت به وضع مردم خيلى ناراحت نشود و بداند كه جنس بشر از ازل همينطور بوده كه اوامر خداى راسبك شمرده و در برابر حق سرپيچى و استكبار مى ورزند، و اعتنائى به آيات خدا نمى كنند، و از اين به بعد هم همواره چنين خواهد بود، بياد آور كه چگونه ابليس قسم خورد كه گريبان ذريه آدم را بگيرد، و خدا هم او را بر كسانى كه اطاعتش كنند مسلط فرمود، و احدى از پيروان دعوت او و دعوت سواران و پيادگان از لشگر او را استثناء نكرد، و كسانى را استثناء كرد كه از بندگان مخلص خدا باشند.

*(/12)*

بنابراين معناى آيه چنين مى شود: به ياد آر زمانى را كه پروردگارت به ملائكه گفت : بر آدم سجده كنيد، همه سجده كردند مگر ابليس ، در اينجا مثل اينكه كسى پرسيده باشد: خوب ابليس چكار كرد و يا چه گفت ؟ در جوابش فرمود: امر خداى را نادرست تلقى كرده و گفت : آيا من سجده كنم ؟ - اين استفهام را انكارى گويند - در برابر كسى كه او را از گل آفريدى با اينكه مرا از آتش خلق كرده اى كه شرافت آتش بيشتر ازگل است .
و بطورى كه ملاحظه مى كنيد در آيه شريفه مطالبى به منظور اختصار حذف شده ، چون سياق اقتضاى اين اختصار را داشت ، زيرا مقصود بيان علل و عواملى است كه باعث شد ظلم و فساد بنى آدم استمرار و دوام يابد و نسلش برچيده نگردد، و در اين باره نخست اين را فرمود كه اولين بشر به آيات و معجزات اقتراحى خودش ايمان نياورد، آخرين هم پيرو همان اولين اند، و ايمان نخواهند آورد، و سپس به پيغمبر گرامى خود ياد آور شد كه در اين ميان فتنه ها در كار است ، كه به زودى ظهور نموده و امت اسلام را در بوته امتحان خود داغ مى كند، آنگاه داستان آدم و ابليس را خاطر نشان مى فرمايد كه ابليس سوگند خورد ذريه آدم را گمراه سازد، و از خدا در خواست كرد كه او را بر كرده اش مسلط سازد، پس خيلى بعيد نيست كه اكثر مردم به سوى راه ضلالت گرائيده و در ظلم و طغيان و اعراض از آيات خدا غوطه ور گردند، چون از يكسو فتنه هاى الهى احاطه شان كرده و از سوى ديگر شيطان با قشون سواره و پياده اش ‍ محاصره شان نموده است .
قال ارايتك هذا الّذى كرّمت على لئن اخّرتن الى يوم القيمة لا حتنكن ذريته الا قليلا

*(/13)*

كاف در كلمه (ارايتك ) زائده است ، و هيچ محلى از اعراب ندارد، فقط معناى خطاب را مى رساند چنانچه در اسماء اشاره اين كار را مى كند، و مراد شيطان از اينكه گفت : (الّذى كرمت على ) آدم (عليه السلام ) است ، برترى دادن آدم بر ابليس همان است كه خداى تعالى او را وادار كرد كه تا بر او سجده كند، و چون نكرد از درگاه خودش براند.
و از همينجا روشن مى شود كه ابليس از دستور سجده كردن بر آدم همين تفضيل را فهميده چنانچه از كلام ملائكه در پاسخ خداى تعالى كه گفتند: (آيا در زمين خلقى قرار مى دهى كه فساد و خونريزى كنند) فهميد كه خلق آينده نيز گناه مى توانند بكنند، و لذا جرات و جسارت به خرج داده تصميم گرفت ذريه آدم را اغواء كند، و در تفسير آيه (اءتجعل من يفسد...) (سوره بقره ، آيه .3) مطالبى كه نافع باشد گذشت .
معناى قول شيطان : (لاحتنكن ذريته الا قليلا)
كلمه (احتناك ) به طورى كه در مجمع البيان گفته به معناى قطع شدن از ريشه است ، و وقتى گفته مى شود: (احتنك فلان ما عند فلان من مال او علم - فلانى آنچه مال يا علم نزد فلان كس بود همه را احتناك كرد) معنايش اين است كه جستجو نموده تا دينار آخرش را از او گرفت ، و يا وقتى گفته مى شود: (احتنك الجراد المزرع - ملخ زراعت را احتناك كرد) معنايش اين است كه تا دانه آخرش را خورد.
بعضى گفته اند اصل اين كلمه از (حنك ) است ، وقتى گفته مى شود: (حنك الدابة بحبلها) معنايش اين است كه ريسمانى به گردن حيوان بست و او را كشيد، و ظاهرا معناى آخرى معناى اصلى احتناك است ، چون احتناك خود به معناى افسار كردن است .

*(/14)*

و معناى آيه اين است كه ابليس بعد از آنكه سرپيچى كرد دچار غضب الهى شد و گفت : پروردگارا اين بود آن كس كه مرا به سجده كردن بر وى ماءمور نمودى ؟ و چون انجام ندادم از درگاه خودت دورم ساختى ؟ سوگند كه اگر تا روز قيامت كه مدت عمر بشر در زمين است مرا مهلت دهى فرد فرد ذريه او را افسار مى كنم مگر اندكى را كه بندگان مخلص تواند.
قال اذهب فمن تبعك منهم فانّ جهنّم جزاوكم جزاء موفورا).
بعضى گفته اند: امر (برو) (اذهب ) امر حقيقى نيست بلكه كنايه از آزادى است ، همچنانكه در محاورات روزمره به مخالف خود مى گوئيم برو و هر چه از دستت بر مى آيد كوتاهى مكن .
بعضى ديگر گفته اند: امر (برو) امر حقيقى است ، و عبارت اخراى (اخرج منها فانك رجيم ) است ، و كلمه موفور به معناى كامل است ، و جزاى موفور آن جزائى است كه چيزى از آن ذخيره نگردد و همه اش داده پشود، و معناى آيه روشن است .
و استفزز من استطعت منهم بصوتك و اجلب عليهم بخيلك و رجلك ...
(استفزز) به معناى هل دادن به آرامى و به سرعت است ، و (جلب ) به طورى كه در مجمع گفته سوق دادن به وسيله سائق است ، و (جلبه ) به معناى صوت است ، و در مفردات گفته كه اصل (جلب ) و ثلاثى مجرد آن به معناى سوق دادن چيزى است ، وقتى گفته مى شود فلانى را جلب كردم معنايش اين است كه او را كشاندم ، همچنانكه شاعر عرب هم گفته : (و قد يجلب الشى ء البعيد الجواب - گاه مى شود كه جواب چيز دورى را هم جلب مى كند) ولى اگر به باب افعال برود، و گفته شود (اجلبت عليه ) معنايش اين مى شود كه از روى قهر بر سرش فرياد زدم ، همچنانكه در قرآن آمده (و اجلب عليهم بخيلك و رجلك ).
لشكر سواره نظام و پياده نظام شيطان ياور او در گمراهى انسان
و كلمه (خيل ) به طورى كه گفته شده به معناى اسبان است ، و از اين ماده كلمه اى كه به معناى يك اسب باشد نيامده ، ولى گاهى مجازا به اسب سوار هم اطلاق مى شود.

*(/15)*

و كلمه (رجل ) - به فتح راء و كسر جيم - به معناى راجل (پياده ) است همچنانكه (حذر و حاذر) و (كمل و كامل ) به يك معنا است ، و رجل مقابل راكب (سواره ) است ، و ظاهر مقابله رجل با خيل اين است كه مراد از آن پياده نظام باشد.
پس معناى آيه شريفه اين مى شود كه با آوازت از ذريه آدم هر كه را كه مى توانى گمراه و به معصيت وادار بكن ، كه البته به حكم آيات سوره حجر كسانى خواهند بود كه ابليس را دوست داشته و پيرويش كنند، و گويا (استفزاز با آواز) كنايه از خوار كردن آنان با وسوسه هاى باطل و خالى از حقيقت است ، و اينكه وضع شيطان و پيروانش وضع چوپان و رمه را دارد كه با يك صدا به راه مى افتند، و با صدائى ديگر مى ايستند و معلوم است كه اين صداها آوازهائى بى معنى است .
و اينكه فرمود: (و اجلب عليهم بخيلك و رجلك ) معنايش اين است كه براى به راه انداختن آنان به سوى معصيت به لشگريانت اعم از سواره نظام و پياده نظام دستور بده تا پيوسته بر سر آنان بزنند،
و اين گويا اشاره است به اينكه لشگريان شيطان بعضى شان تندكار و بعضى كندكارند، همچنانكه وضع هر لشگرى همينطور است بعضى سواره و بعضى پياده اند، پياده ها را به كارى مى گمارند كه حاجت به سرعت عمل نداشته باشد.
و شاركهم فى الاموال و الاولاد
يادآورى داستان سجده نكردن ابليس بر آدم (عليه السلام ) و آغاز عصيان و اغواى اومراد از مشاركت شيطان در اموال و اولاد مردم در خطاب : (و شاركهم فىالاموال و الاولاد)
شركت جز در ملكيت و اختصاص تصور نمى شود، و لازمه اش اين است كه شريك در استفاده از آن ملك - كه غرض از تحصيل آن همان استفاده است - سهيم باشد، چرا كه مال عينى است خارجى و جداى از انسان و همچنين فرزند موجودى است مستقل و جداى از پدر و مادر و اگر غرض از مال و فرزند استفاده از آنها نبود هرگز انسان ماليتى براى مال و اختصاصى براى فرزند قائل نمى شد.

*(/16)*

پس شركت كردن شيطان با آدمى در مال و فرزند سهم بردن از منفعت و اختصاص است ، مثل اينكه آدمى را وادار كند به تحصيل مال كه خداوند آن را مايه رفع حاجت آدمى قرار داده از راه حرام ، زيرا در اين صورت هم آدمى از آن مال منتفع شده به غرض ‍ طبيعى خود نائل مى شود، و هم شيطان به غرض خود رسيده است و يا آنكه از راه حلال كسب بكند و ليكن در معصيت به كار برند، و در اطاعت خدا صرف نكند، پس هر دو از آن مال منتفع شده اند با اينكه او از رحمت خدا تهى دست است .
و يا آنكه از راه حرام فرزندى براى آدمى به دنيا آيد، و يا از راه حلال به دنيا آيند و ليكن به تربيت دينى و صالح تربيتش نكند و به آداب خدائى مودبش نسازد، در نتيجه سهمى از آن فرزند را براى شيطان قرار داده و سهمى را براى خودش ، و همچنين چيرهاى ديگر.
و اين وجه كه ما ذكر كرديم وجه خوبى است در تفسير آيه ، و جامع همه معانى و وجوه مختلفه است كه ذكر كرده اند، مانند گفتار بعضى كه گفته اند: اموال و اولادى كه شيطان در آنها شركت دارد عبارت است از اموالى كه از راه حرام و غير حق به دست آمده باشد، و فرزندى كه از راه زنا پديد آمده باشد (نقل از ابن عباس و غيره ).
و يا گفته اند: شركت شيطان در اموال به اين است كه او دستور دهد اموال را به صورت (سائبه ) و (بحيره ) و يا غير آن در
و يا گفته اند: هر مال حرام و فرج حرامى مورد شركت شيطان است (نقل از كلبى ) و يا گفته اند: مراد از اولادى كه شيطان از او سهم داشته باشد، اولادى است كه نام بت پرستان را داشته باشد چون عبد شمس و عبد الحارث و امثال آنها، و يا گفته اند: مقصود از فرزندى كه شيطان در آن سهيم است فرزندى است كه عرب زنده به گور كرده بود (ايضا نقل از ابن عباس )

*(/17)*

و يا گفته اند: (مشاركت شيطان در اموال ) اين است كه وادار سازد اموال را به صورت گوسفند و شتر در آورده و براى بتها و خدايان خيالى خود قربانى كنند (نقل از ضحاك ) و همچنين وجوه و اقوال ديگرى كه از علماى تفسير روايت شده ).
(و عدهم و ما يعدهم الشّيطان الا غرورا) يعنى شيطان به ايشان وعده نمى دهد مگر وعده دروغين و گول زننده به اين معنا كه خطا را در نظرشان صواب و باطل را به صورت حق جلوه مى دهد، بنابراين كلمه (غرور) مصدر به معناى اسم فاعل است .
ان عبادى ليس لك عليهم سلطان و كفى بربّك وكيلا
مراد از (عبادى ) (بندگان من ) اعم از مخلصين است كه خود ابليس آنها را استثناء كرد و گفت (الا قليلا) پس مقصود عموم مردم است ، و باقى مى ماند براى شيطان غاوين كه عبارتند از كسانى كه هدف را گم كرده اند، همچنانكه در جاى ديگر فرموده (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتّبعك من الغاوين ).
و اضافه (عباد) به (ى ) به منظور احترام به بندگان است .
و اينكه فرمود: (و كفى بربّك وكيلا) معنايش اين است كه خدا بس است براى قيام بر اراده نفوس و اعمال ايشان ، و براى نگهدارى منافع ايشان و سرپرستى امور ايشان ، زيرا كلمه وكيل به معناى متكفل شدن بر امور ديگرى است كه قائم مقام او در تدبير امور و گرداندن چرخ زندگى اوست .
از همينجا معلوم مى شود اينكه مراد از اين كلمه ، وكالت خاص الهى است كه مخصوص به غير غاوين است ، و در گذشته بحثهاى مختلفى پيرامون سجده بر آدم گذشت كه به درد اين مقام هم مى خورد، مانند سوره بقره ، و اعراف و حجر.
بحث روايتى
در تفسير عياشى از ابن سنان از ابى عبد اللّه (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه : (و ان من قرية الا نحن مهلكوها قبل يوم القيمة ) فرمود: مقصود نابودى به مرگ و يا غير آن است ، و در روايت ديگرى از همان جناب آمده كه مقصود از آن قتل و يا مرگ و يا غير آن است .

*(/18)*

مؤ لف : شايد اين روايت دومى خواسته است همه آيه را تفسير كند يك فقره را به قتل و يكى را به مرگ .
رواياتى در ذيل آيه : (و ما منعنا نرسل بالايات ...)
و در تفسير قمى در ذيل آيه : (و ما منعنا ان نرسل بالايات ...) فرمود: اين آيه در باره قريش نازل شده و در روايت ابى الجارود از امام باقر (عليه السلام ) نيز آمده كه در تفسير آيه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از قوم خود در خواست كرد كه نزدش ‍ بيايند جبرئيل نازل شد و گفت : خداى تعالى مى فرمايد (و ما منعنا ان نرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون ) و ما هر وقت آيتى به سوى قريش مى فرستاديم و ايمان نمى آوردند به همين جهت هلاكشان مى كرديم ، و ليكن اينكار را با قريش اين عصر نمى كنيم ، چون نمى خواهيم با بودن تو در ميان آنان ، آنها را هلاك كنيم لذا معجزاتى كه مى خواهند نمى فرستيم .
و در الدر المنثور است كه احمد و نسائى و بزار و ابن جرير و ابن منذر و طبرانى و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) و ابن مردويه و بيهقى در كتاب دلائل خود و ضياء در كتاب مختاره خود همگى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : اهل مكه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اين چنين معجره خواستند كه كوه صفا را برايشان طلاكند، و كوههاى اطراف مكه كه آن شهر را محاصره نموده اند از آن شهر دور شوند تا بتوانند كشت و زرع كنند، خطاب رسيد (اگر مى خواهى در باره خواسته آنها درنگ كنيم ، و يا آن را برآوريم و اگر اين معجره را برايشان آورديم آنوقت باز هم ايمان نياوردند بدانكه همه آنان را هلاك خواهيم كرد همچنانكه امم گذشته را به خاطر اينكه معجره پيشنهاديشان را فرستاديم و ايمان نياوردند هلاكشان نموديم و آيه شريفه : (و ما منعنا ان نرسل بالايات الا ان كذّب بها الاوّلون ) در همين باره نازل شد و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: پس درنگ مى كنم .

*(/19)*

مؤ لف : قريب به اين معنا به طرق زيادى روايت شده است .
رواياتى در ذيل (ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك الا فتنة للنّاس ) و انطباق آن با بنىاميه
و نيز در الدر المنثور است كه ابن جرير از سهل بن سعد روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در خواب ديد كه بنى فلان (بنى اميه ) در منبرش همچون ميمونها جست و خيز مى كنند بسيار ناراحت شد، و تا زنده بود كسى او را خندان نديد، خداى تعالى اين آيه را فرستاد و (ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك الا فتنة للنّاس ).
و نيز در آن كتاب آمده كه ابن ابى حاتم از ابن عمر روايت كرده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: من فرزندان حكم بن ابى العاص را در خواب ديدم كه بر فراز منبرها بر آمده اند و ديدم كه در ريخت و قيافه ميمونها بودند، و سپس خداى تعالى اين آيه را فرستاد: (و ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك الا فتنة للناس و الشّجرة الملعونة كه منظور از آن شجره دودمان حكم بن ابى العاص ‍ است .
و نيز در همان كتاب است كه ابن ابى حاتم از يعلى بن مرة روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: در خواب ديدم كه بنى اميه در همه شهرها بر فراز منبرها برآمده اند، و اينكه به زودى بر شما سلطنت مى كنند، و شما ايشان را بدترين ارباب خواهيد يافت ، آنگاه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از آن به بعد در اندوه عميقى فرو رفت و بدين جهت خداى تعالى اين آيه را فرستاد (و ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك الا فتنة للنّاس .

*(/20)*

و نيز در آن كتاب است كه ابن مردويه از حسين بن على روايت كرده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را روزى اندوهناك ديدند، و از آن جناب سبب اندوهش را پرسيدند؟ فرمود: در خواب به من نمايان شد كه گويا بنى اميه اين منبر مرا دست به دست مى گردانند و گفته شد يا رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) غم مخور دنيا است كه ايشان از آن برخوردار مى شوند (در عوض از آخرت بهره اى ندارند) سپس خداى تعالى اين آيه را فرستاد: (و ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك الا فتنة للنّاس ).
باز در همان كتاب آمده كه ابن ابى حاتم و ابن مردويه و بيهقى در كتاب دلائل و ابن عساكر از سعيد بن مسيب روايت كرده اند كه گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در عالم رؤ يا بنى اميه را ديد كه بر بالاى منبرش رفته اند به همين خاطر اندوهناك شد، خداوند وحى فرستاد كه غم مخور دنيائى است كه به دست مى آورند (و در آخرت بهره اى ندارند) رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) خوشحال شد، و اين است معناى آيه (و ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك الا فتنة للناس ) يعنى ما اين پيشامد را مايه امتحان مردم قرار داديم .
مؤ لف : اين روايت را تفسير برهان هم از ثعلبى نقل كرده كه او در تفسير خود بدون ذكر سند از سعيد بن مسيب روايت كرده است .
و در تفسير برهان از كتاب فضيله الحسين بدون ذكر سند از ابى هريره روايت كرده كه گفت : روزى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: در عالم رؤ يا بنى الحكم و يا بنى العاص را ديدم كه بر فراز منبرم جست آنطور كه ميمونها بالا و پائين مى روند، آن روز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آنقدر ناراحت به نظر مى رسيد كه تو گوئى خشم از سر و روى نازنينش مى باريد، و ديگر تا زنده بود كسى او را خندان نديد تا از دار دنيا رحلت فرمود.

*(/21)*

و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از عايشه روايت كرده كه روزى به مروان حكم گفت من خود از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شنيدم كه به پدرت وجدت مى فرمود: شمائيد آن شجره ملعونه در قرآن .
و در مجمع البيان گفته است : رؤ يائى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در خواب ديد اين بود كه ميمونهائى از منبرش بالا مى روند و پائين مى آيند، و اين جريان وى را دچار اندوه ساخت ، و اين خواب را سهل بن سعيد از پدرش روايت كرده ، آنگاه اضافه مى كند كه همين معنا از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) و از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرموده اند: بنابراين تاويل شجره ملعونه در قرآن همان دودمان بنى اميه اند.
مؤ لف : منظور ما از نقل كلام صاحب مجمع اين بود كه از ايشان بپرسم چرا اين معنا را تاءويل ناميده و حال آنكه تناسبى با تاويل ندارد؟ بلكه انطباق آيه شريفه با اين روايات تنزيل است نه تاءويل ، مگر آنكه در پاسخ بفرمايند گاهى كلمه تاءويل در مطلق توجيه مقصود، استعمال مى شود.
عياشى هم اين معنا را در تفسير خود از عده اى از راويان موثق مانند زرارة و حمران و محمد بن مسلم و معروف بن خربوذ و سلام جعفى و قاسم بن سليمان و يونس بن عبد الرحمان اشل و عبدالرحيم قصير از حضرت ابى جعفر و حضرت صادق (عليه السلام ) روايت نموده قمى هم در تفسير خود بدون ذكر امام و عياشى نيز از ابى الطفيل از على (عليه السلام ) روايت كرده .
و در بعضى از اين روايات ، ديگران نيز با بنى اميه اسم برده شده اند. و در بيان معنى و مفاد آيه ، در ذيل آن بحث و بررسى لازم گذشت و همچنين رواياتى در تفسير آيه (مثل كلمه خبيثه كشجرة خبيثة ) هم گذشت كه بنا بر آن روايات شجره خبيثه دو طائفه از قريشند كه از همه طوائف فاجرترند.

*(/22)*

و در الدر المنثور است كه عبدالرزاق و سعيد بن منصور و احمد و بخارى و ترمذى و نسائى و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و طبرانى و حاكم و ابن مردويه و بيهقى در كتاب دلائل همگى از ابن عباس روايت كرده اند كه در ذيل آيه (و ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك الا فتنة للنّاس گفته : اين آيه راجع به صحنه اى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در شب معراج كه به بيت المقدس ‍ رفت با چشم خود ديده نه اينكه در خواب ديده باشد، و مراد از شجره ملعونه در قرآن همان درخت ز قوم است .
مؤ لف : (اين معنا از ابن سعد و ابويعلى و ابن عساكر از ام هانى نيز روايت شده و ليكن وضع اين روايت در بحثى كه در تفسير آيه كرديم به دست آمد.
و در همان كتاب است كه ابن جرير و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده اند كه در تفسير آيه (و ما جعلنا الرّويا الّتى اريناك ...) گفته است : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله وسلم ) در خواب ديد كه به اتفاق اصحابش داخل مكه شد، و اين خواب را در مدينه ديد ناگزير به سوى مكه حركت كرد، غافل از اينكه خواب مزبور در آن سال تعبير نمى شود و مربوط به سال بعد است مشركين آن سال نگذاشتند آن جناب وارد مكه شود، عده اى از مردم گفتند، پس چطور شد كه پيش بينى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) درست در نيامد مگر به ما نگفته بود: به زودى داخل مكه مى شويم ؟ و همين برگشتنش به مدينه باعث فتنه و امتحان آن گروه گرديد.
مؤ لف : در تفسير آيه اشكالى كه بر اين روايت وارد مى شد مطرح كرديم ، علاوه بر اين ، اين روايت معارض روايت قبلى ابن عباس ‍ است .
چند روايت درباره شركت شيطان در اموال و اولاد مردم

*(/23)*

و در تفسير برهان از حسين بن سعيد در كتاب زهد از عثمان بن عيسى از عمر بن اذينه از سليمان بن قيس روايت كرده كه گفت : از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: خداوند بهشت را بر هر كسى كه فحاش و بى حيا باشد و باكى نداشته باشد از اينكه چه مى گويد و مردم در باره اش چه مى گويند، حرام كرده چون اينگونه اشخاص را اگر كاملا بررسى كنى خواهد ديد كه يا خود شيطانند و يا شيطان در نطفه آنان شريك است .
پس مردى عرض كرد: يا رسول اللّه مگر در مردم شرك شيطان هم هست ؟ فرمود: مگر كلام خداى را نخوانده اى كه مى فرمايد: (و شاركهم فى الاموال و الاولاد)؟ مرد عرض كرد آن كيست كه از آنچه بگويد و يا در باره اش بگويند پروا نداشته باشد؟ فرمود: آن كسى است كه متعرض مردم شود و در باره ايشان چيزها بگويد با اينكه مى داند مردم او را رها نخواهند كرد، چنين كسى است كه باك ندارد از اينكه چه بگويد و مردم در باره اش چه بگويند.
و در تفسير عياشى از محمد بن مسلم از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : از آن جناب معناى شرك شيطان را پرسيدم كه خدا در باره اش فرمود: (و شاركهم فى الاموال و الاولاد) فرمود: هر چيزى كه از مال حرام باشد شرك شيطان است ، و آنگاه فرمود: همين شيطان با آدمى است تا به عمل جماع بپردازد، اگر آن جماع حرام باشد فرزند شرك شيطان است ، چون از نطفه او و نطفه شيطان درست شده .
مؤ لف : روايت در اين معانى بسيار زياد است ، و ليكن همه آنها از باب ذكر مصداق است و معناى جامع آيه و شرك شيطان همان بود كه ما در ذيل آيه آورديم .

*(/24)*

و اينكه در اين روايات آمده كه شيطان در عمل وقاع شركت مى كند و نطفه هم نيمى از شيطان است كنايه از اين است كه شيطان از اين عمل بهره اى مى برد نه اينكه راستى او هم جماع مى كند و نطفه مى ريزد، بلكه از باب تمثيل و مجسم ساختن مقصود است ، و نظائر اينگونه كنايه ها در روايات بسيار است .
سوره اسرى آيات 66 - 72
ربّكم الّذى يزجى لكم الفلك فى البحر لتبتغوا من فضله انّه كان بكم رحيما (66) و اذا مسّكم الضّرّ فى البحر ضلّ من تدعون الا ايّاه فلمّا نجّيكم الى البرّ اعرضتم و كان الانسان كفورا (67) اءفامنتم ان يخسف بكم جانب البر او يرسل عليكم حاصبا ثمّ لا تجدوا لكم وكيلا (68) ام امنتم ان يعيدكم فيه تارة اخرى فيرسل عليكم قاصفا من الرّيح فيغرقكم بما كفرتم ثمّ لا تجدوا لكم علينا به تبيعا (69) و لقد كرّمنا بنى آدم و حملناهم فى البّر و البحر و رزقناهم من الطّيبات و فضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا (70) يوم ندعوا كلّ اناس ‍ باممهم فمن اوتى كتبه بيمينه فاولئك يقرون كتبهم و لا يظلمون فتيلا (71) و من كان فى هذه اعمى فهو فى الاخرة اعمى و اضلّ سبيلا (72)
ترجمه آيات
پروردگار شما است كه در دريا كشتيها را به حركت در مى آورد تا شما بتوانيد سفر كنيد و از فضل خدا و رزق او بطلبيد كه او نسبت به شما رحيم است (66).
و چون در دريا به شما خوف و خطرى رسد به جز خدا همه را فراموش مى كنيد، ولى همينكه خدا شما را نجات داد باز از خدا روى مى گردانيد كه انسان كفر كيش و ناسپاس است (67).
آيا پس از نجات از دريا باز هم ايمنيد كه زمين شما را فرو ببرد؟ و يا بر براى خود از آن بلاى الهى پناه و نگهبانى نيابيد (68).
آيا از اين ايمنيد كه بار ديگر خدا شما را به دريا برگرداند و تندبادى بفرستد تا همه به كيفر كفر به دريا غرق شويد آنگاه كسى را از قهر ما دادخواه و فريادرس نيابيد (69).

*(/25)*

و ما فرزندان آدم را بسيار گرامى داشتيم ، و آنان را بر مركبهاى آبى و صحرائى سوار كرديم و از هر غذاى لذيذ و پاكيزه روزيشان كرديم و بر بسيارى از مخلوقات خود برتريشان داديم ، آنهم چه برترى ؟ (70).
اى رسول بياد آور روزى را كه هر قومى را با كتاب و امامتشان دعوت كنيم هر كس نامه دعوتش را به دست راستش دهند آنان نامه خود قرائت كنند و كمترين ستمى به ايشان نخواهد رسيد (71).
هر كسى در اين جهان يعنى دنيا نابينا و كوردل باشد در آخرت نيز نابينا و گمراه تر خواهد بود (72).
بيان آيات
اين آيات در مقام تكميل نمودن آيات قبلى است ، و مساءله (استجابت دعا) و (كشف ضرّ) را كه آيات قبل ، از بتها و خدايان مشركين نفى مى كرد در باره خداى سبحان اثبات مى نمايد، زيرا آن آيات قبل از اينجا شروع شد كه مى فرمود: (قل ادعوا الّذين زعمتم من دونه ...) و اين آيات از اينجا شروع مى شود كه (ربّكم الّذى يزجى لكم الفلك فى البحر...).
و اگر گفتيم اين آيات به منزله مكمل است براى اين بود كه هر چند طائفه اول و اين طائفه ، خود يك حجت تامه و مستقل در مدلول هستند يكى الوهيت خدايان مشركين را باطل مى كند و اين ديگرى الوهيت خداى سبحان را اثبات مى نمايد، و هر يك در جاى خود حجتى مستقلند، براى اين بود كه آن آيات با كلمه (قل - بگو) شروع مى شد، و در اين آيات چنين كلمه اى به كار نرفته ، و اگر اين آيات دليل دوم و جداگانه اى بود جا داشت در ابتداى آنها نيز بفرمايد (و قل ) پس معلوم مى شود كه آنها و اينها مجموعا احتجاج واحدى هستند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ماءمور شده آن را در برابر مشركين القاء نموده و ايشان را ملزم به توحيد بسازد.

*(/26)*

سياق سابق بر اين دو طائفه آيات هم كه ب ا جمله (قل لو كان معه آلهة كما يقولون ...) آغاز مى شد مؤ يد اين معنا است ، مخصوصا در نظر گرفتن اينكه دنبالش داشت (و قالوا ءاذا متنا تا آنجا كه فرمود: (قل كونوا حجارة او حديدا).
و همچنين اينكه احتجاج مزبور با آيه (يوم ندعو اكلّ اناس ب امامهم ...) ختم شده ، و با آن اشاره به اين معنا كرده كه اين هدايت و ضلالتى كه مورد بحث بود در آخرت نيز ملازم انسان است ، ونشاه آخرت مطابق نشاءه دنيا است ، هر كه در دنيا بينا باشد در آخرت هم بينا است و هر كه در اينجا كور باشد آنجا هم كور و بلكه گمراهتر است .
ربّكم الّذى يزجى لكم الفلك فى البحر لتبتغوا من فضله انّه كان بكم رحيما
كلمه يزجى از (ازجاء) است كه به قول صاحب مجمع به معناى سوق دادن چيزى است از حالى به حالى ديگر، پس مراد از آن ، در اينجا به راه انداختن كشتيها در دريا به وسيله باد و امثال آن و روان و نرم ساختن آب است ، چون اگر خداوند آب را تر و مايع خلق نمى كرد، ديگر كشتيها نمى توانستند در درياها به حركت در آيند، كلمه (فلك ) جمع (فلكه ) است ، كه به معناى كشتى است .
و طلب رزق را از اين جهت (ابتغاء الفضل ) (طلب زيادى ) خوانده كه رزق فضل وجودى از خداى تعالى است ، چه شخص ‍ جواد غالبا آنچه را كه مازاد بر مقدار احتياج خودش باشد به ديگران مى دهد، و فضل هر چيز زيادى و باقى مانده آن را گويند و حرف (من ) ابتدائيه است و چه بسا گفته شود كه تبعيضيه است ، و در ذيل آيه ، حكم آيه را با رحمت خدايى تعليل مى كند، و معناى آيه روشن است ، و آيه مقدمه آيه بعدى است .
و اذا مسكم الضّرّ فى البحر ضلّ من تدعون الا ايّاه ...
كلمه (ضر) به معناى سختى و گرفتارى است ، و مس ضر در دريا عبارت از مشرف شدن به غرق است ، كه به خاطر طوفانى شدن دريا پيش مى آيد.

*(/27)*

و مراد از (ضلال ) در جمله (ضل من تدعون الا ايّاه ) بطورى كه گفته اند محو شدن از خاطره ها است نه گم كردن راه ، بعضى هم گفته اند به معناى از دست دادن است ، وقتى گفته مى شود (ضل عن فلان كذا) معنايش اين است كه فلان چيز از دست فلانى رفت ، و به هر حال برگشت هر دو معنا به يك چيز است ، و آن فراموشى است .
و مراد از (دعا) طلب كردن و در خواست است ، نه دعاى عبادت ، و به همين جهت جمله (من تدعون ) هم شامل اله حق مى شود، و هم آلهه باطل كه مشركين از آنها درخواست مى كنند، و استثناء (الا) استثناء متصل است ، و معناى آيه اين است كه وقتى در دريا كارتان به سختى كشيد و بيچاره شديد و نزديك شد غرق شويد آن وقت ديگر همه خدايان خود را كه همواره از آنها حاجت مى خواستيد فراموش مى كنيد، جز خداى تعالى را.
بعضى گفته اند: مراد از دعادعاى عبادت است نه دعاى در خواست و در نتيجه جمله (من تدعون ) مختص به همان معبودهائى است كه مى پرستيدند، در نتيجه استثناء مزبور منقطع است ، و معناى آيه اين است كه (وقتى بيچارگى گريبان شما را در دريا گرفت خدايانى كه همواره عبادت مى كرديد از خاطرهايتان محو مى شود، و ليكن خداى سبحان را هيچوقت غايب نديده و فراموش ‍ نمى كنيد).
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
و ظاهرا مراد از ضلال همان معناى معروف آن است كه مخالف هدايت است ، و گفتار در آيه بر اساس تمثيل آمده آن هم تمثيلى لطيف ، مثل اينكه وقتى انسان در دريا بيچاره مى شود به قلبش مى افتد كه دست به دامن معبودش شود و مقصودش از معبود به خاطر انس ذهن و سوابقى كه دارد همان آلهه اى است كه هميشه آنها رامى خواند، آنگاه آلهه يكى پس از ديگرى به ذهن شخص گرفتار مى آيند، و در راه آمدن از يكديگر پيشدستى مى كنند تا شايد خود را به يارى وى برسانند، و ليكن هيچيك از آن آلهه به شخص ‍ درمانده نمى رسند و در راه گم مى شوند، و در نتيجه شخص مزبور هيچ وقت بياد آنها نمى افتد، و ناگزير از همان بار اول متوجه خدا مى شود، و خداى را در دل خود حاضر مى بيند، و به ياد او مى افتد و دست به دامن او مى زند، با اينكه تاكنون از او اعراض مى كرد، خداى تعالى هم ايشان را پاسخ گفته و به سوى خشكى نجاتشان مى دهد.
از همينجا روشن است كه مراد از (ضلال ) همان معناى معروف آن ، يعنى راه گم كردن است ، و مراد از (من تدعون ) تنها آلهه اى است كه به غير خدا مى خوانند، و استثناء هم استثناء منقطع است ، و وجه منقطع بودن اين است كه آن معناى تشبيهى كه گفتيم كلمه (ضل ) آن را مى رساند با ساحت قدس خداى تعالى مناسب نيست چون نمى توان در اين تشبيه خداى را هم در سر راه قرار داده و در آمدن شريك آلهه اش قرار داد تا پس از گم شدن آلهه تنها او به سوى خواهنده قطع طريق نمايد از همين جهت بايد گفت استثناء مزبور استثناء منقطع است .

*(/1)*

علاوه بر اين ، جمله (فلمّا نجّيكم الى البّر اعرضتم ) ظاهر در اين است كه مراد از (دعوت ) دعاى مسئلت است ، نه دعاى عبادت ، و چون مشركين در خشكى و در حال عادى از خداى تعالى اعراض داشته و هيچ وقت او را نمى خواندند، و جمله (من تدعون ) كه ظاهر در استمرار و هميشگى است كه مى رساند كه مراد از آن خواندن آلهه است كه هميشه مى خواندند، پس گفتن مگر خدا قهرا استثناء منقطع خواهد بود.
انسان بالفطره متوجه خدا است
و معناى اينكه فرمود : (فلما نجيكم الى البر اعرضتم ) اين است كه وقتى شما را از غرق شدن نجات داده گرفتارى و بيچارگيشان را برطرف نمود، و شما را بار ديگر به خشكى رسانيد، دوباره از او و از دعاى او اعراض كرديد، و اين خود دلالت دارد بر اينكه ياد خداى تعالى هيچ وقت از دل آدمى بيرون نمى رود، و در هيچ حالى مغفول نيست ، و اگر دعا مى كند ذات و فطرت او وادارش مى كند كه در ضراء و سراء در شدت و در رخاء او را بخواند، زيرا اگر بعضى از او اعراض مى كنند لابد او هست ، و گرنه اگر چنين چيزى در ذات و فطرت آدمى وجود نداشت ديگر اعراض معنا نداشت ، پس معناى اينكه آيه مورد بحث مى فرمايد: انسان خداى را در بيچارگيهايش مى خواند ولى در خوشحالى ها از او اعراض مى كند در معناى اين است كه انسان هميشه به وسيله فطرتش به سوى خدا هدايت مى شود.
(و كان الانسان كفورا) - يعنى كفران نعمت عادت انسان است ، و از اين جهت است كه داراى طبيعت انسانى است كه همه سر و كارش با اسباب مادى و طبيعى است ، و در اثر عادت و خو كردن با اسباب مادى و طبيعى مسبب الاسباب را فراموش مى كند، با اينكه در هر آنى در نعمتهاى او غوطه ور است .

*(/2)*

و اگر كلام را با اينچنين ذيلى ختم نمود براى اين بود كه بفهماند اعراض آدمى از ياد خدا در غير حال بيچارگى امرى غريزى فطرى نيست ، چون اگر فراموشى خدا فطرى بود خود دليل بر نفى ربوبيت او مى شد، بلكه امرى عادى است و عادت زشتى است از انسان كه او را به كفران نعمت وا مى دارد.
و در آيه ، دليلى هم بر توحيد ربوبيت خداى تعالى هست ، و حاصلش اين است كه اگر آدمى در حادثه اى كارش به جائى برسد كه از هر سببى از اسباب ظاهرى جهان منقطع و ماءيوس شود اصل سبب منقطع نمى شود، و اميد نجاتش به كلى نااميد نمى گردد، بلكه هنوز اميد نجات داشته و به سببى كه تواناى بر امورى باشد كه هيچ سببى قادر بر آن نيست اميدوار است .
و اگر در واقع چنين سببى كه مافوق همه اسباب عالم و مسبب همه آنها يعنى خداى سبحان وجود نمى داشت چرا بايستى در دل آدمى و در فطرت او چنين ارتباط و تعلقى يافت شود؟ پس وجود چنين تعلقى خود حجتى است بر مساءله اثبات صانع كه اگر اشتغال به زخارف زندگى دنيا و دلبستگى و انس با اسباب مادى و ظاهرى نبود هرگز از ياد او غافل نمى شديم .
آيا در خشكى تضمينى و تاءمينى از گرفتارى ها داريد كه از خدا اعراض مى كنيد؟
(افامنتم ان يخسف بكم جانب البرّ او يرسل عليكم حاصبا ثم لا تجدوا لكم وكيلا.
خسوف قمر به معناى پنهان شدن قرص ماه و پوشيده شدنش به ظلمت و سايه است ، و اگر گفته شود: (خسف اللّه به الارض ) معنايش اين است كه خداوند او را در زمين پوشانيد و كلمه (حاصب ) به طورى كه در مجمع البيان آمده به معناى بادى است كه از شدت ، سنگ ريزه ها را از جاى بكند و بعضى گفته اند: (حاصب ) به معناى باد كشنده اى است كه در بيابان برخيزد، به خلاف (قاصف ) كه به معناى باد كشنده در دريا (يعنى طوفان ) است .

*(/3)*

استفهامى كه در آيه آمده ، استفهام توبيخ است ، خداى سبحان ايشان را بر اين معنا كه تا در خشكى هستند از دعوتش اعراض مى كنند توبيخ و سرزنش مى فرمايد، چون بشر در خشكى هم هيچ ماءمن و پناهگاهى كه او را از حوادث كشنده حفظ كند ندارد، همچنانكه هيچ ماءمنى از غرق و هلاكت در دريا ندارد، زيرا نمى داند چه حوادثى در دريا و يا بيابان در انتظار او است ، و به همين جهت در هر آنى احتمال مى دهد كه خداوند زمين زير پاى او را فرو ببرد و يا تند بادى بفرستد، و او را هلاك كند، و كسى را هم كه شدت و بلا را از ايشان دور كرده و سلامتى و امنيت قبلى را برگرداند، ندارند.
ام امنتم ان يعيدكم فيه تارة اخرى فيرسل عليكم قاصفا من الرّيح فيغرقكم بما كفرتم ثمّ لا تجدوا لكم علينا به تبيعا
كلمه (قصف ) به معناى شكستن و خرد كردن شديد است ، و (قاصف ) به معناى بادى است كه كشتى ها و ساختمان ها را در هم مى شكند.
بعضى ديگر گفته اند: به معناى بادهاى كشنده دريا است ، و كلمه (تبيع ) به معناى تابع است ، و ضمير (فيه ) به (بحر) (دريا) و ضمير (به ) به (غرق ) يا به ارسال و يا به اعتبار ما وقع به هر دو بر مى گردد، و براى هر يك از اين احتمالات قائلى هم هست ، و آيه شريفه تتمه توبيخ قبل است .
و معنايش اين است كه آيا شما ايمن از اين هستيد كه هيچوقت دچار غرق دريا نگرديد؟ و يا ايمنيد از اينكه بار ديگر گذارتان به دريا نيفتد؟ تا خداوند از بادهاى شكننده و كشنده بفرستد و شما را و كشتى شما را خرد نموده و غرقتان سازد؟ نه ، چنين تاءمينى نداريد، كسى را هم نداريد كه بعد از غرق شدن از شما دفاع نموده و به خدا اعتراض كند كه چرا چنين كردى .

*(/4)*

و در جمله (ثم لا تجدوا لكم علينا به تبيعا التفات از (غيبت ) به (تكلم با غير) به كار رفته ، قبلا خداى تعالى غايب فرض شده بود، و ضمير غايب (بفرستد) (حفظ كند) (برگرداند) به او بر مى گشت ، ولى ناگهان در اين جمله به صورت متكلم با غير (علينا - بر ما) درآمده ، و گويا نكته اين التفات اين باشد كه مى خواهد اين آيه را با آيات بعدى كه سياق متكلم مع الغير را دارد در يك سياق در آورد.
و لقد كرّمنا بنى آدم و حملناهم فى البرّ و البحر و رزقناهم من الطيبات و فضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا
معناى آيه : (و لقد كرمنا بنى آدم ...)
اين آيه در سياق منت نهادن است ، البته منتى آميخته با عتاب ، گوئى خداى تعالى پس از آنكه فراوانى نعمت و تواتر فضل و كرم خود را نسبت به انسان ذكر نمود و او را براى به دست آوردن آن نعمتها و رزقها و براى اينكه زندگيش در خشكى به خوبى اداره شود سواربر كشتيش كرد. و او پروردگار خود را فراموش نموده و از وى رو گردانيد، و از او چيزى نخواست و بعد از نجات از دريا باز هم روش نخست خود را از سر گرفت با اينكه همواره در ميان نعمت هاى او غوطه ور بوده اينك در اين آيه خلاصه اى از كرامت ها و فضل خود را مى شمارد، باشد كه انسان بفهمد پروردگارش نسبت به وى عنايت بى شترى دارد، و مع الاسف انسان اين عنايت را نيز مانند همه نعمتهاى الهى كفران مى كند.
از همينجا معلوم مى شود كه مراد از آيه ، بيان حال جنس بشر است ، صرفنظر از كرامتهاى خاص و فضائل روحى و معنوى كه به عده اى اختصاص داده ، بنابراين اين آيه مشركين و كفار و فاسقين را زير نظر دارد، چه اگر نمى داشت و مقصود از آن انسان هاى خوب و مطيع بود معناى امتنان و عتاب درست درنمى آمد.

*(/5)*

پس اينكه فرمود: (و لقد كرمنا بنى آدم ) مقصود از تكريم اختصاص دادن به عنايت و شرافت دادن به خصوصيتى است كه در ديگران نباشد، و با همين خصوصيت است كه معناى (تكريم ) با (تفضيل ) فرق پيدا مى كند، چون تكريم معنائى است نفسى و در تكريم كارى به غير نيست ، بل كه تنها شخص مورد تكريم مورد نظر است كه داراى شرافتى و كرامتى بشود، به خلاف تفضيل كه منظور از آن اين است كه شخص مورد تفضيل از ديگران برترى يابد، در حالى كه او با ديگران در اصل آن عطيه شركت دارد.
امتياز و خصيصه انسان بين همه موجودات و نظر مفسرين در اين باره
حال كه معناى تكريم و فرق آن با تفضيل روشن شد اينك مى گوئيم : انسان در ميان . ساير موجودات عالم خصوصيتى دارد كه در ديگران نيست ، و آن داشتن نعمت عقل است ، و معناى تفضيل انسان بر ساير موجودات اين است كه در غير عقل از ساير خصوصيات و صفات هم انسان بر ديگران برترى داشته و هر كمالى كه در ساير موجودات هست حد اعلاى آن در انسان وجود دارد.
و اين معنا در مقايسه انسان و تفنن هائى كه در خوراك و لباس و مسكن و ازدواج خود دارد با ساير موجودات كاملا روشن مى شود، و همچنين فنونى را كه مى بينيم انسان در نظم و تدبير اجتماع خود به كار مى برد در هيچ موجود ديگرى نمى بينيم ، انسان براى رسيدن به اين هدفهايش ساير موجودات را استخدام مى كند ولى ساير حيوانات و نباتات و غير آن دو چنين نيستند بلكه مى بينيم كه داراى آثار و تصرفاتى ساده و بسيط و مخصوص به خود هستند. از آن روزى كه خلق شده اند تاكنون از موقف و موضع خود قدمى فراتر نگذاشته اند، و تحول محسوسى به خود نگرفته اند، و حال آنكه انسان در تمامى ابعاد زندگى خود، قدمهاى بزرگى به سوى كمال برداشته و همچنان بر مى دارد.

*(/6)*

و خلاصه اينكه بنى آدم در ميان ساير موجودات عالم ، از يك ويژگى و خصيصه اى برخوردار گرديده و به خاطر همان خصيصه است كه از ديگر موجودات جهان امتياز يافته و آن عقلى است كه به وسيله آن حق را از باطل و خير را از شر و نافع را از مضر تميز مى دهد.
و اما اينكه مفسرين گفته اند و يا روايتى هم برطبقش رسيده كه مقصود از آن خصيصه مساءله (نطق و گويائى ) است ، و يا (بر دو پا راه رفتن )، و يا (انگشت داشتن ) است كه با آنها به دلخواه خود كار كند، و يا عبارت از (خوردن با دست ) و يا (قدرت بر نوشتن ) و يا (خوش تركيبى ) و (حسن صورت )، و يا (تسلط بر ساير مخلوقات و تسخير آنها) است و يا آنكه (خداوند پدر ايشان - آدم - را به دست خود خلق كرده )، و يا (هم چون خاتم انبيا محمد صلوات اللّه عليه ، پيغمبرى را براى آنان برانگيخته و يا آنكه (به خاطر همه اينها)ئى است كه گفته شد هيچيك صحيح نيست ، بلكه روايات اينها را به عنوان مثل ذكر كرده نه اينكه مراد از آن خصيصه اينها باشد.
چون بعضى از آنها كه شمرده شد بعد از داشتن عقل ، پيدا مى شود يعنى ابتدا بايد عقل وجود پيدا كند و سپس (خط) و (نطق ) و (تسلط بر ساير مخلوقات )، و بعضى ديگرش از مصاديق تفضيل است نه تكريم چون در ساير مخلوقات هم مقدار كمترش ‍ وجود دارد، و بعضى ديگر از آنها اصلا از مدلول آيه خارج است ، مانند (آفريده شدن پدر آدميان به دست خدا)، و يا قرار گرفتن خاتم انبياء (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در ميان آنان ، چرا كه اينها همه جزو تكريم هاى معنوى و آخرتى است ، و آيه شريفه پيرامون خصيصه هاى مادى و دنيوى سخن مى گويد.

*(/7)*

از اينجا آن اشكال كه متوجه گفتار بعضى مى شود روشن مى گردد، چون گفته اند: مقصود از تكريم همه اينهائى است كه گفته شد، و اشتباهى كه صاحب روح المعانى كرده اين است كه بعد از ذكر اقوال گذشته گفته است كه همه اينها از باب مثال و ذكر مصداق است ، و اگر كسى مانند ابن عطيه بگويد: تكريم به فعل است و بس ادعاى غلطى كرده ، و سخن بيهوده اى گفته ، و راهى بر خلاف صريح عقل و صحيح نقل ، پيموده است .
و حال آنكه خواننده محترم توجه فرمودند كه بر عكس ، سخن ابن عطيه صحيح ، و دعوى روح المعانى باطل است .
و اينكه فرمود: (و حملناهم فى البر و البحر) معنايش اين است كه ما ايشان را در دريا سوار بر كشتى و در خشكى سوار بر چارپايان و غير از آن كرديم تا به سوى مقاصد خود رهسپار شوند و در پى جستجوى فضل پروردگار خود و رزق او برآيند، و اين خود يكى از مظاهر تكريم بشر است (چون بشر به وسيله عقل از اين موهبت ها برخوردار مى شود).
و مقصود از (طيبات ) در جمله (و رزقناهم من الطيّبات ) اقسام ميوه ها و حاصل هائى است كه مورد استفاده و خوش آيند بشر بوده و هر چيزى ديگر است كه از آن متنعم گشته و لذت مى برد، و عنوان رزق بر آن صادق باشد، و اين نيز يكى از مظاهر تكريم است كه انسان را به ميهمانى مثل مى زند كه به ضيافتى دعوت شود آنگاه براى حضور در آن ضيافت برايش مركب بفرستند، و در آن ضيافت انواع غذاها و ميوه ها در اختيارش بگذارند، كه هم ميهمانى تكريم است ، و هم مركب فرستادن و هم غذاهاى لذيذ برايش ‍ آوردن همه مصداق تكريم است .
با اين بيان روشن مى گردد كه عطف جمله (و حملناهم ...) و جمله و (رزقناهم ...) بر (تكريم ) از قبيل عطف مصداقى است كه از عنوانى كلى انتزاع شده و بر آن متفرع شود.
معناى جمله : (و فضلنا هم على كثير ممن خلقنا تفضيلا)

*(/8)*

(و فضّلنا هم على كثير ممن خلقنا تف ضيلا - بعيد نيست كه مراد از (من خلقنا - كسانى كه خلق كرديم ) انواع حيوانات داراى شعور و همچنين جن باشد كه قرآن آن را اثبات كرده ، آرى قرآن كريم انواع حيوانات را هم امتهائى زمينى خوانده ، مانند انسان كه يك امت زمينى است ،
و آنها را به منزله صاحبان عقل شمرده و فرمود: (و ما من دابّة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرّطنا فى الكتاب من شى ء ثم الى ربّهم يحشرون ) و اين احتمال با معناى آيه مناسب تر است ، چون مى دانيم كه غرض از آيه مورد بحث بيان آن جهاتى است كه خداوند با آن جهات آدمى را تكريم كرده ، و بر بسيارى از موجودات اين عالم برترى داده ، و اين موجودات - تا آنجا كه ما سراغ داريم - حيوان و جن هستند، و اما ملائكه از آن جائى كه موجودات مادى و در تحت نظام حاكم بر عالم ماده قرار ندارند نمى توانيم آنها را نيز مشمول آيه بگيريم .
بنابراين معناى آيه اين مى شود كه ما بنى آدم را از بسيارى از مخلوقاتمان كه حيوان و جن بوده باشند برترى داديم ، و اما بقيه موجودات كه در مقابل كلمه (بسيار) (كثير) قرار دارند يعنى ملائكه خارج از محل گفتارند، زيرا آنها موجوداتى نورى و غير مادى هستند و داخل در نظام جارى در اين عالم نيستند، و آيه شريفه هر چند در باره انسان بحث مى كند و ليكن از اين نظر مورد بحث قرارش داده كه يكى از موجودات عالم مادى است كه او را به نعمتهائى نفسى و اضافى تكريم كرده است .
از آن چه گذشت چند نكته زير روشن گرديد.
فرق بين (تكريم ) و (تفضيل ) انسان و نظر بعضى مفسرين در اين خصوص

*(/9)*

1 - اينكه هر يك از دو كلمه : تفضيل و تكريم ناظر به يك دسته از موهبت هاى الهى است كه به انسان داده شده ، تكريمش به دادن عقل است كه به هيچ موجودى ديگر داده نشده ، و انسان به وسيله آن خير را از شر و نافع را از مضر و نيك را از بد تميز مى دهد، موهبت هاى ديگرى از قبيل تسلط بر ساير موجودات و استخدام و تسخير آنها براى رسيدن به هدفها از قبيل نطق و خط و امثال آن نيز زمانى محقق مى شود كه عقل باشد.
و اما تفضيل انسان بر ساير موجودات به اين است كه آنچه را كه به آنها داده از هر يك سهم بيشترى به انسان داده است ، اگر حيوان غذا مى خورد خوراك ساده اى از گوشت و يا ميوه و يا گياهان و يا غير آن دارد، ولى انسان كه در اين جهت با حيوان شريك است اين اضافه را دارد كه همان مواد غذائى را گرفته و انواع طعامهاى پخته و خام براى خود ابتكار مى كند، طعامهاى گوناگون و فنون مختلف و لذيذ كه نمى توان به شماره اش آورده براى خود اختراع مى نمايد و همچنين آشاميدنى ، و پوشيدنى ، و اطفاء غريزه جنسى و طريقه مسكن گزيدن و رفتار اجتماعى در حيوانات و انسان بدين قياس است .
در مجمع البيان مى گويد: اگر گفته شود كه معناى تكريم و تفضيل يكى نيست ، زيرا اگر يكى بود چه جهت داشت كه تكرار شود؟ گفتن يكى از آن دو كافى بود. در جواب مى گوئيم : جمله (كرّمنا) صرف انعام را مى رساند بدون اينكه نظرى به برترى انسان نسبت به ساير موجودات داشته باشد، ولى تفضيل نظر به برترى دارد، و اگر دومى را نمى گفت ، اين اشاره ظاهر نمى شد، بعضى هم گفته اند كه تكريم تنها شامل نعمت هاى دنيا مى شود، و تفضيل مربوط به نعمتهاى آخرت است ، بعضى ديگر گفته اند كه تكريم آن نعمتهائى است كه مصحح و مجوز تكليف شده و تفضيل نعمت تكليف (دين ) است كه به وسيله آن آدمى به منازل و رتبه هاى والا مى رسد.

*(/10)*

اما اينكه گفته است كه تفضيل يك نكته اى را مى رساند كه تكريم فاقد آن است و آن عبارت از اين است كه (نعمت مورد تفضيل بدون استحقاق داده شده )! در جوابش مى گوئيم كه چنين چيزى را قبول نداريم ، و مى گوئيم تفضيل ، هم در نعمتهائى كه مفضل استحقاق آن را دارد اطلاق مى شود، و هم در نعمتهائى كه طرف استحقاق آن را نداشته باشد، و اما آن وجوهى كه از ديگران نقل كرده هيچيك دليلى ندارد.
فخر رازى در تفسير خود در باره فرق ميان (تكريم ) و (تفضيل ) گفته قريب تر از هر معنا اين به نظر مى رسد كه گفته شود: (خداى تعالى انسان را بر ساير حيوانات به امورى خلقى و طبيعى و ذاتى از قبيل عقل و نطق و خط و صورت زيبا و قامت موزون برترى داده است ، و همه اينها را به وسيله عقل و فهم در اختيار آدمى قرار داده ، تا به وسيله آنها عقايد حق و اخلاق فاضله را تحصيل كند).
اولى تكريم و دومى تفضيل است .
پس گوئى كه خواسته است بفرمايد: ما بشر را با در معرض كسب نجات و تقرب قرار دادن برترى داديم ، تا آنچه مايه نجات او از بديها و مهالك است و مايه تقرب او از نيكيها است به وسيله مبادى و ابزارى كه در اختيارش قرار داده ايم كسب كند، حال وظيفه خود اوست كه شكر داده هاى ما را به جاى آورد، و آنچه را كه برايش خلق كرده ايم در همان موردى كه براى آن مورد خلقش كرديم به كار گيرد، يعنى خدا را به يگانگى بپرستد و چيزى شريك او قرار ندهد، و بتهائى كه دارد كنار بگذارد.

*(/11)*

و خلاصه اش اين است كه ميان تكريم (كرمنا) و تفضيل (و فضلناهم ) فرق است اولى عبارت از امور ذاتى و ملحقات آن از غرائز است ، و دومى عبارت از امور كسبى است كه خود او بايد تحصيل كند، و ليكن خواننده گرامى توجه مى فرمايد كه هر چند به گفته او مواهبى كه در آدمى است دو جور است ، يكى امور (ذاتى ) و ديگرى (اكتسابى )، و ليكن اينكه مراد از تكريم اولى باشد و مراد از تفضيل دومى ، دليلى ندارد، و بلكه لغت عرب هم با آن سازگار نيست ، پس وجه صحيح در فرق بين اين دو كلمه همان است كه گفتيم .
آيه شريفه ناظر به تفضيل انسان از حيث وجود مادى است و ملائكه ازمفضل عليه (كثير ممن خلقنا) خارج است
2 - اين آيه ناظر به كمال انسانى از حيث وجود مادى است ، و تكريم و تفضيلش در مقايسه با ساير موجودات مادى است ، و بنابراين ملائكه از آنجا كه از تحت نظام كونى و مادى اين عالم خارجند لذا از محل كلام بيرونند، و خلاصه تفضيل و برترى دادن انسان بر بسيارى از موجودات ، تفضيل از غير ملائكه از موجودات مادى اين عالم است ، و اما ملائكه اصولا وجودشان غير اين وجود است پس آيه هيچ نظرى به برترى آدمى از ملائكه ندارد.
از اين بيان فساد گفتار بعضى به خوبى واضح مى شود كه با اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه ملائكه از بنى نوع بشر حتى از انبيائش ‍ افضل است ، به اين بيان كه جمله (و فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا دلالت دارد بر اينكه موجوداتى هستند كه خدا انسان را بر آنها برترى نداده ، و آن موجودات جز ملائكه نمى تواند باشد، براى اينكه مى دانيم انسان از تمامى موجودات سواى ملائكه برترى دارد، و اين خود مطلبى اتفاقى است .

*(/12)*

و وجه فساد آن اين است كه آن مطلبى كه آيه شريفه متعرض آن است برترى از حيث وجود مادى دنيوى است ، و ملائكه به چنين وجودى اصلا موجود نيستند، جواب ديگرى هم كه بعضى از اين گفتار داده اند به همين جواب ما بر مى گردد، و آن اين است كه گفته اند: بطور مسلم منظور از اين برترى برترى در ثواب نيست ، زيرا برترى در ثواب ابتداء صحيح نيست ، چون ثواب بستگى به عمل و اطاعت دارد، بلكه مراد از آن برترى در فنون نعمتهاى دنيائى است كه خداوند در دنيا به موجودات ارزانى داشته است .
و اما اين جواب ديگرى كه بعضى داده اند و گفته اند: كه كلمه (كثير) در آيه به معناى (جميع ) و كلمه (من ) بيانيه است ، و معنايش اين است كه ما انسان را از هر چه كه خلق كرده ايم با همه كثرتشان برترى داده ايم صحيح نيست ، و بلكه جواب سخيف و بى پايه اى است كه نه خود كلام خدا به آن دلالت دارد و نه سياق كلام .
و همچنين است اينكه گفته اند اين آيه از قبيل اين است كه مى گويند: (بذلت له العريض من جاهى - من آبروئى از آبروى خودم را كه خيلى هم زياد است به او دادم ) و يا مى گويند: (ابحته المنيع من حريمى - من حريمى از حريم خودم را كه خيلى هم منيع است به او اباحه كردم ) كه در اينگونه تعبيرات معنا اين نيست كه من عريض جاهم و منيع مقامم را به او داده و غير عريض و غير منيع آن را براى خود گذاشتم ، بلكه مراد اين است كه من از جاه خودم كه داراى صفت عريض است و از مقام خودم كه داراى صفت منيع است به او دادم .

*(/13)*

وجه بطلان اين است كه اگر مقصود از آوردن اين دو مثال اين است كه بگوئى عنايت در اينگونه كلمات در اين است كه بفهمانيم كه من مثلا تمامى جاه خود را با اينكه عريض است به او دادم در اين صورت اين دو مثال با مورد آيه تطبيق نمى كند، زيرا در اين صورت جاه و حريم دو قسم نيست كه يكى عريض و منيع باشد و آن ديگرى غير عريض و غير منيع ، و حال آنكه دو قسم است ، به خلاف مورد آيه كه دو قسم نيست ، و مخلوقات خدا همان كثير است و بس .
و اگر مقصود اين است كه بفهماند من جاه عريض خود را به او دادم تا چه رسد به غير عريض آن ، در مورد آيه شريفه قطعا جائز نيست ، زيرا معنا اين مى شود كه ما انسان را بر خلق كثير خود برترى داديم تا چه رسد به خلق غير كثير.
و چه بسا بعضى از اين اشكال جواب داده اند كه ما تسليم مى شويم ، و مى پذيريم كه مراد از (كثير) غير ملائكه است ، و كلمه (من ) در (ممن ) براى تبعيض است ، تازه نهايت حرفى كه مى توانيد بزنيد اين است كه بگوئيد: آيه شريفه از بيان برتر بودن انسان از ملائكه ساكت است ، ما هم مى گوئيم سكوت اعم از اين است كه ملائكه برتر از انسان باشد، آيه اگر از آن ساكت است از اين نيز ساكت است ، زيرا ممكن است واقعا انسان و ملائكه هيچيك بر ديگرى برترى نداشته باشد، و با هم مساوى باشند.
و باز هم به فرض كه تسليم شويم و بپذيريم كه آيه دلالت بر تفضيل ملائكه بر انسان دارد، تازه نهايت حرفى كه شما مى توانيد بزنيد اين است كه بگوئيد جنس ملائكه بر جنس آدم برترى دارد، و اين حرف منافات ندارد با اينكه بعضى از افراد بنى آدم افضل از ملائكه باشند مانند انبياء (عليهم السلام ).

*(/14)*

پس حق همان است كه گفتيم آيه شريفه متعرض برترى از نظر ثواب و تقرب و برتريهاى آخرت نيست و به عبارت ديگر آيه متعرض ‍ برترى از حيث وجود مادى است و مراد از (كثيرى از آنچه خلق كرديم ) غير ملائكه است و كلمه (من ) تبعيضى است ، و مراد از (من خلقنا) ملائكه و غير ملائكه و انسان و حيوان و جن است ، و انسان به حسب وجود ماديش از حيوان و جن برترى دارد، اين را در نظر داشته باشيد تا ان شاء اللّه گفتار ما را پيرامون برترى انسان از ملك بخوانيد.
گفتار در برترى انسان از ملائكه
مسلمين اختلاف دارند در اينكه انسان و ملك كداميك برترند؟ قول معروف كه به اشاعره هم منسوب شده اين است كه انسان افضل است ، و مراد ما از فضيلت انسان ، نه همه افراد انسانها است ، بلكه افراد مؤ من است ، زيرا حتى دو نفر هم اختلاف ندارند در اينكه عده اى از افراد انسان از چارپايان هم پست ترو گمراهترند، و آنان عبارتند از منكران حق و لجوج ها كه زير بار حق نمى روند، بنابراين چگونه ممكن است كه چنين جانورانى از ملائكه مقرب تر باشند؟.
دليل كسانى كه گفته اند انسان از ملك برتر است ، يكى همين آيه شريفه است كه البته همانطور كه در تفسيرش اشاره كرديم كلمه كثير را به معناى جميع گرفته اند، دليل ديگرشان رواياتى است كه مى گويد مؤ من نزد خدا گرامى تر از ملائكه است .
و اين راى از مذهب شيعه نيز معروف است ، و چه بسا اين استدلال را هم بكنند كه ملائكه مطبوع بر اطاعت خدايند، و اطاعت طبيعت و فطرى آنها است ، اصلا قادر بر معصيت نيستند، به خلاف انسان كه هم مى تواند اطاعت كند و هم مخالفت ، و سازمان وجودش را هم دو قسم نيرو تشكيل مى دهد يكى نيروهاى شيطانى و ديگرى رحمانى ، يكى عقل و يكى شهوت و غضب .
پس انسان مؤ منى كه با نفس خود جهاد نموده ، با آنكه مى تواند معصيت كند خوددارى نموده ، در عوض خداى را اطاعت مى كند از ملائكه افضل است .

*(/15)*

ولى با همه اين حرفها افضليت انسان به آن معنائى كه گذشت در ميان شيعه و اشاعره اتفاقى نيست ، و از اشاعره كسانى هستند كه قائل به افضليت ملك شده اند، مانند زجاج ، و به ابن عباس هم نسبت داده اند.
بعضى ديگر از ايشان قائل شده اند به افضليت پيغمبران - بطور مطلق - از ساير موجودات ، و بعد از اين سلسله فرستادگان از ملائكه بر ساير ملائكه و بر ساير افراد بشر، و سپس افضليت تمامى ملائكه بر تمامى بشر.
بعضى ديگر از ايشان قائلند به برترى كروبين از ملائكه بطور مطلق ، آنگاه بر جستگان بشر، سپس عموم ملائكه از عموم بشر، كه امام فخر رازى اين قول را اختيار كرده و به غزالى هم نسبت داده است .
و اما معتزله معتقد شده اند به افضليت ملائكه از بشر و استدلال كرده اند به ظاهر آيه (و لقد كرّمنا بنى آدم - تا آنجا كه مى فرمايد - (و فضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) كه تقريب استدلالشان در تفسير آيه گذشت .
ز مخشرى به كسانى كه قائل به افضليت انسان از ملك شده اند خيلى بدگوئى كرده و در ذيل جمله (و فضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا گفته است : مراد از كثير آنطور كه اينان پنداشته اند جميع نيست ، بلكه موجودات غير ملائكه است ، و همين فضيلت براى بنى آدم بس است كه ما فوقشان ملائكه است ، و غير از اين موجودات شريف و مقرب درگاه خدا ما فوق ديگرى ندارند.

*(/16)*

و عجب از جبرى مذهبان است كه چطور در هر مساله اى عكس وفاق را رفته اند، و آنقدر در لجاجت پيش رفته اند كه به خود جراءت دهند توهين بزرگى را مرتكب شده و انسان را بر ملائكه برترى دهند، با اينكه بارها از قرآن كريم شنيدند كه تا چه حدى ملائكه خود را احترام فرموده و تا چه اندازه به احترام نام ايشان را برده ، و با اينكه مى دانند ملائكه چه اندازه به ساحت قدس خدا نزديكند، و چطور خداوند ايشان را نسبت به انبياء مانند انبياء نسبت به ساير مردم قرار داده آنگاه از فرط تعصب كارشان بدينجا كشيد كه حرفهائى و اخبارى سر هم كنند و ببافند، مثلا نقل كنند كه ملائكه گفته اند: پروردگارا تو دنيا را به بنى آدم دادى ، در آن دنيا مى خورند، لذت مى برند ولى ما را از آن لذت ها محروم ساختى حال از آخرت به ما بده ، خداى تعالى هم در جواب فرموده به عزت و جلال خودم هيچوقت اين كار را نمى كنم و شما را كه با امر (كن ) خلق كرده ام در مقابل ذريه كسى كه او را به دست خود آفريده ام قرار نمى دهم ، و آنگاه از ابى هريره روايت كرده اند كه گفته است : مؤ من گرامى تر است از ملائكه اى كه نزد اويند.
و نيز از ايشان تعجب است كه كلمه (كثير) را به معناى جميع گرفته و گويا ذوق سليم را از دست داده و زشتى گفتار خود را حس ‍ نمى كنند، و نمى فهمند كه گفتن (و فضلناهم على جميع ممن خلقنا) چقدر ركيك و زشت است (زيرا با بودن جميع ديگر جائى براى حرف (من ) باقى نمى ماند) و همين رسوائى براى ايشان بس است اگر بفهمند.
شما ببينيد براى به كرسى نشاندن حرفى غلط و در دشمنى ملائكه چه تمحلات و تشبثاتى نموده و چه تاءويل هاى بعيدى مرتكب مى شوند! گويا كه اين ها از دودمان قوم لوط باشند، و چون جبرئيل قوم لوط را نابود كرده حالا دارند تلافى در مى آورند، و به هيچ وجه آن داغ از دلهايشان برون نمى رود.
نقد كلام زمخشرى كه قول بر تفضيل انسان بر ملك را مردود دانسته است

*(/17)*

روايتى كه نقل كرده كه ملائكه از خدا خواستند در مقابل دنيائى كه به بنى آدم اختصاص داده آخرت را هم به ايشان اختصاص دهد، روايتى است كه از ابن عمرو انس بن مالك و زيد بن اسلم و جابر بن عبداللّه انصارى از رسول خدا روايت شده ، و در روايت آخرى آمده كه وقتى خداوند آدم و ذريه او را خلق كرد ملائكه گفتند: پروردگارا اينها را خلق كردى و همه گونه وسائل لذت مانند خوردن ، آشاميدن و نكاح كردن و بر اسب سوار شدن برايشان فراهم نمودى ، حال كه چنين كردى پس دنيا را به ايشان بده و آخرت را به ما فرشتگان واگذار، خداى تعالى فرمود: من هرگز كسى را كه با دو دست خود خلقش كرده ام با كسى كه با يك كلمه (كن ) او را آفريدم برابر نمى كنم .
صرفنظر از اين كه اصل مضمون روايت درست نيست ، زيرا در اين روايت خوردن و آشاميدن و ازدواج كردن وامثال آن را لذت و كمال خوانده در حالى كه اين كارها در آدمى به منظور استكمال و بقاء انجام مى گيرد و ملائكه بدون اين اعمال آن را دارند، يعنى ملائكه از ابتداء وجود آن كمالاتى را كه بنى آدم با به كار بردن قواى مادى خود، و اعمال خسته كننده اش به دست مى آورد واجد است (او بدون خوردن سير است و بدون تلاش جهت خريدن و دوختن لباس دارد) ولى انسان مجبور است نظام جارى در عالم ماده را بپذيرد، بنابراين چگونه ممكن است كه بگوئيم ملائكه از خدا چنين چيرهائى را خواسته اند، آرى محال است چيزى را مسئلت و در خواست كنند كه داراى آن هستند و نسبت به امورى حرص به خرج دهند كه از آن محروم نيستند.

*(/18)*

نظير اين اشكال به استدلال قبليشان وارد است كه براى اثبات افضليت انسان از ملك ، كرده و مى گفتند: وجود انسان مركب است از قوائى كه او را به اطاعت مى خواند و هم از قوائى كه او را به معصيت مى كشاند، و اگر اطاعت را بر معصيت ترجيح داده و به سوى اسلام و عبوديت گرايش پيدا كند ارزش اطاعت او را از اطاعت ملائكه بيشتر است ، چون اطاعت ، فطرى ملائكه و ترك معصيت نيز از فطريات او است ، پس بنى آدم بيشتر از ملائكه مى تواند به خدا تقرب جويد و ثواب و اجر بيشترى كسب كند.
و اين حرف پايه و اساسش يك اصل عقلائى است كه در جامعه بشرى معتبر شمرده شده ، و آن اين است كه اطاعتى كه امتثال امر مولوى و يا نهى مولوى باشد از معصيت به تر است ، اطاعت باعث استحقاق اجر، و معصيت موجب استحقاق عقاب است ، و امااجر و ثواب هر وقت كه مورد استحقاق قرار گرفت وقتى اثر خود را مى كند كه انسان مخاطب به آن تكليف ، در شرائطى باشد كه هم بتواند اطاعت كند و هم بتواند نكند، فعل و ترك برايش مساوى باشد، و اما اگر مساوى الطرفين نبود مثلا مخاطب ، به اطاعت نزديك بود تا به معصيت و يا به عكس ، حكم تفاوت مى كند، مثلا در تكليف اجتناب از زنا يك مرد عنين و يا پيرمرد فرتوت كه تحصيل مقدمات چنين كارى برايش دشوار است ، با يك جوان قوى كه اكثر موانع از پيش پايش برداشته و جز ترس از خدا هيچ مانعى ندارد مساوى نيستند، اگر آن عنين زنا نكرد نمى گوئيم اطاعت كرده ولى اگر آن پير فرتوت زنا نكرد مى گوئيم اطاعت كرده ، و اگر آن جوان نكرد مى گوئيم اطاعت بيشترى كرده ، و بر همين قياس ساير تكاليف را حساب مى كنند.

*(/19)*

و در ملائكه چون مى بينيم راهى به سوى معصيت ندارند، نه غريزه شهوت و غضب دارند و نه چون انسان دچار هواى نفس ‍ مى شوند، اگر اين ملائكه خطابهاى مولوى خدا را اطاعت كنند اطاعتشان نظير زنا نكردن عنين و يا زنا نكردن پير فرتوت است ، بنابراين انسان كه مجهز به وسائل گناه هست ولى گناه نمى كند از ملائكه برتر است .
اين آن تقريبى و آن حسابى است كه در جامعه بشرى اعتبار شده ، ولى اشكالش اين است كه اگر اين حرف تمام باشد بايد اطاعت ملائكه اصلا ارزشى نداشته باشد، چون بنابراين نمى توانند گناه بكنند، و مانند آدميان ، كردن و نكردن يك عمل برايشان يكسان نيست ، بنابراين هيچ شرافت ذاتى و ارزش جوهرى ندارند، زيرا اطاعتى اجر و شرافت دارد كه نافرمانيش هم ممكن باشد، و در حقيقت انقياد ذاتى كه هيچ وقت از ذات تخلف نمى كند اطاعت حقيقى نيست و اگر هم اطاعتش بناميم مجازى است . و اگر اين حرف درست باشد ديگر علتى ندارد كه ملائكه مقرب درگاه خدا باشند و يا اطاعتشان ارزش داشته و باعث مقام و منزلتشان شود.
و حال آنكه مى بينيم خداى سبحان ملائكه را داراى مقام قرب و زلفى دانسته و ايشان را در حظائر قدس و منازل انس جاى داده خزينه هاى اسرار خود و حاملين امر و واسطه هاى ميان خود و خلقش قرار داده و آيا اين همه مقام و منزلت ها صرف گزاف و بدون شايستگى در خود ملائكه بوده ؟.
چطور ممكن است چنين سخنى را در باره ملائكه گفت ؟ و حال آنكه خداى تعالى در كتابش ايشان را ثنا گفته ، يكجا فرموده است : (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون ) و نيز فرموده (لا يعصون اللّه ما امرهم و يفعلون ما يؤ مرون )، به طورى كه ملاحظه مى كنيد ذات ايشان را گرامى داشته است ، بدون اينكه مقيد به قيدى كرده باشد، و اطاعتشان را و معصيت نكردنشان را مدح نموده است (پس معلوم مى شود نسبت به هر امرى از اوامر خدائى هم قدرت اطاعت دارند و هم قدرت معصيت ).

*(/20)*

و نيز در مدح عبادت و تذلّل در برابر پروردگارشان فرموده (و هم من خشيته مشفقون ) و نيز فرموده : (فان استكبروا فالّذين عند ربّك يسبحون له بالليل و النّهار و هم لا يسمون )، و نيز فرمود: (و لا تكن من الغافلين ان الّذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه و له يسجدون )، كه پيغمبر گرامى خود را دستور مى دهد خداى را ياد كند آنطور كه ملائكه او را ياد مى كنند و خداى را بندگى كند آنطور كه فرشتگان عبادتش مى كنند.
افضل بودن اطاعت انسان از جهت كشف صفاى باطن و حسن سريره او است
پس حق مطلب اين است كه صرف امكان فعل و ترك و اينكه انسان بطور مساوى به آن دو قدرت دارد ملاك اصلى فضيلت و بهترى اطاعت او نيست ، بلكه اطاعت بشر از اين جهت افضل است كه از صفاى طينت و حسن سريرة او كشف مى كند، به دليل اينكه مى بينيم عبادت و اطاعت كسى كه مى دانيم داراى خبث سريرة و پليدى نفس است هيچ قيمتى ندارد، هر چند در تصفيه عمل و بذل منتهاى قدرت نهايت درجه سعى را كرده باشد.
مانند اطاعت منافق و آنها كه دچار مرض درونى مى باشند كه عملشان نزد خداى سبحان حبط است و خداوند حسناتشان را از ديوان اعمالشان محو مى كند، پس ملاك ارزش و فضيلت اطاعت ، صفاى نفس مطيع و جمال ذات او و خلوصش در عبوديت است ، و همين است كه او را از معصيت به سوى اطاعت مى كشاند، و وادارش مى سازد تا در راه خدا و اطاعت او و ترك معصيت او مشقت ها تحمل نموده در نتيجه عمل و اطاعتش ارزش و نفاست پيدا كند.
و بنابراين ذات ملائكه كه قوامش بر طهارت و كرامت است و اعمالش جز ذلت عبوديت و خلوص نيت حكمى ندارد از جنس و ذات انسان كه با كدورت هاى هوا و تيرگى هاى غضب و شهوت مشوب و مكدر است افضل و شريف تر است ، آرى كمتر اعمال انسانى از قضاياى شرك و شآمت نفس و دخالت طمع خالى است .

*(/21)*

به همين جهت قوام ذات فرشتگان از قوام ذات انسان افضل و اعمال فرشته خالص تر و خدائى تر از اعمال انسان است ، اعمال فرشتگان همرنگ ذات آنان و اعمال آدمى همرنگ ذات او است ، و كمالى كه انسان آن را براى ذات خود هدف قرار داده و در پرتو اطاعت خدا جستجويش مى كند، اين كمال را ملائكه به بيانى كه گذشت در ابتداى وجودشان دارا هستند.
البته اين هم هست كه ممكن است همين انسان كه كمال ذاتى خود را به تدريج يابه سرعت و يا به كندى از راه به دست آوردن استعدادهاى تازه كسب مى كند در اثر آن استعدادهاى حاصله به مقامى از قرب و به حدى از كمال برسد كه مافوق حدى باشد كه ملائكه با نور ذاتيش در ابتداى وجودش رسيده ، ظاهر كلام خداى تعالى هم اين امكان را تاءييد مى كند.
براى اينكه در داستان خلق كردن خليفه براى زمين برترى انسان را براى ملائكه بيان كرده و فرمود: اين موجود در تحمل علم به اسماء، قدرتى دارد كه شما نداريد، او مى تواند علم به تمامى اسماء را تحمل كند، و همين تحمل مقامى است از كمال كه مقام تسبيح ملائكه به حمد خدا و تقديسشان به آن پايه نمى رسد، و مقامى است كه باطن انسان را از فساد و سفك دماء پاك مى كند، و لذا مى بينيم كه ملائكه به اين قانع شدند همچنانكه فرمود: (و اذ قال ربّك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدّماء و نحن نسبّح بحمدك و نقدّس لك قال انّى اعلم ما لا تعلمون ) و ما تفصيل بحث آن را در جلد اول اين كتاب گذرانديم .

*(/22)*

و نيز داستان ماءمور شدن ملائكه به سجده كردن بر آدم و اينكه همه آنان وى را سجده كردند يادآور شده و مى فرمايد: (فسجد الملائكة كلّهم اجمعون ) و ما در تفسير آياتى كه راجع به اين داستان در سوره اعراف آمده روشن كرديم كه سجده ملائكه بر آدم از باب خضوع ايشان در برابر مقام كمال انسانى بوده ، و آدم جنبه قبله را براى ايشان داشته ، وى با وجود خود، انسانيت را در برابر ايشان مجسم نموده بود، اين بود آنچه كه از ظاهر آيات مورد بحث و ساير آياتى كه آورديم استفاده مى شد، و البته در روايات هم گوشه ها و اشاراتى كه اين معنا راتاءييد كند ديده مى شود، و چون اين بحث غير از جنبه قرآنيش جنبه عقلانى نيز دارد تفصيل آن را بايد در مباحث عقلى جستجو كرد.
يوم ندعوا كل اناس بامامهم
مقصود از اين (يوم ) روز قيامت است ، و ظرف يوم متعلق به مقدر است ، و تقدير كلام چنين است : (اذكر يوم فلان - بياد آور روزى را كه )
موارد استعمال كلمه (امام ) در قرآن
و كلمه (امام ) به معناى مقتداء است ، و خداى سبحان افرادى از بشر را به اين نام ناميده كه جامع آنان اين است كه بشر را با امر خدا هدايت مى كنند، همچنانكه در باره ابراهيم (عليه السلام ) اين اسم را به كار برده و فرمود: (انى جاعلك للناس اماما) و در باره سايرين فرموده : (و جعلناهم ائمة يهدون بامرنا) و افراد ديگرى را كه مقتدا و رهبر گمراهانند ائمه كفر خوانده و فرمود (فقاتلوا ائمة الكفر) و نيز تورات را امام خوانده و فرمود: (و من قبله كتاب موسى اماما و رحمة ، و چه بسا از آن استفاده شود كه كتابهاى آسمانى كه مشتمل بر دين تازه و شريفند مانند كتاب نوح و ابراهيم و عيسى و محمد (صلوات اللّه عليهم ) همه امام باشند.
و نيز لوح محفوظ را امام خوانده و فرمود (و كلّ شى ء احصيناه فى امام مبين ).
مراد از (امامهم ) در جمله : (يوم ندعواكل اناس بامامهم )

*(/23)*

و وقتى از ظاهر آيه استفاده مى شود كه براى هر طائفه اى از مردم امامى است غير از امام طائفه ديگر، - چون امام را به جمعيت ها نسبت داده و فرمود (امامهم ) - لذا نمى شود مراد از (امام ) همان امام در آيه لوح باشد، براى اينكه در آنجا لوح محفوظ را يك امام ناميده كه دومى ندارد، و مخصوص به طائفه معينى نيست .
و نيز ظاهر آيه اين است كه آيه مورد بحث ، تمامى مردم - اعم از اولين و آخرين - را شامل است ، در سابق هم در تفسير آيه (كان الناس امة واحدة فبعث اللّه النّبيين مبشّرين و منذرين و انزل معهم الكتاب )، گفتيم كه اولين كتاب آسمانى كه مشتمل بر شريعتى تازه بود كتاب نوح است كه كتاب ديگرى قبل از آن نبوده ، و از اينجا معلوم مى شود كه نمى توان مراد از امام در آيه مورد بحث را كتاب گرفت ، براى اينكه لازمه اش اين مى شود كه امتهاى قبل از نوح امام نداشته باشند، چون كتاب نداشتند، و حال آنكه ظاهرش اين است كه آنها هم امام داشته اند.
پس نتيجه اين مى شود كه بگوئيم : مراد از (امام هر طائفه ) همان اشخاصى هستند كه مردم هر طائفه به آنها اقتداء و در راه حق و يا باطل از آنها پيروى مى كرده اند، و قبلا هم گفتيم كه قرآن كريم هر دو مقتداء را امام خوانده ، و امام حق كسى را دانسته كه خداوند سبحان او را در هر زمانى براى هدايت اهل آن زمان برگزيده است ، حال چه اينكه پيغمبر بوده باشد مانند ابراهيم و محمد (صلوات اللّه عليهما)، و يا غير پيغمبر.
و ما در تفسير آيه (و اذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمّهنّ قال انّى جاعلك للنّاس اماما قال و من ذرّيّتى قال لا ينال عهدى الظالمين ) تفصيل اين بحث را مطرح كرديم .

*(/24)*

چيزى كه هست از آيه اى كه در باره فرعون كه يكى از امامان ضلال و گمراهى است بحث مى كند يعنى از آيه (يقدم قومه يوم القيمة فاوردهم النّار)، و همچنين از آيه (ليميز اللّه الخبيث من الطيّب و يجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنّم ) و غير اينها از آيات بسيارى ديگر استفاده مى شود كه اهل ضلال هيچوقت از اوليايشان جدا نمى شوند، و لازمه اين سخن آن است كه روز قيامت ايشان به اتفاق پيشوايان خود فرا خوانده مى شوند.
علاوه بر اين كلمه (بامامهم ) مطلق است ، و مقيد به امام حق كه خدا او را هادى به امر خود قرارش داده باشد نشده ، و مقتداى ضلالت عين مقتداى هدايت امام خوانده شده و سياق ذيل آيه و آيه دومى هم مشعر بر اين است كه امامى كه روز قيامت خوانده مى شود آن كسى است كه مردم او را امام خود گرفته باشند و به او اقتداء كرده باشند.
نه آن كس كه خداوند به امامتش برگزيده باشد، و براى هدايت به امرش انت خاب كرده باشد، چه اينكه مردم هم او را پيروى كرده باشند و يا كنارش زده باشند.
پس ظاهر اين مى شود كه مراد از امام هر طائفه ، آن كسى است كه مردم به پيشوائيش تن در داده باشند، حال چه اينكه امام حق باشد و چه امام باطل .
و چنين نيست كه بعضى پنداشته اند كه روز قيامت مردم به اسم امامشان خوانده شوند، مثلا گفته شود (اى امت ابراهيم ) و (اى آل فرعون ) و (اى آل فلان )، براى اينكه اين معنا با ظاهر آيه نمى سازد، آيه شريفه نتيجه و فرع جمله (ندعوا كل اناس ‍ بامامهم ) را، اين دو جمله : يعنى جمله (فمن اوتى كتابه بيمينه ) و جمله (و من كان فى هذه اعمى ...) قرار داده ، و اگر دعوت به امام معنايش آن باشد نتيجه بودن آن دو جمله فرع براى جمله دعوت به امام روشن نيست ، چه ربطى هست ميان اينكه مردم را به اسم امامشان بخوانند، و ميان به دست راست دادن نامه عمل ، و يا به كورى در دنيا و آخرت .

*(/25)*

به خلاف اينكه مراد از (دعوت ) را - به طورى كه از سياق بر مى آيد احضار بگيريم كه هر طائفه اى با پيشواى خودشان احضار شده و هر كه به امام حقى اقتداء كرده و نامه عملش را به دست راستش مى دهند، و هر كه از معرفت امام حق در دنيا كور بوده ، در آنجا هم كور خواهد بود، اين آن معنائى است كه از تدبر و دقت در آيه به دست مى آيد.
اقوال و وجوه مختلف درباره مراد از (امام ) در جمله فوق
البته مفسرين در تفسير (امام ) در آيه مورد بحث نظرات مختلفى دارند.
بعضى گفته اند كه مراد از (امام ) كتابى است كه از آن پيروى شده است ، مانند تورات ، انجيل و قرآن ، روز قيامت مردم به اسم كتابشان خوانده شوند مثلا گفته مى شود: اى پيروان تورات ، اى پيروان انجيل ، اى پيروان قرآن ، از آنجا كه قبلا اشكالش را خوانديد، ديگر تكرار نمى كنيم .
بعضى ديگر گفته اند مراد از (امام ) پيغمبر است كه پيشواى پيروان حق است ، و شيطان و پيشوايان ضلالت كه پيشواى رهروان باطل است ، و گفته مى شود پيروان ابراهيم را بياورند، و پيروان موسى را بياوريد، پيروان محمد را بياوريد، اهل حق برمى خيزند در حالى كه كتابهايشان به دست راستشان داده شده ، بعد صدا مى زنند پيروان شيطان و رهروان رؤ ساى ضلالت را بياوريد، عده اى هم به اين عنوان حاضر مى شوند.
و ليكن اين وجه مبنى بر اين است كه امام در آيه به معناى عرفيش بوده باشد يعنى آن فرد از عقلا كه ديگران به وى اقتداء و از او پيروى كنند، و اگر معناى خاص ديگرى در عرف قرآن داشته باشد نمى توانيم حمل بر اين معناى عرفى كنيم ، و اتفاقا اين كلمه در عرف قرآن معناى مخصوصى دارد و لذا هر جا اطلاق شود به آن معنا حمل مى شود، و آن عبارت است از كسى كه به امر خدا هدايت مى كند، و يا در گمراهى به وى اقتداء مى شود.

*(/26)*

و از جمله اقوال ، يكى ديگر اين است كه مراد از (امام ) نامه اعمال مردم است ، همچنانكه گفته مى شود: اى اصحاب كتاب خير، و اى اصحاب كتاب شر و اگر نامه اعمال را امام ناميده براى اين بوده كه مردم تابع حكم آنند، هر حكمى كه كرد چه بهشت و چه دوزخ چاره اى جز اطاعت ندارد.
اين وجه نيز باطل است ، و معنا ندارد نامه اعمال و پرونده زندگى افراد، را پيشوا و امام بنامند با اينكه نامه تابع اعمال آدمى است نه اينكه انسان تابع آن باشد، پس اگر آن را تابع بناميم مناسب تر است تا متبوع ، و اما اين توجيهى كه برايش كرده اند و گفته اند كه مردم تابع حكم آن كتابند، آن نيز صحيح نيست ، زيرا آنكه اطاعت و پيروى مى شود حكمى است كه خداوند بعد از پخش نامه ها و پس از سؤ ال و سنجيدن اعمال و شهادت شهود مى كند، نه حكم كتاب ، چون كتاب حكم بهشت و دوزخ ندارد تنها مشتمل بر متن اعمال از خير و شر است .
از همينجا روشن مى شود كه مراد از (امام ) لوح محفوظ و يا صحيفه اعمال امت نيز - كه آيه (كل امة تدعى الى كتابها) بدان اشاره مى كند - نيست ، زيرا كتاب در آيه مذكور كتاب امتها است ولى در آيه مورد بحث كتاب فرد فرد اشخاص است كه به دستشان داده مى شود، آرى ظاهر (فمن اوتى كتابه بيمينه ) همين است .
و از جمله اقوال يكى اين است كه : مراد از (امام ) مادران است - كه امام را جمع ام بگيريم - به دليل اينكه در روايت آمده روز قيامت مردم را به اسم مادران صدا مى زنند پس معناى آيه اين است كه روزى كه مردم را به اسم مادرانشان صدا مى زنيم .

*(/27)*

اشكال اين وجه اين است كه با لفظ آيه جور نمى آيد، زيرا در آيه فرموده : (مى خوانيم هر مردمى را با امامشان ) و نفرموده (مى خوانيم مردم را با امامشان ) و يا (مى خوانيم هر انسانى را با مادرش و اگر واقعا منظور از امام مادران بودند جا داشت به يكى از دو تعبير آخرى فرموده باشد، و آن روايتى هم كه گفتند بر طبق اين وجه هست به فرض كه صحيح باشد و قبولش كنيم تازه يك روايت مستقلى است كه ربطى به تفسير آيه ندارد.
علاوه بر اين ، جمع بستن ام (مادر) به امام خود لغت نادرى است كه كلام خداى رابر چنين معناى نادر حمل نبايد كرد، و زمخشرى هم در كشاف اين قول را از بدعتهاى تفاسير دانسته است .
و از آن جمله اين است كه گفته اند مراد از (امام ) كسى است كه به او اقتداء شود، چه عاقل باشد و چه غير عاقل چه حق و چه باطل ، بنابراين قول ، انبياء و اولياء و شيطان و رؤ ساى ضلالت و خود اديان حق و باطل و كتب آسمانى و كتب ضلال و سنت هاى اجتماعى از خوب و بد همه امامند، بنابراين وجه شايد دعوت هر مردمى با امامشان كنايه از اين باشد كه هر تابعى در روز قيامت ملازم متبوع ، خويش است و (باء) (بامامهم ) براى مصاحبه است .
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
اشكال اين وجه همان اشكالى است كه به قول گذشته - كه مى گفت : (مراد از (امام حق ) پيغمبر است و مراد از (امام باطل ) شيطان ) - كرديم ، آرى در آنجا گفتيم وقتى خود قرآن در اين كلمه عرف خاصى دارد نمى توانيم حمل بر معناى عرفى و لغوى كنيم ، قرآن امام را در طرف هدايت ، عبارت مى داند از كسى كه به امر خدا هدايت مى كند، و در طرف ضلالت مقتدا و پيشواى گمراهان قرار مى گيرد، ممكن هم هست بگوئيم : (باء) در (بامامهم ) باء آلت است ، و معناى آن اين است كه روزى كه هر طائفه اى به وسيله امامش عوت و احضار مى شود (دقت فرمائيد).
علاوه بر اين (كتاب )، (سنت )، (دين ) و ديگر موارد مذكور، امام مستقل نيستند، بلكه برگشت پيروى از آنها به پيروى از پيغمبر و امام است ، و همچنين پيغمبر هم از جهت اينكه امام است به امر خدا هدايت مى كند، و اما در جهت اينكه از معارف غيبى خبر مى دهد يا پيامهاى خدائى را ابلاغ مى نمايد از اين جهت نبى و يا رسول است ، و امام نيست ، و همچنين اضلال مذاهب باطله و كتب ضلال و سنت هاى غلط در حقيقت اضلال مؤ سسين آن مذاهب و مبدعين آن بدعتها است .
و من كان فى هذه اعمى فهو فى الاخرة اعمى و اضل سبيلا
معناى (من كان فى هذه اعمى فهو فى الاخرة اعمى ) و وجوهى كه در اين باره گفتهشده است

*(/1)*

مقابله ميان (فى هذه ) و (فى الاخرة ) مى رساند كه مقصود از (هذه ) همين زندگى دنيا است ، همچنانكه بودن سياق آيه در مقام بيان يكسانى و مطابقت دنيا با آخرت دليل بر اين است كه مراد از كورى آخرت كورى چشم نيست ، بلكه نداشتن بصيرت و ديده باطنى است ، و همچنين مقصود از كورى در دنيا هم همين است همچنانكه در جاى ديگر اين كورى را، كورى بصيرت معنا كرده و فرموده (فانّها لا تعمى الابصار و لكن تعمى القلوب الّتى فى الصّدور و نيز مؤ يد اين معنا قرار گرفتن اضل سبيلا بعد از كورى آخرت است كه مى رساند مقصود از آن گمراهى و بى بصيرتى است .
پس معناى آيه اين است كه هر كه در اين نشاءه يعنى زندگى دنيا امام حق را نشناسد و راه حق نپيمايد چنين كسى در آخرت سعادت و رستگارى را نمى بيند و راه به سوى آمرزش نمى برد.
از آنچه گذشت روشن گرديد اينكه بعضيها گفته اند: اشاره در (فى هذه ) به نعمتهائى است كه در آيه ذكر شده ، و معنايش اين است كه : (كسانى كه در اين نعمتها كه خدا روزيشان كرده كور باشند، و قدرش را ندانند و شكرش را بجا نياورند در آخرت هم كور محشور مى شوند صحيح نيست .
و همچنين اينكه بعضى ديگر گفته اند: مراد از كورى در دنيا نداشتن بصيرت و مراد از كورى در آخرت كورى چشم است صحيح نيست و وجه بطلان هر دو از آنچه گذشت معلوم مى شود، علاوه بر اين كورى چشم در آخرت چه بسا برگشتنش به كورى بصيرت باشد، براى اينكه خود قرآن كريم قيامت را روز نمايان شدن سريره ها و نهانها خوانده و فرموده (يوم تبلى السّرائر)) پس كسى كه در آن روز كور دل باشد، كور چشم هم خواهد بود.
و از ظاهر كلام بعضى مفسرين بر مى آيد كه خواسته اند بگويند كلمه (اعمى ) ى دومى افعل و تفضيل و به معناى كورتر است ، چون در تفسير خود آن را به عبارت (اشد عمى ) تفسير كرده ، و اتفاقا سياق هم مساعد تفسير او است چون جمله (اضل سبيلا) كه آن هم افعل تفضيل است به آن عطف شده ).

*(/2)*

بحث روايتى
(رواياتى درباه برترى انسان ، احضار هر گروه با امام خود در قيامت و ...)
در امالى شيخ از زيد بن على از پدرش (عليه ماالسلام ) نقل شده كه در تفسير آيه (و لقد كرّمنا بنى آدم ) مى فرمود: يعنى بنى آدم را بر ساير مخلوقات برترى داديم (و حملناهم فى البر و البحر) يعنى او را بر خشكى و ترى عالم مسلط كرديم (و رزقناهم من الطيبات ) يعنى انواع ميوه هاى پاكيزه روزيش كرديم (و فضلناهم ) يعنى در خوردن از آن طيبات او را بر ديگر حيوانات برترى داديم و مسلط ترش كرديم ، چون هيچ پرنده و جنبنده اى در موقع خوردن دست خود را كار نمى زند مگر بنى آدم .
و در تفسير عياشى از جابر از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده كه در ذيل جمله (و فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فرمود: خداوند تمامى حيوانات را (منكب )) (- به روى افتاده ) خلق كرده جز آدمى را كه او را منتصب آفريده ، و اين خود يكنوع برترى است .
مؤ لف : آنچه در اين دو روايت است دو مصداق از برترى است ، نه اينكه آيه منحصر در همينها باشد، به دليل كلام خود امام كه در آخر روايت فرمود: اين خود يكنوع برترى است .
و نيز در همان كتاب از فضيل روايت شده كه گفت از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) معناى آيه (يوم ندعوا كل اناس بامامهم ) را پرسيدم ، فرمود: در آن روز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و على (عليه السلام ) و حسن بن على و حسين بن على (عليهماالسلام ) با قوم خود مى آيند و هر كس كه در عصر هر امامى از دنيا رفته آن روز با آن امام محشور مى شود.
و در تفسير برهان از ابن شهر آشوب از امام صادق (عليه السلام ) روايت مى كند كه فرمود: آيا حمد خدا بجا نمى آوريد كه وقتى قيامت مى شود هر قومى را به سوى كسى مى خوانند كه آن كس را دوست مى داشتند؟ ما دست به دامن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى شويم و شما دست به دامن ما.

*(/3)*

مؤ لف : اين روايت را مجمع البيان از آنجناب نقل كرده ، و اين خود دلالت دارد بر اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) امام امامان است همچنانكه گواهى است بر گواهان ، و نيز دلالت دارد بر اينكه مساءله دعوت به امام در روز قيامت در بين خود ائمه هم جريان خواهد داشت .
و در مجمع البيان مى گويد: عامه و خاصه (يعنى سنى و شيعه ) از على بن موسى الرضا (عليه السلام ) با سندهاى صحيح روايت كرده اند كه آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده اند كه در تفسير اين آيه فرموده است : هر قومى در آن روز از امام زمان خود و از كتاب پروردگار و سنت پيغمبر خود بازخواست مى شوند.
مؤ لف : اين روايت را تفسير برهان هم از ابن شهر آشوب از آن جناب از پدران بزرگوارش از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مثل همين عبارت روايت كرده و او هم گفته كه عامه و خاصه اين روايت را نقل كرده اند.
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در معناى آيه (يوم ندعوا كلّ اناس بامامهم ) فرمود: هر قومى از امام زمانش و از كتاب پروردگارش و از سنت پيغمبرش پرسش مى شود.
و در تفسير عياشى از عمار ساباطى از حضرت صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه گفت : زمين بدون امام رها نمى شود كه حلال كند حلال خدا را و حرام كند حرام خدا را و همان قول خداوند تعالى است كه مى فرمايد (يوم ندعوا كل اناس بامامهم ) پس فرمود: رسول خدا فرموده است كسى كه بدون امام بميرد مرده است مانند مردم عهد جاهليت . مؤ لف : علت استدلال به آيه در اين حديث عموم دعوت است كه شامل جميع مردم مى شود.

*(/4)*

و نيز در همان كتاب از اسماعيل بن همام از حضرت صادق (عليه السلام ) نقل مى كند كه در قول خداوند تعالى (يوم ندعوا كلّ اناس ‍ بامامهم ) فرمود: چون روز قيامت شود خداوند مى فرمايد: آيا عدالت از پروردگارشان نيست اينكه بگويد: هر قومى دنبال هر كسى بوده اند بروند. مى گويند بلى عدالت است پس گفته مى شود از هم جدا شويد، پس جدا مى شوند.
مؤ لف : در اين روايت تاءييد است در آنچه ما گفتيم مراد از (دعوت به امام ) در آيه احضار مردم است با امام خودشان و دعوت به معناى نداى با اسم نيست و روايات در معانى گذشته زياد است .
در تفسير قمى در قول خداوند (و لا يظلمون فتيلا) گفته : (فتيل ) پوسته اى است نازك كه روى هسته خرما را پوشانده .
و در تفسير عياشى از مثنى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت ابو بصير از آن جناب پرسيد در حالى كه من مى شنيدم كه چه مى فرمائيد در باره مردى كه صد هزار درهم داشت همه ساله با خود مى گفت ام سال به زيارت حج مى روم - امسال به زيارت حج مى روم و نرفت تا مرد و به حج اسلام موفق نشد!. فرمود اى ابا بصير مگر نشنيدى كلام خداى را كه مى فرمايد؟ (من كان فى هذه اعمى فهو فى الاخرة اعمى و اضل سبيلا)؟ و مگر نمى دانى كه مقصود از كورى در دنياكورى نسبت به واجبى از واجبات خدا است .
سوره اسرى آيات 73 - 81

*(/5)*

و ان كادوا ليفتنونك عن الاذى اوحينا اليك لتفترى علينا غيره و اذا لاتخذوك خليلا (73) و لو لا ان ثبتنك لقد كدت تركن اليهم شيا قليلا (74) اذا لاذقنك ضعف الحيوة و ضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا (75) و ان كادوا ليستفزونك من الارض ‍ ليخرجوك منها و اذا لا يلبثون خلفك الا قليلا (76) سنة من قد ارسلنا قبلك من رسلنا و لا تجد لسنتنا تحويلا (77)اقم الصّلوة لدلوك الشمس الى غسق اليل و قرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا (78) و من اليل فتهجد به نافلة لك عسى ان يبعثك ربّك مقامامحمودا (79) و قل رب ادخلنى مدخل صدق و اخرجنى مخرج صدق و اجعل لى من لدنك سلطنا نصيرا(80) و قل جاء الحق و زهق البطل ان البطل كان زهوقا (81).
ترجمه آيات
نزديك بود تو را فريبت دهند و از آنچه به تو وحى كرديم غافل سازند و چيز ديگرى به ما نسبت دهى تامشركان تو را دوست خود گيرند (73).
و اگر ما تو را ثابت قدم نمى گردانديم نزديك بود كه به مشركين نامبرده اندك تمايل و اعتمادى بكنى ؟(74).
كه در اين صورت (يعنى اگر به بت پرستان اندك توجهى مى كردى )، كيفر اين عمل را به تو مى چشانديم و عذاب تو را در دنيا و آخرت مضاعف مى كرديم آنگاه از قهر و خشم ما هيچ ياورى بر خود نمى يافتى (75).
و نيز نزديك بود كافران تو را در سرزمين خود سبك كرده در نتيجه يا با مكر يا به زور تو را از آنجا بيرون كنند، كه در اين صورت بيش از اندك زمانى نمى زيستند (76).
ما سنت خود را در ساير پيغمبران كه پيش از تو بودند همين قرار داديم و اين طريقه ما را تغييرپذير نخواهى يافت (77).
نماز را وقت زوال آفتاب تا اول تاريكى شب به پا دار و نماز صبح را نيز به جاى آر كه آن به حقيقت هم مشهود ملائكه شب است (كه مى روند) و هم ملائكه روز (كه مى آيند) (78).
و بعضى از شب را بيدار باش و تهجد كن كه اين نماز شب تنها بر تو واجب است باشد كه خدايت به مقامى محمود (شفاعت ) مبعوث گرداند (79).

*(/6)*

و همواره بگو پروردگارا مرا با قدمى صدق داخل و با قدمى صدق بيرون كن و به من از جانب خود بصيرت و حجت روشنى كه همواره ياريم كند عطا كن (80).
و به امتت بگو: رسول حق آمد و باطل را نابود كرد كه باطل خود بى آبرو و لايق محو ونابودى ابدى است (81).
بيان آيات
اين آيات گوشه اى از نيرنگهاى مشركين را كه به قرآن و به پيغمبر (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) زدند و تعدى و پافشارى كه در انكار توحيد و معاد كردند يادآور شده ، در همين باره عليه ايشان احتجاج و استدلال مى كند.آرى آنها خواسته بودند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نسبت به قسمتى از دستورات ، با آنان مداهنه كند و نيز خواستند او را از مكه بيرون كنند.
به همين جهت در اين آيات به شديدترين بيان آن جناب را تهديد مى كند كه مبادا به طرف مشركين و لو هر قدر هم اندك باشد ميل پيدا كند، و ايشان را هشدار داده كه اگر آن جناب را از مكه بيرون كنند هلاكشان فرمايد.
در اين آيات توصيه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به نماز و توسل به درگاه پروردگار در آغاز كلام و هم در انجام آن و نيز اعلام به ظهور حق آمده است .
وان كادوا ليفتنونك عن الاذى اوحينا اليك لتفترى علينا غيره و اذا لاتخذوك خليلا
كلمه (ان ) مخف ف از (ان ) است به دليل اينكه لام بر سر (ليفتنونك ) در آمده و فتنه به معنى لغزاندن و برگرداندن است و كلمه خليل از خلت به معنى صداقت است ، چه بسا گفته باشند؟ كه از خلت به معنى حاجت است ولى بعيد به نظر مى رسد.
نيرنگ مشركين براى حفظ حرمت خود و خدايان شان

*(/7)*

ظاهر سياق مى رساند كه مراد از (الاذى اوحينا اليك ) قرآن باشد كه مشتمل بر توحيد و نفى شرك و سيرت صالح است ، و اين مؤ يد رواياتى است كه در شاءن نزول آيات وارد شده كه مشركين از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در خواست كردند كه دست از بدگوئى خدايان ايشان بردارد و غلامان و كنيزان بى شخصيت ايشان را كه مسلمان شده و به وى گرويده اند از خود دور كند چون عارشان مى شد كه با بردگان خود يكجا بنشينند و آيات خداى را بشنوند، و در چنين مناسبتى آيه مورد بحث نازل شد.
و معنايش اين است كه مشركين نزديك شد تو را بلغزانند و از آنچه به تو وحى نموديم منحرفت كنند تا مرامى مخالف آن پيش گيرى و اعمالى بر خلاف آن انجام دهى و بدين وسيله افترائى به ما ببندى و روش اختلاف طبقاتى را روشى خدا پسندانه جلوه دهى و گفتند كه اگر چنين كنى و يك مشت گداو ژنده پوش را از خود برانى ، با تو رفاقت مى كنيم .
و لو لا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا
جلوه اى ديگر از آثار عصمت و حفظ الهى
تثبيت در اينجا به طورى كه از سياق برمى آيد به معناى عصمت و حفظ الهى است و اگر جواب لولا را خود ركون قرار نداده و نفرمود (تركن ) بلكه نزديك شدن به ركون را قرار داده فرمود: (لقد كدت تركن ) براى اين بود كه با در نظر داشتن اينكه ركون به معناى كمترين ميل است دلالت كند بر اينكه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) ميل به كفار كه نكرد سهل است بلكه نزديك به ميل هم نشد، و اين كه فرمود (اليهم ) و ركون را به مشركين نسبت دادند به اجابت خواسته هاى آنان اين معنا را تاكيد مى كند.

*(/8)*

و معناى آيه اين استكه اگر ما با عصمت خود تو را پايدارى نمى داديم نزديك مى شدى به اينكه به سوى آنان اندكى ميل كنى ، ليكن ما تو را استوار ساختيم ، و در نتيجه به آنان كمترين ميلى نكردى تا چه رسد به اينكه اجابتشان كنى ، پس رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ايشان را اجابت نكرد و ذره اى ميل به ايشان هم ننمود و نه نزديك بود ميل كند.
اذا لاذقناك ضعف الحيوة و ضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا
سياق آيه تهديد است و مراد از ضعف حيات و ممات مضاعف و دو چندان شدن عذاب زندگى و مرگ است و معنا اين است كه اگر نزديك شوى به اينكه به سوى آنان متمايل گردى هر چند تمايل مختصرى باشد ما عذاب دو چندان زندگى كه مجرمين را با آن شكنجه مى دهيم و عذاب دو چندان مرگ را كه در عالم ديگر با آن شكنجه شان مى دهيم به تو خواهيم چشانيد.
و در مجمع از ابان بن تغلب روايت كرده كه گفته است مراد از ضعف عذاب عذابى است كه درد و الم آن دو چندان باشد، و معنا اين است كه ما عذاب دنيا و آخرت (هر دو) را به تو مى چشانيم ، آنگاه به گفته شاعر استدلال كرده كه گفته است .
لمقتل مالك اذبان منى
ابيت الليل فى ضعف اليم
كه مقصود از ضعف اليم عذاب اليم است يعنى وقتى مالك از من جدا گشت و كشته شد آن شب را در عذاب اليمى صبح كرديم .
و اينكه در ذيل آيه فرمود: (ثم لا تجد لك علينا نصيرا) تشديد در تهديد است ، و معنايش اين است كه در اين صورت عذاب واقع خواهد شد، و هيچ راه گريزى از آن نخواهد بود.
و ان كادوا ليستفزونك من الارض ليخرجوك منها و اذا لا يلبثون خلافك الا قليلا
كلمه (استفزاز) به معناى سوق دادن و تحريك خفيف و آسان است ، و الف و لام در الارض براى عهد است ، و مقصود از آن زمين معهود، مكه معظمه است ، و كلمه خلاف به معناى بعد است ، و مقصود از قليل زمان اندك است .

*(/9)*

و معناى آيه اين است كه مشركين نزديك بود كه ترا وادار كنند تا از مكه بيرون شوى ، و اگر ايشان ترا بيرون مى كردند، بعد از رفتن تو، زمان زيادى زنده نمى ماندند، بلكه پس از مدت كوتاهى همه هلاك مى شدند.
بعضى گفته اند: مراد اتحادى است كه مشركين با يهود كردند تا آن جناب را از سرزمينهاى عرب بيرون كنند.
و ليكن اين احتمال بعيد به نظر مى رسد چرا كه سوره مورد بحث ، مكى است و آيات آن هم در يك سياق است و گرفتارى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) با يهوديان در مدينه و بعد از هجرت بوده است .
سنة من قد ارسلنا قبلك من رسلنا و لا تجد لسنّتنا تحويلا
كلمه (تحويل ) به معناى نقل چيزى است از حالى به حال ديگر، و كلمه (سنة من ) در تقدير (لسنة من ) است ، يعنى مانند سنت كسى كه ما فرستاديم و اين جار و مجرور متعلق به جمله (لا يلبثون ) است يعنى ديرى نمى پائيد كه مردم مكه مانند سنت كسى كه قبل از تو فرستاديم مى شدند.
و اين سنت يعنى هلاك كردن مردمى كه پيغمبر خود را از بلاد خود بيرون كردند سنت خداى سبحان است ، و اگر فرمود: سنت پيغمبرى است كه فرستاديم و آن را به پيغمبر نسبت داده به اين اعتبار بوده كه سنت رابه خاطر پيغمبران خود قرار داده به دليل اينكه دنبالش فرموده و لن تجد لسنتنا ت حويلا و در جاى ديگر فرموده و (قال الّذين كفروا لرسلهم لنخرجنّكم من ارضنا او لتعودنّ فى ملّتنا فاوحى اليهم ربّهم لنهلكنّ الظالمين ).
و معناى آيه اين است كه (در اين صورت ايشان را هلاك خواهيم كرد به خاطر سنتى كه ما براى پيغمبران قبل از تو باب نموده و اجراء كرديم ، و تو هيچ تغيير و تبديلى براى سنت ما نخواهى يافت ).
اقم الصّلوة لدلوك الشّمس الى غسق الليل و قرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا
معناى (دلوك شمس ) و (غسق الليل ) در آيه : (اقم الصلوة لدلوك الشمس...)

*(/10)*

در مجمع البيان گفته : (دلوك ) به معناى زوال آفتاب و رسيدن به حد ظهر است . مبرد گفته : (دلوك شمس ) به معناى اول ظهر تا غروب است ، بعضى ديگر گفته اند: (دلوك شمس ) به معناى غروب آفتاب است و اصل كلمه از (دلك ) است كه به معناى ماليدن است ، و اگر ظهر را دلوك گفته اند بدين جهت است كه از شدت روشنائى هر كس به آن نگاه كند چشم خود را مى مالد، و اگر غروب آفتاب را دلوك شمس خوانده اند باز براى اين است كه بيننده چشم خود را مى مالد تا درست درك كند.
و نيز در مجمع گفته : (غسق الليل ) هنگامى است كه تاريكى شب پديد مى آيد، وقتى مى گويند (غسقت القرحه ) معنايش اين است كه زخم و جراحت دهن باز كرد و داخلش نمودار گشت .
و در مفردات گفته : (غسق شب ) به معناى شدت ظلمت شب است . مفسرين در تفسير اول آيه اختلاف كرده اند، و از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) به طريق شيعه روايت شده كه فرموده اند: (دلوك الشمس ) هنگام ظهر و (غسق الليل ) نصف شب است ، و به زودى ان شاء اللّه در بحث روايتى آينده به آن اشاره خواهد شد.
و بنابراين روايت ، آيه شريفه از اول ظهر تا نصف شب را شامل مى شود، و نمازهاى واجب يوميه كه در اين قسمت از شبانه روز بايد خوانده شود چهار نماز است ، ظهر و عصر و مغرب و عشاء، و با انضمام نماز صبح كه جمله : (و قرآن الفجر) دلالت بر آن دارد نمازهاى پنجگانه يوميه كامل مى شود.
و اينكه فرموده : (و قرآن الفجر) عطف است بر كلمه (الصّلوة ) كه تقديرش چنين مى شود: (و اقم قرآن الفجر) كه مراد از آن نماز صبح است ، و چون مشتمل بر قرائت قرآن است آن را قرآن صبح خوانده ، چون روايات همه متفقند بر اينكه مراد از قرآن الفجر همان نماز صبح است .

*(/11)*

و همچنين روايات از طرق عامه و خاصه متفقا جمله (ان قرآن الفجر كان مشهودا) را تفسير كرده اند به اينكه : (نماز صبح را هم ملائكه شب (در موقع مراجعت ) و هم ملائكه صبح (در موقع آمدن ) مى بينند، و ما به زودى به بعضى از آن روايات اشاره خواهيم كرد ان شاء اللّه .
امر به رسول (ص ) به تهجد نيمه شب و دعا و استمداد از خداوند
و من الليل فتهجّد به نافلة لك عسى ان يبعثك ربّك مقاما محمودا
كلمه (تهجد) از ماده (هجود) است كه در اصل به معناى خواب است ، و تهجد به طورى كه بسيارى از اهل لغت گفته اند به معناى بيدارى بعد از خواب است ، و ضمير در (به ) به قرآن يا به كلمه (بعض ) كه از كلمه (من الليل ) استفاده مى شود برمى گردد، و كلمه (نافله ) از ماده (نفل ) به معناى زيادى است ، و چه بسا گفته شده كه كلمه (من الليل ) از قبيل اغراء (تحريك و تهيج ) و نظير (عليك بالليل - بر تو باد شب ) مى باشد، و حرف (فاء) كه بر سر (فتهجد) آمده نظير فاء در (فايّاى فارهبون ) است .
و معناى آيه چنين است كه قسمتى از شب راپس از خوابيدنت بيدار باش و به قرآن (يعنى نماز) مشغول شو، نمازى كه زيادى بر مقدار واجب تو است .
كلمه مقام در جمله (مقاما محمودا ممكن است مصدر ميمى و به معناى بعث باشد، كه در اين صورت مفعول مطلق جمله (ليبعثك ) خواهد بود، هر چند كه لفظ بعث در بين نيامده باشد، و معنا چنين مى شود (باشد كه پروردگارت تو را بعث كند بعثى پسنديده ) و ممكن هم هست اسم مكان بوده و آنگاه بعث به معناى اقامه و يا متضمن معناى اعطاء و امثال آن باشد كه بنابراين احتمال ، معناى آيه چنين مى شود (باشد كه پروردگارت تو را به مقامى محمود به پا دارد و يا (در حالى كه معطى تو است به مقامى محمود بعث فرمايد) و يا (عطا كند تو را در حالى كه بعث كننده تو است مقامى محمود).

*(/12)*

در اينجا محمود بودن مقام آن جناب را مطلق آورده و هيچ قيدى به آن نزده است ، و اين خود مى فهماند كه مقام مذكور مقامى است كه هر كس آن را مى پسندد، و معلوم است كه همه وقتى مقامى راحمد مى كنند كه از آن خوششان بيايد، و همه كس از آن منتفع گردد، و به همين جهت آن را تفسير كرده اند به مقامى كه همه خلائق آن را حمد مى كنند، و آن مقام شفاعت كبراى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است كه روز قيامت در آن مقام قرار مى گيرد، و روايات وارده در تفسير اين آيه از طرق شيعه و سنى همه متفقند بر اين معنا.
و قل رب ادخلنى مدخل صدق و اخرجنى مخرج صدق و اجعل لى من لدنك سلطانا نصيرا.
مقصود از (دخول و خروج به صدق ) در (رب ادخلنىمدخل صدق ...)
كلمه (مدخل ) (به ضم ميم و فتح خاء) مصدر ميمى به معناى داخل كردن است ، و همينطور (مخرج ) كه آن نيز هم وزن همان صيغه است و به معناى خارج كردن است ، و اگر ادخال و اخراج را به صدق اضافه كرده به اين عنايت است كه دخول و خروج در هر امرى دخول و خروجى باشد كه متصف به صدق و داراى حقيقت باشد، نه اينكه ظاهرش مخالف با واقع و باطنش باشد، و يا يك طرفش با طرف ديگرش متضاد بوده باشد، مثل اين كه اگر داخل دعا مى شود به زبانش خداى را بخواند ولى منظور قلبيش اين باشد كه در ميان مردم و همگان موجه گشته از اين راه وجهه اى كسب كند، و يا در يك قسمت از دعايش خداى را به خلوص بخواند، و در قسمت ديگر غير خداى را هم شركت دهد.

*(/13)*

و خلاصه اينكه (دخول و خروج به صدق ) اين است كه صدق و واقعيت را در تمامى دخول و خروج هايش ببيند، و صدق سراپاى وجودش را بگيرد، چيزى بگويد كه عمل هم بكند، و عملى بكند كه همان را بگويد، چنان نباشد كه بگويد آنچه را كه عمل نمى كند و عملى انجام ندهد مگر آن را كه ايمان دارد و بدان معتقد است و اين مقام مقام صديقين است ، و بنابراين برگشت كلام به اين مى شود كه مثلا بگوئيم : خدايا امور مرا آنچنان سرپرستى كن كه صديقين را سرپرستى مى كنى .
(و اجعل من لدنك سلطانا نصيرا - يعنى سلطنتى يارى شده ، به اين معنى كه مرا در تمامى مهماتم و در هر كارى كه مشغول مى شوم يارى كن ، اگر مردم را به دين تو دعوت مى كنم مغلوب نشوم ، و حجت هاى باطله ايشان مرا مغلوب نسازد، و به فتنه اى و مكرى از ناحيه دشمنانت دچار نگردم ، و به وسوسه اى از شيطان گمراه نشوم .
و اين آيه همانطور كه ملاحظه مى كنيد به طور مطلق رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را امر مى كند كه از پروردگارش بخواهد در تمامى مدخل و مخرج ها او را سرپرستى كند، و از ناحيه خود سلطانى به او دهد كه او را ياور باشد، در نتيجه از هيچ حقى منحرف نگشته و به سوى هيچ باطلى متمايل نشود.
و بنابراين اطلاق ، ديگر وجهى نيست كه گفتار بعضى از مفسرين را قبول كنيم كه گفته اند: مراد از دخول و خروج ، دخول به مدينه پس ‍ از بيرون شدن از مكه و خروج از مدينه به سوى مكه و فتح مكه است ، و يا آنكه مراد از دخول و خروج دخول در قبر به مرگ و خروج از قبر به بعث است .

*(/14)*

بله از آنجائى كه آيه شريفه بعد از آيه (و ان كادوا ليفتنونك ) و آيه (و ان كادوا ليستفزونك ) و در سياق آن دو قرار گرفته اشاره به مساءله دخول و خروج مكانى هم دارد، اما به عنوان مصداقى از دخول و خروج ، نه اينكه دخول و خروج مكانى معناى منحصر به فرد آيه باشد، آرى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را امر مى كند به اينكه در تمامى مهماتش و كارهائى كه در امر دعوت دينى دارد به پروردگارش ملتجى شود، و همچنين در دخول و خروج هر مكانى كه سكونت مى كند، و يا صرفا داخل و خارج مى شود، و اين معنا واضح است .
و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا
در مجمع البيان گفته كلمه (زهوق ) به معناى هلاكت و بطلان است ، وقتى گفته مى شود: (زهقت نفسه ) معنايش اين است كه جانش بيرون آمد، گوئى اينكه جانش به سوى هلاكت بيرون شد، اين بود كلام صاحب مجمع ، و معناى آيه روشن است .
در اين آيه كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را امر مى كند به اينكه ظهور حق را به همه اعلام كند،
و چون آيه شريفه در سياق آيات قبلى يعنى از آيه (و ان كادوا ليفتنونك ) تا آخر سه آيه واقع شده اين معنا از آن استفاده مى شود كه منظور از آن اين است كه مشركين را دلسرد نموده و اعلام كند كه براى هميشه از او ماءيوس باشند، و يقين كنند كه ديگر به هيچ وجه زورشان به آن جناب نمى رسد.
باز آيه شريفه دلالت بر اين دارد كه هيچ وقت باطل دوام نمى يابد، همچنانكه در جاى ديگر راجع به اين معنا فرموده (و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار).
بحث روايتى
رواياتى در ذيل آيه : (و ان كادوا ليفتنونك ...) كه خدعه مشركين بارسول اللّه (ص ) را حكايت مى كند

*(/15)*

در مجمع البيان پيرامون سبب نزول آيه (و ان كادوا ليفتنونك عن الذى اوحينا اليك ...) گفته است كه مشركين به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) گفتند از بدگوئى و توهين به خدايان ما و احمقانه خواندن عقايد ما دست بردار، و اين اطرافيانت را كه همه از طبقه فقراء و بردگان متعفن هستند از دور خود دور كن تا ما به تو نزديك شويم ، و گوش به گفتارت بدهيم ، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از شنيدن اين پيشنهاد به مسلمان شدن آنان اميدوار شد، و لذا آيات مذكور نازل گرديد.
مؤ لف : در الدر المنثور هم قريب به اين معنا را از ابن ابى حاتم از سعيد بن نفير روايت كرده .
و اما روايتى كه از ابن عباس آورده كه گفته است (امية بن خلف و ابو جهل بن هشام و مردانى ديگر از قريش نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آمده و گفتند: بيا خدايان ما را دست بكش و زيارت كن ، تا ما هم به دين تو در آئيم ، و چون رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از كناره گيرى فاميلش ناراحت بود و به اسلام آنها علاقه زيادى داشت دلش به حال آنان سوخت ، در نتيجه اين آيه تا جمله (نصيرا) نازل شد) روايت قابل اعتمادى نيست چون با ظاهر آيات نمى سازد، آرى آيات از نزديك شدن به ركون
و همچنين آن روايتى كه طبرى و ابن مردويه از ابن عباس آورده اند كه قبيله ثقيف به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) گفتند: يك سال به ما مهلت بده تا از قربانى هائى كه براى خدايان ما مى آورند استفاده كنيم ، بعد از آنكه آنها را به چنگ آورديم آنگاه مسلمان مى شويم ، و خدايان خود را خرد مى كنيم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هم تصميم گرفت چنين مهلتى به آنان بدهد، در نتيجه اين آيه نازل شد.

*(/16)*

و همچنين روايتى كه در تفسير عياشى از ابى يعقوب از امام صادق (عليه السلام ) در تفسير آيه آمده كه فرمود: وقتى روز فتح مكه فرا رسيد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بتهائى را از مسجد بيرون ريخت كه يكى از آنها بت بالاى مروه بود، قريش پيغام دادند كه آن بت را نشكند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كه بسيار با حيا و نرم خو بود زمانى دچار شرم گشته بعدا دستور داد شكستند، و آيه شريفه در اين مورد نازل شد.
و نظير آن دو روايت اخبار ديگرى است قريب به همان معنا كه هيچيك با ظاهر آيه سازگار نيست ، آرى از مقام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به دور است كه تصميم به چنين بدعتهائى بگيرد با اينكه پروردگارش او را از نزديك شدن به ركون و ميل مختصر نهى كرده بود، تا چه رسد به اينكه تصميم بگيرد.
علاوه بر اين ، اين قضايا و حوادث - اگر واقع شده باشد - بعد از هجرت و در فتح مكه واقع شده ، و حال آنكه آيه مورد بحث مكى است .
و در عيون به سند خود از على بن محمد بن جهم از ابى الحسن رضا (عليه السلام ) در ضمن سؤ الات ماءمون روايت كرده كه پرسيد: معناى (عفى اللّه عنك لم اذنت لهم ) چيست ؟ فرمود: اين آيه از باب كنايه است خداوند به پيغمبرش خطاب كرده ، و ليكن منظور امت او است ، و همچنين آيه (لئن اشركت ليحبطنّ عملك و لتكوننّ من الخاسرين و آيه (لو لا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا) ماءمون گفت درست مى فرمائى يا بن رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله و سلم ).
و در مجمع از ابن عباس روايت كرده كه در ذيل آيه (اذا لاذقناك ) گفته است : وقتى اين آيه نازل شد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) عرض كرد: پروردگارا حتى يك چشم بر هم زدن مرا به خودم وامگذار (الهى لا تكلنى الى نفسى طرفة عين ابدا).

*(/17)*

رواياتى درباره واجب شدن نمازهاى پنجگانه و مراد از مشهود بودن قرآن فجر (نمازصبح ) در ذيل آيه : (اقم الصلوة ...)
و در تفسير عياشى از سعيد بن مسيب از على بن الحسين (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت به حضورش عرض كردم : نماز چه وقت بر مسلمانان واجب شد آنطور كه امروز واجب است ؟ فرمود: در مدينه و بعد از قوت يافتن دعوت اسلام و وجوب جهاد بر مسلمانان ، چيزى كه هست آن روز به اين صورت فعلى واجب نشد، بلكه هفت ركعت كمتر بود آن هفت ركعت را رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اضافه نمود، دو ركعت در ظهر و دو ركعت در عصر و يك ركعت در مغرب و دو ركعت در عشاء، ولى نماز صبح را به همان صورت كه در مكه واجب شده بود گذاشت ، چون در هنگام صبح ملائكه روز، در آمدن و ملائكه شب در رفتن عجله دارند، و لذا نماز صبح را براى اينكه هم آيندگان آن را با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) درك كنند و هم روندگان ، به دو ركعتيش باقى گذاشت ، و معناى آيه : (ان قرآن الفجر كان مشهودا) همين است كه هم مسلمانان آن را شاهدند و هم ملائكه شب و هم ملائكه روز.

*(/18)*

و در مجمع البيان در ذيل آيه (اقم الصّلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل و قرآن الفجر) گفته است : در اين آيه وجوب نمازهاى پنجگانّه و اوقات آنها بيان شده ، و مويد آن روايتى است كه عياشى به سند خود از عبيد بن زراره از امام صادق (عليه السلام ) در ذيل اين آيه روايت كرده كه امام فرمود: خداوند چهار نماز واجب كرده در يك قسمت زمانى كه ابتدائش اول ظهر و آخرش نصف شب است ، دو تا از ظهر تا غروب ، يكى قبل از ديگرى و دو تا از اول غروب آفتاب تا نصف شب كه آ نها هم يكى قبل از ديگرى است . و در الدر المنثور است كه ابن جرير از ابن مسعود روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: جبرئيل موقع دلوك آفتاب هنگام ظهر نزد من آمد و نماز را با من خواند. و در همان كتاب است كه حكيم ترمذى در كتاب نوادر الاصولش و ابن جرير و طبرانى و ابن مردويه از ابى درداء روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اين آيه را خواند (ان قرآن الفجر كان مشهودا) و فرمود: زيرا هم ملائكه شب آن را مى بينند و
هم ملائكه روز. مؤ لف : تفسير مشهود بودن قرآن فجر در روايات شيعه و سنى به اينكه چون ملائكه شب آن را مى بينند و هم ملائكه روز آنقدر در اين دو طائفه بسيار است كه نزديك است به حد تواتر برسد، و در بعضى از آنها همانطور كه گذشت شهادت خدا و ديدن مسلمين نيز اضافه شده است .
رواياتى درباره شفاعت نمودن پيغمبر اسلام (ص ) در قيامت ، درذيل جمله : (عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا)

*(/19)*

و در تفسير عياشى از عبيد بن زراره روايت كرده كه گفت : شخصى از امام صادق (عليه السلام ) از مؤ من پرسش نمود كه آيا او هم شفاعت مى كند؟ حضرت فرمود: آرى ، شخص ديگرى از ميان جمعيت عرض كرد آيا مؤ من هم محتاج شفاعت محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هست ؟ فرمود: آرى براى مؤ من نيز گناهان و خطاهائى است ، هيچكس نيست مگر آنكه آن روز محتاج به شفاعت محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هست .
راوى مى گويد: مردى پرسيد معناى كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كه فرمود: (من سيد و سرور فرزندان آدمم ولى فخر نمى فروشم ) چيست ؟ فرمود: آرى او حلقه درب بهشت را مى گيرد و بازش مى كند آنگاه به سجده مى افتد، خداى تعالى خطابش مى كند كه سر بردار و شفاعت كن كه شفاعتت پذيرفته است ، و بخواه كه هر چه بخواهى به آن مى رسى ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) سر برداشته دو باره به سجده مى افتد، خدايش مى فرمايد: سر بردار و شفاعت كن كه پذيرفته است ، و بخواه كه به آن خواهى رسيد آن جناب سر بر مى دارد و شفاعت مى كند، شفاعتش پذيرفته مى شود، درخواست مى كند خدا هم عطايش ‍ مى فرمايد.

*(/20)*

و نيز در همان كتاب از سماعه بن مهران از ابى ابراهيم (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (عسى ان يبعثك ربّك مقاما محمودا) فرمود: مردم روز قيامت به مقدار چهل روز سر از خاك برداشته به آفتاب دستور مى رسد كه پائين و نزديك سر بندگان آيد، به حدى كه عرق سراپايشان بگيرد، و به زمين دستور مى رسد كه عرق ايشان نپذيرد، آن وقت است كه همگى نزد آدم شده شفاعت مى خواهند او ايشان را به نوح راهنمائى مى كند، و نوح به ابراهيم و او به موسى و او به عيسى و او به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) حوالت مى دهد، و مى گويد بر شما باد خاتم النبيين محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم )، و بالاخره محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى گويد: اينكار با من . ترجمه المبزان ج : 13 ص : 248
آنگاه راهى شده تا در بهشت آمده دق الباب مى كند، به او مى گويند: كيست كوبنده در؟ و خدا داناتر است رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى گويد: باز كنيد، وقتى درب را باز مى كنند رو به درگاه خدا نهاده به سجده مى افتد و سر برنمى دارد تا به او گفته مى شود: حرف بزن ، و درخواست كن تا به دست آورى و شفاعت كن تا پذيرفته شود، پس بار ديگر به سجده مى افتد، و مثل بار اول سر برمى دارد و شفاعت مى كند، و حتى آنهائى هم كه در آتش سوخته اند شفاعت مى شوند، به همين جهت در روز قيامت در ميان تمامى امتها شخصى موجه تر از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) نيست ، و اين است معناى كلام خدا كه مى فرمايد: (عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا).

*(/21)*

مولف : و اينكه فرمود: تا آنكه شفاعت مى كند كسانى را كه در آتش سوخته اند، معنايش اين است كه بعضى از آنان شفاعت مى شوند، و در معناى اين روايت از طرق اهل سنت از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) رواياتى چند رسيده است . و در الدرالمنثور است كه بخارى و ابن جرير و ابن مردويه از ابن عمر روايت كرده اند كه گفت : من از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شنيدم كه مى فرمود: آفتاب آنقدر نزديك مى رسد كه عرق تا نصف گوش مى رسد، در اين بين كه مردم در اين حالتند دست به دامن آدم مى شوند او مى گويد: اين كار از من ساخته نيست ، به موسى مراجعه مى كنند او نيز همان را مى گويد اينجا است كه محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شفاعت مى كند، و شفاعتش پذيرفته مى شود و خداوند ميان مردم به داورى مى پردازد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به طرف بهشت مى رود و حلقه درب بهشت را مى گيرد، آن موقع است كه خداوند او را مقامى محمود مى دهد.
و در همان كتاب است كه ابن جرير و بيهقى در شعب الايمان از ابى هريره روايت مى كند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: مقام محمود مقام شفاعت است . و باز در آن كتاب از ابن مردويه از سعد بن ابى وقاص روايت كرده كه گفت شخصى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) معناى مقام محمود را پرسيد، فرمود: شفاعت است .
مؤ لف : روايات در اين مضامين بسيار است .
سوره اسراى آيات 82 - 100

*(/22)*

و ننزل من القرءان ما هو شفاء و رحمة للمؤ منين و لا يزيد الظالمين الا خسارا(82) و اذا انعمنا على الانسان اعرض و نا بجانبه و اذا مسه الشركان يوسا(83) قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا(84) و يسلونك عن الروح قل الروح من امر ربّى و ما اوتيتم من العلم الا قليلا(85) و لئن شئنا لنذهبن بالاذى اوحينا اليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا(86) الا رحمة من ربّك ان فضله كان عليك كبيرا(87) قل لئن اجتمعت الانس و الجن على ان ياتوا بمثل هذا القرءان لا ياتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا(88) و لقد صرفنا للناس فى هذا القرءان من كل مثل فابى اكثر الناس الا كفورا(89) و قالوا لن نؤ من لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا(90) او تكون لك جنة من نخيل و عنب فتفجر الانهار خللها تفجيرا(91) او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا او تاتى باللّه و الملئكة قبيلا(92) او يكون لك بيت من زخرف او ترقى فى السماء و لن نومن لرقيك حتى تنزل علينا كتبا نقروه قل سبحان ربّى هل كنت الا بشرا رسولا(93) و ما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث اللّه بشرا رسولا(94) قل لو كان فى الارض ملئكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا(95) قل كفى باللّه شهيدا بينى و بينكم انّه كان بعباده خبيرا بصيرا(96) و من يهد اللّه فهو المهتد و من يضلل فلن تجد لهم اولياء من دونه و نحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا و بكما و صما ماوئهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيرا97 ذلك جزاوهم بانهم كفروا بايتنا و قالوا اءذا كنا عظاما و رفتا اءنا لمبعوثون خلقا جديدا(98) اولم يروا ان اللّه الّذى خلق السموات و الارض قادر على ان يخلق مثلهم و جعل لهم اجلا لا ريب فيه فابى الظالمون الا كفور(99) قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربى اذا لامسكتم خشية الانفاق و كان الانسان قتورا(100)
ترجمه آيات

*(/23)*

و ما آنچه از قرآن فرستيم شفاى دل و رحمت الهى بر اهل ايمان است ، ليكن كافران را به جز زيان چيزى نخواهد افزود (82).
و ما هر گاه به انسان نعمتى عطا كرديم رو بگردانيد. و دورى جست و هر گاه شر و بلائى به او روى آورد (مى بينى كه ) به كلى ماءيوس و نااميد شد (83).
تو به خلق بگو كه هر كس بر حسب ذات و طبيعت خود عملى انجام خواهد داد و خداى شما بر آن كس كه راه هدايت يافته از همه آگاهتر است (84).
و (واى رسول ما) تو را از حقيقت روح پرسش مى كنند، جواب ده كه روح از سنخ امر پروردگار من است (و بدون واسطه جسمانيات بلكه به امر الهى به بدنها تعلق مى گيرد) و آنچه از علم به شما روزى شده بسيار اندك است (85).
(اى پيامبر) اگر ما بخواهيم آنچه به تو وحى كرده ايم از تو بگيريم و ببريم مى توانيم و آنگاه تو بر قهر ماهيچ مددى نخواهى يافت (86).
مگر آنكه باز لطف پروردگارت به تو مدد كند كه فضل او بر تو بسيار است (87).
بگو اى پيغمبر اگر جن و انس متفق شوند كه مانند اين قرآن كتابى بياورند هرگز نتوانند هر چند همه پشتيبان يكديگر باشند (88).
همانا در اين قرآن براى مردم هرگونه مثال آورديم اكثر مردم از كفر و عناد گذشته هيچ حرف ديگرى نمى پذيرند (89). و صريحا گفتند: ما هرگز به تو ايمان نخواهيم آورد تا آنكه از زمين براى ما چشمه آبى بيرون آرى (90).
يا آنكه تو را باغى از خرما و انگور باشد كه در ميان آن باغ نهرهاى آب جارى گردد (91).
يا آنكه همانطور كه خودت پنداشتى آسمان بر سر ما فرو افتد يا آنكه خدا را با فرشتگانش مقابل ما حاضر سازى (92).

*(/24)*

يا آنكه خانه اى از طلا تو را باشد و يا بر آسمان بالا روى ، البته ادعاى تو را كه به آسمان رفتم قبول نمى كنيم بلكه بايد كتابى بر ما نازل كنى آن را به چشم خود قرائت كنيم (اى رسول ) بگو خدا منزه است (از اينكه من او را و يا فرشتگانش را حاضر سازم ) و من فرد بشرى بيشتر نيستم كه از جانب او به رسالت آمده ام (93).
بعد از آمدن قرآن چيزى مردم را از هدايت باز نداشت مگر همين استبعاد كه مگر خدا تاكنون بشرى را به رسالت فرستاده است ؟(94).
اى پيغمبر بگو اگر فرشتگان را در زمين سكنى بودى باز ناگزير بوديم فرشته اى از آسمان به سوى آنان رسول فرستيم (95).
بگو خدا شاهد ميان من و شما كافى است كه او به احوال بندگانش آگاه و بصير است (96).
هر كه را خدا راهنمائى كند آنكس به حقيقت هدايت يافته و هر كه را گمراه كند ديگر جز خود او راهنما و دوستى و نگهبانى برايش ‍ نخواهى يافت و روز قيامت زير و رو در حالى كه كور و گنگ و كر هم باشند محشورشان مى كنيم و منزلگاهشان جهنم است جهنمى كه هر گاه آتشش خاموش شود باز شديدتر سوزان و فروزان مى كنيم كه (97).
اين است كيفر آن كافران چون به آيات ما كافر شدند و گفتند آيا پس از آنكه ما استخوانى پوسيده شديم از نو برانگيخته مى شويم (98).
آيا نديدند و ندانستند كه آن خدائى كه زمين و آسمان را آفريد قادر است كه مانند اينها را باز خلق كند و بر ايشان وقتى معين قرار دهد (ولى با همه اين آيات روشن ) باز ستمكاران جز راه كفر و عناد نمى پيمايند (99).
اى رسول ما به اين مردم پست بگو اگر شما داراى گنج هاى مرحمت خدا شويد باز هم به خاطر ترس فقر از خرج كردن آنها خوددارى خواهيد كرد كه انسان طبعا بسيار ممسك و بخيل است (100).
بيان آيات
در اين آيات براى دومين بار به مساءله معجزه بودن قرآن اشاره مى كند و مجددا آن را آيت و معجره نبوت معرفى مى كند، و نيز رحمت و بركتش مى خواند، و اين گفتار با جمله (ان

*(/25)*

هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم ) كه در آيات قبلى بود آغاز شده ، در اينجا دوباره به همان سخن برگشته و مى فرمايد: (و لقد صرفنا فى هذا القرآن لى ذكروا...) و نيز مى فرمايد: (و اذا قرات القرآن ...) و باز مى فرمايد: (و ما منعنا ان نرسل بالايات ...)
پس در اين آيات مى خواهد اين جهت را بيان كند كه قرآن شفا و رحمت است ، و به عبارت ديگر اصلاح كننده كسى است كه خود نفسى اصلاح طلب داشته باشد، و گرنه همين قرآن نسبت به ستمكاران خسارت و زيان است ، و با اينكه اين قرآن معجره نبوت است ، معجره هاى ديگر از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى خواهند، و آنگاه جوابشان را مى دهد، و البته غير آنچه گفته شد ملحقاتى هم در اين آيات آمده كه از آن جمله پرسش از چگونگى روح و جواب از آن است .
و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمؤ منين و لا يزيد الظالمين الا خسارا
كلمه (من ) در (من القرآن ) بيانيه است كه موصول ما در ما هو شفاء را معنا مى كند و معنايش اين است كه ما نازل مى كنيم آنچه را كه شفا و رحمت است ، و آن قرآن است .
وجه اينكه قرآن براى مؤ منين (شفاء) و (رحمت ) ناميده شده است .
و اگر قرآن را شفا ناميده با در نظر داشتن اينكه شفا بايد حتما مسبوق به مرضى باشد، خود افاده مى كند كه دلهاى بشر احوال و كيفياتى دارد كه اگر قرآن را با آن احوال مقايسه كنيم خواهيم ديد كه همان نسبتى را دارد كه يك داروى معالج با مرض دارد، اين معنا از اينكه دين حق را فطرى دانسته نيز استفاده مى شود.

*(/26)*

زيرا همانطور كه آدمى از اولين روز پيدايشش داراى بنيه اى بود كه در صورت نبودن موانع و قبل از آنكه احوالى منافى و آثارى مغاير پيدا شود آن بنيه او را به صورت دو پا و مستقيم در مى آورد، و همه افراد انسان به همين حالت به دنيا مى آمدند و با دو پا و استقامت قامت در پى اطوار زندگى مى شدند، همچنين از نظر خلقت اصلى داراى عقائد حقه اى است در باره مبداء و معاد و فروع آن دو، چه از اصول معارف و چه از پايه هاى اخلاق فاضله و مناسب با آن عقايد كه در نتيجه داشتن آن فطرت و غريزه اعمال و احوالى از او سر مى زند كه با آن ملكات مناسب است .
اين را گفتيم تا كاملا روشن گردد كه انسان همانطور كه سلامتى و ناسلامتى جسمى دارد يك سلامتى و ناسلامتى روحى هم دارد، و همانطور كه اختلال در نظام جسمى او باعث مى شود كه دچار مرضهائى جسمى گردد همچنين اختلال در نظام روح او باعث مى شود به مرضهاى روحى مبتلا شود، و همانطور كه براى مرضهاى جسميش دوائى است ،براى مرضهاى روحيش نيز دوائى است .
همچنانكه خداى سبحان در ميان مؤ منين گروهى را چنين معرفى مى كند كه در دلهاشان مرض دارند، و اين مرض غير از كفر و نفاق است كه صريح مى باشند، و مى فرمايد: (لئن لم ينته المنافقون و الّذين فى قلوبهم مرض و المرجفون فى المدينة لنغرينّك بهم ) و نيز مى فرمايد: (و ليقول الّذين فى قلوبهم مرض و الكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا).

*(/27)*

و اينكه قرآن كريم آن را مرض خوانده قطعا چيزى است كه ثبات قلب و استقامت نفس را مختل مى سازد، از قبيل شك و ريب كه هم آدمى را در باطن دچار اضطراب و تزلزل نموده به سوى باطل و پيروى هوى متمايل مى سازد، و هم با ايمان (البته با نازل ترين درجه ايمان ) منافات نداشته عموم مردم با ايمان نيز دچار آن هستند، و خود يكى از نواقص و نسبت به مراتب عاليه ايمان شرك شمرده مى شود، و خداى تعالى در اين باره فرموده : (و ما يؤ من اكثرهم باللّه الا و هم مشركون ) و نيز فرموده : (فلا و ربّك لا يؤ منون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا ممّا قضيت و يسلّموا تسليما).
و قرآن كريم با حجت هاى قاطع و براهين ساطع خود، انواع شك و ترديدها و شبهاتى را كه در راه عقايد حق و معارف حقيقى مى شود از بين برده با مواعظ شافى خود و داستانهاى آموزنده و عبرت انگيز و مثلهاى دلنشين و وعده و وعيد و انذار و تبشيرش و احكام و شرايعش ، با تمامى آفات و عاهات دلهام بارزه نموده همه را ريشه كن مى سازد، بدين جهت خداوند قرآن را شفاى دل مؤ منين ناميده است .
و اما اينكه آن را رحمت براى مؤ منين خوانده - با در نظر داشتن اينكه رحمت افاضه اى است كه به وسيله آن كمبودها جبران گشته حوائج برآورده مى شود - دليلش اين است كه قرآن دل آدمى را به نور علم و يقين روشن مى سازد،
و تاريكيهاى جهل و كورى و شك را از آن دور مى نمايد، و آن رابه زيور ملكات فاضله و حالت شريفه آراسته اينگونه زيورها را جايگزين پليديها و صورت هاى زشت و صفات نكوهيده مى سازد.

*(/28)*

پس قرآن كريم از آن جهت شفا است كه اول صفحه دل را از انواع مرضها و انحرافات پاك مى كند، و زمينه را براى جاى دادن فضائل آماده مى سازد، و از آن جهت رحمت است كه صحت و استقامت اصلى و فطرى آن را به وى باز مى گرداند، پس از آن جهت شفا است كه محل دل را از موانعى كه ضد سعادت است پاك نموده و آماده پذيرشش مى سازد، و از آن جهت رحمت است كه هياءت سعادت به دل مؤ من داده ، نعمت استقامت و يقين را در آن جايگزين مى كند.
پس قرآن كريم ، هم شفا است براى دلها و هم رحمت ، همچنان كه هدايت و رحمت براى نفوس در معرض ضلالت است ، اين را بدانجهت تذكر داديم كه نكته متفرع شدن (رحمت ) بر (شفا) در جمله (ما هو شفاء و رحمة للمؤ منين ) روشن شود، پس ‍ اين جمله نظير آيه : (هدى و رحمة لقوم يؤ منون ) و جمله (و مغفرة و رحمة ) است .
next page
fehrest page
back page

*(/29)*

next page
fehrest page
back page
و بنابر آنچه گذشت معناى آيه (و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤ منين ) اين است كه ما چيزى بر تو نازل مى كنيم كه مرضهاى قلبها را از بين برده و حالت صحت و استقامت اصليش را به آن باز مى گرداند، پس آن را از نعمت سعادت و كرامت برخوردار مى سازد.
توضيح اينكه قرآن ظالمين را جز زيان نمى افزايد
(و لا يزيد الظالمين الا خسارا - سياق آيات دلالت بر اين مى كند كه مراد از اين جمله ، بيان اثرى است كه قرآن در غير مؤ منين دارد و آن عكس آن اثر نيكى است كه در مؤ منين دارد، پس مراد از ظالمين قهرا غير مؤ منين يعنى كفار خواهند بود البته بنا به گفته بعضى از مفسرين كفار غير مشركين .
و اگر حكم (مزيد خسران ) را معلق به (وصف ظلم ) كرد براى اين بود كه به علت حكم هم اشاره كرده باشد و بفهماند كه قرآن در ايشان جز زياد شدن خسران اثرى ندارد، به خاطر اينكه با ارتكاب كفر به خود ستم كردند.
كلمه : (خسار) به معناى ضرر دادن از اصل سرمايه است ، كفار مانند همه افراد،
يك سرمايه اصلى داشتند و آن دين فطريشان بود. كه هر دل ساده و سالمى به آن ملهم است ، ولى ايشان به خاطر كفرى كه به خدا و آيات او ورزيدند از اين سرمايه اصلى كاستند و چون به قرآن كفر ورزيده و بدون منطق و دليل بلكه به ستم از آن اعراض نمودند، همين قرآن خسران ايشان را دو چندان نموده و نقصى روى نقص قبليشان اضافه مى كند، البته اين در صورتى است كه از آن فطرت اصلى چيزى در دلهايشان مانده باشد، و گرنه هيچ اثرى در آنها نخواهد داشت ، و لذا به جاى اينكه بفرمايد: (يزيد الظالمين خسارا - در ستمگران خسران را زيادتر مى كند فرمود (و لا يزيد الظالمين الا خسارا- در ظالمان اثرى جز خسران ندارد) يعنى در آن كس كه از فطرت اصليش چيزى نمانده هيچ اثر ندارد و در آن كسانى كه هنوز از موهبت فطرتشان مختصرى مانده اين اثر را دارد كه كمترش مى كند.

*(/1)*

حاصل معناى آيه و اشاره به وجوهى كه مفسرين درباره آن گفته اند.
از اينجا است كه به خوبى روشن مى شود كه حاصل معناى آيه اين است كه قرآن بر صحت و استقامت مؤ منين مى افزايد و سعادتى بر سعادت و استقامتى بر استقامتشان اضافه مى كند، و اگر در كافران هم چيزى زياد كند آن چيز عبارت از نقص و خسران خواهد بود.
مفسرين در معناى صدر و ذيل آيه وجوه ديگرى ذكر كرده اند كه ما از مطرح كردن آن خوددارى نموديم ، اگر كسى بخواهد بيشتر اطلاع حاصل كند بايد به تفاسير آنان مراجعه نمايد.
از جمله حرفهائى كه زده اند يكى اين است كه مراد از (شفاء) در آيه اعم از شفاى مرضهاى روحى از قبيل جهل و شبهه و شك و ملكات زشت نفسانى است ، و بلكه مرضهاى جسمى را هم شامل است ، زيرا با تبرك به آيات كريمه قرآن و نوشتن و همراه داشتن آنها مرضهاى بدنى هم معالجه مى شود.
ما هم در اين نظر حرفى نداريم و ليكن اگر اين عموميت صحيح باشد بايد در صدر و ذيل آيه هر دو صحيح باشد و بگوئيم همانطور كه به كمك آيه هاى قرآن و نوشتن و خواندن آن مرضها و ناخوشى ها برطرف مى شود، همچنين از همان راه دشمنى دشمنان دين و ظلم ظالمين و كيد كافرين دفع و باطل مى گردد، و در نتيجه باز قرآن جز خسران اثرى براى كفار ندارد، اينهم در جاى خود مطلبى است .
در آيه شريفه زياد شدن خسران كفار را مجازا به خود قرآن نسبت داده . زيرا خسران ايشان در حقيقت اثر كفر خود آنان و سوء اختيارشان و شقاوت نفوسشان مى باشد؟.
(و اذا انعمنا على الانسان اعرض و نا بجانبه و اذا مسّه الشّرّكان يوسا.
در مفردات گفته كه كلمه (عرض ) در مقابل طول است ، و در اصل در مورد اجسام به كار مى رفته ، سپس در غير اجسام نيز استعمال شده - تا آنجا كه مى گويد - معناى (اعرض ) اين است كه عرض خود را نشان داد (روى خود برگردانيد) و اگر مى گويند: (اعرض لى كذا) معنايش اين است كه پهنايش پيدا شد و در دسترس من قرار گرفت .

*(/2)*

كلمه : (نآ) از (ناءى ) به معناى دورى است ، و (نآبجانبه ) معنايش اين است كه براى خود جهت دورى از ما را انتخاب كرد، و مجموع جمله (اعرض و نآبجانبه ) وضع آدمى را در دورى از خدا و قطع رابطه با پروردگار را در موقع انعام خدا مجسم مى سازد، كه خدا به او انعام مى كند، او روى خود را از درگاه او بر تافته (مانند كودكان قهر مى كند به نقطه دورى مى رود) و چه بسا بعضى مفسرين كه گفته اند جمله : (نآبجانبه ) كنايه از تكبر و بلندپروازى است .
و اما اينكه فرمود: (و اذا مسّه الشركان يؤ سا) معنايش اين است كه وقتى اندكى با شر و مصيبت برخورد كند آن وقت ماءيوس و نا اميد از خير و نعمت مى شود، در اينجا شر را به خداى تعالى نسبت نمى دهد آنطور كه نازل كردن نعمت را به او نسبت مى داد، براى اينكه بفهماند خدا منزه از آن است كه شرى را به او نسبت دهند.
و نيز براى اينكه وجود شرّ امرى نسبى است نه امر نفسى ، يعنى هر شرى كه در عالم تصور كنيم از قبيل مرگ و فقر و نقص ثمرات و امثال آن نسبت به مورد خودش شرّ است ، و اما نسبت به غير موردش مخصوصا نسبت به نظام جمعى و عمومى كه در عالم جريان دارد خير است ، آن هم خيرى كه هيچ چيز جاى آن را نمى گيرد.
پس هر چه خير است معناى خير بودنش اين است كه خداوند عنايتى به عين موردش داشته ، و آن مورد منظور بالذات بوده ، و هر چه شر است شر بودنش اين است كه خداوند خير غير موردش را خواسته و عنايت الهى اولا و بالذات متوجه غير مورد شده ، و قهرا نسبت به مورد باعث نقصان و يا مرگ و امثال آن شده است .
بيان حال انسان عادى دلبسته به اسباب ظاهرى

*(/3)*

پس معناى آيه اين است كه : (ما وقتى انعامى به انسان - كه موجودى است واقع در مجراى اسباب - مى كنيم سرگرم به ظواهر اسباب شده و دل به آن مى بندد و ما را فراموش مى كند و شكر ما را به جاى نمى آورد، وقتى مختصر شرّى به او برسد و در نتيجه خيرى را از او بگيرد و يا جلوى اسباب خير را ببندد دچار ياءسى شديد و نوميدى از خير مى گردد، چون او دل همه به اسباب داده بود و دارد از كار افتادن اسباب را مى بيند چطور دچار نوميدى نشود؟ آرى او پروردگار خود را در اجراى اين اسباب هيچكاره مى دانست .
اين آيه حال انسانهاى عادى را توصيف مى كند كه در محيط زندگى قرار گرفته كه حاكم در آن عرف و عادت است ، وقتى نعمتهاى الهى - از حال و جاه و فرزندان و چيزهاى ديگر - به سويش سرازير است ، و اسباب ظاهرى هم سر سازگارى دارند همه اميد و دلگرميش متوجه آن اسباب شده و دل به آنها مى دهد، و در دلش ديگر جاى فارغى براى ياد خدا نمى ماند تا او را شكر بگزارد، و به همين جهت وقتى شرّى به او مى رسد و بعضى از نعمتهاى الهى از او سلب مى شود به كلى از خير ماءيوس مى گردد، چون جاى ديگرى را سراغ ندارد، همه اميدش اسباب ظاهرى بود كه آنهم روى ترش كرده و پشت كرده است .
اين حال غير از حال يك انسان فطرى است كه ذهنش به عادت و رسوم مشوب نگشته ، و عرف و عادت در دلش هيچ نقشى را بازى نكرده و دخل و تصرفى ندارد.
آرى ، انسانى كه با تاءييد الهى و يا به خاطر پيشامدى ، اسباب ظاهرى را فراموش كرده به فطرت ساده خود برگشته همواره چشم اميد به خداى خود دوخته رفع گرفتاريها را از او مى خواهد نه از اسباب .

*(/4)*

پس آدمى داراى دو حال است يكى حال فطرى كه او را در هنگام گرفتارى و برخورد با شرّ هدايت به رجوع پروردگارش مى كند و يكى حال عادى او كه در آن حال اسباب ظاهرى ميان او و ياد پروردگارش حايل گشته دلش را از رجوع به خدا و ياد او و شكر او مشغول مى سازد، آيه مورد بحث اين حال دومى را وصف مى كند نه حال اولى را.
از همينجا روشن مى گردد كه ميان اين آيه و آياتى كه افاده مى كند كه انسان وقتى به سختى و گرفتارى دچار شود به ياد خداى تعالى افتاده و پروردگار خود را مى خواند، هيچ منافاتى نيست ، مانند آيه : (و اذا مسّكم الضّرّ فى البحر ضلّ من تدعون الا ايّاه ) و آيه : (و اذا مسّ الانسان الضّرّ دعانا لجنبه او قاعدا او قائما و همچنين آيات ديگر، چون همانطور كه گفتيم آن آيه متعرض حال عادى آدمى است و اين آيات متعرض حال فطرى او است .
و نيز اين معنا روشن مى گردد كه اين آيه از جهت ذيل متصل به آيه قبل است كه مى فرمود: (و لا يزيد الظالمين الا خسارا) و حاصل آن دو اين است كه از چنين مردمى اين خسار هيچ بعيد نيست ، زيرا يكى از احوال آدمى اين است كه اسباب ظاهرى در موقع آمدن نعمتهاى الهى او را به خود مشغول مى كند، و نعمت را از آن اسباب مى بيند در نتيجه از ياد پروردگارش غافل مى شود و به كلى اعراض نموده در نتيجه در صورت قطع شدن آن نعمت ماءيوس و بيچاره مى شود، چون نعمت را از اسباب ظاهرى مى دانست كه فعلا از كار افتاده اند.
بحثى فلسفى
(در بيان اينكه شرور بالعرض داخل در قضاى الهى هستند)

*(/5)*

حكما گفته اند كه شرور بالعرض داخل در قضاى الهى هستند، و در بيان آن چنين گفته اند: (از افلاطون نقل شده كه گفته است : (شرّ عدم است ) و اين دعوى خود را با چند مثل توضيح داده و گفته است : (مثلا يكى از شرها آدم كشى است و حال آنكه مى بينيم آدم كشى كار قاتل نيست تا بگوئيم شرى ايجاد كرد آنچه كار قاتل است اين است كه بتواند دست خود را بلند و پائين كند، و كار جراءت و شجاعت او هم نيست ، و همچنين كار شمشير و تيزى آن هم نيست زيرا همه اينها در جاى خود خوب و كمال و خيرند، و نيز از ناحيه قبول پاره شدن رگها و گوشتها هم به وسيله شمشير نيست ، زيرا كمال بدن مقتول اين است كه نرم باشد، پس باقى نمى ماند براى شر مگر مساءله بى جان شدن مقتول و بطلان حيات او كه آن هم امرى است عدمى ، و همچنين هر شرّ ديگرى كه به اين طريق تجزيه و تحليل كنيم خواهيم ديد شرّ بودنش از يك امر عدمى است ، نه امور وجودى .
چيزى كه بايد دانست اين است كه شرورى كه در عالم به چشم مى خورد از آنجائى كه با حوادث موجود در اين عالم ارتباط دارند، و با آنها پيچيده و در هم هستند از اين رو عدمهاى مطلق نيستند بلكه عدمهاى نسبى اند كه خود بهره اى از وجود و واقعيت را دارند مانند انواع فقدانها و نقص ها و مرگ و فسادهائى كه در داخل و خارج نظام عالمى پديد مى آيد كه همه اينها اعدامى نسبى بوده و مساسى با قضاى الهى - كه حاكم در عالم است - دارند، البته داخل در قضاى الهى نيستند نه بالعرض نه بالذات .
تقسيمات (عدم ) و بيان اينكه كدام قسم آن شر است .

*(/6)*

توضيح اينكه آنچه ما از عدم در ذهن خود تصور مى كنيم ياعدم مطلق است كه همان نقيض و نقطه مقابل وجود مطلق است . و يا عدم مضاف و منسوب به ملكه است ، كه عبارت است از عدم كمال وجودى كه جا دارد آن كمال را داشته باشد مانند نابينائى كه عبارت است از عدم بصر از كسى كه جا داشت بصر داشته باشد (و لذا به ديوار نمى گوئيم نابينا).
قسم اول هم چند جور تصور مى شود يكى اينكه عدم را به ماهيت چيزى بزنيم نه به وجود آن ، مثل اينكه عدم زيد را تصور كنيم ، و خود آن را معدوم فرض كنيم ، نه او را بعد از آنكه موجود بود، اين قسم صرف يك تصور عقلى است كه هيچ شرّى در آن متصور نيست ، چون موضوع را كه مشترك ميان (بود) و (نبود) باشد تصور نكرده ايم تا نبودش شرّى باشد.
بله ممكن است انسان عدم چيزى را مقيد به آن چيز كند مثلا عدم زيد موجود را تصور كند، و او را بعد از آنكه موجود شده معدوم فرض نمايد چنين عدمى شرّ هست و ليكن اين قسم عدم همان عدم ملكه اى است كه توضيحش خواهد آمد.
تصور دوم اينكه عدم چيزى را بالنسبه به چيز ديگرى اعتبار كنيم مانند نبود وجود واجبى براى موجودات امكانى ، و نبود وجود انسانيت مثلا براى ماهيت ديگرى مانند اسب ، و يا نداشتن نبات وجود حيوان و نداشتن گاو وجود اسب را كه اين قسم عدم از لوازم ماهيات است ، و امرى است اعتبارى نه مجعول و محقق .
قسم دوم از عدم همان عدم ملكه اى است كه در بالا بدان اشاره شد و آن عبارت است از فقدان و نبود كمال براى چيزى كه شاءن آن ، داشتن آن كمال است ، نظير انواع فسادها و نواقص و عيبها و آفات و امراض و دردها و ناگواريهائى كه عارض بر چيزى مى شود كه شاءن آن نداشتن اين نواقص و داشتن كمال مقابل آن است .

*(/7)*

اين قسم از عدم شرّ است ، و در امور مادى پيدا مى شود، و منشاء آن هم قصورى است كه در استعدادهاى ماديات است كه البته اين قصور در همه به يك پايه نيست ، بلكه مراتب مختلفى دارد، منظور اين است كه منشاء اينگونه عدم ها كه شرند منبع قبض وجود يعنى ذات بارى تعالى نيست ، و نمى شود آنها را به ساحت او نسبت داد چون علت عدم چيزى است مانند خود آن عدم ، همچنانكه علت وجود وجودى ديگر است ، نه عدم .
پس آن چيزى كه در اينگونه امور تواءم با شر مورد تعلق كلمه ايجاد اراده الهى قرار مى گيرد و قضاى الهى هم بالذات شامل آن مى شود، آن مقدارى است كه وجود به خود گرفته ، و به عبارت ديگر استعداد و قابليت گرفتن وجود را داشته ، و همان است كه مى توان گفت خدا خلق كرده ، اراده الهى ايجادش نموده و قضاى الهى بر آن رانده شده .
و اما عدمهائى كه همراه آن است مستند به خدا نيست ، بلكه مستند به نداشتن قابليت بيشتر خود او و قصور استعداد اوست ، پس چرا همان عدمها را هم مخلوق دانسته نسبت جعل و اضافه به آنها مى دهيم ، از اين جهت است كه آميخته و متحد به آن مقدار وجود مى باشند.
تقسيم كلى امور به پنج قسم
و به بيانى روشن تر امور به پنج قسمند 1 - آنها كه خير محضند 2 - آنها كه خيرشان بيشتر از شرشان است 3 - آنها كه خير و شرشان يكسان است 4 - آنها كه شرشان بر خيرشان مى چربد 5 - آنها كه شر محضند. از اين پنج قسم امور سه قسم آخرى آنها معقول نيست كه هستى به خود بگيرند زيرا هست شدن آنها مستلزم ترجيح بلا مرجح است و يا ترجيح مرجوح بر راجح .

*(/8)*

و اگر حكمت الهى را كه از قدرت و علم واجبى او سرچشمه مى گيرد، و همچنين جود خدائى را كه هرگز آميخته با بخل نمى شود در نظر بگيريم حكم خواهيم كرد بر اينكه بر چنين خدائى واجب مى آيد كه فيض خود را به وجهى مصروف كند كه اصلح و شايسته تر براى نظام اتم است ، و از امور پنجگانه گذشته دو تاى اولى را كه ايجاد كند كه عبارت بود از خير محض و آن ديگرى كه خيرش بيش از شرش مى باشد، زيرا اگر اولى را خلق نكند مرتكب شرّ محض شده ، و اگر دومى را خلق نكند شرّ بيشتر را خلق كرده است .
بنابراين آنچه از شرور كه به نظر ما مى رسد نسبت به آنچه كه از خيرات به چشم مى خورد نادر و قليل است ، و شر قليل به خاطر خير كثير تحقق يافته و ممكن نبود تحقق نيابد. امام فخر رازى در اينجا دچار اشتباهى شده كه گفته است : اينكه حكما گفته اند: (شرور اعدام اند و مستند به خدا نيستند) حرف بيهوده اى است و با مسلك خود آنان منافات دارد كه خداى تعالى را علت تامه عالم مى دانند و اعتراف مى كنند كه انفكاك معلول از علت تامه محال است زيرا با چنين اعترافى خداى تعالى در كارهايش مجبوراست ، و اختيارى ندارد كه فلان كار را بكند و آن ديگرى را نكند، او خواه ناخواه علت هر چه هست را ايجاد مى كند چه خير و چه شرّ، نه اينكه سبك سنگين نموده راجح را خلق كند.
و اشتباه او در اين است كه نفهميده اين وجوب و خواه ناخواهى كه معلولات دارند عينا تاءييد وجودشان را از قبل علت خود گرفته اند، وقتى وجوب مخلوق مانند وجودش عاريتى و از ناحيه خداى تعالى باشد ديگر معقول نيست همين معلول برگشته حاكم و قاهر بر علت خود شده و او را مجبور بر انجام عمل (ايجاد مخلوق ) وتجديد حدود آن سازد.
سخن صاحب روح المعانى درباره شرور و كلام فخر رازى

*(/9)*

در اينجا صاحب روح المعانى انصاف را از دست نداده نخست به بحث گذشته ما اشاره نموده و گفته است : مخفى نماند كه اين سخن بنابراين مذهب تمام است كه اراده خدا را در ايجاد و عدم ايجاد متساوى النسبه ندانيم ، و او را بدون رعايت مصلحت و يا داعى ديگرى مجبور در كار خود بدانيم ، و اين مذهب اشاعره است .
و گرنه اگر او را مختار بدانيم چه مانعى دارد كه در انتخاب خيرات و يا شرور اختيار داشته و هر كدام را كه بخواهد انجام دهد و ليكن چيزى كه هست حكما و اساطين اسلام مى گويند: افق اختيار خداى تعالى عالى تر از اين تصورات است ، و امور عالم منوط به قوانين كلى است و افعال او مربوط به حكمت ها و مصالحى است آشكار و نهان .
آنگاه مى گويد: و اما گفتار امام فخر كه گفته است : (فلاسفه بعد از آنكه قائل به جبر در افعال شده اند ديگر خوض و دقتشان در اين بحث از جمله فضوليها و گمراهى صرف است ، زيرا پرسش از اينكه چرا فلان شرّ ايجاد شد نظير پرسش از اين است كه چرا آتش ‍ سوزندگى از خود بروز مى دهد، آرى سوزندگى از ذات آتش برمى خيزد نه از اختيارش ) ناشى از تعصب اوست .
زيرا محققين از حكما و فلاسفه قائل به جبر نبوده بلكه اختيار را اثبات كرده اند، و هرگز صدور افعال خدائى از خداى تعالى را مانند صدور سوزندگى از آتش جبرى نمى دانند.

*(/10)*

و به فرض هم كه گفتار وى را قبول نموده و همه را جبرى مذهب بدانيم تازه باز بحثشان در اين مساءله فضولى نيست ، زيرا باز هم جاى اشكال هست كه با اينكه خداى تبارك و تعالى خير محض است و تركيبى در ذات او نيست ديگر چه معنا دارد كه در عالم شرور پيدا شود، مگر خداوند مركب از دو جهت - خير و شر - است تا خيرات را ناشى از آن جهتش و شرور را صادر از اين جهتش ‍ بدانيم ، آرى حكما ولو به گفته او جبرى مذهب باشند به محض اينكه به اين مساءله بر مى خورند فورا به ذهنشان مى آيد كه پس افتراء مجوسيها درست است كه يك مبداء براى شرور و يكى براى خيرات قائلند، و لذا براى رهائى از اين اشكال به خود اجازه داده اند كه وارد اين بحث شده و آن را حلاجى كنند، پس بحث ايشان نه تنها فضولى نيست كه فضل است .
قل كلّ يعمل على شاكلته فربّكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا
معناى (كليعمل على شاكلته )
(شاكله ) - به طورى كه در مفردات گفته - از ماده شكل مى باشد كه به معناى بستن پاى چارپا است ، و آن طنابى را كه با آن پاى حيوان را مى بندند (شكال ) (به كسر شين ) مى گويند، و (شاكله ) به معناى خوى و اخلاق است ، و اگر خلق و خوى را شاكله خوانده اند بدين مناسبت است كه آدمى را محدود و مقيد مى كند و نمى گذارد در آنچه مى خواهد آزاد باشد، بلكه او را وادار مى سازد تا به مقتضا و طبق آن اخلاق رفتار كند.
و در مجمع البيان گفته است : (شاكله ) به معناى طريقت و مذهب است وقتى گفته مى شود: (اين طريق داراى شاكله هااست معنايش اين است كه (هر جميعتى از آن راه ديگرى براى خود جدا كرده اند).
گويا (طريقه ) و (مذهب ) را از اين جهت (شاكله ) خوانده اند كه رهروان و منسوبين به آن دو خود را ملتزم مى دانند كه از آن راه منحرف نشوند.

*(/11)*

بعضى ديگر گفته اند كه (شاكله ) از شكل (به فتحه شين ) است كه به معناى مثل و مانند است ، بعضى ديگر گفته اند: اين كلمه از شكل (به كسر شين ) گرفته شده كه به معناى هيات و فرم است .
و به هر حال آيه كريمه عمل انسان را مترتب بر شاكله او دانسته به اين معنا كه عمل هر چه باشد مناسب با اخلاق آدمى است چنانچه در فارسى گفته اند (از كوزه همان برون تراود كه در اوست ) پس شاكله نسبت به عمل ، نظير روح جارى در بدن است كه بدن با اعضا و اعمال خود آن را مجسم نموده و معنويات او را نشان مى دهد.
صفات درونى انسان علت تامه اعمال بدنى او نيست بلكه مقتضى آنست
و اين معنا هم با تجربه و هم از راه بحثهاى علمى به ثبوت رسيده كه ميان ملكات نفسانى و احوال روح و ميان اعمال بدنى رابطه خاصى است ، و معلوم شده كه هيچوقت كارهاى يك مرد شجاع و با شهامت با كارهائى كه يك مرد ترسو از خود نشان مى دهد يكسان نيست ، او وقتى به يك صحنه هول انگيز برخورد كند حركاتى كه از خود بروز مى دهد غير از حركاتى است كه يك شخص ‍ شجاع از خود بروز مى دهد و همچنين اعمال يك فرد جواد و كريم با اعمال يك مرد بخيل و لئيم يكسان نيست .
و نيز ثابت شده كه ميان صفات درونى و نوع تركيب بنيه بدنى انسان يك ارتباط خاصى است ، پاره اى از مزاجها خيلى زود عصبانى مى شوند و به خشم در مى آيند، و طبعا خيلى به انتقام علاقمندند، و پاره اى ديگر شهوت شكم و غريزه جنسى در آنها زود فوران مى كند، و آنان را بى طاقت مى سازد، و به همين منوال ساير ملكات كه در اثر اختلاف مزاجها انعقادش در بعضى ها خيلى سريع است ، و در بعضى ديگر خيلى كند و آرام .

*(/12)*

و با همه اينها، دعوت و خواهش و تقاضاى هيچيك از اين مزاجها كه باعث ملكات و يا اعمالى مناسب خويش است از حد اقتضاء تجاوز نمى كند به اين معناكه خلق و خوى هر كسى هيچ وقت او را مجبور به انجام كارهاى مناسب با خود نمى كند ، و اثرش به آن حد نيست كه ترك آن كارها را محال سازد، و در نتيجه ، عمل از اختيارى بودن بيرون شده و جبرى بشود خلاصه اينكه شخص عصبانى در عين اينكه عصبانى و دچار فوران خشم شده ، باز هم مى تواند از انتقام صرفنظر كند، و شخص شكمباره باز نسبت به فعل و ترك عمل مناسب با خلقش اختيار دارد، و چنان نيست كه شخص شهوتران در آنچه كه به مقتضاى دعوت شهوتش مى كند مجبور باشد، هر چند كه ترك عمل مناسب با اخلاق و انجام خلاف آن دشوار و در پاره اى موارد در غايت دشوارى است .
كلام خداى تعالى اگر كاملا مورد دقت قرار گيرد اين معانى را تاءييد مى كند، آرى اين خداى سبحان است كه مى فرمايد: (و البلد الطّيّب يخرج نباته باذن ربّه و الّذى خبث لا يخرج الا نكدا) كه اگر اين آيه را با آيات دال بر عموميت دعوت هاى دينى از قبيل آيه (لانذركم به و من بلغ ) مجموعا مورد دقت قرار دهيم اين معنا را مى رساند كه بنيه انسانى و صفات درونى او در اعمالش اثر دارد اما تنها به نحو اقتضا نه به نحو عليّت تامه ، و اگر خواننده قدرى دقت كند مطلب روشن است .
و چگونه چنين نباشد و صفات درونى علت تامه اعمال بدنى باشد و حال آنكه خداى تعالى دين را امرى فطرى دانسته كه خلقت تبديل ناپذير انسان از آن خبر مى دهد همچنان كه فرموده : (فاقم وجهك للدّين حنيفا فطرت اللّه الّتى فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدّين القيم ) و نيز فرموده : (ثم السّبيل يسّره .
و معنا ندارد كه هم فطرت آدمى او را به سوى دين حق و سنت معتدل دعوت كند، و خلقت او وى را به سوى شر و فساد و انحراف از اعتدال بخواند آن هم به نحو عليت تامه كه قابل تخلف نباشد.

*(/13)*

بيان اينكه سعادت و شقاوت ضرورى و تغييرناپذير نيست و اكتسابى و از آثاراعتقادات و اعمال انسان مى باشد
و اينكه بعضى گفته اند سعادت و شقاوت دو امر ذاتى است كه هرگز از ذات تخلف نمى پذيرد، و مانند جفت بودن عدد چهار و فرد بودن عدد سه است و يا اينكه گفته اند مساءله سعادت و شقاوت مربوط به قضاء مقرر شده ازلى است ، و مساءله دعوت براى اتمام حجت است همچنانكه فرمود: (ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة ) نه اينكه شقى را از شقاوت برگرداند و به اميد اين باشد كه كسى از آنچه در ازل برايش نوشته شده دست بردارد، زيرا آنچه كه نوشته شده ، نوشته شده است و ديگر قابل تحول نيست ، حرف غلطى است .
و جوابش همان اتمام حجتى است كه خود اعتراف كردند، زيرا همين آيه شريفه مى رساند كه سعادت براى سعيد و شقاوت براى شقى ضرورى و غير قابل تغيير نيست ، آرى اگر از لوازم ذات بودند ديگر براى رساندن لازمه ذات به ذات ، حاجت و نيازى به حجيت نبود، چون ذاتيات دليل و حجت بردار نيستند، و همچنين اگر سعادت و شقاوت به قضاى حتمى لازم ذات شده باشند نه اينكه خود لازمه ذات باشند باز هم اتمام حجت لغو بود، بلكه حجت به نفع مردم و عليه خداى تعالى مى بود، چون او بود كه شقى را شقى خلق كرد و يا شقاوت را برايش نوشت ، پس همينكه مى بينيم خداى تعالى عليه خلق اقامه حجت مى كند، بايد بفهميم كه هيچيك از سعادت و شقاوت ضرورى و لازمه ذات كسى نيست ، بلكه از آثار اعمال نيك و بد او و اعتقادات حق و باطل اوست .

*(/14)*

علاوه بر اين ما مى بينيم كه انسان به حكم فطرتش (نه به سفارش غير) براى رسيدن به مقاصدش به تعليم و تعلم و تربيت و انذار و تبشير و وعد و وعيد و امر و نهى و امثال آن دست مى زند، و اين خود روشن ترين دليل است بر اينكه انسان بالفطرة خود را مجبور به يكى از دو سرنوشت سعادت و شقاوت نمى داند، بلكه خود را همواره در سر اين دو راه متحير مى بيند، و احساس مى كند كه انتخاب هر يك كه بخواهد در اختيار و قدرت اوست ، و نيز احساس مى كند كه هر يك از آن دو رااختيار كند پاداشى مناسب آن خواهد داشت هم چنان كه خداى تعالى هم فرموده (و ان ليس للانسان الا ما سعى و انّ سعيه سوف يرى ثمّ يجزيه الجزاء الاوفى ).
تا اينجا به يك نوع ارتباط اشاره شد كه عبارت بود از ارتباط ميان (اعمال ) و (اخلاق ) و ذات در اين ميان يك نوع ارتباط ديگرى است كه در ميان اعمال و ملكات آدمى و ميان اوضاع و احوال جو زندگى او و عوامل خارج از ذات او است كه در ظرف زندگى او حكمفرما است مانند آداب و سنن و رسوم و عادتهاى تقليدى ، زيرا اينها نيز آدمى را به موافقت خود دعوت نموده ، و از هر كارى كه با آنها ناسازگار است و همچنين از مخالفت با آنها باز مى دارد، و چيزى نمى گذرد كه يك صورت جديدى در نظر انسان منعكس مى سازد كه از مخالفت آن وحشت نموده و مخالفت با آن را شناى بر خلاف جريان آب تصور مى كند، و قهرا اعمالش با اوضاع و احوال محيط و جو زندگى اجتماعيش تطبيق مى گردد.

*(/15)*

اين رابطه نيز غالبا تا حد اقتضاء مى رسد و از آن تجاوز نمى كند، و ليكن گاهى آنچنان ريشه دار و پاى برجا مى شود كه ديگر اميدى به از بين رفتن آن نمى ماند، به خاطر اينكه در اثر مرور زمان ملكاتى - يا رذيله و يا فاضله - در قلب رسوخ پيدا مى كند و در كلام خداى تعالى هم اشاره به آن آمده ، مانند آنجا كه مى فرمايد: (ان الّذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤ منون ختم اللّه على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم غشاوة ) و همچنين آياتى ديگر.
و ليكن با اين حال باز صحت تكليف و صحت اقامه حجت عليه چنين افراد و دعوت و انذار و تبشير آنان جائى نمى رود، و هنوز دعوت آنان صحيح است ، به خاطر اينكه اگر تاءثير دعوت در آنان محال و ممتنع شده ، بارى امتناع تاءثير آن ، به خاطر سوء اختيار خود آنان است ، و اين معروف است كه امتناع با اختيار منافى با اختيار نيست (همچنانكه توبيخ كسى كه انتحار كرده و دارد مى ميرد باز هم صحيح است هر چند كه ديگر راهى براى بازگشت ندارد، زيرا اين راه نداشتن را خود براى خود درست كرده ).
انسان داراى (شاكله )هايى است مختلف داراى آثا مختلف
بنابراين ، از آنچه گذشت - هر چند كه طولانى شد - اين معنا به دست آمد كه آدمى داراى يك شاكله نيست ، بلكه شاكله ها دارد، يك شاكله آدمى زائيده نوع خلقت و خصوصيات تركيب مزاج اوست ، كه شاكله اى شخصى و خلقتى است ، و از فعل و انفعالهاى جهازات بدنى او حاصل مى شود مانند خود مزاج او كه يك كيفيت متوسطه اى است كه از فعل و انفعالهاى كيفيتهاى متضاد با يكديگر حاصل مى شود.
شاكله ديگر او خصوصياتى است كه خلقى كه علاوه بر شاكله ، كه از ناحيه تاثير عوامل خارج از ذاتش در او پديد مى آيد.
و آدمى به هر شاكله اى كه باشد و هر صفت روحى كه داشته باشد اعمالش بر طبق همان شاكله و موافق با فعليات داخل روحش از او سر مى زند،

*(/16)*

و اعمال بدنى او همان صفات و فعليات روحى را مجسم مى سازد، همچنانكه انسان متكبر مغرور اين صفات روحيش از سراپاى گفتار و سكوت و قيام و قعود و حركت و سكونش مى بارد و شخص خوار و ذليل و مسكين از تمامى حركات و سكناتش ذلت به چشم مى خورد، و همچنين شجاع با ترسو، و سخى با بخيل و صبور با عجول و هر صاحب صفتى با فاقد آن صفت از نظر كردار و رفتار متفاوت است ، و چگونه نباشد و حال آنكه گفتيم عمل خارجى مجسمه صفات درونى است و بقول معروف ظاهر عنوان باطن و صورت دليل بر معنا است .
كلام خداى سبحان هم اين معنا را تصديق نموده و حجت هاى خود را بر همين اساس چيده است ، از آن جمله مى فرمايد (و ما يستوى الاعمى و البصير و لا الظلمات و لا النّور و لا الظّلّ و لا الحرور و ما يستوى الاحياء و لا الاموات ) و نيز مى فرمايد (الخبيثات للخبيثين و الخبيثون للخبيثات و الطيبات للطيبين و الطيبون للطيبات ...) و امثال اين از آيات بسيارى ديگر.
بيان وجه ارتباط و اتصال اين آيه با (وننزل من القرآن ...)
(كل يعمل على شاكلته ) - پس اين جمله به هر معناى كه حمل شود معناى محكمى دارد، جز اينكه اتصالش به آيه (و ننزّل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤ منين و لا يزيد الظالمين الا خسارا) و نيز واقع شدنش در سياق اين معنا كه خداى سبحان مؤ منين را بهره داده و با قرآن كريم و دعوت حقه اش شفا مى دهد و از همين راه ستمگران را خسران مى بخشد اين احتمال را به ذهن نزديك مى كند كه شايد مراد از شاكله ، شاكله به معناى دوم باشد كه همان شخصيت روحى است كه از مجموع غرائزش و عوامل خارجيش ‍ به دست مى آيد.

*(/17)*

گوئى كه خداى تعالى بعد از آنكه فرمود مؤ منين از كلام او شفا و رحمت استفاده نموده و ظالمين از آن محرومند، و بلكه استفاده شان از قرآن بيشتر شدن خسران ايشان است ، كسى اعتراض كرده است كه چرا بايد ميان بندگانش فرق بگذارد، اعتراض ديگر اينكه اگر اين تفاوت را قائل نمى شد و قرآن را بر هر دو فرقه شفا و رحمت قرار مى داد غرض رسالت بهتر حاصل مى شد و به حال دعوت نافع تر بود و چرا چنين تفاوتى قائل شد، لذا در آيه مورد بحث رسول گرامى خود را دستور مى دهد كه ايشان را پاسخ دهد.
به وى مى فرمايد تا به ايشان بگويد: (كل يعمل على شاكلته ) يعنى ما تفاوت قائل نشده ايم اين خود مردمند كه اعمالشان بر طبق شاكله و فعاليت هاى موجودشان صادر مى شود، آن كس كه داراى شاكله معتدل است راه يافتنش به سوى كلمه حق و عمل صالح و برخوردارى از دين قدرى آسانتر است ، و آن كس كه شاكله ظالم و سركشى دارد، او هم مى تواند به سوى كلمه حق و دين راه يابد اما براى او قدرى دشوارتر است ، و بيشتر به آن راه نمى آيد و در نتيجه از شنيدن دعوت دين حق ، جز خسران عايدش نمى شود.
و خدائى كه پروردگار شما و داناى به اسرار و نهانهاى شما و مدبر امر شما است بهتر مى داند كه چه كسى شاكله معتدل دارد و چه كسى شاكله عادل و كدام آسانتر به راه حق مى افتد و به استفاده و بهره مند شدن از نعمت دين نزديك تر است ، و همچنين آن پيغمبرى كه خداى عليم به او خبر داده و او را واقف ساخته و مى داند كه مؤ منين راه يابنده ترند، و در نتيجه شفا و رحمت هم مختص ‍ آنان خواهد بود، و از قرآن براى ظالمان چيزى جز بيشتر شدن خسران نمى ماند، مگر آنكه از ظلم دست بردارند و از قرآن منتفع شوند.

*(/18)*

از همينجا معلوم مى شود كه نكته تعبير به صيغه افعل تفضيل در كلمه (اهدى ) چه بوده است ، چون همانطور كه گفتيم شاكله و صفات درونى در دعوت به آنچه تقاضا دارد دعوت لازم و حتمى نيست كه نتوان از آن تخلف كرد، خلاصه آن كسى كه شاكله ظلم دارد هر چند شاكله اش او را به سوى كارهاى زشت دعوت مى كند الا اينكه هر چه مى كند بطورحتم نيست باز هم مى تواند و لو به سختى و كندى راه هدايت را پيش بگيرد چيزى كه هست دارنده شاكله عدالت ، تندتر در اين راه پيش مى رود.
سخن فخر رازى پيرامون آيه (قل كل يعمل على شاكلته ) و نقد آن
امام فخر رازى در تفسير خود مطلبى دارد و خلاصه اش اين است كه مى گويد: آيه شريفه دلالت مى كند بر اينكه نفوس ناطقه انسانى اصلا در ماهيت هايشان با هم مختلفند، چون در آيه قبلى مى فرمود قرآن نسبت به بعضى از نفوس فائده ، شفا و رحمت را مى بخشد، و در بعضى ديگر خسارت و خوارى را، آنگاه دنباله اش فرموده (قل كلّ يعمل على شاكلته ) و معنايش اين است كه لائق به اين نفوس ظاهره و پاكيزه اين است كه از قرآن آثار ذكاء و كمال بگيرد و در نفوسى كه شاكله ظلم و كدورت دارد، لايق براى آن همين است كه از قرآن آثار خزى و ضلالت بگيرد، همچنانكه آفتاب نمك را كه سفت است سفت تر مى كند، و روغن را كه نرم است نرمتر مى سازد جامه رنگرز متقلب را سفيدتر و سيه روئى او را بيشتر مى كند.
آنگاه مى گويد: البته اين حرف وقتى صحيح است كه ارواح و نفوس در مرحله ذات و ماهيت هم مختلف باشند، بعضى صاف و نورانى باشد و قرآن كريم نورى بر نور آن بيفزايد، و بعضى ديگر كدر و ظلمانى باشد كه در نتيجه قرآن كريم ضلالتى بر ضلالت و ذلتى بر ذلتشان بيفزايد.

*(/19)*

اشكال كلام وى اين است كه اگر حجتى اقامه كرد براينكه نفوس بعد از رسوخ ملكات در آنها هر يك به صورت يكى از آن ملكات در آمده و غير آن ديگرى مى شود باز حرفى بود، و اما او چنين نكرده بلكه اين حجت را براى نفوس ساده اقامه كرده است و حال آن كه نفوس ساده و بى ملكه يعنى قبل از رسوخ ملكات در آنها اختلافى با هم نداشتند واگر هم آثار مختلفى داشته باشند به طور حتم و ضرورى و جبرى نيست ، تا حجت نامبرده در آنها جريان يابد. و خواننده عزيز به ياد دارد كه آيه شريفه متعرض حال آدمى بعد از پيدا شدن شاكله و شخصيت خلقيه است كه از مجموع غرائز و عوامل خارجيه مؤ ثره حاصل مى شود، و آدمى را به يك نوع عمل دعوت مى كند البته دعوت بطور اقتضاء نه به طور جبر و حتم (دقت فرمائيد).
بحث فلسفى
(درباره سنخيت وجودى و رابطه ذاتى بينفعل و علت فاعلى )
حكما گفته اند كه ميان فعل و فاعلش كه عنوان معلول و علت را دارند سنخيتى وجودى و رابطه اى ذاتى است كه با آن رابطه وجود عمل طورى جلوه مى كند كه گويا يك مرتبه نازله و درجه اى پائين تر از وجود فاعل است ، همچنين يعنى سنخيت و رابطه مذكور و به عكس وجود فاعل را چنان جلوه مى دهد كه گويا مرتبه عاليه اى از وجود فعل است ، بلكه بنابر اصالت وجود و تشكيك آن نيز، مطلب از همين قرار است .
به اين بيان كه گفته اند اگر ميان فعل كه معلول است و فاعل كه علت است هيچ ارتباط و مناسبتى ذاتى و خصوصيتى واقعى كه اين فعل را مختص آن فاعل و آن فاعل را مختص اين فعل كند وجود نداشت مى بايست نسبت فاعل به فعلش بانسبت او به غير آن فعل برابر باشد، همچنين نسبت فعل به فاعل و غير فاعل يكسان باشد، و بنابراين ديگر معنا ندارد كه فعلى را به فاعل معينى نسبت دهيم .

*(/20)*

نظير اين برهان در معلول بالنسبة به سائر علل جريان داشته اثبات مى كند كه ميان علت ها و معلولها نيز سنخيت و رابطه وجود برقرار است ، و علت فاعلى از آنجائى كه اقتضا دارد وجود معلول را و وجود دهنده آن است .
ذات نا يافته از هستى بخش
كى تواند كه شود هستى بخش
ناگزير بايد خودش واجد كمال وجودى معلول باشد، و همچنين معلوم ممثل و مجسم كننده وجود علت باشد (البته در مرتبه نازله اى ).
همين معنا را مرحوم صدر المتالهين به وجهى دقيق و لطيف تر بيان فرموده ، و آن اين است كه معلول در هست شدن محتاج علت فاعلى است و ذاتش وابسته و مربوط به آن است ، و با اينكه اين فقر جزء ذات معلول است ديگر معنا ندارد كه از مرحله ذاتش عقب افتاده و بعد از وجود آن پيدا شود، و جداى از هم باشند، چه در چنين صورتى ذات معلول ، بى نياز از علت ، و خود، مستقل از آن مى بود، و در چنين فرضى ديگر معلول نبود، و اين خود خلف فرض است ، چون فرض ما معلول بودن معلول است ، پس وقتى ذات معلول جداى از فقر نبوده ، و فقر عين ذاتش شد پس از وجود جز وجودى رابط و غير مستقل بهره اى ندارد، و وجودش عين ربط با علت است ، و آن استقلالى كه آدمى در بدو نظر در وجود او مى بيند در حقيقت استقلال او نيست ، بلكه استقلال علت او است كه در او مشاهده مى كند، پس بنابراين وجود معلول از وجود علت خود حكايت نموده و آن را در همان حدى كه خود از وجود دارد مجسم مى سازد.
وجود رابطه و سنخيت بين فعل و فاعل از نظر قرآن

*(/21)*

دقت در آيات قرآنى ترديدى براى انسان باقى نمى گذارد كه قرآن كريم موجودات را با همه اختلافى كه در نسخه آنها و در نوع آنها وجود دارد آيات خداى تعالى دانسته كه اسماء و صفات او را مجسم مى سازند، و هيچ موجودى نيست مگر آنكه هم در اصل وجودش و هم در هر جهتى از جهات كه در وجودش فرض شود آيت خداى تعالى و اشاره كننده به ساحت عظمت و كبريائى اوست ، و آيت كه به معناى علامت يعنى دلالت كننده است ، از جهت اينكه آيت است وجودش وجود مرآت و آينه اى است كه فانى در صاحب آيت است و بى او استقلال ندارد زيرا اگر در وجودش يا جهتى از جهات وجودش مستقل مى بود ديگر از اين جهت آيت و نشانگر و دلالت كننده به سوى او نبود و اين خلف فرض است زيرا فرض كرديم كه وجود موجودات و تمامى جهات وجودشان آيات خدايند.
بنابراين موجودات از اين جهت كه مخلوق اويند افعال او هستند، افعالى كه با هستى خود و صفات هستى خود هستى خداى را حكايت مى كنند، صفات علياى او را نشان مى دهند، و اينكه گفتيم فعل هميشه هم سنخ فاعل است همين معنا است نه اينكه فعل واجد هويت فاعل بوده و مانند حقيقت ذات او باشد، زيرا اين حرف با بداهت و ضرورت مخالف است .
و يسئلونك عن الرّوح قل الرّوح من امر ربّى و ما اوتيتم من العلم الا قليلا
معناى (روح ) و مراد از (امر خدا) و توضيح اينكه روح از امر خدا است

*(/22)*

كلمه (روح ) به طورى كه در لغت معرفى شده به معناى مبداء حيات است كه جاندار به وسيله آن قادر بر احساس و حركت ارادى مى شود و به لفظ (روح ) هم ضمير مذكر بر مى گردد و هم مؤ نث و چه بسا در استعمال اين كلمه جواز صادر شده كه مجازا در امورى كه به وسيله آنها آثار نيك و مطلوبى ظاهر مى شود اطلاق بكنند، چنانكه علم را حيات نفوس مى گويند چنانچه خداى تعالى هم فرمود: (او من كان ميتا فاحييناه ) كه مقصود از آن زنده كردن ، هدايت نمودن به سوى ايمان است ، و در آيه شريفه (ينزل الملائكة بالروح من امره ) هم از همين باب جمعى روح را به وحى تفسير كرده اند و همچنين آيه (و كذلك اوحينااليك روحا من امرنا) كه مراد از آن قرآن است كه آن نيز وحى است ، و گفته اند كه اگر خدا قرآن و وحى را روح ناميده از اين باب بوده كه نفوس مرده به وسيله آن حيات و زندگى مى يابند همچنانكه روح معروف مايه حيات جسدهاى مرده است .
و به هر حال كلمه (روح ) در بسيارى از آيات مكى و مدنى تكرار شده ، و در همه جا به اين معنائى كه در جانداران مى يابيم و مبداء حيات و منشاء احساس و حركت ارادى است نيامده ، مثلا يكجا فرمود: (يوم يقوم الروح و الملائكه صفا) و نيز فرموده (تنزل الملائكة و الروح فيها باءذن ربّهم من كل امر) كه بدون ترديد مراد از آن در اين دو آيه غير روح حيوانى و غير ملائكه است ، و قبلا هم روايتى از على (عليه السلام ) نقل كرديم كه آن جناب به آيه (ينزل الملائكه بالرّوح من امره على من يشاء من عباده ) استدلال فرموده بود بر اينكه روح از ملائكه است .
و نيز قرآن كريم كه يكجا آن را به (قدس ) و جائى ديگر به (امانت ) توصيف كرده است - و به زودى خواهد آمد - به خاطر اين است كه چون روح از خيانت و قذارتهاى مادى و پليديهاى معنوى و از معايب و امراضى كه روحهاى انسانى آلوده به آنهااست پاك و منزه است .

*(/23)*

و اين روح هر چند غير از ملائكه است ، ليكن جز در امر وحى و تبليغ - همچنانكه از آيه (ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده ...) استفاده مى شود - همراه ملائكه هست .
از سوى ديگر مى بينيم يكجا آورنده قرآن را به نام جبرئيل معرفى نموده و مى فرمايد: (قل من كان عدوا لجبريل فاءنّه نزله على قلبك باذن اللّه ) و در جاى ديگر همين جبرئيل را روح الامين خوانده و آورنده قرآنش ناميده و فرموده : (نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من الم نذرين بلسان عربّى مبين ) و نيز فرموده : (قل نزله روح القدس من ربّك ) و روح را كه به وجهى غير ملائكه است به جاى جبرئيل كه خود از ملائكه است آورنده قرآن دانسته است ، پس معلوم مى شود جبرئيل آورنده روح است و روح حامل اين قرآن خواندنى است .
از همينجا آن گره و مشكلى كه در آيه (و كذلك اوحينااليك روحا من امرنا) بود حل مى شود، و معلوم مى گردد كه مراد از (وحى روح ) در آيه مزبور نازل كردن روح القدس است به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم )، و نازل كردن روح القدس براى آن جناب همان وحى قرآن است به او، چون همانطور كه بيان شد حامل قرآن روح القدس است ، پس اجبارى نيست كه ما هم مانند بعضى كه در چند سطر قبل نقل كرديم مراد از روح را در آيه شريفه قرآن بگيريم .
و اگر نسبت وحى را به روح داد و فرمود روح را به تو وحى كرديم با اينكه روح از موجودات عينى و از اعيان خارجى است و وحى به معناى كلام پنهان است ، از اين باب است كه اين سلسله از موجودات يعنى ارواح كه موجوداتى طاهر و مقدسند همانطور كه موجوداتى مقدس از خلق خدا هستند يكى از كلمات خداى تعالى نيز هستند همانطورى كه در قرآن عيسى بن مريم را كلمه خدا ناميده و فرموده : (و كلمته القيها الى مريم و روح منه ).

*(/24)*

پس روح را از اين رو كلمه ناميده كه مانند ساير كلمات بر مراد صاحب خود دلالت مى كند و وقتى جائز باشد روح را كلمه بناميم پس ‍ جائز خواهد بود كه آن را وحى نيز بناميم ، و اگر در آن آيه عيسى بن مريم را كلمه اى از خود (كلمه منه ) دانسته بدين جهت بوده كه پيدايش عيسى به وسيله كلمه (ايجاد) بوده بدون اينكه سببهاى عادى كه در تكون انسان دخالت دارند در او دخالت داشته و واسطه شده باشند، به شهادت اينكه خود قرآن صريحا فرموده : (ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون ).
خداى سبحان براى روشن كردن و واضح نمودن حقيقت روح اين را نيز فرموده : (قل الروح من امر ربّى ) و ظاهر از كلمه (من ) اين است كه حقيقت جنس را معنا مى كند همچنانكه اين كلمه در ساير آيات وارده در اين باب بيانيه است ، مانند آيه (يلق الرّوح من امره ) و آيه (ينزل الملائكة بالرّوح من امره ) و آيه (اوحينا اليك روحا من امرنا) و آيه (تنزل الملائكة و الرّوح فيها باذن ربّهم من كلّ امر) كه در همه اينها كلمه من مى فهماند روح از جنس و سنخ امر است .
آنگاه امر را بيان كرده و مى فرمايد: (انّما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فسبحان الّذى بيده ملكوت كل شى ء) كه در درجه اول مى فهماند امر او عبارت است از كلمه (كن ) كه همان كلمه ايجادى است كه عبارت از خود ايجاد است و ايجاد هم عبارت است از وجود هر چيز،

*(/25)*

ليكن نه از هر جهت بلكه وجود هر چيز از جهت استنادش به خداى تعالى و اينكه وجودش قائم به ذات است ، اين معناى امر خدا است ، و از جمله دليلهائى كه مى رساند وجود اشياء از جهت استنادش به ذات پروردگار و با قطع نظر از اسباب وجودى ديگر كلام خدا هستند آيه ذيل است كه مى فرمايد: (و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر) كه امر خداى را بعد از آنكه يگانه معرفى نموده به لمح بصر تشبيه نموده است كه منظور از آن نفى تدريجى بودن است و از آن فهميده مى شود كه موجودات خارج با اينكه تدريجا و به وسيله اسباب مادى موجود گشته و منطبق بر زمان و مكان هستند معذلك جهتى دارند كه آن جهت عارى از تدريج ، و خارج از حيطه زمان و مكان است و از اين جهت امر خدا و قول و كلمه او شمرده شده است و اما از جهت اينكه در مسير سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مكان منطبق مى گردد از اين جهت امر خدا نيست بلكه خلق خداست همچنانكه فرمود: (الا له الخلق و الامر) پس امر، عبارت است از وجود هر موجود از اين نقطه نظر كه تنها مستند به خداى تعالى است ، و خلق ، عبارت است از وجود همان موجود از جهت اينكه مستند به خداى تعالى است با وساطت علل و اسباب .
اين معنا از كلام ديگر خداى سبحان به خوبى استفاده مى شود كه فرمود (ان مثل عيسى عنداللّه كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ) زيرا در اين آيه نخست خلقت آدم را ذكر نموده و ارتباط آن را با خاك كه يكى از اسباب است بيان مى كند سپس همان وجود را بدون ارتباطش به چيزى با تعبير (كن ) خاطر نشان مى سازد (دقت فرمائيد).
و همچنين نظير اين آيه است آيه (ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثمّ خلقنا النّطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة ... ثمّ انشاناه خلقا آخر) زيراايجاد خداى سبحان را كه منسوب به خود او است و سلسله علل ، تخلل و واسطه نيستند خلق ديگرى ناميده .

*(/26)*

از همه آنچه كه گفته شد اين معنا به دست آمد كه امر عبارت است از كلمه ايجاد آسمانى يعنى فعل مختص به ذات او و اسباب و علل واسطه و تخلل نيستند و اين امر به مقياس زمان و مكان و هيچ خصيصه مادى ديگرى اندازه گيرى نمى شود.
و در درجه دوم اين معنا را خاطر نشان مى سازد كه امر او در هر چيز عبارت است از ملكوت آن چيز، و فراموش نشود كه ملكوت ، ابلغ از ملك است بنابراين براى هر موجودى ملكوتى و امرى است آنچنان كه فرمود: (او لم ينظروا فى ملكوت السموات و الارض ) و نيز فرمود: (و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض ) و نيز فرمود: (تنزل الملائكة و الروح فيها باذن ربّهم من كل امر).
موارد اطلاق و استعمال كلمه (روح ) در آيات قرآن مجيد
پس ، از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه امر خدا عبارت از كلمه ايجاد او است و كلمه ايجاد او همان فعل مخصوص به او است بدون اينكه اسباب وجودى و مادى در آن دخالت داشته و با تاءثيرات تدريجى خود در آن اثر بگذارند اين همان وجود ما فوق نشاءه مادى و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش از همين باب است يعنى از سنخ امر و ملكوت است .
و خداى سبحان امر روح را به اوصاف مختلفى توصيف فرموده يكى اينكه آن را به تنهائى ذكر كرده مانند آيه (يوم يقوم الروح و الملائكة صفا و نيز مانند تعرج الملائكة و الرّوح اليه ...).
از كلام خداى سبحان چنين بر مى آيد كه اين روح گاهى با ملائكه است همچنانكه آيات زير بدان دلالت دارد كه مى فرمايد: (من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك ) و (نزل به الروح الامين على قلبك ) و (قل نزله روح القدس ) و (فارسلنااليها روحنا فتمثّل لها بشرا سويا.
و گاهى آن حقيقتى است كه در عموم آدميان نفخ و دميده مى شود و در اين باره فرموده است : (ثم سويه و نفخ فيه من روحه ) و نيز فرموده : (فاذا سويته و نفخت فيه من روحى ).

*(/27)*

و گاهى ديگر آن حقيقتى كه با مؤ منين است ناميده شده است و در اين باره فرموده : (اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه ) اشعار بلكه دلالت دارد بر اين مطلب آيه شريفه : (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورايمشى به فى الناس ).
براى اينكه در آن از حيات جديد گفتگو شده و حيات فرع روح است .
و گاهى ديگر آن حقيقتى ناميده شده است كه انبياء با وى در تماسند و در اين باره فرموده : (ينزل الملائكهة بالرّوح من امره على من يشاء من عباده ان انذروا...) و نيز فرموده (و آتينا عيسى بن مريم البينات و ايدناه بروح القدس ) و نيز فرموده : (و كذلك اوحينااليك روحا من امرنا) و آياتى ديگر.
و گاهى به آن حقيقتى اطلاق مى شود كه در حيوانات و نباتات زنده وجود دارد ، و پاره اى از آيات اشعار به اين معنا دارد، يعنى زندگى حيوانات و نباتات را هم روح ناميده چون همانطور كه گفتيم حيات متفرع بر داشتن روح است .
پس ، از آن چه گذشت با تمام طول و تفصيلش معناى آيه (يسلونك عن الروح قل الروح من امر ربّى ) روشن شد، و معلوم شد كه جواب آيه از سؤ ال از روح مشتمل بر بيان حقيقت روح است ، و اينكه روح از مقوله امر است ، به آن معنائى كه گذشت .
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
و اما جمله (و مااوتيتم من العلم الا قليلا) معنايش اين است كه آن علم به روح كه خداوند به شما داده اندكى از بسيار است ، زيرا روح موقعيتى در عالم وجود دارد و آثار و خواصى در اين عالم بروز مى دهد كه بسيار بديع و عجيب است ، و شما از آن آثار بى خبريد.
اقوال مختلف و متعدد مفسرين درباره مراد از روح در آيه : (يسئلونك عن الروح ...)
اين بود نظريه ما در باره روح ولى مفسرين در اينكه مراد از روح كه در آيه مورد بحث مورد سؤ ال و جواب قرار گرفته چيست اقوال مختلفى دارند.
بعضى از ايشان گفته اند: مراد از روح كه در آيه از آن سؤ ال شده همان روحى است كه خداى تعالى در آيه (يوم يقوم الروح و الملائكة صفا) و در آيه (تعرج الملائكة و الرّوح اليه ...) از آن اسم برده ، ولى اين مفسرين دليلى بر گفته خود ارائه نداده اند.
بعضى ديگر گفته اند: مراد از آن ، جبرئيل است ، زيرا خداى تعالى او را روح ناميده و فرموده : (نزل به الروح الامين على قلبك ) دليل ايشان همين است كه خدا او را روح ناميده ، ولى صرف ناميدن ، دليل نمى شود بر اينكه هر جا كلمه روح بيايد به معناى جبرئيل باشد، علاوه بر اين ما در آغاز گفتار خاطرنشان ساختيم كه تسميه جبرئيل به روح معناى خاصى دارد، و اگر اين معنا نبود مى بايستى عيسى و جبرئيل شخص واحدى باشند چون خداى سبحان عيسى را نيز در كلام خود روح ناميده .
بعضى ديگر گفته اند: مراد از روح ، قرآن كريم است ، چون خداى سبحان آن را روح خوانده ، و حاصل سؤ ال و جواب در آيه مورد بحث اين است كه مردم از تو از قرآن مى پرسند كه آيا از امر خداست و يا از خود تو؟ جوابش ان بگو كه از ناحيه امر پروردگار من است ، و غير از پروردگار من كسى قادر نيست مانند آن را بياورد، و به همين جهت قرآن آيتى است معجره كه بر صحت رسالت من دلالت دارد،

*(/1)*

و شما علمتان به قرآن بسيار كم است ، و احاطه به آن نداريد تا بتوانيد مثل آن را بياوريد، سپس اضافه كرده اند كه آيه بعد هم كه مى فرمايد: (و لئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك ) اين معنا را تاءييد مى كند.
اين قول نيز صحيح نيست ، و همان ايرادى كه به وجه قبلى كرديم به اين نيز وارد است ، زيرا صرف اينكه در كلام خداى سبحان روح به معناى قرآن آمده باشد دليل نمى شود بر اينكه هر جا كه اين كلمه اطلاق شده به معناى قرآن بوده باشد، علاوه بر اين قبلا هم گفتيم كه روح در آيه (و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا) به معناى قرآن نيست ، و اشكالى را هم كه به اين معنا وارد مى شد بيان نموديم ،از اين هم كه بگذريم آيه (و لو شئنا) كه بعد از آيه مورد بحث قرار دارد چنين نيست ، كه تنهااين قول را تاءييد كند، بلكه مؤ يد اقوال ديگرى نيز هست .
بعضى ديگر گفته اند: مراد از روح ، روح انسانى است ، چون متبادر از آن هر جا كه اطلاق شود همين معنا است ، و پاسخ (قل الروح من امر ربّى ) در حقيقت ، طفره رفتن از جواب و نهى از غور درفهم حقيقت روح است ، چون روح از امر خداست كه خدا علم آن را به خود اختصاص داده و احدى را به حقيقت آن راه نداده است . قائلين به اين قول سپس اختلاف كرده اند در اينكه آيا روح جسمى است هوائى و لطيف كه در جوف بدن آمد و شد مى كند، ويا آنكه جسمى است هوائى در هيات و شكل بدن كه در بدن حلول نموده بعد از مرگ از بدن بيرون مى شود، و يا آنكه اجزاى اصلى بدن است كه در قلب جاى دارد، و يا آنكه حالتى است براى بدن ، و يا آنكه همان بدن آدمى است و يا چيزى غير اينها، و هر كدام از ايشان يكى از اين احتمالات را اختيار كرده اند.

*(/2)*

اشكال اين قول اين است كه قبول نداريم متبادر از لفظ روح در كلام خداى سبحان روح آدمى باشد، و دقت و تدبر در آيات كريمه اى كه متعرض كلمه روح شده احتمالاتى را كه اين قائلين بر سر آنها اختلاف كرده اند همه را دفع مى كند.
بعضى ديگر گفته اند: مراد از روح ، مطلق روحهائى است كه در كلام مجيد خداى تعالى آمده ، و مقصود از سؤ ال اين است كه آيا اين روح ها كه در قرآن آمده آيا قديمند يا حادثند، جواب داده كه روح ، حادث از امر خدا و فعل او است و فعل خدا حادث است نه قديم .
اشكال اين قول اين است كه هر چند اين تعميم صحيح است ليكن ارجاع سوال به پرسش از حدوث و قدم روح و معنا كردن جواب به طورى كه با اين سؤ ال جور و مناسب در آيد ادعائى است بدون دليل و لفظ آيه هيچ دلالتى بر آن ندارد.
مفسرين ، گذشته از اين اختلاف ، اختلاف ديگرى در معناى (قل الروح من امر ربّى ) دارند كه آيا اين جواب ، جواب مثبتى است ، يا آنكه طفره رفتن از جواب و توجه نكردن به سؤ ال است ، وجوه و اقوالى كه در معناى روح نقل كرديم از نظر مناسبت با اين دو قول مختلفند، پاره اى از آن اقوال با قول اول مناسبند، و پاره اى ديگر با قول دوم ، كه اگر دقت فرموده باشيد ما در نقل هر يك از آن اقوال اشاره به اين جهت نيز كرده ايم .

*(/3)*

سپس اختلاف ديگرى كرده اند كه مخاطبين به اين آيه چه كسانى هستند؟ و اينكه مى ف رمايد: (شما از علم بهره اى داده نشده ايد مگر اندكى ) آيا مخاطب به آن قوم يهود است و يا قريش ؟ - البته اگر قريش باشند قطعا يهوديها يادشان داده اند كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) چنين سوالى بكنند - و يا آنكه مخاطبين به آن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و ساير مردمند؟ مناسب تر به سياق آيات اين است كه مخاطبين به خطاب (و ما اوتيتم ) يهود باشد، و جمله مذكور تتمه كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باشد، و هم ايشان پرسش مذكور را كرده باشند، چون در عصر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) يهود معروف به علم و دانش بوده اند، و در اين كلام و خطاب هم مختصر علمى براى آنان اثبات كرده .
و اما قريش و كفار عرب كه در پاره اى آيات قرآن از ايشان با جمله (الّذين لا يعلمون ) تعبير شده مردمى جاهل بوده اند.
و لئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك ثم لاتجد لك به علينا وكيلا
كلامى است متصل به ما قبلش ، زيرا آيه قبلى اگر چه متعرض مطلق روح بود كه خود داراى مراتب مختلفى است اما بر حسب سياق آيات مورد بحث كه درباره قرآن گفتگو داشت مى فهميم كه مقصود از آن خصوص آن روحى است كه از آسمان بر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نازل مى شود و قرآن را به او القاء مى كرد.
و بنابراين ، معناى آيه مورد بحث - و خدا داناتر است - چنين خواهد شد آن روح كه بر تو نازل مى شود و قرآن را به امر ما به تو القاء مى كند از تحت قدرت ما خارج نيست و قسم مى خورم كه اگر بخواهيم همان روح را كه كلمه القاء شده ما به تو است ، از بين مى بريم ، آن وقت است كه ديگر كسى را كه به نفع تو و عليه ما وكيل به آن باشد نخواهى يافت يعنى كسى را نخواهى جست كه از تو دفاع نموده و ما را محكوم و مجبور به برگرداندن آن نمايد.

*(/4)*

و از اين معنا برمى آيد كه اولا مراد از (الذى اوحينا اليك ) آن روح الهى است كه كلمه القاء شده به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بوده و همان حقيقتى است كه آيه (و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا) به آن اشاره مى كند.
و ثانيا اينكه مراد از وكيل ، وكيل مطالبه و برگرداندن آن چيزى است كه خدا گرفته است ، نه وكيل در حفظ قرآن و تلاوت آن كه بعضى از مفسرين پنداشته اند، و معلوم است كه اين تفسير مبنى بر اين است كه مراد از (الذى اوحينا اليك ) قرآن باشد، نه روح كه آورنده آن است ، و حال آنكه جلوتر گفتيم مراد از آن روح است .
الا رحمه من ربّك ان فضله كان عليك كبيرا
كلمه (الّا) استثناء از جمله اى است كه به خاطر دلالت سياق حذف شده و تقدير كلام چنين بوده : تو به آنچه اختصاص يافتى اختصاص نيافتى و آن موهبتى كه به تو عطا شد كه عبارت از نازل شدن روح و ملازمتش با تواست به تو اختصاص ندادند مگر به عنوان رحمتى از پروردگارت ، آنگاه آن رحمت را تعليل نموده و فرموده : (ان فضله كان عليك كبيرا - همانا فضل او بر تو بسيار بزرگ است ) و معلوم است كه اين جمله در مقام منت نهادن بر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است .
تحدّى عمومى (همه انس و جن ) و به تمامى خصوصيات قرآن (نه فقط بلاغت و فصاحت)
قل لئن اجتمعت الانس و الجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لاياءتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا
كلمه ظهير به معناى كمك كار و ماءخوذ از ظهر است مانند كلمه رئيس كه ماءخوذ از (راءس ) است ، و كلمه (بمثله ) از باب به كار بردن اسم ظاهر در جاى مضمر است ، و ضمير آن به قرآن برمى گردد.

*(/5)*

در اين آيه به روشنى و صراحت تحدى شده است ، و ظهور در اين دارد كه به تمامى خصوصيات قرآن و صفات كمالى كه از نظر لفظ و معنا دارد تحدى شده ، نه تنها به فصاحت و بلاغت لفظ آن ، زيرا اگر منظور معجره بودن لفظ آن بود ديگر معنا نداشت كه همه جن و انس را دخالت دهد، بلكه بايد مى فرمود: اگر همه عرب جمع شوند نمى توانند به مثل آن بياورند.
علاوه بر اين ظاهر آيه مى رساند كه تحدى مزبور مدت معينى ندارد، به شهادت اينكه مى بينيم در اين عصر هم كه اثرى از فصحا و بلغاى آن روز عرب نمانده قرآن بر اعجاز باقى
مانده و به بانگ بلند تحدى مى كند.
و لقد صرّفنا فى هذا القرآن من كل مثل فابى اكثر النّاس الا كفورا
(تصريف امثال ) به معناى برگرداندن و دوباره آوردن و با بيانهاى مختلف و اسلوبهاى گوناگون ايراد كردن است ، و (مثل ) به معناى توصيف مقصود است به چيزى كه آن را مجسم و ممثل كند و ذهن شنونده را به آن نزديك گرداند، و كلمه (من ) در جمله (من كل مثل ) براى ابتداء غايت است ، مراد اين است كه ما هر مثلى را كه روشنگر راه حق و راه ايمان و شكر باشد براى ايشان بيان كرديم ، ولى بيشتر مردم جز راه كفران را نپيمودند، و اين كلام همانطور كه ملاحظه مى كنيد، در مقام توبيخ و ملامت است .
و در جمله (اكثر الناس )، اسم ظاهر (ناس ) به جاى ضمير (هم ) به كار رفته ، و در اصل (اكثرهم ) بوده ، و شايد جهت اين تعبير اين بوده كه خواسته است اشاره به اين نكته كند كه سر كفران ايشان همين است كه ناسند همچنانكه در آيه (و كان الانسان كفورا) نيز گذشت كه كفران ، خاصيت انسان بودن است .
و معناى آيه اين است كه سوگند مى خوريم كه ما در اين قرآن براى مردم مكرر مثلها آورديم كه حق را برايشان روشن مى كرد، و ايشان را به ايمان به ما و شكر نعمتهاى ما دعوت مى نمود، و ليكن بيشتر مردم جز راه كفران نپيمودند و شكر ما نگزاردند.

*(/6)*

مشروط كردن مشركين ايمان خود را به معجزاتى غريب و ناممكن
و قالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا... كتابا نقروه
كلمه (فجر) به معناى باز كردن و شكافتن است ، و همچنين است كلمه (تفجير) با اين تفاوت كه تفجير مبالغه و بسيارى را هم مى رساند، و (ينبوع ) به معناى چشمه اى است كه آبش خشك نمى شود، و كلمه (خلال ) به معناى وسط و اثناء هر چيزى است ، و (كسف ) جمع كسفه است همچنانكه قطع جمع قطعه است ، هم بر وزن آن است و هم به معناى آن ، و كلمه (قبيل ) به معناى مقابل است ، مانند عشير كه به معناى معاشر است و كلمه (زخرف ) به معناى طلا است ، و (رقى ) به معناى صعود و بالا رفتن است .
اين آيات آن معجزاتى را حكايت مى كند كه قريش عليه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اقتراح و از وى مطالبه مى كرده اند. و با وجود قرآن كه معجزه جاودانى است ايمان آوردن خود را مشروط به آن مى نمودند، چون مى خواستند قرآن را يكدستى گرفته آن را خوار بشمارند.
و معناى آن اين است كه (قالوا) يعنى قريش گفتند: (لن نومن لك ) اى محمد به تو ايمان نمى آوريم (حتى تفجر) تا آنكه بشكافى (لنا من الارض ) براى ما از زمين مكه با همه كم آبيش (ينبوعا) چشمه آبى كه آبش خشك نشود (او تكون - اعجازا - لك ) تا اينكه به عنوان معجزه براى تو بوده باشد (جنه من نخيل و عنب فتفجر الانهار) باغى از خرما و انگور كه در آن نهرها جارى سازى (خلالها) در وسط آن بهشت (تفجيرا جارى ساختنى (او تسقط السماء كما ز عمت ) و يا آسمان را فرو ريزى همانطور كه خودت (در سخنانت ) ادعا كردى .

*(/7)*

(اين جمله اشاره است به حكايت كلام خدا كه فرموده بود: (او نسقط عليهم كسفا من السّماء) و از همينجا فهميده مى شود كه سوره اسرى بعد از سوره سباء نازل شده ) (علينا كسفا) يا آسمان را بر سر ما قطعه قطعه فرو ريزى (او تاتى باللّه و الملائكة قبيلا و يا خدا و ملائكه را در مقابل چشم ما حاضر كنى تا آنها را ببينيم (او يكون لك بيت من ز خرف ) و يا خانه اى از طلا داشته باشى (او ترقى فى السماء) و يا به آسمان بالا روى و (لن نؤ من لرقيّك ) و هرگز به بالا رفتنت ايمان نياوريم (حتى تنزل علينا) تا آنكه بر ما نازل كنى (كتابا نقروه ) كتابى راكه بخوانيم .
قل سبحان ربّى هل كنت الا بشرا رسولا
تحقق بخشيدن به پيشنهاد مشركين ، در شاءن پيامبر (ص ) نيست
در اين جمله رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) را فرمان مى دهد تا از معجزات پيشنهادى ايشان پاسخ گفته ايشان را بر جهل و لجاجتشان آگاهى دهد، لجاجتى كه بر هيچ عاقلى پوشيده نيست ، زيرا ايشان كارهاى بس بزرگى را پيشنهاد و از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) توقع مى كنند كه بيشتر آنها از تحت قدرت او خارج است و جز قدرت غيبى الهى كسى ياراى آنها را ندارد، حتى برخى از آنها كه اصلا محال بالذات است مانند آوردن خدا و ملائكه در برابر چشم ايشان و به اين هم قناعت نكردند، اى كاش ‍ مى گفتند: ما ايمان نمى آوريم تا آنكه از خدايت درخواست كنى كه چنين و چنان كند و اين امور غير معقول و غيرممكن را از خدا مى خواستند، ولى اين چنين نگفتند، بلكه گفتند ما به تو ايمان نمى آوريم مگر وقتى كه تو خودت نهر و چشمه جارى سازى و چه كنى و چه كنى .

*(/8)*

اگر منظور شاءن اين بوده كه آن جناب به اين عنوان كه يك فرد از افراد بشر است اين كارها را انجام دهد كه زهى نفهمى ، زيرا بشر كجا و چنين قدرت مطلقه و غير متناهى و محيط حتى بر محالات ذاتى كجا؟ و اگر مقصودشان اين بوده كه آن جناب از اين جهت كه مدعى رسالت است چنين كارهائى را بكند كه زهى لجاجت ، زيرا رسالت كجا چنين اقتضائى دارد،
رسالت تنها اين اقتضاء را دارد كه آنچه را خداوند به او پيغام داده و ماءمور به ابلاغ بر بندگانش كرده كه از راه انذار و تبشير ابلاغ كند، نه اينكه قدرت غيبى خود را هم به او واگذار نموده او را بر آفريدن هر چه كه بخواهد قدرت دهد و به فرض محال كه چنين چيزى ممكن باشد خود آن جناب چنين ادعائى نكرده و بارها خاطر نشان ساخته كه من مانند شما يك فرد بشرم با اين تفاوت كه به من وحى مى شود، پس اين اقتراح و پيشنهاد ايشان با اينكه واضح البطلان است پيشنهاد عجيبى است .
و به همين جهت پيامبر خود را ماءمور نموده ك ه در جواب آنها نخست پروردگار خود را از گزاف و تفويض قدرت كه از گفته ايشان بر مى آمد منزه نمايد (بعيد نيست كه از جمله (قل سبحان ربّى ) تعجب هم استفاده بشو چون مقام بسيار مناسبت آن را دارد)، و در ثانى بصورت استفهام بفرمايد: (هل كنت الا بشرا رسولا) مگر من جز يك فرد بشرم ؟، و همين جواب ، خود مؤ يد اين است كه جمله (سبحان ربّى ) در مورد تعجب و به منظور افاده آن آمده باشد، و معنا چنين باشد كه اگر اين اقتراح و توقعاتتان از من از اين نظر است كه من محمد و فرزند عبدالله هستم كه از اين نظر من يك فرد بشر هستم و هيچ بشرى قدرت بر انجام اين امور ندارد، و اگر از اين نظر از من چنين توقعاتى مى كنيد كه من رسول خدايم كه معناى رسالت ، داشتن قدرت بر اينگونه امور نيست و رسول جز گرفتن رسالت و رساندن آن شاءنى ندارد، و معناى رسالت اين نيست كه داراى قدرت غيبى مطلق باشد.

*(/9)*

از اين بيان روشن شد كه هر يك از دو كلمه (بشرا) و (رسولا) دخالتى در تماميت جواب دارند، كلمه (تشرا) جواب اقتراح ايشان است كه آن جناب خودش چنين و چنان كند، و كلمه (رسولا) جواب از اين است كه اگر تو رسولى از خدايت قدرت برآوردن اينگونه امور را بگير.
گفتار بعضى مفسرين در ارتباط به دو كلمه بشرا و رسولا در آيه و اشكالات آن
بعضى از مفسرين گفته اند: تنها كلمه (رسولا) در جواب دخالت دارد، و كلمه (بشرا) به عنوان مقدمه آورده شده ، يعنى خواسته است قبلا ايشان را از اين اشتباه كه مگر بشر هم رسول مى شود بيرون آورده و بفهماند كه پيغمبران گذشته هم از جنس بشر بوده اند، و آنگاه جواب دهد كه پيغمبران جز بر آنچه كه به دستشان سپرده شده قدرت برآوردن چيز ديگرى ندارند، و معناى پيغمبرى اين نيست كه خداوند قدرت خود را به ايشان واگذار كرده باشد، و ايشان بتوانند به پروردگار خود تحكم كنند. پس معناى كلام اين مى شود كه : (مگر من جز پيغمبرى مانند ساير پيغمبرانم ؟).
مفسر نامبرده سپس چنين گفته است : ما نمى توانيم هر دو كلمه بشرا و رسولا را دو نقطه اتكاء در جواب بدانيم زيرا اولا با آنچه كه از روايات بر مى آيد مخالف است براى اينكه از روايات بر مى آيد كه مشركين از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در خواست كردند كه از خداى خود چنين و چنان بخواهد، نه اينكه خودش از پيش خود بياورد تا در جوابشان گفته شود (من جز بشرى نيستم ) و در ثانى مستلزم اين است كه كلمه رسول ، خبر بعد از خبر بوده و هر دو خبر (كان ) بوده باشند كه ذوق سليم اين معنا را نمى پسندد.
اشكالى كه در گفتار او هست اين است كه :
اولا - حمل كردن كلمه (بشرا) بر پاسخ از اين پندار كه ممكن نيست فرستاده خدا از جنس بشر باشد حملى است بدون دليل ، زيرا در آيات قرآنى هيچ نقلى از چنين پندارى ديده نشده است .

*(/10)*

و ثانيا - آنطور هم كه او جمله (هل كنت الا بشرا رسولا) را معنا كرده باز نقطه اتكاء كلام (رسولا) نيست ، بلكه تشبيه رسول به ساير پيغمبران است چون معناى او اين شد: (مگر من جز پيغمبرى مانند ساير پيغمبرانم ؟) پس در نتيجه نقطه اتكاء كلام حذف شده و معلوم است كه حذف معتمد كلام ، سياق را فاسد نموده و شنونده چيزى از آن نمى فهمد (دقت بفرمائيد).
و ثالثا - اگر در روايات آمده كه از آن جناب خواستند تا از پروردگارش در خواست اقتراحات ايشان را بكند در صورتى متبع است كه صريح كتاب مخالف آن نباشد و گرنه به خاطر روايت دست از قرآن بر نمى داريم و قرآن صراحت دارد بر اينكه (لن نؤ من لك حتى تفجر) (تا آنكه تو برايمان نهر بشكافى ) (او تسقط السماء) يا آسمان را به زير آورى ، سبحان اللّه اين چه بلند پروازى است در حق تاريخ و روايات آن ، كه حتى آن را بر كتاب خدا حكومت داده و در صورت مخالفت و معارضه صريح هم آن را بر قرآن مقدم بداريم .
و رابعا - ادعاى اينكه ذوق سليم خبر بعد از خبر را نمى پسندد هيچ وجهى ندارد.
و ما منع الناس ان يؤ منوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث اللّه بشرا رسولا
استفهام در جمله (ابعث اللّه بشرا رسولا) استفهام انكارى است ، و جمله (قالواابعث اللّه ...) حكايت حال كفار و وضع اعتقادات ايشان است ، هر چند كه عين اين كلام را نگفته باشند.
و انكار نبوت و رسالت با اقرار به ثبوت اله ، خود از عقائد بت پرستان است كه در عين اقرار به وجود پروردگار زير بار نبوت نمى روند، و همين خود قرينه بر اين است كه مقصود از كلمه (ناس ) در اين آيه همان بت پرستان ، و مراد از ايمانى كه زير بارش ‍ نرفتند ايمان به رسالت است .

*(/11)*

بنابراين ، معناى آيه اين مى شود كه : چه باز داشت بت پرستان را - البته فراموش نشود كه قريش و عموم عرب آن روز از اين طائفه بودند - از اينكه به رسالت و يا به رسالت تو ايمان آورند؟ چيزى بازشان نداشت الا اينكه مى پنداشتند رسول نمى تواند از جنس بشر باشد، و به همين جهت همواره با رسولان مى ستيزيدند و دعوت ايشان را رد مى كردند همچنانكه خداى تعالى در نظائر آيه (لو شاء ربنا لانزل ملائكة فانا بماارسلتم به كافرون )، پندار ايشان را حكايت نموده است ).
قل لو كان فى الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السّماء ملكا رسولا
تقرير و توضيح برهان بر نبوت عامه و اثبات آن
در اين آيه رسول خود را دستور مى دهد كه گفتار و انكار ايشان را نسبت به انكار رسالت بشر و نزول وحى را رد نموده و بفرمايد: عنايت الهى چنين تعلق گرفته كه اهل زمين را هدايت فرمايد، و اين صورت نمى گيرد مگر به وسيله وحى آسمانى ، چون بشر از پيش ‍ خود هدايت نمى شود پس انسانها كه در زمين زندگى مى كنند هيچ وقت بى نياز از وحى آسمانى نيستند، بناچار بايد فرشته اى به عنوان رسول به يكدسته از ايشان كه همان انبياء هستند نازل گردد.
و اين خصيصه زندگى زمينى و عيش مادى است كه به هدايت الهى نيازمند است ، و آن هم نمى شود مگر به وسيله نزول وحى از آسمان ، حتى اگر فرضا عده اى از فرشتگان هم در زمين زندگى كنند و محكوم به عيش مادى و زمينى شوند بر آنان نيز فرشته اى نازل مى كرديم تا وحى ما را به ايشان برساند، آرى اين مساءله از خصائص زندگى زمينى است .
خواننده محترم به طورى كه ملاحظه مى فرمايد عنايت و نقطه اتكاء در آيه شريفه به دو جهت است يكى اينكه زندگى بشر زمينى و مادى است و دوم اينكه هدايت كه خداى تعالى آن را بر خود واجب كرده تنها از راه وحى آسمانى و به وسيله يكى از فرشتگان عملى است ، و راه ديگرى ندارد.

*(/12)*

و اتفاقا همينطور هم هست و اين دو جهت خود دو تا از مقدمات اساسى برهان بر نبوت عامه و اثبات آن است .
و اما اصرارى كه مفسرين كرده اند كه معناى آيه را به اين تنگنا مقيد كرده اند كه رسول هر جنسى بايد از همان جنس باشد مثلا رسول آدميان آدمى و رسول فرشتگان ، فرشته باشد صحيح نبوده و معنائى آنچنان با اهميت هم نيست كه نسبت به آن اصرار ورزيده اند، زيرا بشر بودن رسولان گسيل شده به سوى بشر با اينكه آموزندگان و مربيان بشرند امرى است ضرورى و از لوازم زندگى زمينى ، پس آن نكته اى كه گفتنى است و آيه كريمه به آن عنايت دارد همين است كه زندگى بشر زمينى و مادى است و وحيى كه از آسمان به ايشان مى شود به وسيله فرشته اى آسمانى است ، و اين وحى هر چند براى بشر است و ليكن همه افراد بشر قابل دريافت آن نيستند، آرى افراد نوع بشر از نظر سعادت و شقاوت و كمال و نقص و پاكى و ناپاكى باطن مختلفند، تنها از ميان افراد اين نوع آن عده معدودى مى توانند حامل و دريافت كننده آن باشند كه مانند فرشته آورنده آن پاك و از مساس شيطان منزه باشند، و آن عده معدود همان رسولان خدا و انبياء هستند.
توضيح برهانى عقلى بر اينكه تحمل وحى خاص انبياء الهى است
توضيح اينكه عنايت الهى اقتضاء دارد كه خداوند هر نوع از انواع مخلوقات را به سوى كمال و سعادتش هدايت كند، و انسان نيز كه يكى از انواع مخلوقات است مستثناى از اين قاموس كلى و عمومى نيست و اين را مى دانيم كه سعادت و كمال اين نوع جز در زندگى اجتماعى صورت نمى گيرد، چون خصوص انسان موجودى است كه بايد دسته جمعى زندگى كند و قوانين و سنت هائى كه مايه سعادت دنيا و آخرتش باشد در ظرف اجتماعيش جريان يابد، اختلافات قهرى و اجتناب ناپذيرى كه در ميان افراد اجتماعش پديد مى آيد برطرف كند.

*(/13)*

و از آنجائى كه زندگى اين نوع از مخلوقات ، زندگى شعورى است ناگزير بايد علاوه بر عقل و تميز ميان خير و شر، مجهز به وسائل بيشترى براى پذيرفتن قانون و سنت باشد، زيرا اگر به غير عقل چيز ديگرى كه مايه هدايت او باشد نمى داشت به سعادت مطلوبش ‍ نمى رسيد، آرى مايه اختلاف او همين عقل او است ، و عقلى كه خود مايه اختلاف است چگونه رفع اختلاف مى كند پس ناگزير بايد به يك شعور ديگرى هم مجهز باشد تا با آن شعور خود معارف و قوانين رافع اختلاف و ضامن سعادت و كمالش را كه خداوند به سويش مى فرستد درك نمايد، و آن شعور عبارت است از شعور وحى ، و انسان دارنده آن عبارت است از نبى و پيغمبر.
و اين برهان عقلى برهانى است تمام كه از كلام خود خداى تعالى استفاده مى شود و ما چگونگى استفاده آن را در بحث نبوت جلد دوم اين كتاب و در ضمن داستانهاى نوح (عليه السلام ) در جلد دهم آن با شرحى مفصل گذرانديم .
و اما آيه مورد بحث يعنى آيه (قل لو كان فى الارض ملائكة ...) نكته ديگرى علاوه بر برهان گذشته افاده نموده چنين مى رساند كه القاء وحى به سوى بشر حتما بايد به وسيله فرستادن فرشته از آسمان صورت گيرد.

*(/14)*

و حاصل مضمون آيه مذكور و آيه قبليش اين است كه تنها مانع پذيرفتن مردم دعوت تو رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) رااين است كه ايشان پنداشته اند كه رسالت بشر از ناحيه خدا محال است ، و در اين پندار خود خطا كرده اند، زيرا مقتضاى زندگى زمينى از يك سو، و عنايت خداى تعالى نسبت به هدايت بندگانش از سوى ديگر اقتضاء مى كند كه خداوند فرستاده اى از جنس فرشتگان به سوى افرادى از بشر گسيل بدارد، و پيامهاى خود را به وسيله آن فرشته به آن افراد برساند، و اين به حدى اجتناب ناپذير و لازم است كه حتى اگر فرضا ساكنان زمين هم فرشتگان بودند باز خداى تعالى به افرادى از آنان كه رسول خدا بودند فرشتگانى از آسمان مى فرستاد تا وحى او را به ايشان ابلاغ نمايد.
و اين بيان به طورى كه ملاحظه مى فرمائيد اولا معناى رسالت بشرى را مى رساند و مى فهماند كه رسول عبارت است از انسانى كه ملائكه اى از آسمان به سويش نازل شده دين خدا را به او ابلاغ و او به مردم ابلاغ مى نمايد.
و ثانيا به برهان رسالت اشاره نموده مى رساند كه زندگى انسان در زمين از يك سو، و عنايت خداى سبحان به هدايت بندگان خود از سوى ديگر احتياج به نزول دينى آسمانى را ايجاب مى كند، چون ملائكه واسطه هاى هر نوع بركت آسمانيند، ناگزير نزول دين بر بشر هم به وسيله ايشان صورت مى گيرد، و اين آمد و شد ملائكه عبارت است از رسالت ، و آن شخصى هم كه گيرنده وحى و دين خداست (كه البته به خاطراينكه بايد داراى طهارت باطنى و روحى از امر خدا باشد افرادى از بشر خواهند بود، نه همگى ايشان ) نبى و پيغمبر است .
توجهى به سياق آيه و دلات آن

*(/15)*

از سياق آيه چنين انتظار مى رفت كه در قب ال گفته مشركين (ابعث اللّه بشرا رسولا) بفرمايد: (لبعث اللّه فيهم ملكا رسولا) و ليكن به دو جهت چنين نفرمود بلكه به جاى آن فرمود: (لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا) جهت اول اينكه : بهتر شبهه ايشان را برطرف سازد، زيرا بطور كلى و ثنى ها و بت پرستان چه از فرقه برهمائيان و چه بودائيان و چه صابئين از مبعوث شدن يك فرد كامل بشر براى تكميل آدميان آنطور كه مشركين عرب انكار و تعجب مى كردند انكار و تحاشى ندارند، و به طورى كه از كتب مقدسه ايشان برمى آيد، اين مساءله را امرى عادى شمرده و از آن شخص كامل به منجى و يا مصلح تعبير نموده بعثتش را هم نزول اله به زمين و ظهور اله بر اهل زمين ،
و جلوه اله به صورت يك موجود زمينى تعبير مى كرده ، - و به طورى كه گفته شده - بودا و يوذاسف را همان كاملين مى دانند، و به هر حال بت پرستان معبود را عبارت از فرشته و يا جن و يا انسان در خود فرو رفته مى دانند، نه خداى سبحان را.

*(/16)*

پس مشركين از رسالت يك فرد برجسته وحشت و تعجب نداشته اند، بلكه چيزى كه مورد انكار شديد ايشان است اين است كه فرشته كه خود از آلهه و مورد پرستش است رسول به سوى يك فرد بشر گشته ، دينى بياورد كه مردم بر طبق آن خداى تعالى را كه به خيال ايشان اله غير معبود است بپرستند، و به همين جهت در آيه شريفه در جواب از توهم مشركين رسالت فرشته به سوى يك فرد بشر را تصريح كرد تا مخالفت با خرافه ايشان را به حد كامل رسانده باشد، و بفهماند نه ملائكه معبود است ، و نه خداى سبحان غير قابل عبادت . جهت دوم اينكه : خواست اشاره كند، به عموميت رسالت ملائكه ، و بفهماند كه در حقيقت ملائكه به شخص پيغمبر نازل نشده بلكه به عموم انسان نازل شده است ، چيزى كه هست تلقى و گرفتن وحى مخصوص به يك فرد از ايشان است ، و اگر ديگران از آن محرومند به خاطر قصورى است كه در خود ايشان است ، و گرنه فيض خداى سبحان عمومى است ، هر چند كه مستفيض از آن اشخاص مخصوصى باشند.
همچنانكه فرمود: (و ما كان عطاء ربّك محظورا) و نيز فرمود: (قالوا لن نومن حتى نوتى مثل ما اوتى رسل الله اللّه اعلم حيث يجعل رسالتة ).
و اين آيه يعنى آيه مورد بحث آن رواياتى را كه ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) در باره فرق ميان رسول و نبى وارد شده تاءييد مى كند، زيرا در آن روايات آمده كه رسول عبارت است از انسانى كه ملك را مى بيند و صدايش را مى شنود، ولى نبى آن كسى است كه پيام آسمانى را به صورت رؤ يا مى گيرد، و چيزى به چشم نمى بيند، و ما پاره اى از اين اخبار را در جلد دوم اين كتاب در ضمن بحث از نبوت ايراد كرديم .
و از لطائف قرآن كريم تعبيرى است كه در آيه مورد بحث از زندگى زمينى كرده و فرموده : (فى الارض يمشون مطمئنين ) زيرا رفتن و انتقال مكانى از اين سو به آن سوى زمين ، و قرار داشتن تحت جاذبه زمين از روشن ترين خواص زندگى مادى زمين است .

*(/17)*

چون دليل و برهان نتيجه نبخشيد، گواهى را به خدا واگذار
قل كفى باللّه شهيدا بينى و بينكم انّه كان بعباده خبيرا بصيرا
بعد از آنكه احتجاج مزبور را پايان برده و نيز بعد از آنكه معجزه رسالت آن جناب را كه همان قرآن كريم و تحدى آن است خاطر نشان ساخت ، و ايشان همچنان بر كفر و انكار خود پافشارى نموده اعتنائى نكردند، و همچنان بر اقتراح و پيشنهادات خرافى خود پافشارى نموده هيچ حقى را نپذيرفته و از حرف باطل خود دست برنداشتند اينك رسول گرامى خود را دستور مى دهد كه مس اله را به گواهى خدا واگذار نمايد چونكه خداى تعالى آنچه را كه از او و از ايشان سر مى زند شاهد است و مى داند كه پيغمبرش رسالت او را ابلاغ نموده و دعوت و احتجاج را به نهايت رسانده و عذرى باقى نگذاشت ، و ايشان هم شنيدند و حجت بر آنان تمام شد، و همچنان استكبار و عناد به خرج دادند.
بنابراين برگشت معناى جمله مورد بحث به اين مى شود كه اى پيامبر من ! ديگر حجت و مجادله با ايشان را بس كن و امر را به مالك امور واگذار تا او هر طور كه مى خواهد حكم نمايد.
بعضى ها گفته اند: مراد از اين آيه شاهد گرفتن خدااست بر حقانيت دعوت و صحت رسالت گويا مى گويد: همين براى حجت و دليل بس كه خدا شاهد بر رسالت من است و اين كلام او است كه بر رسالت من تصريح مى كند، و اگر بگوئيد از كجا كه اين قرآن كلام خدا باشد و از افترائات تو نباشد در پاسخ مى گويم اگر از افترائات من كه يك فرد مانند شمايم بوده باشد بايد شما هم بتوانيد مثل من آن را بياوريد، ولى هرگز نخواهيد توانست ، هر چند كه جن و انس يار و مدد كار شما باشند.

*(/18)*

و اين حرف هر چند حرف خوبى است و ليكن ذيل آيه يعنى جمله (بينى و بينكم ) و همچنين جمله (انّه كان بعباده خبيرا بصيرا) بطورى كه ديگران هم گفته اند با آن نمى سازد زيرااگر مقصود از آيه اين معنا بود جا داشت بفرمايد: (شهيدا لى عليكم - خدا شاهد من بر عليه شما است ) و يا بفرمايد: (شهيدا على رسالتى - خدا گواه رسالت من است ) و يا عبارتى ديگر نظير آن .
مطلب ديگرى كه بايد خاطر نشان ساخت اين است كه آيه مورد بحث و دو آيه قبل از آن مسجع به كلمه رسولا است يعنى آخر سه آيه اين كلمه آمده و اين در همه قرآن تنها موردى است كه سه آيه پى در پى در سجع و قافيه متحد باشند.
و من يهد اللّه فهو المهتد و من يضلل فلن تجد لهم اولياء من دونه ...
اين آيه به طورى كه از سياق كلام بر مى آيد تتمه خطاب اخير رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است كه به وى مى فرمود: (قل كفى باللّه شهيدا بينى و بينكم - بگو خدا گواه ميان من و شما است ) و در نتيجه معلوم مى شود آيه مورد بحث كنايه از اين است كه ديگر حجت بر ايشان تمام شده و ضلالتشان حتمى گشته و ديگر اميدى به هدايتشان نيست .
و بنابراين ، خلاصه معناى آيه اين مى شود كه : اى رسول من ! به مخالفين اعلام كن كه ديگر حرفى با ايشان ندارى و ديگر عليه ايشان احتجاج و استدلال نخواهى داشت ، زيرا هدايت كار خدا است كه هيچكس در آن شركت ندارد، پس هر كس كه خدا هدايتش كند تنها او راه را يافته است و بس ، و كسى كه خدا گمراهش كرده باشد و براهش نينداخته باشد تو اى رسول من هرگز ياورى به غير خدا برايش نخواهى يافت و خدا هم كه ايشان را هدايت نمى كند، پس نه خدا ايشان را هدايت مى كند و نه غير خدا ياوران ديگرى دارند، ديگر چه جاى بگو مگوى با ايشان است ؟ پس بيش از اين خود را به اميد هدايت شدن ايشان به زحمت نينداز.

*(/19)*

از همينجا مى توان فهميد كه اينكه بعضى گفته اند: (آيه مورد بحث كلامى جداگانه و ابتدائى است و كلمه (بگو) ى ديگرى از اول آن حذف شده ) گفتار صحيحى نيست .
و اگر يار و ياور را بطور جمع آورده و فرموده (اولياء) با اينكه اگر مفرد آورده بود مبالغه بيشترى را داشت براى اشاره به اين بود كه اگر به غير خدا ياور ديگرى داشته باشند ناگزير اين ياور يا همان بتهاى ايشان است كه خود بسيار زيادند، و يا ساير اسباب مادى عالم است كه آنها نيز زيادند.
و در اينكه فرمود: (و من يهد اللّه فهو المهتد) التفات از تكلم با غير (ما) به غيبت (او) را به كار برده ، و گرنه جا داشت بفرمايد: (و من نهده فهو المهتد - هر كه ما او را هدايت كنيم راه يافته است ) چون هم قبل از اين جمله سياق ، سياق تكلم بود و مى فرمود: ما از آسمان ملكى رسول مى فرستاديم و هم سياق جمله بعد كه مى فرمايد (و نحشرهم - و ما ايشان را كر و كور محشور مى كنيم ).
و در وسط اين دو سياق ناگهان سياق را به غيبت تبديل نموده فرمود: (و هر كه خدا او را هدايت كند) و جهت اين تبديل سياق شايد اين باشد كه اگر تبديل نمى كرد و مى فرمود: (هر كه ما هدايتش كنيم ، و هر كه ما گمراهش سازيم باعث مى شد كه شنونده گمان كند ملائكة هم در هدايت و گمراهى بندگان دخالت دارند، و در اين دو امر با خدا شريكند و آن وقت آيه مشتمل بر تناقض گويى مى شد، براى اينكه دنبال همين جمله دارد: (فلن تجد لهم اولياء من دونه - به غير از خدا هرگز ولى و ياورى براى ايشان نخواهى يافت ) يعنى خواهى ديد ايشان كه ملائكة را اولياى خود مى پندارند و آنها را معبود خود خيال كرده و مى پرستند به غير خدا اولياى ديگرى ندارند.

*(/20)*

و جمله (و نحشرهم يوم القيامه على وجوههم ) تا آخر دو آيه معنايش روشن است زيرا كلمه (عمى ) و (بكم ) و (صم ) جمع اعمى و ابكم و اصم ، به معناى كوران و لالان و كران است و كلمه (خبت ) از خبو النار به معناى سكونت و آرام شدن شراره آتش است ، كلمه سعير هم به معناى زبانه آتش است ، پس معناى آيه اين است كه هر گاه زبانه هاى آتش فرو نشست دوباره افروخته ترش مى كنيم .
او لم يروا ان اللّه الّذى خلق السموات و الارض قادر على ان يخلق مثلهم ...
معناى جمله : (قادر على ان يخلق مثلهم )
(كفور) به معناى جحود و هر دو به معناى انكار از در لجبازى است ، و اين آيه احتجاجى است از خداى سبحان بر مساءله قيامت و زنده شدن بعد از مرگ ، عليه كسانى كه آن را بعيد مى شمردند، چون زنده شدن بدن بعد از متلاشى گشتن را محال پنداشته مى گفتند: (ء اذا كنا عظاما و رفاتا ءانا لمبعوثو ن خلقا جديدا - آيا بعد از آنكه به صورت اسكلتى در آمديم ، و آن اسكلت هم متلاشى و پوسيده شد دوباره با خلقت جديدى مبعوث مى شويم )؟
خداى تعالى در پاسخشان مى فرمايد خلقت بدن در نخستين بار دليل بر اين است كه چنين چيزى ممكن است ، و وقتى ممكن شد ديگر فرقى ميان بار اول و بار دوم نيست ، و خلاصه همينكه خود شما در اين دنيا هستيد و بدنى زنده داريد دليل بر اين است كه چنين خلقتى محال نيست ، و وقتى محال نشد ديگر چه فرقى ميان اين بار و بار ديگر است .
بيان اينكه انسان مبعوث در قيامت عين انسان دنيايى است نه مانند او

*(/21)*

در اينجا ممكن است به ذهن برسد كه خداوند خلقت بعدى را مثل خلقت قبلى دانسته نه عين آن پس يك فرد بشر در قيامت مثل آن فردى است كه در دنيا بوده ، نه خود او، در جواب مى گوييم تشبيه و مانند بودن تنها در بدن است كه مورد انكار منكرين بود، نه جان آدمى كه حافظ وحدت و شخصيت انسان هم در اين دنيا و هم در آخرت است ، و بدان جهت انسان آخرتى عين انسان دنيوى است ، نه مانند آن ، آرى ملاك يكى بودن حسين فرزند تقى در دنيا و آخرت همان نفس انسانى او است كه آن هم نزد خداى سبحان محفوظ است و با مردن معدوم و باطل نمى گردد، و وقتى آن نفس به بدن جديد در آخرت تعلق گرفت باز اين بدن همان بدن حسين در دنيا خواهد شد همچنانكه در خود دنيا هم چند بار بدنش با همه اجزايش عوض شد و او همچنان حسين پسر تقى بود.
خواهى پرسيد كه چه دليل قرآنى بر اين معنا داريد؟ در جواب مى گوييم آيه شريفه (و قالوا ءاذا ضللنا فى الارض ءانا لفى خلق جديد بل هم بلقاء ربهم كافرون قل يتوفيكم ملك الموت الّذى وكل بكم ) كه در پاسخ كسانى كه گفتند آيا بعد از نابود شدن بدن و متفرق گشتن تار و پود آن دوباره به خلقت جديدى خلق مى شويم ؟ فرموده كه : شما بعد از مرگ نه متفرق مى شويد و نه نابود مى گرديد، بلكه آن ملك الموتى كه موكل بر شما است شما را به تمام و كمال مى گيرد و حفظ مى كند، و اما آنكه در قبر مى پوسد و تار و پودش متلاشى مى گردد آن بدن خاكى شما است كه تجديد بناى آن براى خدا آسان است ، همانطور كه بار اول بنا نمود.
اين آيه دليل بر اين بود كه حقيقت آدمى همان نفس او است كه آن هم نزد خدا محفوظ است ، و اما دليل بر اينكه انسان مبعوث در قيامت عين انسان در دنيا است نه شخص ديگرى مانند آن ، همه آيات قيامت است كه آن را بازگشت انسان به سوى خدا مى داند، و زنده شدنش را زنده شدن آن انسان و حساب و مجازات و پاداشش را حساب و مجازات و پاداش همان انسان مى داند.

*(/22)*

پس ، از آنچه گفته شد معلوم گرديد كه جمله (يخلق مثلهم ) نمى خواهد بفرمايد انسان مخلوق در آخرت شخصى نظير انسان دنيا است ، بلكه مقصود همان معنايى است كه گفته شد و اگر مانند بودن اين بدن و آن بدن را به ميان آورد، و نتيجه اش آن شد كه پاى مماثله به ميان آيد بدين جهت بود كه خواست جواب درست مقابل متن اشكال باشد، چون اشكال ايشان كه گفتند: (آيا وقتى اسكلت و سپس خاك شديم دوباره به خلقت جديدى مبعوث مى شويم )؟ همه مربوط به شؤ ون بدن مرده بود نه مربوط به حقيقت انسان ، و وقتى از حقيقت انسان يعنى نفس آدمى قطع نظر شود مماثله صحيح است ، يعنى بدن آخرتى نظير و مثل بدن دنيايى است هر چند كه با در نظر گرفتن نفس ، عين همند.
بعضى از مفسرين گفته اند كه : مراد از كلمه (مثلهم ) خود آنان است ، نه مانند ايشان ، همچنانكه ما نيز به يكديگر مى گوييم : (مثل تو كسى چنين كارى نمى كند) يعنى تو هم چنين كارى نمى كنى .
و ليكن اين توجيه بى اشكال نيست و جاى مناقشه در آن هست .
و ظاهر اين است كه در عبارت مذكور مراد از مثل ، همان مثل است نه عين و عنايت در اين تعبير به اين است كه بفهماند كسى كه مثل تو است يعنى صفات تو را دارد و روح تو را و خصائص تو را دارد اينكار را نمى كند پس تو هم كه مثل او هستى نبايد چنين كار را بكنى پس در اين تعبير كنائى فعل نفى شده اما با نفى سببش كه همان صفت باشد و اين جور كنايه آوردن مؤ كدتر است از اينكه صريحا بگويد تو اين كار را مكن .

*(/23)*

و جمله (و جعل لهم اجلا لا ريب فيه ) ظهور در اين دارد كه مراد از اجل ، همان مرگ است ، زيرا كلمه مزبور دو قسم استعمال دارد يكى مدت زندگى از حين ولادت تا مرگ و يكى هم سرآمد زندگى كه مقارن با مرگ است ، به هر معنا كه باشد مرگ را شامل است و اگر در اين جمله مرگ را ياد آورى مى نمايد به منظور عبرت گرفتن كفار است تا شايد از جراءت و جسارت بر خداو تكذيب آيات او دست بردارند و بدانند كه خداى تعالى مى تواند ايشان را دوباره زنده نموده انتقام كردار زشتشان را بگيرد.
بنابراين ، جمله : (و جعل لهم اجلا لاريب فيه ) ناظر به جمله (ذلك جزاءهم باءنهم كفروا باياتنا) مى باشد كه در صدر آيه قرار داشت و آيه آن معنائى را مى دهد كه آيه (و الّذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ... اولم ينظروا فى ملكوت السموات و الارض ... و ان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباى حديث بعده يؤ منون ) در مقام افاده آن است .
اين معنا استظهارى است كه ما از آيه مورد بحث كرديم .
بعضى از مفسرين احتمال داده اند كه : مراد از اجل ، روز قيامت باشد، و ليكن اين معنا با سياق آيه سازگار نيست براى اينكه قبل از اين جمله داستان انكار معاد را از ايشان نقل مى كرد، و عليه آن احتجاج مى كرد كه خدا قادر است دوباره زنده شان كند، و در چنين زمينه اى مناسب نيست قيامت را مسلم و (لا ريب فيه ) بگيرد.
و نظير اين كلام گفتار بعضى ديگر است كه جمله (و جعل لهم اجلا لا ريب فيه ) را يك احتجاج ديگرى براى اثبات معاد دانسته اند.
و به هر حال چه مراد از اجل روز مرگ باشد و چه روز قيامت خيلى مهم نيست چون نتيجه اى ندارد فقط خواستيم بگوئيم اين احتجاج خالى از تكلف نيست .
قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربّى اذا لا مسكتم خشية الانفاق و كان الانسان قتورا

*(/24)*

كلمه قتور به معناى بخيل تفسير شده البته بخيلى كه بخل را به نهايت رسانده باشد، و در مجمع البيان گفته : كلمه : قتر، به معناى تنگى است ، و قتور مبالغه در همان معنا است ، و وقتى گفته مى شود: قتر يقتر و يا تقتر و يا اقتر و يا قتر در همه آنها معنا يكى است ، و آن اين است كه فلانى در خرج كردن امساك مى كند.
خداى تعالى در آيه مورد بحث كفار را بر آن معنائى كه در آيه : (و ما منع الناس ان يؤ منوا اذ جاء هم الهدى الا ان قالوا ابعث اللّه بشرا رسولا) گذشت يعنى بر جلوگيرى و كارشكنى در پيشرفت دعوت انبياء (عليهم السلام ) بر منع از رسالت بشر توبيخ مى نمايد، و معناى خود آيه روشن است .
بحث روايتى
در تفسير عياشى از مسعدة بن صدقه از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: شفاء همه در علم قرآن است ، زيرا اين خداى تعالى است كه مى فرمايد: (ما هو شفاء و رحمة للمؤ منين ...).
رواياتى درباره نيت و عمل در ذيل جمله : (كليعمل على شاكلته )
و در كافى به سند خود از سفيان بن عيينه از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه به من فرمود: نيت از عمل بهتر است و اصلا نيت عمل است ، آنگاه اين كلام خداى عزوجل را قرائت نمود كه مى فرمايد: (كل يعمل على شاكلته )، يعنى هر كسى بر طبق نيت خود عمل مى كند.
مؤ لف : اينكه امام فرمود: اصلا نيت عمل است اشاره به اتحاد آن دو دارد، و اينكه اتحاد نيت و عمل اتحاد عنوان و معنون است .
و در همان كتاب به سند خود از ابى هاشم روايت كرده كه گفت امام صادق (عليه السلام ) فرمود اينكه اهل آتش هميشه در آتش ‍ خواهند بود بدين جهت است كه نيتشان در دنيا اين بود كه براى هميشه گناه و نافرمانى خدا بكنند،

*(/25)*

و همچنين اگر اهل بهشت هميشه در بهشت بمانند براى اين است كه نيتشان در دنيا اين بوده كه هميشه خدا را اطاعت كنند پس به خاطر نيت است كه آن دسته و اين دسته مخلدند آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود: (كل يعمل على شاكلته ) و فرمود: يعنى هر كس بر طبق نيتش عمل مى كند.
مؤ لف : اين روايت اشاره به رسوخ ملكات در نفس است ، رسوخى كه باعث مى شود نفس استعداد مقابل را از دست بدهد، توضيح اينكه نف س در بدو خلقتش استعداد نيك و بد هر دو را داشت ، ولى وقتى ملكه يكى از آندو در آن رسوخ نمود استعداد آن ديگرش به كلى باطل مى شود، عياشى هم در تفسير خود اين روايت را از ابى هاشم از آن جناب نقل كرده است .
چند روايت درباره شاءن نزول آيه : (يسئلونك عن الروح ...) و بيان مراد از روح
و در الدر المنثور است (كه احمد و ترمذى كه ترمذى حديث را صحيح دانسته ) و نسائى و ابن منذر و ابن حبان و ابوالشيخ در كتاب عظمت و حاكم (كه وى نيز روايت را صحيح دانسته ) و ابن مردويه و ابو نعيم و بيهقى هر دو در كتاب دلائل خود، همگى نامبردگان در ذيل آيه : (يسئلونك عن الروح ) از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت قريش به يهوديان مراجعه كردند كه از امور دينى چيزى به ما ياد دهيد تا از اين مرد بپرسيم (شايد از جواب به ما عاجز مانده زبانش از ما كوتاه گردد) يهوديان گفتند: از او از روح بپرسيد، ايشان از آنجناب پرسيدند كه روح چيست ؟ اين آيه نازل شد: (يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربّى و ما اوتيتم من العلم الا قليلا).
وقتى اين آيه را در پاسخ شنيدند گفتند: اتفاقا ما علم بسيارى داريم ما تورات داريم ، و هر كه تورات داشته باشد چيز بسيارى دارد، در پاسخ اين سخنشان اين آيه نازل شد: (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربّى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربّى و لو جئنا بمثله مددا).

*(/26)*

مؤ لف : به طريق ديگرى از عبداللّه بن مسعود و از عبد الرحمان بن عبد اللّه بن ام الحكم روايت شده كه اصلا سؤ ال نامبرده را خود يهود و در مدينه از آن جناب كرده اند، و آيه هم در جواب آن در مدينه نازل شده و ليكن مكى بودن سوره و همچنين وحدت سياق آيات آن با اين روايت سازگار نيست .
و در همان كتاب است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابن انبارى (در كتاب اضداد) و بيهقى (در كتاب اسماء و صفات ) از على بن ابيطالب (عليه السلام ) روايت كرده اند كه در ذيل آيه : (و يسئلونك عن الروح ) فرموده : روح يكى از فرشتگان است كه هفتاد هزار روى دارد و هر رويش هفتاد هزار زبان دارد و هر زبانش با هفتاد هزار لغت حرف مى زند و خدا را تسبيح مى كند، و خداى تعالى از هر تسبيح او فرشته اى خلق مى كند كه تا روز قيامت با فرشتگان پرواز مى نمايد.
مؤ لف : از جنس ملك بودن روح با ظاهر عده اى از آيات قرآنى نمى سازد، چه ظاهر بسيارى از آيات اين است كه روح خود يك نحوه مخلوقى است كه فرشته آن را نازل مى كند مانند آيه : (ينزل الملائكة بالروح من امره )، و آياتى ديگر، و همچنين با روايات هم نمى سازد، و ما در تفسير جمله (ينزل الملائكة بالروح من امره ) در سوره نحل حديثى از على (عليه السلام ) نقل كرديم كه ملك بودن روح را انكار مى كرد، و به همين آيه استدلال فرمود: بنابراين عبرت در مساءله روح به رواياتى است كه اينك از نظر شما مى گذرد.
در كافى به سند خود از ابى بصير روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) از آيه : (يسلونك عن الروح قل الروح من امر ربّى ) سؤ ال نمودم ، فرمود: روح مخلوقى است بزرگتر از جبرئيل و ميكائيل كه همواره همراه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بود، و همان روح همراه امامان نيز هست ، و از عالم ملكوت است .

*(/27)*

مؤ لف : در اين معنا روايات ديگرى نيز هست و اين روايت با مدلول آيات به شرح و توضيحى كه داديم موافقت دارد.
و در تفسير عياشى از زراره و حمران از ابى جعفر و ابى عبداللّه (عليه السلام ) روايت كرده كه از آن دو بزرگوار معناى آيه : (يسلونك عن الروح ) را پرسيدند در جواب فرمودند خداى تبارك و تعالى احد و صمد است و صمد عبارت است از هر چيز بدون جوف ، پس روح خلقى است از خلائق او كه داراى چشم و نيرو و تاءييد است ، و خداوند آن را در دلهاى پيغمبران و مؤ منين قرار مى دهد.
مؤ لف : اگر در صدر اين روايت متعرض معناى صمد شدند براى اين بوده كه خواسته اند از توهمى كه ممكن است از تعبير (و نفخت فيه من روحى - از روح خود در او دميدم ) به ذهن در آيد جلوگيرى كرده باشند، چون آدمى از تعبير نامبرده در اين توهم مى شود كه خداوند نيز مانند ما داراى جوفى و بدنى و روحى دميده در بدن است .
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
و در همان كتاب از ابى بصير از يكى از آن دو بزرگوار روايت كرده كه در پاسخ ابى بصير از آيه : (ويسلونك عن الروح قل الروح من امر ربّى ) فرموده : همان است كه در همه جنبندگان هست ، ابا بصير مى گويد پرسيدم : آن چيست ؟ فرمود از عالم ملكوت و از قدرت است .
مؤ لف : اين روايات مؤ يد آن بيانى است كه ما براى آيه نموده گفتيم : آن روحى كه از حقيقتش پرسش شده حقيقتى وسيع و داراى مراتبى مختلف است و نيز از ظاهر روايت آخرى بر مى آيد كه روح حيوانى نيز مجرد و از ملكوت است .
و در الدر المنثور است كه ابن جرير و ابن اسحاق و ابن منذر و ابن ابى حاتم از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت روزى عتبه و شيبه دو پسر ربيعه و ابو سفيان پسر حرب و مردى از قبيله بنى عبد الدار و ابا البخترى برادر بنى اسد و اسود بن مطلب و ربيعه بن اسود و وليد بن مغيره و ابو جهل بن هشام و عبداللّه بن ابى اميه و اميه بن خلف و عاص بن وائل و نبيه و منبه سهمى دو پسر حجاج بعد از غروب آفتاب پشت خانه كعبه اجتماع نموده به اصطلاح شورائى تشكيل دادند و در باره رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم )به بحث پرداخته سرانجام چنين راءى دادند كه شخصى را نزد آن جناب بفرستند و او را دعوت نموده با وى گفتگو و مخاصمه كنند، و عذرى برايش باقى نگذارند.
و همين كار را كردند، شخصى را نزد آن جناب فرستادند كه اشراف قوم تو براى گفتگوى با تو يكجا جمع شده منتظر شمايند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به گمان اينكه دشمنان در رفتار خصمانه خود تجديد نظر كرده اند و مى خواهند به اسلام بگروند به شتاب نزد ايشان آمد، چون به ارشاد آنان بسيار حريص و علاقمند بود و از دشمنى و گمراهى ايشان بسيار ناراحت و نگران بود.

*(/1)*

حضار جلسه گفتند: اى محمد ما تو را خواستيم تا عذرى و بهانه اى براى تو باقى نگذاريم ، و ما به خدا قسم هيچ مرد عربى را سراغ نداريم كه با قوم خود رفتارى چون رفتار تو كرده باشد، آرى تو پدران قوم خود را بد گوئى كردى ، و دين ايشان را نكوهيده و آراى آنها را سفيهانه خواندى و خدايان را بد گفتى ، پيوند اجتماع را گسستى ، و خلاصه هيچ كار زشتى نماند مگر آنكه با ما كردى ،
حال ما آخرين حرف خود را به تو مى گوئيم تا عذرى برايت باقى نماند، و آن اين است كه اگر منظورت از اين كارها پول است بگو تا از اموال خود آنقدر برايت جمع كنيم كه تو از همه ما توانگرتر باشى ، و اگر منظورت رياست و آقائى است بگو تا تو را به آقائى و رياست خود برگزينيم ، و اگر منظورت سلطنت است بگو تا تو را سلطان خود كنيم ، و اگر همزاد جنى خود را مى بينى و او است كه بر عقل و فكر تو چيره گشته به اين روزت افكنده بگو تا چون ريگ پول خرج كنيم و با دست اطباء معالجه ات نمائيم و خلاصه در باره تو از هيچ فداكارى مضايقه نداريم .
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: هيچ يك از اينها كه گفتيد در من نيست ، من آنچه را كه آورده ام و شما را بدان دعوت مى كنم به طمع مال شما و خراج گرفتن از شما و سلطنت بر شما نيست ، بلكه خداى تعالى مرا به سوى شمامبعوث نموده و كتابى بر من نازل كرده ، و مرا دستور داده تا شما را بشارت داده انذار كنم ، و من هم رسالت پروردگار خود را به شما ابلاغ نمودم و خير خواهيتان كردم ، اگر از من پذيرفتيد و دين مرا قبول كرديد بهره خود را در دنيا و آخرت گرفته ايد، و اگر آنرا رد كرده و از پذيرفتنش ‍ سر باز زديد صبر مى كنم و دشوارى امر خداى را تحمل مى نمايم تا خدا ميان من و شما حكم كند.

*(/2)*

گفتند: اى محمد، حال كه سخنان ما را نمى پذيرى و مى خواهى كه ما دعوت تو را بپذيريم پس به پيشنهاد ديگر ما توجه كن ، و آن اين است كه تو مى دانى كه در دنيا مردمى فقيرتر از ما و سرزمينى بى در آمدتر از سرزمين ما و زندگانى اى دشوارتر از زندگى ما نيست ، بيا و از پروردگارى كه مى گويى مبعوثت نموده درخواست كن گشايشى به زندگى ما بدهد، و اين كوهها راكه چون ديوار ما را محاصره نموده از اطراف ما دور ساخته سرزمين ما را وسعت دهد، و چون سرزمين شام و عراق از چشمه سارها و رودخانه ها مشروب سازد، پدران گذشته ما را دوباره زنده كند، و در آنان قصى بن كلاب را هم كه مردى بزرگوار و راستگو بود مبعوث نمايد تا از او در باره دعوت تو گواهى خواسته حق و يا باطل بودن آن رابپرسيم ، اگر اين كار را بكنى ، و ايشان تو را تصديق كنند ما نيز تصديق مى كنيم ، و آن وقت به مقام و منزلت در نزد خدا پى مى بريم ، و مى فهميم كه او تو را فرستاده .
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: من به چنين چيزهائى مبعوث نشده ام ، تنها به آن دينى كه مى دانيد مبعوث گشته ام ، و من آن را به شما ابلاغ نمودم ، اگر پذيرفتيد همان بهره شما در دنيا و آخرت است ، و اگر رد نموديد در برابر امر خدا صبر مى كنم تا ميان من و شما حكم كند.
گفتند : حال كه اين را هم قبول نمى كنى اقلا منفعت خودت را در نظر بگير و از پروردگارت درخواست كن فرشته اى به سوى ما بفرستد و تو را تصديق كند و شر ما را از تو كوتاه كند، و تو از او بخواهى كه برايت باغى و گنجهائى و كاخهائى از طلا و نقره فراهم نمايد، و تو را از آنچه كه مى بينيم در طلبش هستى بى نياز كند، چون تو الان مانند ما محتاج به بازار رفتن و تحصيل معاشى ، اگر راستى پيغمبرى و با خداى تعالى ارتباط دارى اينكار كه مى گوئيم بكن تا ما به مقام و منزلت تو پى ببريم .

*(/3)*

رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: من اينكار را نمى كنم ، و هرگز از پروردگار خود چنين چيزهائى درخواست نمى نمايم ، و به چنين چيزهايى هم مبعوث نشده ام ، بلكه خداوند مرا به عنوان بشير و نذير مبعوث كرده اگر قبولم كرديد همان پذيرفتنتان حظتان در دنيا و آخرت خواهد بود، و اگر مرا رد نموديد من در برابر امر خدا صبر مى كنم تا خدا ميان من و شما داورى كند.
گفتند: پس آسمان را به زمين بينداز تو كه مى گوئى پروردگارت اگر بخواهد مى تواند اينكار را بكند، و ما به هيچ وجه به تو ايمان نمى آوريم مگر اينكه آسمان را به زمين بيندازى ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: اين با خدا است اگر بخواهد بكند، و شما را در زير آن خرد سازد.
گفتند: اى محمد خداى تو مى داند كه ما تصميم گرفته ايم همچنان با تو بنشينيم ، و هر چه خواستيم سؤ ال كنيم تا آنكه نزد تو (ملكى ) را بفرستد و تو را از توطئه و تصميم ما خبر دهد و آنچه را هم كه مى خواهد با ما انجام دهد بتو اعلام بدارد، و اگر به آنچه كه آورده اى ايمان نمى آوريم ، براى اين است كه به ما گفته اند كه اين حرفها را مردى به نام رحمان از اهل يمامه به تو درس مى دهد و ما هم به خدا سوگند هرگز زير بار رحمان يمامه اى نخواهيم رفت ، و ما ديگر عذر و بهانه اى براى تو باقى نگذاشته ايم ، اى محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) متوجه باش كه به خدا سوگند دست بردار از تو نيستيم ، تا تو را به خاطر آنچه به ما كردى نابود كنيم ، و يا تو ما را نابود سازى ، سخنگوى ايشان گفت : هرگز به تو ايمان نمى آوريم تا آنكه خدا و ملائكة را يكجا برايمان نياورى .

*(/4)*

وقتى اين حرف را زدند رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) برخاست و عبداللّه بن ابى اميه هم با او برخاست و گفت : اى محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) قومت پيشنهادهائى كرده اند نپذيرفتى از تو براى خود چيزهائى خواسته اند تا بدان وسيله منزلت و مقام ترا نزد خدا بدانند انجام ندادى ، در آخر از تو خواستند تا آن عذابى كه با آن تهديدشان مى كنى بياورى آن را هم نياوردى اينك به تو بگويم كه به خدا سوگند هرگز به تو ايمان نمى آورم چه ، اگر نردبانى به آسمان بگذارى و از آن بالا روى ، و من با چشم خود ببينم كه بر فراز آسمان شدى آنگاه نسخه اى باز با خود بياورى و چهار فرشته هم با تو بيايند و شهادت دهند كه آنچه مى گوئى حق است ، به خدا سوگند اگر اين را هم بكنى گمان مى كنم كه تصديقت نكنم .
اين را گفت و رفت ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اندوهگين به خانه خود بازگشت ، و از اينكه مردم بر خلاف آنچه انتظار داشت با وى مواجه شدند و براى هميشه از پيرويش ماءيوسش كردند تاءسف مى خورد و در اينجا بود كه آيه (لن نومن لك ) تا جمله (بشرا رسولا) در باره كلام عبد اللّه بن ابى اميه نازل شد....
مؤ لف : آنچه در اين روايت در حكايت گفتگوى قريش با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آمده با ظاهر آيات مورد بحث نمى سازد، همچنانكه جوابهائى كه در اين روايت است از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل كرده با جوابهائى كه از آن جناب در اين آيات آمده تطبيق نمى كند و بيان اين ناسازگارى از آنچه كه در بيان آيات گذشت دست مى آيد.
علاوه بر اينكه در روايات متعددى از طرق شيعه و هم از طرق اهل سنت آمده كه سخنگوى قريش كه پيشنهادات نامبرده و سؤ الها را مى كرده عبد اللّه بن ابى اميه مخزومى برادر ام سلمه همسر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بوده است .

*(/5)*

و در الدر المنثور در تفسير جمله (و نحشرهم يوم القيمة على وجوههم آمده كه احمد و بخارى و مسلم و نسائى و ابن جرير و ابن ابى حاتم و حاكم و ابو نعيم در كتاب معرفت وابن مردويه و بيهقى در كتاب اسماء و صفات از انس روايت كرده اند كه گفت : شخصى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) پرسيد: چطور مردم بر روى خود محشور مى شوند؟ فرمود آن كس كه مردم را بر دو پا به راه انداخت نيز مى تواند بر رويشان براه اندازد.
مؤ لف : در اين معنا روايات ديگرى نيز هست .
سوره اسرى ، آيات 101 - 111
و لقد ءاتينا موسى تسع ايات بينات فسل بنى اسرئيل اذ جاءهم فقال له فرعون انى لا ظنك ياموسى مسحورا (101) قال لقد علمت ما انزل هولاء الا رب السموت و الارض بصائر و انى لا ظنك يافرعون مثبورا(102) فاراد ان يستفرهم من الارض فاغرقناه و من معه جميعا(103) و قلنا من بعده لبنى اسرئيل اسكنوا الارض فاذا جاء وعد الاخرة جئنا بكم لفيفا(104) و بالحق انزلناه و بالحق نزل و ما ارسلناك الا مبشرا و نذيرا(105) و قرانا فرقناه لتقراه على الناس على مكث و نزلناه تنزيلا (106) قل آمنوا به او لا تؤ منوا ان الذين اوتوا العلم من قبله اذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجدا(107) و يقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا (108) و يخرون للاذقان يبكون و يزيدهم خشوعا (109) قل ادعوا اللّه او ادعوا الرّحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى و لا تجهر بصلاتك و لا تخافت بها و ابتغ بين ذلك سبيلا (110) و قل الحمد لله الّذى لم يتخذ ولدا و لم يكن له شريك فى الملك و لم يكن له ولى من الذل و كبره تكبيرا(111).
ترجمه آيات
و هر آينه به تحقيق ، موسى را نه معجره آشكار داديم . پس از بيامدشان و فرعون بدو گفت : اى موسى من تو را جادو شده مى پندارم (101).
گفت : تو خود مى دانى كه اين معجزه ها را جز پروردگار آسمانها و زمين نازل نكرده ، و من تو را اى فرعون هلاك شده مى بينم (102).

*(/6)*

پس (فرعون ) خواست از آن سرزمين بيرونشان كند، پس او و كسانى كه همراهش بودند را جملگى غرق كرديم (103) .
و پس از او به بنى اسرائيل گفتيم : در اين سرزمين جاى گيريد، و چون مؤ عد ديگر بيايد شما را همه با هم بياوريم (104).
قرآن را به حق نازل كرديم ، و به حق نازل شده است و تو را جز نويد بخش و بيم رسان نفرستاده ايم (105).
و قرآن را به تدريج فرستاديم تا آن را به تدريج براى مردم بخوانى و آن را نازل كرديم نازل كردنى كامل (106).
بگو قرآن را باور كنيد يا باور نكنيد كسانى كه پيش از اين علم داده شده اند، وقتى قرآن بر آنها خوانده شود بر چانه سجده كنان به زمين مى افتند (107).
و مى گويند پروردگار ما منزه است كه وعده پروردگارمان انجام شدنى است (108).
و گريه كنان بر چانه ها افتند و تواضعشان افزون شود (109).
بگو خدا را بخوانيد يا رحمان را، هر كدام را بخوانيد نامهاى نيكو از اوست ، نماز خويش را بلند مخوان و آهسته هم مخوان بلكه ميان اين دو راهى پيش گير (110).
بگو ستايش خاص خدائى است كه فرزندى نگرفته و در ملك شريك ندارد، و وى را دوست و سرپرستى براى رفع مذلت نيست . وى را تكبير گوى تكبير گفتنى كامل (111).
بيان آيات
در اين آيات وضع رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و معجره قرآنش و اعراض مشركين از آن جناب و طلب نمودن معجزاتى بيهوده تشبيه شده به وضع موسى (عليه السلام ) و معجزات نبوتش و اعراض فرعون از آن معجزات ، و نسبت سحر به وى دادن ، و پس از تشبيه مجددا به وصف قرآن كريم و سبب نزول تدريجى آن و نيز به بيان معارفى ديگر مى پردازد.
و لقد اتينا موسى تسع ايات بينات فسئل بنى اسرائيل اذ جاءهم فقال له فرعون انى لا ظنك يا موسى مسحورا
مقصود از معجزات نه گانه موسى (ع ) در آيه : (و لقد آتينا موسى تسع اياتبينات ...)

*(/7)*

معجزاتى كه موسى بن عمران (عليه السلام ) آورده به طورى كه قرآن حكايت مى كند بيش از نه معجزه است ، و اگر در آيه مورد بحث ، آنها را نه معجزه شمرده ، منظور، آن معجزاتى بوده كه در برابر فرعون و دعوت او آورده ، و آن عبارت است از عصا و يد بيضاء و طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و قحطى و كمبود ميوه ها، و ظاهرا مقصود از معجزات نه گانه در آيه همين ها باشد، مخصوصا با در نظر گرفتن اين كه گفتار موسى به فرعون را حكايت نموده مى فرمايد: (لقد علمت ما انزل هولاء الا رب السموات و الارض بصائر - تو خود مى دانى كه اين معجزات را جز پروردگار آسمان و زمين به منظور بينايى خلق كس ديگرى نفرستاده ).
و اما ساير معجزاتى كه آن جناب داشته ، مانند شكافتن دريا و جريان آب از سنگ و زنده كردن كشته اى به وسيله گاو و زنده كردن آنان كه با صاعقه هلاك شدند و سايه كردن كوه بر بالاى سر ايشان و امثال آن ، همه خارج از معجزات نه گانه است ، و معجزاتى است كه براى امت خود آورده نه براى فرعون .
(در اينجا ممكن است بگويى ظاهر (تسع آيات ) اين است كه نه معجزه نامبرده يك بار نازل شده و اين مخالف با واقع مطلب است ، چون واقع ، اين است كه معجزات تدريجا نازل شده . در جواب مى گوئيم اين منافات در صورتى است كه بخواهد يك واقعه را بيان كند، ولى آيه شريفه ناظر به مجموع مخاصمات فرعون با موسى در طول مدت دعوتش مى باشد).
و بنابراين ديگر نبايد به گفته بعضى از مفسرين كه نه معجزه را غير از معجزات مذكور معرفى كرده اند اعتناء نمود.
در تورات معجزات نه گانه مزبور عبارتند از: عصا و خون و سوسمار و قورباغه و مرگ چارپايان و سرمايى سوزان چون آتش كه از هر جا عبور كرد نباتات و حيوانات را نابود ساخت و ملخ و ظلمت و مرگ عمومى بزرگسالان و همه حيوانات .

*(/8)*

و بعيد نيست همين دو گونگى تورات با ظاهر قرآن در خصوص معجزات نه گانه ، باعث شده كه قرآن كريم اسامى آنها را به طور مفصل بيان نكند، زيرا اگر بيان مى كرد، و دنبالش مى فرمود: (فسئل بنى اسرائيل - از يهود بپرس ) يهود در جواب ، آن اسامى را انكار مى نمود، چون يهود هرگز حاضر نمى شد گفتارى را از قرآن كه مخالف با تورات باشد بپذيرد، لا جرم به تكذيب قرآن مبادرت مى نمودند، از همين جهت قرآن اسم آنها را نبرده .
(انى لاظنك يا موسى مسحورا) - يعنى من گمان مى كنم كه تو را سحر كرده باشند و در نتيجه خللى به عقلت وارد آمده باشد،
و اين همان معنايى است كه در جاى ديگر نقل نموده فرموده است : (ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ) بعضى گفته اند: مقصود از مسحور كه به صيغه اسم مفعول است ساحر و به معناى اسم فاعل است نظير كلمه ميمون و مشؤ وم كه به معناى دارنده ميمنت و دارنده نحوست است كه در اصل در نسبت استعمال شده معناى ميمنتى و مشئمتى را مى دهد (مانند همدانى و شيرازى ).
قال لقد علمت ما انزل هولاء الا رب السموات و الارض بصائر و انى لاظنك يا فرعون مثبورا
كلمه (مثبور) به معناى هالك است زيرا از ماده (ثبور) است كه به معناى هلاكت است ، و معنا اين است كه موسى فرعون را مخاطب نموده گفت : تو خوب مى دانى كه اين معجزات روشن را غير پروردگار آسمانها و زمين كسى نازل نكرده ، و او به منظور بصيرت يافتن مردم نازل كرده ، تا چشم دلشان روشن گشته ميان حق و باطل را تميز دهند، و من گمان مى كنم كه تو به خاطر عناد و انكارت سرانجام هلاك شوى اى فرعون .
و اگر در پاسخ فرعون فرمود: من گمان مى كنم كه تو هلاك مى شوى بدين جهت بود كه اولا حكم دست خداست و نمى شود بطور يقين حكم كرد و ثانيا خواست تا كلامش مطابق با كلام فرعون باشد كه گفت : من گمان مى كنم كه تو جادو شده اى ، به علاوه ، استعمال كلمه : (ظن ) در مورد يقين در پاره اى موارد جائز است .

*(/9)*

فاراد ان يستفرهم من الارض فاغرقناه و من معه جميعا
استفزاز به معناى بيرون كردن به قهر و زور است ، و معناى آيه روشن است .
و قلنا من بعده لبنى اسرائيل اسكنوا الارض فاذا جاء وعد الاخرة جئنا بكم لفيفا.
معناى اينكه خطاب به بنى اسرائيل فرمود: (اسكنوا الارض فاذا جاء وعدالاخرة...)
مقصود از زمينى كه ماءمور شدند در آنجا سكونت نمايند سرزمين مقدسى است كه به حكم آيه شريفه (ادخلوا الارض المقدسة التى كتب اللّه لكم ) و آياتى ديگر، خداوند براى آنان مقدر فرموده بود. همچنانكه از سياق برمى آيد كه مراد از كلمه ارض در آيه قبلى ، مطلق روى زمين و يا خصوص سرزمين مصر مى باشد.
و معناى اينكه فرمود: (فاذا جاء وعد الاخرة ) اين است كه وقتى وعده بار دوم و يا وعده زندگى آخرت رسيد كه بنا به احتمال دوم مراد از آن بطورى كه مفسرين گفته اند روز قيامت است ، و معناى جمله : (جئنا بكم لفيفا) اين است كه همه شما را ملفوف يعنى دسته جمعى و به هم پيچيده خواهيم آورد.
و معنايش اين است كه بعد از غرق فرعون به بنى اسرائيل گفتيم در سرزمين مقدس سكونت كنيد - در حالى كه فرعون مى خواست ايشان را به زور بيرون كند - و گفتيم كه چون روز قيامت شود شما را با هم براى حساب و داورى محشور مى كنيم .

*(/10)*

بعيد هم نيست كه مراد از وعده آخرت همان قضائى باشد كه راندن آن را در اول سوره ذكر نموده فرمود: (فاذا جاء وعد الاخرة ليسوء وجوهكم و ليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة و ليتبروا ما علوا تتبيرا) هر چند كه بيشتر مفسرين اين احتمال را نداده اند، ليكن بنابراين احتمال صدر سوره با ذيل آن مرتبط مى شود، و آن وقت مراد از ذيل اين مى شود كه : بعد از غرق فرعون ، به بنى اسرائيل دستور داديم كه در سرزمين مقدس كه فرعون شما را از رفتن به آنجا جلوگيرى مى كرد منزل كنيد و در آنجا باشيد تا وعده ديگر شما برسد، همان وعده اى كه در آن ، بلاها شما را مى پيچاند و دچار قتل و غارت و اسيرى و جلاى وطن مى شويد در آن موقع همه شما را گرد آورده و در هم فشرده مى آوريم (و اين همان اسارت بنى اسرائيل و جلاى وطن آنان است كه يكپارچه به بابل آمدند).
و بنابراين وجه ، نكته فاء تفريعى كه بر سر جمله : (فاذا جاء وعد الاخرة ...) آمده روشن مى شود و معلوم مى گردد كه چرا جمله مزبور متفرع بر جمله : (و قلنا من بعده لبنى اسرائيل اسكنواالارض ) شده ، در حالى كه بنابر وجه سابق هيچ نكته اى از اين تفريع به دست نمى آيد.
و بالحق انزلناه و بالحق نزل و ما ارسلناك الا مبشرا و نذيرا

*(/11)*

بعد از آنكه از تشبيهى كه گفتيم فارغ گرديد مجددا به بيان حال قرآن و ذكر اوصاف آن برگشته خاطرنشان مى سازد كه قرآن را به همراهى حق نازل كرده و قرآن از ناحيه خداوند به مصاحبت با حق نازل شده ، پس ، از باطل مصونيت دارد، زيرا نه از ناحيه كسى كه نازلش كرده چيزى از باطل و لغو همراه دارد كه تباهش كند، و نه در داخلش چيزى هست كه ممكن باشد روزى فاسدش كند، و نه غير خدا كسى با خدا در آن شركت داشته كه روزى از روزها تصميم بگيرد آن را نسخ نموده و باطل سازد، و نه رسول خدا مى تواند در آن دخل و تصرفى نموده كم و يا زيادش كند و يا به كلى و يا بعضى از آن را به پيشنهاد مردم و يا هواى دل خويش متروك گذارد،
و از خدا آيه اى ديگر كه مطابق ميل مردم و يا ميل خود او است بخواهد و يا در پاره اى از احكام و معارفش مداهنه و يا مسامحه كند، چون او رسولى بيش نيست ، وتنها ماءمور است كه بشر را بشارت و انذار دهد. پس همه اينها براى اين است كه قرآن حق است و از مصدر حق صادر گشته ، (و ماذا بعد الحق الا الضلال - بعد از حق غير از ضلالت چه چيز ديگرى هست ).
پس جمله (و ما ارسلناك ...) متمم كلام سابق است ، و خلاصه اش اين است كه قرآن آيتى است حق ، كه احدى نمى تواند در آن دخل و تصرف نمايد، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و غير او در اين مداخله نداشتن برابرند.
حكمت نزول تدريجى و تفريق قرآن
و قرآنا فرقناه لتقراه على الناس على مكث و نزلناه تنزيلا.
اين آيه عطف است بر ما قبلش و معناى مجموع آن دو چنين مى شود، ما قرآن را به حق نازل نموديم و آن را آيه آيه كرديم . در مجمع البيان گفته : (معناى (فرقناه ) (فصلناه ) است ، يعنى آن را آيه آيه و سوره سوره نازل كرديم ، جمله : (على مكث ) نيز بر همين معنا دلالت مى كند، زيرا (مكث ) - به ضمه ميم و همچنين به فتحه آن - دو واژه هستند به يك معنا).

*(/12)*

پس لفظ آيه با صرفنظر از سياق آن تمامى معارف قرآنى را شامل مى شود، و اين معارف در نزد خدا در قالب الفاظ و عبارات بوده كه جز به تدريج در فهم بشر نمى گنجد، لذا بايد به تدريج كه خاصيت اين عالم است نازل گردد تا مردم به آسانى بتوانند تعقلش كرده حفظش نمايند، و بر اين حساب آيه شريفه همان معنايى را مى رساند كه آيه (انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ) در مقام بيان آن است .
و نزول آيات قرآنى به تدريج و بند بند و سوره سوره و آيه آيه ، به خاطر تماميت يافتن استعداد مردم در تلقى معارف اصلى و اعتقادى و احكام فرعى و عملى آن است ، و به مقتضاى مصالحى است كه براى بشر در نظر بوده ، و آن اين است كه علم قرآن با عمل به آن مقارن باشد، و طبع بشر از گرفتن معارف و احكام آن زده نشود، معارفش را يكى پس از ديگرى درك نمايد تا به سرنوشت تورات دچار نشود، كه به خاطر اينكه يكباره نازل شد ، يهود از تلقى آن سر باز زد، و تا خدا كوه را بر سرشان معلق نكرد حاضر به قبول آن نشدند.
اين آن معنائى است كه از نظر لفظ آيه با قطع نظر از سياق استفاده مى شود، و ليكن از نظر سياق آيات قبلى كه در آن سخنى چون : (حتى تنزل علينا كتابا نقروه ) وجود داشت كه پيشنهاد كرده بودند قرآن يكباره نازل شود استفاده مى شود كه منظور از تفريق قرآن اين است كه آن را بر حسب تدريجى بودن تحقق اسباب نزول سوره سوره و آيه آيه نازل كرديم و پيشنهاد نزول دفعى در قرآن كريم مكرر حكايت شده است مانند آيه : (و قال الّذين كفروا لو لا نزل عليه القرآن جملة واحدة ) و نيز آيه : (يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء).
مؤ يد اين احتمال ذيل آيه است كه مى فرمايد: (و نزلناه تنزيلا) براى اينكه تنزيل به معناى نازل كردن به تدريج است ، و اين با اعتبار دوم سازگارتر است تا اعتبار اول .

*(/13)*

و با اين حال اعتبار دوم كه عبارت است از تفصيل قرآن و تفريق آن به حسب نزول ، يعنى نازل كردن بعضى از آن را بعد از بعضى ديگر مستلزم اعتبار اول نيز هست ، زيرا اعتبار اول عبارت بود از اين كه مقصود از تفريق قرآن تفريق معارف و احكامش باشد نه تفريق آيات و سوره اش . اگر هم منظور از تفريق معناى دوم باشد، معارف و احكام نيز تفريق خواهد شد، چون همه از يك حقيقت سرچشمه مى گيرد هم تفريق معارف و هم تفريق آيات و سوره ها.
و به همين جهت خداى تعالى كتاب خود را به سوره ها و سوره هايش را به آيات تفريق نمود، البته بعد از آنكه به لباس واژه عربى ملبسش نمود، و چنين كرد تا فهمش براى مردم آسان باشد، همچنانكه خودش فرموده : (لعلكم تعقلون ) آنگاه آن كتاب را دسته دسته و متنوع به چند نوع نموده و مرتبش كرد و سپس يكى پس از ديگرى هر كدام را در موقع حاجت بدان و پس از پديد آمدن استعدادهاى مختلف در مردم و به كمال رسيدن قابليت آنان براى تلقى هر يك از آنها نازل كرد، و اين نزول در مدت بيست و سه سال صورت گرفت تا تعليم با تربيت و علم با عمل همسان يكديگر پيش رفته باشند.
و ما ان شاء اللّه به زودى در يك بحث جداگانه به مطالبى كه مربوط به اين آيه است برمى گرديم .
بى نياز بودن قرآن از ايمان مشركين به آن ، براى ثبوت حقانيت و كمالش
قل آمنوا به اولا تؤ منوا... و يزيدهم خشوعا
مراد از (الذين اوتوا العلم من قبله ) كسانى اند كه قبل از نزول قرآن ، خدا و آيات او را مى شناختند، چه از يهود و چه از نصارى و چه از غير ايشان ، بنابراين هيچ جهتى ندارد كه ما آنرا به طائفه معينى اختصاص دهيم .

*(/14)*

مگر آنكه كسى بگويد: از سياق استفاده مى شود كه مقصود از آن ، علماى اهل حقند كه دينشان منسوخ نشده باشد و چنين كسانى منحصرا علماى مسيحيت خواهند بود چون قبل از نزول قرآن دين غير منسوخ همان نصرانيت بود و منظور از علماى ايشان آنهايند كه از دين خدا روى برنگردانده و آن را دستخوش تحريف نكردند.
و به هر حال مقصود از اينكه فرمود: (قبل از آن علم داده شدند) اين است كه براى فهم كلمه حق و قبول آن مستعد شدند چون مجهز به فهم حقيقت معناى حق گشته بودند، در نتيجه حق بودن قرآن كريم هم در دلهاى ايشان ايجاد خضوع بيشترى كرده است .
(يخرون للاذقان سجدا) - كلمه (اذقان ) جمع (ذقن ) به معناى چانه است كه محل اجتماع دو طرف صورت است ، و (خرور كردن ذقن ) به معناى به خاك افتادن براى سجده است ، و كلمه (سجدا) نيز همين معنا را بيان مى كند. و اگر از ميان جهات مختلف صورت ، از پيشانى و گونه و چانه ، تنها چانه را ذكر كرده براى اين است كه چانه از ديگر جهات صورت به زمين نزديكتر است و در هنگام به خاك افتادن زودتر به زمين مى رسد. و چه بسا كه گفته باشند: مقصود از اذقان همه صورت است كه به طور مجاز، جزء صورت را بر كل آن اطلاق نموده اند).
(و يقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا) - يعنى خداى را از هر نقيصه و از آن جمله خلف وعده منزه مى دارند. از سياق آيات قبل استفاده مى شد كه مقصود از وعده ، وعده اى است كه خداى تعالى به بعثت و زنده كردن مجدد خلق داده بود، و اين در قبال اصرارى است كه مشركين بر نبودن بعث و انكار معاد داشتند همچنانكه در آيات سابق بر اين نيز، مكرر نقل شد.

*(/15)*

(و يخرون للاذقان يبكون و يزيدهم خشوعا) - قبلا خرور براى سجده را كه معناى خشوع را مى رساند فرموده بود، در اين جمله مجددا آن را به اضافه گريه آورده تا معناى خضوع را افاده كند، زيرا (خرور) به تنهايى تذلل و اظهار حقارت با جوارح بدنى است و (خشوع ) تذلل واظهار مذلت با قلب است ، پس خلاصه آيه چنين مى شود كه : ايشان براى خدا خضوع و خشوع مى كنند.
در اين آيه خصيصه اى براى مردم با ايمان ذكر مى كند، و آن اين است كه قرآن مايه خضوع و خشوع ايشان است ، همچنانكه قبلا هم فرموده بود: (و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤ منين ) و يك خصيصه از خصائص مشركين را از مؤ منين نفى مى نمايد، و آن مساءله انكار بعث است .
و اين سه آيه مى فهماند كه قرآن كريم از ايمان آوردن مشركين بى نياز است ، البته نه از اين جهت كه ايمان كسانى كه قبلا علم داده شده بودند، احتياج قرآن را رفع مى كند، و ديگر به ايمان مشركين احتياج ندارد، بلكه از اين جهت كه ايمان آن دسته كه گفتيم كاشف از اين است كه اين كتاب ، كتاب حقى است كه در حقانيت و كمالش محتاج به ايمان هيچ مؤ منى و تصديق هيچ مصدقى نيست . اگر كسى ايمان آورد به سود خود اوست و اگر كفر ورزد به ضرر خود اوست ، نه به سود و زيان قرآن .
قبلا خداى سبحان اعراض مشركين از قرآن و كفرشان به آن و بى اعتنائيشان به آيت بودن آن و اقتراحشان ، آياتى ديگر را بيان كرده بود و سپس صفات كمال و دلائل معجزه بودن لفظ و معناى قرآن و نفوذ اثر آن در دلها و كيفيت نزولش را آنقدر كه بدانند كتابى است كه الى الابد دستخوش فساد نمى شود را بيان كرده بود، اينك در اين آيات سه گانه اين معنا را بيان مى كند كه قرآن از ايمان ايشان بى نياز است ، ايشان خود مى دانند كه از كفر و ايمان به قرآن كداميك را اختيار كنند.
قل ادعوا اللّه او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى

*(/16)*

لفظ (او) در اين آيه يكسانى و يا اباحه هر دو طرف را افاده مى كند و مراد از كلمه (اللّه ) و كلمه (الرحمن ) دو اسم است كه بر يك مسمى دلالت مى كنند، نه دو مسمى . و معناى آيه اين است كه : (خدا را چه به اسم اللّه بخوانيد و چه به اسم رحمان او را خوانده ايد و ميان اين دو گونه خواندن فرقى نيست ).
و جمله (ايا ما تدعوا) شرطيه است و كلمه (ما) نظير (ما) ئى است كه در جمله (فبما رحمة من اللّه ) و نيز در جمله (عما قليل ليصبحن نادمين ) به كار رفته است ، و كلمه (ايا) كه شرطيه است مفعول (تدعوا) مى باشد.
اشاره به اقسام نام ها و بيان مراد از جمله : (فله الاسماء الحسنى )
و جمله (فله الاسماء الحسنى ) جواب شرط مزبور است كه از باب نهادن سبب در جاى مسبب چنين آمده ، و معناى آن اين است كه : هر يك از اين دو اسم را بخوانيد يكى از اسماء احسن خدا را خوانده ايد، براى اينكه همه اسماء حسنى از آن او است ، پس ‍ اسماء كه دلالت بر مسميات دارند دو قسمند: يكى آنهائى كه دلالت مى كنند بر مسمياتى كه داراى حسنند، و ديگر آنهائى كه دلالت مى كنند بر مسمياتى كه داراى قبحند، و چون قبح در ساحت مقدس خداى تعالى راه ندارد لا جرم تنها قسم اول در آنجا يافت مى شود. و همان قسم هم باز دو نوع است :
يكى آن اسماء حسنايى كه حسن محضند، و آميخته با نقص و قبح نيستند، مانند غنائى كه آميخته با فقر نباشد، و حياتى كه موت همراه نداشته باشد و عزتى كه با ذلت در هم نباشد.
و ديگر آن اسماء حسنايى كه آميخته با قبح باشند، ليكن حسن آنها بر قبحشان فزونى دارد.

*(/17)*

از اين دو قسم تنها قسم اول اسماء خداست كه عبارت است از هر اسمى كه در معنايش احسن الاسماء باشد، همچنانكه پيشوايان دين فرموده اند (خداى تعالى غنى است ، اما نه چون اغنياء، حى است اما نه چون احياء، عزيز است ، نه چون عزيزان ، عليم است ، نه چون علماء) و همانگونه كه از اسماء، آنهايى كه حسن محضند براى خداى تعالى است ، از هر كمالى هم صرف و خالص آن كه هيچ شائبه و آميختگى با خلافش ندارد، براى خداوند ثابت است .
ضمير (له ) در جمله (فله الاسماء الحسنى ) به ذات خدا كه از هر اسم و رسمى متعالى است برمى گردد، نه به دو اسم (اللّه ) و (رحمان )، زيرا مراد از آن دو - همانطور كه گفتيم - دو اسم است ، نه ذات متعالى كه همان مسمى به آن دو اسم است ، زيرا معنا ندارد كه كسى بگويد: (هر يك از دو اسم را بخوانيد، بارى براى آن اسم همه اسماء حسنى و يا بقيه اسماء حسنى هست ) پس معناى صحيح همين است كه بگوييم : هر يك از اسماء خدا را بخوانيد مانعى ندارد، چون همه آنها اسماء او هستند، چون تمامى آنها حسنايند و اسماء حسنى هم تماميش از خداست ، و اين اسماء وسايل خواندن خدايند، چه خود خدا را بخوانيد، چه آن اسماء را هيچ فرقى ندارد، چون اسماء مذكور تنها اسماء اويند، و اسم آئينه و نماياننده مسمى و عنوان او است - دقت بفرمائيد.
اين آيه از آيات برجسته قرآنى است كه آن حقيقتى را كه قرآن كريم از مساءله توحيد ذات و توحيد عبادت در قبال ديد و ثنيت (دوگانه پرستى ) نسبت به توحيد در ذات و شرك در عبادت مى بيند آشكار و روشن مى سازد.
اين آيه عقيده وثنيت را درباره اسماء و صفات الهى رد مى كند

*(/18)*

آرى پيروان و ثنيت - همانطور كه در جلد دهم اين كتاب پاره اى از اعتقاداتشان را نقل كرديم - خداى سبحان را ذاتى متعال از هر حد و وصفى مى بينند، و وقتى همين ذات مطلق به يكى از مشخصات كه خود اسمى است از اسماء مشخص مى شود همان تشخص را تولد مى خوانند، و از ديد و ثنيت ملائكه و جن مظاهر عاليه اى براى اسماء هستند، و به همين جهت آن دو را فرزندان خدا دانستند كه در عالم وجود دخل و تصرف دارند. و نيز از ديد آنان عبادت عبادت كاران و توجه هر متوجهى از مرحله ظهور اسماء و مرتبه فرزندان خدا كه مظاهر اسماء اويند تجاوز نمى كند (و به خدا نمى رسد، هر چند كه او خيال كند متوجه خدا شده بلكه در حقيقت متوجه همان فرزندان خدا گشته است ).
آرى ، اگر ما خدا را مى پرستيم در حقيقت خالق و رازق و محيى و مميت و امثال آن را مى پرستيم كه همه اينها اسمائى هستند كه تنها در ملائكه و جن جلوه دارند، و اما ذات متعالى خدا اجل و بالاتر از آن است كه عقل و وهم و يا حس آدمى او را درك نمايد.
پس به نظر وثنى ها خواندن هر اسمى از اسماء خدا پرستيدن همان اسم است ، يعنى پرستيدن فرشته يا جنى است كه مظهر آن اسم است ، و همان جن و ملك اله و معبود آن عبادت است ، و تعدد خدايان از همين جا ريشه گرفته است ، چون دعاها انواع زيادى داشته ، و زيادى انواع دعاها هم به خاطر زيادى و تعدد انواع حاجات بوده ، و به همين جهت وقتى يكى از مشركين شنيد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در نمازش مى گفته يا اللّه ، يا رحمن گفته بود: به اين بى دين نگاه كنيد كه ما را از پرستيدن دو اله منع مى كند آن وقت خودش دو اله را مى خواند.

*(/19)*

آيه شريفه مورد بحث اين حرف را رد مى كند و وجه خطاى اين اعتقاد را هم بيان مى نمايد كه اين اسماء، اسماء متعددى براى خدا و مملوك صرف اويند، نه اينكه خودشان اله مستقل بوده در ذات و صفات از او جدا باشند، و خود ذات و صفات جداگانه اى دارا باشند و جز وسيله بودن براى پرستش خداى يگانه خاصيت ديگرى ندارند، و خواندن آنها خواندن او است ، و توجه به سوى آنها توجه به سوى او است ، زيرا معقول نيست كه مسمى از اسم جدا باشد. پس اين اسماء صرفا طريق به سوى خدا و راهنماى به سوى او و وجه اويند كه به وسيله آنها براى غير خود جلوه مى كند، پس خواندن خدا به وسيله اسماء متعدد منافات با توحيد در عبادت ندارد .
بر عكس خواندن اسماء به طورى كه از اسم به مسمى تجاوز نكند، محال و غير معقول است .
بيان اينكه اسماء خداوند متعال مرآت و معرف يك مسمى هستند
از اين بيان به خوبى روشن مى گردد كه اسماء و يا مظاهر اسماء از جن و ملك را فرزندان خدا دانستن خطاء است ، زيرا جن و ملك را فرزند و يا پسر اطلاق كردن چه اطلاق به نحو حقيقت باشد و چه به نحو مجاز و به عنوان احترام و تشريف ، محتاج نوعى سنخيت و اشتراك ميان پسر و پدر است ، يعنى اين دو بايد در اصل و حقيقت ذات و يا حداقل در كمالى از كمالات ذات با هم نوعى اشتراك داشته باشند، و ساحت كبريائى خداى تعالى منزه است از اينكه چيزى غير او، شريك در ذات و يا كمالش باشد، زيرا هر چه او خودش دارد و هر چه كه غير خودش دارد همه از آن او است ، و غير او چيزى از خود ندارد، پس چگونه شريك او مى شود؟.

*(/20)*

و نيز روشن مى گردد كه نسبت تصرف در وجود را به جن و ملك دادن هر قسم تصرف باشد باطل است ، زيرا اين ملائكه و همچنين اسمائى كه ملائكه مظاهر آنند خودشان از خود، مالك چيزى نيستند، و در قبال خداى تعالى در هيچ چيز استقلال ندارند بلكه همانطور كه خداى سبحان فرموده : (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون ) و در آنچه انجام مى دهند خداى را اطاعت مى كنند و جن نيز در اعمال خود اينچنين است .
و كوتاه سخن اينكه هيچ سببى از اسباب مؤ ثر در عالم نيست مگر اينكه خدا قدرت و سببيت را به آن داده باشد. پس مالك حقيقى هر چه كه اسباب مالكند، خداست ، و قادر هر قدرتى كه آنها از خود نشان دهند خداست نه خود آنان .
و اين حقيقتى است كه آيه بعدى هم كه مى فرمايد: (و قل الحمد لله الّذى لم يتخذ ولدا و لم يكن له شريك فى الملك و لم يكن له ولى من الذل ) آن را افاده مى كند، و ما ان شاء اللّه به زودى اين افاده را تكرار مى كنيم .
ناگفته نماند كه آيه شريفه مورد بحث ، دلالت مى كند بر اينكه اسم جلاله (اللّه ) جزو اسامى حسناى خدا است كه در اصل (الاله ) بوده . وصفى بوده كه معناى معبوديت را مى رسانده ، و فعلا در اثر كثرت استعمال صورت اسميت و علميت به خود گرفته ، به شهادت اينكه مى بينيم كه صحيح است آن را به اوصافى وصف كنيم ، مثلا بگوييم اللّه ، رحمان و رحيم است ، ولى صحيح نيست بگوييم رحمان ، اللّه و رحيم است همچنانكه در خود قرآن كريم هم معامله علميت با آن شده و مكرر فرموده (بسم اللّه الرحمن الرحيم - به نام خدايى كه اين صفت دارد: رحمان و رحيم است .
و لا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها و ابتغ بين ذلك سبيلا
معناى (جهر) و (اخفات ) و امر به اعتدال در قرائت نماز

*(/21)*

(جهر) و (اخفات ) دو صفت متقابل همند كه صداها را با آندو توصيف مى كنند، و چه بسا در وسط آن دو صفت ديگرى را هم معتبر بشمارند كه نسبت به جهر اخفات باشد و نسبت به اخفات جهر باشد، (مانند آب ملايم كه نسبت به آب داغ خنك و نسبت به آب يخ داغ است ) و در اين صورت جهر به معناى مبالغه در بلند كردن آواز و اخفات به معناى مبالغه در آهسته سخن گفتن و حد وسط آندو معتدل حرف زدن مى شود، و بنابراين معناى آيه اين مى شود كه : در نماز صدايت را خيلى بلند مكن و خيلى هم آهسته مخوان ، حد وسط را رعايت نما. و اگر اين حد وسط را سبيل خوانده از اين رو بوده كه مى خواسته اينطور نماز خواندن در ميان همه مسلمين رسم و سنت شود تا همه گروندگان به دين اسلام اين گونه نماز بخوانند.
البته اين در صورتى است كه مراد از (بصلاتك ) تك تك نمازها بطور استغراق باشد و اما اگر مراد از آن مجموع نمازها (و شايد هم اين ظاهرتر است ) باشد در اين صورت معناى آيه اين خواهد شد كه در همه نمازها جهر مخوان و در همه آنها اخفات مكن ، بلكه راه ميانه را اتخاذ كن ، كه در بعضى جهر و در بعضى اخفات كنى . و اين احتمال با آنچه در سنت اثبات شده ، كه نماز صبح و مغرب و عشاء بلند و ظهر و عصر آهسته خوانده شود، مناسب تر است . و بعيد نيست كه اين وجه با در نظر گرفتن اتصال ذيل آيه به صدر آن وجه موافق ترى باشد، چون در صدر آيه مى فرمود: به هر اسمى مى توانى خدا را بخوانى و در اين ذيل مى فرمايد بلند كردن صدا در نماز معنايش متعالى بودن و بالا بودن خدا است و آهسته خواندن آن معنايش نزديك بودن او است ، حتى نزديك تر از رگ قلب ، پس ‍ به هر دو قسم ، نماز خواندن ، اداء حق همه اسماء خدا است .
و قل الحمد لله الّذى لم يتخذ ولدا و لم يكن له شريك فى الملك و لم يكن له ولى من الذّل و كبره تكبيرا

*(/22)*

اين آيه عطف است بر جمله : (قل ادعوا اللّه او ادعوا الرحمن ) كه در آيه قبل بود، و حاصل كلام اين مى شود كه : اى پيغمبر، به ايشان بگو اسمائى كه مى خوانيد و خيال مى كنيد كه معبودهاى شما هستند، تنها اسمائى مى باشند كه مملوك خدايند، نه مالك نفس ‍ خودند و نه صاحب چيزى از آنچه در اختيار دارند. پس خواندن آنها خواندن خدا است ، از اين جهت در هر حال او معبود است .
نفى فرزند، ولى و شريك داشتن خداى تعالى
بعد از آنكه اين نكته را به ايشان خاطر نشان كردى ، خدا را حمد و ثنا كن ، به حمد و ثنائى كه از آثار ملكيت على الاطلاق او باشد، چرا كه هيچ چيز مانند او در ذات و يا در صفات نيست ، تا بتواند آنطور كه وثنيت دوگانه پرستان و اهل كتاب از نصارى و يهود و قدماى مجوس ، در باره ملائكه و جن و يا مسيح و يا عزير و يا احبار خود پنداشته اند، فرزند او باشد، و يا آنطور كه دوگانه پرستان وثنى ها و ستاره پرستان و شيطان پرستان پنداشته اند، بدون اشتقاق و پدر فرزندى شريك او باشد، و يا آنكه علاوه بر شريك بودن ، ما فوق او هم باشند و نسبت به خدا ولايت داشته ، آنچه كه خدا از اصلاحش عاجز بماند، آنها به خاطر قدرت بيشترى كه نسبت به خدا دارند و بر حق تعالى غلبه دارند، اصلاح كنند.
و به عبارت ديگر هيچ چيزى هم جنس او نيست تا اگر پائين تر از او است فرزند او، و اگر مساوى با او است شريك او، و اگر مافوق او است ولى و غالب بر او در ملك باشد.
اين آيه در حقيقت ثنائى است بر خدا، به داشتن ملكيت على الاطلاق كه بر آن متفرع مى شود نفى فرزند و شريك و ولى . و به همين جهت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را امر فرمود: او را تحميد كند نه تسبيح با اينكه آنچه در اين ثنا آمده از نفى فرزند و شريك و ولى صفات سلبى است كه مناسب با نفى آن تسبيح است نه تحميد (دقت بفرمائيد).

*(/23)*

خداى سبحان آيه را با جمله : (و كبره تكبيرا) ختم كرده ، و اين تكبير (بزرگ تر دانستن ) را مطلق آورده و نفرموده : از چه چيز بزرگتر است ، و اين بدان جهت است كه بعد از توصيف و تنزيه قبلى ، متذكر شود به اينكه : خدا از هر وصفى كه شما بكنيد و از هر حمد و ثنائى كه بگوئيد بزرگتر است . و لذا جمله معروف : (اللّه اكبر) را اين طور تفسير كرده اند كه : خدا بزرگتر از آن است كه در وصف كسى بگنجد و همين تفسير از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده ، و اگر به معناى بزرگتر از هر چيز باشد خالى از شرك نخواهد بود، براى اينكه ساير موجودات را در بزرگى شريك او ولى خدا را بزرگتر از آنها دانسته ايم . و ساحت مقدس او اجل و عزيزتر از آن است كه كسى و يا چيزى در امرى از امور و وصفى از اوصاف شريك او باشد.
و از لطائفى كه در اين سوره به كار رفته اين است كه اولين آيه اش با تسبيح افتتاح و آخرين آيه اش با تحميد افتتاح و با تكبير اختتام يافته است .
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل برخى آيات گذشته )
در الدر المنثور است كه سعيد بن منصور و ابن منذر و ابن ابى حاتم از على روايت كرده اند كه وى آيه : (لقد علمت ) را (علمت ) مى خواند، و چنين توجيه مى فرمود: كه به خدا سوگند فرعون دشمن خدا، ندانست كه نازل كننده ، پروردگار آسمانها و زمين بود، بلكه خود موسى بود كه اين حقيقت را مى دانست .
مؤ لف : اين قرائتى است كه به آن جناب نسبت داده شده .
و در كافى از على بن محمد به سندش روايت كرده كه گفت : شخصى از امام صادق (عليه السلام ) پرسيد: كسى كه در پيشانى ناراحتى و جراحتى دارد و نمى تواند با آن سجده كند چه بايد بكند...؟ حضرت فرمود: چانه خود را به زمين نهد، زيرا خداى تعالى فرموده : (و يخرون للاذقان سجدا).
مؤ لف : در اين معنا روايات ديگرى نيز هست .

*(/24)*

و در الدر المنثور آمده كه ابن جرير و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : روزى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در مكه نماز مى گزارد در نمازش دعا كرد و گفت : يا الله يا رحمن مشركين گفتند: به اين بى دين نگاه كنيد كه ما را از پرستش دو خدا نهى مى كند، در حالى كه خودش دو معبود را مى خواند، در اينجا بود كه آيه : (قل ادعوا اللّه او ادعوا الرحمن ...) نازل گرديد.
مؤ لف : در سبب نزول اين آيه ، روايات ديگرى ، مخالف اين روايت رسيده ، كه علتهائى غير علت مذكور را بيان نموده ، اما از همه آنها بهتر، همين روايت است و با مفاد آيه انطباق بيشترى دارد.
رواياتى درباره اسماء حسنى ، اسماء حقيقى و اسماء اسماء خدا
و در توحيد به طور مسند و در احتجاج به طور مرسل (بدون ذكر سند) از هشام بن حكم روايت شده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) در باره اسماء خدا - عزوجل - واز اشتقاق آنها پرسيده (گفتم : كلمه : (اللّه ) از چه مشتق شده ؟) فرمود: اى هشام (اللّه ) مشتق از اله است و اله ماءلوه مى خواهد و اسم غير مسمى است ،
پس هر كس اسم را بدون معنا بپرستد كافر شده و چيزى نپرستيده و كسى كه اسم و معنا را بپرستد باز كافر شده ، چون دو چيز را پرستيده ، و كسى كه معنا را بپرستد بدون اسم او خدا را به يگانگى پرستيده آيا فهميدى اى هشام ؟.
هشام مى گويد: عرض كردم : بيش از اين بفرمائيد، فرمود: براى خداى تبارك و تعالى نود و نه اسم است ، پس اگر بنا باشد كه اسم همان مسمى باشد بايد هر اسمى براى خود، الهى باشد، و ليكن چنين نيست ، بلكه خداى تعالى معنا و مسماى واحدى است كه اين اسامى بر آن دلالت مى كنند، و همه اين اسامى باز غير اويند، اى هشام اسم نان غير از نان است ، و آدمى را سير نمى كند ولى به آن دلالت مى كند، و همچنين آب كه اسم نوشيدنى است ، و لباس كه اسم پوشيدنى است و آتش كه اسم سوزاننده است .

*(/25)*

و نيز در توحيد به سند خود از ابن رئاب از عده اى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: هر كس خداى را با توهم عبادت كند كافر شده ، و هر كه اسم را بپرستد و معنا را رها كند كافر گشته ، و هر كس اسم و معنا هر دو را بپرستد مشرك شده و هر كس معنا را بپرستد و اسم را عنوان و معرف آن قرار دهد و با صفاتش او را توصيف كند و بر اين معنا اعتقاد قلبى داشته و زبانش هم همين را در پنهان و آشكار بگويد، چنين كسى از اصحاب امير المؤ منين (عليه السلام ) است و در حديث ديگر آمده چنين كسانى مؤ من حقيقيند.
و در توحيد بحار الانوار در باب مغايرت بين اسم و معنا از كتاب توحيد نقل كرده كه او به سند خود از ابراهيم بن عمر از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: خداى تبارك و تعالى اسمى خلق كرد كه با حروف توصيف نمى شود، و با الفاظ به زبان در نمى آيد و در پيكر شخصى مجسم نمى شود، و با هيچ چيز تشبيه نمى گردد و به هيچ رنگى در نمى آيد، در اقطار و مكانها نمى گنجد، و از تعريف شدن برتر است و از حس هر متوهمى محجوب و پرده پوشيده است ، آنگاه آن اسم را كلمه تامه اى بر اساس چهار جزء با هم قرار داد، به طورى كه هيچ يك از آنها قبل از ديگرى نبود سپس سه چيز كه مورد حاجت خلق بود از آن ظاهر ساخت و يك چيز از آن را محجوب گذاشت ، و آن يك چيز همان اسم مكنون مخزون است كه به وسيله همين سه اسم ظاهر مخزون گرديد.

*(/26)*

و ظاهرا آن سه اسم ظاهر عبارتند از: اللّه و تبارك و سبحان ، و براى هر كدام از اين سه اسم ، اركانى چهارگانه است كه در مجموع دوازده ركن مى شود، پس آنگاه براى هر ركنى سى اسم قرار داد كه هر يك فعلى و كارى منسوب به او است ، پس او است رحمان و رحيم ، ملك و قدوس و خالق و بارى و مصور وحى و قيوم و لا تاءخذه سنة و لا نوم و عليم و خبير و سميع و بصير و حكيم و عزيز و جبار و متكبر و على و عظيم و مقتدر و قادر و سلام و مؤ من و مهيمن و منشى ء و بديع و رفيع و جليل و كريم و رازق و محيى و مميت و باعث و وارث .
پس اين اسماء و آنچه كه از اسماء حسنى هست ، تا سيصد و شصت اسم تمام شود، همه از اين سه اسم منشعب مى گردد. و اين سه اسم اركان و حجابهائى هستند براى آن اسم واحد مكنون كه به وسيله اين سه اسم مخزون شدند، و اين همان مطلبى است كه آيه : (قل ادعوا اللّه او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ) بيانش مى كند.
مؤ لف : اين حديث در كافى نيز از آن جناب روايت شده .
مطالب اتفاقى و اختلافى درباره اسماء خدا و اشاره به عقيده بت پرستان درباره آن
در جلد هشتم اين كتاب در بحث اسماء حسنى گذشت كه گفتيم : اين اسماء كه اسماء حسنايش ناميده اند اسماء اسماء هستند، و آنچه از مصاديق كه اين اسماء بر آن دلالت و اشاره مى كند يعنى ذات متصف به فلان وصف اسم حقيقى مى باشد، و بنابراين بعضى از اسماء حسنى عين ذات خواهند بود: و آن اسمائى هستند كه مصداق يكى از صفات ثبوتيه كماليه را برساند چون : حى و عليم و قدير، و بعضى از آنها زائد بر ذات و خارج از ذاتند، و آن اسمائى هستند مشتمل كه بر يكى از صفات سلبيه مى باشند نظير: لا تاءخذه سنة و لا نوم و يا فعلى از افعال خدا باشند مانند: خالق و رازق .
next page
fehrest page
back page

*(/27)*

next page
fehrest page
back page
اينها اسماء حقيقى خدا است و اما اسماء اسماء خدا عبارت است از همين الفاظ كه بر ذات متصف به صفتى دلالت كند و هيچ شكى نيست كه اين الفاظ غير ذات خدايند، بلكه الفاظى هستند كه گوينده آنها، آنها را ايجاد مى كند، پس هم حادثند و هم قائم به گوينده .
در اين مطالب هيچ بحثى نيست ، خلافى كه در اين ميان هست در دو جهت است :
جهت اول اينكه : بعضى از جاهلان از متكلمين سلف ميان اسماء و اسماء اسماء خلط كرده پنداشته اند كه مقصود از عين ذات بودن اسماء، همين الفاظ است كه اسماء اسماء خداست ، و به همين جهت معتقد شده اند كه اسم ، عين مسمى است ،
و در نتيجه عبادت اسم و خواندن آن ، عين عبادت مسمى است و اين قول در اوائل عصر خلفاى عباسى رواج داشت و دو روايت گذشته يعنى دو روايت توحيد صدوق در رد بر اين قول صادر شده اند.
جهت دوم : نظريه اى است كه بت پرستان داشتند، و آن اين است كه : به هيچ وجه ممكن نيست خداى سبحان مورد توجه و بندگى بندگان قرار گيرد، و همه توجهات به اسماء خدا است ، پس اسماء كه مظاهر آن ملائكه و جن و انسانهاى كامل هستند مورد توجه عبادت كاران هستند، و همانها آلهه و معبودهاى خلقند، نه خود خدا، و شما خواننده عزيز از بيان گذشته فهميديد كه آيه شريفه : (قل ادعوا اللّه او ادعوا الرحمن ) رد بر اين نظريه و اعتقاد است .

*(/1)*

از روايت اخير حقيقت ديگرى نيز كشف مى شود، و آن چگونگى انتشار اسماء از ناحيه ذات متعاليه خدا است ، ذاتى كه رفيع تر از آن است كه علم كسى بدان احاطه يابد و يا وصفى و نعتى او را مقيد كند، و يا اسمى و رسمى او را محدود سازد، و روايت با مطالبى كه در صدر و ذيلش دارد صريح در اين است كه مراد از اسماء در آيه شريفه همان اسماء حقيقى است كه گفتيم ، نه اسماء اسماء، و ما اين حديث را تا حدى در ذيل بحثى كه در باره اسماء حسنى در جلد هشتم اين كتاب كرديم ، شرح داده ايم بدانجا مراجعه شود.
چند روايت درباره جهر و اخفات در نماز
و در تفسير عياشى از زراره و حمران و محمد بن مسلم از ابى جعفر و ابى عبد اللّه (عليه السلام ) روايت شده كه در تفسير آيه : (و لا تجهر بصلاتك و لا تخافت بها و ابتغ بين ذلك سبيلا) فرموده اند: ايامى كه رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) در مكه بود، نمازش را با صداى بلند اقامه مى فرمود در نتيجه مشركين صدايش را مى شنيدند و محل حضور حضرت برايشان مشخص مى شد سپس به آنجا رفته وى را آزار مى دادند، لذا اين آيه شريفه نازل گرديد.
مؤ لف : اين معنا در الدر المنثور هم از ابن مردويه از ابن عباس روايت شده و نيز از عايشه روايت شده كه گفته است : (اين آيه در باره دعاء است ) و عيبى هم ندارد، چون ميان آن و ديگر روايات معارضه اى نيست ، و نيز از عايشه روايت شده كه آيه در باره تشهد است .
و در كافى به سند خود از سماعة روايت شده كه گفت : از امام (عليه السلام ) معناى آيه (و لا تجهر بصلاتك و لا تخافت بها) را پرسيدم ، فرمود: مخافته آن است كه انسان طورى تكلم كند كه گوش خودش هم نشنوند، و جهر آن است كه جوهره صدا به شدت بلند شود.

*(/2)*

مؤ لف : اين روايات تا حدى معناى اولى را كه در تفسير آيه گذرانديم تاءييد مى كند. و باز در همان كتاب به سند خود عبد الله بن سنان روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) پرسيدم آيا بر امام جماعت واجب است كه نماز را آنقدر بلند بخواند كه ماءمومين بشنوند؟ و اگر چنين است در جماعتهائى كه جمعيت بسيار است چطور مى شود؟ فرمود: بايد بطور معتدل و متوسط بخواند چنانچه خداى تعالى فرمود: (و لا تجهر بصلاتك و لا تخافت بها).
و در الدر المنثور است كه احمد و طبرانى از معاذ بن انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: آيه : (و قل الحمد لله الّذى لم يتخذ ولدا) تا آخر آيه عزت است .
و در تفسير قمى از امام آورده كه در ذيل (و لم يكن له ولى من الذل ) فرموده است : يعنى خداوند هرگز ذليل نشده تا محتاج وليى شود كه ياريش كند.
بحثى روايتى و قرآنى
(درباره تفريق آيات قرآن و قرانا فرقناه ...)
اين بحث پيرامون آيه شريفه (و قرآنا فرقناه لتقراه على الناس على مكث ) است كه در سه فصل عنوان مى شود:
تقسيم قرآن به آيات و سور
فصل اول ، پيرامون تقسيمات قرآن كريم : كتاب الهى به اجزائى تقسيم شده كه با آن شناخته مى شود، مانند سى جزء، و اينكه هر جزئى 4 حزب و هر حزبى 10 عشر دارد، و امثال آن ، و اين تقسيم بندى است كه در قرآن كريم كرده اند، ولى آنچه در خود قرآن مى باشد، دو تقسيم است : يكى سوره و ديگر تقسيم هر سوره به چند آيه ، و مكرر از آندو، اسم برده مثلا فرموده : (سوره انزلناها) و يا فرموده : (قل فاتوا بسورة مثله ) و همچنين در غير اين دو آيه .

*(/3)*

در لسان رسول خدا و صحابه و ائمه معصومين (عليهم السلام ) نيز استعمال اين دو كلمه زياد آمده به حدى كه جاى ترديد نمانده كه سوره و آيه دو حقيقت قرآنى است و اين سوره ها مجموعه اى از كلام الهى است كه هر يك با بسم الله آغاز شده و غرضى را بيان مى كند، و آن غرض معرف سوره است ، و در هيچ يك اين قاعده تخلف نپذيرفته ، مگر در سوره برائت آن هم به حكم پاره اى از روايات ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) - كه در ذيل آيه : (انا نحن نزلنا الذكر) در جلد دوازدهم اين كتاب ذكر نموديم - تتمه آياتى از سوره انفال است ، و نيز سوره (والضحى ) و (الم نشرح ) كه با اينكه يك سوره هستند يك بسم اللّه در وسط فاصله شده ، و همچنين سوره فيل و ايلاف كه سوره واحدى هستند و يك بسم اللّه در وسط فاصله شده است . البته همه اين موارد استثنايى به حكم رواياتى است كه از ائمه (عليهم السلام ) رسيده و شيخ آن را در تهذيب به سند خود از شحام از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده و محقق در شرايع و طبرسى در مجمع البيان آن را به روايت اصحاب ما - اماميه - نسبت داده اند.
نظير اين مطلبى كه در باره سوره ها گفتيم در آيه ها جريان دارد، زيرا در كلام خداى تعالى آيه بطور مكرر بر قطعه اى از كلام الهى اطلاق شده است ، مانند: (و اذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا) و نيز مانند: (كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا).
از ام سلمه روايت شده كه گفت : رسول خدا آخر هر آيه وقف مى كرد، و نيز روايت صحيح آمده كه سوره حمد هفت آيه است و از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت شده كه فرمود: سوره ملك سى آيه است ، و همچنين رواياتى ديگر كه در باره عدد آيه هاى هر سوره قرآن از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل شده است .

*(/4)*

و آنچه كه دقت در تقسيم بندى طبيعى كلام عرب به فصول و قطعه هاى جداى از هم ، و مخصوصا در كلمات مسجع آن ، و نيز آنچه كه تدبر در روايات وارده از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و اهل بيتش در خصوص عدد آيات وارد شده اقتضاء مى كند، اين است كه يك آيه از قرآن كريم يك قطعه از كلام خداست كه حقش اين است كه بر آن يك قطعه اعتماد و تكيه نموده و در تلاوت آن را، از قبل و بعدش جدا كرد.
و اين قطعات به اختلاف سياقها و مخصوصا در سياقهاى مسجع مختلف مى شود، چه بسا يك كلمه به تنهائى به خاطر سجع آخرش ‍ يك آيه به حساب آيد، مانند كلمه : (مدهامتان - دو برگ سبز) و چه بسا آيه دو كلمه يا بيشتر باشد، خواه كلام تام باشد يا ناقص ، مانند (الرحمن ) (علم القرآن ) (خلق الانسان ) (علمه البيان ) و مانند (الحاقة ) (ماالحاقة ) (و ماادريك ما الحاقة ) و چه بسا كه يك آيه بسيار طولانى باشد، مانند آيه پيرامون قرض دادن و گرفتن كه آيه 282 از سوره بقره است .
عدد سوره ها و آيات قرآن كريم
فصل دوم ، پيرامون عدد سوره ها و آيات قرآن كريم : تعداد سوره هاى قرآن ، صد و چهارده عدد است ، و بر همين عدد، قرآنهاى موجود در ميان مسلمين تدوين شده و اين قرآنها مطابق قرآنى است كه عثمان جمع آورى نموده ، و ما قبلا از ائمه معصومين (سلام اللّه عليهم اجمعين ) نقل كرديم كه فرمودند: سوره (برائت ) سوره اى مستقل نيست ، بلكه متمم سوره (انفال ) است ، و همچنين (والضحى ) و (الم نشرح ) يك سوره و (فيل ) و (ايلاف ) يك سوره هستند.

*(/5)*

و پيرامون تعداد آيه هاى قرآن بايد گفت : در اين خصوص نص متواترى نرسيده كه يك يك آيه ها را معرفى كند، و هر يك را از ديگرى متمايز سازد. روايات محدودى هم كه رسيده به خاطر خبر واحد بودن قابل اعتماد نيستند، و روشن ترين علت بر نبودن دليل معتبر، اختلاف اهل مكه ، مدينه ، شام ، بصره و كوفه است ، كه در باره تعداد آيات اعداد متفاوتى ارائه كرده اند.
بعضى گفته اند: عدد آن شش هزار آيه است ، بعضى ديگر گفته اند: شش هزار و دويست و چهار آيه است ، يكى گفته شش هزار و دويست و چهارده آيه ، و يكى ديگر گفته نوزده آيه ، بعضى گفته اند: بيست و پنج و بعضى ديگر سى و شش .
مكى ها عدد خود رااز عبد الله بن كثير از مجاهد از ابن عباس از ابى بن كعب روايت كرده اند، مدنى ها براى خود دو جور عدد روايت كرده اند يكى به ابى جعفر مرثد بن قعقاع و شيبه بن نصاح منتهى مى شود. و روايت ديگرشان به اسماعيل بن جعفر بن ابى كثير انصارى منتهى مى گردد.
و اهل شام عدد خود را از ابى درداء روايت كرده اند، و روايت بصرى ها به عاصم بن عجاج جحدرى و روايت عدد كوفى ها به حمزه و كسائى و خلف منتهى مى شود ، حمزه گفته است : اين عدد را ابن ابى ليلى از ابى عبد الرحمان سلمى از على بن ابى طالب (عليه السلام ) براى ما روايت كرده .
و كوتاه سخن ، وقتى اعداد به يك نص متواتر و يا حداقل خبر واحد قابل اعتنائى منتهى نشود، و هيچ آيه اى به طور اطمينان بخشى ، از ساير آيات قبل و بعدش متمايز نگردد، هيچ الزامى نيست كه يكى از اين روايت اخذ شود، لاجرم هر يك از اين روايات كه روشن و قابل اعتماد بود را مى پذيريم و ما بقى را طرد مى كنيم ، و يا به هيچ يك عمل نمى كنيم ، و اگر شخصى اهل تدبر باشد، بايد به هر روايتى كه در نظرش بيشتر قابل اعتماد بود، عمل نمايد.

*(/6)*

و آنچه كه از على (عليه السلام ) در عدد كوفيان نقل شده معارض است با ادله اى كه از خود آن جناب و همچنين از ساير ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) رسيده كه : در هر سوره (بسم اللّه ) جزء آن سوره و يكى از آيات آن است ، زيرا به حساب كوفيان ، تنها بسم اللّه فاتحه ، جزء سوره است ، و ما بقى به حساب نيامده ، و لازمه روايت نامبرده اين است كه عدد آيه هاى قرآن به مقدار بسم اللّه هاى سوره ها بيشتر باشد.
و اين همان علتى است كه ما را از ايراد بحثهاى مفصل كه در باره عدد آيه هاى قرآن شده منصرف ساخته است ، چون ديديم كه اين بحثها به نتيجه اى نمى رسد، تنها به اين اشاره اكتفاء مى كنيم كه در عدد چهل سوره قرآنى اتفاق دارند، و در عدد آيه ها و يا رؤ وس ‍ آيه هاى هفتاد و چهار سوره اختلاف كرده اند، و همچنين در اينكه كلمه : (الر) مثلا آيه اى است تام و مستقل اتفاق كرده اند ولى در بقيه حروف مقطعه اختلاف نموده اند و آن گروه از خوانندگان عزيز كه مى خواهند به جزئيات اين اختلاف واقف گردند، بايد به محل طرح اين بحثها مراجعه نمايند.
ترتيب سوره هاى قرآن كريم
فصل سوم ، پيرامون ترتيب سوره ها: در كتاب اتقان از ابن ضريس نقل شده كه او در كتاب فضائل القرآن خود گفته : محمد بن عبد الله بن ابى جعفر رازى به ما خبر داد كه عمروبن هارون ما را حديث كرد كه عثمان بن عطاى خراسانى برايمان نقل كرد از پدرش ازابن عباس كه گفت : آغاز هر سوره كه در مكه نازل شده در مكه نوشته شد و بعدها خداوند هر چه مى خواست به آن ملحق مى كرد.

*(/7)*

و سوره هايى كه به ترتيب و پشت سر هم نازل شده اند عبارتند از: 1 - (اقرء باسم ربّك ) 2 - (ن ) 3 - (مزمل ) 4 - (مدثر) 5 - (تبت ) 6 - (تكوير) 7 - (اعلى ) 8 - (و الليل اذا يغشى ) 9 - (و الفجر)10 - (و الضحى ) 11 - (الم نشرح ) 12 - (و العصر) 13 - (و العاديات ) 14 - (انا اعطيناك ) 15 - (الهاكم التكاثر) 16 - (ارايت ) 17 - (قل يا ايها الكافرون ) 18 - (الم تر كيف فعل ربّك ) 19 - (قل اعوذ برب الفلق )20 - (قل اعوذ برب الناس ) 21 - (قل هو اللّه احد) 22 - (و النجم ) 23 - (عبس ) 24 - (انا انزلناه فى ليله القدر) 25 - (و الشمس و ضحاها) 26 - (و السماء ذات البروج ) 27 - (و التين ) 28 - (لايلاف قريش ) 29 - (قارعه ) 30 - (لا اقسم بيوم القيامه ) 31 - (ويل لكل همره ) 32- (و المرسلات ) 33 - (ق ) 34 - (لا اقسم بهذا البلد) 35 - (و السماء و الطارق ) 36 - (اقتربت الساعه ) 37 - (ص ) 38 - (اعراف ) 39 - (قل اوحى ) 40 - (يس ) 41 - (فرقان ) 42 - (ملائكة ) 43 - (كهيعص ) 44 - (طه ) 45 - (واقعه ) 46 - (طسم شعراء) 47 - (طس ) 48 - (قصص ) 49 - (بنى اسرائيل ) 50 - (يونس ) 51 - (هود) 52 - (يوسف ) 53 - (حجر) 54 - (انعام ) 55 - (صافات ) 56 - (لقمان ) 57 - (سباء) 58 - (زمر) 59 - (حم مومن ) 60 - (حم سجده ) 61 - (حم عسق ) 62 - (حم زخرف ) 63 - (حم دخان ) 64 - (جاثيه ) 65 - (احقاف ) 66 - (ذاريات ) 67 - (غاشيه ) 68 - (كهف ) 69 - (نحل ) 70 - (انا ارسلنا نوحا) 71 - (ابراهيم ) 72 - (انبياء) 73 - (مؤ منين ) 74 - (تنزيل سجده ) 75 - (طور) 76 - (تبارك الملك ) 77 - (الحاقه ) 78 - (سائل ) 79 - (عم يتسائلون ) 80 - (نازعات ) 81 - (اذا السماء انفطرت ) 82 - (اذا السماء انشقت ) 83 - (روم ) 84 - (عنكبوت ) 85 - (ويل للمطففين ).
اين سوره هائى بوده كه در مكه نازل شده است .

*(/8)*

پس خداى تعالى سوره هاى زير را به ترتيب در مدينه نازل كرد: 1 - (سوره بقره ) 2 - (انفال ) 3 - (آل عمران ) 4 - (احزاب ) 5 - (مم تحنه ) 6 - (نساء) 7 - (اذا زلزلت ) 8 - (حديد) 9 - (قتال ) 10 - (رعد) 11 - (رحمان ) 12 - (انسان ) 13 - (طلاق ) 14 - (لم يكن ) 15 - (حشر) 16 - (اذا جاء نصر اللّه ) 17 - (نور) 18 - (حج ) 19 - (منافقون ) 20 - (مجادله ) 21 - (حجرات ) 22 - (تحريم ) 23 - (جمعه ) 24 - (تغابن ) 25 - (صف ) 26 - (فتح ) 27 - (مائده ) 28 - (برائت ).
در اين روايات سوره فاتحه ساقط شده و چه بسا گفته باشند كه اين سوره دو بار نازل شده يكى در مكه و بار ديگر در مدينه .
اتقان از بيهقى نقل كرده كه در كتاب دلائل النبوه به سند خود از عكرمه و حسين بن ابى الحسن روايت كرده كه اين دو نفر گفته اند: خداوند از قرآن كريم سوره اقرء باسم ربّك را نازل كرد، همچنين سوره هائى كه در روايت بالا بود شمرده اند تا به آخر جز اينكه سوره فاتحه و اعراف و كهيعص را از آنچه در مكه نازل شده ساقط كرده اند.
و نيز اين دو نفر حم دخان را قبل از حم سجده و انشقاق را قبل از انفطار و نيز مطففين را قبل از بقره در سوره هاى مدنى ، و نيز آل عمران را قبل از انفال و مائده را قبل از ممتحنه از سوره هاى مكى ضبط كرده اند.
آنگاه بيهقى به سند خود از مجاهد از ابن عباس روايت كرده كه گفت : اولين سوره اى كه خدا از قرآن كريم بر پيغمبرش نازل كرد سوره اقرء باسم ربّك بود تا آخر حديث ، و اين حديث از نظر ترتيب مطابق با حديث عكرمه است ، با اين تفاوت كه آن سوره هاى مكى كه در حديث عكرمه ساقط شده در اين حديث آمده است .
باز در همان كتاب ، از كتاب ناسخ و منسوخ ، تاءليف ابن حصار نقل كرده كه : سوره هاى مدنى مورد اتفاق بيست سوره است و آنچه در آن اختلاف هست دوازده سوره است ، و از اين چند سوره گذشته بقيه سوره ها به اتفاق مكى است ، اين بود كلام ناسخ و منسوخ .

*(/9)*

و آن سوره هايى كه مدنى بودنشان مورد اتفاق است عبارتند از: 1 - بقره 2 - آل عمران 3 - نساء 4 - مائده 5 - انفال 6 - توبه 7 - نور 8 - احزاب 9 - سوره محمد 10 - فتح 11 - حجرات 12 - حديد 13 - مجادله 14 - حشر 15 - ممتحنه 16 - منافقون 17 - جمعه 18 - طلاق 19 - تحريم 20 - نصر.
و آنچه از مكى ها و مدنى هاى مورد اختلاف است سوره هاى ذيل است : 1- رعد 2 - رحمان 3 - جن 4 - صف 5 - تغابن 6 - مطففين 7 - قدر 8 - بينه 9 - زلزال 10 - توحيد 11 و 12 - معوذتان .
البته در فن تفسير و بحثهاى مربوط به دعوت نبويه و سير روحى و سياسى و اجتماعى دعوت در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و تحليل سيره شريفه آن جناب ، دانستن اينكه كدام سوره مكى و كدام مدنى است و تقديم و تاءخير نزول آيات ، دخالت بسيارى دارد.
و روايات ، به طورى كه ديديد در اثبات اين مجهولات نمى توانند مورد اعتماد باشند، چون هيچ يك از مضامين آنها متواتر نيست ، علاوه بر اينكه ميان آنها تعارض وجود دارد كه در نتيجه از درجه اعتبار ساقط شده اند.
پس تنها طريق براى تحصيل اين غرض ، تدبر و دقت در سياق آيات و بهره جويى از قرائن و امارات داخلى و خارجى است ، كه ما هم در تفسير خود از همين راه استفاده كرده ايم و اللّه المستعان .
سوره كهف مكى است و 110 آيه دارد
سوره كهف ، آيات 1 - 8
بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد لله الذى انزل على عبده الكتب و لم يجعل له عوجا (1) قيما لينذر باسا شديدا من لدنه و يبشر المؤ منين الّذين يعملون الصلحت ان لهم اجرا حسنا(2) ماكثين فيه ابدا(3) و ينذر الّذين قالوا اتخذ اللّه ولدا(4) ما لهم به من علم و لا لابائهم كبرت كلمة تخرج من افوههم ان يقولون الا كذبا (5) فلعلك بخع نفسك على اثارهم ان لم يؤ منوا بهذا الحديث اسفا (6) انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا (7) و انا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا(8)
ترجمه آيات

*(/10)*

به نام خداى بخشاينده مهربان ، ستايش خاص خدائى است كه اين كتاب استوار را به بنده خويش فرو فرستاد و در آن انحراف ننهاد (1).
تا از جانب خويش از عذابى سخت بترساند و مؤ منان را كه كارهاى شايسته كنند نويد دهد كه پاداشى نيك دارند (2). و هميشه در آن بسر مى برند (3).
و نيز كسانى را كه گويند خدا فرزندى گرفته بيم دهد (4).
در اين باب چيزى ندانند پدرانشان نيز نمى دانستند، كلمه اى كه از دهانشان بيرون مى شود بزرگ است ، و جز دروغ نمى گويند (5).
شايد تو از پى ايشان از غم اينكه چرا قرآن را باور ندارند خويشتن را هلاك كنى (6).
ما اين چيزها را كه روى زمين هست آرايش آن كرده ايم تا ايشان را بيازماييم كه كدامشان از جهت عمل بهترند (7).
و ما آنچه را روى زمين هست خاك باير مى كنيم (8).
بيان آيات
آهنگ و مفاد كلى اين سوره مباركه
اين سوره با انذار و تبشير دعوت مى كند به اعتقاد حق و عمل صالح همچنانكه از دو آيه اولش هم بوى اين معنا استشمام مى شود. و نيز از آيه آخر سوره كه مى فرمايد (فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعباده ربه احدا).
و در اين سوره مساءله نفى فرزند داشتن خدا مورد عنايت و توجه زيادى واقع شده است نظير اينكه مى بينيم تهديد و انذار را به كسانى اختصاص مى دهد كه براى خدا فرزند قائل شده اند، يعنى بعد از آنكه مى فرمايد: (لينذر باسا شديدا من لدنه ) مجددا مى فرمايد: (و ينذر الّذين قالوا اتخذ اللّه ولدا).
پس در اين آيه روى سخن با دوگانه پرستان است ، كه قائل به فرزندى ملائكه و جن و مصلحين بشر براى خدا هستند، و همچنين خطاب به نصارى است كه قائل به فرزندى مسيح براى اويند. و بعيد نيست كه روى سخن به يهود هم باشد، چون خود قرآن از يهود نقل كرده كه گفته اند (عزير پسر خدا است ).

*(/11)*

و بعيد نيست كسى بگويد كه غرض از نزول اين سوره بيان سه داستان عجيب است كه در قرآن كريم جز در اين سوره ذكر نشده ، يكى قصه اصحاب كهف و ديگرى داستان موسى و آن جوانى كه در راه به سوى مجمع البحرين ديدار نمود، و سوم حكايت ذى القرنين ، و آنگاه از اين سه داستان در غرض سوره كه اثبات نفى شريك و تشويق بر تقوى و ترس از خدا است استفاده كند.
و اين سوره به طورى كه از سياق آياتش استفاده مى شود در مكه نازل شده است . اما بعضى از مفسرين آيه (و اصبر نفسك مع الّذين يدعون ربهم ...) را از مكى بودن استثناء كرده اند و به زودى در باره آن بحث مى كنيم .
الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا قيما
كلمه (عوج ) - به فتح عين و به كسر آن - به معناى انحراف است . در مجمع البيان مى گويد: (عوج - به فتحه عين - در كجى چيزهايى كه محسوس و قابل ديدن هس تند - چون نيزه و چوب - استعمال مى شود، و با كسره عين در امور ناديدنى چون اعتقادات و سخن گفتن .
و شايد منظور از چيزهاى مرئى آنهايى باشند كه به سهولت ديده مى شوند و مقصود از چيزهاى نامرئى آنهايى باشند كه به آسانى مشهود نيستند كما اينكه راغب در مفردات چنين گفته است : (عوج ) به فتحه عين كجى هايى را گويند كه با چشم به آسانى ديده مى شوند، مانند كجى چوبى كه در زمين نصب شده باشد، ولى (عوج ) به كسره عين در كجى هائى است كه با فكر و بصيرت تشخيص داده مى شوند، مانند انحراف و انحنايى كه در زمين مسطح است كه تنها متخصصين مى توانند آن را تشخيص دهند، و نيز مانند انحراف در دين و زندگى .
پس بنا به گفته وى ديگر اشكالى به آيه شريفه (لا ترى فيها عوجا و لا امتا وارد نمى شود - دقت بفرمائيد.
توضيح مقصود از اينكه قرآن عوج (كجى ) نداشته ، قيّم است

*(/12)*

خداى تعالى در اين سوره كلامش را با ذكر ثناى خود افتتاح فرموده ، و به اين نحو خود را ستوده كه : قرآنى بر بنده اش نازل كرده كه هيچ انحرافى از حق در آن نيست ، و آن كتاب قيم مصالح بندگانش در زندگى دنيا و آخرت است ، و از عهده اين كار به خوبى برمى آيد، پس همه حمدها كه در ترتب خيرات و بركات آن از روز نزولش تا روز قيامت هست ، همه براى خدا است .
پس سزاوار نيست كه هيچ دانشمند اهل بحثى ترديد كند در اينكه : آنچه از صلاح و سداد در جوامع بشرى به چشم مى خورد همه از بركات انبياى كرام است كه در بشر منتشر كرده اند، و تخمى است كه آنان با دعوت خود به سوى حق و حسن خلق و عمل صالح افشانده اند، و اينكه قرآن كريم در چهارده قرنى كه از نزولش مى گذرد تمدنى به بشر داده و ارتقائى بخشيده و علم نافع و عمل صالحى در بشر به وجود آورده كه مخصوص خود آن است و به همين جهت دعوت نبوى منتهائى بزرگ بر بشر دارد، پس همه حمدها براى خدا است .
و با اين بيان روشن مى شود اينكه بعضى از مفسرين در تفسير اين آيه ، يعنى جمله (الحمد لله الذى انزل ...) گفته اند: يعنى بگوييد (الحمد لله الّذى نزل ) صحيح نيست .
(و لم يجعل له عوجا) - ضمير در (له ) به كتاب بر مى گردد، و جمله مورد بحث جمله حاليه است از كتاب . و كلمه (قيما) آن گونه كه از كتاب فهميده مى شود حال بعد از حال است ، زيرا خداى تعالى در مقام ستايش خويش است از اين جهت كه كتابى نازل كرده و به صفت نداشتن اعوجاج متصف است ، و از اين جهت كه آن كتاب بر تاءمين مصالح جامعه بشرى قيم است . پس به هر دو صفت بذل عنايت شده ، آن هم بطورى مساوى ، و همين اقتضاء مى كند كه جمله مزبور حاليه باشد، و (قيم ) نيز حال دوم باشد.
اشاره به اقوال مختلف مفسرين در ذيل جمله : (لميجعل له عوجا...)

*(/13)*

بعضى از مفسرين گفته اند : جمله (و لم يجعل له عوجا) عطف است بر صله ، و كلمه (قيما) حال از ضمير در (له ) است ، و معنايش اين است كه (و حمد آن خداى را كه براى كتاب در حالى كه قيم است اعوجاج قرار نداده ) و يا (قيما) منصوب به مقدرى است و معنايش اين است كه و حمد آن خدايى را كه براى كتاب اعوجاج قرار نداده و آن را قيم قرار داده و لازمه اين دو وجه اين است كه عنايت ميان اصل نزول و قيم بودن و بى اعوجاج بودن كتاب تقسيم شود، و بر شما خواننده عزيز روشن شد كه اين خلاف عنايتى است كه مستفاد از سياق است .
بعضى ديگر از مفسرين گفته اند: در آيه شريفه تقديم و تاءخير به كار رفته و تقدير آن (نزل الكتاب قيما و لم يجعل له عوجا) است و اين بدترين نظريه اى است كه درباره آيه ابراز شده ، وجه رد نظريه فوق اين است كه نفى اعوجاج در قرآن ، مقدم بر اثبات قيموميت است . زيرا عدم اعوجاج كمالى است كه قرآن فى نفسه دارد، و قيموميت كمالى است كه قرآن به ديگران مى دهد و معلوم است كمال بر تكميل تقدم دارد.
و اينكه كلمه (عوج ) كه نكرده است و در سياق نفى قرار گرفته خود افاده عموميت مى كند، پس قرآن كريم در تمامى احوال و از همه جهات مستقيم و بدون اعوجاج است . و در لفظش فصيح و در معنايش بليغ و در هدايت نمودنش موفق و حتى در حجت ها و براهينش قاطع و در امر و نهيش خيرخواه ، و در قصص و اخبارش صادق و بدون اغراق و در قضاوتش فاصل ميان حق و باطل است . و همچنين از دستبرد شيطانها محفوظ و از اختلاف در
مضامينش به دور است . نه در عصر نزولش دستخوش باطل شده و نه بعد از آن .

*(/14)*

كلمه (قيم ) به معناى كسى است كه مصلحت چيزى را تاءمين نموده ، امور آن را تدبير نمايد، مانند قيم خانه كه قائم به مصالح خانه است ، و اهل خانّه در امور خانه به او مراجعه مى كنند. و كتاب قيم ، آن كتابى است كه مشتمل بر معانى قيمى باشد، و آنچه كه قرآن كريم متضمن آن است اعتقاد حق و عمل صالح است ، همچنانكه خداى تعالى درباره قرآن مى فرمايد: (يهدى الى الحق و الى طريق مستقيم ) و دين صحيح اسلام هم همين است ، چنانچه خداى سبحان در مواضعى از كتابش دين خود را به قيم بودن توصيف كرده ، از آن جمله فرموده : (فاقم وجهك للدين القيم ).
بنابراين ، پس توصيف كتاب به وصف قيمومت به خاطر اين است كه متضمن دين قيم مى باشد دينى كه قائم به مصالح عالم بشرى است ، چه مصالح دنيايى ، و چه آخرتى .
و چه بسا از مفسرين كه قضيه را برعكس معنا كرده و گفته اند: قيمومت ، اول وصف كتاب است و سپس وصف دين . (به عبارت ديگر ما گفتيم كتاب به خاطر اينكه متضمن دين قيم است خودش هم قيم شده ، ولى بعضى گفته اند كتاب قيم است و دين به خاطر قيم بودن كتاب ، قيم شده است ) و درباره اش گفته شده : (و ذلك دين القيمه ) كه ظاهر معنايش : دين كتابهاى قيم است . ولى اين قسم تفسير نوعى مجاز گويى است .
بعضى گفته اند: مقصود از قيم ، مستقيم است يعنى معتدل كه نه افراط در آن باشد و نه تفريط. بعضى ديگر گفته اند: قيم ، به معناى مدبر ساير كتابهاى آسمانى است ، يعنى ساير كتابها را تصديق و حفظ نموده ، شرايعش را نسخ مى كند. و اينكه به دنبال كلمه قيم فرموده : (لينذر باسا شديدا من لدنه و يبشر المؤ منين ...) مؤ يد معنايى است كه ما ذكر كرديم .
لينذر باسا شديدا من لدنه و يبشر المؤ منين الدين يعملون الصالحات

*(/15)*

بعضى آيه را اينطور معنا كرده اند: اين كتاب را تاءمين فرستاد تا كافران را از عذابى شديد كه از ناحيه خدا صادر مى شود، انذار نمايد، و تاءمين ولى ظاهر آيه به قرينه اينكه مؤ منين را مقيد مى كند به آن مؤ منينى كه عمل صالح مى كنند، اين است كه تقدير آيه : (لينذر الّذين لا يعملون الصالحات - تا بترساند كسانى را كه عمل صالح نمى كنند) بوده باشد، حال چه آن تاءمين هائى كه اصلا ايمان نمى آورند، و يا اگر ايمان مى آورند در عمل خود مرتكب فسق و تباهى مى شوند.
در هر حال ، اين جمله بيان مى كند كه چرا كتاب را قيم و مستقيم بر بنده اش نازل كرده ، زيرا پر واضح است كه اگر كتاب خودش ‍ مستقيم و براى غير خودش قيم نمى بود نمى توانست انذار و بشارت باشد.
و مراد از (اجر حسن ) بهشت است ، به قرينه اينكه در آيه بعدى فرموده : (ماكثين فيه ابدا) و معناى آيه روشن است .
و نذر الّذين قالوا اتخذ اللّه ولدا
مقصود از اينان عموم كسانى هستند كه بت پرستيده معتقد بودند كه ملائكه پسران يا دختران خدايند، و چه بسا از اينان كه در باره جن و مصلحين از بشر، چنين اعتقادى داشته اند. و نيز مقصود نصارى هستند كه مسيح را پسر خدا مى دانستند. هر چند كه از نظر اينكه قرآن كريم به يهود نسبت داده كه عزيز را پسر خدا مى دانسته اند يهود نيز مشمول آيه هست .
انذار را در خصوص كسانى كه گفتند خدا براى خود فرزند گرفته ، تكرار كرد تا مزيد اهتمام را در خصوص ايشان افاده نمايد.
ما لهم به من علم و لا لابائهم كبرت كلمة تخرج من افواههم ...
\*.
از آيه شريفه (انى يكون له ولد و لم تكن له صاحبة و خلق كل شى ء) استفاده مى شود كه مورد بحث آيه معتقد بوده اند خدا حقيقتا فرزند گرفته و فرزنددار شده است .
لذا در آيه مورد بحث آن را با دو جواب رد مى كند: يكى اينكه اين سخن را از روى نادانى زده اند، و علمى بدان ندارند، دوم اينكه دروغ مى گويند.

*(/16)*

جمله : (ما لهم به من علم ) رد بر همگى ايشان از خلف و سلفشان است ، و ليكن چون ايشان علم به اين نظريه را به پدران خود احاله داده مى گفتند (اين دين ، دين پدران ما است ، و آنها بهتر از ما مى انديشيده اند، و ما جز اينكه پيروى ايشان كنيم حق اظهار نظرى نداريم ) لذا خدا ميان آنان و پدرانشان فرق گذاشته ، ابتدا از ايشان نفى علم نموده و سپس از پدرانشان كه به آنان اعتماد كرده بودند، تا بدين وسيله هم نظريه ايشان را رد كرده باشد و هم دليلشان را.
قول و اعتقاد به فرزند داشتن خدا چه به نحو حقيقى و چه به نحو مجازباطل و ممنوع است
و اينكه فرمود: (كبرت كلمة تخرج من افواههم ) براى مذمت آنان و بزرگ شمردن سخن باطل ايشان است كه گفته بودند: (اتخذ اللّه ولدا) براى اينكه جراءت بزرگى بر خداى سبحان كرده شريك و تجسم و تركيب و احتياج به كمك و جانشين را به او نسبت داده اند - تعالى اللّه عن ذلك علوا كبيرا.
البته اين را هم نبايد از نظر دور داشت كه بعضى از كسانى كه قائل به فرزنددار بودن خدا بودند، منظورشان فرزند حقيقى نبوده ، بلكه به عنوان احترام و تشريف و براى اينكه قرب به خدا و خصوصيت آن شخص مورد علاقه شان را برسانند اطلاق پسر خدا بر او مى كرده اند، مانند يهود كه - به طورى كه قرآن از ايشان حكايت كرده - عزيز را پسر خدا مى دانسته اند، و يا مى گفته اند: (نحن ابناء اللّه و احباوه - ما پسران و دوستان خداييم ) و همچنين در كلمات بعضى از قدماى ايشان آمده كه بر بعضى از مخلوقات اوليه اطلاق پسر خدا مى كرده اند، به اين عنوان كه اينها اولين خلق خدا هستند كه خدايشان آفريده و صادر كرده ، همانطور كه پسر از پدر صدور مى يابد و بر آن موجوداتى كه واسطه اين صدور بودند اطلاق همسر و زوج مى كرده اند.

*(/17)*

و اين دو اطلاق هر چند كه شامل آنچه كه اطلاق اول مى شده نمى شود چون اين اطلاق از باب مجاز و به عنوان احترام بوده ، و ليكن هر دو از نظر شرع ممنوع است . نه صحيح است گفته شود فلان موجود فرزند واقعى خدا است آنطور كه ما فرزندان پدران خود هستيم ، و نه صحيح است بگوئيم فلان موجود آنقدر داراى شرافت است كه اگر ممكن بود خدا فرزند دار شود جز اين موجود كسى فرزند او نمى بود، و ملاك ممنوعيت اين دو اطلاق همين بس كه هر دو باعث مى شود عامه مردم گمراه گشته رفته رفته از مجاز، حقيقت را بفهمند و به شقاوت دائمى و هلاكت جاودانه گرفتار گردند.
فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤ منوا بهذا الحديث اسفا
كلمه (بخوع ) و (بخع ) به معناى كشتن و هلاك كردن است . و (آثار) به معناى علامت هاى پا و اثر قدمهاى كسى است كه از زمين نرم عبور كرده باشد، و كلمه (اسف ) به معناى شدت اندوه است ، و مراد از (بهذا الحديث ) همين قرآن كريم است .
اين آيه و دو آيه بعدش در مقام خرسندى و تسلى خاطر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ، و حرف (فاء) كه بر سر آيه آمده براى تفريع كلام بر كفر و انكار ايشان به آيات خدا است كه از آيات قبلى استفاده مى شد. و معناى آيه چنين است : مثل اينكه بوى اين مى آيد كه از شدت اندوه بر اعراض كفار از قرآن و انصرافشان از شنيدن دعوتت ، خودت را از بين ببرى .
البته ما مساءله اعراض و انصراف را از كلمه (آثار) در آورديم كه خود استعاره است .
انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا... صعيدا جرزا
كلمه (زينت ) به معناى هر امر زيبايى است كه وقتى منضم به چيزى شود، جمالى به او مى بخشد به طورى كه رغبت هر كسى را به سوى آن جلب مى كند. و كلمه (صعيد) به معناى قشر زمين است و كلمه (جرز) به طورى كه مجمع البيان گفته ، زمينى است كه گياه نروياند، گويى تخم گياهان را مى خورد.

*(/18)*

هدف از خلق زينت بر روى زمين آزمايش انسان ها و تميز نيك و بد بر اساس اعتقاد وعمل است
در اين دو آيه ، بيان عجيبى در حقيقت زندگى بشر در زمين ايراد شده ، و آن اين است كه نفوس انسانى - كه در اصل جوهرى است علوى و شريف - هرگز مايل نبوده كه به زمين دل ببندد و در آنجا زندگى كند، ولى عنايت خداوند تبارك و تعالى چنين تقدير كرده كه كمال و سعادت جاودانه او از راه اعتقاد و عمل حق تاءمين گردد، به همين جهت تقدير خود را از اين راه به كار بسته كه او را در موقف اعتقاد و عمل نهاده ، به محك تصفيه و تطهيرش برساند و تا مدتى مقدر در زمينش اسكان داده ميان او و آنچه كه در زمين هست علقه و جذبه اى برقرار كند و دلش به سوى مال و اولاد و جاه و مقام شيفته گردد. اين معنا را از اين جاى آيه استفاده كرديم كه مى فرمايد: آنچه در زمين هست ما زينت زمين قرارش داديم . و زينت بودن ماديات فرع بر اين است كه در دل بشر و در نظر او محبوب باشد، و دل او به آنها بستگى و تعلق يافته در نتيجه سكونت و آرامش يابد.
آنگاه وقتى آن مدت معين كه خدا براى سكونتشان در زمين مقرر كرده به سر آمد، و يا به عبارتى آن آزمايشى كه خدا مى خواست از فرد فرد آنان به عمل آورد و تحقق يافت ، خداوند آن علاقه را از بين آنها و ماديات محو نموده آن جمال و زينت و زيبايى كه زمين را از آن مى گيرد، و زمين به صورت خاكى خشك و بى گياه مى شود، آن سرسبزى و طراوت را از آن سلب مى كند، و نداى رحيل و كوس ‍ كوچ را براى اهلش مى كوبد، از اين آشيانه بيرون مى روند، در حالى كه چون روز تولدشان منفرد و تنها هستند.
اين سنت خداى تعالى در خلقت بشر و اسكانش در زمين و زينت دادن زمين و لذائذ مادى آن است تا بدين وسيله فرد فرد بشر را امتحان كند و سعادتمندان از ديگران متمايز شوند.

*(/19)*

و به همين منظور نسلها را يكى پس از ديگرى به وجود مى آورد و متاعهاى زندگى را كه در زمين است ، در نظرشان جلوه مى دهد، آنگاه آنان را به اختيار خود وا مى گذارد تا آزمايش تكميل گردد. بعد از اتمام آن ، ارتباط مزبور را كه ميان آنان و آن موجودات بود بريده ، از اين عالم كه جاى عمل است به آن نشاءه كه سراى حساب است ، منتقلشان مى كند، همچنانكه فرموده : (و لو ترى اذا الظالمون فى غمرات الموت و الملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم ... و لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة و تركتم ما خولناكم وراء ظهوركم و ما نرى معكم شفعاءكم الّذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم و ضل عنكم ما كنتم تزعمون ).
پس حاصل معناى آيه اين شد كه : اعراض ايشان از دعوت و انذار و تبشيرت باعث تاءسف بيش از حد تو نشود، و اگر مى بينى كه سرگرم تمتع از امتعه حيات مادى اند، ناراحت مباش ، زيرا اينها اولين مردمى نيستند كه چنين هستند و كارى هم نمى توانند بكنند، بلكه نه تنها نمى توانند كارى صورت دهند بلكه همين اعراض و سرگرمى به متاع دنيا خود آزمايش الهى است كه ايشان را مسخر كرده است . آرى اين ماييم كه بشر را در روى زمين منزل و متاعهاى آن را در نظرش جلوه داديم ، كه بينندگان را مفتون خود كند تا نفوسشان مجذوب گشته امتحان ما صورت گيرد و معلوم شود كه كدامشان بهتر عمل مى كنند، و آنگاه پس از اتمام امتحان ، به تحقيق كه همين ما زمين و آنچه را كه در آن است به صورت سرزمين خشك و فاقد چيزى كه مايه رغبت باشد، در مى آوريم .
پس ناگفته پيداست كه خداى سبحان از همه بشر ايمان نخواسته تا ايمان نياوردن عده اى به معناى شكست خوردنش باشد، و استمرارشان در كفر و ضلالت به معناى مغلوب شدن خدا باشد، و از اين جهت تو ناراحت شوى ، بلكه همين سرنوشت را، خود او برايشان تنظيم نموده تا امتحانشان كند پس در هر حال خدا در آنچه خواسته غالب است .

*(/20)*

از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه جمله (و انا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا) از باب استعاره به كنايه است ، و مراد از آن ، قطع رابطه تعلق بين انسان و متاعهاى زندگى زمينى است .
و چه بسا از مفسرين كه گفته اند: منظور از اين تعبير حقيقت معناى صعيد جرز است ، نه معناى كنايه اى ، و معنايش اين است كه و هر آن زينتى كه بر زمين است را مجددا با خاك يكسان خواهيم كرد و زمين را به نحوى قرار خواهيم داد كه نه چيزى روئيدنى در آن باشد، و نه چيزى بر زمين موجود باشد.
و جمله (ما عليها - آنچه بر روى آن است ) از قبيل به كار بردن اسم ظاهر در جاى ضمير است و گر نه جا داشت بفرمايد (و انا لجاعلوه ) شايد خواسته است عنايت بيشتر به وصف بودنش بر زمين را افاده كند.
بحث روايتى
(رواياتى در تفسير جملات : (لينذر باءسا شديدا)، (فلعلك باخع نفسك ...) و(لنبوهم ايهم احسن عملا)
در تفسير عياشى از برقى روايت كرده كه او بدون ذكر سند از ابى بصير از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (لينذر باسا شديدا من لدنه ) فرموده : مقصود از (باءس شديد) على (عليه السلام ) است كه از طرف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ماءمور به كشتن دشمنانش گرديد.
مؤ لف : اين روايت را ابن شهر آشوب هم از امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده است ، ليكن معنايش اين نيست كه آيه شريفه در اين خصوص نازل شده ، بلكه منظور اين است كه يكى از عذابهاى شديد داستان على (عليه السلام ) است .
و در تفسير قمى در حديث ابى الجارود از امام باقر (عليه السلام ) آورده كه در تفسير آيه (فلعلك باخع نفسك ) فرموده : يعنى بكشى خود را در اثر مخالفت ايشان ، و در باره كلمه (اسفا) فرموده : يعنى از حزن و اندوه

*(/21)*

و در الدر المنثور است كه ابن جرير، ابن ابى حاتم ، ابن مروديه و حاكم در تاريخ از ابن عمر روايت كرده اند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آيه (لنبلوهم ايهم احسن عملا) را تلاوت فرمود، من پرسيدم : يا رسول اللّه معناى آن چيست ؟ فرمود: يعنى تا آنكه شما را بيازماييم كه كداميك عقل بهتر و ورع بيشتر از محارم خدا داريد و كداميك سريع تر در اطاعت خدائيد.
و در تفسير قمى در روايت ابى الجارود از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه در معناى (صعيدا جرزا) فرمود: زمينى كه گياه ندارد.
سوره كهف آيات 9 - 26

*(/22)*

ام حسبت ان اصحب الكهف و الرقيم كانوا من اياتنا عجبا (9) اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا اتنا من لدنك رحمة و هيى لنا من امرنا رشدا (10) فضربنا على اذانهم فى الكهف سنين عددا (11) ثم بعثناهم لنعلم اى الحزبين احصى لما لبثوا امدا (12) نحن نقص ‍ عليك نباهم بالحق انهم فتيه امنوا بربهم و زدنهم هدى (13) و ربطنا على قلوبهم اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات و الارض لن ندعوا من دونه الها لقد قلنا اذا شططا(14) هولاء قومنا اتخذوا من دونه الهة لو لا ياتون عليهم بسلطان بين فمن اظلم ممن افترى على اللّه كذبا(15) و اذ اعتزلتموهم و ما يعبدون الا اللّه فاوا الى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمتة و يهيى لكم من امركم مرفقا (16) ترى الشمس اذا طلعت تزور عن كهفهم ذات اليمين و اذا غربت تقرضهم ذات الشمال و هم فى فجوه منه ذلك من ايت اللّه من يهد ال له فهو المهتد و من يضلل فلن تجد له وليا مرشدا (17) و تحسبهم ايقاظا و هم رقود و نقلبهم ذات اليمين و ذات الشمال و كلبهم بسط ذراعيه بالوصيد لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا و لملئت منهم رعبا (18) و كذلك بعثنهم ليتساءلوا بينهم قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض ‍ يوم قالوا ربكم اعلم بما لبثتم فابعث وا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما فلياتكم برزق منه و ليتلطف و لا يشعرن بكم احدا (19) انهم ان يظهروا عليكم يرجموكم او يعيدوكم فى ملتهم و لن تفلحوا اذ ابدا (20) و كذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد اللّه حق و ان الساعة لا ريب فيها اذ يتنزعون بينهم امرهم فقالوا ابنوا عليهم بنينا ربهم اعلم بهم قال الّذين غلبوا على امرهم لنتخذن عليهم مسجدا(21) سيقولون ثلثه رابعهم كلبهم و يقولون خمسه سادسهم كلبهم رجما بالغيب و يقولون سبعة و ثامنهم كلبهم قل ربّى اعلم بعدت هم ما يعلمهم الا قليل فلا تمار فيهم الا مراء ظهرا و لا تستفت فيهم منهم احدا(22) و لا تقولن

*(/23)*

لشاى ء انى فاعل ذلك غدا(23) الا ان يشاء اللّه و اذكر ربّك اذا نسيت و قل عسى ان يهدين ربّى لاقرب من هذا رشدا(24) و لبثوا فى كهفهم ثلث مائه سنين و ازدادوا تسعا(25) قل اللّه اعلم بما لبثوا له غيب السموات و الارض ابصر به واسمع ما لهم من دونه من ولى و لا يشرك فى حكمه احدا (26)
ترجمه آيات
مگر پنداشته اى از ميان آيه هاى ما اهل كهف و رقيم شگفت انگيز بوده اند (9).
وقتى آن جوانان به غار رفتند و گفتند: پروردگارا ما را از نزد خويش رحمتى عطا كن و براى ما در كارمان صوابى مهيا فرما (10).
پس در آن غار سالهاى معدود به خوابشان برديم (11).
آنگاه بيدارشان كرديم تا بدانيم كداميك از دو دسته مدتى را كه درنگ كرده اند بهتر مى شمارند (12).
ما داستانشان را براى تو به حق مى خوانيم . ايشان جوانانى بودند كه به پروردگارشان ايمان داشتند و ما بر هدايتشان افزوديم (13). و دلهايشان را قوى كرده بوديم كه بپا خاستند و گفتند: پروردگار ما، پروردگار آسمانها و زمين است و ما هرگز جز او پروردگارى نمى خوانيم ، و گرنه باطلى گفته باشيم (14).
اينان ، قوم ما كه غير خدا خدايان گرفته اند چرا در مورد آنها دليل روشنى نمى آورند، راستى ستمگرتر از آن كس كه دروغى در باره خدا ساخته باشد كيست ؟ (15).
اگر از آنها و از آن خدايان غير خدا را كه مى پرستند گوشه گيرى و دورى مى كنيد پس سوى غار برويد تا پروردگارتان رحمت خويش ‍ را بر شما بگسترد و براى شما در كارتان گشايشى فراهم كند (16).

*(/24)*

و خورشيد را بينى كه چون بر آيد از غارشان به طرف راست مايل شود و چون فرو رود به جانب چپ بگردد، و ايشان در فراخنا و قسمت بلندى غارند، اين از آيه هاى خداست هر كه را خدا هدايت كند او هدايت يافته است و هر كه را خدا گمراه كند ديگر دوستدار و دلسوزى و رهبرى برايش نخواهى يافت (17). چنان بودند كه بيدارشان پنداشتى ولى خفتگان بودند. به پهلوى چپ و راستشان همى گردانديم و سگشان بر آستانه دستهاى خويش را گشوده بود، اگر ايشان را مى ديدى به فرار از آنها روى مى گرداندى و از ترسشان آكنده مى شدى (18).
چنين بود كه بيدارشان كرديم تا از همديگر پرسش كنند، يكى از آنها گفت : چقدر خوابيديد؟ گفتند روزى يا قسمتى از روز خوابيده ايم . گفتند پروردگارتان بهتر داند كه چه مدت خواب بوده ايد، يكيتان را با اين پولتان به شهر بفرستيد تا بنگرد طعام كدام يكيشان پاكيزه تر است و خوردنيى از آنجا براى شما بياورد، و بايد سخت دقت كند كه كسى از كار شما آگاه نشود (19).
زيرا محققا اگر بر شما آگهى و ظفر يابند شما را يا سنگسار خواهند كرد و يا به آيين خودشان بر مى گردانند و هرگز روى رستگارى نخواهند ديد (20).
بدينسان كسانى را از آنها مطلع كرديم تا بدانند كه وعده خدا حق است ، و در رستاخيز ترديدى نيست ، وقتى كه ميان خويش در كار آنها مناقشه مى كردند، گفتند بر غار آنها بنائى بسازيد پروردگار به كارشان داناتر است ، و كسانى كه در مورد ايشان غلبه يافته بودند گفتند بر غار آنها عبادت گاهى خواهيم ساخت (21).

*(/25)*

خواهند گفت : سه تن بودند چهارميشان سگشان بود. و گويند پنج تن بودند ششم آنها سگشان بوده اما بدون دليل و در مثل رجم به غيب مى كنند. و گويند هفت تن بودند هشتمى آنها سگشان بوده . بگو پروردگارم شمارشان را بهتر مى داند و جز اندكى شماره ايشان را ندانند، در مورد آنها مجادله مكن مگر مجادله اى به ظاهر، و در باره ايشان از هيچ يك از اهل كتاب نظر مخواه (22).
در باره هيچ چيز مگو كه فردا چنين كنم (23).
مگر آنكه خدا بخواهد، و چون دچار فراموشى شدى پروردگارت را ياد كن ، و بگو شايد پروردگارم مرا به چيزى كه به صواب نزديكتر از اين باشد هدايت كند (24).
و در غارشان سيصد سال بسر بردند و نه سال بر آن افزودند (25).
بگو خدا بهتر داند چه مدت بسر بردند دانستن غيب آسمانها و زمين خاص او است چه او بينا و شنوا است ، جز او دوستى ندارند و هيچكس را در فرمان دادن خود شريك نمى كند (26).
بيان آيات

*(/26)*

اين آيات داستان اصحاب كهف را ذكر مى كند كه يكى از سه سؤ الى است كه يهود به مشركين ياد دادند تا از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بپرسند و بدين وسيله او را در دعوى نبوتش بيازمايند.و دو سؤ ال ديگر - به طورى كه در روايات آمده - يكى داستان موسى و آن جوان همسفر او است ، و ديگرى داستان ذى القرنين است . چيزى كه هست در اين آيات داستان كهف را مانند آن دو داستان ديگر طورى نقل نفرموده كه صريح باشد در اين كه آن را از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) پرسيده اند، همانطور كه در آن دو دارد: (يسالونك ). گو اين كه در آخر آيات مربوط به داستان كهف نيز چيزى كه اشاره به اين معنا داشته باشد هست ، و آن اين است كه مى فرمايد: (در باره هيچ چيز مگو اين كار را فردا مى كنم مگر آنكه دنبالش بگويى ان شاء اللّه ). سياق آيات سه گانه اى كه داستان مزبور با آنها شروع شده اشعار به اين دارد كه قصه كهف قبلا به طور اجمال در بين مردم معروف بوده ، مخصوصا اين اشعار در سياق آيه (ام حسبت ان اصحاب الكهف و الرقيم كانوا من آياتنا عجبا) بيشتر به چشم مى خورد، و مى فهماند كه نزول اين آيات براى تفصيل قضيه است كه از جمله (نحن نقص عليك نباهم بالحق ...) شروع مى شود.
وجه اتصال و رابطه آياتى كه داستان اصحاب كهف را حكايت مى كنند با آياتقبل

*(/27)*

و وجه اتصالش به آيات قبل اين است كه با اشاره به اين داستان و اينكه جاى تعجب در آن نيست همان مطالب گذشته را تاءييد مى كند، كه اگر خداى تعالى موجودات روى زمين را در نظر بشر جلوه داده ، و دلهاى آدميان را مجذوب آنها نموده تا بدانها ركون و اطمينان كنند، و توجه خود را بدانها معطوف دارند، همه به منظور امتحان است . و همچنين اگر پس از گذشتن اندك زمانى همه آنها را با خاك يكسان نموده ، از نظر انسان مى اندازد و به صورت سرابى جلوه مى دهد، همه و همه آياتى است الهى نظير آيتى كه در داستان اصحاب كهف هست ، كه خدا خواب را بر آنان مسلط نمود و در كنج غارى سيصد سال شمسى به خوابشان برد و وقتى بيدار شدند جز اين به نظرشان نرسيد كه يا يك روز در خواب بوده اند و يا پاره اى از روز پس مكث هر انسان در دنيا و اشتغالش به ز خارف و زينت هاى آن و دلباختگى اش نسبت به آنها و غفلتش از ما سواى آن ، خود آيتى است نظير آيتى كه در داستان اصحاب كهف است . همانطور كه آن ها وقتى بيدار شدند خيال كردند روزى و يا پاره اى از روز خوابيده اند،
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
انسانها هم وقتى روز موعود را مى بينند خيال مى كنند يك روز و يا پاره اى از يك روز در دنيا مكث كرده اند، و چنانچه از اصحاب كهف سؤ ال شد (كم لبثتم ) و آنها گفتند: (لبثنا يوما او بعض يوم ) از همه انسانها نيز در روز موعود سؤ ال مى شود: (كم لبثتم فى الارض عدد سنين قالوا لبثنا يوما او بعض يوم ) و نيز مى فرمايد: (كانهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا الا ساعة من نهار).
پس آيت اصحاب كهف در بين ساير آيات الهى پيشامدى نو ظهور و عجيب نيست ، بلكه داستانى است كه همه روزه ، و تا شب و روزى هست ، تكرار مى گردد. پس گويا خداى تعالى بعد از آنكه فرمود: (فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤ منوا بهذا الحديث اسفا... صعيدا جرزا) رسول گرامى خود را خطاب مى كند كه : گويا تو متوجه نشدى كه اشتغال مردم به دنيا و ايمان نياوردنشان به اين داستان به خاطر تعلقى كه به زينت هاى زمين دارند، خود آيتى است نظير آيت خوابيدن اصحاب كهف در غار، و به همين جهت اندوهناك شدى تا حدى كه خواستى از غصه خودت را بكشى ، و خيال كردى كه داستان اصحاب كهف يك داستان استثنائى و نو ظهور و عجيب است ، و حال آنكه اين داستان عين داستان زندگى مردم دنياپرست است .
و اگر صريحا رسول گرامش را خطاب نكرد خواست تا نسبت غفلت به ساحت مقدس او نداده باشد، علاوه بر اينكه كنايه از تصريح رساتر است .
اين آن معنايى است كه با تدبر در وجه و چگونگى اتصال اين داستان با آيات قبلش به دست مى آيد. و به همين منوال آيات بعدى هم - كه مربوط به آن دو مرد است كه يكى از آنها صاحب دو باغ بود و آيات بعد از آن ، كه مربوط است به قصه موسى و همسفرش - معنا مى شود كه به زودى بيانش خواهد آمد. البته مفسرين ديگر در وجه اتصال آيات اين قصه به ما قبل خود وجوه ديگرى ذكر كرده اند كه موجه نيستند، و فائده اى در نقل آنها نيست .

*(/1)*

ام حسبت ان اصحاب الكهف و الرقيم كانوا من آياتنا عجبا
(حسبان ) به معناى پندار و مظنه است ، و (كهف ) به معناى مغاره اى است كه در كوه باشد، و فرق آن را با (مغاره ) از نظر لغت اين است كه كهف از مغاره وسيع تر و بزرگتر است .
و غار همان كهف است ، ليكن در صورتى كه كوچك باشد و كلمه (رقيم ) از (رقم ) است كه هم به معناى نوشتن است وهم به معناى خط. پس (رقيم ) در واقع به معناى (مرقوم ) است ، چون در موارد بسيارى وزن فعيل به معناى مفعول مى آيد، مانند (جريح ) كه به معناى (مجروح ) و (قتيل ) كه به معناى مقتول است . و كلمه (عجب ) مصدر و به معناى (تعجب ) است كه اگر به صورت وصف (عجب ) تعبير شده نه به صورت فعل (تعجب ) به منظور مبالغه است .
بيان اينكه اصحاب رقيم نام ديگر اصحاب كهف است
و از ظاهر سياق اين داستان بر مى آيد كه اصحاب كهف و رقيم جماعت واحدى بوده اند كه هم اصحاب كهف ناميده شدند، و هم اصحاب رقيم . اصحاب كهف ناميده شدند به خاطر اينكه در كهف (غار) منزل كردند، و اصحاب رقيمشان ناميدند زيرا - بطورى كه گفته شده داستان و سرگذشتشان در سنگنبشته اى در آن ناحيه پيدا شده است ، و يا در موزه سلاطين ديده شده ، به همين جهت اصحاب رقيم ناميده شدند. بعضى ديگر گفته اند (رقيم ) نام كوهى در آن ناحيه بوده كه غار مزبور در آن قرار داشته است . و يا نام واديى بوده كه كوه مزبور در آنجا واقع بوده . و يا نام آن شهرى بوده كه كوه نامبرده در آنجا بوده است ، و اصحاب كهف اهل آن شهر بوده اند. و يا نام سگى بوده كه همراه آنان به غار در آمده است . اين پنج قول است كه در باره معناى اصحاب رقيم گفته شده و به زودى در بحثى كه پيرامون داستان كهف مى آيد، خواهيد ديد كه قول اول مؤ يد دارد.

*(/2)*

بعضى ديگر گفته اند: اصحاب رقيم مردمى غير از اصحاب كهف بوده اند، و داستانشان غير از داستان ايشان است ، و خداى تعالى نام آنان را با اصحاب كهف ذكر كرده است ، ولى فقط تفصيل داستان اصحاب كهف را فرموده است . اين عده از مفسرين براى داستان اصحاب رقيم روايتى هم نقل كرده اند كه به زودى در بحث روايتى خواهد آمد.
ليكن اين قول بسيار بعيد است ، زيرا خداى تعالى در كلام فصيح و بليغش هرگز به داستان دو طايفه از مردم اشاره نمى فرمايد مگر آنكه تفصيل هر دو را بيان كند، نه اينكه اسم هر دو را ببرد و آن وقت تنها به داستان يكى پرداخته ، ديگرى را مسكوت بگذارد، و مورد توجه اجمالى يا تفصيلى قرار ندهد.
علاوه بر اينكه آن داستانى كه گفتيم در روايت راجع به اصحاب رقيم آمده با سياق آيات سابق سازگار نيست و آن مناسبتى را كه داستان اصحاب كهف با آن سياق دارد، ندارد.
پس از آنچه كه در وجه اتصال آيات قصه كهف با آيات قبل گفتيم چنين بر مى آيد كه معناى آيه اين است كه (تو گمان كرده اى داستان اصحاب كهف و رقيم - كه خدا صدها سال به خوابشان برد و سپس بيدارشان نموده و گمان كردند يك روز و يا پاره اى از يك روز خوابيدند - آيت عجيبى از آيات ما است ؟ نه هيچ عجيب و غريب نيست ، زيرا آنچه كه بر عامه خلق مى گذرد، كه سالها فريفته زندگى مادى و زرق و برق آن شده غافل و بى خبر از معاد به سر مى برند و ناگهان به عرصه قيامت در آمده زندگى چند ساله دنياى خود را يك روز و يا ساعتى از يك روز مى پندارند، دست كمى از سرگذشت اصحاب كهف ندارند.

*(/3)*

و ظاهر سياق - همانطور كه قبلا هم اشاره كرديم - اين است كه قصه اصحاب كهف قبل از نزول اين آيات بطور اجمال براى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) معلوم بوده ، و در اين آيات عنايت در بيان تفصيل آن است ، مؤ يد اين استظهار اين است كه بعد از اين آيه و سه آيه ديگر آمده كه اجمال قصه را در بردارد و مجددا مى فرمايد: (نحن نقص ...) يعنى ما تفصيل داستان ايشان را برايت ذكر مى كنيم .
اذ اوى الفتية الى الكهف ... من امرنا رشدا
كلمه (اوى ) از (اوى ) است كه به معناى برگشتن است ، البته نه هر برگشتنى ، بلكه برگشتن انسان و يا حيوان به محل اقامت و زندگى اش تا در آنجا دوباره استقرار يابد. و كلمه (فتية ) جمع سماعى (فتى ) است ، و (فتى ) به معناى جوان است ، و اين كلمه خالى از شائبه مدح نيست و تقريبا منظور از آن ، جوان خوب مى باشد.
كلمه (هيى ء) از ماده تهيه و آماده كردن است . بيضاوى گفته است كه اصل تهيه هر چيزى پديد آوردن هيات آن است . و كلمه (رشد) - به فتحه را و شين - و همچنين كلمه (رشد) - به ضمه را و سكون شين - راه يافتن به سوى مطلوب است . راغب گفته : (رشد) و (رشد) در مقابل (غى ) است كه در جاى كلمه هدايت استعمال مى شود.
مقصود از (رحمت ) و (رشد) در دعاى اصحاب كهف : (ربنا اتنا من لدنك رحمة وهيى لنا من امرنا رشدا)

*(/4)*

و جمله (فقالوا ربنا اتنا من لدنك رحمة ) تفريع دعاى ايشان است بر بازگشتن ايشان ، گويا وقتى ناتوانى و بيچارگى خود را ديدند مضطر به اين شدند كه از درگاه خدا مسئلت نمايند، و اين تفريع را كلمه (من لدنك ) تاءييد مى كند، زيرا اگر دستشان از هر چاره اى قطع نشده باشد، و ياءس و نوميدى از هر طرف احاطه شان نكرده باشد رحمتى را كه درخواست كردند مقيد به قيد (لدنك ) نمى كردند، بلكه مى گفتند آتنا رحمة - خدايا به ما رحمتى فرست ) همچنان كه ديگران مى گويند: (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة و يا مى گويند: (ربنا و آتنا ما وعدتنا على رسلك ) پس مراد از رحمت سؤ ال شده تاءييد الهى بوده در جائى كه مؤ يدى غير او نيست .
ممكن هم هست مراد از رحمت سؤ ال شده از ناحيه پروردگار پاره اى مواهب و نعمتهاى مختص به خدا باشد از قبيل هدايت كه در مواضعى از كلام مجيدش آن را از ناحيه خودش به تنهايى دانسته است ، تقييد به جمله (من لدنك ) هم خالى از اشعار به اين معنا نيست . و ورود نظير اين قيد در دعاى راسخين در علم كه در قرآن آمده باز اين احتمال را تاءييد مى كند، چنانچه فرموده : (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذهديتنا و هب لنا من لدنك رحمة كه مى دانيم در اين درخواست جز هدايت چيزى را نخواسته اند.
و در جمله (و هيى ء لنا من امرنا رشدا) مراد از (اءمرنا) آن وصفى است كه مخصوص به خود آنان بوده . و به خاطر همان وضع از ميان قوم خود بيرون آمده و فرار كرده اند و حتما آن قوم در پى مردم با ايمان بوده اند تا هر جا يافتند آنها را به قتل برسانند، و يا بر پرستش غير خدا مجبورشان كنند. و اين عده پناهنده به غار شدند در حالى كه نمى دانستند سرانجام كارشان به كجا مى رسد، و چه بر سرشان مى آيد، و غير از پناهندگى به غار هيچ راه نجات ديگرى نداشتند، و از همين جا معلوم مى شود كه مراد از رشد همان راه يافتن و اهتداء به روزنه نجات است .

*(/5)*

پس اين جمله ، يعنى جمله (و هيى ء لنا من امرنا رشدا) بنابر احتمال اول - از دو احتمالى كه در سابق در معناى رحمت گذشت - عطف تفسير بر جمله (اتنا من لدنك رحمة ) خواهد بود، و بنابر احتمال دوم درخواست ديگرى غير درخواست رحمت خواهد شد.
فضربنا على اذانهم فى الكهف سنين عددا
معناى جمله : (فضربنا على اذا نهم فى الكهف سنين عددا)
زمخشرى در تفسير كشاف خود گفته : يعنى پرده اى بر آن غار زديم تا ديگر گوشهايشان صداهاى خارج را نشنود و از خواب بيدار نگردند. و به عبارت ديگر: خواب سنگينى بر آنان مسلط كرديم كه هيچ صدايى بيدارشان نكند همچنانكه اشخاصى كه سنگين خواب هستند همينطورند، هر چه بيخ گوششان فرياد بزنى بيدار نمى گردند، بنابراين ، مفعول (ضربنا) كه همان حجاب باشد در كلام حذف شده همچنانكه در عبارت معروف : (فلان بنى على امراته ) مفعول (بنى ) حذف شده ، و نمى گويند چه بنا كرد، چون مقصود معلوم است ، همه مى دانند كه اطاقى بنا كرد.
و در مجمع البيان گفته : معناى (ضربنا على اذانهم ) اين است كه ما خواب را بر گوشهاى آنان مسلط كرديم ، و اين تعبير نهايت درجه فصاحت را دارد ، همچنانكه مى گويند: (ضربه اللّه بالفالج ) يعنى خدا او را مبتلاى به فلج كرد. قطرب گفته : اين تعبير نظير تعبير عرب است كه مى گويد: (ضرب الامير على يد فلان ) و منظور از اين تعبير اين است كه امير دست فلانى را از فلان كار كوتاه نمود. اسود بن يعفر كه مردى نابينا بود گفته است :
و من الحوادث لا ابا لك اننى
ضربت على الارض بالاسداد
يعنى : از حوادث بى پدر! از حوادث روزگار اينكه من بر زمين زدم (يعنى جايى نمى روم ).
آنگاه قطرب اضافه كرده كه اين از تعابير فصيح قرآنى است كه به طور زير نويسى نمى شود ترجمه اش كرد. اين بود كلام صاحب مجمع البيان .

*(/6)*

اين معنائى كه وى براى جمله مورد بحث كرده از معناى زمخشرى بليغ تر است . البته معناى سومى هم مى توان كرد، هر چند مفسرين آن را نگفته اند و آن اين است كه مقصود از زدن بر گوش اشاره به آن رفتارى باشد كه زنان هنگام خواباندن بچه هاى خود انجام مى دهند، و آن اين است كه يا با كف دست و يا با سر انگشت به گوش بچه آرام مى زنند تا حواسش از همه جا جمع شده در يك جا متمركز شود، و به اين وسيله خوابش ببرد،پس جمله مذكور كنايه از اين است كه خداى تعالى با شفقت و مدارا آنان را به خواب برد همانطور كه مادر مهربان با بچه شيرخوار خود عمل مى كند.
(سنين عددا) - اين جمله ظرف است براى (ضرب ) و (عدد) مانند عد مصدر به معناى معدود است ، و بنابراين معناى جمله مزبور سنين معدودا است ، و بعضى گفته اند: مضافى در اين ميان حذف شده ، و تقدير كلام (سنين ذوات عدد، يعنى سالهائى داراى عدد) بوده است .
ولى زمخشرى در كشاف گفته توصيف سنين به عدد احتمال دارد به منظور تكثير و يا تقليل بوده باشد، و در هر حال معنا: (سالهاى بسيار) باشد چون به منظور تقليل هم كه باشد كثير نزد ما نزد خدا قليل است همچنانكه عمر دنياى ما را يكساعت از روز خوانده و فرموده : (لم يلبثوا الا ساعه من نهار - در دنيا مكث نكردند مگر ساعتى از روزى ) زجاج گفته : اين توصيف به منظور تكثير است ، چون هر چيزى وقتى زياد باشد محتاج به شمردن و عدد است و اما اندكش احتياج به عدد ندارد، اين هم خلاصه كلام زمخشرى بود.
و چه بسا عنايت در اين توصيف به اين بوده كه كمى مقدار سالها را برساند، چون هر چيزى وقتى زياد شد ديگر قابل شمردن نيست و عادتا آن را نمى شمارند، پس اينكه فرموده سالهائى معدود، يعنى اندك و قابل شمار، همچنانكه همين قرآن كريم اين عنايت را در داستان بفروش رفتن يوسف (عليه السلام ) به بهاى اندك به كار برده و فرموده : (و شروه بثمن بخس دراهم معدودة ) يعنى درهم هائى اندك .

*(/7)*

بعلاوه اگر منظور از اين توصيف تقليل باشد با سياق مناسب تر است ، زيرا در سابق هم گفتيم كه زمينه كلام افاده اين معنا است كه سرگذشت اصحاب كهف امر عجيبى نيست ، و با اين زمينه تقليل سازگارتر است نه تكثير. و معناى آيه روشن است ، و از آن استفاده مى شود كه اصحاب كهف در اين مدت طولانى در خواب بوده اند نه اينكه مرده باشند.
ثم بعثناهم لنعلم اى الحزبين احصى بما لبثوا امدا
معناى اينكه فرمود: سپس اصحاب كهف را بيدار كرديم (لنعلم اى الحزبين احصى)
مراد از (بعث ) در اينجا همان بيدار كردن است ، نه زنده كردن . به قرينه آيه قبلى كه دلالت داشت بر اينكه در اين مدت در خواب بودند نه اينكه مرده باشند. راغب گفته : كلمه (حزب ) به معناى جماعت است اما جماعتى كه يك نوع فشردگى داشته باشند.
و نيز درباره كلمه امد گفته : اين كلمه با كلمه ابد در معنا نزديك به همند، با اين تفاوت كه ابد مدت زمانى را گويند كه حد محدودى نداشته باشد و مقيد به حدى نشده باشد،
و لذا هيچ وقت نمى گويند: (ابد، چند سال ) به خلاف (امد) كه به معناى مدت زمانى است كه محدود باشد، اگر حدش در كلام آمده باشد كه معين خواهد بود، ولى اگر به طور مطلق ذكر شده باشد زمان محدودى است كه حدش مجهول است .
و فرق ميان امد و زمان اين است كه امد به اعتبار آخر زمان و نهايت آن به كار مى رود ولى زمان عام است ، هم در ابتداى مدت استعمال مى شود و هم در آخر آن ، و به همين جهت است كه بعضى از علماى لغت گفته اند (مدى ) و (امد) قريب المعنايند.

*(/8)*

مراد از اينكه فرمود (لنعلم - تا بدانيم ) آن معناى معروف اين كلمه نيست تا كسى بگويد مگر خدا هم جاهل است ، بلكه به معناى علم فعلى است . و علم فعلى عبارت است از حضور معلوم و ظهورش با وجود مخصوص به خودش در نزد خداى سبحان و در قرآن كريم علم به اين معنا زياد آمده ، مانند آيه (ليعلم اللّه من ينصره و رسله بالغيب ) و آيه (ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم ).
برگشت توجيه بعضى از مفسرين هم كه گفته اند معناى (لنعلم ) عبارت است از: (تا معلوم خود را اظهار كنيم ) به همين معنايى است كه ما كرديم .
و جمله (لنعلم اى الحزبين احصى ...) تعليل براى بعث است ، و لام آن لام غايت و مراد از (دو حزب ) دو طائفه از اصحاب كهف است كه با هم اختلاف كردند يكى پرسيد (كم لبثتم ) ديگرى پاسخ داد: (لبثنا يوما او بعض يوم ) گفتند پروردگارتان بهتر مى داند كه چقدر خوابيديد.
جمله (و كذلك بعثناهم ليتسائلوا بينهم ) كه در آيات بعدى است همين معنا را تاءييد مى كند كه غرض از به خواب كردن اصحاب كهف همين بوده كه وقتى بيدار مى شوند اختلاف كنند و معلوم شود آيا به ذهن فردى از آنان مى رسد كه چقدر خوابيده اند، يا نه ؟.
و اما اين احتمال كه بعضى داده اند كه منظور از (دو حزب ) (دو طائفه از مردم بوده اند كه درباره خواب اصحاب كهف اختلاف كرده اند، كفار به خطا نظر مى دادند، و مؤ منين به صواب ، خدا خود اصحاب كهف را بيدار كرد تا حق مطلب را بگويند، و معلوم شود كه كدام طائفه خطا كرده اند) معناى بعيدى است .
كلمه (احصى ) در جمله (احصى لما لبثوا امدا) فعل ماضى است كه از باب افعال گرفته شده . و كلمه (امدا) مف عول آن است و ظاهرا جمله (لما لبثوا) قيد است براى (امدا) و (ما) در آن مصدريه است ، و به آيه چنين معنا مى دهد: كداميك از دو طائفه مدت مكثشان را شمرده اند.

*(/9)*

بعضى ديگر از مفسرين كلمه (احصى ) را اسم تفضيل از احصاء دانسته و گفته اند كه كلمه مذكور اسم تفضيل است كه زوائدش ‍ حذف شده ، همچنانكه مى گويند: (فلان احصى للمال و افلس من ابن المذلق ) و كلمه (امدا) منصوب به فعلى است كه كلمه (احصى ) بر آن دلالت دارد.
ليكن اين طرز معنا كردن تكلف و بيهوده به خود زحمت دادن است . البته بعضى ديگر از مفسرين معناى ديگرى كرده اند.
و معناى آيات سه گانه يعنى آيه (اذ اوى الفتيه ... امدا) اين است : وقتى جوانان در غار جا گرفتند از پروردگار خود در همان موقع درخواست كردند كه پروردگارا به ما از ناحيه خودت رحمتى عطا كن كه ما را به سوى راه نجاتمان هدايت كند. پس سالهاى معدودى ايشان را در غار بخوابانديم و آنگاه بيدارشان كرديم تا معلوم شود كداميك از دو طائفه مدت خواب خود را مى داند، و آن را شمرده است .
و اين آيات سه گانه به طورى كه ملاحظه مى فرماييد اجمال داستان اصحاب كهف را يادآورى نموده و تنها جهت آيت بودن آن را و غرابت امر ايشان را بيان مى كند. آيه اولى اشاره مى كند كه چگونه به غار درآمدند، و درخواست راه نجات كردند، و در دومى به خواب رفتن آنان را در سالهايى معدود بيان نموده در آيه سوم به بيدار شدن و اختلافشان در مقدار زمانى كه خوابيدند اشاره شده است .
پس اجمال قصه سه ركن دارد كه هر يك از اين آيات سه گانه يكى را بيان نموده است . و بر همين منوال است آيات بعدى كه تفصيل داستان را بيان مى كند، جز اينكه آن آيات مطلب ديگرى را هم اضافه مى كند، و آن پاره اى از جزئيات است كه پس از علنى شدن داستان ايشان رخ داده ، و آيه (كذلك اعثرنا عليهم ...) - تا آخر آيات قصه - متضمن آن جزئيات است .
نحن نقص عليك نباهم با لحق ...

*(/10)*

از اينجا تفصيل نكات مهم داستان شروع مى شود، و معناى اينكه فرمود: (انّهم فتيه آمنوا بربّهم ) اين است كه اصحاب كهف جوانانى بودند كه به پروردگار خود ايمانى آوردند كه مورد رضايت او بود. و اگر منظور افاده چنين ايمانى نبود مسلما ايمان را به آنان نسبت نمى داد و نمى فرمود: ايمان آوردند به پروردگارشان .
(و زدناهم هدى ) - هدايت بعد از اصل ايمان ملازم با ارتقاى درجه ايمانى است كه باعث مى شود انسان به سوى هر چيزى كه منتهى به خشنودى خدا است هدايت گردد، همچنانكه فرموده : (يا ايها الّذين آمنوا اتقوا اللّه و آمنوا برسوله يوتكم كفلين من رحمته و يجعل لكم نورا تمشون به ).
و ربطنا على قلوبهم اذ قاموا فقالوا... على اللّه كذبا
كلمه (ربط) به معناى محكم بستن است . و (ربط بر دلها) كنايه از سلب اضطراب و قلق از آنها است . و كلمه (شطط) به معناى خروج از حد و تجاوز از حق است . و كلمه (سلطان ) به معناى حجت و برهان است .
اقرار به توحيد پروردگار و نفى ربوبيت ارباب و آلهه در گفتگوى اصحاب كهفبا خود
اين آيات سه گانه قسمت اول از گفتگوى اصحاب كهف را حكايت مى كند، كه وقتى عليه بت پرستى قيام نمودند و با آن به مبارزه برخاستند با يكديگر گفتند. (اذ قاموا فقالوا ربّنا رب السموات و الارض لن ندعوا من دونه الها لقد قلنا اذا شططا هولاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لو لا ياءتون عليهم بسلطان بين فمن اظلم ممّن افترى على اللّه كذبا - هنگامى كه قيام كردند گفتند پروردگار ما پروردگار آسمانها و زمين است ، ما به غير او اله ديگرى را نمى خوانيم ، چرا كه اگر بخوانيم در اين هنگام از راه حق تجاوز كرده ايم ببين كه مردم ما چگونه غير خدا خدايانى گرفته اند، اينها اگر دليل قاطعى بر ربوبيت ايشان نياورند ستمكارترين مردمند، زيرا ستمكارتر از كسى كه بر خدا افتراء و دروغ ببندد كيست )؟.

*(/11)*

اين قسمت از گفتگوى اصحاب كهف مملو از حكمت و فهم است ، و در اين فراز از گفتگوى خود خواسته اند ربوبيت ارباب بتها از ملائكه و جن و مصلحين بشر را كه فلسفه وثنيت الوهيت آنها را اثبات كرده باطل كنند، نه ربوبيت خود بتها را كه مشتى مجسمه و تصويرى از آن ارباب و خدايان است . شاهد بر اين معنا كلمه (عليهم ) است كه مى رساند
منظورشان ابطال ربوبيت ملائكه و جن و كملين از بشر بوده ، و گرنه اگر منظورشان ابطال ربوبيت مجسمه ها بود مى فرمود: (عليها - اگر دليل قاطعى بر ربوبيت آنها نياورند).
آرى ، اصحاب كهف در اين قسمت از محاوره خود ابتداء با جمله (ربنا رب السموات و الارض ) توحيد را اثبات نموده و ربوبيت تمامى عالم را منحصر به رب واحدى كرده اند كه شريك ندارد، و اين غير آن چيزى است كه وثنيت مى گويد. وثنيت براى هر نوع از انواع مخلوقات ، اله و ربّى قائل هستند. الهى براى آسمانها و الهى براى زمين و ربّى براى انسانها و همچنين براى هر قسم از موجودات ربّى جداگانه قائلند.
آنگاه براى تاءكيد توحيد اضافه كرده اند كه : (لن ندعوا من دونه الها - ما به غير او اله ديگرى نمى خوانيم ) و فائده اين تاءكيد نفى آلهه ايست كه وثنيت آنها را اثبات مى كرد، و آن آلهه را مافوق رب النوع ها مى دانست مانند عقول كليه اى كه صابئين عبادت مى كردند، و مانند برهما و سيوا و شنوكه براهمه و بودائيان آنها را مى پرستيدند. اصحاب كهف براى نفى الوهيت آنها آن تاءكيد را آورده مجددا تاءكيد ديگرى آوردند كه : (لقد قلنا اذا شططا - اگر چنين كنيم از راه حق تجاوز كرده ايم ) و با اين جمله فهماندند كه خواندن غير خدا تجاوز از حد و غلو در حق مخلوق و بالا بردن آن تا حد خالق است .

*(/12)*

آنگاه به مردم عصر خود در پرستش غير خداى سبحان و اتخاذ آلهه حمله كرده گفته اند: (هولاء قومنا اتخذوا من دونه الهه لو لا ياتون عليهم بسلطان بين ) و عقيده آنان را چنين رد كرده اند كه اينان دليل روشنى بر آنچه ادعاء مى كنند ندارند.
و اين دليلى كه بت پرستان آورده اند كه خداى سبحان بزرگتر از آن است كه ادراك خلق بر او احاطه يافته توجهش به سوى او متوجه گردد، و يا عبادت خود به سويش تقرب جويد و لاجرم راه ديگرى جز اين نيست كه مخلوق او بعضى از موجودات شريف و محترم را عبادت كند تا آن موجود عبادت وى را به خدا برساند و او را به خدا نزديك كند دليلى است كه به ضرر خود آنان است ، زيرا اولا احاطه نيافتن ادراك بشر به خداى تعالى اشكالى است كه ميان همه ما افراد بشر و آنچه عبادتش مى كنند مشترك است .
به علاوه ما هم كه يكتاپرستيم تنها او را به اسماء و صفاتش مى شناسيم آن هم هر كس به قدر طاقتش به اسماء و صفات او آشنايى دارد. پس هر كس به قدر معرفتش بايد او را بپرستد.
علاوه بر اينكه تمامى صفاتى كه معبود را مستحق عبادت مى كند از قبيل خلقت كردن ، رزق دادن و مالكيت و تدبير عالم و امثال آن همه منحصرا صفات خداى تعالى است ، و غير خدا چيزى از آن صفات را از خود ندارد، پس مشركين هم تنها او را بايد بپرستند.
آنگاه گفتار گذشته ، يعنى جمله (لولا ياتون عليهم بسلطان بين ) را با اين كلام ديگر خود (فمن اظلم ممّن افترى على اللّه كذبا): رديف كردند تا حجت و برهانى كه در رد كلام كفار اقامه كرده بودند تمام گردد. و معنايش اين است كه : بر مشركين است كه برهانى قاطع بر صحت گفتارشان اقامه كنند كه اگر اقامه نكنند سخنشان سخنى بدون دليل و علم بوده ، دروغ و افترائى خواهد بود كه به خدا بسته اند، و افتراء ظلم است ، و ظلم بر خدا بزرگترين ظلمها است .

*(/13)*

پس با اين كلام خود به ما فهمانده اند كه مردمى عالم و خداشناس و داراى بصيرت بوده اند و وعده خداى تعالى را كه در باره شان فرموده : (و زدناهم هدى ) در حقشان عملى شده است .
جزئياتى از داستان اصحاب كهف كه از آيات استفاده مى شود
در اين كلام با همه اختصارش قيودى است كه از تفصيل نهضت آنان و جزئيات آن در ابتداى امر خبر مى دهد، مثلا از قيد (و ربطنا على قلوبهم ) فهميده مى شود كه گفتار بعديشان را كه گفتند: (ربنا رب السموات و الارض ...) از مشركين پنهان نمى داشته اند، بلكه علنى در ميان آنان مى گفتند، در موقعيتى مى گفتند كه دل شير در آن آب مى شد، و از وحشت دلها به لرزه درمى آمده ، پوست بدنها جمع مى شده ، در ميان جمعى از دشمنان اظهار مى داشتند كه مى دانستند دنبال اظهاراتشان خونريزى و عذاب و شكنجه و تطميع در كار است .
و از قيد، (اذ قاموا فقالوا) استفاده مى شود كه اين عده از جوانان ابتداى مخالفتشان در مجلسى بوده كه دستور به عبادت و پرستش ‍ بتها از آنجا صادر مى شده و اعضاى آن محفل مردم را مجبور به بت پرستى نموده از عبادت خدا باز مى داشتند و حتى استفاده مى شود كه خداپرستان را شكنجه و آزار هم مى كردند، مى كشتند، عذاب مى دادند، حال اين مجلس يا مجلس سلطان بوده يا مجلسى كه از وزراء سلطان تشكيل مى شده ، و يا مجلس عمومى بوده است ، على اى حال اين چند جوان برمى خيزند، و علنا مخالفت خود را اعلام داشته از آن مجلس بيرون مى آيند، و از مردم شهر كناره گيرى مى كنند، و در حالى اين قيام را كردند كه در خطر عظيمى بودند، از هر سو مردم به ايشان حمله ور شدند، چون در آيه شريفه دارد كه به غار پناهنده شدند، و فرموده : (و اذ اعتزلتموهم و ما يعبدون الا اللّه فاووا الى الكهف - و چون از ايشان و آنچه كه به غير خدا مى پرستيدند كناره گيرى نموديد، به غار پناهنده شويد).

*(/14)*

و اين خود مؤ يد رواياتى است كه در داستان اصحاب كهف آمده و به زودى خواهد آمد كه اصلا شش نفر از آنان جزء خواص سلطان بوده اند و شاه در امور خود با آنان مشورت مى كرده ، همانها بودند كه از مجلسش برخاسته اعلان اعتقاد به توحيد نموده هر شريكى را از خدا نفى كردند.
و اين با مضمون رواياتى كه مى گويد اصحاب كهف ايمان خود را پنهان مى داشتند و با تقيه رفتار مى كردند منافاتى ندارد، زيرا ممكن است عمرى اين چنين بسر برده و سپس به طور ناگهانى تقيه را شكسته ايمان به توحيد را اعلام نموده از مردم خود كناره گيرى نمودند، و ديگر مجالى برايشان نمانده كه تظاهر به ايمان بكنند، زيرا اگر چنين مجالى بود قطعا كشته مى شدند.
و چه بسا احتمال داده اند، كه مراد از قيام اصحاب كهف قيامشان براى يارى حق بوده ، و اينكه گفته اند (ربنا رب السموات و الارض ) گفتارى بوده كه در دل زمزمه مى كرده اند. و جمله (و اذ اعتزلتموهم ) گفتار ايشان در هنگام خروجشان از شهر بوده . و يا ممكن است مقصود از قيامشان قيام براى خدا باشد، و همه اقوالى كه از ايشان نقل شده گفتگوهايى بوده ميان خودشان كه بعد از بيرون شدن از شهر و دور شدن از مردم به ميان آورده اند. و بنابر دو وجهى كه ذكر شد منظور از ربط بر قلوب ايشان ، اين است كه ايشان از عاقبت بيرون شدن از ميان مردم و فرار از شهر و دورى از مردم نهراسيده اند.
و ليكن از دو وجه مذكور وجه اولى روشن تر است .
و اذ اعتزلتموهم و ما يعبدون الا اللّه فاوا الى الكهف ...
كلمه (اعتزال ) و همچنين (تعزل ) به معناى دورى از چيزى است ، و كلمه (نشر) به معناى گستردن است و (مرفق ) - به كسره ميم و فتحه فاء، و همچنين بالعكس ، و نيز به فتحه هر دو حرف - به معناى رفتار به نرمى و معامله به لطف است .

*(/15)*

اين آيه فراز دوم از محاوره آنان را بعد از بيرون شدن از ميان مردم و اعتزالشان از آنان و از خدايان آنان حكايت مى كند، كه بعضى از ايشان پيشنهاد كرده كه داخل غار شوند و خود را از دشمنان دين پنهان كنند. و اينكه اين پيشنهاد خود الهامى الهى بوده كه به دل ايشان انداخته كه اگر چنين كنند خدا به لطف و رحمت خود با آنان معامله مى كند، و راهى كه منتهى به نجاتشان از زورگوئيهاى قوم و ستمهاى ايشان باشد پيش پايشان مى گذارد. و ما اين معنا را از جمله (فاووا الى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته ...) استفاده كرديم ، چون اصحاب كهف در اين جمله به طور جزم گفتند: (پروردگارتان از رحمتش براى شما مى گستراند)، و نگفتند (اميد است پروردگارتان چنين كند) و نيز نگفتند (شايد پروردگارتان چنين كند) و اين دو مژده ، يعنى نشر رحمت و تهيه مرفق ، كه بدان ملهم شدند همان دو خواهشى بود كه بعد از دخول در كهف از درگاه خداى خود نموده - و به حكايت قرآن كريم - گفتند: (ربنا آتنا من لدنك رحمه و هيى ء لنا من امرنا رشدا).
استثناء در جمله (و ما يعبدون الا اللّه ) استثناء منقطع است ، زيرا وثنى ها، خدا را با ساير خدايان خود نمى پرستيدند تا در نتيجه استثناء متصل باشد، و بعضى افرادى كه داخل در مستثنى منه بوده بيرون كند. پس اينكه بعضى از مفسرين گفته اند كه مردم آن روز مثل ساير مشركين هم خدا را مى پرستيده اند و هم آلهه را. و همچنين اينكه بعضى ديگر گفته اند ممكن است كه در ميان آن مردم بعضى بوده اند كه خدا را با آلهه مى پرستيدند، و بدين جهت استثناء در آيه متصل است ، سخنى بيجا است ، زيرا هيچ وقت سابقه نداشته و معهود نبوده كه وثنى ها خداى سبحان را با بتهاى خود پرستيده باشند. و اصولا فلسفه وثنيت چنين اجازه اى نمى دهد، و ما در صفحات گذشته به فلسفه و حجت آنها اشاره كرديم .

*(/16)*

و ترى الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين و اذا غربت تقرضهم ذات الشمال ...
كلمه (تزاور) به معناى تمايل است كه از ماده (زور) به معناى ميل گرفته شده . و كلمه (قرض ) به معناى قطع و بريدن است . و كلمه (فجوه ) به معناى زمين پهناور و وسيع و فضاى خانه است ، و مراد از (ذات اليمين و ذات الشمال ) طرف دست راست و طرف دست چپ است ، و يا طرفى است كه به خود آن راست و چپ گفته مى شود، و به هر حال همين طرف راست و چپ معروف است .
وضعيت جغرافيايى غار اصحاب كهف و كيفيت قرار گرفتن اصحاب كهف در آن
اين دو آيه ، غار اصحاب كهف و اوضاع جغرافيايى آن را و منزل كردن ايشان را در آن مجسم مى سازد، و مى فهماند كه اصحاب كهف در غار در آن روزگارى كه آنجا بودند چه حال و وضعى داشتند و وقتى به خواب رفتند چگونه بودند.
خطاب در آيه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است ، البته آن جناب شنونده خطاب شده نه اينكه مخصوص به خطاب باشد، بلكه روى سخن با همه مردم است ، و از اينگونه خطابها شايع است كه يك نفر را مخاطب قرار داده ولى همه را اراده مى كنند.
پس ، اينكه آيه شريفه فرموده (و ترى الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين و اذا غربت تقرضهم ذات الشمال و هم فى فجوه منه ) محل غار را وصف و تعريف مى كند، و مى فهماند كه اصحاب كهف بعد از به خواب رفتن چه وضعى داشتند و اما اينكه چطور شد كه به خواب رفتند،
و چقدر خوابشان طول كشيد بيان نكرده ، و به همان اشاراتى كه در آيات قبل بود، و به اشاراتى كه به زودى در ذيل جمله (و لبثوا فى كهفهم ) خواهد آمد، اكتفاء نموده است . و اگر به اين خصوصيات نپرداخته به منظور اختصار بوده است .

*(/17)*

و معناى آيه اين است كه : تو مى بينى ، و هر بيننده اى هم كه فرض شود از كار آنان خبر داشته مى بيند، آفتاب را كه وقتى طلوع مى كند از طرف غار آنان به سمت راست متمايل مى شود، و در نتيجه نورش به داخل غار مى افتد و وقتى غروب مى كند به طرف چپ غار را قطع مى كند و در نتيجه شعاعش به داخل غار مى افتد، و اصحاب غار در فضاى وسيع غار قرار دارند كه آفتاب به آنان نمى رسد.
خداى سبحان با همين بيان كوتاه اين معانى را فهمانده كه اولا غار اصحاب كهف شرقى و غربى قرار نگرفته بوده كه از شعاع آفتاب فقط يك وعده ، يا صبح و يا بعد از ظهر، استفاده كند، بلكه ساختمانش قطبى بوده ، يعنى درب غار به طرف قطب جنوبى بوده كه هم در هنگام طلوع و هم در هنگام غروب شعاع آفتاب به داخل آن مى تابيده .
و ثانيا آفتاب به خود آنان نمى تابيده ، چون از در غار دور بودند، و در فضاى وسيع غار قرار داشتند. خداوند به اين وسيله ايشان را از حرارت آفتاب و دگرگون شدن رنگ و رويشان و پوسيدن لباسهايشان حفظ فرموده .
و ثالثا در خواب خود راحت بوده اند، زيرا هواى خوابگاهشان حبس نبوده ، بلكه همواره در فضاى غار از طرف شرق و غرب در جريان بوده ، و اصحاب غار هم در گذرگاه اين گردش هوا قرار داشته اند.
و بعيد نيست كه از نكره آمدن (فجوة ) نيز اين يعنى دور بودن از شعاع آفتاب استفاده و گفته شود كه نكره بودن (فجوة ) دليل بر اين است كه چيزى در كلام حذف شده و تقديرش اين بوده : (و هم فى فجوة منه لا يصيبهم فيه شعاعها) كه معنايش گذشت .
نظر مفسرين درباره موقعيت جغرافيائى غار و نقد و بررسى آن
مفسرين گفته اند كه در غار روبروى قطب شمال بوده كه هم جهت با ستاره هاى بنات النعش است ، و قهرا دست راست آن به طرف مغرب نگاه مى كند، و شعاع آفتاب در هنگام طلوعش بدانجا مى افتد، و طرف چپش به مشرق نگاه مى كند، و آفتاب در هنگام غروبش ‍ بدانجا مى تابد.

*(/18)*

البته اين در صورتى صحيح است كه مقصود از طرف راست و چپ غار راست و چپش براى كسى باشد كه مى خواهد وارد آن شود،
نه كسى كه در داخل آن نشسته است ، و به نظر مى رسد اين تحديدى كه مفسرين كرده اند، روى اعتمادى بوده كه به شهرتى در اين باب داشته اند، زيرا معروف بوده كه غار اصحاب كهف همان غارى است كه در شهر افسوس از شهرهاى روم شرقى قرار دارد، و آن غار همينطور است كه مفسرين گفته اند، يعنى دهانه اش قطبى است و در آن مقابل قطب شمال است - و به طورى كه گفته اند - كمى به طرف مشرق متمايل است .
ليكن معمول در اعتبار چپ و راست در خصوص غار و خانه و خيمه و هر چيز ديگرى كه داراى در است اين است كه چپ و راست شخصى را كه از آن بيرون مى شود در نظر بگيرند نه شخصى كه وارد آن مى شود، و صحيح هم همين است ، براى اينكه اولين احساسى كه انسان نسبت به احتياج اعتبار جهات (بالا و پائين ، چپ و راست ، و عقب و جلو) دارد، احتياج خودش به اين جهات است ، آنچه كه بالاى سرش قرار دارد بالا، و آنچه پائين پايش است پائين ، و آنچه پيش رويش قرار دارد جلو و آنچه پشت سرش ‍ است عقب وآنچه در سمت قوى تر بدنش يعنى سمت راست او قرار دارد، يمين (راست ) و آنچه در طرف مخالف آن قرار گرفته يسار (چپ ) ناميده شده است ، اين اولين بارى است كه احتياج به اين اعتبارات را احساس مى كند.

*(/19)*

بعد از اين احساس اگر احتياج پيدا كرد به اينكه جهات مذكور را در چيز ديگرى اعتبار نموده تعيين كند، خودش را جاى آن چيز قرار داده آنچه از اطراف آن چيز با اطراف خود منطبق مى شود همان را جهت آن مى نامد مثلا جلو و نماى آن چيز را با روى خود منطبق كرده پشت خود را پشت آن و راستش را راست آن و چپش را چپ آن اعتبار مى كند. و چون روى خانه و نماى خيمه و هر چيزى كه در دارد همان طرفى است كه در، در آن طرف قرار گرفته ، قهرا دست چپ و راست خانه هم چپ و راست كسى خواهد بود كه از خانه بيرون مى آيد، نه كسى كه داخل مى شود. و بنابراين ، غار اصحاب كهف با آن توصيفى كه قرآن كريم از وضع جغرافيايى آن كرده ، جنوبى خواهد بود، يعنى در غار به طرف قطب جنوب بوده است ، نه آنطور كه مفسرين گفته اند. البته اين بحث تتمه اى دارد كه به زودى خواهد آمد - ان شاء اللّه .
و به هر حال ، اين وضعى كه اصحاب كهف به خود گرفتند از عنايت الهى و لطف او نسبت به ايشان بوده تا به همين حالت ايشان را زنده نگهدارد تا وقتى كه منظور بوده به سر رسد، و لذا دنبال آيه فرموده : (ذلك من ايات اللّه من يهد اللّه فهو المهتد و من يضلل فلن تجد له وليا مرشدا).
(و تحسبهم ايقاظا و هم رقود) - كلمه (ايقاظ) جمع (يقظ) و (يقظان ) (بيدار)، و كلمه (رقود) جمع (راقد) (خواب رفته ) است . و در كلام اشاره است به اينكه در حال خواب چشمهايشان باز بوده است ، زيرا مى فرمايد: تو آنان را بيدار خيال مى كنى ولى خوابند.
(و نقلبهم ذات اليمين و ذات الشمال ) مقصود اين است كه آنان را يكبار از طرف شانه چپ به راست و بارى ديگر از راست به چپ مى گردانيم تا بدنهايشان كه به زمين چسبيده نپوسد، و زمين لباسها و بدنهايشان را نخورد، و قواى بدنيشان در اثر ركود، و خمود و بى حركتى در مدتى طولانى از كار نيفتد.

*(/20)*

(و كلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) - كلمه (وصيد) به معناى درگاه خانه است و بعضى گفته اند به معناى آستانه خانه است ، و معناى آيه اين است كه : اصحاب كهف كه وضعشان را گفتيم ، در حالى آن وضع را داشتند كه سگشان ذراع دست خود را روى زمين پهن كرده بود، اين جمله در ضمن از اين معنا هم خبر مى دهد كه سگ اصحاب كهف همراه ايشان بوده ، و مادام كه آنان در كهف بوده اند آن حيوان نيز با ايشان بوده است .
وجه اينكه با ديدن وضع اصحاب كهف قلب انسان مملو از رعب و ترس مى شود
(لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا و لملئت منهم رعبا) - اين جمله از اين معنا خبر مى دهد كه وضع اصحاب كهف در همين حالى كه به خواب رفته اند آنقدر هائل و وحشتناك بوده كه اگر كسى از نزديك ايشان را مى ديد از ترس و از خطرى كه از ايشان احساس ‍ مى كرد پا به فرار مى گذاشت ، تا خود را از مكروهى كه گفتيم از ناحيه آنان احساس مى كند دور بدارد. و خلاصه قلب آدمى از ديدن آنان سرشار از وحشت و ترس مى گردد، و از قلب به سراسر وجود انسان دويده ، سراپاى او را پر از رعب و وحشت مى كند.
سخنى كه ما در خطاب (لوليت ) و (لملئت ) داريم همان حرفى است كه در خطاب (و ترى الشمس ) گفتيم ، و ديگر تكرار نمى كنيم .
از توضيحى كه گذشت دو نكته روشن گرديد، يكى اينكه چرا فرمود (از ترس از ايشان پر مى شوى ) و نفرمود (دلت پر از ترس ‍ مى شود). دوم اينكه چرا اول فرمود (لوليت منهم فرارا) و سپس فرمود: (و لملئت منهم رعبا) نكته اولى احتياج به تكرار ندارد، ولى درباره دومى مى گوييم (فرار) به معناى دور كردن خويش است ، از مكروه . و فرار معلول توقع رسيدن مكروه است ، نه معلول ترس كه حالتى است درونى و تاءثرى است كه در قلب پيدا مى شود،

*(/21)*

(چه بسيار مواقع كه قلب دچار ترس مى شود، ولى انسان فرار نمى كند و چه بسيار مى شود كه بدون ترس بايد فرار كرد). آرى ، مكروهى كه بنا است برسد بايد از آن برحذر بود يعنى بايد فرار كرد، چه اينكه ترسى در دل ايجاد شده باشد و يا نشده باشد.
پس اينكه فرار را از ترس و رعب جلوتر آورده از باب تقديم مسبب بر سبب نيست ، بلكه از باب تقديم حكم خوف است ، بر حكم رعب ، چون خوف و رعب دو حالت متغاير قلبى هستند، و اگر به جاى كلمه (رعب ) كلمه (خوف ) را به كار مى برد حق كلام اين مى شد كه جمله دومى را اول و اولى را دوم بياورد يعنى بفرمايد: (لملئت منهم خوفا و لوليت منهم فرارا). و اما بنابر آنچه ما گفتيم هر چند خوف و رعب - هر دو اثر اطلاع يافتن بر منظره اى وحشتناك است ليكن بليغ تر و بهتر است ، زيرا كلمه فرار دلالتش بر اين معنا روشن تر از كلمه مملو شدن از رعب است .
بيان غايت و هدف از بعث (بيدار كردن ) اصحاب كهف
و كذلك بعثناهم ليتسائلوا بينهم ...
كلمه (يتسائلوا) از مصدر تسائل است كه به معنى پرسش عده اى از يكديگر است ، و كلمه (ورق ) - به فتحه حرف اول و كسره حرف دوم - به معناى پول است ، بعضى گفته اند به معناى پول نقره است ، چه سكه دار باشد و چه بى سكه . و معناى جمله (ان يظهروا عليكم )، (اگر اطلاع يافتند بر شما) و يا: (اگر ظفر يافتند بر شما) مى باشد.
و اشاره به (كذلك ) اشاره به خواباندن اصحاب كهف به صورتى است كه آيات سابق بيان نمود، يعنى همانطور كه نام بردگان را روزگارى طولانى به آن صورت عجيب و مدهش كه خود يكى از آيات ما به شمار مى رود خوابانديم همانطور ايشان را مبعوث مى كنيم ، و بيدار مى سازيم تا از يكديگر پرسش كنند.

*(/22)*

اين تشبيه و همچنين اينكه پرسش از يكديگر را هدف بيدار كردن قرار داده با در نظر گرفتن دعائى كه در هنگام ورودشان به غار كردند، و بلافاصله به خواب رفتند، خود دليل بر اين است كه اصحاب كهف براى اين از خواب بيدار شدند، تا پس از پرسش از يكديگر حقيقت امر بر ايشان مكشوف گردد، و اصلا به خواب رفتنشان در اين مدت طولانى براى همين بوده . آرى ، اصحاب كهف مردمى بودند كه كفر بر جامعه شان استيلاء يافته بود، و باطل در ميان آنان غلبه كرده بود، و زورگوئى اقوياء از هر سو مردم را احاطه كرده ، سپاه ياءس و نوميدى از ظهور كلمه حق و آزاد شدن اهل دين بر دلهاى آنان يورش برده بود.
حوصله ها از طول كشيدن عمر باطل و نيامدن دوران ظهور حق سر آمده بود، و مى خواستند دچار شك و ترديد شوند كه خدا نجاتشان داد. و بعد از آنكه وارد غار شدند از خداى تعالى درخواست رحمتى از ناحيه خودش و اهتدائى آماده نسبت به امر خود نمودند كه در هر چه زودتر از اين دو دلى و سرگردانى نجات يابند. خداوند نيز دعايشان را مستجاب نموده اينطور هدايتشان كرد. همچنانكه آن شخصى را كه از خرابه دهى مى گذشت و ناگهان اين سؤ ال به نظرش رسيد كه آيا خدا بار ديگر اينان را زنده مى كند و آيا چنين چيزى ممكن است ؟ خداى تعالى براى اينكه از آن سرگردانى نجاتش دهد او را براى صد سال ميراند، و مجددا زنده اش ‍ كرد.

*(/23)*

سخن كوتاه اينكه ، از آنجائى كه اين پندار (كه ديگر حق ظاهر شدنى نيست ) در نظرشان قوت گرفت و از زوال غلبه باطل ماءيوس ‍ شدند، خداوند سالهاى متمادى به خوابشان برده آنگاه بيدارشان كرد تا از يكديگر بپرسند چقدر خوابيده ايم ، يكى بگويد يك روز، ديگرى بگويد پاره اى از يك روز، آنگاه پيرامون خود نگريسته ببينند اوضاع و احوال دنيا طور ديگرى شده و كم كم بفهمند كه صدها سال است كه به خواب رفته اند و اين چند صد سال كه به نظر ديگران چند صد سال بوده به نظر ايشان يك روز و يا بعضى از يك روز مى آيد. از همين جا كه طول عمر دنيا و با كمى آن چنان نيست كه بتواند حقى را بميراند يا باطلى را زنده كند و اين خداى سبحان است كه زمينى ها را زينت زمين كرده ، و دلهاى آدميان را مجذوب آنها ساخته قرنها و روزگارها جريان داده تا آنان را بيازمايد كه كدام نيكوكارترند، و دنيا جز اين سمتى ندارد كه طالبان خود را با زر و زيور خود بفريبد، و آنهايى را كه پيرو هوى و هوس اند و دل به زندگى زمينى داده اند گول بزند.
و اين خود حقيقتى است كه همواره براى انسانها هر وقت كه به عمر رفته خود نظر بيفكنند روشن و مبرهن مى شود و مى فهمند آن هفتاد سالى كه پشت سر گذاشته و آن حوادث شيرين و تلخى كه ديده اند تو گوئى يك رؤ يابوده كه در خواب و چرت خود ديده و مى بينند. چيزى كه هست مستى هوى و هوس و گرمى و بازى با امور مادى دنيوى نمى گذارد آنان متوجه حق بگردند، و پس از تشخيص حق آن را پيروى كنند.

*(/24)*

ليكن براى خدا روزى است كه در آن روز اين شواغل ، ديگر آدمى را به خود سرگرم نمى كند و اين دنيا و زرق و برقش آدمى را از ديدن حق باز نمى دارد، و آن روز مرگ است . همچنانكه از على (عليه السلام ) نقل شده كه فرمود (مردم در خوابند تا بميرند، وقتى مردند بيدار مى شوند) روز ديگرى نيز هست كه خداوند در آن روز بساط دنيا و زندگى هايش را بر مى چيند، و با فرمان قضايش بشر را به سوى انقراض سوق مى دهد.
از آنچه گذشت معلوم شد كه چرا جمله (ليتسائلوا بينهم ) غايت و هدف از بيدار شدن آنان قرار گرفته ، و لام غايت بر سر آن آمده آرى ، لام غايت در آمده تا غايت را تعليل كند، و اين غايت را باغايتى كه در جمله (ثم بعثناهم لنعلم اى الحزبين احصى لما لبثوا امدا) بود منطبق سازد.
چند وجه ديگر درباره غايت بعث اصحاب كهف (ليتسائلوا بينهم ...)
بعضى از مفسرين گفته اند: در جمله مورد بحث بعضى از غايت در جاى همه غايت قرار گرفته ، يعنى مساءله پرسش از يكديگر غايت منحصر نيست ، بلكه غايتهاى بسيار ديگرى نيز هست كه خود به خود دنبال آن غايتى كه ذكر شده بروز مى كند، مثلا تنها پرسش از يكديگر را اسم برده ولى به دنبال آن پى بردن به حقيقت مطلب نيز هست علم به قدرت كامله خدا نيز هست . ليكن علاوه بر اينكه از ظاهر لفظ آيه دليلى بر اين تفسير نيست مستلزم تكلف نيز هست همچنانكه بر كسى پوشيده نيست .

*(/25)*

بعضى ديگر گفته اند: لام در جمله (ليتسائلوا) لام عاقبت است ، نه لام غايت ، چون استبعاد كرده اند از اينكه تسائل كه يك مساءله پيش پا افتاده است هدف از جريان اصحاب كهف بوده باشد. ليكن به فرض هم كه لام ، لام عاقبت باشد باز استبعاد او به حال خود باقى است ، براى اينكه همانطور كه يك امر پيش پا افتاده بعيد است غايت و هدف از صحنه اصحاب كهف باشد عاقبت بودن آن هم بعيد است ، معقول نيست كه چنين امر بى ارزشى منظور از يك صحنه اى بس خطير و معجزه اى بس عظيم بوده باشد. علاوه بر اينكه شما خواننده محترم ملتفت شديد كه غايت قرار گرفتن تسائل براى داستان اصحاب كهف هيچ بعدى نداشته بلكه امرى طبيعى است .
(قال قائل منهم كم لبثتم ) - اين جمله دليل بر اين است كه يك نفر از ايشان بوده كه از ديگران از مدت مكث در غار پرسيده كه چقدر خوابيده ايم . و از آن بر مى آيد كه گويا سائل خودش احساس طولانى بودن مدت مكث را كرده ، چون آن كسالتى را كه معمولا بعد از خوابهاى طولانى به آدمى دست مى دهد در خود ديده ، لذا حداقل به شك افتاده و پرسيده : (كم لبثتم ).
معناى جمله : (لبثنا يوما او بعض يوم )
(قالوا لبثنا يوما او بعض يوم ) - در جواب وى مردد شده گفتند: يا يك روز يا بعضى از يك روز، و گويا اين ترديدى كه در جواب از خود نشان دادند بدين جهت بوده كه ديده اند جاى آفتاب تغيير كرده ،
مثلا اگر صبح به خواب رفته بودند، وقتى بيدار شدند ديده اند آفتاب در اواسط آسمان و يا اواخر آن است آنگاه شك كردند در اينكه در اين بين شبى را هم در خواب گذرانده اند، تا در نتيجه خوابشان يك روز طول كشيده باشد، و يا چنين نبوده ، و در نتيجه پاره اى از روز را در خواب بوده اند، بدين جهت جواب خود را با ترديد دادند كه يا يك روز در خواب بوده ايم و يا پاره اى از يك روز، و به هر حال جوابى كه دادند يك جواب است .

*(/26)*

ولى بعضى از مفسرين گفته اند دو جواب است . برخى از آنها نظرشان اين بوده كه يك روز در خواب بوده اند و برخى ديگر آن شق ديگر را تشخيص داده اند، دليل اين مفسرين اين است كه اگر جواب يكى بوده به آن بيانى كه گذشت بايد گفته باشند كه ما پاره اى از روز خواب بوده ايم و يا يك روز و اندى ، نه يك روز، به همين دليل كلمه او بايد براى تفصيل باشد نه ترديد، يعنى از آن فهميده مى شود كه يكى از آنان گفته يك روز در خواب بوده ايم ، و ديگران گفته اند بعضى از يك روز را.
ليكن اين سخن ، سخن قابل توجهى نيست : اولا براى اينكه از سياقى چون (لبثنا يوما او بعض يوم ) به هيچ وجه چنين معنايى استفاده نمى شود. صرفنظر از سياق ، اصلا در قرآن كريم عين اين عبارت از شخص واحد نقل شده كه گفته است : (لبثت يوما او بعض يوم ) كه پر واضح است در آن عبارت معنا ندارد كلمه (او) براى تفصيل باشد.
و ثانيا، براى اينكه ترديد اصحاب كهف ناشى از استدلالى بوده كه از شواهد و قرائن مشهود گرفتند، و چنين مردانى بزرگ شانشان اجل از اين است كه از روى تحكم و هوى و هوس و گزافه گويى حرفى بزنند. و شواهد و قرائن خارجى كه انسان به وسيله آن استدلال مى كند از قبيل آفتاب و سايه و نور و ظلمت و امثال آن آنهم از كسانى كه تازه از خواب برخاسته اند امورى نيست كه مقدار دقيق زمانى كه به خواب رفته اند را مشخص سازد، حال چه اينكه ما كلمه (او) را براى ترديد بدانيم يا براى تفصيل . پس مقصود از كلمه (يوم ) در هر دو حال زيادتر از يك شبانه روز است ، و استعمال كلمه (يكروز) در يك روز و اندى شايع است ، و تازگى ندارد.
next page
fehrest page
back page

*(/27)*

next page
fehrest page
back page
(قالوا ربكم اعلم بما لبثتم ) - يعنى بعضى ديگر ايشان در رد آنهايى كه گفتند يك روز و يا پاره اى از يك روز خوابيديم ) گفتند: (پروردگار شما بهتر مى داند كه چقدر خوابيده ايد) چون اگر منظورشان رد آن كلام نبوده باشد جا داشت بگويند: (پروردگار ما بهتر مى داند).
جمله : (ربكم اعلم بما لبثتم ) انحصار علم حقيقى به معناى احاطه بر عين موجودات وحوادث ، به خداى تعالى را افاده مى كند
اين را بدان جهت گفتيم تا روشن گردد كه عبارت مذكور صرفا براى رعايت ادب نسبت به خداى تعالى نبوده - آنطور كه بعضى از مفسرين پنداشته اند - بلكه براى بيان حقيقتى از حقايق معارف توحيد بوده است ، و آن اين است كه اصولا علم -به معناى حقيقى كلمه - جز علم خدا نيست ، زيرا انسان ، گذشته از خودش ، محجوب از هر چيز ديگرى است حتى نه تنها مالك نفس خود نيست ، بلكه احاطه به خويش هم ندارد، مگر آنكه خدايش اجازه داده باشد، و اگر به غير خود احاطه اى پيدا كند و علمى به هم رساند به آن مقدار مى تواند كه امارت و نشانه هاى خارجى برايش كشف نموده پرده بردارى كند، و اما احاطه به عين موجودات و عين حوادث كه علم حقيقى هم همان است علمى است مخصوص خداى تعالى كه محيط به هر چيز و شاهد و ناظر بر هر چيز است ، و آيات قرآنى هم كه بر اين معنا دلالت كند بسيار زياد است .

*(/1)*

پس شخص موحد اگر عارف به مقام پروردگار خود باشد بايد در هر امرى تسليم او گردد، و علم را از آن او بداند، و به خودش نسبت علم ندهد، نه تنها علم بلكه هيچ كمالى چون علم و قدرت را به خود نسبت ندهد مگر در جائى كه ناچار شود كه در آن صورت حقيقت علم و قدرت را به خدا نسبت مى دهد و آنگاه آن مقدارى را براى خود اثبات مى كند كه خداى تعالى تمليكش كرده ، و اجازه اش داده ، همچنانكه خودش فرموده : (علم الانسان ما لم يعلم ) و نيز فرموده : (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) و نيز آياتى ديگر.
از همين جا مى توان فهميد كه گويندگان جمله (ربكم اعلم بما لبثتم ) در مقام معرفت و خداشناسى از گويندگان جمله (لبثنا يوما او بعض يوم ) برتر بوده اند، ومقصودشان از گفته خود تنها اظهار ادب نبوده ، بلكه همانطور كه گفتيم به يكى از معارف توحيد آشنايى داشته اند، و گرنه ممكن بود بگويند: (ربنا اعلم بما لبثنا - پروردگار ما بهتر مى داند كه چقدر خوابيده ايم ، آن وقت اين دسته آن عده اى نمى بودند كه خداى تعالى در باره شان فرمود: (ثم بعثناهم لنعلم اى الحزبين احصى لما لبثوا امدا - آنان را مبعوث كرديم تا بدانيم كدام طائفه بهتر تشخيص مى دهند كه چقدر خوابيده اند)، براى اينكه صرف اظهار ادب ملازم با بهتر تشخيص دادن نيست ، و اظهار كردن ادب غير از تشخيص دادن و گفتن است .

*(/2)*

و ظاهر امر اين است كه گويندگان (ربكم اعلم بما لبثتم ) غير گويندگان (لبثنا يوما او بعض يوم ) است ، زيرا سياق - همانطور كه ديگران هم گفته اند - سياق محاوره و پاسخ و پرسش است كه لازمه اش اين است كه يك عده بپرسند و عده اى ديگر پاسخ گويند. پس گويندگان جمله دومى غير از گويندگان جمله اولى هستند، و اگر هر دو كلام از يك عده مى بود جاى آن داشت كه بفرمايد: (ثم قالوا ربنا اعلم بما لبثنا) - پس خودشان در جواب خود گفتند پروردگار ما داناتر است به اينكه چقدر خوابيده ايم نه اينكه بفرمايد: (پروردگار شما بهتر مى داند...).
از اينجا استفاده مى شود كه اصحاب كهف هفت نفر يا بيشتر بوده اند، نه كمتر، زيرا در حكايت گفتگوى ايشان يكجا تعبير به (قال ) آمده ، و دو جا: (قالوا) و چون كمترين عدد جمع سه است نتيجتا عددشان از هفت نفر كمتر نبوده و حداقل سه نفر سؤ ال كرده اند و حداقل سه نفر جواب داده اند، و يك نفر هم صاحب كلامى است كه كلمه قال در آغازش آمده .
گفتگوى اصحاب كهف بعد از بيدار شدن درباره رفتن به شهر
(فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينه فلينظر ايها ازكى طعاما فلياتكم برزق منه ) - اين جمله نيز تتمه محاوره و گفتگوى ايشان است ، كه پيشنهاد مى كند يك نفر را به شهر بفرستند تا طعامى برايشان بخرد، و غذايى تهيه كند. ضمير در كلمه (ايها) به مدينه بر مى گردد، و مقصود اهل مدينه است ، يعنى كدام يك از اهل شهر طعام بهترى دارد از او بخرد و بياورد، و اين قسم اضمار را استخدام گويند.
كلمه (ازكى : پاكيزه تر) از ماده زكات است ، و زكات طعام پاكيزه آن است . بعضى گفته اند: يعنى حلال تر آن . بعضى ديگر گفته اند يعنى پاك تر آن ، و ليكن اينكه كلمه را به صيغه افعل تفصيل (ازكى ) آورده خالى از اين اشعار و اشاره نيست كه مقصود از كلمه مذكور همان معناى اول باشد.

*(/3)*

ضمير در (منه ) به طعامى برمى گردد، كه از جمله (ازكى طعاما) استفاده مى شود بعضى گفته اند به كلمه (ازكى طعاما) برمى گردد و كلمه (من ) در (منه ) براى ابتداء و يا تبعيض است كه اگر تبعيض باشد معناى جمله اين مى شود كه (يكى را بفرستيد در شهر بگردد و ببيند كداميك ازفروشگاههاجنس پاكيزه تر مى فروشد و مقدارى از آن برايتان خريدارى كند تا با آن ارتزاق كنيد)
بعضى ديگر گفته اند ضمير به كلمه (ورق ) بر مى گردد، آنگاه حرف (من ) را بدلى گرفته و گفته اند: معناى آيه اين است كه (بياورد رزقى بدل از پول )، ولى اين احتمال بعيد است ، چون مستلزم تقدير گرفتن ضمير ديگرى است كه به جمله قبلى برگردد، علاوه بر اينكه ضمير مورد گفتگو ضمير مذكر است ، و اگر به ورق بر مى گشت بايد مؤ نث آورده مى شد، به شهادت اينكه خود آيه قبلا ورق را مؤ نث دانسته در باره اش اشاره مؤ نث به كار برده و فرموده (ورقكم هذه ). (و ليتلطف و لا يشعرن بكم احدا) - (تلطف ) به معناى اعمال لطف و رفق و اظهار مدارات است ، پس اينكه فرمود: (و لا يشعرون بكم احدا) عطفى است تفسيرى ، كه مى خواهد همان جمله قبلى را معنا كند، و مقصود از اين كلام به طورى كه از سياق برمى آيد اين است كه بايد اين شخص ‍ كه مى فرستيد در اعمال نازك كارى و لطف با اهل شهر در رفتن و برگشتن و معامله كردن خيلى سعى كند، تا مبادا خصومتى يا نزاعى واقع شود كه نتيجه اش اين شود كه مردم از راز و حال ما سر در آورند.
بعضى ديگر اينطور معنا كرده اند كه در معامله بسيار نازك كارى به خرج دهد. ولى كلام مطلق است و قيدى براى خصوص معامله در آن نيست .
نگرانى اصحاب كهف از فاش شدن رازشان و دست يافتن كفار به آنان
انهم ان يظهروا عليكم يرجموكم او يعيدوكم فى ملتهم و لن تفلحوا اذا ابدا.
اين آيه امر به تلطف را تعليل نموده و مصلحتش را بيان مى كند.

*(/4)*

جمله (يظهروا عليكم ) به معناى (يطلعوا عليكم - بر شما اطلاع يابند) است ، چون ظهور بر هر چيز اطلاع از آن و علم يافتن بدان و همچنين ظفر يافتن بر آن است ،و آيه شريفه به هر دو معنا هم تفسير شده ، و كلمه مذكور به طورى كه راغب گفته از كلمه ظهر گرفته شده كه به معناى پشت و گرده آدمى است ، در مقابل شكم آدمى ، پس از آن بطور استعاره در خصوص گرده زمين استعمال نموده گفتند: (ظهر الارض - پشت زمين ) در مقابل (بطن الارض - دل زمين )، آنگاه (ظهور) از آن گرفته شده كه به معناى پيدائى و هويدائى است ، در مقابل بطون كه به معناى ناپيدائى است .
چون بودن شخص در روى زمين ملازم است با ديدن و اطلاع يافتن و همچنين ميان بودن در روى زمين و ظفر يافتن و نيز ميان آن و غلبه يافتن ملازمه عادى هست ، و لذاست كه گفته شده (ظهر عليه ) در معناى (اطلاع يافتن بر آن ) و (مكان او را شناخت ) و بر او ظفر يافت (و بر او غلبه كرد) استعمال مى شود،
و از اين گذشته در اشتقاقش هم توسعه اى قائل شده اند، به طورى كه هم باب افعال از آن گرفته اند و هم باب مفاعله و باب تفاعل و باب استفعال و ابوابى ديگر.
و از سياق بر مى آيد كه جمله (يظهروا عليكم ) در خصوص اين داستان به معناى همان اطلاع يافتن از مخفى گاه كسى سر در آوردن است ، زيرا از ساير معانى جامع تر است ، چون اصحاب كهف قبلا مردمانى نيرومند و متنفذ بوده اند، و حال فرار نموده و خود را پنهان كرده اند، لذا سفارش مى كنند كه چون ما مردمى سرشناسيم سعى كن كسى از مخفى گاه ما خبردار نشود و اگر مطلع شوند بر آنچه كه مى خواهند ظفر مى يابند.

*(/5)*

و اينكه فرمود: (يرجموكم ) معنايش كشتن با سنگ است كه بدترين كشتن ها است ، زيرا علاوه بر كشتن منفوريت و مطروديت كشته را هم همراه دارد و در اين كه خصوص رجم را از ميان همه اقسام قتل اختيار نمود خود مشعر بر اين است كه اهل شهر عموما با اصحاب كهف دشمنى داشته اند، زيرا اينان از دين آنان بيرون آمده بودند، با حرصى عجيب مى خواستند با ريختن خون ايشان دين خود را يارى كنند، بنابراين اگر دستشان به ايشان برسد بى درنگ خونشان را مى ريزند، و چون همه افراد مى خواهند در اينكار شركت جويند لا جرم جز با سنگسار ميسر نمى شود.
و اينكه فرمود (او يعيدوكم فى ملتهم ) ظاهرش اين است كه كلمه (اعاده ) متضمن معناى داخل كردن باشد، چون مى بينيم كلمه مذكور با لفظ (فى ) متعدى شده است . بااينكه اين كلمه همواره بايد با (الى ) متعدى شود.
آرى ، برداشتى كه اصحاب كهف كردند طورى نبوده كه مردم دست از سر آنان بردارند، يا به صرف ادعاى اينكه بگويند ما از دين توحيد دست برداشته ايم از ايشان بپذيرند و جرمشان را ببخشند بلكه به خاطر اينكه جرمشان تظاهر به دين توحيد و خروج از دين بت پرستى بوده و علنا بت پرستى را خرافى و موهوم و افتراء بر خدا معرفى مى كردند عادتا نبايد به صرف اعتراف به حقانيت بت پرستى قناعت كنند، بلكه بايد آنقدر تعقيبشان كنند و رفتارشان را زير نظر بگيرند تا نسبت به صدق ادعايشان اطمينان پيدا كنند، و قهرا در بت پرستى يكى از بت پرستان شده و تمامى وظائف دينى ايشان را انجام داده از انجام مراسم و شرايع دين الهى محروم شوند، حتى به يك كلمه از دين توحيد لب نگشايند.
با اينكه تقيه و تظاهر به كفر از روى اضطرار جايز است سبب نگرانى و بيماصحاب كهف چه بوده است ؟

*(/6)*

البته هيچ يك از اينها نسبت به كسى كه در زير فشار كفار قرار گرفته و از هر سو او را محصور خود نموده مانند يك اسير زير دست و مستضعف در ميان آنان زندگى مى كند مانعى ندارد، هم عقل آن را تجويز مى كند، و هم نقل ، حتى قرآن كريم صريحا تجويز نموده و فرموده : (الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان ) و نيز فرموده : (الا ان تتقوا منهم تقاة ) كه چنين كسانى مى توانند به زبان انكار حق نموده و در دل ايمان داشته باشند، ليكن همه اينها براى كسى است كه گفتيم در زير فشار كفار و زير نظر آنان و در چنگالشان قرار گرفته باشد، نه مانند اصحاب كهف كه از ميان كفار نجات يافتند، و آزادى در عمل و اعتقاد به دست آوردند، براى آنان ديگر جائز نيست خود را در مهلكه ضلالت افكنده و دست بسته تحويل اجتماع كفر شوند آن وقت نتوانند به كلمه حق لب بگشايند، و خود را از انجام وظائف دينى و انسانى محروم كنند، كه اگر چنين كنند سعادت را بر خود حرام نموده ديگر هرگز روى رستگارى را نمى بينند، همچنانكه خداى تعالى فرموده : (ان الّذين توفيهم الملائكة ظالمى انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الارض قالوا الم تكن ارض اللّه واسعة فتهاجروا فيها فاولئك ماوهم جهنم و ساءت مصيرا).

*(/7)*

و با همين بيان وجه ترتب جمله (و لن تفلحوا اذا ابدا) بر جمله (او يعيدوكم فى ملتهم ) كاملا روشن مى گردد، و نيز اشكالى كه در اينجا به نظر مى رسد رفع مى شود، و آن اشكال اين است كه اظهار كفر از روى اكراه و پنهان داشتن ايمان در قلب و بين خود و خدا هميشه بخشوده است ، و منحصر به زمانى معين نيست ، پس چرا فرموده : (و هرگز تا ابد رستگار نمى شوند) و با اينكه مجبور بودن اصحاب كهف از حالشان هويدا بوده چرا برگشتن به كفر ملتشان را هلاكت ابدى خوانده ؟ جوابى كه گفتيم از كلام ما به دست مى آيد اين است كه اگر خود را بر مردم عرضه مى كردند و يا ايشان را به نحوى به مخفى گاه خود راهنمائى مى نمودند خود را به اختيار گرفتار كفر و شرك نموده و عذرشان موجه نمى شد
(آرى ناچارى و اضطرار به اختيار منافاتى با اختيار ندارد مثلا كسى كه خود را به اختيار از هواپيما پرتاب مى كند ديگر در بين زمين و آسمان اختيارى ندارد، نه مى تواند برگردد و نه مى تواند از سقوط و متلاشى شدن خود جلوگيرى كند ولى اين نتوانستن رفع ملامت از او نمى كند).
جوابهاى ديگرى كه به اشكال فوق داده شده است
البته ديگران هم جوابهاى ديگرى از اين اشكال داده اند كه قانع كننده نيست ،يكى گفته : اكراه بر كفر گاهى سبب مى شود شيطان آدمى را به تدريج استدراج نموده و نظر او را برگرداند و راستى به كفر معتقدش كند، و در اين اعتقاد باطل پا بر جايش سازد.
و ليكن اين جواب صحيح نيست ، براى اينكه اگر چنين خوفى بود مى بايست بفرمايد: (و يخاف عليكم ان لا تفلحوا ابدا) يعنى در اين صورت ترس آن هست كه هرگز رستگار نشويد، نه اينكه بطور قطع بفرمايد هرگز رستگار نمى شويد.
بعضى ديگر از اشكال اينطور جواب داده اند كه ممكن است منظور اين باشد كه كفار از راه دوستى و خواهش شما را به دين خود برگردانند. ولى سياق با اين توجيه سازگارى ندارد.

*(/8)*

بعضى ديگر جواب داده اند كه ممكن است در آن روز تقيه جائز نبوده ، و به هيچ وجه كسى نمى توانسته اظهار كفر كند، قهرا در چنين فرضى عود به ملت كفر هر چند تقية باشد عدم فلاح ابدى را مستلزم است ، اين جواب نيز ناتمام است ، براى اينكه دليلى بر آن نيست و صرف احتمال ، كافى در رفع اشكال نمى باشد.
و سياق محاوره اى كه از ايشان حكايت شده يعنى از جمله (قال كم لبثتم )- تا آخر دو آيه - سياق عجيبى است كه از كمال محبتشان به يكديگر در راه خداى تعالى و برادريشان در دين و مساواتشان در بين يكديگر و خير خواهى و اشفاق نسبت به هم خبر مى دهد.
همانطور كه قبلا هم گفتگويش گذشت در جمله (ربكم اعلم بما لبثتم ) بر موقفى از توحيد اشاره كرده اند كه نسبت به صاحبان و گويندگان جمله (لبثنا يوما او بعض يوم ) رفيع تر و كامل تر است .
و اما برادرى و مواساتشان از اينجا فهميده مى شود كه يكى از ايشان وقتى مى خواهد پيشنهاد كند كه كسى را بفرستيم شهر به يكى از رفقايش نمى گويد تو برخيز برو، مى گويد يكى را بفرستيد، و نيز نگفت فلانى را بفرستيد.
و وقتى هم خواست اسم پول را ببرد نگفت پولمان را و يا از پولمان به او بدهيد برود، بلكه گفت : (پولتان را بدهيد به يك نفرتان ) و ورق را به همه نسبت داد، همه اينها مراتب برادرى و مواسات و ادب آنان را مى رساند.
بعلاوه ، جمله (فلينظر ايها ازكى طعاما...) و جمله و ليتلطف ...) مراتب خيرخواهى آنان نسبت به هم را مى رساند. و جمله (انهم ان يظهروا عليكم ...) اشفاق و مهربانى آنان را نسبت به يكديگر مى رساند كه چقدر نسبت به نفوس ى كه داراى ايمان بودند مشفق بودند، و براى آن نفوس ارزش قائل بودند.

*(/9)*

و در جمله (بورقكم هذه ) با در نظر گرفتن اضافه پول به آنان و به كار رفتن اشاره (هذه ) كه ورق مشخصى را تعيين مى كند اشعار دارد بر اينكه عنايت خاصى داشته اند بر اينكه بدان اشاره كنند و بگويند (پولتان كه اينست ) و گرنه سياق بيش از اين استدعا نداشت كه چون گرسنه اند شخصى را بفرستند قدرى غذا تهيه كند. و اما اسم پول بردن و بدان اشاره كردن بعيد نيست براى اين بوده كه ما بدانيم جهت بيرون افتادن راز آنان همان پول بوده ، چون وقتى فرستاده آنان پول را در آورد تا به فروشنده جنس بدهد فروشنده ديد سكه اى است قديمى و مربوط به سيصد سال قبل . و در آيات اين داستان غير از اين پول چيز ديگرى باعث كشف اين راز معرفى نشده است .
و كذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد اللّه حق و ان الساعة لا ريب فيها اذ يتنازعون بينهم امرهم
در مفردات گفته : ماده (عثر) به معناى سقوط است . وقتى مى گويند (فلان عثر) معنايش اين است كه فلانى افتاد، ولى مجازا در مورد كسى هم كه به مطلبى اطلاع پيدا مى كند بدون اينكه در پى آن باشد استعمال مى كنند، و مى گويند: (عثرت على كذا) يعنى به فلان مطلب اطلاع يافتم . در قرآن كريم يك جا فرموده : (فان عثر على انهما استحقا اثما) و يك جا فرموده : (و كذلك اعثرنا عليهم ) يعنى اين چنين ايشان را بر جاى آنان واقف نموديم بدون اينكه خودشان در جستجوى آنان باشند.
و تشبيهى كه در جمله (و كذلك اعثرنا عليهم ) است مانند تشبيهى است كه در جمله (كذلك بعثناهم ) قرار دارد، و معنايش اين است : همانطور كه قرنها به خوابشان كرديم و سپس بيدارشان نموديم همينطور چنين و چنان كرديم . و به همين منوال جمله اولى معنا مى شود.
و مفعول (اعثرنا) در آن جمله كلمه (اناس ) است كه سياق بر آن دلالت دارد، و ذيل آيه هم كه مى فرمايد: (ليعلموا ان وعد اللّه حق ) شاهد بر اين دلالت است .

*(/10)*

و جمله (ربهم اعلم بهم ) به بيانى كه خواهد آمد اين وجه را تاءييد مى كند.
بعضى از مفسرين بر اين وجه اعتراض كرده اند، اولا به اينكه مستلزم اين است كه تنازع و سر و صداى مردم بعد از واقف شدن بر حال اصحاب باشد، و حال آنكه چنين نيست ، و ثانيابه اينكه تنازع و سر و صدا قبل از وقوف بر حال آنان بوده ، و بعد از وقوف ديگر سر و صدا برطرف شده است ، و بنابر وجه بالا تنازع و وقوف در يك وقت بوده و صحيح نيست .
از اين اعتراض پاسخ مى دهيم به اينكه بنابراين وجه ، تنازع مردم تنازع در خصوص اصحاب كهف است كه زمانا بعد از اعثار و وقوف بوده ، و آن تنازعى كه قبل از وقوف بوده تنازع در مساءله قيامت بوده است كه بنابراين وجه مقصوداز تنازع آن نيست .
فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ربهم اعلم بهم
گويندگان اين حر ف مشركين هستند به دليل اينكه دنبال آن چنين نقل فرموده : (قال الّذين غلبوا على امرهم - گفتند آنهائى كه بر امر ايشان اطلاع يافتند). و مراد از (بناء) بنيان بر ايشان است - و به طورى كه بعضى گفته اند منظور اين است كه ديوارى كشيده شود تا اصحاب كهف پشت آن قرار گرفته از نظر مردم پنهان شوند، و كسى بر حال آنان واقف نگردد، همچنانكه گفته مى شود: (بنى عليه جدارا) يعنى آن را پشت ديوار قرار داد.
توضيح آيه : (فقالوا ابنوا عليهم بنيانا...) كه گفتگو و مجادله مردم را دربارهاصحاب كهف حكايت مى كند

*(/11)*

اين قسمت از آيات داستان اصحاب كهف به انضمام قسمت هاى قبل ، از آنجا كه فرمود:(و كذلك بعثناهم ) و (و كذلك اعثرنا عليهم ) اشاره به تماميت داستان مى كند، گويا فرموده است : بعد از آنكه فرستاده اصحاب كهف به شهر آمد و اوضاع و احوال شهر را دگرگونه يافت و فهميد كه سه قرن از به خواب رفتن آنان گذشته (البته اين را نفهميد كه ديگر شرك و بت پرستى بر مردم مسلط نيست و زمان به دست دين توحيد افتاده ) لذا چيزى نگذشت كه آوازه اين مرد در شهر پيچيده خبرش در همه جا منتشر شد، مردم همه جمع شدند و به طرف غار هجوم و ازدحام آوردند و دور اصحاب كهف را گرفته حال و خبر پرسيدند، و بعد از آنكه دلالت الهيه و حجت او به دست آمد خداوند همه شان را قبض روح كرد، پس بعد از بيدار شدن بيش از چند ساعت زنده نماندند، فقط به قدرى زنده بودند تا شبهه هاى مردم در امر قيامت برطرف گردد،
بعد از آن همه مردند، و مردم گفتند بنائى بر غار آنان بسازيد، كه پروردگارشان اعلم است .
و در اينكه گفتند: (پروردگارشان اعلم است ) اشاره است به اينكه آن جمعيت وقتى آنان را در غار ديدند باز بين خود اختلاف كردند و اختلافشان هر چه بوده بر سر امرى مربوط به اصحاب كهف بوده است ، زيرا كلام ، كلام كسى است كه از علم يافتن به حال آنان و استكشاف حقيقت حال ماءيوس باشد. و گويا بعضى از ديدن آن صحنه شبهه شان نسبت به قيامت زايل گشته آرامش خاطر يافتند، و بعضى ديگر آنطور كه بايد قانع نشدند، لذا طرفين گفته اند: بالاخره يا حرف ما است يا حرف شما، هر كدام باشد سزاوار است ديوارى بر آنان بكشيم كه مستور باشند خدا به حال آنان آگاهتر است .
بيان دو گروه متنازع و مسئله مورد تنازع در (اذ يتنازعون بينهم امرهم )

*(/12)*

پس جمله (ربهم اعلم بهم ) از نظر هر يك از اين دو وجه معناى جداگانه اى به خود مى گيرد، براى اينكه به هر حال اين جمله نسبت به جمله (اذ يتنازعون بينهم امرهم ) كه دو وجه در معنايش آورديم تفرع دارد، به طورى كه هر معنائى كه آن جمله به خود بگيرد در اين هم اثر مى گذارد، اگر تنازع مستفاد از جمله (اذ يتنازعون ...) تنازع و اختلاف درباره قيامت باشد يكى اقرار و يكى انكار كرده باشد، قهرا معناى جمله مورد بحث ما نيز اين مى شود كه مردم درباره قيامت اختلاف نموده سر و صدا را انداخته بودند كه ناگهان ايشان را از داستان اصحاب كهف مطلع كرديم تا بدانند كه وعده خدا حق است و قيامت آمدنى است ، و شكى در آن نيست ، و ليكن مشركين با اينكه آيت الهى را ديدند دست از انكار برنداشتند و گفتند ديوارى بر آنان بسازيد تا مردم با آنان ارتباط پيدا نكنند چه از امر آنان چيزى براى ما كشف نشد و يقين پيدا نكرديم پروردگار آنان به حال آنان داناتر است .
موحدين گفتند امر ايشان ظاهر شد، و آيت آنان روشن گرديد، و ما به همين آيت اكتفاء نموده ايمان مى آوريم ، و بر بالاى غار آنان مسجدى مى سازيم كه هم خدا در آن عبادت شود و هم تا آن مسجد هست اسم اصحاب كهف هم زنده بماند، تا بدانند وعده خدا حق است ، و مراد از وعده خدا به طورى كه از سياق استفاده مى شود مساءله معاد و قيامت است ، پس در حقيقت جمله (و ان الساعة لا ريب فيها) عطف تفسيرى آن است .
و ظرف (اذ) در جمله (اذ يتنازعون بينهم امرهم ) ظرف براى (اعثرنا) و يا براى (ليعلموا) است . و كلمه (تنازع ) به معناى تخاصم و دشمنى است . بعضى گفته اند: اصل اين كلمه به معناى تجاذب است كه در تخاصم استعمال مى شود
و به همين جهت به اعتبار معناى اصلى اش متعدى به نفس به كار مى رود، همچنانكه به اعتبار معناى تخاصم به وسيله (فى ) نيز متعدى مى شود، مانند تنازع در جمله (فان تنازعتم فى شى ء).

*(/13)*

و مراد از (تنازع مردم در بين خود و درباره امر خود) تنازعشان در مساءله قيامت است . و اگر قيامت را به ايشان نسبت داده به خاطر اعتناء زيادى است كه درباره آن داشتند. اين بود حال آيه مورد بحث از نظر مفردات آن ، و دلالت و شهادتى كه بعضى كلمات آن بر معناى بعضى ديگر دارد.
و معنايش بنابر آنچه گذشت اين مى شود: همانطور كه ما آنان را به خواب كرديم و سپس براى منظورى چنين و چنان بيدارشان نموديم همچنين مردم را از حال آنان با خبر كرديم تا درباره قيامت كه درباره آن با هم نزاع داشتند روشن گشته بدانند كه وعده خدا به آمدن قيامت حق است . و در فرا رسيدن آن شك و ريبى نيست .
و يا معنايش اين مى شود كه : ما مردم را بر جاى آنان واقف ساختيم تا مردم مقارن نزاعى كه بين خود قيامت داشتند بدانند كه وعده خدا حق است .
وجه دلالت بيدار شدن اصحاب كهف بعد از خواب چند صد ساله ، بر حق بودن معاد وقيامت
خواهى پرسيد كه از خواب بيدار شدن اصحاب كهف چه دلالتى دارد بر اينكه قيامت حق است ؟ در جواب مى گوئيم : از اين جهت كه اصحاب كهف در عالم خواب جانشان از بدنهايشان كنده شد، و در اين مدت طولانى مشاعرشان به كلى تعطيل گشته بود و حواس ‍ از كار باز ايستاده و آثار زندگى و قواى بدنى همه از كار افتاد، يعنى بدنها ديگر نشو و نما نكرد، موى سر و رويشان و ناخن هايشان ديگر بلند نشد شكل و قيافه شان عوض نگرديد اگر جوان بودند پير نشدند و اگر سالم بودند مريض نگشتند، ظاهر بدنها و لباسهايشان پوسيده نشد، آن وقت پس از روزگارى بس طولانى يك بار ديگر كه داخل غار شده بودند برگشتند، و اين خود بعينه نظير قيامت است ، و نظير مردن و دوباره زنده شدن است ، و هر دو در اينكه خارق العاده اند شريكند، كسى كه آن را قبول داشته باشد نمى تواند اين را قبول نكند ، و هيچ دليلى بر نفى آن جز استبعاد ندارد.

*(/14)*

و اين قضيه در زمانى رخ داده كه دو طائفه از انسانها با هم اختلاف داشته اند يك طائفه موحد بوده اند كه مى گفتند روح بعد از مفارقتش از بدن دوباره در روز قيامت به بدنها بر مى گردد طائفه ديگر مشرك بودند و مى گفتند روح اصلا مغاير بدن است ، و در هنگام مرگ از بدن جدا مى شود، و ليكن به بدن ديگرى مى پيوندد، آرى عموم بت پرستان اعتقادشان اين است كه آدمى با مرگ دستخوش ‍ بطلان و نابودى نمى گردد، و ليكن به بدن ديگرى ملحق مى شود و اين همان تناسخ است .
پس در چنين عصرى حدوث چنين حادثه اى جاى هيچ شك و ريبى باقى نمى گذارد كه اين داستان آيتى است الهى كه منظور از آن از بين بردن شك و ترديد دلها است ، در خصوص امر قيامت ، و منظور آوردن آيتى است تا بفهمند كه آن آيت ديگر (قيامت ) نيز ممكن است و هيچ استبعادى ندارد.
از همينجا است كه در نظر، قوى مى آيد كه اصحاب كهف بعد از چند ساعتى كه مردم از حال آنان واقف شدند از دنيا رفته باشند، و منظور خداى تعالى همين بوده باشد كه آيتى از خود نشان داده دهان به دهان در بشر منتشر شود تا درباره قيامت تعجب و استبعاد نكنند.
وجه ديگرى براى جمله (اذ يتنازعون بينهم امرهم )
از اينجا وجه ديگرى براى جمله : (اذ يتنازعون بينهم امرهم ) پيدا مى شود، و آن اين است كه بگوئيم در ضمير جمع اول ، يعنى آنكه در يتنازعون است و آنكه كلمه (بين ) بر آن اضافه شده به ناس برمى گردد، و سومى يعنى آنكه (امر) بر آن اضافه شده به اصحاب كهف برمى گردد و كلمه : (اذ) در اين صورت ظرف براى : (ليعلموا) خواهد بود، و معنايش اين مى شود كه مردم را به داستان اصحاب كهف آگاه كرديم تا بدانند وعده ما حق است ، و در آن ترديدى نيست ، و اين دانستنشان وقتى باشد كه در ميان خود در خصوص اصحاب كهف سر و صدا مى كردند.

*(/15)*

و اگر تنازع مزبور تنازع در باره اصحاب كهف بوده باشد، و ضمير در امرهم به اصحاب كهف برگردد معناى آيه چنين مى شود: ما بعد از آنكه اصحاب كهف را بيدار كرديم مردم را بر حال آنان مطلع ساختيم تا بدانند كه وعده خدا حق است و قيامت ترديدى ندارد، و مردم در باره آنان بين خود نزاع كردند كه آيا اينها خوابند يا مرده اند و آيا لازم است دفن شوند و برايشان قبر درست كنيم و يا به حال خودشان واگذاريم تا در فضاى غار همچنان بمانند، مشركين گفتند: بنائى بر آنان بنيان كنيم و به حال خودشان واگذاريم ، پروردگارشان داناتر به حالشان است كه آيا زنده اند و خواب و يا آنكه مرده اند، ولى موحدين گفتند: مسجدى را بالاى آنان بنا مى كنيم .
اين دو معنا بود كه احتمال مى رفت و ليكن سياق مؤ يد معناى اول است ، زيرا ظاهر سياق اين است كه اينكه موحدين گفتند (لنتخذن عليهم مسجدا) در حقيقت رد كلام مشركين است كه گفته اند: (ابنوا عليهم بنيانا...) و اين دو قول به طور يقين از دو طايفه است ، و بايد با هم مختلف باشد، و اين اختلاف تنها بنا بر معناى اول تصور دارد، و همچنين جمله (ربهم اعلم بهم ) آن هم با اين تعبير كه بگويند: (ربهم ) و نگويند: (پروردگار ما) با معناى اول مناسب تر است .
قال الدين غلبوا على امرهم لنتخذن عليهم مسجدا
اين جمله نقل كلام موحدين است ، شاهدش اين است كه گفتند مسجدى بنا كنيم ، و نگفتند معبدى . چون مسجد در عرف قرآن محلى را گويند كه براى ذكر خدا و سجده براى او مهيا شده است ، و قرآن بتكده و يا ساير معابد را مسجد نخوانده همچنان كه خداوند در سوره حج ، مسجد را در مقابل صومعه و بيع و صلوات قرار داده و فرموده : (و مساجد يذكر فيها اسم اللّه ).
مقصود از: (الذين غلبوا على امرهم ) در آيه :(قال الذين غلبوا على امرهم ...)

*(/16)*

و اگر مى بينيد جمله مورد بحث با فصل و بدون عطف آمده بدين جهت است كه كلام به منزله جواب از سوالى مقدر است ، گويا سائلى پرسيده : غير مشركين چه گفتند؟ در جوابشان گفته شد آنها كه بر امر اصحاب كهف غلبه كردند چنين گفتند. و منظور از (غلبه بر امر ايشان ) اگر مقصود از (امر ايشان ) همان مساءله مورد مشاجره در جمله (يتنازعون ...) باشد و ضمير (هم ) به ناس ‍ برگردد مراد غلبه موحدين خواهد بود به وسيله پيروزى خود با معجزه كهف . و اگر ضمير به (فتيه ) برگردد مقصود از غلبه بر امر ايشان (فتيه )، غلبه از نظر به دست گرفتن كار ايشان خواهد بود كه باز در اين صورت همان موحدين بودند كه متصدى امر كهف و ساختن مسجد بر بالاى آن بودند.
بعضى گفته اند: غالبين بر امر ايشان پادشاه زمان و دستيارانش بودند، نه موحدين ، بعضى ديگر گفته اند: اولياء و فاميلهاى خود اصحاب كهف بودند. و اين قول از هر قولى ديگر سخيف تر است .
و اگر منظور از امر ايشان امر مذكور در (يتنازعون ...) نبوده باشد در اين صورت اگر ضمير به (ناس ) برگردد معناى غلبه عبارت از زمامدارى خواهد بود، و معناى (قال الّذين غلبوا على امرهم )، (آنهايى كه زمام امر مردم را در دست داشتند چنين و چنان گفتند) خواهد بود. و اين زمامدارى هم با حاكم زمان قابل انطباق است و هم با موحدين ، هم ممكن است حاكم اين حرف را زده باشد، و هم موحدين و اگر ضمير به موصول (الّذين ... - آنهائى كه غلبه كردند) برگردد ديگر منظور از غالبون خيلى روشن است ، و مقصود از غلبه زمامداران بر امر خويش اين است كه ايشان هر كارى را بخواهند مى كنند. اين بود وجوه محتمل در اين آيه ولى از همه

*(/17)*

اين آيه از آياتى است كه معركه آراء مختلف مفسرين شده ، اختلافات زيادى در مفردات آيه دارند، اختلاف هائى در مرجع ضمير جمع در آن و در ضمن اختلافات عجيبى درباره جملات آيه از ايشان ديده مى شود كه اگر اين اختلافات را با آن اختلافات در هم ضرب كنيم آن وقت مى توان گفت در اين آيات هزاران قول پيدا شده و از اين اقوال آنچه كه با سياق آيه مناسب بود آورديم چنانچه خواننده عزيز بخواهد به همه آن اقوال پى ببرد بايد به كتب تفسيرى مطول مراجعه نمايد.
حكايت اختلاف مردم در عدد اصحاب كهف و بيان اينكه ايشان هفت نفر بوده اند
سيقولون ثلاثه رابعهم كلبهم ... و ثامنهم كلبهم
خداى تعالى در اين آيه اختلاف مردم را در عدد اصحاب كهف و اقوال ايشان را ذكر فرموده ، و بنا به آنچه كه خداوند در قرآن نقل كرده -و قوله الحق - مردم سه قول داشته اند كه هر يك مترتب بر ديگرى است ، يكى اينكه اصحاب كهف سه نفر بوده اند كه چهارمى سگ ايشان بوده . دوم اينكه پنج نفر بوده اند و ششمى سگشان بوده كه قرآن كريم بعد از نقل اين قول فرموده : (رجم به غيب مى كردند) يعنى بدون علم و اطلاع سخن مى گفتند).
و اين توصيفى است بر هر دو قول ، زيرا اگر مختص به قول دوم به تنهايى بود حق كلام اين مى بود كه قول دومى را اول نقل كند و آنگاه اين رد خود را هم دنبالش بياورد بعدا قول اول و بعد سوم را نقل كند.
قول سوم اينكه هفت نفر بوده اند كه هشتمى سگ ايشان بوده ، خداى تعالى بعد از نقل اين قول چيزى كه اشاره به ناپسندى آن كند نياورده ، و اين خود خالى از اشعار بر صحت آن نيست . قبلا هم كه در پيرامون محاوره اصحاب كهف در ذيل آيه (قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم قالوا ربكم اعلم بما لبثتم ) بحث مى كرديم گفتيم كه اين صيغه هاى جمع و آن يك صيغه مفرد نه تنها اشعار بلكه دلالت دارد بر اينكه حداقل عدد ايشان هفت نفر بوده و كمتر از آن نبوده است .

*(/18)*

و از جمله لطائفى كه در ترتيب شمردن اقوال مذكور به كار رفته اين است كه از عدد سه تا هشت را پشت سر هم آورده با اينكه سه عدد را شمرده شش رقم را نام برده ، فرموده (سه نفر، چهارمى سگشان ، پنج نفر، ششمى سگشان ، هفت نفر هشتمى سگشان ). و اما كلمه (رجما) تميزى است كه به وصف دو قول اول به عبارت قول بدون علم مى پردازد و (رجم ) همان سنگ سار كردن است و گويا مراد از (غيب ) غايب باشد، يعنى قولى كه معنايش از علم بشر غايب است و قائلش نمى داند راست است يا دروغ ، آنگاه گوينده كلامى را كه چنين شاءنى و چنين وضعى دارد به كسى تشبيه فرموده كه مى خواهد با سنگ كسى را بزند،
خم مى شود چيزى را برمى دارد كه نمى داند سنگ است يا چيز ديگر و نمى داند كه به هدف مى خورد يا خير؟ و شايد در مثل معروف هم كه مى گويند: (فلانى رجم به غيب كرد) همين باشد، يعنى به جاى علم با مظنه رجم كرد، چون مظنون هم هر چه باشد تا حدى از نظر صاحبش غائب است .
بعضى در معناى (رجم به غيب ) گفته اند (ظن به غيب ) ولى قول بعيدى است .
خداى تعالى در اين سه جمله مورد بحث ، در وسط دو جمله اول آن واو نياورد، ولى در سومى آورده فرموده : (ثلاثة رابعهم كلبهم )، (خمسة سادسهم كلبهم )، (سبعة و ثامنهم كلبهم ). در كشاف گفته در اين سه جمله (ثلاثة ) و (خمسة ) و (سبعة ) هر سه خبرهايى هستند براى مبتداى حذف شده ، و تقدير كلام چنين است : (هم ثلاثه ) (هم خمسة ) (هم سبعة ) همچنانكه هر سه جمله (رابعهم كلبهم ) و (سادسهم كلبهم ) و (ثامنهم كلبهم ) مبتداء و خبرهايى هستند كه صفت خبر قبلى قرار گرفته اند.

*(/19)*

خواهى پرسيد اين كه دليل بى واو آمدن آن دو جمله و با واو آمدن اين جمله نشد؟ در جواب مى گوييم واو مزبور واوى است كه هميشه بر سر جمله اى در مى آيد كه آن جمله صفت نكره اى باشد، همچنانكه بر سر جملاتى هم در مى آيد كه حال از معرفه باشد مانند صفت نكره در جمله (جائنى رجل و معه آخر - نزد من مردى آمد كه با او ديگرى هم بود) و صفت معرفه مانند (مررت بزيد و بيده سيف - زيد را در راه ديدم در حالى كه در دستش شمشيرى بود) و او در جمله (و ما اهلكنا من قرية الا و لها كتاب معلوم ) نيز از همين باب است .
فائده اين واو هم در نكره و هم در معرفه تاءكيد و يا به عبارتى بهتر چسبيدن صفت به موصوف و دلالت بر اين است كه اتصاف موصوف به اين صفت امرى است ثابت و مستقر.
همين واو است كه در جمله سوم به ما مى فهماند كه اين حرف صحيح است ، زيرا مى رساند گويندگان اين سخن از روى علم و ثبات و اطمينان نفس سخن گفته اند، نه چون آن دو طائفه كه رجم به غيب كرده بودند. دليل بر اين استفاده اين است كه خداى تعالى بعد از دو جمله اول فرمود: (رجما بالغيب ) و بعد از جمله سوم فرمود: (ما يعلمهم الا قليل ) ابن عباس هم گفته در دو جمله اول واو نيامد چون هنوز جاى شمردن بود، زيرا يك قول ديگر باقى مانده بود، ولى در جمله سوم واو آورد تا بفهماند قول ديگرى در دنبال نيست ، همين روايت هم خود دليل قاطع و ثابت است بر اينكه عدد اصحاب كهف هفت نفر بوده ، و هشتمى آنان سگشان بوده است .
و در مجمع البيان در ذيل خلاصه اى از كلام ابى على فارسى گفته : و اما كسى كه گفته اين واو، واو ثمانيه است ، و استدلال كرده به آيه : (حتى اذا جاوها و فتحت ابوابها) كه چون درهاى بهشت هشت عدد است لذا واو آورده سخنى است كه علماى نحو معنايش را نمى فهمند، و از نظر علمى اعتبارى ندارد.
قل ربى اعلم بعدتهم ما يعلمهم الا قليل ...

*(/20)*

در اين جمله به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمان مى دهد كه درباره عدد اصحاب كهف صحيح ترين نظريه را اعلام بدارد و آن اين است كه خدا به عدد آنان داناتر است . در كلام سابقش نيز به اين نظريه اشاره كرده ، نظير اينكه در جمله اى كه از محاوره آنان حكايت كرده بود، و آن را كلامى صحيح هم دانسته بود يكى گفته بود: چه قدر خوابيدند؟ گفتند: (لبثنا يوما او بعض ‍ يوم ) و در آخر حكايت كرده كه گفتند، پروردگارتان بهتر مى داند كه چقدر خوابيديد؟ با اين حال در كلام دلالتى است بر اينكه بعضى از كسانى كه با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مخاطب به اين خطاب يعنى خطاب (ربّى اعلم بعدتهم ) بودند اطلاعى از عدد آنان داشته اند، چون در اين كلام فرموده : (ما يعلمهم الا قليل - نمى داند آن را مگر عده اى اندك ) و نفرموده : (لا يعلمهم الا قليل ) چون ميان (ما) و (لا) فرق است اولى نفى حال را افاده مى كند و در نتيجه استثناء (الا قليل ) بعد از آن اثبات در حال را مى رساند.
و از اين كلام چنين به نظر مى آيد كه آن عده كمى كه قضيه را مى دانستند از اهل كتاب بوده اند.
كوتاه سخن ، مفاد كلام اين است : سه قولى كه درباره عدد اصحاب كهف ارائه شد در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) معروف بوده ، و بنابراين ،اينكه در جمله (سيقولون ثلاثه ... - به زودى مى گويند سه نفر بوده اند) كه مى فهماند در آينده اين نظريه ارائه مى شود، همچنين دو نظريه ديگر در صورتى كه عطف به مدخول (سين ) (در: سيقولون ) باشند آينده نزديك به زمان نزول اين آيات و يا نزديك به زمان وقوع حادثه را مى رساند - دقت فرماييد.

*(/21)*

(فلا تمار فيهم الا مراء ظاهرا) - راغب گفته : كلمه (مرية ) به معناى تردد در چيزى است ، و معناى آن از معناى كلمه (شك ) اخص است ، و شك از مريه عمومى تر است . آنگاه گفته : (امتراء) و (ممارات ) به معناى محاجه در آن امرى است كه مورد تردد باشد. سپس گفته : اصل كلمه (مرية ) از اصطلاح (مريت الناقة ) گرفته شده كه معنايش (به پستان ماده شتر جهت دوشيدن شير دست كشيدم ) است .
پس اگر (جدال ) را (ممارات ) خوانده اند براى اين است كه شخص مجادله كننده با كلام خود مى خواهد همه حرفهاى طرف خود را از او بدوشد و رد كند.
و مقصود از (ظاهر بودن مراء) اين استكه در آن تعمق و دقت ننموده به همان مقدارى كه قرآن از قصه اصحاب كهف آورده اكتفاء كند. ولى بعضى آن را طورى ديگر معنا كرده اند كه از آن توهين و رد شنونده فهميده مى شود. و بعضى ديگر گفته اند مقصود از ظاهر بودن مراء اين است كه مراء حجت طرف مقابل را از بين ببرد، و ظهور در اينجا به معناى رفتن است ، همچنانكه در شعر شاعر كه گفته : (و تلك شكاة ظاهر عنك عارها - و اين شكوه اى است كه عارش از تو خواهد رفت ) به اين معنا است .
و معناى آيه اين است : وقتى پروردگار تو داناتر به عدد ايشان است ، و او است كه داستان ايشان را براى تو بيان كرده ، پس ديگر با اهل كتاب درباره اين جوانان محاجه مكن مگر محاجه اى كه در آن اصرار نباشد، و يا محاجه اى كه حجت آنان رااز بين ببرد، و از هيچ يك از آنان درباره عدد اين جوانان نظريه مخواه ، پروردگارت تو را كفايت كند.
و لا تقولن لشى ء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء اللّه
اين آيه شريفه چه خطابش را منحصر به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بدانيم و چه اينكه بگوييم خطاب به آن حضرت و به ديگران است متعرض امرى است كه آدمى آن را كار خود مى داند، و به طرف مقابل خود وعده مى دهد كه در آينده اين كار را مى كنم .

*(/22)*

عملى از هر عاملى موقوف به اذن و مشيت خداى تعالى است
قرآن كريم در تعليم الهى خود تمامى آنچه كه در عالم هستى است چه ذوات و چه آثار و افعال ذوات را مملوك خدا به تنهايى مى داند، كه مى تواند در مملوك خود هر قسم تصرفى نموده و هر حكمى را انفاذ بدارد، و كسى نيست كه حكم او را تعقيب كند ، و غير خدا هيچ كس هيچ چيز را مالك نيست ،
مگر آنچه را كه خدا تمليكش كرده ، و او را بر آن توانا نموده ، تازه بعد از تمليك هم باز خود او مالك و قادر بر آن است (و مانند تمليك ما به يكديگر نيست كه وقتى چيزى به كسى تمليك كنيم ديگر خودمان مالك نيستيم ). آيات قرآنى كه بر اين حقيقت دلالت كند بسيار زياد است ، كه حاجتى به ايراد آنها نيست .
پس تمامى ذواتى كه در عالم است كه داراى افعال و آثارى هستند و ما آنها را سبب و فاعل و علت آن افعال و آثار مى ناميم هيچ يك مستقل در سببيت خود نيستند، و هيچكدام در فعل و اثر خود بى نياز از خدا نيست ، هيچ عملى و اثرى از آنها سر نمى زند مگر آنكه خدا بخواهد، زيرا او است كه آن را قادر بر آن فعل كرده و در عين حال سلب قدرت از خود ننموده ، تا آن فاعل بر خلاف اراده خدا اراده اى كند.
و به عبارت ديگر هر سببى از اسباب عالم هستى سبب از پيش خود نيست و سببيتش به اقتضاء ذاتش نمى باشد، بلكه خداى تعالى او را قادر بر فعل و اثرش كرده و هر جا كه فعل و اثرى از خود نشان دهد مى فهميم كه خدا خلاف آن را اراده نكرده است .

*(/23)*

و اگر بخواهى مى توانى بگويى خداى تعالى راه رسيدن به اثر را برايش آسان و هموار كرده . و باز اگر خواستى بگو اثر خود را به اذن خدا بروز مى دهد، زيرا برگشت همه اين تعبيرات به يكى است . اذن خدا همان اقدار خدا است ، اذن خدا همان رفع موانع نمودن خدا است ، و آيات داله بر اين كه هر عملى از هر عاملى موقوف بر اذن خداى تعالى است بسيار زياد است از آن جمله مى فرمايد: (ما قطعتم من لينه او تركتموها قائمة على اصولها فباذن اللّه ) و نيز مى فرمايد: (ما اصاب من مصيبة الا باذن اللّه ) و نيز مى فرمايد: (و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربه ) و نيز مى فرمايد: (و ما كان لنفس ان تو من الا باذن اللّه ) و نيز فرموده : (و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن اللّه ) و همچنين آيات زياد ديگرى از اين قبيل .
انسان بايد كار فردا را به مشيت خدا (ان شاء اللّه ) مشروط كند
پس انسان عارف به مقام پروردگار خود و كسى كه خود را تسليم پروردگار خويش ساخته مى بايستى هيچ وقت خود را سبب مستقل در امرى و در كارى نداند، و خود را در آن كار مستغنى از خدا نپندارد، و بداند كه اگر مالك آن عمل و قادر بر آن است خداى تعالى تمليكش فرموده .

*(/24)*

و او بر آن كار قادرش ساخته . و ايمان داشته باشد به اينكه : (ان القوة لله جميعا - نيروها همه از خدا است ) لا جرم هر وقت تصميم مى گيرد كه عملى را انجام دهد بايد عزمش تواءم با توكل بر خدا باشد همچنانكه خودش فرموده : (فاذا عزمت فتوكل على اللّه ) و هر وقت به كسى وعده اى مى دهد و يا از عملى كه در آينده انجام دهد خبر مى دهد، بايد مقيدش كند به اذن خدا، و يا به عدم مشيت خدا خلاف آن را،و بگويد اين كار را مى كنم اگر خدا غير آن را نخواسته باشد. و همين معنا يعنى نهى از مستقل پنداشتن ، خود معنايى است كه از آيه شريفه به ذهن مى رسد، مخصوصا با سابقه ذهنى كه از قرآن كريم درباره اين حقيقت داريم وقتى مى شنويم : (و لا تقولن لشى ء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء اللّه )، آن هم با در نظر گرفتن آيات قبل كه وحدانيت خدا را در الوهيت و ربوبيت بيان مى كرد و همچنين آيات ما قبل اين قصه را كه آنچه در روى زمين است زينت داده خدا معرفى مى نمود، و مى فرمود: (خدا به زودى آنها را به صورت خاكى خشك و بى علف در مى آورد). و نيز با در نظر گرفتن اينكه يكى از چيزهايى كه در روى زمين است افعال آدمى است كه خدا براى انسان زينتش داده و با آن آدميان را امتحان مى كند، كه آيا خود را مالك آن افعال مى دانند يا خير.

*(/25)*

از همه اينها استفاده مى شود كه منظور از جمله (و لا تقولن لشى ء انى فاعل ذلك غدا) اين نيست كه شما كارهاى خودتان را به خود نسبت ندهيد، و اين كارها مال شما نيست ، قطعا منظور اين نيست ، براى اينكه ما مى بينيم بسيارى از موارد خدا كارهاى پيغمبرش ‍ و غير پيغمبرش را به خود آنان نسبت داده ، و اصلا امر مى كند كه كارهايى را به خودش نسبت دهد: (فقل لى عملى و لكم عملكم ) و يا (لنا اعمالنا و لكم اعمالكم ). پس قرآن كريم اصل نسبت دادن افعال به فاعل را انكار نمى كند آن چيزى را كه انكار كرده اين است كه كسى براى خود و يا براى كسى و يا چيزى ادعاى استقلال در عمل و بى نيازى از مشيت خدا و اذن او كند، اين است آن نكته اى كه جمله استثنائى : (الا ان يشاء اللّه ) در مقام افاده آن است .
از همينجا روشن مى شود كه در جمله مذكوربائى به معناى ملابسه در تقدير است ، و استثناء هم استثناء مفرغ است كه مستثنى را از همه احوال و از همه زمانها بيرون مى كند و قديرش اين است كه به (هيچ چيز مگو - يعنى درباره هيچ چيز تصميم مگير - كه من آن را فردا انجام مى دهم ،
اين حرف را در هيچ حالى از احوال و در هيچ زمانى از ازمنه مزن ، مگر در يك حال و يك زمان ، و آن حال و زمانى است كه كلام خود را معلق بر مشيت خدا كرده باشى به اينكه گفته باشى : من اين كار را فردا انجام مى دهم اگر خدا بخواهد كه انجام دهم و يا اگر خدا نخواهد كه انجام ندهم ) و بالاخره معناى (ان شاء اللّه ) مقيد ساختن عمل خويش است به مشيت خدا.
وجوه ديگرى كه درباره استثناء در آيه : (و لا تقولنّ لشى ء انىفاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ) گفته شده است
اين است آن معنايى كه دقت در آيه افاده اش مى كند، و ذيل آيه نيز مؤ يد آن است ، البته مفسرين در آن توجيهات ديگرى دارند كه ذيلا از نظر خوانندگان مى گذرد:

*(/26)*

يكى اينكه معناى آيه همان معنايى است كه شد الا اينكه در كلام ، كلمه (قول ) در تقدير است ، و تقدير كلام اين است كه : (الا ان تقول ان شاء اللّه - مگر اينكه بگويى ان شاء اللّه ) و چون كلمه (تقول ) حذف شده ، تعبير (ان شاء اللّه ) هم به عبارت مستقبل يعنى (ان يشاء اللّه ) تغيير يافته است ، و اين خود تاءديبى است از خدا براى بندگانش ، و تعليم ايشان است تا آنچه خبر مى دهند اينطور خبر دهند تا از حد قطع و يقين بيرون آيد، و در نتيجه دروغ نگفته باشند. و اگر قسم خورده اند در صورت برخورد با موانع قسمشان نشكند. مثلا در خبر بگويند فردا ان شاء اللّه فلانى مى آيد، اگر فرضا نيامد دروغ نگفته ، چون گفته اگر خدا بخواهد، و همچنين در قسم بگويد و اللّه فلان كار را مى كنم ان شاء اللّه ، تا اگر به موانعى برخورد نمود سوگندش نشكند، و كفاره به گردنش نيايد - اين وجه را به اخفش نسبت داده اند.
ليكن وجهى است با تكلف آن هم تكلفى بى جهت ، علاوه بر اينكه تقدير قول آن طور كه گفته شده معناى آيه را به كلى به هم مى زند، و اين مساءله بر خواننده پوشيده نيست .
وجه ديگرى كه آورده اند اين است كه در كلام چيزى در تقدير نيست الا اينكه مصدرى كه پس از تاءويل جمله (ان شاء اللّه ) استفاده مى شود، مصدرى است به معناى مفعول و معناى جمله اين است كه : به چيزى مگو كه من فردا انجامش مى دهم ، مگر آن چيزى كه خدا خواسته باشد و اراده كرده باشد، مثلا اطاعت خدا باشد. پس گويا گفته شده درباره هيچ عملى مگو كه به زودى انجامش مى دهم مگر آن عملى كه از طاعات باشد. و نهى (مگو) هم نهى كراهتى است نه حرمتى تا بر آن اعتراض شود كه پس ‍ انجام كارهاى مباح و يا خبر دادن از آن كه بعدها مى كنم جائز نيست ، و حال آنكه جائز است .

*(/27)*

اين وجه نيز صحيح نيست ، زيرا وقتى صحيح است كه مقصود از مشيت خدا اراده تشريعى (طاعت ) بوده باشد، و كسى چنين سندى نداده ، و هيچ دليلى بر آن دلالت ندارد، حتى در يك مورد از قرآن هم سراغ نداريم كه مشيت به معناى اراده تشريعى خدا باشد در حالى كه مواردى سراغ داريم كه مشيت در آن در مشيت تكوينى استعمال شده ، همچنانكه از قول حضرت موسى (عليه السلام ) نقل فرموده كه به خضر گفت : (ستجدنى ان شاء اللّه صابرا) و از شعيب نقل فرموده كه به موسى گفت : (ستجدنى ان شاء اللّه من الصالحين ) و از اسماعيل (عليه السلام ) حكايت كرده كه به پدرش گفت : (ستجدنى ان شاء اللّه من الصابرين ) و در وعده اى كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) داده مى فرمايد: (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء اللّه امنين ) و همچنين آياتى ديگر.
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
وجه مزبور بيشتر با اصول عقايد معتزله وفق مى دهد، چون معتزله مى گويند: خداى تعالى پس از خلقت بندگان ، ديگر مشيتى در كارهاى آنان ندارد تنها دخل و تصرفى كه در بندگان دارد از راه تشريع و اراده تشريعى و خلاصه جعل قانون است ، كه اين كار را بكنيد و اين كار مكنيد. و ليكن اين نظريه از نظر عقل و نقل باطل است .
يكى از وجوه ديگرى كه در توجيه آيه شريفه آورده اند اين است كه استثناء مزبور از (فعل ) است نه از (قول ) كه اگر اينطور توجيه كنيم ديگراحتياجى به تقدير پيدا نمى كنيم ، و معنا اين مى شود: و به هر چيز مگو كه (من فرداانجامش مى دهم ، مگر آنكه خدا خلافش را اراده كرده باشد، و مانعى جلو من بگذارد) و اين حرف ، نظير حرف معتزله است كه مى گويند بنده در افعالش فاعل مستقل است مگر اينكه خداوند مانعى بزرگتر در جلو او قرار دهد، و خلاصه برگشت كلام به اين مى شود كه درباره افعال بندگان راه معتزله را مرو، نظريه آنان باطل است .
اشكالى كه ما در اين توجيه داريم اين است كه استثناء را به فعل زدن نه به قول ، به آن بيانى كه ما گذرانديم بى اشكالتر و تمامتر است ، و ديگر نهى از تعليق استثناء بر فعل وجهى ندارد، چون تعليق استثناء بر فعل در موارد متعددى در كلام خداى تعالى واقع شده ،
و آن را رد نكرده مانند كلامى كه از ابراهيم حكايت كرده كه گفت : (و لا اخاف ما تشركون به الا ان يشاء ربّى شيئا) و كلامى كه از شعيب نقل كرده كه گفت : (و ما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء اللّه ) و نيز مانند آيه (ما كانوا ليومنوا الا ان يشاء اللّه ) كه كلام خود خداى تعالى است ، و هم چنين آيات ديگر. پس آيه مورد گفتگوى ما نيز بايد بر معنايى حمل شود كه با اين مطلب موافق در آيد.

*(/1)*

يكى ديگر از وجوهى كه در معناى استثناء مورد بحث گفته اند اين است كه استثناى مزبور از اعم اوقات است ، چيزى كه هست مفعول كلمه (يشاء) عبارت از قول است ، و معناى آيه اين است كه : هيچ وقت اين حرف را نزنيد مگر آنكه خدا بخواهد كه شما بزنيد. و مراد از خواستن خدا اذن او است ، يعنى حرفى نزنيد كه خدا اذن خود را در آن اعلام نكرده باشد.
اشكال اين وجه اين است كه وقتى درست است كه چيزى در آن تقدير بگيريم ، و تقدير گرفتن دليل مى خواهد و در الفاظ آيه چيزى كه دلالت كند بر تقدير اعلام وجود ندارد، و اگر هم تقدير نگيريم تكليف در آيه تكليف به مجهول خواهد بود.
وجه ديگر اين است كه استثناء مزبور براى ابدى كردن مطلب است ، نظير استثنائى كه در آيه (خالدين فيها ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربّك عطاء غير مجذوذ) و بنابراين معناى آيه مورد بحث اين مى شود كه : ابدا چنين حرفى مزن .
ليكن اين وجه با آيات بسيارى كه قبلا نقل كرديم كه افعال گذشته و آينده انبياء و ساير مردم را به خود ايشان نسبت داده منافات دارد، بلكه در آن آيات پيغمبر خود را دستور مى دهد كه اعمال خود را به خودش نسبت دهد مثل اينكه فرموده : (فقل لى عملى و لكم عملكم ) و مانند آيه (قل ساتلو عليكم منه ذكرا).
و اذكر ربّك اذا نسيت و قل عسى ان يهدين ربّى لاقرب من هذا رشدا
اتصال اين آيه به ما قبل و اشتراكش با آنها در سياق تكليف (بياد آر) چنين اقتضاء مى كند كه مراد از نسيان فراموش كردن استثناء باشد. و بنابراين مراد از (ذكر پروردگار) فراموش نكردن مقام پروردگار است . همان مقامى كه به ياد آن بودن موجب استثناء مى شود، و آن اين است كه خداى تعالى قائم بر هر نفسى ، و هر كارى است كه آن نفس مى كند، و خدا است كه كارهاى نفوس را به آنها تمليك كرده و نفوس را بر آن قدرت داده .
معناى آيه : (واذكر ربك اذا نسيت ...) و وجوهى كه در معناى آن گفته شده است

*(/2)*

و معناى آيه اين است كه : هر وقت در اثر غفلت از مقام پروردگارت فراموش كردى كه در كلام خود استثناء مذكور را به كار برى به محضى كه يادت آمد مجددا به ياد پروردگارت باش ، آنگاه ملك و قدرت خود راتسليم او بدار و از او بدان و افعال خويش را مقيد به اذن و مشيت او كن .
و از آنجائى كه امر به يا آورى مطلق آمده ، و معلوم نكرده كه چه نحو و با چه عبارتى به ياد خدا بيفتيد، لذا استفاده مى شود كه منظور ذكر خداى تعالى است به شاءن مخصوص به او، حال چه اينكه به لفظ باشد و چه به ياد قلبى ، و لفظهم چه ان شاء اللّه باشد و يا استغفار و چه اينكه ابتداء آن را بگويد، و يا اگر يادش رفت هنوز كلامش تمام نشده آن را بگويد، و يا به منظور گفتن آن كلام را دو باره تكرار كند، و يا آنكه اگر اصلا يادش نيامد تا كلام تمام شد همان كلام را در دل بگذراند، و ان شاءاللّه را بگويد، چه اينكه فاصله زياد شده باشد، يا كم ، همچنانكه در بعضى از روايات آمده كه وقتى آيه شريفه نازل شد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: (ان شاء اللّه ). و چه اينكه به لفظ استغفار و امثال آن باشد.
از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه گفتار بعضى از مفسرين كه گفته اند آيه مستقل از آيات قبل است ، و مراد از فراموشى ، فراموشى خدا و يا مطلق فراموشى است ، و معنايش اين است كه (هر وقت خدا را فراموش كردى و يا هر چيز ديگرى را فراموش ‍ كردى سپس يادت آمد به ياد خدا، بيفت ) گفتار صحيحى نيست . و همچنين كلام بعضى ديگر كه بنابر وجه سابق اضافه كرده كه مراد از ذكر خداى تعالى ، هر ذكرى نيست ، بلكه همان كلمه ان شاءاللّه است هر چند كه فاصله ميان گفتن آن و فراموشى زياد باشد، و يا خصوص استغفار و يا پشيمانى بر تفريط و كوتاهى كردن است ، و همچنين وجوه ديگرى كه در اين باره ارائه شده وجوه سديدى نيست .
مشار اليه به هذا در (لا قرب من هذا رشدا) و سخن مفسرين درباره آن

*(/3)*

مساءله اتصال به سياق آيات قبل و اشتراكش با آنها در سياق تكليف اقتضاء مى كند كه اشاره به كلمه (هذا) اشاره به ذكر خدا بعد از فراموشى باشد، و معنايش اين باشد: اميدوار باش كه پروردگارت تو را به امرى هدايت كند كه رشدش از ذكر خدا بعد از نسيان بيشتر باشد، و آن عبارت است از ذكر دائمى و بدون نسيان . در نتيجه آيه شريفه از قبيل آياتى خواهد بود كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را به دوام ذكر دعوت مى كند، مانند آيه (و اذكر ربّك فى نفسك تضرعا و خيفة و دون الجهر من القول بالغدو و الاصال و لا تكن من الغافلين ) چون به ياد چيزى افتادن بعد از فراموش كردن و بياد آوردن و به خاطر سپردن كه ديگر فراموش نشود خود از اسباب دوام ذكر است ). و عجب از مفسرينى است كه كلمه (هذا) را در آيه شريفه اشاره به داستان اصحاب كهف گرفته و گفته اند: معناى آيه اين است كه (بگو اميد است خداوند از آيات داله بر نبوتم معجزاتى به من بدهد كه از نظر ارشاد مردم به دين توحيد مؤ ثرتر از داستان اصحاب كهف باشد) ولى خواننده ضعف اين توجيه را خود مى فهمد.
و از اين عجيب تر كلامى است كه از بعضى از مفسرين نقل شده كه گفته اند اشاره (هذا) به فراموش شده است ، و معناى آيه اين است كه (از خدا بخواه كه وقتى چيزى را فراموش كردى به يادت بياورد، و اگر به يادت نياورد بگو اميد است پروردگارم مرا به چيزى هدايت كند، كه از آن فراموش شده ام بهتر و نفعش از آن بيشتر باشد).
باز از اين هم عجيب تر كلام بعضى ديگر از آنان است كه گفته اند جمله (و قل عسى ان يهدين ...) عطف تفسيرى بر جمله (و اذكر ربّك اذا نسيت ) مى باشد و معنايش اين است كه اگر نسيانى از تو سر زد به سوى پروردگارت توبه ببر، و توبه ات اين است كه بگويى (اميد است پروردگارم مرا به نزديك تر از اين به رشد هدايت فرمايد).

*(/4)*

ممكن هم هست بگوييم وجه دوم و سوم يك وجه است و به هر حال چه يكى باشد و چه دو تا بناء هر دو بر اين است كه مراد از جمله (نسيت ) مطلق نسيان باشد، و حال آنكه خواننده عزيز اشكالش را فهميد.
بيان عدد سالهاى اقامت اصحاب كهف در غار
و لبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين و ازدادوا تسعا
اين جمله مدت اقامت اصحاب كهف در غار را بيان مى كند كه در اين مدت همه در خواب بودند، و چون طولانى بودن اين خواب مورد عنايت بوده ، در اول آيات داستان نيز اشاره اى اجمالى به اين مدت كرده و فرموده : (فضربنا على اذانهم فى الكهف سنين عددا).
مؤ يد اين حرف اين است كه دنبال جمله مورد بحث در آيه بعدى فرموده : (قل اللّه اعلم بما لبثوا)، آنگاه اضافه كرده است : (و اتل ما اوحى اليك ...) و سپس فرموده : (و قل الحق من ربكم ). و جز در جمله مورد بحث عدد سالهاى مكث ايشان را بيان نكرده ، پس با اينكه در جمله مورد بحث عدد مذكور را معلوم كرده و سپس فرموده : (قل اللّه اعلم بما لبثوا) و در جاى ديگر فرموده : (قل ربّى اعلم بعدتهم - بگو پروردگار من داناتر به عده آنان است ) اين خود اشاره به اين است كه عدد مذكور صحيح است .
پس ديگر نبايد توجهى به اين حرف نمود كه جمله (و لبثوا فى كهفهم ) حكايت كلام اهل كتاب و جمله (قل اللّه اعلم بما لبثوا) جواب و رد آن است . و همچنين به اين گفته نيز نبايد اعتناء كرد كه جمله (لبثوا...) كلام خدا و جمله (و ازدادوا تسعا) اشاره به قول اهل كتاب و ضمير (هم ) راجع به ايشان است ، و معناى آيه اين است كه ، اهل كتاب نه سال بر عدد واقعى افزوده اند، و آنگاه جمله (قل اللّه اعلم بما لبثوا) رد آن است .
زيرا علاوه بر ناسازگارى آن با مطالب گذشته آنچه از اهل كتاب در باره سالهاى مكث اصحاب كهف نقل شده دويست سال و يا كمتر از آن است و هيچ يك از اهل كتاب سيصد و نه سال و حتى سيصد سال را نگفته است .

*(/5)*

كلمه (سنين ) تميز عدد نيست و گرنه بايد مى فرمود: (ثلاث مائة سنة ) چون تميز از صد به بالا مفرد و منصوب است ، بلكه به طورى كه گفته اند بدل از (ثلاثمائة ) است ، و در اين كلام شباهتى با جمله : (سنين عددا) كه اجمال قصه را در صدر آيات بيان مى كرد رعايت شده است .
و بعيد نيست نكته تبديل كلمه (سنة ) به (سنين ) زياد جلوه دادن مدت لبث باشد و بنابراين آن وقت جمله (و ازدادوا تسعا) خالى از يك معنا و بوئى از اضراب نخواهد بود، گويا كسى گفته : (در غارشان سيصد سال ، آرى اين همه سالهاى متمادى خوابيدند، بلكه نه سال هم اضافه كردند) و اضراب بودن جمله مزبور منافاتى با گفته سابق ما در (سنين عددا) ندارد،
كه گفتيم اين تعبير براى اين است كه عدد را اندك نشان دهد، زيرا در آنجا مقام مقام ديگرى بود، و اينجا مقام ديگرى است . و در هر يك از دو مقام غرض خاصى در بين است كه در آن ديگرى نيست . غرض در آن مقام اين بود كه بفهماند خواباندن اصحاب كهف در مدتى به اين طولانى و سپس بيدار كردن آنان در مقام قدرت خداى تعالى چيزى نيست و در قبال زينت دادن موجودات زمين در نظر بشر امرى عجيب نيست ، به خلاف اين مقام كه مى خواهد حجتى را عليه منكرين بعث اقامه كند كه در چنين مقامى هر چه عدد سالهاى خواب آنان را بيشتر جلوه دهد حجت ، دل نشين تر خواهد شد. پس همين يك مدت دو نسبت به خود مى گيرد، يكى نسبتى به خدا دارد كه امرى آسان است و يكى نسبت به ما كه مدتى بسيار طولانى است .
و اضافه كردن نه سال به سيصد سال چنين اشاره مى كند كه اصحاب كهف سيصد سال شمسى در غار بوده اند چون تفاوت سيصد سال شمسى با قمرى تقريبا همين مقدارها مى شود، و ديگر جا ندارد كه كسى شك كند در اينكه مراد از (سنين ) در آيه شريفه سالهاى قمرى است . براى اينكه سال در عرف قرآن به قمرى حساب مى شود كه از ماههاى هلالى تركيب مى يابد و در شريعت اسلامى هم همين معتبر است .

*(/6)*

و در تفسير كبير به خاطر اينكه اين دو عدد به طور تحقيق با هم منطبق نمى شود با شدت هر چه تمامتر به اين حرف حمله كرده ، و درباره روايتى هم كه از على (عليه السلام ) در اين موضوع نقل شده مناقشه كرده است ، با اينكه فرق ميان دو عدد يعنى سيصد سال شمسى و سيصد و نه سال قمرى از سه ماه كمتر است ، و در مواردى كه عددى را به طور تقريب مى آورند اين مقدار از تقريب را جائز مى شمارند. و بدون هيچ حرفى در كلام خود ما هم معمول است .
قل اللّه اعلم بما لبثوا له غيب السموات و الارض ...
مدت اقامت اصحاب كهف در غار هم مورد اختلاف مردم بوده است
در داستان اصحاب كهف به طور اشاره گذشت كه مردم درباره اصحاب كهف اختلاف داشتند و قرآن كريم حق داستان را اداء نموده آنچه حقيقت داشته بيان فرموده است .
پس جمله (قل اللّه اعلم بما لبثوا) مشعر به اين است كه مدتى را كه در آيه قبلى براى لبث اصحاب كهف بيان نموده نزد مردم مسلم نبوده ، لذا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ماءمور شده است ، با ايشان احتجاج كند، و در احتجاج خود به علم خدا تمسك جسته بفهماند كه خدا از ما مردم بهتر مى داند.
جمله (له غيب السموات و الارض ) تعليل و بيان اين جهت است كه چطور خدا داناتر به مدت لبث ايشان است . و لام در آن مفيد اختصاص ملكى است ، و مراد اين است كه خداى تعالى تنها مالك آنچه در آسمانها و زمين است مى باشد، و تنها او است كه مالك غيب است و چيزى از او فوت نمى شود، هر چند كه آسمان و زمين از بين بروند. و وقتى كه مالك غيب عالم باشد و ملكيتش هم به حقيقت معناى ملكيت باشد و وقتى داراى كمال بصر و سمع است ، پس او از هر كس ديگر داناتر به مدت لبث اصحاب كهف است كه خود يكى از مصاديق غيب است .

*(/7)*

و بنابراين ، اينكه فرمود: (ابصر به و اسمع ) با در نظر گرفتن اينكه صيغه (افعل به ) صيغه تعجب است ، معنايش اين است كه : چقدر بينا و شنوا است . و اين خود كمال سمع و بصر خداى را مى رساند، و جمله اى است كه تعليل را تتميم مى كند. گويا گفته است چطور داناتر به لبث آنان نباشد در حالى كه مالك ايشان كه يكى از مصاديق غيبند مى باشد، و حال ايشان را ديده و مقالشان را شنيده است .
از اينجا معلوم مى شود اينكه بعضى گفته اند (لام ) در جمله (له غيب ) لام اختصاص علمى است ، يعنى براى خداى تعالى است علم به اين مطلب ، و علم به تمام مخلوقات را هم مى رساند، چون وقتى كسى عالم به غيب و امور خفى عالم است امور ديگر را به طريق اولى مى داند)، نظريه درستى نيست ، براى اينكه ظاهر جمله (ابصر به و اسمع ) اين است كه منظور از آن تاءسيس مطلب باشد، نه تاءكيد آن و همچنين ظاهر لام (له ) مطلق ملك است ، نه تنها ملك علمى .
ولايت مستقل منحصرا از آن خداست
و اينكه فرمود: (ما لهم من دونه من ولى ...) مراد از آن اين است كه ولايت مستقل غير خداى را انكار نمايد. و مراد از جمله بعديش يعنى جمله (و لا يشرك فى حكمه احدا) ولايت ديگرى را به نحو اشتراك با خدا نفى مى كند. و خلاصه معناى آن دو اين است كه غير خدا نه ولايت مستقل دارند و نه با خدا در ولايت شريكند.
و بعيد نيست از نظم آيه كه در جمله دوم يعنى جمله (و لا يشرك فى حكمه احدا) تعبير به فعل آورده نه به وصف ، و در نفى ولايت مستقله كلمه (فى حكمه ) را نياورده و در مساءله شرك در ولايت آن را آورد.

*(/8)*

استفاده شود كه جمله اولى ولايت غير خدا را انكار مى كند، چه ولايت مستقل آنها را و چه شركت در ولايت خداى را، و جمله دومى شركت غير خدا را در حكم ، و همچنين قضاء در حكم را نفى مى كند، يعنى ولايت همه انسانها را منحصر در خدا مى داند، ولى اين ولايت را به ديگران هم تفويض مى كند، يعنى سرپرستى مردم را به ديگران نيز واگذار مى كند تا در ميان آنان طبق دستور حكم نمايند، آنچنانكه واليان امر حكام و عمالى در نواحى مملكت نصب مى كنند تا كار خود والى را در آنجا انجام دهند، و حتى امورى را كه خود والى از آن اطلاع ندارد فيصله دهند.
و برگشت معنا به اين مى شود كه : چگونه خدا داناتر به لبث آنان نباشد، با اينكه او به تنهايى ولى ايشان است ، و مباشر حكم جارى در ايشان و احكام جاريه بر ايشان است .
ضمير در (لهم ) به اصحاب كهف و يا به جميع آنچه در آسمانها و زمين است (كه از جمله قبلى به خاطر تغليب جانب عقلداران بر ديگران استفاده مى شد) برمى گردد و يا به عقلداران در آسمانها و زمين برمى گردد، و اين وجه از نظر اعتبار مترتب با وجوه قبلى است ، يعنى از همه بهتر و معتبرتر وجه اولى سپس دومى و در آخر سومى است .
و بنابراين آيه شريفه متضمن حجت است بر اينكه خدا داناتر به مدت لبث ايشان است ، يكى حجت عمومى است نسبت به علم خدا به اصحاب كهف و غير ايشان كه جمله له غيب السموات و الارض ابصر به و اسمع متعرض آن مى باشد، و يكى ديگر حجتى است خاص كه علم خداى را به خصوص سرگذشت اصحاب كهف اثبات مى نمايد، كه آيه (ما لهم ...) متضمن آن است و مى فهماند وقتى خداى تعالى ولى ايشان و مباشر در قضاى جارى بر ايشان است آن وقت چگونه ممكن است از ديگران عالم تر به حال ايشان نباشد؟ و چون هر دو جمله جنبه عليت را مى رساند لذا هر دو را مفعول و بدون حرف عطف آورد.
بحث روايتى
روايتى كه مى گويد (رقيم ) نام دو لوح مسى بوده است

*(/9)*

در تفسير قمى در ذيل آيه (ام حسبت ان اصحاب الكهف از امام (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: ما به تو آيت ها و معجزه هائى داديم كه از داستان اصحاب كهف مهم تر بود، آيا از اين داستان تعجب مى كنى كه جوانانى بودند در قرون فترت كه فاصله نبوت عيسى بن مريم و محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بود، زندگى مى كرده اند. و اما (رقيم ) عبارت از دو لوح مسى بوده كه داستان اصحاب كهف را روى آن حك نموده اند كه دقيانوس ، پادشاه آنها چه دستورى به ايشان داده بود، و آنان چگونه از دستور او سر پيچيده اسلام را پذيرفته بودند، و سرانجام كارشان چه شد.
روايتى در شرح داستان اصحاب كهف
و باز در همان كتاب از ابن ابى عمير از ابى بصير از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: سبب نزول سوره كهف اين بود كه قريش سه نفر را به قبيله نجران فرستادند تا از يهوديان آن ديار مسائلى را بياموزند و با آن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را بيازمايند، و آن سه نفر نضر بن حارث بن كلده و عقبة بن ابى معيط و عاص بن وائل سهمى بودند.
اين سه نفر به سوى نجران بيرون شده جريان را با علماى يهود در ميان گذاشتند.
يهوديان گفتند سه مساءله از او بپرسيد اگر آنطور كه ما مى دانيم پاسخ داد در ادعايش راستگو است ، و سپس از او يك مساءله ديگر بپرسيد اگر گفت مى دانم بدانيد كه دروغگو است .
گفتند: آن مسائل چيست ؟ جواب دادند كه از احوال جوانانى بپرسيد كه در قديم الايام بودند و از ميان مردم خود بيرون شده غايب گشتند. و در مخفيگاه خود خوابيدند، چقدر خوابيدند؟ و تعدادشان چند نفر بود؟ و چه چيز از غير جنس خود همراهشان بود؟ و داستانشان چه بود؟.
مطلب دوم اينكه از او بپرسيد داستان موسى كه خدايش دست ور داد از عالم پيروى كن و از او تعليم گير چه بوده ؟ و آن عالم كه بوده ؟ و چگونه پيرويش كرد؟ و سرگذشت موسى با او چه بود؟.

*(/10)*

سوم اينكه از او سرگذشت شخصى را بپرسيد كه ميان مشرق و مغرب عالم را بگرديد تا به سد ياءجوج و ماءجوج برسيد، او كه بود؟ و داستانش چگونه بوده است . يهوديان پس از عرض اين مسائل جواب آنها را نيز به فرستادگان قريش داده گفتند: اگر اينطور كه ما شرح داديم جواب داد صادق است و گرنه دروغ مى گويد.
پرسيدند آن يك سؤ ال كه گفتيد چيست ؟ گفتند از او بپرسيد قيامت چه وقت به پا مى شود، اگر ادعا كرد كه من مى دانم چه موقع به پا مى شود دروغگو است ، و اگر گفت جز خدا كسى تاريخ آن را نمى داند راستگو است .
فرستادگان قريش به مكه برگشتند و نزد ابوطالب جمع شدند و گفتند: پسر برادرت ادعا مى كند كه اخبار آسمانها برايش مى آيد، ما از او چند مساءله پرسش مى كنيم اگر جواب داد مى دانيم كه راستگو است و گرنه مى فهميم كه دروغ مى گويد. ابو طالب گفت : بپرسيد آنچه دلتان مى خواهد. آنها، آن مسائل را مطرح كردند.
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: فردا جوابهايش را مى دهم و در اين وعده اى كه داد (ان شاء اللّه ) نگفت . به همين جهت چهل روز وحى از او قطع شد تا آنجا كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) غمگين گرديد و يارانش كه به وى ايمان آورده بودند به شك افتادند، و قريش شادمان شده و شروع كردند به استهزاء و آزار، و ابو طالب سخت در اندوه شد.
پس از چهل شبانه روز سوره كهف بر وى نازل شد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از جبرئيل سبب تاءخير را پرسيد؟ گفت ما قادر نيستيم از پيش خود نازل شويم جز به اذن خدا. سپس در اين سوره فرمود: اى محمد تو گمان كرده اى داستان اصحاب كهف و رقيم از آيات ما امرى عجيب است آنگاه از آيه (اذ اوى الفتية ) به بعد داستان ايشان را شروع نموده و بيان فرمود.

*(/11)*

آنگاه امام صادق (عليه السلام ) اضافه كرد كه اصحاب كهف و رقيم در زمان پادشاهى جبار و ستمگر زندگى مى كردند كه اهل مملكت خود را به پرستش بتها دعوت مى كرد و هر كه سر باز مى زد او را مى كشت ، و اصحاب كهف در آن كشور مردمى با ايمان و خداپرست بودند. پادشاه ماءمورينى در دروازه شهر گمارده بود تا هر كس خواست بيرون شود، اول به بتها سجده بكند، اين چند نفر به عنوان شكار بيرون شدند، و در بين راه به شبانى برخوردند او را به دين خود دعوت كردند نپذيرفت ولى سگ او دعوت ايشان را پذيرفته به دنبال ايشان به راه افتاد.
سپس امام فرمود: اصحاب كهف به عنوان شكار بيرون آمدند، اما در واقع از كيش بت پرستى فرار كردند. چون شب فرا رسيد با سگ خود داخل غارى شدند خداى تعالى خواب را بر ايشان مسلط كرد، همچنانكه فرموده : (فضربنا على اذانهم فى الكهف سنين عددا) پس در غار خوابيدند تا روزگارى كه خدا آن پادشاه و اهل آن شهر را هلاك نمود و آن روزگار را سپرى كرد و روزگارى ديگر و مردم ديگرى پيش آورد.

*(/12)*

در اين عصر بود كه اصحاب كهف از خواب بيدار شده يكى از ايشان به ديگران گفت : به نظر شما چقدر خوابيديم ؟ نگاه به آفتاب كردند ديدند بالا آمده گفتند: به نظر ما يك روز و يا پاره اى از يك روز خواب بوده ايم . آنگاه به يكى از نفرات خود گفتند اين پول را بگير و به درون شهر برو اما به طورى كه تو را نشناسند پس در بازار مقدارى خوراك برايمان خريدارى كن زنهار كه اگر تو را بشناسند، و به نهانگاه ما پى ببرند همه ما را مى كشند و يا به دين خود بر مى گردانند. آن مرد پول را برداشته وارد شهر شد ليكن شهرى ديد بر خلاف آن شهرى كه از آن بيرون آمده بودند و مردمى ديد بر خلاف آن مردم هيچ يك از افراد آنان را نشناخت و حتى زبان ايشان را هم نفهميد، مردم به وى گفتند: تو كيستى و از كجا آمده اى ؟ او جريان را گفت اهل شهر با پادشاهشان به راهنمايى آن مرد بيرون آمده تا به در غار رسيدند، و به جستجوى آن پرداختند بعضى گفتند سه نفرند كه چهارمى آنان سگ ايشان است . بعضى گفتند پنج نفرند كه ششمى آنان سگشان است . بعضى ديگر گفتند: هفت نفرند كه هشتمى آنان سگشان مى باشد.
آنگاه خداى سبحان با حجابى از رعب و وحشت ميان اصحاب كهف و مردم شهر حائلى ايجاد كرد كه احدى قدرت بر داخل شدن بدانجا را ننمود غير از همان يك نفرى كه خود از اصحاب كهف بود. او وقتى وارد شد ديد رفقايش در هراس از اصحاب دقيانوس اند و خيال مى كردند اين جمعيت همانهايند كه از مخفيگاه آنان با خبر شده اند، مردى كه از بيرون آمده بود جريان را به ايشان گفت كه در حدود چند صد سال است كه ما در خواب بوده ايم و سرگذشت ما معجزه اى براى مردم گشته ، آنگاه گريسته از خدا خواستند دوباره به همان خواب اوليشان برگرداند.

*(/13)*

سپس پادشاه شهر گفت جا دارد ما بر بالاى اين غار مسجدى بسازيم كه زيارتگاهى برايمان باشد، چون اين جمعيت مردمى با ايمان هستند، پس آنان در سال دو نوبت اين پهلو و آن پهلو مى شوند شش ماه بر پهلوى راست هستند و شش ماه ديگر بر پهلوى چپ و سگ ايشان دستهاى خود را گسترده و دم در غار خوابيده است ، كه خداى تعالى درباره داستان ايشان در قرآن كريم فرموده : (نحن نقص عليك نباهم بالحق ...). مولف : اين روايت از روشن ترين روايات اين داستان است كه علاوه بر روشنى متن آن تشويش و اضطرابى هم در آن نيست . با اين وصف ، اين نكته را هم متضمن است كه مردمى كه در عدد آنها اختلاف كردند و يكى گفت سه نفر و يكى گفت پنج نفر و ديگرى گفت هفت نفر، همان اهل شهر بوده اند كه در غار اجتماع كرده بودند، و اين خلاف ظاهر آيه است . و نيز متضمن اين نكته است كه اصحاب كهف براى بار دوم نيز به خواب رفتند و نمردند و نيز سگشان هنوز هم در غار دستهايش را گسترده و اصحاب كهف در هر سال دو نوبت اين پهلو، آن پهلو مى شوند، و هنوز هم به همان هيات سابق خود هستند، و حال آنكه بشر تاكنون در روى زمين به غارى كه در آن عده اى به خواب رفته باشند بر نخورده است .
بعلاوه در ذيل اين روايت عبارتى است كه ما آن را نقل نكرديم ، چون احتمال داديم جزو روايت نباشد بلكه كلام خود قمى و يا روايت ديگرى باشد، و آن اين است كه جمله (و لبثوا فى كهفهم ثلاث مائه سنين و ازدادوا تسعا) جزو كلام اهل كتاب است ، و جمله (قل اللّه اعلم بما لبثوا) رد آن است ، و حال آنكه در بيان سابق ما اين معنا از نظر خواننده گذشت كه سياق آيات با اين حرف مخالف است و نظم بليغ قرآنى آن را نمى پذيرد.
موارد و جهات اختلاف در روايات راجع به داستان اصحاب كهف
در بيان داستان اصحاب كهف از طريق شيعه و سنى

*(/14)*

روايات بسيارى وجود دارد و ليكن خيلى با هم اختلاف دارند، به طورى كه در ميان همه آنها حتى دو روايت ديده نمى شود كه از هر جهت مثل هم باشند. مثلا يك اختلافى كه در آنها هست اين است كه در بعضى از آنها مانند روايت بالا آمده كه پرسش هاى قريش از آن جناب چهار تا بوده : يكى اصحاب كهف دوم داستان موسى و عالم و سوم قصه ذوالقرنين چهارم قيام قيامت . و در بعضى ديگر آمده كه پرسش از سه چيز بوده : اصحاب كهف و ذوالقرنين و روح . در اين روايات آمده كه علامت صدق دعوى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اين است كه از اصحاب كهف و ذو القرنين جواب بگويد ، و از آخرى يعنى روح جواب ندهد، و آن جناب از آن دو جواب داد و در پاسخ از روح آيه آمد: (قل الروح من امر ربى ...) و از آن جواب نداد. و شما خواننده محترم در بيان آيه مذكور متوجه شديد كه آيه در مقام جواب ندادن نبود و نخواسته از جواب دادن طفره برود بلكه حقيقت و واقع روح را بيان مى كند پس نبايد گفت كه آن جناب از سؤ ال درباره روح جواب نداد.
و از جمله اختلافاتى كه در بيشتر روايات هست اين است كه اصحاب كهف و اصحاب رقيم يك جماعت بوده اند. و در بعضى ديگر آمده كه اصحاب رقيم طايفه ديگرى بوده اند كه خداى تعالى نامشان را با اصحاب كهف آورده . ولى از توضيح داستان اصحاب رقيم اعراض نموده . آنگاه روايت مزبور قصه اصحاب رقيم را چنين آورده كه سه نفر بودند از خانه بيرون شدند تا براى خانواده هاى خود رزقى تهيه كنند، در بيابان به رگبار باران برخوردند، ناچار به غارى پناهنده شدند، و اتفاقا در اثر ريزش باران سنگ بسيار بزرگى از كوه حركت كرده درست جلو غار آمد و آن را بست و اين چند نفر را در غار حبس كرد.
يكى از ايشان گفت : بياييد هر كس كار نيكى دارد خداى را به آن سوگند دهد تا اين بلا را از ما دفع كند.

*(/15)*

يكى كار نيكى كه داشت بيان كرد و خداى رابه آن قسم داد سنگ قدرى كنار رفت به طورى كه روشنايى داخل غار شد. دومى كار نيك خود را گفت و خداى را به آن سوگند داد سنگ كنار رفت ، به قدرى كه يك ديگر را مى ديدند. سومى كه اين كار را كرد سنگ به كلى كنار رفت و بيرون آمدند. اين روايت را الدر المنثور از نعمان بن بشير نقل كرده كه او بدون سند از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده است .
ليكن آنچه از قرآن كريم ماءنوس و معهود است اين است كه هيچ وقت اشاره به داستانى نمى كند مگر آنكه آن را توضيح مى دهد ومعهود نيست كه اسم داستانى را ببرد و اصلا درباره آن سخنى نگويد، و يا اسم دو داستان را ببرد و آن وقت يكى را بيان نموده دومى را به كلى فراموش كند.
و از جمله اختلافات اين است كه در پاره اى روايات دارد: پادشاه مزبور كه اصحاب كهف از شر او فرار كردند اسمش دقيانوس ‍ (ديوكليس 285 م - 5.3 م ) پادشاه روم بوده . و در بعضى ديگر آمده كه او ادعاى الوهيت مى كرده . و در بعضى آمده كه وى دقيوس ‍ (دسيوس 249 م - 251 م ) پادشاه روم بوده ، و بين اين دو پادشاه ده سال فاصله است ، و آن پادشاه اهل توحيد را مى كشته و مردم را به پرستش بتها دعوت مى كرده . و در بعضى از روايات آمده كه مردى مجوسى بوده كه مردم را به دين مجوس مى خوانده در حالى كه تاريخ نشان نمى دهد كه مجوسيت در بلاد روم شيوع يافته باشد. و در بعضى روايات آمده كه اصحاب كهف قبل از مسيح (عليه السلام ) بوده اند.

*(/16)*

و از جمله اختلافات اين است كه در بعضى از روايات دارد: رقيم اسم شهرى بوده كه اصحاب كهف از آنجا بيرون شدند. و در بعضى ديگر آمده اسم بيابانى است . و در بعضى ديگر آمده اسم كوهى است كه غار مزبور در آن قرار گرفته . و در بعضى ديگر آمده كه اسم سگ ايشان است . و در بعضى آمده كه اسم لوحى است از سنگ . و در بعضى ديگر گفته شده از قلع و در بعضى ديگر از مس و در بعضى ديگر آمده كه از طلا بوده و اسامى اصحاب كهف در آن حك شده و همچنين اسم پدرانشان و داستانشان ، و اين نوشته را دم در كهف نصب كرده اند. بعضى ديگر از روايات مى گويد در داخل كهف بوده و در بعضى ديگرآمده كه بر سر در شهر آويزان بوده ، و در بعضى ديگر آمده كه در خزانه بعضى از ملوك يافت شده ، و در بعضى آن را دو لوح دانسته است .
اختلاف ديگرى كه در روايات آمده درباره وضع جوانان است ، در بعضى از روايات آمده كه ايشان شاهزاده بوده اند در بعضى ديگر آمده كه از اولاد اشراف بوده اند. و در بعضى ديگر آمده كه از فرزندان علماء بوده اند.
و در بعضى ديگر آمده كه خودشان شش نفر بوده و هفتمى ايشان چوپانى بوده كه گوسفند مى چرانده كه سگش هم بااو آمده . و در حديث وهب بن منبه كه هم الدر المنثور آن را آورده و هم ابن اثير در كامل نقل كرده مى گويد كه : اصحاب كهف حمامى بوده اند كه در بعضى از حمامهاى شهر كار مى كرده اند، وقتى شنيدند كه سلطان مردم را به بت پرستى وادار مى كند از شهر بيرون شدند. و در بعضى ديگر از روايات آمده كه ايشان از وزراء پادشاه آن عصر بوده اند كه همواره در امور و مهمات مورد شور او قرار مى گرفته اند.

*(/17)*

يكى ديگر از اختلافات اين است كه : در بعضى از روايات آمده كه اصحاب كهف قبل از بيرون آمدن از شهر مخالفت خود را علنى كرده بودند، و شاه هم فهميده بود. و در بعضى ديگر دارد كه شاه ملتفت نشد تا بعد از آنكه از شهر بيرون رفتند. و در بعضى ديگر آمده كه اين عده با هم توطئه كردند براى بيرون آمدن . و در بعضى ديگر آمده كه نفر هفتمى آنان چوپانى بوده كه به ايشان پيوسته است ، و در بعضى ديگر آمده كه تنها سگ آن چوپان ايشان را همراهى كرد.
باز از موارد اختلاف يكى اين است كه بعد از آنكه فرار كردند، و پادشاه فهميد در جستجوى ايشان برآمد ولى اثرى از ايشان نيافت . و در بعضى روايات ديگر آمده كه پس از جستجو ايشان را در غار پيدا كرد كه خوابيده بودند، دستور داد در غار را تيغه كنند تا در آنجا از گرسنگى و تشنگى بميرند، و زنده به گور شوند تا كيفر نافرمانى خود را دريابند. اين بود تا روزگارى كه خدا مى خواست بيدارشان كند، چوپانى را فرستاد تا آن بنيان را خراب كرده تا زاغه اى براى گوسفندان خود درست كند، در اين موقع خداى تعالى ايشان را بيدار كرد، و سرگذشتشان از اينجا شروع مى شود.
مورد اختلاف ديگر اين است كه : در بعضى از روايات آمده كه دوباره به خوابشان كرد و تا روز قيامت بيدار نمى شوند، و در هر سال دو نوبت از اين پهلو به آن پهلويشان مى كند.
يكى ديگر اختلافى است كه در مدت خوابشان شده . در بيشتر روايات آمده همان سيصد و نه سال كه قرآن كريم فرموده ، است . و در بعضى ديگر آمده كه سيصد و نه سال حكايت قول اهل كتاب است و جمله (قل الله اعلم بما لبثوا) رد آن است . و در بعضى ديگر آمده كه سيصد سال بوده و نه سال را اهل كتاب اضافه كرده اند.

*(/18)*

و از اين قبيل اختلافات كه در روايات آمده بسيار است ، و بيشتر آنچه كه از طرق عامه روايت شده در كتاب الدر المنثور و بيشتر آنچه از طرق شيعه نقل شده در كتاب بحار و تفسير برهان و نور الثقلين جمع آورى شده ، اگر كسى بخواهد به همه آنها دست يابد بايد به اين كتابها مراجعه كند. تنها مطلبى كه مى توان گفت اين روايات در آن اتفاق دارنداين است كه اصحاب كهف مردمى موحد بودند، و از ترس پادشاهى جبار كه مردم را مجبور به شرك مى كرده گريخته اند و به غارى پناه برده در آنجا به خواب رفته اند - تا آخر آنچه كه قرآن از داستان ايشان آورده .
روايات ديگرى پيرامون داستان اصحاب كهف
و در تفسير عياشى از سليمان بن جعفر همدانى روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) به من فرمود: اى سليمان مقصود از (فتى ) كيست ؟ عرض كردم فدايت شوم نزد ما جوان را (فتى ) گويند، فرمود: مگر نمى دانى كه اصحاب كهف همگيشان كامل مردانى بودند و مع ذلك خداى تعالى ايشان را فتى ناميده . اى سليمان فتى كسى است كه به خدا ايمان بياورد و پرهيزكارى كند.
مؤ لف : در معناى اين روايت مرحوم كلينى در كافى از قمى روايت مرفوعه اى از امام صادق (عليه السلام ) آورده ، ليكن از ابن عباس ‍ روايت شده كه او گفته اصحاب كهف جوانانى بودند.
و در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم از ابى جعفر روايت كرده كه گفت : اصحاب كهف همه (صراف ) بودند.
مؤ لف : قمى نيز به سند خود از سدير صيرفى از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : اصحاب كهف شغلشان صرافى بوده . و ليكن در تفسير عياشى از درست از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در حضورشان گفتگو از اصحاب كهف شد فرمود: صراف پول نبودند، بلكه صراف كلام و افرادى سخن سنج بودند.
چند روايت حاكى از اينكه اصحاب كهف مدتى تقيه مى كرده اند

*(/19)*

و در تفسير عياشى از ابى بصير از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : اصحاب كهف ايمان به خدا را پنهان و كفر را اظهار داشتند و به همين جهت خداوند اجرشان را دو برابر داد.
مؤ لف : در كافى نيز در معناى اين حديث روايتى از هشام بن سالم از آن جناب نقل شده . و نيز در معناى آن عياشى از كاهلى از آن جناب و از درست در دو خبر از آن جناب آورده كه در يكى از آنها آمده كه : اصحاب كهف در ظاهر زنار مى بستند و در اعياد مردم شركت مى كردند.
و نبايد به اين روايات اشكال كرد كه از ظاهر آيه (اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات و الارض لن ندعو من دونه الها) بر مى آيد كه اصحاب كهف تقيه نمى كرده اند. و اينكه مفسرين در تفسير حكايت كلام ايشان كه گفته اند (اويعيدوكم ...) احتمال تقيه داده اند صحيح نيست ، براى اينكه اگر به ياد خواننده باشد گفتيم كه بيرون شدن آنان از شهر، هجرت از شهر شرك بوده كه در آن از اظهار كلمه حق و تدين به دين توحيد ممنوع بوده اند. چيزى كه هست تواطى آنان كه شش نفر از معروفها و اهل شرف بوده اند، و اعراضشان از اهل و مال و وطن جز مخالفت با دين وثنيت عنوان ديگرى نداشته . پس اصحاب كهف در خطر عظيمى بوده اند، به طورى كه اگر بر آنان دست مى يافتند يا سنگسار مى شدند و يا آنكه مجبور به قبول دين قوم خود مى گشتند.
و با اين زمينه كاملا روشن مى شود كه قيام ايشان در اول امر و گفتن : (ربنا رب السموات و الارض لن ندعوا من دونه الها) اعلام علنى مخالفت با مردم و تجاهر بر مذمت بت پرستى و توهين به طريقه مردم نبوده ، زيرا اوضاع عمومى محيط، چنين اجازه اى به آنان نمى داد، بلكه اين حرف را در بين خود گفته اند.
و به فرضى هم كه تسليم شويم كه جمله (اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات و الارض ) دلالت دارد براينكه ايشان تظاهر به ايمان و مخالفت با بت پرستى مى كرده اند و تقيه را كنار گذاشته بودند،

*(/20)*

تازه مى گوييم اين در آخرين روزهايى بوده كه در ميان مردم بوده اند، و قبل از اينكه چنين تصميمى بگيرند در ميان مردم با تقيه زندگى مى كرده اند. پس معلوم شد كه سياق هيچ يك از دو آيه منافاتى با تقيه كردن اصحاب كهف در روزگارى كه در شهر و در ميان مردم بودند ندارد.
و در تف سير عياشى نيز از ابى بكر حضرمى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمو: اصحاب كهف نه يكديگر را مى شناختند و نه با هم عهد و ميعادى داشتند بلكه در صحرا يكديگر را ديده با هم عهد و پيمان بستند، و از يكديگر، يعنى دو به دو عهد گرفتند، آنگاه قرار گذاشتند كه يك باره مخالفت خود را علنى ساخته به اتفاق در پى سرنوشت خود بروند.
مؤ لف : در معناى اين روايت خبرى است از ابن عباس كه ذيلا نقل مى شود:
روايت مشهورى از ابن عباس در نقل داستان

*(/21)*

در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه و ابن منذر و ابن ابى حاتم از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : ما با معاويه در جنگ مضيق كه در اطراف روم بود شركت كرديم و به غار معروف كهف كه اصحاب كهف در آنجا بودند و داستانشان را خدا در قرآن آورده برخورديم . معاويه گفت : چه مى شد در اين غار را مى گشوديم واصحاب كهف را مى ديديم . ابن عباس به او گفت : تو نمى توانى اين كار را بكنى خداوند اين اشخاص را از نظر كسانى كه بهتر از تو بودند مخفى داشت و فرمود: (لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا و لملئت منهم رعبا - اگر آنان را ببينى پا به فرار مى گذارى و پر از ترس مى شوى معاويه گفت : من از اين كار دست بر نمى دارم تا قصه آنان را به چشم خود ببينيم ، عده اى را فرستاد تا داخل غار شده جستجو كنند، و خبر بياورند. آن عده وقتى داخل غار شدند خداوند باد تندى بر آنان مسلط نمود تا به طرف بيرون پرتابشان كرد. قضيه به ابن عباس رسيد پس او شروع كرد به نقل داستان اصحاب كهف و گفت كه اصحاب كهف در مملكتى زندگى مى كردند كه پادشاهى جبار داشت و مردمش را به تدريج به پرستش بتها كشانيد، و اين چند نفر در آن شهر بودند، وقتى اين را ديدند بيرون آمده خداوند همه شان را يكجا جمع كرد بدون اينكه قبلا يكديگر را بشناسند. وقتى به هم برخوردند از يكديگر پرسيدند قصد كجا داريد، در جواب نيت خود را پنهان مى داشتند چون هر يك ديگرى را نمى شناخت تا آنكه از يكديگر عهد و ميثاق محكم گرفتند كه نيت خود را بگويند. بعدا معلوم شد كه همه يك هدف دارند و منظورشان پرستش پروردگار و فرار از شرك است ، همه با هم گفتند: (ربنا رب السموات و الارض ... مرفقا).

*(/22)*

آنگاه ابن عباس اضافه مى كند كه دور هم نشستند، از سوى ديگر زن و بچه ها و قوم و خويش ها به جستجويشان برخاستند ولى هر چه بيشتر گشتند كمتر خبردار شدند تا خبر به گوش پادشاه وقت رسيد. او گفت اين عده در آينده شاءن مهمى خواهند داشت ، معلوم نيست به منظور خيانت بيرون شده اند يا منظور ديگرى داشته اند. و به همين جهت دستور داد تا لوحى از قلع تهيه كرده اسامى آنان را در آن بنويسند آنگاه آن را در خزينه سلطنتى خود جاى داد و در اين باره خداى تعالى مى فرمايد: (ام حسبت ان اصحاب الكهف و الرقيم كانوا من اياتنا عجبا) چون مقصود از رقيم همان لوحى است كه اسامى اصحاب كهف در آن مرقوم شده . و اما اصحاب كهف ، از آنجا كه بودند به راه افتاده داخل غار شدند، و خدا به گوششان زد و خواب را برايشان مسلط كرد، و اگر در غار نبودند آفتاب بدنهايشان را مى سوزانيد، و اگر هر چند يك بار از اين پهلو به آن پهلو نمى شدند زمين بدنهايشان را مى خورد، و اينجا است كه خداى تعالى فرموده (و ترى الشمس ...).
آنگاه مى گويد: پادشاه مزبور دورانش منقضى گشت و پادشاهى ديگر به جايش نشست . او مردى خداپرست بود، و بر خلاف آن ديگرى عدالت گسترد، در عهد او خداوند اصحاب كهف را براى آن منظورى كه داشت بيدار كرد، يكى از ايشان گفت : به نظر شما چقدر خوابيده ايم ؟ آن ديگرى گفت : يك روز، يكى ديگر گفت دو روز، سومى گفت بيشتر خوابيده ايم تا آنكه بزرگشان گفت : بى جهت اختلاف مكنيد كه هيچ قومى اختلاف نكردند مگر آنكه هلاك شدند، شما يك نفر را با اين پول روانه كنيد تا از شهر طعامى خريدارى كند.

*(/23)*

وقتى وارد شهر شد لباسها و هيات ها و منظره هايى ديدكه تاكنون نديده بود. مردم شهر را ديد كه طور ديگرى شده اند آن مردم عهد خود نيستند. نزديك نانوايى رفت پول خود را كه سكه اش به اندازه كف پاى بچه شتر بود نزد او انداخت نانوا پول را بيگانه يافت ، و پرسيد اين را از كجا آورده اى ؟ اگر گنجى پيدا كرده اى مرا هم راهنمايى كن و گرنه تو را نزد امير خواهم برد. گفت : آيا مرا به امير مى ترسانى ، هر دو به نزد امير شدند، امير پرسيد پدرت كيست ؟ گفت : فلانى ، امير چنين كسى را نشناخت ، پرسيد پادشاهت نامش ‍ چيست ؟ گفت : فلانى او را هم نشناخت ، رفته رفته مردم دورش جمع شدند، خبر به گوش عالم ايشان رسيد. عالم شهر به ياد آن لوح افتاده دستور داد آن را آوردند آنگاه اسم آن شخص راپرسيد، و ديد كه يكى از همان چند نفرى است كه نامشان در لوح ضبط شده ، اسامى رفقايش را پرسيد، همه را با اسامى مرقوم در لوح مطابق يافت .
به مردم بشارت داد كه خداوند شما را به برادرانتان كه چند صد سال قبل ناپديد شدند راهنمايى كرده برخيزيد. مردم همه حركت كردند تا آمدند نزديك غار چون نزديك شدند جوان گفت شما باشيد تا من بروم و رفقايم را خبر كنم و آنگاه آرام وارد شويد، و هجوم نياوريد، و گرنه ممكن است از ترس قالب تهى كنند، و خيال كنند شما لشگريان همان پادشاهيد، و براى دستگيريشان آمده ايد. گفتند: حرفى نداريم ليكن به شرطى كه قول بدهى باز هم بيرون بيايى ، او هم قول داد كه ان شاء اللّه بيرون مى آيم . پس داخل غار شد و ديگر نفهميدند به كجا رفت ، و از نظر مردم ناپديد گرديد، مردم هر چه خواستند وارد شوند نتوانستند، لا جرم گفتند بر بالاى غارشان مسجدى بنا كنيم ، و چنين كردند، و هميشه در آن مسجد به عبادت و استغفار مى پرداختند.
اشكالاتى كه به روايت ابن عباس (فوق الذكر) وارد است

*(/24)*

مؤ لف : اين روايت مشهور است ، و مفسرين در تفاسير خود آن را نقل كرده و خلاصه تلقى به قبولش كرده اند، در حالى كه خالى از چند اشكال نيست : يكى اينكه از ظاهرش بر مى آيد كه اصحاب كهف هنوز در حال خواب هستند و خداوند بشر را از اينكه بخواهند كسب اطلاعى و جستجويى از ايشان بكنند منصرف نموده ، و حال آنكه كهفى كه در ناحيه مضيق و معروف به غار افسوس است امروز هم معروف است ، و در آن چنين چيزى نيست .
و آيه اى هم كه ابن عباس بدان تمسك جسته حالت خواب ايشان را قبل از بيدار شدن مجسم مى سازد، نه بعد از بيداريشان را. علاوه بر اينكه از خود ابن عباس روايت ديگرى رسيده كه مخالف با اين روايت است . و آن روايتى است كه الدر المنثور از عبد الرزاق و ابن ابى حاتم از عكرمه نقل كرده و در آخر آن آمده كه (پادشاه با مردم سوار شده تا به در غار آمدند، جوان گفت مرا رها كنيد تا رفقايم را ببينم و جريان را برايشان بگويم ، چند قدمى جلوتر وارد غار شد، او رفقايش را ديد و رفقايش هم او را ديدند، خداوند به گوششان زد خوابيدند، مردم شهر چون ديدند دير كرد وارد غار شدند و جسدهايى بى روح ديدند كه هيچ جاى آنها پوسيده نشده بود، شاه گفت : اين جريان آيتى است كه خداى تعالى براى شما فرستاده .
ابن عباس با حبيب بن مسلمه به جنگ رفته بود، در راه به همين غار بر خوردند، و در آن استخوانهايى ديدند مردى گفت : اين استخوانهاى اصحاب كهف است ، ابن عباس گفت استخوانهاى ايشان در مدتى بيش از سى صد سال قبل از بين رفته است .
اشكال مهم تر اين روايت اين است كه از عبارت (استخوانهاى ايشان در مدتى بيش از سيصد سال قبل از بين رفته ) بر مى آيد كه از نظر اين روايت داستان اصحاب كهف در اوائل تاريخ ميلادى و يا قبل از آن رخ داده ، و اين حرف با تمامى روايات اين داستان مخالف است ، جز آن روايتى كه تاريخ آن را قبل از مسيح دانسته .

*(/25)*

اشكال ديگرى كه به روايت ابن عباس وارد است اين است كه در آن آمده : يكى گفت يك روز خوابيديم يكى گفت دو روز، و اين حرف با قرآن كريم هم مخالف است ، براى اينكه قرآن نقل مى كند كه گفتند: (لبثنا يوما او بعض يوم ) و اتفاقا كلام قرآن كريم با اعتبار عقلى هم سازگار است ، زيرا كسى كه نفهميده چقدر خوابيده نهايت درجه اى كه احتمال دهد بسيار خوابيده باشد يك روز يا كمى كمتر از يك روز است ، و اما دو شبانه روز آنقدر بعيد است كه هيچ از خواب برخاسته اى احتمالش را نمى دهد.
از اين هم كه بگذريم در روايت داشت : بزرگترشان گفت اختلاف مكنيد، كه اختلاف مايه هلاكت هر قومى است . و اين يكى از سخنان باطل است ، زيرا آن اختلافى مايه هلاكت است كه در عمل به چيزى باشد، و اما اختلاف نظرى امرى نيست كه اجتناب پذير باشد، و هرگز مايه هلاكت نمى شود.
اشكال ديگرى كه به آن وارد است اين است كه : در آخرش داشت : وقتى جوان وارد غار شد مردم نفهميدند كجا رفت ، و از نظرشان ناپديد گشت . گويا مقصود ابن عباس اين بوده كه وقتى جوان وارد غار شد دهنه غار از نظرها ناپديد شد نه خود آن جوان ، خلاصه خدا غار مزبور را ناپديد كرد، ولى اين حرف با آنچه در صدر خود آيه هست نمى سازد كه از ظاهرش بر مى آيد كه غار مزبور در آن ديار معروف بوده . مگر اينكه بگويى آن روز غار را از چشم و نظر پادشاه و همراهانش ناپديد كرده و بعدها براى مردم آشكارش ساخته است .
معناى (رقيم ) در روايت ابن عباس و تطبيق آن با روايات ديگر

*(/26)*

و اما اينكه در صدر روايت از قول ابن عباس نقل شده كه گفت : (رقيم لوحى از قلع بوده كه اسامى اصحاب كهف در آن نوشته شده بود) مطلبى است كه در معنايش روايات ديگرى نيز آمده ، از آن جمله روايتى است كه عياشى در تفسير خود از احمد بن على از امام صادق (عليه السلام ) آورده ، و در روايت ديگرى انكار آن از خود ابن عباس نقل شده ، چنانچه در الدر المنثور از سعيد بن منصور و عبدالرزاق و فارابى و ابن منذر و ابن ابى حاتم و زجاجى (در كتاب امالى ) و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : من نمى دانم معناى رقيم چيست ، از كعب پرسيدم او گفت نام قريه اى است كه از آنجا بيرون شدند.
و نيز در همان كتاب آمده كه عبد الرزاق از ابن عباس روايت كرده كه گفت : تمامى قرآن را مى دانم مگر معناى چهار كلمه را اول كلمه (غسلين ) كه اختلاف اعراب در آن به خاطر اختلافى است كه در حكايت لفظ قرآن هست . دوم كلمه (حنانا) سوم (اواه ) چهارم (رقيم ).
و در تفسير قمى مى گويد: در روايت ابى الجارود از ابى جعفر (عليه السلام ) آمده كه در ذيل آيه (لن ندعوا من دونه الها لقد قلنا اذا شططا) فرمود: يعنى اگر بگوييم خدا شريك دارد بر او جور كرده ايم .
و در تفسير عياشى از محمد بن سنان از بطيخى از ابى جعفر (عليه السلام ) آورده كه در ذيل آيه (لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا و لملئت منهم رعبا) فرموده : مقصود خداى تعالى شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نيست ، بلكه منظور مؤ منين هستند. گويا مؤ منين دارند اين حرف را به يكديگر مى زنند ، و حال مؤ منين چنين است كه اگر اصحاب كهف را ببينند سرشار از ترس ‍ و رعب شده پا به فرار مى گذارند.
رواياتى متضمن ذكر اسماء اصحاب كهف
و در تفسير روح المعانى اسماء اصحاب كهف بر طبق روايت صحيحى از ابن عباس چنين آمده : 1 - مكسلينيا 2 - يمليخا 3 - مرطولس 4 - ثبيونس

*(/27)*

5 - دردونس 6 - كفاشيطيطوس 7 - منطونواسيس - كه همان چوپان بوده و اسم سگش قطمير بوده است .
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
راوى مى گويد از على (كرم اللّه وجهه ) روايت شده كه اسماى ايش ان را چنين برشمرده : 1 - يمليخا 2 - مكسلينيا 3 - مسلينيا، كه اصحاب دست راست ى پادشاه بوده اند 4 - مرنوش 5 - دبرنوش 6 - شاذنوش كه اصحاب دست چپش بوده اند و همواره با اين شش نفر مشورت مى كرده و هفتمى اصحاب كهف همان چوپانى بوده كه در اين روايت اسمش نيامده ولى در اينجا نيز اسم سگ را قطمير معرفى نموده .
و اما اينكه آيا اين روايت به على نسبت داده اند صحيح است ، يا صحيح نيست گفتار ديگرى است كه علامه سيوطى در حواشى بيضاوى نوشته كه طبرانى اين روايت را در معجم (اوسط) خود به سند صحيح از ابن عباس آورده . و آنچه كه در الدر المنثور است نيز همين روايت طبرانى در (اوسط) است كه گفتيم به سند صحيح از ابن عباس روايت كرده .
البته در بعضى روايات ديگرى اسامى ديگرى براى آنان نقل كرده اند كه حافظ ابن حجر در شرح بخارى نوشته . گفتگواسامى اصحاب كهف بسيار است كه هيچ يك هم مضبوط و مستند و قابل اعتماد نيست و در كتاب بحر آمده كه اسامى اصحاب كهف عجمى (غير عربى ) بوده كه نه شكل معينى و نه نقطه داشته ، و خلاصه سند در شناختن اسامى آنان ضعيف است .
و روايتى كه به على (عليه السلام ) نسبت داده اند همان است كه ثعلبى هم در كتاب عرائس و ديلمى در كتاب خود به طور مرفوع آورده و در آن عجائبى ذكر شده .
اصحاب كهف ياران حضرت مهدى (عج )اند
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: اصحاب كهف ، ياران مهدى اند.

*(/1)*

و در برهان از ابن الفارسى آورده كه گفت امام صادق (عليه السلام ) فرموده : قائم (عليه السلام ) از پشت كوفه خروج مى كند، با هفده نفر از قوم موسى كه به حق راه يافته و با حق عدالت مى كردند، و هفت نفر از اهل كهف و يوشع بن نون و ابو دجانه انصارى و مقداد بن اسود و مالك اشتر كه اينان نزد آن جناب از انصار و حكام او هستند.
و در تف سير عياشى از عبدالله بن ميمون از ابى عبدالله (عليه السلام ) از پدرش از على بن ابى طالب روايت كرده كه فرمود: وقتى كسى به خدا سوگند مى خورد تا چهل روز مهلت ثنيا دارد،
براى اينكه قومى از يهود از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از چيزى پرسش كردند حضرت بدون اينكه بگويد (ان شاء الله ) و استثناء مزبور را به كلام خود ملحق سازد گفت فردا بيائيد تا جواب بگويم ، به همين جهت چهل روز خداوند وحى را از آن حضرت قطع كرد، بعد از آن جبرئيل آمد و گفت : (و لا تقولن لشى ء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء اللّه و اذكر ربّك اذا نسيت ).
مؤ لف : كلمه : (ثنيا) - به ضمه ثاء و سكون نون و در آخرش الف مقصوره - اسم است براى استثناء. و در معناى اين روايت روايات ديگرى نيز از امام صادق و امام باقر (عليه السلام ) رسيده كه از بعضى آنها برمى آيد كه مراد از سوگند وعده قطعى دادن و كلام مؤ كد آوردن است ، همچنان كه استشهاد امام (عليه السلام ) در اين روايت به كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) با اينكه آن جناب سوگندى ياد نكرده بود كاملا دلالت بر اين معنا دارد. و اما اين سؤ ال كه اگر كسى سوگندى ياد كند و ان شاء الله هم بگويد، ولى پس از انعقاد سوگند آن را بشكند آيا حنث شمرده مى شود و كفاره به عهده اش مى آيد يا نه ، بحثى است فقهى .
گفتارى در چند فصل پيرامون اصحاب كهف و سر گذشت ايشان
1 - داستان اصحاب كهف در تعدادى از روايات :

*(/2)*

از صحابه و تابعين و از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) به طور مفصل حكايت شده مانند روايت قمى وابن عباس و عكرمه و مجاهد كه تفسير الدرالمنثور همه آنها را آورده و روايت اسحاق در كتاب عرائس كه آن را تفسير برهان نقل كرده و روايت وهب بن منبه كه الدرالمنثور و كامل آن را بدون نسبت نقل كرده اند، و روايت نعمان بن بشير كه در خصوص اصحاب رقيم وارد شده و الدر المنثور آن را آورده .
و اين روايات كه ما در بحث روايتى گذشته مقدارى از آنها را نقل كرديم و به بعضى ديگرش اشاره اى نموديم آنقدر از نظر مطلب و متن با هم اختلاف دارند كه حتى در يك جهت هم اتفاق ندارند. و اما اختلاف در روايات وارده در بعضى گوشه هاى داستان مانند رواياتى كه متعرض تاريخ قيام آنان است ، و يا متعرض اسم آن پادشاه است كه معاصر با ايشان بوده يا متعرض نسب و سمت و شغل و اسامى و وجه ناميده شدنشان به اصحاب رقيم و ساير خصوصيات ديگر شده بسيار شديدتر از روايات اصل داستان است و دست يافتن به يك جهت جامعى كه نفس بدان اطمينان داشته باشد دشوارتر است .
1 - دو سبب عمده وجود اختلاف شديد در مضامين روايات راجع به اصحاب كهف

*(/3)*

و سبب عمده در اين اختلاف علاوه بر دست بردها و خيانتها كه اجانب در اين گونه روايات دارند دو چيز است : يكى اينكه اين قصه از امورى بوده كه اهل كتاب نسبت به آن تعصب و عنايت داشته اند، و از روايات داستان هم برمى آيد كه قريش اين قصه را از اهل كتاب شنيده اند و با آن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را امتحان كردند، بلكه از مجسمه ها نيز مى توان عنايت اهل كتاب را فهميد به طورى كه اهل تاريخ آن مطالب را از نصارى و از مجسمه هاى موجود در غارهاى مختلف كه در عالم هست غارهاى آسيا و اروپا و آفريقا گرفته شده و آن مجسمه ها را بر طبق شهرتى كه از اصحاب كهف به پا خاسته گرفته اند، و پر واضح است كه چنين داستانى كه از قديم الايام زبان زد بشر و مورد علاقه نصارى بوده هر قوم و مردمى آن را طورى كه نماياننده افكار و عقايد خود باشد بيان مى كنند، و در نتيجه روايات آن مختلف مى شود.
و از آنجايى كه مسلمانان اهتمام بسيار زيادى به جمع آورى و نوشتن روايات داشتند، و آنچه كه نزد ديگران هم بود جمع مى كردند و مخصوصا بعد از آنكه عده اى از علماى اهل كتاب مسلمان شدند، مانند وهب بن منبه و كعب الاحبار، و آنگاه اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و تابعين يعنى طبقه دوم مسلمانان همه از اينان اخذ كرده و ضبط نموده اند، و هر خلفى از سلف خود مى گرفته و با آن همان معامله اخبار موقوفه را مى كرده كه با روايات اسلامى مى نمودند و اين سبب بلوا و تشتت شده است .

*(/4)*

دوم اينكه داءب و روش كلام خداى تعالى در آنجا كه قصه ها را بيان مى كند بر اين است كه به مختاراتى و نكات برجسته و مهمى كه در ايفاى غرض مؤ ثر است ، اكتفاء مى كند، و به جزئيات داستان نمى پردازد. از اول تا به آخر داستان را حكايت نمى كند، و نيز اوضاع و احوالى را كه مقارن با حدوث حادثه بوده ذكر نمى نمايد جهتش هم خيلى روشن است ، چون قرآن كريم كتاب تاريخ و داستان سرائى نيست بلكه كتاب هدايت است .
اين نكته از واضح ترين نكاتى است كه شخص متدبر در داستانهاى مذكور در كلام خدا درك مى نمايد، مانند آياتى كه داستان اصحاب كهف و رقيم را بيان مى كند، ابتداء محاوره و گفتگوى ايشان را نقل مى كند،
و در آن به معنا و علت قيام آنان اشاره مى نمايد و آن را توحيد و ثبات بر كلمه حق معرفى مى كند، سپس اعتزال از مردم و دنبال آن وارد شدن به غار را مى آورد كه چگونه در آنجا به خواب رفتند در حالى كه سگشان هم همراهشان بود، و روزگارى بس طولانى در خواب بودند.
آنگاه بيدار شدن و گفتگوى بار دوم آنان را در خصوص اينكه چقدر خوابيده اند بيان نموده ، و در آخر نتيجه اى را كه خدا از اين پيش ‍ آورد خواسته است بيان مى كند. و سپس اين جهت را خاطر نشان مى سازد كه از چه راهى مردم به وضع آنان خبردار شدند، و چه شد كه دو باره بعد از حصول غرض الهى به خواب رفتند. و اما ساختن مسجد بر بالاى غار ايشان جمله اى است ، كه كلام بدانجا كشيده شده ، و گرنه غرض الهى در آن منظور نبوده .

*(/5)*

و اما اينكه اسامى آنان چه بوده و پسران چه كسى و از چه فاميلى بوده اند. و چگونه تربيت و نشو و نما يافته بودند، چه مشاغلى براى خود اختيار كرده بودند، در جامعه چه موقعيتى داشتند، در چه روزى قيام نموده و از مردم اعتزال جستند. و اسم آن پادشاهى كه ايشان از ترس او فرار كردند چه بوده ، و نيز اسم آن شهر چه بوده ، و مردم آن شهر از چه قومى بوده اند؟ واسم آن سگ كه همراهى ايشان را اختيار كرد چه بوده ، و اينكه آيا سگ شكارى بوده يا سگ گله ، و چه رنگى ؟ متعرض نشده است ، در حالى كه روايات با كمال خرده بينى متعرض آنها و نيز ساير امورى كه در غرض خداى تعالى كه همان هدايت است هيچ مدخليتى ندارد شده ، چرا كه اينگونه خرده ريزها در غرض تاريخ دخالت دارد و به درد دقت هاى تاريخى مى خورد.
مطلب ديگر اينكه مفسرين گذشته وقتى شروع در بحث از آيات قصص مى كرده اند، در صدد برمى آمده اند كه وجه اتصال آيات داستان را بيان نموده و براى اينكه داستانى تمام عيار و مطابق سليقه خود از آب در آورند از دو رو بر آيات نكات متروكى را استفاده نمايند، و همين جهت باعث اختلاف تفسيرها شده ، چون نظريه و طرز استفاده آنان از دور و بر آيات مختلف بوده است ، و در نتيجه اين اختلاف كار به اينجا كه مى بينيم كشيده شده است .
2 - داستان اصحاب كهف از نظر قرآن :
آنچه از قرآن كريم در خصوص اين داستان استفاده مى شود اين است كه پيامبر گرامى خود را مخاطب مى سازد كه (با مردم درباره اين داستان مجادله مكن مگر مجادله اى ظاهرى و يا روشن ) و از احدى از ايشان حقيقت مطلب را مپرس . اصحاب كهف و رقيم

*(/6)*

چيزى نمى گذرد كه دين توحيد محرمانه در آن جامعه راه پيدا مى كند، و اين جوانمردان بدان ايمان مى آورند. مردم آنها را به باد انكار و اعتراض مى گيرند، و در مقام تشديد و تضييق بر ايشان و فتنه و عذاب آنان بر مى آيند، و بر عبادت بتها و ترك دين توحيد مجبورشان مى كنند. و هر كه به ملت آنان مى گرويد از او دست بر مى داشتند و هر كه بر دين توحيد و مخالفت كيش ايشان اصرار مى ورزيد او را به بدترين وجهى به قتل مى رساندند.
قهرمانان اين داستان افرادى بودند كه با بصيرت به خدا ايمان آوردند، خدا هم هدايتشان را زيادتر كرد، و معرفت و حكمت بر آنان افاضه فرمود، و با آن نورى كه به ايشان داده بود پيش پايشان را روشن نمود، و ايمان را با دلهاى آنان گره زد، در نتيجه جز از خدا از هيچ چيز ديگرى باك نداشتند. و از آينده حساب شده اى كه هر كس ديگرى را به وحشت مى انداخت نهراسيدند، لذا آنچه صلاح خود ديدند بدون هيچ واهمه اى انجام دادند. آنان فكر كردند اگر در ميان اجتماع بمانند جز اين چاره اى نخواهند داشت كه با سيره اهل شهر سلوك نموده حتى يك كلمه از حق به زبان نياورند. و از اينكه مذهب شرك باطل است چيزى نگويند، و به شريعت حق نگروند. و تشخيص دادند كه بايد بر دين توحيد بمانند و عليه شرك قيام نموده از مردم كناره گيرى كنند، زيرا اگر چنين كنند و به غارى پناهنده شوند بالاخره خدا راه نجاتى پيش پايشان مى گذارد. با چنين يقينى قيام نموده در رد گفته هاى قوم و اقتراح و تحكمشان گفتند: (ربنا رب السموات و الارض لن ندعو من دونه الها لقد قلنا اذا شططا هولاء قومنا اتخذو امن دونه الهة لو لا ياتون عليهم بسلطان بين فمن اظلم ممن افترى على اللّه كذبا) آنگاه پيشنهاد پناه بردن به غار را پيش كشيده گفتند: (و اذ اعتزلتموهم و ما يعبدون الا اللّه فاووا الى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمتة و يهيى ء لكم من امركم مرفقا).

*(/7)*

آنگاه داخل شده ، در گوشه اى از آن قرار گرفتند، در حالى كه سگشان دو دست خود را دم در غار گسترده بود. و چون به فراست فهميده بودند كه خدا نجاتشان خواهد داد اين چنين عرض كردند: (بار الها تو در حق ما به لطف خاص خود رحمتى عطا فرما و براى ما وسيله رشد و هدايت كامل مهيا ساز). پس خداوند دعايشان را مستجاب نمود و سالهايى چند خواب را بر آنها مسلط كرد، در حالى كه سگشان نيز همراهشان بود. (آنها در غار سيصد سال و نه سال زيادتر درنگ كردند. و گردش آفتاب را چنان مشاهده كنى كه هنگام طلوع از سمت راست غار آنها بر كنار و هنگام غروب نيز از جانب چپ ايشان به دور مى گرديد و آنها كاملا از حرارت خورشيد در آسايش بودند و آنها را بيدار پنداشتى و حال آنكه در خواب بودند و ما آنها را به پهلوى راست و چپ مى گردانيديم و سگ آنها دو دست بر در آن غار گسترده داشت و اگر كسى بر حال ايشان مطلع مى شد از آنها مى گريخت و از هيبت و عظمت آنان بسيار هراسان مى گرديد.

*(/8)*

پس از آن روزگارى طولانى كه سيصد و نه سال باشد دو باره ايشان را سر جاى خودشان در غار زنده كرد تا بفهماند چگونه مى تواند از دشمنان محفوظشان بدارد، لاجرم همگى از خواب برخاسته به محضى كه چشمشان را باز كردند آفتاب را ديدند كه جايش تغيير كرده بود، مثلا اگر در هنگام خواب از فلان طرف غار مى تابيد حالا از طرف ديگرش مى تابد، البته اين در نظر ابتدائى بود كه هنوز از خستگى خواب اثرى در بدنها و ديدگان باقى بود. يكى از ايشان پرسيد: رفقا چقدر خواب يديد؟ گفتند: يك روز يا بعضى از يك روز. و اين را از همان عوض شدن جاى خورشيد حدس زدند. ترديدشان هم از اين جهت بود كه از عوض شدن تابش خورشيد نتوانستند يك طرف تعيين كنند. عده اى ديگر گفتند: (ربكم اعلم بما لبثتم ) و سپس اضافه كرد (فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما فلياتكم برزق منه ) كه بسيار گرسنه ايد، (و ليتلطف ) رعايت كنيد شخصى كه مى فرستيد در رفتن و برگشتن و خريدن طعام كمال لطف و احتياط را به خرج دهد كه احدى از سرنوشت شما خبردار نگردد، زيرا (انهم ان يظهروا عليكم يرجموكم ) اگر بفهمند كجائيد سنگسارتان مى كنند (او يعيدوكم فى ملتهم و لن تفلحوا اذا ابدا).

*(/9)*

اين جريان آغاز صحنه اى است كه بايد به فهميدن مردم از سرنوشت آنان منتهى گردد، زيرا آن مردمى كه اين اصحاب كهف از ميان آنان گريخته به غار پناهنده شدند به كلى منقرض گشته اند و ديگر اثرى از آنان نيست . خودشان و ملك و ملتشان نابود شده ، و الان مردم ديگرى در اين شهر زندگى مى كنند كه دين توحيد دارند و سلطنت و قدرت توحيد بر قدرت ساير اديان برترى دارد . اهل توحيد و غير اهل توحيد با هم اختلافى به راه انداختند كه چگونه آن را توجيه كنند. اهل توحيد كه معتقد به معاد بودند ايمانشان به معاد محكم تر شد، و مشركين كه منكر معاد بودند با ديدن اين صحنه مشكل معاد برايشان حل شد، غرض خداى تعالى از برون انداختن راز اصحاب كهف هم همين بود.
آرى ، وقتى فرستاده اصحاب كهف از ميان رفقايش بيرون آمد و داخل شهر شد تا به خيال خود از همشهرى هاى خود كه ديروز از ميان آنان بيرون شده بود غذائى بخرد شهر ديگرى ديد كه به كلى وضعش با شهر خودش متفاوت بود، و در همه عمرش چنين وضعى نديده بود، علاوه مردمى را هم كه ديد غير همشهرى هايش بودند. اوضاع و احوال نيز غير آن اوضاعى بود كه ديروز ديده بود.
هر لحظه به حيرتش افزوده مى شود، تا آنكه جلو دكانى رفت تا طعامى بخرد پول خود را به او داد كه اين را به من طعام بده - و اين پول در اين شهر پول رايج سيصد سال قبل بود - گفتگو و مشاجره بين دكاندار و خريدار در گرفت و مردم جمع شدند، و هر لحظه قضيه ، روشن تر از پرده بيرون مى افتاد، و مى فهميدند كه اين جوان از مردم سيصد سال قبل بوده و يكى از همان گمشده هاى آن عصر است كه مردمى موحد بودند، و در جامعه مشرك زندگى مى كردند، و به خاطر حفظ ايمان خود از وطن خود هجرت و از مردم خود گوشه گيرى كردند، و در غارى رفته آنجابه خواب فرو رفتند، و گويا در اين روزها خدا بيدارشان كرده و الان منتظر آن شخصند كه برايشان طعام ببرد.

*(/10)*

قضيه در شهر منتشر شد جمعيت انبوهى جمع شده به طرف غار هجوم بردند. جوان را هم همراه خود برده در آنجا بقيه نفرات را به چشم خود ديدند، و فهميدند كه اين شخص راست مى گفته ، و اين قضيه معجزه اى بوده كه از ناحيه خدا صورت گرفته است .
اصحاب كهف پس از بيدار شدنشان زياد زندگى نكردند، بلكه پس از كشف معجزه از دنيا رفتند و اينجا بود كه اختلاف بين مردم در گرفت ، موحدين با مشركين شهر به جدال برخاستند. مشركين گفتند: بايد بالاى غار ايشان بنيانى بسازيم و به اين مساءله كه چقدر خواب بوده اند كارى نداشته باشيم . و موحدين گفتند بالاى غارشان مسجدى مى سازيم .
3 - داستان از نظر غير مسلمانان
بيشتر روايات و سندهاى تاريخى برآنند كه قصه اصحاب كهف در دوران فترت ما بين عيسى و رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اتفاق افتاده است ، به دليل اينكه اگر قبل از عهد مسيح بود قطعا در انجيل مى آمد و اگر قبل از دوران موسى (عليه السلام ) بود در تورات مى آمد، و حال آنكه مى بينيم يهود آن را معتبر نمى دانند. هر چند در تعدادى از روايات دارد كه قريش آن را از يهود تلقى كرده و گرفته اند. و ليكن مى دانيم يهود آن را از نصارى گرفته چون نصارى به آن اهتمام زيادى داشته آنچه كه از نصارى حكايت شده قريب المضمون با روايتى است كه ثعلبى در عرائس از ابن عباس نقل كرده . چيزى كه هست روايات نصارى در امورى با روايات مسلمين اختلاف دارد:
اول اينكه مصادر سريانى داستان مى گويد: عدد اصحاب كهف هشت نفر بوده اند، و حال آنكه روايات مسلمين و مصادر يونانى و غربى داستان آنان را هفت نفر دانسته اند.
دوم اينكه داستان اصحاب كهف در روايات ايشان از سگ ايشان هيچ اسمى نبرده است .
سوم اينكه مدت مكث اصحاب كهف را در غار دويست سال و يا كمتر دانسته و حال آنكه معظم علماى اسلام آن را سيصد و نه سال يعنى همان رقمى كه از ظاهر قرآن برمى آيد دانسته اند.

*(/11)*

و علت اين اختلاف و تحديد مدت مكث آنان به دويست سال اين است كه گفته اند آن پادشاه جبار كه اين عده را مجبور به بت پرستى مى كرده و اينان از شر او فرار كرده اند اسمش دقيوس بوده كه در حدود سالهاى 249 - 251 م زندگى مى كرده ، و اين را هم مى دانيم كه اصحاب كهف به طورى كه گفته اند در سال 425 و يا سال 437 و يا 439 از خواب بيدار شده اند پس براى مدت لبث در كهف بيش از دويست سال يا كمتر باقى نمى ماند، و اولين كسى كه از مورخين ايشان اين مطالب را ذكر كرده به طورى كه گفته است جيمز ساروغى سريانى بوده كه متولد 451 م و متوفاى 521 م بوده و ديگران همه تاريخ خود را از او گرفته اند، و به زودى تتمه اى براى اين كلام از نظر خواننده خواهد گذشت .
4 - غار اصحاب كهف كجا است ؟
در نواحى مختلف زمين به تعدادى از غارها برخورد شده كه در ديوارهاى آن تمثالهايى چهار نفرى و پنج نفرى و هفت نفرى كه تمثال سگى هم با ايشان است كشيده اند. و در بعضى از آن غارها تمثال قربانيى هم جلو آن تمثالها هست كه مى خواهند قربانيش كنند. انسان مطلع وقتى اين تصويرها را آن هم در غارى مشاهده مى كند فورا به ياد اصحاب كهف مى افتد، و چنين به نظر مى رسد كه اين نقشه ها و تمثالها اشاره به قصه آنان دارد و آن را كشيده اند تا رهبانان و آنها كه خود را جهت عبادت متجرد كرده اند و در اين غار براى عبادت منزل مى كنند با ديدن آن به ياد اصحاب كهف بيفتند، پس صرف يادگارى است كه در اين غارها كشيده شده نه اينكه علامت باشد براى اينكه اينجا غار اصحاب كهف است .
غار اصحاب كهف كه در آنجا پناهنده شدند و اصحاب در آنجا از نظرها غايب گشتند، مورد اختلاف شديد است كه چند جا را ادعا كرده اند:
1 - غار (افسوس ) در تركيه

*(/12)*

غار اول : كهف افسوس - افسوس - به كسر همزه و نيز كسر فاء و بنا به ضبط كتاب (مراصد الاطلاع ) كه مرتكب اشتباه شده به ضمه همره و سكون فاء - شهر مخروبه اى است در تركيه كه در هفتاد و سه كيلومترى شهر بزرگ ازمير قرار دارد، و اين غار در يك كيلومترى - و يا كمتر - شهر افسوس نزديك قريه اى به نام (اياصولوك ) و در دامنه كوهى به نام (ينايرداغ ) قرار گرفته است .
و اين غار، غار وسيعى است كه در آن به طورى كه مى گويند صدها قبر كه با آجر ساخته شده هست . خود اين غار هم در سينه كوه و رو به جهت شمال شرقى است ، و هيچ اثرى از مسجد و يا صومعه و يا كليسا و خلاصه هيچ معبد ديگرى بر بالاى آن ديده نمى شود. اين غار در نزد مسيحيان نصارى از هر جاى ديگرى معروف تر است ، و نامش در بسيارى از روايات مسلمين نيز آمده .
و اين غار على رغم شهرت مهمى كه دارد به هيچ وجه با آن مشخصاتى كه در قرآن كريم راجع به آن غار آمده تطبيق نمى كند.
اولا براى اينكه خداى تعالى درباره اينكه در چه جهت از شمال و جنوب مشرق و مغرب قرار گرفته مى فرمايد آفتاب وقتى طلوع مى كند از طرف راست غار به درون آن مى تابد و وقتى غروب مى كند از طرف چپ غار، و لازمه اين حرف اين است كه درب غار به طرف جنوب باشد، و غار افسوس به طرف شمال شرقى است (كه اصلا آفتاب گير نيست مگر مختصرى ).

*(/13)*

و همين ناجورى مطلب باعث شده كه مراد از راست و چپ را راست و چپ كسى بگيرند كه مى خواهد وارد غار شود نه از طرف دست راست كسى كه مى خواهد از غار بيرون شود، و حال آنكه قبلا هم گفتيم معروف از راست و چپ هر چيزى راست و چپ خود آن چيز است نه كسى كه به طرف آن مى رود. بيضاوى در تفسير خود گفته : در غار در مقابل ستارگان بنات النعش قرار دارد، و نزديك ترين مشرق و مغربى كه محاذى آن است مشرق و مغرب راءس السرطان است و وقتى كه مدار آفتاب با مدار آن يكى باشد آفتاب به طور مائل و مقابل در طرف چپ غار مى تابد و شعاعش به طرف مغرب كشيده مى شود، و در هنگام غروب از طرف محاذى صبح مى تابد و شعاع طرف عصرش به جاى تابش طرف صبح كشيده مى شود، و عفونت غار را از بين برده هواى آن را تعديل مى كند، و در عين حال بر بدن آنان نمى تابد و با تابش خود اذيتشان نمى كند و لباسهايشان را نمى پوساند. اين بود كلام بيضاوى . غير او نيز نظير اين حرف را زده اند.
علاوه بر اشكال گذشته مقابله در غار با شمال شرقى با مقابل بودن آن با بنات النعش كه در جهت قطب شمالى قرار دارد سازگار
زيرا بنائى كه در جهت شمال شرقى قرار دارد و در طرف صبح ، آفتاب به جانب غربى اش مى تابد ولى در موقع غروب در ساختمان و حتى پيش خان آن در زير سايه فرو مى رود، نه تنها در هنگام غروب ، بلكه بعد از زوال ظهر آفتاب رفته و سايه گسترده مى شود.
مگر آنكه كسى ادعا كند كه مقصود از جمله (و اذا غربت تقرضهم ذات الشمال ) اين است كه آفتاب به ايشان نمى تابد، و يا آفتاب در پشت ايشان قرار مى گيرد - دقت فرمائيد.

*(/14)*

و اما ثانيا براى اينكه جمله (و هم فى فجوه منه ) مى گويد اصحاب كهف در بلندى غار قرار دارند، و غار افسوس به طورى كه گفته اند بلندى ندارد، البته اين در صورتى است كه (فجوة ) به معناى مكان مرتفع باشد، ولى مسلم نيست ، و قبلا گذشت كه (فجوة ) به معناى ساحت و درگاه است . پس اين اشكال وارد نيست .
و اما ثالثا براى اينكه جمله (قال الّذين غلبوا على امرهم لنتخذن عليهم مسجدا) ظاهر در اين است كه مردم شهر مسجدى بر بالاى آن غار بنا كردند، و در غار افسوس اثرى حتى خرابه اى از آن به چشم نمى خورد، نه اثر مسجد نه اثر صومعه و نه مانند آن . و نزديك ترين بناى دينى كه در آن ديار به چشم مى خورد كليسايى است كه تقريبا در سه كيلومترى غار قرار دارد، و هيچ جهتى به ذهن نمى رسد كه آن را به غار مرتبط سازد.
از اين هم كه بگذريم در غار افسوس اثرى از رقيم و نوشته ديده نشده كه دلالت كند يك يا چند تا از آن قبور، قبور اصحاب كهف است ، و يا شهادت دهد و لو تا حدى كه چند نفر از اين مدفونين مدتى به خواب رفته بودند، پس از سالها خدا بيدارشان كرده و دو باره قبض روحشان نموده است .
2 - غار (رجيب ) در اردن

*(/15)*

غار دوم : دومين غارى كه احتمال داده اند كهف اصحاب كهف باشد غار رجيب است كه در هشت كيلومترى شهر عمان پايتخت اردن هاشمى نزديك دهى به نام (رجيب ) قرار دارد. غارى است در سينه جنوبى كوهى پوشيده از صخره ، اطراف آن از دو طرف يعنى از طرف مشرق و مغرب باز است كه آفتاب به داخل آن مى تابد، در غار در طرف جنوب قرار دارد، و در داخل غار طاقنمائى كوچك است به مساحت 5 2 3 متر در يك سكوئى به مساحت تقريبا 3 3 و در اين غار نيز چند قبر هست به شكل قبور باستانى روم و گويا عدد آنها هشت و يا هفت است . بر ديوار اين غار نقشه ها و خطوطى به خط يونانى قديم و به خط ثموديان ديده مى شود كه چون محو شده خوب خوانده نمى شود، البته بر ديوار عكس سگى هم كه با رنگ قرمز و زينت هاى ديگرى آراسته شده ديده مى شود.

*(/16)*

و بر بالاى غار آثار صومعه (بيزانس ) هست كه از گنجينه ها و آثار ديگرى است كه در آنجا كشف گرديده است و معلوم مى شود بناى اين صومعه در عهد سلطنت (جوستينوس ) اول يعنى در حدود 418 - 427 ساخته شده و آثار ديگرى كه دلالت مى كند كه اين صومعه يك بار ديگر تجديد بنا يافته است و مسلمانان آن را پس از استيلا بر آن ديار مسجدى قرار داده اند. چون مى بينيم كه اين صومعه محراب و ماءذنه و وضوخانه دارد، و در ساحت و فضاى جلو در اين غار آثار مسجد ديگرى است كه پيداست مسلمين آن را در صدر اسلام بنا نهاده و هر چندى يك بار مرمت كرده اند و پيداست كه اين مسجد بر روى خرابه هاى كليسايى قديمى از روميان ساخته شده ، و اين غار على رغم اهتمامى كه مردم بدان داشته و عنايتى كه به حفظش نشان مى دادند و آثار موجود در آن از اين اهتمام و عنايت حكايت مى كند غارى متروك و فراموش شده بوده ، و به مرور زمان خراب و ويران گشته تا آنكه اداره باستان شناسى اردن هاشمى اخيرا در صدد برآمده كه در آن حفارى كند و نقب بزند و آن را پس از قرنها خفاء از زير خاك دو باره ظاهر سازد.
ترجمه الميزان ج : 13 ص : 412
در آثارى كه از آنجا استخراج كردند شواهدى يافت شده كه دلالت مى كند كه اين غار همان غار اصحاب كهف است كه داستانش در قرآن كريم آمده .
در تعدادى از روايات مسلمين همچنانكه بدان اشاره شد نيز همين معنا آمده است كه غار اصحاب كهف در اردن واقع شده . و ياقوت آنها را در معجم البلدان خود آورده است . و رقيم هم اسم دهى است نزديك به شهر عمان كه قصر يزيد بن عبدالملك در آنجا بوده است . البته قصر ديگرى هم در قريه اى ديگر نزديك به آن دارد كه نامش موقر است و شاعر كه گفته :
يزرن على تنانيه يزيدا
با كناف الموقر و الرقيم

*(/17)*

يعنى آن زمان بر بالاى آن كاخ يزيد را ديدار مى كنند در حالى كه موقر و رقيم در چشم انداز ايشان است . و شهر عمان امروزى هم درجاى شهر فيلادلفيا كه از معروفترين و زيباترين شهرهاى آن عصر بوده ساخته شده است ، و اين شهر تا قبل از ظهور دعوت اسلامى بوده ، و خود آن شهر و پيرامونش از اوائل قرن دوم ميلادى در تحت استيلاى حكومت روم بود تا آنكه سپاه اسلام سر زمين مقدس را فتح كرد.
و حق مطلب اين است كه مشخصات غار اصحاب كهف با اين غار بهتر انطباق دارد تا غارهاى ديگر.
غارهاى ديگر كه اصحاب كهف را به آنها نسبت مى دهند
غار سوم : غارى است كه در كوه قاسيون قرار دارد و اين كوه در نزديكى هاى شهر صالحيه دمشق است كه اصحاب كهف را به آنجا نيز نسبت مى دهند.
غار چهارم : غارى است كه در بتراء يكى از شهرهاى فلسطين است كه اصحاب كهف را به آنجا نيز نسبت مى دهند.
غار پنجم : غارى است كه به طورى كه گفته اند در شبه جزيره اسكانديناوى در شمال اروپا كشف شده و در آنجا به هفت جسد سالم برخوردند كه در هياءت روميان بوده احتمال داده اند كه همان اصحاب كهف باشند.
و چه بسا غارهاى ديگرى كه اصحاب كهف را به آنها نيز نسبت مى دهند، همچنانكه مى گويند نزديكيهاى شهر نخجوان يكى از شهرهاى قفقاز غارى است كه اهالى آن نواحى احتمال داده اند كه غار اصحاب كهف باشد، و مردم به زيارت آنجا مى روند.
و ليكن هيچ شاهدى كه دلالت كند بر اين كه يكى از اين غارها همان غارى باشد كه در قرآن ياد شده در دست نيست ، علاوه بر اينكه مصادر تاريخى اين دو غار آخرى را تكذيب مى كند، چون قصه اصحاب كهف على اى حال قصه اى است رومى و در تحت سلطه و سيطره روميان اتفاق افتاده ، و روميان حتى در بحبوحه قدرت و مجد و عظمتشان تا حدود قفقاز و اسكانديناوى تسلط نيافتند.
سوره كهف آيات 27 - 31

*(/18)*

و اتل ما اوحى اليك من كتاب ربّك لا مبدل لكلماته و لن تجد من دونه ملتحدا(27) و اصبر نفسك مع الّذين يدعون ربهم بالغدوة و العشى يريدون وجهه و لا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحيوة الدنيا و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا و اتبع هوئه و كان امره فرطا(28) و قل الحق من ربكم فمن شاء فليومن و من شاء فليكفر انا اعتدنا للظلمين نارا احاط بهم سرادقها و ان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب و ساءت مرتفقا (29) ان الّذين امنوا و عملوا الصالحات انا لانضيع اجر من احسن عملا (30) اولئك لهم جنت عدن تجرى من تحتهم الانهار يحلون فيها من اساور من ذهب و يلبسون ثيابا خضرا من سندس و استبرق متكين فيها على الارائك نعم الثواب و حسنت مرتفقا(31)
ترجمه آيات
از كتاب پروردگارت آنچه به تو وحى آمده بخوان ، كلمات وى تغيير پذير نيست ، و هرگز جز او پناهى نخواهى يافت (27).
با كسانى كه بامداد و شبانگاه پروردگار خويش را مى خوانند و رضاى او را مى جويند با شكيبايى قرين باشد و ديدگانت به جستجوى زيور زندگى دنيا از آنها منصرف نشود. اطاعت مكن كسى را كه دلش را از ياد خويش غافل كرده ايم و هوس خود را پيروى كرده و كارش زياده روى است (28)
بگو اين حق از پروردگار شما است هر كه خواهد ايمان بياورد و هر كه خواهد منكر شود كه ما براى ستمكاران آتشى مهيا كرده ايم كه سراپرده هاى آن در ميانشان گيرد، و اگر فرياد رسى خواهند به آبى چون مس گداخته كمكشان دهند، كه چهره ها را بريان مى كند. چه بد شربتى و چه بد جاى آسايشى است (29).
آنانكه (به خدا) ايمان آوردند و نيكوكار شدند ما هم اجر نيكوكاران را ضايع نخواهيم گذاشت (30).

*(/19)*

بلكه (اجر عظيم ) بهشت هاى عدن كه نهرها از زير درختانش جارى است خاص آنها است در حالى كه در آن بهشت برين زيورهاى زرين بيارايند و لباسهاى سبز حرير و ديبا پوشند و بر تخت ها تكيه زنند (كه آن بهشت ) نيكو اجرى و خوش آرامگاهى است (31).
بيان آيات
مفاد كلى اين آيات و ربط آنها با آيات قبل
در اين آيات رجوع و انعطافى به ما قبل هست به آن جائى كه گفتار قبل از داستان اصحاب كهف بدانجا منتهى گرديد، يعنى به تاءسف خوردن و ناشكيبائى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از اينكه چرا مردم ايمان نمى آورند و به كتابى كه برايشان نازل شده نمى گروند. و چرا دعوت حقه او را قبول نمى كنند. آيات مورد بحث عطف بدانجا است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را تسليت مى داد به اينكه سراى دنيا بلاء و امتحان است ، و آنچه زينت دارد به زودى به صورت خاك خشك در مى آيد، پس ديگر سزاوار نيست به خاطر اين مردم خود را ناراحت كنى و دلتنگ شوى كه چرا دعوتت را نمى پذيرند و به كتاب خدا ايمان نمى آورند.
آنچه بر تو واجب است صبر و حوصله كردن با اين مشت فقرائى است كه ايمان آورده اند و مدام پروردگار خود را مى خوانند، و هيچ توجهى به اين توانگران كافر كيش كه همواره به ثروت خود و زينت حيات دنيايشان مى بالند ندارند، چون مى دانند اين زينتها به زودى به صورت خاكى خشك مبدل مى شود، لذا همواره دنيا داران را به سوى پروردگارشان مى خوانند، و ديگر كارى به كارشان ندارند. هر كه مى خواهد ايمان بياورد و هر كه مى خواهد كفر بورزد، چيزى به عهده رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نيست ، آنچه وظيفه او است كه بايد در مواجهه با آنان رعايت كند اين است كه در صورت ايمان آوردن ، با شادمانى ، و در صورتى كه ايمان نياورند، با تاءسف با آنان مواجه نشود، بلكه همان ثواب و عقاب خداى را تذكر دهد.

*(/20)*

وظيفه پيامبر (ص ) تلاوت آيات و تبليغ وحى است و جز خدا مرجعى ندارد
و اتل ما اوحى اليك ...
در مجمع البيان گفته است : جمله (لحداليه ) و همچنين (التحد) از ماده (لحد) به معناى ميل كردن است ، يعنى ميل كرد به سوى او.
و بنا به گفته وى كلمه (ملتحد) اسم مكان از (التحاد) (ميل كردن ) است ، يعنى محل ميل كردن . و مراد از (كتاب ربّك ) قرآن و يا لوح محفوظ است . و گويا دومى با جمله (لا مبدل لكلماته ) مناسب تر است . همانطور كه قبلا هم گفتيم گفتار در اين آيات معطوف به ما قبل داستان اصحاب كهف است ، به همين جهت مناسب تر اين است كه بگوييم جمله (و اتل ...) عطف است بر جمله (انا جعلنا ما على الارض ...) و معنايش اين مى شود كه : تو اى رسول گرامى ام خودت را بر اثر كفر ورزيدن مردم و از تاءسف خوردن بر آنان به هلاكت مينداز،آنچه از كتاب پروردگارت به تو وحى مى شود تلاوت كن ، زيرا هيچ چيز كلمات او را تغيير نمى دهد، چون كلمات او حق و ثابت است . و نيز براى اينكه تو غير از خدا و كلمات او ديگر جايى ندارى كه دل به سوى آن متمايل سازى .
از اينجا روشن مى شود كه هر يك از دو جمله (لا مبدل لكلماته ) و جمله (و لن تجد من دونه ملتحدا) براى تعليلى جداگانه است و در حقيقت دو حجت جداى از همند براى تعليل آن امرى كه در جمله (واتل ) بود و شايد به همين جهت است كه خطاب در جمله (و لن تجد...) مخصوص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شده است . با اينكه حكم در آن عمومى است و مخصوص به آن جناب نيست ، چون به غير از خدا هيچ ملتحدى براى احدى نيست نه تنها براى پيغمبر.

*(/21)*

ممكن هم هست كه منظور از جمله (و لن تجد...) اين باشد كه : تو، آرى ، شخص تو، به خاطر اينكه رسول هستى ، مانند ديگران مراجع متعدد ندارى . تو جز يك نفر كه آن هم فرستنده تو است ملتحد ديگرى ندارى . و بنابراين ، مناسبتر اين است كه بگوييم جمله (لا مبدل لكلماته ) يك حجت است و سفارش اين است كه : اين آيات را كه مشتمل بر دستور خدا به تبليغ است براى ايشان بخوان چون كلمه اى است الهى كه تغيير و دگرگونى نمى پذيرد، و تو فرستاده اويى ، و جز اينكه به سوى فرستنده ات تمايل نموده رسالت او را اداء كنى وظيفه ديگرى ندارى .
مؤ يد اين معنا كلام ديگر خداى تعالى است كه در جاى ديگر مى فرمايد: (قل انى يجيرنى من اللّه احد و لن اجد من دونه ملتحدا الا بلاغا من اللّه و رسالاته ).
و اصبر نفسك مع الدين يدعون ربهم بالغدوة و العشى يريدون وجهه ...
معناى (صبر) و (وجه ) و مراد از (اراده و طلب وجه خدا)
راغب در مفردات گفته : كلمه (صبر) به معناى امساك و خوددارى در تنگنا است . وقتى كسى مى گويد: (صبرت الدابة ) معنايش ‍ اين است كه من فلان حيوان را در جايى بدون علف حبس كردم . و نيز وقتى كسى مى گويد: (صبرت فلانا) معنايش اين است كه بلائى بر سرش آوردم كه بعدا مى فهمد، بلائى كه از آن خلاصى نخواهد يافت . كلمه (صبر) به طور كلى به معناى حبس و نگهدارى نفس است در برابر عمل به مقرراتى كه عقل و شرع معتبر مى شمارند و يا ترك چيزهايى كه عقل و شرع اقتضاء مى كنند كه نفوس را از ارتكاب آن حبس كرد.

*(/22)*

كلمه (وجه ) از هر چيز به معناى آن رويى است كه به طرف ماست ، و ما به سويش مى رويم . و اصل در معناى وجه همان وجه آدمى و صورت او است كه يكى از اعضاى وى است ، و وجه خداى تعالى همان اسماء حسنى و صفات عليائى است كه متوجهين به درگاهش با آنها متوجه مى شوند، و به وسيله آنها خدا را مى خوانند و عبادت مى كنند، همچنانكه خودش فرمود: (و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها) و اما ذات متعالى خدا به هيچ وجه راهى بدان نيست ، و قاصدين آن درگاه و مريدين اگر قصد او را مى كنند بدين جهت است كه او اله و رب و على و عظيم و رحيم و صاحب رضوان است و صاحب صدها اسماء و صفات ديگر.
كسى كه خدا را مى خواند و وجه او را مى خواهد اگر صفات فعلى او نظير رحمت و رضا و انعام و فضل را منظور دارد آن وقت اراده وجه خدا به معناى اين مى شود كه خدا او را به لباس مرحوميت و مرضى بودن در آورد. و اگر منظور او صفات غير فعلى خدا مانند علم و قدرت و كبرياء و عظمت او است ، پس منظورش اين است كه با اين صفات عليا به درگاه او تقرب جويد. و اگر خواستى مى توانى به عبارت ديگرى بگويى : مى خواهد خود را در جايى قرار دهد كه صفت الهى اقتضاى آن را دارد، مثلا آنقدر خود را ذليل جلوه دهد كه عزت و عظمت و كبريائى او اقتضاء آن را دارد، و آنچنان خود را در موقف ، جاهل عاجز ضعيف قرار دهد كه علم و قدرت و قوت خدا آن را اقتضاء مى كند، و همچنين ساير صفات - دقت فرمائيد.
گفتار ديگران در معناى (وجه ) و (دعاى صبح و شام ) در آيه شريف

*(/23)*

از اينجا معلوم مى شود عدم صحت قول بعضى كه گفته اند: منظور معناى مجازى وجه خدا يعنى رضايت خدا و اطاعت مرضى ، رضاى او است ، چون وقتى كسى از كسى راضى شد بدو روى مى آورد، خدا هم وقتى از ما راضى شد به ما روى مى آورد، همچنانكه وقتى خشم كرد روى مى گرداند. و نيز اينكه بعضى ديگر گفته اند: منظور از وجه ذات است و در حقيقت مضاف آن حذف شده و تقدير (ذات وجه ) بوده ، و معناى آيه اين است كه مى خواهند به ذاتى داراى وجه تقرب جويند. و همچنين اينكه بعضى گفته اند: مراد از آن توجه است .
و اينكه فرمود: (پروردگارشان را صبح و شام مى خوانند) مقصود از خواندن به صبح و شام استمرار بر دعا و عادت كردن به آن است به طورى كه دائما به ياد خدايند و او را مى خوانند، چون دوام هر چيزى ، به تكرر صبح بعد از شام و شام بعد از صبح آن چيز است ، پس در حقيقت جمله مورد بحث بر طريق كنايه آمده است .
بعضى گفته اند: مراد از دعاى صبح و شام ، نماز صبح و شام است . و بعضى ديگر گفته اند: فرائض يوميه است ، و ليكن هيچ يك به نظر درست نمى آيد.
و در جمله (و لا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحيوة الدنيا) اصل معناى (عدو) به طورى كه راغب تصريح كرده تجاوز است . و اين تجاوز معنايى است كه در تمامى مشتقات و موارد استعمال اين ماده وجود دارد.
در قاموس گفته : (عداالامر) به معناى (از اين امر تجاوز كرد) مى باشد و (عداعن ) الامر به معناى (ترك اين امر كرد) است . و بنابراين معناى جمله مورد بحث اين مى شود كه : ديدگانت را از آنان مبر (يعنى رهايشان مكن ) و ديدگانت تركشان نكند، و خلاصه براى خاطر زينت حيات دنيا اينان را رها مكن .
و ليكن بعضى گفته اند: اگر كلمه مزبور يعنى (تعد) به معناى تجاوز بود هرگز با حرف (عن ) متعدى نمى شد، زيرا تجاوز هيچ وقت با اين حرف متعدى نمى شود، مگر آن كه به معناى عفو باشد، و لذا زمخشرى در كشاف گفته : در جمله (و لا تعد عيناك عنهم )

*(/24)*

چون متضمن معناى نباء و علاء است كه وقتى گفته مى شود (نبت عنه عينه و علت عنه عينه ) معنايش اين است كه (چشمش ‍ خواست آن را ببيند نتوانست ) لذا به اين مناسبت و براى افاده اين معناى ضمنى با لفظ (عن ) متعدى گرديد، و اگر اين نبود جا داشت بفرمايد: (و لا تعدهم عيناك ).
بيان عدم دلالت جمله : (لا تطع من اغفلنا قلبه ) بر جبر و عدم منافات جبر مجازاتىناشى از اختيار، با اختيار
و در جمله : (و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا) مراد از اغفال قلب ، مسلط كردن غفلت بر قلب است ، به اينكه ياد خداى سبحان را فراموش كند، كه البته اين اغفال بر سبيل مجازات است ، چون ايشان با حق در افتادند و عناد ورزيدند، و لذا خداى تعالى چنين كيفرشان داد كه ياد خود را از دلشان ببرد. آرى ، زمينه كلام در آيات مورد بحث چنين كسانى هستند، نظير بيانى كه به زودى در ذيل آيات مى آيد و مى فرمايد: (انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه و فى اذانهم و قرا و ان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا.
بنابراين ، ديگر جايى براى اين حرف نمى ماند كه بعضى گفته اند: آيه شريفه از ادله مساءله جبر است ، و مى فهماند اين خدا است كه بندگان را مجبور به كفر و معصيت مى كند، براى اينكه مجبور كردن به عنوان مجازات اجبار به اختيار است كه با اختيار منافات ندارد، و نظير اجبارى است كه شخص سقوط كننده از هواپيما نسبت به افتادن دارد در آغاز به اختيار خود را انداخت ولى در وسط راه ديگر مجبور به افتادن است ، و اين جبر منافات با اين كه ما معتقد به اختيار باشيم ندارد، آن جبرى منافى با اختيار است كه ابتدايى باشد.

*(/25)*

و ديگر هيچ حاجتى نيست به اينكه آيه را به خاطر اينكه سر از جبر در نياورد تاءويل كنيم ، و مانند بعضى بگوييم منظور از جمله (اغفلنا قلبه ) (عرضنا قلبه للغفلة ) است ، يعنى قلبش را در معرض غفلت قرار داديم . و يا بگوييم : معناى آن (صادفناه غافلا - به او در حالى كه غافل بود برخورديم ) و يا (نسبناه الى الغفلة - او را به غفلت نسبت داديم ) و يا بگوييم غفلت دادن به معناى اين است كه او را غفل يعنى بى علامت كند. و مراد از اينكه قلب او را بى علامت كرديم اين است كه مانند علامت قلوب مؤ منين آن را علامت نزديم و يا علامت قلوب مؤ منين را در آن نگذاشتيم و به همين جهت ملائكه كه همه مؤ منين را با آن علامت مى شناسند او را نمى شناسند، هيچ يك از اين حرفها نه حرف خوبى است و نه لزوم دارد، بلكه اغفال همان معناى خودش را دارد، و با اختيار هم منافات ندارد.
(و اتبع هويه و كان امره فرطا) - در مجمع البيان گفته : كلمه (فرط) به معناى تجاوز از حق و خروج از آن است و از كلام عرب گفته شده كه : (افرط، افراطا) را در مورد اسراف و زياده روى به كار مى برند. و پيروى هوى و افراط، از آثار غفلت قلب است ، و به همين جهت عطف دو جمله بر جمله (اغفلنا) به منزله عطف تفسير است .
اى پيامبر! حق را بگو و از ايمان نياوردن مردم تاءسف مخور كه ظالمان را آتش و مؤ منانصالح العمل را پاداش است
و قل الحق من ربكم فمن شاء فليومن و من شاء فليكفر).

*(/26)*

اين جمله عطف بر مطلبى است كه جمله (و اتل ما اوحى اليك ) و جمله (و اصبر نفسك ) عطف به آن شده است . پس سياق سياق شمردن وظائف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در قبال كفر كفار نسبت به قرآن و اصرارشان بر كفر است ، و معنايش ‍ چنين است : بر وضع كفار تاءسف مخور و آنچه كه بر تو وحى شده تلاوت كن و نفس خويش را بردبار ساز تا با اين مؤ منين فقير بسازد و به كفار بگو حق از ناحيه پروردگارتان است و بيش از اين كارى صورت مده ، هر كه خواست ايمان آورد بياورد، و هر كس خواست كافر شود بشود. آرى ، ايمان ايشان سودى به ما نمى رساند، و كفرشان ضرر نمى زند، بلكه آنچه سود و زيان و ثواب و عذاب دنبال كفر و ايمانشان هست ، به خودشان عايد مى گردد. بنابراين بايد هر يك را مى خواهند خودشان انتخاب كنند، براى ظالمين عذابى چنين و چنان ، و براى صالحين و مؤ منين پاداشى چنين و چنان آماده كرده ايم .
از همينجا روشن مى شود كه جمله (فمن شاء فليومن و من شاء فليكفر) تتمه كلام خداى تعالى در خطاب به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ، نه اينكه داخل در مقول قول باشد، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ماءمور باشد اين را هم بگويد، پس ديگر اعتنائى نمى شود نمود به گفته كسى كه گفته است : جمله مذكور تتمه سخنى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ماءمور به گفتن آن شده .

*(/27)*

و نيز روشن مى شود كه جمله (انا اعتدنا للظالمين نارا) در مقام تعليل مختار بودن ايشان در ايمان و كفر است كه قبلا آن را به صورت تهديد بيان نمود. و معنايش اين است كه : اگر ما تو را نهى كرديم از اينكه به حال كفار تاءسف بخورى و به تو دستور داديم كه به تبليغ اكتفاء كن و به همين كه بگوئى (الحق من ربكم ) قناعت كن ، و اصرار و التماس مكن ، براى اين بود كه ما براى دعوت تو پيامد و آثارى تهيه ديده ايم ، آثارى براى كسانى كه دعوتت را قبول كنند، و آثارى براى كسانى كه آن را رد نمايند. و همان آثار كافى است كه آنان را از كفر باز بدارد، و محرك اينان به سوى ايمانشان باشد، و ديگر بيش از اين هم لازم نيست زيرا كه بيش از اين آنها را از حد\*\*\* 421
انا اعتدنا للظالمين نارا...
در مجمع البيان گفته است : كلمه (سرادق ) به معناى فسطاط و خيمه اى است كه نسبت به آنچه كه در آن است محيط باشد. بعضى ديگر گفته اند: سرادق ، آن پارچه اى است كه دور خيمه از طرف پائين مى كشند كه فاصله خيمه و زمين را بپوشاند. و در باره كلمه (مهل ) گفته است : به معناى خلط و درد زيتون است . بعضى هم گفته اند: به معناى مس مذاب است . و در معناى كلمه (مرتفق ) گفته است ، به معناى متكاء است كه از ماده (مرفق ) گرفته شده و در اصل معناى (ارتفق ) اين بوده كه فلانى به مرفق خود تكيه زده و كلمه (شيى ) به معناى پخته شدن است ، مى گويند: (شوى ، يشوى شيا).
و اگر به جاى (اعتدنا للكافرين ) فرموده : (اعتدنا للظالمين ) براى اين بوده كه بفهماند عذاب مذكوراز تبعات ظلم ظالمين است كه در آيه (الّذين يصدون عن سبيل اللّه و يبغونها عوجا و هم بالاخرة كافرون ) آن را بيان نموده و مى فرمايد: (ظالمين كسانى اند كه از راه خدا جلوگيرى مى كنند، و راه خدا را معوج مى خواهند و نسبت به زندگى آخرت كافرند). بقيه الفاظ آيه مورد بحث ظاهر است و احتياج به بيان ندارد.

*(/28)*

ان الذين امنوا و عملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا
اين جمله بيان جزاى مؤ منين و مزد ايشان در ازاى ايمان و عمل صالحشان است . و اگر در آخر فرمود: (ما ضايع نمى كنيم ...) و نفرمود: (ما براى اين دسته چنين و چنان تهيه كرده ايم ) براى اين است كه عنايت خداى تعالى و شكر او را نسبت به اين طائفه برساند و گرنه ممكن بود بفرمايد ما چنين و چنان مزد مى دهيم ولى فرمود ما مزد چنين كسانى را ضايع نمى كنيم .
و جمله (انا لانضيع ) در جاى خبر (ان ) قرار گرفته و در حقيقت سبب در جاى مسبب نشسته و تقدير آن چنين است : (ان الذين امنوا و عملوا الصالحات سنوفيهم اجرهم فاءنهم محسنون و انا لا نضيع ...) يعنى كسانى كه ايمان آورده عمل صالح كردند، ما اجرشان را مى دهيم براى اينكه اينان نيكوكارند، و ما هم كسى نيستيم كه اجر نيكوكار را ضايع بگذاريم .
و چون در آيه ، عقاب ، اثر ظلم و در مقابلش ثواب ، اثر ايمان و عمل صالح ناميده شده ما از آن چنين استفاده مى كنيم كه ايمان به تنهايى و بدون عمل صالح ثواب ندارد، بلكه چه بسا آيه اشعار داشته باشد بر اينكه ايمان بدون عمل ظلم هم هست .
اولئك لهم جنات عدن تجرى من تحتهم الانهار...
كلمه (عدن ) به معناى اقامت است ، و جنات عدن يعنى بهشت اقامت و زندگى . بعضى گفته اند: كلمه (اساور) جمع (اسورة ) است و (اسورة ) هم جمع (سوار) - به كسر سين - است كه دستبند زنان را گويند. ولى راغب گفته اين كلمه فارسى است ، و اصل آن دستواره است ، (سندس ) به معناى پارچه ابريشمى نازك است ، و (استبرق ) پارچه ابريشمى ضخيم را گويند، و (ارائك ) جمع (اريكه ) به معناى تخت است و معناى آيه روشن است .
بحث روايتى
رواياتى درباره تقاضاى مشركين از پيامبر مبنى بر دور ساختن افراد فقير از خود، ورواياتى ديگر در ذيل آيات گذشته

*(/29)*

در الدر المنثور است كه ابن مردويه از طريق جويبر از ضحاك از ابن عباس روايت كرده كه در ذيل آيه (و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا) گفته است : اين آيه درباره امية بن خلف نازل شده كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى گفت : بايد فقراء را از دور خودت برانى تا ما اشراف و صناديد قريش با تو رابطه و آمد و شد برقرار كنيم . خداى تعالى اين آيه را فرستاد كه (گوش به حرف كسى كه قلبش را غفلت زده كرده ايم مده ) يعنى كسى كه مهر بر دلش زده ايم و معناى (ذكرنا) همان توحيد است ، و مقصود از هوى در جمله (و اتبع هواه ) شرك است (و كان امره فرطا) يعنى دستورى كه اين مرد مى دهد نادانى نسبت به خدا است .
next page
fehrest page
back page

*(/30)*

next page
fehrest page
back page
و در همان كتاب است كه ابن مردويه و ابو نعيم - در كتاب حليه - و بيهقى - در كتاب شعب الايمان - از سلمان فارسى روايت آورده اند كه گفت : آن عده اى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى خواست با به دست آوردن دلهايشان آنها را به سوى اسلام بكشاند آمدند نزد آن جناب كه دو نفر از ايشان عيينه بن بدر و اقرع بن حابس نام داشتند، و گفتند:
يا رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اگر براى خود مجلسى ترتيب دهى بالا و پائين داشته باشد و خودت بالاى مجلس بنشينى و اينقدر در دسترسى اين فقراء و قاطى با اين ژنده پوشها نباشى بسيار خوبست و منظورشان از ژنده پوش سلمان و ابوذر و فقراى مسلمين بود كه غالبا جبه پشمى مى پوشيدند. و آنگاه گفتند: اگر چنين كنى ما با تو نشست و برخاست مى كنيم و با تو به گفتگو مى پردازيم و از تو استفاده مى نماييم . خداى تعالى در جوابشان اين آيه را فرستاد: (و اتل ما اوحى اليك من كتاب ربّك ) تا آنجا كه مى فرمايد: (اعتدنا للظالمين نارا) و ايشان را به آتش تهديد نمود.
مؤ لف : نظير اين روايت را قمى در تفسير خود آورده ليكن او تنها عيينة بن حصين بن حذيفة بن بدر فزارى را آورده و لازمه اين روايت اين است كه آيه شريفه مورد بحث و اين آيه ديگر هر دو در مدينه نازل شده باشد. و بر طبق روايت مزبور روايات ديگرى نيز هست كه اين داستان را آورده اند. و ليكن سياق آيات با مدنى بودن آن نمى سازد.
و در تفسير عياشى از حضرت ابى جعفر و ابى عبداللّه (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (و اصبر نفسك مع الّذين يدعون ربهم بالغدوة والعشى ) فرموده است : مقصود از دعا همان نماز است .
و در همان كتاب از عاصم كوزى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : من از آن حضرت شنيدم كه در تفسير آيه (فمن شاء فليومن و من شاء فليكفر) فرمود: منظور تهديد و وعيد است .

*(/1)*

و در كافى و تفسير عياشى و غير آن از ابى حمزه از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: آيه (و قل الحق من ربكم فمن شاء فليومن و من شاء فليكفر) در باره ولايت على (عليه السلام ) است .
مؤ لف : اين از باب تطبيق عام بر مصداق است .
و در الدر المنثور است كه احمد و عبد بن حميد و ترمذى و ابى يعلى و ابن جرير و ابن ابى حاتم و ابن حيان و حاكم (وى سند حديث را صحيح دانسته ) و ابن مردويه و بيهقى - در كتاب شعب - از ابى سعيد خدرى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده اند كه در ذيل جمله (بماء كالمهل ) فرمود: مانند درد زيت آنقدر سوزاننده است كه وقتى نزديكش مى شود كه بخورد پوست صورتش مى افتد.
و در تفسير قمى در ذيل جمله (بماء كالمهل ) گفته است : امام (عليه السلام ) فرمود: (مهل ) آن چيزى را گويند كه در ته زيت مى ماند.
و در تفسير عياشى از عبداللّه بن سنان از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: فرزند آدم ، تو خالى خلق شده ، و چاره اى از خوردن طعام و نوشيدنى ندارد، و خداى تعالى در اين باب فرموده : (و ان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوة ).
سوره كهف ، آيات 32 - 46

*(/2)*

و اضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لاحدهما جنتين من اعنب و حففنهما بنخل و جعلنا بين هما زرعا(32) كلتا الجنتين اتت اكلها و لم تظلم منه شيا و فجرنا خلا لهما نهرا(33) و كان له ثمر فقال لصاحبه و هو يحاوره انا اكثر منك مالا و اعز نفرا(34) و دخل جنته و هو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا (35) و ما اظن الساعة قائمة و لئن رددت الى ربّى لاجدن خيرا منها منقلبا(36) قال له صاحبه و هو يحاوره اكفرت بالّذى خلقك من تراب ثم من نطفه ثم سوئك رجلا (37) لكنا هو اللّه ربّى و لا اشرك بربّى احدا (38) و لو لا اذ دخلت جنتك قلت ما شاء اللّه لا قوة الا باللّه ان ترن انا اقل منك مالا و ولدا (39) فعسى ربّى ان يوتين خيرا من جنتك و يرسل عليها حسبانا من السماء فتصبح صعيدا زلقا (40) او يصبح ماوها غور3 فلن تستطيع له طلبا (41) و احيط بثمره فاصبح يقلب كفيه على ما انفق فيها و هى خاوية على عروشها و يقول يليتنى لم اشرك بربّى احدا (42) و لم تكن له فئه ينصرونه من دون اللّه و ما كان منتصرا (43) هنالك الولايه لله الحق هو خير ثوابا و خير عقب ا (44) و اضرب لهم مثل الحيوة الدنيا كماء انزلنه من السماء فاختلط به نبات الارض ‍ فاصبح هشيما تذروه الريح و كان اللّه على كل شى ء مقتدرا (45) المال و البنون زينة الحيوة الدنيا و الباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا و خير املا (46)
ترجمه آيات
براى ايشان مثلى بزن : دو مرد كه يكى را دو باغ داده بوديم از تاكها و آن را به نخلها احاطه كرده بوديم و ميان آن زرع كرده بوديم (32).
هر دو باغ ميوه خويش را مى داد و به هيچ وجه نقصان نمى يافت ، و ميان باغها نهرى بشكافتيم (33).
و ميوه ها داشت پس به رفيق خود كه با وى گفتگو مى كرد گفت : من از جهت مال از تو بيشتر و به عده از تو نيرومند ترم (34).

*(/3)*

و به باغ خود شد در حالى كه ستمگر به نفس خويش بود گفت گمان ندارم كه هيچ وقت اين باغ نابود شود (35). گمان ندارم رستاخيز به پا شود، و اگر به سوى پروردگارم برند سوگند كه در آنجا نيز بهتر از اين خواهم يافت (36).
رفيقش كه با او گفتگو مى كرد گفت : مگر به آنكه تو را از خاك آفريد و آنگاه از نطفه و سپس به صورت مردى بپرداخت كافر شده اى (37). ولى او خداى يكتا و پروردگار من است و هيچ كس را با پروردگار خود شريك نمى كنم (38).
چرا وقتى به باغ خويش در آمدى نگفتى هر چه خدا خواهد همان شود كه نيرويى جز به تاءييد خدا نيست ، اگر مرا بينى كه به مال و فرزند از تو كمترم (39).
باشد كه پروردگارم بهتر از باغ تو به من دهد، و به باغ تو از آسمان صاعقه ها فرستد كه زمين باير شود (40).
يا آب آن به اعماق فرو رود كه جستن آن ديگر نتوانى (41).
و ميوه هاى آن نابود گشت و بنا كرد دو دست خويش به حسرت آن مالى كه در آن خرج كرده بود زير و رو مى كرد كه تاكها بر جفته ها سقوط كرده بود، و مى گفت اى كاش هيچ كس را با پروردگار خويش شريك نپنداشته بودم (42).
و او را غير خدا گروهى نباشد كه يارى اش كنند، و يارى خويش كردن نتواند (43).
در آنجا يارى كردن خاص خداى حق است كه پاداش او بهتر و سرانجام دادن او نيكتر است (44).
براى آنها زندگى اين دنيا را مثل بزن ، چون آبى است كه از آسمان نازل كرده ايم و به وسيله آن گياهان زمين پيوسته شود، آنگاه خشك گردد و بادها آن را پراكنده كند، و خدا به همه چيز توانات است (45).
مال و فرزندان زيور زندگى اين دنيا است و كارهاى شايسته نزد پروردگارت ماندنى و داراى پاداشى بهتر و اميد آن بيشتر است (46).
بيان آيات

*(/4)*

اين آيات متضمن دو مثل است كه حقيقت ملكيت آدمى را نسبت به آنچه در زندگى دنيا از اموال و اولاد - كه زخارف زندگى اند و زينت هاى فريب دهنده و سريع الزوال اند و آدمى را از ياد پروردگارش غافل و مشغول مى سازند، و واهمه او را تا حدى مجذوب خود مى سازد كه به جاى خدا به آنها ركون و اعتماد مى كند و به خيالش مى قبولاند كه راستى مالك آنها است - بيان مى كند، و مى فهماند كه اين فكر جز وهم و خيال چيز ديگرى نيست ، به شهادت اينكه وقتى بلايى از ناحيه خداى سبحان آمد همه را به باد فنا گرفته براى انسان چيزى جز خاطره اى كه بعد از بيدارى از عالم رؤ يا به ياد مى ماند، و جز آرزوهاى كاذب باقى نمى گذارد.
پس برگشت اين آيات به توضيح همان حقيقتى است كه خداى سبحان در آيه (انا جعلنا ما على الارض زينة لها... صعيدا جرزا) بدان اشاره مى كند.
مثلى بيانگر حال دنيا طلبان كه به مالكيت كاذب خوددل بسته اند
و اضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لاحدهما جنتين من اعناب ...
يعنى براى اين مردمى كه فرو رفته در زينت حيات دنيا شده اند، و از ذكر خدا روى گردان گشته اند مثلى بزن تا برايشان روشن گردد كه دل جز به سراى خالى از حقيقت نداده اند، و آنچه كه بدان فريفته شده اند خيالى بيش نيست و واقعيتى ندارد.

*(/5)*

بعضى از مفسرين گفته اند: مطلبى كه اين مثل متضمن است تنها يك مثل است كه ممكن است صرف فرض باشد، و دلالت ندارد بر اينكه مثل مزبور يك واقعيت خارجى بوده است . ولى ديگران گفته اند كه مثل مذكور يك قضيه واقعى است كه در خارج اتفاق افتاده ، چون اصولا هر مثلى بايد واقعيتى خارجى داشته باشد. و در خصوص اين مثل قصه هاى مختلفى روايت شده كه متاءسفانه به هيچ يك نمى توان اعتماد نمود، آنچه كه تدبر در سياق قصه دست مى دهد اين است كه دو باغ بوده و منحصرا درختان آن دو انگور و خرما بوده در بين آن دو، زراعت بوده و شواهد ديگر مى كند كه قضيه يك قضيه خارجى بوده نه صرف فرض .
و اينكه فرمود: (جنتين من اعناب ) يعنى از درخت مو، چون بسيار مى شود كه ميوه را بر درختش اطلاق مى كنند (مثلا مى گويند من يك باغ زردآلو دارم و مقصود درخت زردآلو است ).
و اينكه فرمود: (و حففنا هما بنخل ) يعنى ما درختهاى خرما را دور آن باغ قرار داديم . و اينكه فرمود: (و جعلنا بينهما زرعا) يعنى ما ميان و فاصله دو باغ را زراعت قرار داديم ، و به وسيله اين زمينهاى زراعتى دو باغ مذكور به هم وصل مى شوند، و با يك نظام اداره مى شدند ، و مجموع اين دو باغ و زمينهايش هم ميوه صاحبش را تاءمين مى كرده و هم آذوقه اش را.
كلتا الجنتين اتت اكلها...
كلمه (اكل ) - به ضم دو حرف اول - به معناى ماءكول است ، و مراد از آوردن ماءكول آن ، به ثمر نشاندن درختان آن دو، يعنى انگور و خرما، است . (و لم تظلم منه شيئا) - (ظلم ) در اينجا به معناى نقص است . و ضمير (منه ) به (اكل ) برمى گردد، يعنى از خوردنى آن چيزى كم ننهاد (و فجرنا خلالهما نهرا) يعنى وسط آن دو باغ نهرى از آب كنديم كه به وسيله آن نهر باغها آبيارى مى شدند، و از نزديك ترين راه احتياجشان به آب برآورده مى شد و حاجت نبود كه از راه دور آب بياورند.
و كان له ثمر

*(/6)*

ضمير در اين جمله به كلمه (رجل ) برمى گردد. و مقصود از (ثمر) انواع مال است ، همچنانكه در صحاح آمده و از قاموس نقل شده است . و بعضى گفته اند ضمير به نخل بر مى گردد، و ثمر هم ثمر نخل است . و بعضى گفته اند: منظور اين است كه آن مرد علاوه بر داشتن اين دو باغ ، ثمر زيادى نيز داشت . و ليكن از همه اين چند معنا، معناى اول موجه تر است ، و از آن گذشته معناى دوم . ممكن هم هست كه مراد از (آوردن دو بهشت ميوه خود را بدون اينكه ظلم كند) اين باشد كه درختان به حدى از رشد و نمو رسيده بودند كه ديگر اوان ميوه آوردنشان شده بود (و به اصطلاح به بار نشسته بود). و نيز ممكن است مقصود از جمله (و كان له ثمر) اين باشد كه نه تنها درختان به حد ميوه دار شدن رسيده بودند، بلكه نظير تابستان بالفعل هم ميوه بر درختان وجود داشت . اين وجه وجه روبراه و بى دردسرى است .
فخر فروشى و تكبر ثروتمند غافلدر برابر رفيق مؤ من خود
فقال لصاحبه و هو يحاوره انا اكثر منك مالا و اعز نفرا
(محاورة ) به معناى مخاطبه و رو در روى يكديگر گفت و شنود كردن است . و كلمه (نفر) به معناى اشخاصى است كه به نوعى ملازم با كسى باشند، و اگر نفرشان ناميده اند، چون اگر آن شخص كوچ كند اينها نيز مى كنند (چون كلمه (نفر) به معناى كوچ كردن است ) و به همين جهت بعضى از مفسرين كلمه مذكور را در آيه به معناى خدم و اولاد گرفته اند بعضى ديگر به قوم و عشيره معنا كرده اند. ولى معناى اولى با مطلبى كه خداى تعالى از رفيق صاحب باغ حكايت مى كند كه گفت : (ان ترن انا اقل منك مالا و ولدا) سازگارتر است ، چون در اينجا در قبال مال به جاى نفر، اولاد را ذكر كرده ، و معنايش اين مى شود كه : آن شخص كه برايش باغها قرار داديم به رفيقش در حالى كه با او گفتگو و بحث مى كرد گفت : (من از تو مال بيشترى دارم ، و عزتم از نظر نفرات يعنى اولاد و خدم از عزت تو بيشتر است ).

*(/7)*

و اين سخن خود حكايت از پندارى مى كند كه او داشته و با داشتن آن از حق منحرف گشته ، چون گويا خود را در آنچه خدا روزيش ‍ كرده - از مال و اولاد - مطلق التصرف ديده كه احدى در آنچه از او اراده كند نمى تواند مزاحمش شود، در نتيجه معتقد شده كه به راستى مالك آنها است ، و اين پندار تا اينجايش عيبى ندارد، و ليكن او در اثر قوت اين پندار فراموش كرده كه خدا اين املاك را به وى تمليك كرده است ، و الان باز هم مالك حقيقى همو است ، و اگر خداى تعالى از زينت زندگى دنيا كه فتنه و آزمايشى مهم است به كسى مى دهد، براى همين است كه افراد خبيث از افراد طيب جدا شوند. آرى اين خداى سبحان است كه ميان آدمى و زينت زندگى دنيا اين جذبه و كشش را قرار داده تا او را امتحان كند، و آن بى چاره خيال مى كند كه با داشتن اين زينت ها حاجتى به خدا نداشته منقطع از خدا و مستقل به نفس است ، و هر چه اثر و خاصيت هست ، در همين زينتهاى دنيوى و اسباب ظاهرى است كه برايش ‍ مسخر شده .
در نتيجه خداى سبحان را از ياد برده به اسباب ظاهرى ركون و اعتماد مى كند، و اين خود همان شركى است كه از آن نهى شده . از سوى ديگر وقتى متوجه خودش مى شود كه چگونه و با چه زرنگى و فعاليتى در اين ماديات دخل و تصرف مى كند به اين پندارها دچار مى شود كه زرنگى و فعاليت از كرامت و فضيلت خود او است ، از اين ناحيه هم دچار مرضى كشنده مى گردد، و آن تكبر بر ديگران است .

*(/8)*

و اين اختلاف دو وصفى كه در آيه است ، يعنى وصف ملك را به اين تعبير كه : (جعلنا لاحدهما جنتين ...) و وصف آن شخص ‍ خويشتن را به اينكه : (انا اكثر منك مالا و اعز نفرا) با اينكه ممكن بود در اولى بفرمايد: (كان لاحد هما جنتان - يكى از آن دو نفر دو قطعه باغ داشت ) به همين حقيقت كه گفتيم بر مى گردد، يعنى شخص مذكور جز خودش كسى را نمى ديده و پروردگارش را كه او را بر حظوظ مادى اش مسلط كرده و به نفراتى كه ارزانيش داشته عزتش بخشيده به كلى فراموش كرده ، و با چنين دركى بوده كه به رفيقش گفته : (انا اكثر منك مالا و اعز نفرا) و اين همانند درك و فهمى است كه قارون را واداشت تا به كسى كه نصيحتش ‍ مى كرد(كه از داشتن مال زياد خرسندى مكن و با آن به ديگران احسان كن ) بگويد: (انما اوتيته على علم ).
آرى گفتن اينكه (انا اكثر منك مالا...) كشف از اين مى كند كه گوينده اش براى خود كرامتى نفسى و استحقاقى ذاتى معتقد بوده و به خاطر غفلت از خدا دچار شرك گشته و به اسباب ظاهرى ركون نموده و وقتى داخل باغ خود مى شود، همچنانكه خداى تعالى حكايت نموده مى گويد: (ما اظن ان تبيد هذه ابدا و ما اظن الساعة قائمة ).
و دخل جنتة و هو ظالم لنفسه قال ... منها منقلبا).
چهار ضميرى كه در اين آيه است به كلمه (رجل ) برمى گردد. و مقصود از اينكه فرمود: (داخل باغش شد) با اينكه دو تا باغ داشت ، جنس باغ است ، و بدين جهت كلمه (جنت ) را به صيغه تثنيه نياورده . بعضى گفته اند: از اين جهت تثنيه نياورده كه انسان هر چند باغ متعدد داشته باشد در هنگام وارد شدن به يك يك آنها وارد مى شود و در آن واحد نمى تواند داخل دو تا باغ شود.

*(/9)*

و در كشاف گفته : اگر كسى اشكال كند كه چرا كلمه (جنت ) را بعد از آنكه تثنيه آورده بود مفرد آورد، در جوابش مى گويم معناى اين مفرد آوردن اين است كه اين شخص چون در آخرت بهره اى از بهشت ندارد بهشت او تنها همين است كه در دنيا دارد، و ديگر از بهشتى كه مؤ منين را بدان وعده داده اند نصيب ندارد، و در افاده اين معنا يك جنت و دو جنت مورد نظر نيست و حقا نكته اى است لطيف .
و اينكه فرمود: (و هو ظالم لنفسه ) از اين جهت ظالم بوده كه نسبت به رفيقش تكبر ورزيده كه گفته است : (انا اكثر منك مالا) چون اين كلام كشف مى كند از اينكه وى دچار عجب به خويشتن و شرك به خدا و تكبر به رفيقش و نسيان خدا و ركون به اسباب ظاهرى بوده كه هر يك از اينها به تنهايى يكى از رذائل كشنده اخلاقى است .
و در جمله (قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا) كلمه (بيد) و (بيدودة ) به معناى هلاكت و نابودى است ، و كلمه (هذه ) اشاره به جنت است . و اگر جمله را به طور فصل آورد براى اين است كه در واقع جواب از سؤ الى تقديرى است ، گويا بعد از آنكه فرمود: (و دخل جنتة - داخل باغش شد) شخصى پرسيده : آنگاه چه كرد؟ در جوابش فرموده : گفت گمان نمى كنم تا ابد اين باغ از بين برود.
آدمى بالفطرة به چيزى كه آن را باقى و ماندگار بدانددل مى بندد
و اينكه از بقاى باغ خود و فناناپذيرى آن اينطور تعبير كرده (كه گمان نمى كنم اين باغ از بين برود از باب كنايه است ، و خواسته است بگويد: فرض نابودى آن فرضى غير قابل اعتناء است كه حتى گمان آن هم نمى رود. پس معناى جمله مزبور اين مى شود كه بقاى اين باغ و دوام آن از چيزهايى است كه نفس بدان اطمينان دارد، و در آن هيچ ترديدى نمى كند تا به فكر نابودى آن بيفتد و احتمالش را بدهد.

*(/10)*

و اين جريان نمودار حال آدمى است و مى فهماند كه به طور كلى دل آدمى به چيزى كه فانى مى شود تعلق نمى گيرد، و اگر تعلق نگيرد نه از آن جهت است كه تغيير و زوال مى پذيرد، بلكه از اين جهت است كه در آن بويى از بقاء استشمام مى كند، حال هر كسى به قدر فهمش نسبت به بقاء و زوال اشياء فكر مى كند، در هر چيزى هر قدر بقاء ببيند به همان مقدار مجذوب آن مى شود و ديگر به فروض ‍ فنا و زوال آن توجه نمى كند، و لذا مى بينى كه وقتى دنيا به او روى مى آورد دلش بدان آرامش و اطمينان يافته سرگرم بهره گيرى از آن و از زينت هاى آن مى شود و از غير آن يعنى امور معنوى منقطع مى گردد، هواها يكى پس از ديگرى برايش پديد مى آيد آرزوهايش دور و دراز مى گردد، تو گوئى نه براى خود فنائى مى بيند، و نه براى نعمتهايى كه در دست دارد زوالى احساس مى كند و نه براى آن اسبابى كه به كام او در جريان است انقطاعى سراغ دارد. و نيز او را مى بينى كه وقتى دنيا پشت به او مى كند دچار ياس و نوميدى گشته هر روزنه اميدى كه هست از ياد مى برد، و چنين مى پندارد كه اين بختى و نكبتش زوال نمى پذيرد، اين نيز هميشه و تا ابد هست .

*(/11)*

و سبب همه اينها آن فطرتى است كه خدا در نهاد او به وديعه گذاشته كه نسبت به زينت دنيا علاقه مند باشد تا او را از اين راه آزمايش ‍ كند. اگر آدمى به ياد خدا باشد البته دنيا و آنچه را كه در آن است آنطور كه هست مى بيند، ولى اگر از ياد پروردگارش اعراض كند به خودش و به زينت دنيوى كه در دست دارد و به اسباب ظاهرى كه در پيرامون او است دل بسته و به وضع حاضرى كه مشاهده مى كند دل مى بندد، و جاذبه اى كه در اين امور مادى هست كار او را بدينجا منتهى مى كند كه نسبت به آنها جمود به خرج داده ديگر توجهى به فنا و زوال آنها نمى نمايد. تنها بقاى آنها را مى بيند، و هر قدر هم فطرتش به گوش دلش نهيب بزند كه روزگار به زودى با تو نيرنگ مى كند، و اسباب ظاهرى به زودى تو را تنها مى گذارند، و لذات مادى به زودى با تو خدا حافظى خواهند كرد، و زندگى محدود تو به زودى به پايان مى رسد گوش نمى دهد، و پيروى هوى و هوسها و طول آمال نمى گذارد كه گوش دهد، و به اين نهيب فطرتش از خواب خرگوشى بيدار گردد.
اين وضع مردم دنيا زده است كه همواره آراى متناقض از خود نشان داده . به اين معنا كه كارهايى مى كنند كه هوى و هوسشان آنرا تصديق مى كند، و عقل و فطرتشان آن را تكذيب مى كند، و آنان همچنان به راءى هوا و هوس خود ركون و اعتماد دارند، و همين اعتماد ايشان را از التفات به آنچه عقل اقتضاء مى كند باز مى دارد.

*(/12)*

اين است معنا و جهت اينكه اسباب ظاهرى را باقى و زينت حيات دنيا را دائمى مى پندارند، و لذا خداى تعالى كلام ايشان را اينطور حكايت كرده كه او گفت : (ما اظن ان تبيد هذه ابدا) و چنين حكايت نكرده كه او گفت : (هذه لا تبيد ابدا - اين باغ ابدا فانى نمى شود) همچنان كه از او حكايت كرده كه درباره قيامت گفته : (ما اظن الساعة قائمة - گمان نمى كنم قيامت آمدنى باشد) و اين طرز حرف زدن مبنى بر همان اساسى است كه در نفى ابدى در جمله (ما اظن ان تبيد هذه ابدا) بيان نموديم و گفتيم كه تعلق به امور مادى باعث مى شود كه آدمى تغيير وضع موجود و قيام قيامت را استبعاد كند. خداى سبحان هر جا كه استدلال مشركين بر نفى معاد را حكايت مى كند همه را مبنى بر اساس استبعاد مى داند، مثل اينكه گفته : (من يحيى العظام و هى رميم ) و يا گفته اند: (ءاذا ضللنا فى الارض ء انا لفى خلق جديد).
توانگر غافل از خدا، را محق و شايسته برخوردارى و تنعم مى داند حتى در قيامت
(و لئن رددت الى ربّى لاجدن خيرا منها منقلبا) - اين كلام مبنى بر همان اساس گذشته است كه گفتيم چنين افرادى براى خود كرامت و استحقاقى براى خيرات معتقد مى شوند، كه خود باعث اميد و رجائى كاذب نسبت به هر خيرى و سعادتى مى گردد، يعنى چنين كسانى آرزومند مى شوند كه بدون سعى و عمل به سعادتهايى كه منوط به عمل است نائل آيند. آن وقت از در استبعاد مى گويند چطور ممكن است قيامت قيام كند؟ و به فرضى هم كه قيام كند و من به سوى پروردگارم برگردانده شوم در آنجا نيز به خاطر كرامت نفسانى و حرمت ذاتى كه دارم به باغ و بهشتى بهتر از اين بهشت و به زندگيى بهتر از اين زندگى خواهم رسيد.

*(/13)*

اين گوينده بى نوا در اين ادعايى كه براى خود مى كند آنقدر خود را فريب داده كه در سخن خود سوگند هم مى خورد. چون حرف (لام ) كه بر سر جمله (و لئن رددت ) در آمده لام قسم است . و به علاوه ، گفتار خود را با لام تاءكيد در اول كلمه (لاجدن ) و نون تاءكيد در آخرش مؤ كد مى كند.
و اگر به جاى اينكه بگويد: (خدا مرا به زندگى بهترى مى رساند) گفت (به زندگى بهتر مى رسم ) و به جاى اينكه بگويد (خدا مرا باغ بهترى مى دهد) گفت (باغ بهترى خواهم داشت ) همه به علت آن كرامتى است كه براى خود قائل شده .
اين دو آيه مورد بحث همان مضمونى را افاده مى كند كه آيه شريفه (و لئن اذقناه رحمة منا من بعد ضراء مستة ليقولن هذا لى و ما اظن الساعة قائمة و لئن رجعت الى ربّى ان لى عنده للحسنى ) آن را مى رساند.
قال له صاحبه و هو يحاوره اكفرت بالّذى خلقلك من تراب ثم من نطفة ثم سويك رجلا
توضيح جواب رفيق مؤ من آن مرد توانگر مغرور، به او
اين آيه شريفه و ما بعدش تا آخر آيه چهارم پاسخ رفيق آن شخص را در رد گفتار وى حكايت مى كند، كه يكجا گفته بود: (انا اكثر منك مالا و اعز نفرا) و جاى ديگر هنگامى كه وارد باغش شده بود گفته بود (ما اظن ان تبيد هذه ابدا).
رفيق او سخن وى را تجزيه و تحليل نموده و از دو جهت مورد اشكال قرار داده است ، جهت اول اين كه بر خداى سبحان استعلاء ورزيده و براى خود و آنچه كه از اموال و نفرات دارد دعوى استقلال نموده و خود را با داشتن قدرت و قوت از قدرت و نيروى خدا بى نياز دانسته است .
جهت دوم استعلاء و تكبرى كه نسبت به خود او ورزيده و او را به خاطر كم پولى اش خوار شمرده است . بعد از رد اين دو جهت با يك جمله زير آب هر دو جهت را يكباره زده است ، و ماده پندارهاى وى را از ريشه قطع كرده است .

*(/14)*

در جمله (اكفرت بالّذى خلقك ) تا آنجا كه فرمود: (الا باللّه ) دعوى اول او را رد كرده ، و در جمله (ان ترن انا اقل ) تا كلمه (طلبا) دعوى دوم را.
و اگر جمله (و هو يحاوره ) را اعاده كرده و دو بار ذكر نموده براى اشاره به اين جهت است كه آن شخص از شنيدن سخنان غرورآميز آن شخص ديگر تغيير حالتى نداده و سكينت و وقار ايمان خود را از دست ننهاده همانطور كه در بار اول رعايت ادب و رفق و مداراى با وى را داشته بعد از شنيدن سخنان ياوه او باز هم به نرمى و ملاطفت جواب داده است ، نه به خشونت ، و نه به طرزى كه نفرين به او تلقى شود و ناراحتش كند، بلكه به همين مقدار قناعت كرده كه به طور رمز به او برساند كه ممكن است روزى اين باغهاى تو به صورت بيابانى لخت و عور درآمده چشمه آن نيز خشك گردد.
وجه اينكه مرد فقير در جمله : (اكفرت بالذى خلقك ) رفيق توانگر خود را كافرخواند
و اينكه گفت : (اكفرت بالّذى خلقك ) استفهامى است انكارى كه مضامين كلام او را انكار نموده است ، چون كلام او همان طور كه گفتيم متضمن شرك به خداى سبحان و دعوى استقلال براى خود و براى اسباب و مسببات بود كه از فروع شرك او همان استبعاد او نسبت به قيام قيامت و ترديد در آن بود.
و اما اينكه زمخشرى در كشاف گفته كه (آن شخص رفيقش را به خاطر اينكه در مساءله معاد شك ورزيده كافر دانسته همانطور كه منكر نبوت و تكذيب كننده يك پيامبر كافر است ) حرف صحيحى نيست . چگونه مى شود اينطور باشد و حال آنكه اگر تكفير به خاطر شك در معاد بود آن شخص در مقام دفاع از خود نمى گفت : (من براى خدا هيچ شريكى قائل نيستم ) بلكه مى گفت : (من ايمان به معاد دارم ) و اگر بگويى آيات مورد بحث صراحت دارد در اينكه شخص مزبور مشرك بوده است ،

*(/15)*

و مشركينند كه منكر معادند، در جوابت مى گوييم فرد مورد نظر مشرك به معناى بت پرست نبوده ، چون خودش در خلال گفتارش ‍ حرفهايى زده كه با اصول بت پرستى هيچ سازش ندارد مثلا از خداى تعالى به كلمه (ربّى - پروردگارم ) تعبير كرده و بت پرستان خدا را پروردگار انسان و اله و معبود او نمى دانند بلكه او را پروردگار پروردگاران (رب الارباب ) و معبود خدايان خويش مى دانند.
از سوى ديگر همانطور كه قبلا هم اشاره كرديم وى به طور صراحت اصل معاد را انكار نكرده بلكه در آن ترديد نموده است ، و چون درباره آن فكر نكرده بود و از تفكر درباره معاد اعراض داشته لذا در وجود آن ترديد نموده است ، چون اگر انكار مى داشت مى گفت : (و لو رددت ) و اينطور نگفت بلكه گفت : (و لئن رددت الى ربى ).
و توبيخى كه در آيه به وى شده ، اين است كه وى دچار مبادى شرك شده بود، يعنى در نتيجه نسيان پروردگار معتقد به استقلال خود و استقلال اسباب ظاهرى شده بود كه همين خود مستلزم عزل خداى تعالى از ربوبيت و زمام ملك و تدبير را به دست غير او دانستن است ، و اين خود ريشه و اصلى است كه هر فساد ديگرى از آن سر مى زند، حال چه اينكه چنين شخصى به زبان موحد باشد و يا منكر آن ، و معتقد به الوهيت آلهه هم باشد.
زمخشرى در ذيل جمله (قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا) گفته - و چه خوب هم گفته : بيشتر اغنياء و توانگران از مسلمين را مى بينى كه اگر به زبان اقرار به شرك نمى كنند بارى زبان حالشان گوياى اين حقيقت است كه در دل ايمانى به خداى يگانه ندارند.

*(/16)*

اين مرد با ايمان ادعاى رفيقش را با جمله (اكفرت بالّذى خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سويك رجلا) از اين را ه باطل كرده كه وى را متوجه به اصل او كه همان خاك است نمايد، و اينكه پس از خاك بودن به صورت نطفه ، و پس از آن به صورت انسانى تمام عيار و داراى صفات و آثارى گشته است . و همه اين اطوار به موهبت خداى تعالى بوده ، چون اصل او، يعنى خاك ، هيچ يك از اين اطوار را نداشته و غير اصلش هيچ چيز ديگرى از اسباب ظاهرى مادى نيز چنين آثارى ندارد، زيرا اسباب ظاهرى هم مانند خود انسان نه مالك خويشتن است ، و نه مالك آثار خويشتن ، هر چه دارد به موهبت خداى سبحان است .
پس آنچه كه آدمى يعنى يك انسان تمام عيار و تام الخلقه از علم و قدرت و حيات و تدبير دارد، و با تدبير خود اسباب هستى و طبيعى عالم را در راه رسيدن به مقاصدش تسخير مى كند همه و همه تنها مملوك خداى سبحان است ،
و خدا آنها را به انسان داده و از ملك خودش بيرون نياورده ، و هر چه را كه به انسان داده و آدمى را متلبس بدان نموده با مشيت خود نموده ، كه اگر نمى خواست انسان خودش مالك هيچ چيز نبود، پس انسان نمى تواند مستقل از خداى سبحان باشد، نه در ذاتش ، و نه در آثار ذاتش ، و نه در چيزى از اسباب هستى كه در اختيار دارد.
مرد مؤ من در پاسخ رفيقش مى گويد: تو مشتى خاك و سپس قطره اى نطفه بودى كه بويى از انسانيت و مردانگى و آثار مردانگى را مالك نبودى و خداى سبحان هر چه را كه دارى به تو داد، و به مشيتش تمليك كرد، و هم اكنون نيز مالك حقيقى آنچه دارى همو است ، و با اين حال چگونه به او كفر مى ورزى و ربوبيت او را مى پوشانى ؟ تو كجا و استقلال كجا؟.
لكنا هو اللّه ربّى و لا اشرك بربّى احدا

*(/17)*

در قرائت مشهور كلمه (لكن ) با تشديد و بدون الف وصل قرائت شده كه در هنگام وقف بى حركت خوانده مى شود، و به طورى كه گفته اند: اصل آن (لكن انا) بوده كه همزه (انا) بعد از نقل فتحه اش به نون حذف شده ، و دو نون در يكديگر ادغام گرديده كه در حالت وصل با نون مشدده و با صداى بالا و بدون الف قرائت مى شود، و در حالت وقف با الف ، مانند كلمه (انا) كه ضمير تكلم است و در حالت وصلى به صورت (ان )، يعنى الف و نون بدون همزه ، و در حالت وقفى با همزه قرائت مى شود.
در آيه مورد بحث لفظ (ربّى ) مكرر شده كه در نوبت دوم از باب بكار بردن ظاهر در جاى ضمير آمده ، و گرنه حق سياق اين بود كه به صورت ضمير و به عبارت : (لا اشرك به احدا) آمده باشد، و از اين جهت اسم ظاهر آمده كه به علت حكم اشاره كرده باشد، چون تعليق حكم بر وصف عليت را مى رساند، گوئى كه گفته است : (لا اشرك به احدا لانه ربّى - من احدى را شريك او قرار نمى دهم چون او پروردگار من است ) و جائز نيست كسى را شريك او بدانم ، و اين بيان حال هر مرد مؤ منى است كه در قبال كفار و ادعاهايى كه ايشان بر خود مى كنند بايد خاطر نشان سازد.
و لو لا اذ دخلت جنتك قلت ما شاء اللّه لا قوة الا باللّه
اين جمله تتمه كلام مرد مؤ من در خطاب به رفيق كافرش مى باشد كه او را توبيخ و ملامت مى كند كه در هنگام ورود به باغش دچار غرور گشته و گفت : گمان نمى كنم ابدا اين باغ نابود شود، و به وى مى گويد: چرا در آن هنگام نگفتى (ما شاء اللّه لا قوة الا باللّه )
و چرا با گفتن اين دو كلمه همه امور را به خدا نسبت ندادى ، و حول و قوه را منحصر به او نكردى ، با اينكه برايت گفتم كه همه نعمت ها به مشيت او وابسته است ، و هيچ حول و قوه اى جز به عنايت او نيست .

*(/18)*

كلمه معروف (ما شاء اللّه ) به ظاهرش كلمه ناتمامى است كه ناگزير بايد چيزى را تقدير گرفت يا بايد گفت تقديرش (الامر ما شاء اللّه است ). و يا تقديرش (ما شاء اللّه كان ) است . و در اينجا موافق تر به سياق كلام همان وجه اول است ، چون زمينه كلام بيان بازگشت همه امور به مشيت خداى عزوجل است تا دعوى مدعى استقلال و استغناء از خدا باطل گردد.
جمله (لا قوة الا باللّه ) انحصار هر نيرويى در خداى تعالى را افاده مى كند، يعنى مى فهماند آنچه نيرو كه مى بينيم قائم به مخلوقات خدا است بعينه همان نيرو قائم به خود خداى تعالى است ، بدون اينكه از خدا منقطع شده باشد و مخلوق خود، مستقل در آن نيرو باشد، همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (ان القوة لله جميعا).
در اينجا جواب از گفتار آن شخص كافر به رفيقش و همچنين گفتار او به خودش در هنگام ورودش به باغ جواب داده شد.
ان ترن انا اقل منك مالا و ولدا فعسى ... له طلبا
در مجمع البيان گفته : كلمه (حسبان ) در اصل نام تيرهاى كوچكى بوده كه چند عدد آن را با يك زه مى انداختند، و اين در سواران فارس مرسوم بوده ، و ماده اصلى آن (حساب ) است و اگر آنها را (حسبان ) مى ناميدند بدين مناسبت بوده كه حساب را زيادتر مى كرده . و درباره كلمه (زلق ) گفته : به معناى زمين صاف و هموارى است كه نه گياه در آن باشد نه چيز ديگر، و اصل آن از (زلق ) به معناى زمين ليز گرفته شده كه پاى آدمى بر آن استوار نمى ماند.
ما در سابق درباره كلمه (صعيد) گفتيم كه آن نيز به معناى زمين هموار بى علف است ، و مقصود از اينكه گفت (آب آن غور شود) اين است كه آبش در زمين فرو رود و از جريان بيفتد.
اين دو آيه همانطور كه قبلا بدان اشاره شد سخن مرد مؤ من در رد كلام رفيق كافرش است كه بر او استعلاء و تكبر ورزيد،

*(/19)*

و اين ردش از بيان سابقش استخراج شده كه حاصلش اين است كه : وقتى جريان همه امور به مشيت خداى تعالى و حول وقوة او باشد، پس او تو را داراى مال و فرزند و نفرات بيشترى كرده ، و اين كار مربوط به او است نه به تو، تا باعث به خود باليدنت شود و مجوزى باشد كه بر من تكبر ورزى . وقتى مربوط به او شد ممكن است او باغى بهتر از باغ تو به من بدهد و باغ تو را ويران كند و مرا به حالتى بهتر از حالت امروز تو، و تو را به حالتى بدتر از حالت امروز من در آورد، و مرا غنى تر از تو گردانيده تو را فقيرتر از من كند.
و ظاهر كلام چنين مى نمايد كه كلمه (ترن ) در جمله (ان ترن انا اقل منك ...) از ماده (راءى ) به معناى اعتقاد باشد. و بنابراين ، فعل مذكور از افعال قلوب خواهد بود. و ضمير (انا) ضمير فصلى است كه ميان دو مفعول فعل مزبور كه در اصل مبتداء و خبر بوده اند فاصله شده است . ممكن هم هست از ماده رؤ يت به معناى ديدن باشد، و آن وقت ضمير نامبرده ضمير فاعلى است كه مفعول را كه در ظاهر لفظ حذف شده تاءكيد مى كند.
و معناى آيه شريفه اين است كه اگر اعتقاد دارى (و يا اگر مى بينى ) كه من از جهت مال و فرزند دست كمى از تو دارم ، و تو در اين جهت از من جلوترى ، بارى زمام امر به دست پروردگار من است ، و چون چنين است هيچ بعدى ندارد، و بلكه اميد آن هست كه پروردگار من جنتى بهتر از جنت تو به من بدهد، و جنت تو را هدف تيرهاى بلاى خود قرار داده بلائى آسمانى چون سرما و يا باد داغ هلاك كننده و يا صاعقه و امثال آن بر آن بفرستد، و به صورت زمينى خشك و خالى از درخت و زراعت در آورد، و يا بلائى زمينى بر آن مسلط ساخته آب چشمه اش را قبل از آنكه به زمين تو برسد در زمين فرو برد و چشمه را خشك كند.
و احيط بثمره فاصبح يقلب كفيه ...

*(/20)*

احاطه به ثمر و يا به هر چيز ديگر كنايه از نابود كردن آن است ، و اين از احاطه دشمن و محاصره كردن او از همه اطراف گرفته شده كه در چنين مواقعى ديگر اميد آدمى از هر يار و ياورى قطع گشته هلاك حتمى مى شود، همچنانكه فرموده : (و ظنوا انهم احيط بهم ) و اينكه فرمود: (فاصبح يقلب كفيه ...) كنايه از ندامت است ، چون شخص نادم بيشتر اوقات حالت درونى خود را با پشت و رو كردن دستها مجسم مى سازد. و اينكه فرمود: (و هى خاويه على عروشها) به طورى كه گفته اند كنايه است از كمال خرابى ، زيرا خانه وقتى خراب مى شود اول سقف آن فرو مى ريزد، و سپس ديوارها به روى سقف مى افتد.
و كلمه (خوى ) به معناى سقوط است . بعضى هم گفته اند: اصل در معناى آن (خلو) يعنى خالى بودن است .
و معناى اينكه فرمود: (و يقول ياليتنى لم اشرك بربّى احدا) اين است كه : اى كاش به آنچه دل بسته بودم ، دل نمى بستم و ركون و اعتماد نمى كردم و اين اسباب ظاهرى را كه مستقل در تاءثير پنداشته بودم ، مستقل نمى پنداشتم و همه امور را از خدا مى دانستم . هزار حيف و تاءسف كه يك عمر سعى و كوششم را بى نتيجه كردم و خود را هلاك نمودم .
و معناى آيه اين مى شود: انواع مالهايى كه در آن باغ داشت همه نابود گرديد، و يا همه ميوه هاى باغش از بين رفت ، پس بر آن مالى كه خرج كرده و آن باغى كه احداث نموده بود پشيمانى مى خورد، و مى گفت : اى كاش به پروردگارم شرك نمى ورزيدم ، و احدى را شريك او نمى پنداشتم ، و به آنچه كه اعتماد كرده بودم اعتماد نمى كردم ، و مغرور آنچه شدم نمى شدم ، و فريب اسباب ظاهرى را نمى خوردم .
و لم تكن له فيه ينصرونه من دون اللّه و ما كان منتصرا
كلمه (فئه ) به معناى جماعت و كلمه (منتصر) به معناى ممتنع است .

*(/21)*

همانطور كه آيات پنجگانه اول يعنى از جمله (قال له صاحبه ) تا كلمه (طلبا) بيان زبانى بود براى خطاى مرد كافر در كفر و شركش ، همچنين اين دو آيه يعنى از جمله (و احيط بثمره ) تا جمله (و ما كان منتصرا) حكايت بيان عملى آن است . آرى خطاى آن شخص تا بود يكى اظهار غرورش در هنگام ورود به باغ بود كه گفتارش يعنى جمله (ما اظن ان تبيد هذه ابدا) حكايت گر آن بود كه بعد از بيان زبانى خطا. بودن آن عملا نيز متوجهش كردند كه آنطور كه تو خيال مى كردى نبود بلكه از بين بردن باغ تو براى خدا كارى ندارد، اينك ببين كه چگونه زير و رو شد.
خطاى دومش اين بود كه از در سكون به اسباب ظاهرى و ركون و اعتماد بر آنها به رفيقش تفاخر كرده گفت : (انا اكثر منك مالا و اعز نفرا) كه بعد از بيان زبانى ، خطا بودن آن را عملا هم با اين قولش : (و لم تكن له فئه ينصرونه من دون اللّه ) به او فهماند كه اشتباه كرده است و اما اين ادعايش كه خود را مستقل مى دانست با بيان ما كان (منتصرا) جهت بطلان آن را بيان كرد.
زمام همه امور بدست خدا است
هنالك الولاية لله الحق هو خير ثوابا و خير عقبا
قرائت مشهور كلمه (الولايه ) را با فتح واو قرائت كرده ، و بعضى آن را به كسره خوانده اند. از حيث معنا تفاوتى ندارد. بعضى گفته اند: تفاوت دارد زيرا ولايت به فتحه و او به معناى نصرت و به كسره آن به معناى سلطنت و قدرت است ، ولى سخن وى ثابت نشده .
كلمه (حق ) را بايد به كسره خواند تا صفت (اللّه ) باشد. و كلمه (ثواب ) به معناى مطلق اثر و نتيجه است ، چه نيك و چه بد چه كيفر و چه پاداش ، و ليكن استعمالش در اجر نيك غلبه دارد. و كلمه (عقب ) به ضمه عين و سكون قاف و همچنين (عقب ) به دو ضمه به معناى سرانجام و عاقبت است .

*(/22)*

مفسرين گفته اند: اشاره به (هنالك ) اشاره به معنايى است كه از جمله (و احيط بثمره ) استفاده مى شود، يعنى در اينجا كه بلاها از هر سو احاطه مى كند، و يا در اين هنگام كه بلاها از هر سو احاطه مى كند ولايت تنها از آن خدا است . و ولايت در اينجا به معناى نصرت است . پس معنا چنين مى شود: در اينجا و يا در اين هنگام كه همه اسباب از كار مى افتد تنها ياور انسان خدا است .
و اين معنا هر چند در جاى خودش معنايى صحيح و حق است ، و ليكن با غرضى كه سياق آيات در مقام ايفاى آن است مناسب نيست ، زيرا سياق آيات مورد بحث بيان اين حقيقت است كه زمام تمامى امور به دست خدا است ، و او است كه خالق و مدبر هر امرى است ، و غير از او هر چه هست جز سراب و وهم چيزى ديگرى نيست . و اگر خداى سبحان اين سراب موهوم را در نظر آدميان زى نت جلوه داده به منظور آزمايش ايشان است . افاده اين معنا غرض آيات مورد بحث است . و اگر آن معنا كه مفسرين گفته اند مورد نظر بود، بايد به جاى توصيف خدا به حق در جمله (لله الحق ) خدا را به قدرت و قوت و عزت و غلبه و امثال آن وصف مى كرد، نه به حق كه در مقابل باطل است ، و نيز اگر آن معنا مورد نظر بود ديگر محل مناسبى براى جمله (هو خير ثوابا و خير عقبا) نبود.
حق مطلب - و خدا داناتر است - اين است كه : ولايت به معناى نصرت نيست ، بلكه به معناى مالكيت تدبير است كه معنايى عمومى است ، و در تمامى مشتقات اين كلمه جريان دارد كه بيانش در تفسير آيه (انما وليكم اللّه و رسوله ) گذشت .

*(/23)*

و بنابراين ، معناى آيه اين مى شود كه : در هنگام احاطه هلاكت و از كار افتادن اسباب نجات از سببيت و تاءثير و روشن گشتن عجز و زبونى انسانى كه خود را مستقل و مستغنى از خدا مى پنداشت كاملا روشن مى شود كه ولايت همه امور انسانها و هر موجود ديگرى و ملك تدبير آن تنها از آن خدا است ، چون او يگانه معبود حق است ، و معبود حق است كه تمامى تدابير و تاءثيراتش همه بر اساس حق و واقع است ، و ساير اسباب ظاهرى كه بشر گمراه آنها را شركاى خدا در مساءله تدبير و تاءثير مى پندارند، در ناحيه ذات خودشان باطلند و مالك هيچ اثرى از آثار خود نيستند. تنها آن اثرى را دارا هستند و از خود بروز مى دهند كه خداى سبحان اذن داده باشد، و تمليكشان كرده باشد. و از استقلال جز اسمى كه بشر از آن برايش توهم كرده ندارد، پس هر سببى از ناحيه خودش باطل و به وسيله خدا حق است ، و خدا در ناحيه ذاتش حق و مستقل و غنى بالذات است .
معناى اينكه خداوند (خير ثوابا و خير عقبا) است
و اگر خداى تعالى را - هر چند كه او منزه از قياس به غير است - نسبت به اسباب ظاهرى قياس كنيم خداى تعالى از همه سبب هايى كه تاءثير دارند خوش ثواب تر است ، و ثواب خدا از همه بهتر است ، زيرا خدا نسبت به كسى كه براى او كار مى كند ثواب حق مى دهد، و اسباب ديگر ثواب باطل و زائل مى دهند. و تازه همان را هم كه مى دهند از خدا و به اذن خدا است ، و نيز با در نظر گرفتن آن مقايسه فرضى خدا عاقبت ساز بهترى است ، يعنى عاقبت بهترى به انسان مى دهد چون او خودش حق و ثابت است و فناء و زوال و تغيير نمى پذيرد و جلال و اكرامش دستخوش تغيير نمى گردد. ولى اسباب ظاهرى ، همه امورى فانى و متغير هستند كه خدا رنگ و آبى به آنها داده و اينطور دل آدمى را مى برند، و قلب آدمى را مسخر خود مى كنند، ولى وقتى مدت آدمى سر آيد مى فهمد كه گول خورده و آنها جز خاك خشكى بيش نبوده اند.

*(/24)*

و وقتى انسان چاره اى جز اين نداشت كه دل به مقامى ببندد كه تدبير همه امور عالم از آنجا است ، و از آنجا توقع و انتظار اصلاح امورش را دارد، پس پروردگارش از هر چيز ديگرى سزاوارتر براى اين تعلق است ، چون ثواب و عاقبتى كه او مى دهد ربطى به ثواب و عاقبت غير او ندارد.
بعضى از مفسرين گفته اند: اشاره (هنالك ) به روز قيامت است ، و مراد از ثواب و عاقبت هم ثوابهاى آن روز است . ولى همانطور كه خود شما خواننده ملاحظه مى فرماييد اين تفسير با سياق آيه سازگار نيست .
مثلى ديگر براى بيان حقيقت زندگى دنيا و زينت هاى سريعالزوال
و اضرب لهم مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء...
اين دومين مثلى است كه در سابق بدان اشاره كرديم و گفتيم كه براى بيان حقيقت زندگى دنيا و زينتهاى سريع الزوال ، آن دو مثل را آورده .
كلمه : (هشيم ) كه بر وزن فعيل است ، به معناى (مهشوم ) بر وزن مفعول است ، و به طورى كه راغب گفته به معناى شكسته شدن چيزهاى سست و بى دوام از قبيل گياهان است . و كلمه (تذروه ) از (ذراء) به معناى تفريق و جدا كردن است . بعضى گفته اند: به معناى آوردن و بردن است (مانند گياه شكسته و خشكى كه بادها از اين طرف به آن طرفش مى برند).
و اگر فرمود: (فاختلط به نبات الارض - پس گياه زمين با آن مختلط شد) و نفرمود: (فاختلط بنبات الارض - با گياه زمين مختلط شد) براى اشاره به اين نكته است كه در تكوين گياهان آب از ساير عناصر بيشتر است ، و اگر با آب آسمان ساير آبها يعنى آب چشمه - سارها و نهرها را ذكر نكرد بدين جهت است كه مبداء هر آب ديگرى همان آب آسمان است . و كلمه (اصبح ) در آيه شريفه به طورى كه گفته اند به معناى (صار - شد) مى باشد، نه اينكه بخواهد خبرى را كه داده مقيد به هنگام صبح كند.

*(/25)*

و معناى آيه اين است كه : براى اين فرو رفتگان در زينت حيات دنيا و روى گردانان از ياد پروردگار خود زندگى دنيا را به آبى مثل بزن كه ما از آسمان نازلش كرديم و گياهان زمين با اين باران مختلط گشته سبز و خرم گرديد و طراوت و بهجت يافت و به زيباترين شكلى نمودار گشت ، سپس هشيمى (گياه خشكى ) شكسته شد كه بادها شاخه هاى آن را از هم جدا نموده به اين سو و آن سو مى برد، و خدا بر هر چيزى مقتدر است .
المال و البنون زينة الحيوة الدنيا...
اين آيه به منزله نتيجه گيرى از مثلى است كه در آيه قبل آورد، و حاصلش اين است كه : هر چند كه دلهاى بشر علاقه به مال و فرزند دار و همه ، مشتاق و متمايل به سوى آنند و انتظار انتفاع از آن را دارند و آرزوهايشان بر اساس آن دور مى زند و ليكن زينتى زودگذر و فريبنده هستند كه آن منافع و خيراتى كه از آنها انتظار مى رود ندارند، و همه آرزوهايى را كه آدمى از آنها دارد برآورده نمى سازند بلكه صد يك آن را واجد نيستند. پس در اين آيه شريفه به طورى كه ملاحظه مى فرماييد انعطافى به آغاز كلام يعنى آيه شريفه (انا جعلنا ما على الارض زينة لها) و آيه بعدى اش وجود دارد.
مراد از (باقيات صالحات ) در آيه شريفه
و مراد از (باقيات الصالحات ) در جمله (و الباقيات الصالحات خير عند ربّك ثوابا و خير املا) اعمال صالح است ، زيرا اعمال انسان ، براى انسان نزد خدا محفوظ است و اين را نص صريح قرآن فرموده . پس اعمال آدمى براى آدمى باقى مى ماند. اگر آن صالح باشد (باقيات الصالحات ) خواهد بود، و اينگونه اعمال نزد خدا ثواب بهترى دارد، چون خداى تعالى در قبال آن به هر كس كه آن را انجام دهد جزاى خير مى دهد. و نيز نزد خدا بهترين آرزو را متضمن است ، چون آنچه از رحمت و كرامت خدا در برابر آن عمل انتظار مى رود و آن ثواب و اجرى كه از آن توقع دارند بودن كم و كاست و بلكه صد در صد به آدمى مى رسد.

*(/26)*

پس اين گونه كارها، از زينت هاى دنيوى و زخارف زودگذر آن كه برآورنده يك درصد آرزوها نيست ، آرزوهاى انسان را به نحو احسن برآورده مى سازند، و آرزوهايى كه آدمى از زخارف دنيوى دارد اغلب آرزوهاى كاذب است ، و آن مقدارش هم كه كاذب نيست فريبنده است . از طرق شيعه و سنى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و از طرق شيعه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) روايت شده كه منظور از (باقيات الصالحات ) تسبيحات چهارگانه يعنى (سبحان اللّه و الحمد لله و لا اله الا اللّه و اللّه اكبر) است . و در بعضى ديگر آمده كه مراد از آن نماز است . و در بعضى ديگر آمده كه مقصود از آن مودت اهل بيت است ، و همه اينها از باب ذكر مصاديق آيه است كه جامعش اين مى شود كه منظور از (باقيات الصالحات ) اعمال صالح است .
سوره كهف ، آيات 47 - 59

*(/27)*

و يوم نسير الجبال و ترى الارض بارزة و حشرنهم فلم نغادر منهم احدا(47) و عرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقنكم اول مرة بل زعمتم الن نجعل لكم موعدا(48) و وضع الكتب فترى المجرمين مشفقين مما فيه و يقولون يويلتنا مال هذا الكتب لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الا احصئها و وجدوا ما عملوا حاضرا و لا يظلم ربك احدا(49) و اذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه افتتخذونه و ذريته اولياء من دونى و هم لكم عدو بئس للظلمين بدلا (50 )ما اشهدتهم خلق السموت و الارض و لا خلق انفسهم و ما كنت متخذ المضلين عضدا(51) و يوم يقول نادوا شركاءى الذين زعمتم فدعوهم فلم يستجيبوا لهم و جعلنا بينهم موبقا(52) و راى المجرمون النار فظنوا انهم مواقعوها و لم يجدوا عنها مصرفا(53) و لقد صرفنا فى هذا القران للناس من كل مثل و كان الانسن اكثر شى ء جدلا(54) و ما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى و يستغفروا ربهم الا ان تاتيهم سنة الا ولين او ياتيهم العذاب قبلا (55) و ما نرسل المرسلين الا مبشرين و منذرين و يجدل الذين كفروا بالبطل ليدحضوا به الحق و اتخذوا ءايتى و ما انذروا هزوا(56) و من اظلم ممن ذكر بايت ربه فاعرض عنها و نسى ما قدمت يداه انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه و فى ءاذانهم وقرا و ان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا(57) و ربك الغفور ذو الرحمة لو يواخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا(58) و تلك القرى اهلكنا ظلموا و جعلنا لمهلكهم موعدا(59)
ترجمه آيات
روزى كه كوه ها را به راه اندازيم و زمين را ( از زير آن ) نمودار بينى و محشورشان كنيم ، و يكى از آنها را وا نگذاريم ( 47).
به صف ، به پروردگارت عرضه شوند ( گويد ) چنانكه اول بارشان خلق كرده بوديم باز پيش ما آمده ايد ولى پنداشتيد كه هرگز براى شما موعدى ننهادهايم ( 48 ).

*(/28)*

next page ... fehrest page ... back page

*(/29)*

next page
fehrest page
back page
و نامه ها پيش آرند و گنهكاران را از مندرجات آن هراسان بينى و گويند: اى واى بر ما اين نامه چيست كه گناه كوچك و بزرگى نگذاشته مگر آن را به شمار آورده و هر چه كرده اند حاضر يابند كه پروردگارت به هيچ كس ستم نمى كند ( 49).
و چون به فرشتگان گفتيم : آدم را سجده كنيد همه سجده كردند مگر ابليس كه از جنيان بود و از فرمان پروردگارش بيرون شد، چرا او و فرزندانش را كه دشمن شمايند سواى من اولياى خود مى گيرند ؟ براى ستمگران چه عوض بدى است ( 50 ).
آفرينش آسمانها و زمين را با حضور آنها نكردم و نه آفرينش خودشان را، كه من گمراه كنندگان را به كمك نمى گيرم ( 51).
به خاطر بياوريد روزى را كه خدا مى گويد شريكهايى را كه براى من مى پنداشتيد صدا بزنيد ( تا به كمك شما بشتابند ) ولى هر چه آنها را مى خوانند جوابشان نمى دهند و ما در ميان اين دو گروه كانون هلاكتى قرار دادهايم ( 52).
و گنهكاران جهنم را ببينند و يقين كنند كه در آن افتادنى هستند و گريزگاهى نيابند ( 53).
در اين قرآن همه قسم مثل براى مردم بيان كرده ايم و انسان از همه چيز بيشتر مجادله مى كنند ( 54).
مانع اين مردم هنگامى كه هدايت بر ايشان آمد از اينكه مؤ من شوند و از پروردگارشان آمرزش بخواهند جز اين نبود كه ( انتظار داشتند ) طريقه گذشتگان تكرار شود يا عذاب از پيش به آنها در آيد ( 55).
ما پيغمبران را جز نويد بخش و بيم رسان نمى فرستيم كسانى كه كافرند به باطل مجادله كنند كه حق را بدان باطل سازند و آيه هاى مرا و آن بيم كه به آنها داده اند را مسخره گرفته اند ( 56).

*(/1)*

كيست ستمگرتر از آنكه به آيه هاى پروردگارش اندرزش داده اند و از آن روى بگردانيده و اعمالى را كه به دستش از پيش كرده از ياد برده و ما بر دلهايشان پوششها نهاده ايم كه آيه هاى ما را نمى فهمند و گوشهايشان را گران كرديم ، بنابراين اگر به سوى هدايتشان بخوانيم هرگز و هيچ وقت هدايت نيابند (57).
پروردگارت آمرزگار رحيم است ، اگر آنان را به اعمالى كه كرده اند مؤ اخذه مى كرد در عذابشان تعجيل مى كرد ( چنين نيست ) بلكه موعدى دارند كه هرگز در قبال آن گريزگاهى نيابند ( 58 ).
اين دهكده ها هنگامى كه ستم كردند هلاكشان كرديم و براى هلاك كردنشان موعدى نهاديم ( 59 ).
بيان آيات
اين آيات متصل به آيات قبل است و در پى همان آيات سير مى كند و به بيان اينكه اين اسباب ظاهرى و زخارف فريبنده دنيوى كه زينت حيات هستند به زودى زوال و نابودى بر آنها عارض مى شود مى پردازد، و براى انسان روشن مى كند كه مالك نفع و ضرر خويش نيست ، و آنچه براى انسان مى ماند همان عمل او است كه بر طبقش كيفر و يا پاداش مى بيند.
در اين آيات ابتدا، مساءله قيام قيامت مطرح شده ، و بيان مى فرمايد كه هر انسانى تك و تنها بدون اينكه كسى به غير از عملش همراه او باشد محشور مى گردد، و سپس مساءله امتناع ابليس از سجده بر آدم و فسقش نسبت به امر پروردگار را ذكر مى كند كه پيروانش او و ذريه او را اولياى خود مى گيرند، و به جاى خدا او را كه دشمن ايشان است سرپرست خود اتخاذ مى كنند. آنگاه دوباره مساءله قيامت را عنوان مى كند كه در آن روز خداوند خود پيروان شيطان و نيز شيطانها را كه شريك خدايش گرفته بودند احضار مى كند، در حالى كه رابطه ميان آنان قطع شده باشد. و در آخر آياتى چند در خصوص وعده و وعيد آمده و مجموع آيات از نظر هدف با آيات قبل متصل است .
و يوم نسير الجبال و ترى الارض بارزة و حشرناهم فلم نغادر منهم احدا.

*(/2)*

جابجائى كوهها در قيامت كه به تعبيرهاى مختلفى در قرآن آمده است
ظرف (يوم ) متعلق به مقدرى است ، و تقدير كلام (واذكر يوم نسير - بياد آر روزى را كه به راه مى اندازيم ) مى باشد، و به راه انداختن كوه ها به اين است كه آنها را از جاى خود بركند.
و خداى تعالى اين معنا را در چند جا با تعبيراتى مختلف بيان فرموده ، يك جا فرموده :
(و كانت الجبال كثيبا مهيلا) جايى ديگر فرموده : (و تكون الجبال كالعهن المنفوش ) و در جايى ديگر فرموده : (فكانت هباء منبثا) و جايى ديگر چنين تعبير كرده كه (و سيرت الجبال فكانت سرابا).
و آنچه از سياق برمى آيد اين است كه مساءله بروز زمين ، مترتب بر به راه انداختن كوه ها است ، يعنى وقتى كوه ها و تلها تكان مى خورند و فرو مى ريزند زمين همه جايش بروز و ظهور مى كند، و ديگر چيزى حائل از ديدن كرانه افق نيست ، و يك ناحيه زمين حائل از ناحيه ديگرش نمى شود. و چه بسا احتمال داده اند كه آيه شريفه مى خواهد به مضمون آيه (و اشرقت الارض بنور ربها) اشاره كند.
و معناى (و حشرناهم فلم نغادر منهم احدا) اين است كه ما احدى از بشر را ترك نمى كنيم و همه را زنده مى كنيم .
يادآورى قيام و عرضه گشتن مشركين و همه مردم بر پروردگار، همراه با اعمالشان وديگر هيچ
و عرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة ....
سياق ، شهادت مى دهد بر اينكه ضمير جمع در عرضوا و همچنين ضمير جمع در آيه قبل به مشركين برمى گردد كه به نفس خود و به اسباب ظاهرى كه مربوط به زندگى ايشان است ركون و اعتماد كردند، و دل را يكجا به زينت زندگى دنيا دادند، آنچنان كه دل به امرى دائم و باقى مى بندند، و همين خود قطع رابطه با پروردگارشان بود، و همين خود انكار بازگشت به سوى او و بى مبالاتى نسبت به كارهايشان بود، چه آن كار مايه رضاى خدا باشد يا مايه خشم او.

*(/3)*

اين وضع و حال ايشان است مادام كه اساس اين امتحان الهى بر جا است ، و زينت زودگذر دنياى مادى در اختيار آنان است ، و اسباب ظاهرى دور و بر ايشان قرار دارد، تا آنكه اين دور سپرى شود و اسباب ظاهرى از كار بيفتد و آرزوها بر باد رود، و خداوند آنچه كه زينت در روى زمين بود و دلهاى مردم روى زمين را مى ربود به صورت خاكى خشك در آورد، آن وقت است كه جز پروردگارشان و خودشان و نامه اعمالشان چيزى برايشان نمى ماند، آن وقت است كه بر پروردگار خود - كه او را پروردگار خود نمى دانستند و بندگيش نمى كردند - به صف واحد عرضه مى شوند،
به طورى كه هيچ يك بر ديگرى برترى نداشته باشد. آرى آن روز نه حسب و نسب مايه برترى است ، و نه مال و نه جاه دنيوى ، در آن روز عرضه ميشوند تا ميان همه داورى شود، در اين حال همه به رأ ى العين مى بينند و مى فهمند كه خدا يگانه حق مبين بوده بتها و هر چيزى ديگر كه مى پرستيدند تنها اوهام و خرافاتى بوده كه حتى به قدر سر سوزنى خدائى نداشته و از خدا بى نيازشان نميكرده اند. نه نفسشان آن استقلالى را كه برايش مى پنداشته اند، داشته و نه اسباب ظاهرى كه در دستشان بوده و دلهايشان را مسخر خود كرده بود.
آرى ، آن روز مى فهمند كه در اين پندارها به خطا رفته اند و راهى كه رفتند - يعنى دل بستگيشان به دنيا و اعراضشان از راه پروردگار و عمل نكردن بر طبق دستورات وى - راهى خطا بوده ، بلكه همين وضع آن روزشان كه عرضه بر پروردگار مى شوند نيز از خود ايشان بوده است ، چون ايشان بودند كه توهم كرده بودند كه چنين موقفى ندارند، و روزى به حسابشان رسيدگى نمى شود.
اشاره به چند نكته و خصوصيت درباره قيامت

*(/4)*

از اين بيان روشن مى گردد كه جملات چهارگانه آيه ، يعنى جمله : (و عرضوا... )و جمله (لقد جئتمونا ...) و جمله (بل زعمتم ) و جمله (و وضع الكتاب ...) چهار نكته اساسى را افاده مى كنند كه از تفصيل جريانات روز قيامت خلاصه گيرى شده ، و اجمال آنچه را كه بين آنان و پروردگارشان از هنگام خروج از قبر تا فيصله يافتن حساب رخ مى دهد ذكر مى فرمايد: و اگر به ذكر اجمال آن اكتفاء نموده براى اين است كه همين اجمال كفايت مى كرد، و غرض حاصل مى شد.
پس جمله (و عرضوا على ربك صفا) اشاره به سه نكته است ، اول اينكه خلائق ناگزير از حشر به سوى پروردگار خويشند، و به حكم اجبار، بدون اينكه خود اختيارى داشته باشند عرضه بر پروردگار خود مى شوند. و ثانيا اينكه كفار در آنروز و در آن لقاء كرامت و حرمتى نخواهند داشت كه تعبير جمله على ربك نيز اشعار به اين معنا دارد، و گرنه مى فرمود : (على ربهم ) همچنانكه در باره مؤ منين فرموده : (جزاؤ هم عند ربهم جنات عدن ) و نيز فرموده : (انهم ملاقوا ربهم ) و يا سياق سابق را كه سياق تكلم بود رعايت مى كرد و مى فرمود (عرضوا علينا).
سوم اينكه انواع تفاضل و برتريها و احترامات دنيوى كه خود مردم به اوهام و افكار كوتاه مادى خود تراشيده اند و مثلا يكى را به خاطر دودمانش و يكى را به خاطر ثروتش و يكى را به خاطر مقامش از ديگران برتر مى شمرند، همه از بين مى رود و آن روز همه در يك صف و يك رديف و بدون اينكه والائى نسبت به زير دستى و غنيى نسبت به فقيرى و مولائى از غلامى امتيازى داشته باشد، محشور مى گردند. امتياز تنها بر ملاك عمل است ، و در اين هنگام است كه مى فهمند در زندگى دنيا خطا كردند و به بيراهه رفتند لا جرم به امثال (لقد جئتمونا فرادى ...) خطاب مى شوند.

*(/5)*

جمله (لقد جئتمونا كما خلقناكم اول مرة ) مقول قول تقديرى است ، و تقدير آن (و قال لهم و يا و قلنا لهم لقد...) است ، و در اين جمله خطا و ضلالت آنان در دنيا و اينكه اشتغال به زخارف دنيا از سلوك راه خدا و پيروى دينش بازشان داشته بيان مى شود.
از ياد بردن قيامت سبب اصلى اعراض از هدايت و فساداعمال است
و جمله (بل ظننتم ان لن نجعل لكم موعدا) از نظر معنا نظير آيه (افحسبتم انما خلقناكم عبثا و انكم الينا لا ترجعون ) مى باشد و اين جمله اگر به خاطر كلمه (بل ) و به ظاهر سياق اعراض از جمله قبل باشد تقدير آن از نظر معنا چنين مى شود : زينت دنيا و تعلق دلهايتان به اسباب ظاهرى ، شما را از عبادت ما و سلوك راه هدايت ما باز داشته ، بلكه از اين هم بالاتر، پنداشتهايد كه ما براى شما موعدى كه در آن ما را ديدار كنيد، و ما به حسابتان برسيم مقرر نكردهايم . و به عبارت ديگر : اشتغالتان به دنيا و علاقه دلهايتان به زينت آن هر چند كه سبب شده از ياد ما اعراض كنيد و خطايا و گناهانى را مرتكب گرديد ليكن در اين ميان يك سبب ديگرى براى اعراض ‍ شما هست كه از سبب مذكور قديمى تر و اصلى است و آن اين است كه شما پنداشتهايد كه ما برايتان موعدى مقرر نكردهايم . آرى ، از ياد بردن قيامت سبب اصلى اعراض از طريقه هدايت و فساد اعمال شما است .
همچنانكه در آيه ديگر به اين معنا تصريح شده ، مى فرمايد : (ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ).
و وجه اينكه پندار و ظن به نبودن قيامت را به ايشان نسبت داده اين است كه كارهايى كه مى كنند شبيه كار چنين كسانى است ، يعنى اينكه با خاطر جمع و آسوده به كلى دل به دنيا و زينت آن داده اند، و به جاى خدا غير خدا را معبود خود كرده اند، اين عمل عمل كسى است كه مى پندارد الى الابد باقى است ، و هرگز به سوى خدا بازگشتى ندارد.

*(/6)*

پس اين ظن ، ظن درونى نيست ، بلكه ظن حالى و عملى است ، به اين معنا كه وضع اينان و حال و عملشان وضع و حال و عمل كسى است كه در دل چنين پندارى دارد. ممكن هم هست كنايه از بى اعتنائى شان به خدا و به تهديدهاى او باشد، نظير آيه (ولكن ظننتم ان الله لا يعلم كثيرا مما تعملون ) كه ظن در آن كنايه از بى اعتنائى است .
احتمال هم دارد كه جمله (بل ظننتم ان لن نجعل لكم موعدا) اعراضى باشد از اعتذار تقديرى آنان از جهل و امثال آن ، گويا در تقدير عذرخواهى كرده اند به اينكه ما نمى دانستيم ، در جوابشان مى فرمايد : چنين نيست ، بلكه آنچه كرديد از اين جهت بود كه پنداشتيد كه ... - و خدا داناتر است .
(وضع كتاب ) در قيامت ، كتابى كه هيچ صغيره و كبيره اى را فروگذار نكرده ومجرمان (چه مشرك و چه غير مشرك ) از آن بيم ناكند
و وضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه و يقولون يا ويلتنا...
.
(وضع كتاب ) به معناى نصب آن است تا بر طبقش حكم كنند. و كلمه (مشفقين ) مشتق از (شفقت ) است ، و اصل شفقت رقت است . راغب در مفردات مى گويد : اشفاق عنايت آميخته با ترس را گويند، چون مشفق كسى را گويند كه نسبت به مشفق عليه محبت و علاقه دارد، و از آثار سوء عملش نسبت به جانش مى ترسد، و اين محبت آميخته با ترس اشفاق است ، و در آيه (و هم من الساعة مشفقون ) به همين معنا است ، و چون با كلمه (من ) متعدى شود معناى ترس در آن روشنتر مى شود، مانند آيه مورد بحث و آيه (مشفقون منها) و چون با كلمه (فى ) متعدى گردد معناى عنايت در آن روشنتر مى گردد، مانند آيه (انا كنا قبل فى اهلنا مشفقين ).

*(/7)*

كلمه (ويل ) به معناى هلاكت است ، و - به طورى كه گفته شده - اينكه در هنگام مصيبت (ويل ) را (يا ويلاه ) ندا مى كنند و يا مى گويند (يا ويلتاه ) از اين باب است كه به طور كنايه برسانند كه مصيبت وارده آنقدر سخت است كه از هلاكت دشوارتر است ، لذا در برابر آن (ويل ) را مى خواهد و صدا مى زند، و از آن استغاثه مى كند كه او وى را از مصيبت
وارده نجات دهد. همچنانكه گاهى در هنگام مصيبت ، آدمى آرزوى مرگ مى كند، چون آن را از مصيبت وارده آسانتر مى بيند، مانند گفتار مريم كه گفت : (يا ليتنى مت قبل هذا).
از ظاهر سياق استفاده مى شود كه (كتاب ) در جمله (و وضع الكتاب ) كتاب واحدى است كه اعمال تمامى خلايق در آن ضبط شده ، و آن را براى حساب نصب مى كنند، نه اينكه هر يك نفر يك كتاب جداگانهاى داشته باشد، و اين با آياتى كه براى هر انسانى و هر امتى كتابى جداگانهاى سراغ مى دهد منافات ندارد، مانند آيه (كل انسان الزمناه طائره فى عنقه و نخرج له يوم القيمة كتابا...) كه در محل خودش تفسيرش گذشت . و نيز مانند آيه (كل امة تدعى الى كتابها و آيه هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق ) به زودى تفسير اين دو آيه خواهد آمد - ان شاء الله تعالى .
بعضى گفته اند : مراد از (كتاب ) نامه هاى اعمال است ، و الف و لام در (الكتاب ) براى استغراق است ( يعنى تمامى كتابها ) و ليكن سياق آيه مساعد آن نيست .

*(/8)*

( فترى المجرمين مشفقين مما فيه ) - اين جمله تفريع بر وضع كتاب و نصب آن است ، و اين تفريع و همچنين ذكر اشفاق آنان خود دليل بر اين است كه مقصود از كتاب ، كتاب اعمال است ، و يا كتابى است كه اعمال در آن است . و اگر از آنان به (مجرم ) تعبير كرده براى اشاره به علت حكم است ، و اينكه اشفاقشان از آن حالى كه به خود گرفته اند به خاطر اين است كه مجرم بودند. پس اين حال و روزگار مخصوص به آنان نيست ، هر كس در هر زمانى مجرم باشد هر چند كه مشرك نباشد چنين روزگارى خواهد داشت .
تجسم گناهان كوچك و بزرگ و وحشت گنهكاران در قيامت
( و يقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الا احصيها)- دو كلمه (صغيرة ) و (كبيرة ) وصفاند كه در جاى موصوف خود كه همان خطيئه و يا معصيت و يا زشتكارى و امثال آن است نشسته اند.
و اينكه گفتند : واى بر ما اين چه كتابى است كه هيچ كوچك و بزرگى را فروگذار نكرده و همه را شمرده است خود اظهار وحشت و فزع از تسلط كتاب در احصاء و شمردن گناهان و يا تسلطش بر مطلق حوادث و از آن جمله گناهان است ، كه اين اظهار وحشت را به صورت استفهام تعجبى اداء كرده اند،
و از آن به دست مى آيد كه چرا اول صغيره را گفتند بعد كبيره را با اينكه جا داشت بگويند : هيچ گناه بزرگ و (هيچ گناه كوچكى را هم فروگذار نكرده ) چون در كلام مثبت وقتى مطلب را ترقى مى دهند از بزرگ گرفته به كوچك ختم مى كنند. و وجه آن اين مى باشد - و خدا داناتر است - كه هيچ گناه كوچكى را به خاطر اينكه كوچك است ، و مهم نيست ، از قلم نينداخته ، و هيچ گناه بزرگى را به خاطر اينكه واضح است ، و همه مى دانند فروگذار نكرده . و چون مقام ، مقام تعجب است مناسب اين است كه از كوچكتر شروع شود.
(و وجدوا ما عملوا حاضرا) - از ظاهر سياق برمى آيد كه جمله مورد بحث مطلب تازهاى باشد نه عطف تفسير براى جمله (لا يغادر صغيرة و لا كبيرة ).

*(/9)*

و بنابراين ، از آن برمى آيد كه آنچه را حاضر نزد خود مى يابند خود اعمال است ، كه هر يك به صورت مناسب خود مجسم مى شود نه كتاب اعمال و نوشته شده آنها، همچنان كه از امثال آيه (يا ايها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون ) نيز همين معنا استفاده مى شود، و جمله و لا يظلم ربك احدا نيز كه در ذيل آيه مورد بحث است همين معنا را تاييد ميكند چون ظلم نكردن بنا بر تجسم اعمال روشنتر است ، زيرا وقتى پاداش انسان خود كرده هاى او باشد و احدى در آن دخالت نداشته باشد ديگر ظلم معنا ندارد - دقت فرمائيد.
و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لا دم فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه ...
در اين جمله براى بار دوم ماجراى ميان خدا و ابليس را ياد آورى مى كند. آن زمان كه به ملائكه دستور داد تا بر آدم پدر آنان ، سجده كنند، همه سجده كردند مگر ابليس كه از جن بود پس از امر پروردگارش تمرد كرد.
و معناى آن اين است كه : به ياد آر اين واقعه را تا براى مردم روشن شود كه ابليس - كه از جن بود - و همچنين ذريه او دشمنان ايشانند و خير ايشان را نمى خواهند، پس سزاوار نيست كه فريب او را كه لذات مادى دنيا و شهوات ، و نيز اعراض از ياد خدا را براى ايشان زينت مى دهد بخورند. و نيز سزاوار نيست كه او را اطاعت كنند، و به سوى باطلى كه او دعوتشان مى كند قدم نهند.
مراد از ولايت شيطان در جمله : (افتخذونه و ذريته اولياء من دونى و هم لكم عدو)

*(/10)*

(ا فتخذونه و ذريته اولياء من دونى و هم لكم عدو) - اين جمله تقرير بر ما حصل واقعه ابليس و آدم است كه به استفهام انكارى تعبير شده است ، و معنايش اين است : نتيجه اى كه مى توانيد از داستان آدم و ابليس بگيريد اين است كه نبايد ابليس و ذريه او را اولياى خود بگيريد، چون آنها دشمنان شما بنى نوع بشرند. و بنابراين ، پس مراد از ولايت ، ولايت اطاعت خواهد بود، چون كفار شيطانها را در آنچه كه به سويش دعوت مى كنند اطاعت مى كنند، و خدا را در آنچه به سويش مى خواند اطاعت نمى كنند. همه مفسرين نيز آيه را اينطور تفسير كرده اند.
و بعيد هم نيست كه مراد از ولايت ، ولايت ملك و تدبير باشد كه عبارت ديگر ربوبيت است ، زيرا بت پرستان همانطور كه ملائكه را به طمع خيرشان مى پرستيدند، جن را نيز به خاطر ترس از شرشان مى پرستيدند، و خدا هم كه تصريح كرده كه ابليس از جن است ، و داراى ذريهاى است ، و ضلالت آدمى در راه سعادتش و همچنين همه بدبختيهاى ديگرش همه به اغواى شيطان است . پس با در نظر گرفتن اين جهات ، معناى آيه چنين مى شود : آيا باز هم او و ذريه او را اولياء و آلهه و ارباب خود مى گيريد و به جاى من آنها را مى پرستيد و به سويشان تقرب مى جوييد، با اينكه دشمنان شمايند ؟.
مؤ يد اين معنا آيه بعدى است ، زيرا شاهد اينكه خدا در خلقت ، شيطانها را شاهد نگرفت مناسب با نداشتن ولايت تدبيرست ، نه ، نداشتن ولايت اطاعت ، و اين پر واضح است .

*(/11)*

خداوند آيه مورد بحث را با تقبيح مشركين در قائل شدن به ولايت شيطانها ختم نموده و فرموده (بئس للظالمين بدلا)، چون عمل مشركين در حقيقت همان بدل گرفتن شياطين است به جاى خدا، و چقدر اين كار زشت است و هيچ صاحب خردى مرتكب آن نمى شود. و به منظور روشنتر كردن اين زشتى التفاتى به كار برده ، يعنى فرموده : (من دونى ) با اينكه جا داشت كه بر اساس سياق صدر آيه كه فرموده بود (و اذ قلنا) بفرمايد: (من دوننا)، همچنانكه همين التفات را قبل از اين در جمله (عن امر ربه ) به كار برده و نفرموده (عن امرنا).
در اينكه چرا امر به ملائكه شامل ابليس هم شده با اينكه او از جن بوده ، و نيز در اينكه چطور ابليس ذريه پيدا كرده ، مفسرين بحثهايى عنوان كرده اند كه پارهاى از اقوال آنها را در تفسير سوره اعراف نقل كرديم .
( ما اشهدتهم خلق السموات و الارض و لا خلق انفسهم و ما كنت متخذ المضلين عضدا ).
از ظاهر سياق بر مى آيد كه دو ضمير جمع (اشهدتهم ) و (انفسهم )به ابليس و ذريه اش برمى گردد،
و منظور از (اشهاد) احضار و اعلام بالعيان است ، همچنانكه مشهور به معناى معاينه حضورى به چشم خود ديدن است . و (عضد) به معناى ما بين مرفق و شانه آدمى است كه به طور استعاره در ياور نيز به كار مى رود همچنانكه در كلمه (يد) نيز اين استعاره معمول است ، و در اينجا همين معناى استعارهاى مقصود است .
دو برهان كه در آيه (ما اشهد تهم خلق السموات و الارض ...) براى نفى ولايتابليس و ذرية اش اقامه شده است

*(/12)*

اين آيه در نفى ولايت ابليس و ذريه اش مشتمل بر دو برهان است : اول اينكه ولايت تدبير امور هر چيزى موقوف است بر اينكه دارنده ولايت احاطه علمى به آن امور داشته باشد، آنهم به تمام معناى احاطه ، آن جهتى كه از آن جهت تدبير امور آن را مى كند و روابط داخلى و خارجى كه ميان آن چيز و آن امور است ، و مبدأ آن چيز و مقارناتش و به آنچه منتهى مى شود همه را بداند كه معلوم است كه چنين احاطهاى مستلزم احاطه داشتن به تمامى اجزاى عالم است ، چون اجزاى عالم همه به هم مربوطند.
و اينان يعنى ابليس و ذريه اش از مبدأ خلقت آسمانها و زمين و بلكه از مبدأ پيدايش خودشان خبرى نداشتند، چون خدا ايشان را در هنگام خلقت آسمانها و زمين و خود آنان شاهد بر كار خود نگرفت ، و كار خود را در پيش چشم ايشان انجام نداد، پس ابليس و ذريه اش شاهد جريان خلقت عالم نبودند، چون خلقت آن ، عملى آنى بود كه به آسمانها و زمين فرمود (كن ) و آنها موجود گشتند، و آن روز شيطانها كجا بودند كه اين جريان را مشاهده كرده باشند؟ كجا بودند وقتى كه به آنها فرمود (كن ) و آنها موجود گشتند ؟ پس ابليس و ذريه اش جاهل به حقيقت آسمانها و زميناند، و از آنچه كه هر يك از موجودات در ظرف وجودى خود از اسرار خلقت دارا هستند بيخبرند، حتى حقيقت صنع خويشتن را هم نمى دانند، با اين حال چگونه اهليت اين را دارند كه متصدى تدبير امور عالم و يا تدبير امور قسمتى از آن باشند، و در نتيجه در مقابل خدا آلهه و اربابى باشند، با اينكه نسبت به حقيقت خلقت آنها و حتى خلقت خود جاهلند.

*(/13)*

و اما اينكه فرمود خداوند اين بتها را شاهد در امر خلقت نگرفت براى اين است كه هر يك از بتها و آلهه موجوداتى محدود هستند كه نسبت به ماوراى حد خود احاطه و راه ندارند و ماوراى آنها براى آنها غيب است و اين خود حقيقت روشنى است كه خداى سبحان در مواضعى از كلام خود بدان اشاره فرموده است . و همچنين هر يك از آن آلهه نسبت به اسبابى كه قبل از هستى آنها در كار بود و آن اسبابى كه بعد از هستى آنان در جريان خواهند افتاد محجوب هستند. و اين خود حجتى است برهانى و خالى از جدل كه برهانى بودن آن محتاج به دقت نظر و امعان در تدبر است ،
و گرنه بازيچه هاى دروغين كه ما آن را تدبير مى ناميم با تدبير حقيقى هستى كه خالى از خطا و ضلال است در نظرش خلط و مشتبه گشته نمى تواند پندارها و گمانهاى واهى كه هميشه گرفتار آنيم و به آنها دلبستگى و ركون داريم از علم عيانى كه همان حقيقت علم است جدا سازد، و نيز علم به امور غيبى از راه امارات اغلبى (كه اغلب با واقع مطابقت مى نمايد ) را با علم به غيب كه غايب را براى دارنده اش مبدل به مشهود مى سازد اشتباه مى كند.

*(/14)*

حجت دوم كه آيه مورد بحث مشتمل بر آن است اين است كه هر نوع از انواع مخلوقات به فطرت خود متوجه به سوى كمال خويش ‍ است كمالى كه مختص به او است . و اين براى كسى كه در وجود انواع موجودات تتبع و در احوال آنها امعان نظر كرده باشد ضرورى و واضح است . پس هدايت الهى هدايتى است عمومى كه تمام موجودات را در برگرفته است ، همچنانكه در كلام خود فرموده : (الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ) و شيطانها اشرارى هستند مفسد و گمراه كننده كه فرض مدبر بودن آنها در آسمانها و زمين و يا انسانها - كه اگر چنين تدبيرى داشته باشند لا جرم به اذن خدا خواهند داشت - فرضى است كه با فرض نقض غرض كردن خدا مساوى است ، به اين معنى كه اگر خدا چنين اجازهاى به شيطانها بدهد سنت خود را در خصوص عموميت هدايت نقض كرده و براى اصلاح امر انسانها و هدايت آنان به كسى متوسل شده كه كارش درست ضد اصلاح و هدايت است يعنى افساد و اضلال است و چنين فرضى محال است .
و همين است معناى جمله ( و ما كنت متخذ المضلين عضدا) كه ظاهر در اين مى باشد كه سنت خداى عزوجل اين است كه (گمراه كنندگان را كارگردان و ياور خود نگيرد) دقت فرماييد.
و اينكه فرمود (ما اشهدتهم ) و نفرمود (ما شهدوا) و نيز فرمود (و ما كنت ) و نفرمود ( و ما كانوا) خود دليل بر اين است كه خداى سبحان در هر حال قاهر و مهيمن بر آنان است . و حتى قائلين به اينكه شياطين يا ملائكه يا غير آنها شركاء خدا هستند نيز اقرار دارند بر اينكه خدا بر همه آنها قاهر است و آنها مستقل در كار خود و تدبير خود نيستند و هر چه دارند از خدا دارند و اگر آنها ارباب و آلهه هستند خدا رب الارباب و اله الالهه است .
و معنايى كه براى آيه كرديم مبنى بر اين است كه اشهاد را حمل بر معناى حقيقى اش كنيم ،
و ضمير در (ما اشهدتهم ) و در (انفسهم ) را به ابليس و ذريه اش برگردانيم همچنانكه ظاهر و متبادر از سياق هم همين است

*(/15)*

وجوه مختلف ديگرى كه مفسرين درباره معنى و مفاد آيه فوق گفته اند
ولى مفسرين اقوال ديگرى دارند.
يكى قول بعضى از ايشان است كه گفته : مراد از (اشهاد) در خلقت ايشان مشورت كردن است كه به طور مجاز از آن تعبير به اشهاد فرموده . چون كمترين مراتب ولايت بر چيزى همين است كه در خصوص آن چيز با وى مشورت كنند و منظور از نفى اعتضاد نفى ساير مراتب استعانت است كه به وجهى مستلزم داشتن ولايت و سلطنت بر مولى عليه باشد. پس گويا فرموده : من در امر خلقت عالم با ايشان مشورت نكردم و از ايشان كمك نطلبيدم و هيچ نوع استعانت نكردم ، پس با اين حال ديگر از كجا اولياى مردم شدند ؟.
و اين تفسير اشكال دارد، زيرا دليلى بر مجاز بودن اشهاد نيست و هيچ مانعى از حمل بر معناى حقيقى وجود ندارد تا بگوييم چون نمى شود بر معناى حقيقى حمل نمود لذا بر معناى مجازى حمل مى كنيم ، علاوه بر اينكه رابطهاى ميان مشاور بودن و ولايت ، به نظر نمى رسد تا مشاوره يكى از مراتب توليت و يا اظهار نظر يكى از درجات ولايت باشد.
بعضى از مفسرين اين معنا را چنين توجيه كرده اند كه مراد از اشهاد به طور كنايه ، مشاورت است و لازمه مشاورت آن است كه بر طبق خواست ايشان خلق كند و ايشان را آنطور كه دوست مى دارند يعنى كامل بيافريند . پس مراد از اينكه فرمود شيطانها شاهد و ناظر خلقت خود نبوده اند اين است كه خلقتشان آنطور كه دوست مى داشته اند كامل نبوده تا بتوانند داراى ولايت تدبير امور باشند.

*(/16)*

اشكال اين توجيه علاوه بر اشكال بر وجه سابق اين است كه اولا برگشت آن به اطلاق لفظ و اراده لازمه آن است آن هم لازمهاى كه واسطه برمى دارد، زيرا اشهاد به ادعاء مفسر مذكور مستلزم مشاوره است ، و مشاوره مستلزم خلقت بر طبق خواست مشير است ، و خلقت بر طبق خواست مشير مستلزم آن است كه آنچه مشير دوست مى دارد خلق كند، و خلقت آنچه مشير دوست دارد مستلزم آن است كه او را كامل خلق كند و كمال خلقت مستلزم صحت ولايت است ، پس اطلاق لفظ اشهاد و اراده كمال خلقت و يا صحت ولايت از قبيل كنايه از لازم معنا است آن هم لازمهاى كه در ماوراى چهار يا پنج لازمه ديگر قرار دارد، و كتاب مبين اجل از اينگونه لغو گوييها است .
و ثانيا اين توجيه اگر صحيح باشد تنها در اشهاد آنان نسبت به خلقت خودشان درست است نه نسبت به خلقت آسمانها و زمين ( براى اينكه خلقت كامل آسمان و زمين هيچ ربطى به ربوبيت آنها ندارد ) پس لازمه اين توجيه تفكيك بين دو اشهاد است .
و ثالثا اين توجيه اگر صحيح باشد لازمه آن صحت ولايت كسى است كه در خلقت كامل باشد مثل ملائكه مقربين و اين خود اعتراف به امكان ولايت ملائكه و جواز ربوبيت ايشان است ، و حال آنكه قرآن كريم با صريحترين بيان خود آن را دفع مى كند. آرى ، ممكن الوجودى كه در ذاتش محتاج به خداى سبحان است ، كجا و استقلال در تدبير خود و يا تدبير غير خود كجا ؟ و اما امثال آيه (فالمدبرات امرا) كه ظاهرش اثبات تدبير براى غير خدا است توضيح معنايش به زودى خواهد آمد.
بعضى ديگر چنين گفته اند كه مقصود از اشهاد همان معناى حقيقى آن است ، و دو ضمير به شياطين برمى گردد، ليكن مراد از اشهاد آنان بر خلقت اين است كه بعضى شاهد و ناظر خلقت بعضى ديگر باشند، نه شاهد خلقت خودشان .

*(/17)*

جواب اين توجيه اين است كه بايد ديد منظور و نتيجهاى كه از نفى اشهاد در نظر است چيست ؟ منظور اين است كه از نفى مزبور انتفاء ولايت را نتيجه بگيرد، خداى تعالى مى خواهد بفرمايد به دليل اينكه اينان خلقت خود را ناظر و شاهد نبوده اند پس ولايت ندارند، نه اينكه چون يكى از آنها ناظر خلقت ديگرى نبوده پس به آن ديگرى ولايت ندارد، مگر مشركين مى گفتند : شياطين بعضى بر بعضى ولايت دارند تا خدا با استدلال مذكور بخواهد آن را نفى كند تازه غرضى هم از آن به دست نمى آيد تا آيه شريفه را حمل بر اشهاد بعضى بر خلقت بعضى ديگر كنيم .
يكى ديگر از توجيهاتى كه در اين آيه كرده اند اين است كه : ضمير اول در آيه به شياطين برمى گردد، و دومى آن به كفار و يا به كفار و به غير آنان از ساير مردم ، و معنايش اين است كه من شياطين را در خلقت آسمانها و زمين و خلقت كفار و يا مردم گواه نگرفتم تا در نتيجه شياطين اولياى آنها باشند.
اشكال اين وجه اين است كه مستلزم تفكيك دو ضمير از جهت مرجع مى شود، و اين صحيح نيست .
وجه ديگرى كه بعضى گفته اند اين است كه هر دو ضمير به كفار برگردد، از آن جمله فخر رازى در تفسيرش گفته : اقرب در نظر من اين است كه هر دو ضمير به كفار برگردد،

*(/18)*

البته به كفارى كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) گفته بودند (اگر اين فقراء را از پيرامون خود طرد نكنى ما به تو ايمان نمى آوريم ) پس گويا فرموده است : اينهايى كه اين پيشنهاد را مى كنند و چنين هوس باطلى در سر مى پرورانند شركاى من در تدبير عالم نيستند، به دليل اينكه من آنها را ناظر بر خلقت آسمانها و زمين و نيز ناظر بر خلقت خودشان نگرفته ام و در امر تدبير دنيا و آخرت از ايشان كمك نگرفتم كه چنين توقعاتى دارند، و با اينكه آنان با ساير مخلوقات يكسانند، اين چه توقعى است كه مى كنند ؟ نظير اين كه شما به كسى كه توقعات بزرگى از شما مى كند بگويى مگر تو اختياردار مملكتى ؟ كه هر چه توقع مى كنى قبول كنيم .
آنگاه گفته : مؤ يد اين وجه اين است كه ضمير بايد به نزديك ترين مرجع ممكن برگردد، و آن در آيه شريفه ، كفارند، زيرا مقصود از ظالمين در جمله (بئس للظالمين بدلا) كفارند.
اين قول نيز بى اشكال نيست ، زيرا با اين توجيه به كلى سياق آيه به هم مى خورد، زيرا گفتيم كه مضمون آيه مربوط به همان مطلبى است كه جمله (و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا)، يعنى 23 آيه قبل به طور اشاره متعرض آن بود، و گفتيم كه آيات سوره هر چند يكبار معطوف به اول سوره گشته همان مطلب با ايراد مثالى بعد از مثال و تذكيرى بعد از تذكير خاطرنشان مى شود، و معنايى كه فخر رازى كرده از نظر اين سياق در نهايت بعد است .
علاوه بر اينكه اقتراحى كه كفار كردند كه اگر اين فقراء را از پيرامون خود نرانى ما به تو ايمان نمى آوريم ، اقتراحى نبوده كه ربطى به تدبير عالم داشته باشد، تا در پاسخش گفته شود : مگر ما آنان را ناظر بر خلقت قرار داديم ، بلكه تنها ايمان خود را مشروط به شرط مزبور نموده اند. آرى اگر تنها گفته بودند : اين فقراء را از مجلست دور كن ، براى توجيه مزبور وجهى بود ولى چنين نگفتند.

*(/19)*

و شايد بعضى ديگر از مفسرين كه مرجع دو ضمير را كفار گرفته و گفته اند (مراد اين است كه اينان به آنچه قلم در خصوص امر سعادت و شقاوت جارى شده جاهلند، چون ناظر بر خلقت نبوده اند، پس چطور پيشنهاد مى كنند كه تو آنان را به خود نزديك و فقراء را از خود دور كنى ؟) به همين جهت است كه به اشكال بالا توجه داشته اند.
و نظير اين توجيه قول ديگر مفسرانى است كه گفته اند : منظور اين است كه ما ايشان را بر اسرار خلقت مطلع نكرديم ،
و از ديگران نزد ما امتيازى نگرفته اند تا در ايمان آوردن به تو مقتداى مردم باشند، پس تو خيلى به يارى آنان طمع مبند. سزاوار به ساحت من هم نيست كه دين خود را به وسيله گمراهان تاءييد كنم .
و اين دو وجه اخير از آن وجهى كه فخر رازى ذكر كرده به وجهى بعيدتر است ، آيه كجا بر اين معنا كه ايشان ساخته و پرداخته اند دلالت مى كند؟.
يكى از وجوه ديگر اين است كه : هر دو ضمير به ملائكه برگردد، و معناى آيه اين باشد كه من خلقت عالم را و خلقت خود ايشان را زير نظر ملائكه انجام نداده ام تا به جاى من ملائكه را بپرستند. و جا دارد اين نكته نيز خاطرنشان شود كه جمله ( و ما كنت متخذ المضلين عضدا هم ) متعرض نفى ولايت شيطانها است ، پس آيه شريفه هم صدرش و هم ذيلش دلالت بر نفى ولايت هر دو طائفه مى كند، چه اگر اين را اضافه نكنيم ذيل آيه دلالت صدر را از بين ميبرد.
اين وجه نيز اشكال دارد و آن اشكال اين است كه آيه قبلى رد بر اعتقاد كفار به ولايت شياطين بود كه در آخر اضافه كرد :( و هم لكم عدو - شيطانها دشمنان شمايند) و هيچ تعرضى نسبت به اعتقاد ولايت ملائكه نداشت ، پس برگرداندن هر دو ضمير به ملائكه مستلزم تفكيك سياق است ، و پرداختن به امرى است كه سياق احتياج به آن ندارد، و مقام هم اقتضاى آن را نمى كند.
و يوم يقول نادوا شركائى الذين زعمتم ...

*(/20)*

اين تذكر سومى است كه ظهور بطلان رابطه ميان مشركين و شركاء را در روز قيامت خاطر نشان مى سازد، و به اين وسيله تاكيد مى كند كه شركاء چيزى نيستند، و هيچ يك از ادعاهاى مشركين در آنها نيست .
پس ضمير در (يقول ...) به شهادت سياق به خداى تعالى برمى گردد، و معنايش اين است كه : به يادشان بياور روزى را كه خداى تعالى خطابشان ميكند، كه آن شركاء را كه شما شريك من مى پنداشتيد صدا بزنيد تا بيايند، اينان صدا مى زنند ولى اجابتى نمى شنوند، آن وقت برايشان روشن مى گردد كه آنها بدانگونه كه مشركين مى پنداشته اند، نبوده اند.
معناى اينكه فرمود: (در قيامت ما بين مشركين و شركاءمحل هلاكت قرار داده ايم )
(و جعلنا بينهم موبقا) - كلمه (موبق ) - به كسر باء - اسم مكان از ماده (وبق ) است كه مصدرش (وبوق ) به معناى هلاكت است ، و معناى جمله اين است كه بين مشركين و شركاى ايشان محل هلاكتى قرار داديم .
و مفسرين آن را به آتش يا محلى از آتش كه مشركين و شركاء در آن هلاك مى شوند تفسير كرده اند. و ليكن دقت در كلام خداى تعالى با اين تفسير نمى سازد، زيرا آيه شريفه شركاء را مطلق آورده كه خواه ناخواه شامل ملائكه و بعضى از انبياء و اولياء نيز مى شود، و مخصوصا با در نظر گرفتن اينكه ضمير (هم : ايشان ) را كه ضمير ذوى العقول است در چند جا به شركاء برگردانيده ، ديگر چطور ممكن است بگوييم خداوند انبياء و اولياء و ملائكه را در آتش مى برد ، و هيچ دليلى نداريم كه دلالت كند بر اينكه مقصود از ضميرهاى مذكور طاغيان از جن و انس است ، و اگر بگويى همين كه فرموده (ميان مشركين و شركاء موبق قرار داديم ) دليل بر اين اختصاص است ، مى گوييم اين دليل همان مدعا است .

*(/21)*

لا جرم بايد گفت : شايد مراد از قرار دادن موبق ميان آنها اين باشد كه ما رابطه ميان آنان را باطل كرديم ، و آن را برداشتيم ، چون مشركين در دنيا مى پنداشتند كه ميان آنان و شركاء رابطه ربوبيت و مربوبيت و يا رابطه سببيت و مسببيت برقرار است ، لذا بطلان اين پندار را به طور كنايه تعبير به جعل موبق كرده و فرموده ميان آن دو هلاكت قرار داديم ، نه اينكه خود آن دو طرف را هلاك كرده باشد.
همين معنا را با اشاره لطيفى بيان نموده از دعوت نخستين ايشان به نداء تعبير كرده و فرموده : (نادوا شركائى ) زيرا از آنجائى كه كلمه نداء صدا زدن از دور است معلوم مى شود فاصله دورى ميان اين دو طرف مى افتد.
و به مثل همين معنا اشاره مى كند خداوند در كلام خود در آيه (و ما نرى معكم شفعائكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم و ضل عنكم ما كنتم تزعمون و آيه ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم و شركاؤ كم فزيلنا بينهم و قال شركاؤ هم ما كنتم ايانا تعبدون ).
و راى المجرمون النار فظنوا انهم مواقعوها و لم يجدوا عنها مصرفا
در اينكه از مشركين به مجرمين تعبير فرموده فهميده مى شود كه حكم عام است و همه صاحبان گناهان و جرائم را شامل ميشود و مراد از( ظن ) به طورى كه گفته اند علم است .
جمله (و لم يجدوا عنها مصرفا - و از آن مفرى نمى يابند) به اين گفته شهادت مى دهد.
و مقصود از (مواقعه نار) - به طورى كه گفته شده - واقع شدن در آتش است . و بعيد نيست كه مراد وقوع از دو طرف باشد يعنى وقوع مجرمين در آتش و وقوع آتش در مجرمين و آتش زدن آنان .
كلمه (مصرف ) - به كسر راء - اسم مكان از (صرف ) است ، يعنى نمى يابند محلى كه به سويش منصرف شوند، و از آتش به سوى آن فرار كنند.
و لقد صرفنا فى هذا القرآن للناس من كل مثل و كان الانسان اكثر شى ء جدلا

*(/22)*

گفتار در نظير صدر اين آيه ، در سوره اسرى آيه 89 گذشت كلمه (جدل ) به معناى گفتار بر طريق منازعت و مشاجره است ، و آيه شريفه پس از تذكرات سابق ، تا شش آيه بعد در سياق تهديد به عذاب است .
و ما منع الناس ان يؤ منوا اذ جاءهم الهدى و يستغفروا ربهم
كلمه (يستغفروا) عطف است بر جمله (يؤ منوا). يعنى چه چيز مردم را از ايمان و استغفار باز داشته بعد از آنكه هدايت خدا به سويشان آمده است .
( الا ان تاتيهم سنة الاولين ) - يعنى مگر طلب اينكه سنت جارى در امتهاى نخستين برايشان جارى شود، يعنى همان عذابها كه ايشان را منقرض كرد.
( او ياتيهم العذاب قبلا) - اين جمله عطف بر سابق است ، و معنايش اين مى شود كه منتظر چه هستند ؟ منتظر اينكه سنت اولين آنان را بگيرد ؟ يا آنكه عذابى در مقابل چشم خود و به عيان مشاهده كنند، كه در چنين صورتى ديگر ايمانشان سودى نمى بخشد، چون ايمان بعد از مشاهده عذاب الهى است . و خداى تعالى در جاى ديگرى هم فرموده :( فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التى قد خلت فى عباده ) پس خلاصه معناى آيه چنين مى شود كه مردم در پى به دست آوردن ايمانى كه به دردشان بخورد نيستند، چيزى را كه مى خواهند اين است كه عذاب استيصال بر طبق سنت خدا در امتهاى نخستين بر ايشان نازل گشته هلاكشان سازد، و ايمان نمى آورند مگر به شرطى كه عذاب را به چشم خود ببينند، كه آن ايمان هم به درد خور نيست ، چون اضطرارى است .
و اين منع و اقتضاء در آيه شريفه امرى است ادعائى كه مقصود از آن اين است كه ايشان كه از حق اعراض مى كنند به خاطر سوء سريره ايشان است ، و چون مقصود روشن است ديگر لزومى نديديم كه مانند ديگر مفسرين در باره درستى توجيه و تقدير قبلى اشكال و رفعى ايراد نموده سخن را به درازا بكشيم .
و ما نرسل المرسلين الا مبشرين و منذرين ...

*(/23)*

اين آيه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را تسليت مى دهد كه از انكار منكرين ناراحت نشود، و از اعراض آنان از ذكر خدا تنگ حوصله نگردد، زيرا وظيفه رسولان به جز بشارت و انذار نيست ، و غير از اين مسؤ وليتى ندارند، بنابراين در اين آيه انعطافى به مطلب ابتداى سوره است كه مى فرمود:( فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤ منوا بهذا الحديث اسفا) و نيز نوعى تهديد كفار است در برابر استهزايشان .
كلمه : (دحض ) به معناى هلاكت و كلمه : (ادحاض ) به معناى هلاك كردن و ابطال است ، و كلمه : (هزؤ ) به معناى استهزاء، و مصدر به معناى اسم مفعول است ، و معناى آيه روشن است .
و من اظلم ممن ذكر بايات ربه فاعرض عنها و نسى ما قدمت يداه ....
در اين آيه ظلم كفار را بزرگ جلوه مى دهد، چون ظلم بر حسب متعلقش بزرگ و كوچك مى شود، و چون متعلق ظلم مشركين خداى سبحان و آيات او است پس از هر ظلم ديگر بزرگتر خواهد بود.
و مقصود از (نسيان پيش فرستاده ها) بى مبالاتى در اعمالى - از قبيل اعراض از حق و استهزاء به آن - است كه مى دانند حق است . و جمله (انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه و فى اذانهم و قرأ ) به منزله تعليل براى اعراض آنان از آيات خدا و يا هم براى آن و هم براى نسيانشان از پيش فرستاده هاى خويش را است .
و در سابق در چند جا، معناى قرار دادن (اكنه ) را در دلهاى كفار و (وقر) را در گوشهاى آنان توضيح داديم .

*(/24)*

( و ان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا) - در اين جمله رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را از ايمان آوردن آنان ماءيوس ‍ مى كند، چون پرده در گوشها و دلهايشان افكنده ، و ديگر بعد از اين نمى توانند خود را به سوى هدايت بكشانند، و ديگر نمى توانند درباره حق تعقل نموده با هدايت غير خود و پيروى و شنوايى از غير خود رشد يابند. دليل بر اين معنا جمله ( و ان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا) است كه دلالت بر نفى ابدى اهتداى ايشان مى كند، و اين معنا را مقيد به قيد (اذا) نموده كه جزاء و جواب باشد.
در تفسير روح المعانى گفته : جبرى مذهبان با اين آيه بر مذهب خود استدلال كرده اند، و قدريه آيه قبل را دليل مذهب خود گرفته اند.
امام فخر رازى گفته : به طور كلى كمتر آيهاى از قرآن كريم ديده مى شود كه دلالت بر يكى از اين دو مذهب كند و دنبالش آيه ديگرى به آن مذهب ديگر دلالت نكند، و اين جز امتحانى از ناحيه خدا نيست ، تا علماى راسخون در علم از مقلدين متمايز گردند.
مؤ لف : اين دو آيه هر دو حق است و لازمه حق بودن آن دو ثبوت اختيار براى بندگان در اعمال و نيز اثبات سلطنت گستردهاى براى خداى تعالى است در ملكش كه يكى از ملك هاى او اعمال بندگانش است و همين است مذهب امامان اهل بيت (عليهمالسلام ).
و ربك الغفور ذو الرحمة ...
\*
معناى جمله : (و ربك الغفور ذوالرحمة ) و معنايى كه در سياق آيات تهديد افاده مىكند
اين آيات همانطور كه بيان شد در مقام تهديد كفار است ، كفارى كه فساد اعمالشان به حدى رسيده كه ديگر اميد صلاح از ايشان منتفى شده است . و اين قسم فساد مقتضى نزول عذاب فورى و بدون مهلت است ، چون ديگر فائدهاى غير از فساد در باقى ماندنشان نيست ، ليكن خداى تعالى در عذابشان تعجيل نكرده هر چند كه قضاى حتمى به عذابشان رانده . چيزى كه هست آن عذاب را براى مدتى معين كه به علم خود تعيين نموده تاخير انداخته است .

*(/25)*

و به همين مناسبت بود كه آيه تهديد را كه متضمن صريح قضاى در عذاب است با جمله (و ربك الغفور ذو الرحمة ) افتتاح نموده تا به وسيله آن دو وصفى كه در آن است عذاب معجل را تعديل نمايد و اصل عذاب را مسلم كند تا حق گناهان مقتضى عذاب رعايت شده باشد و حق رحمت و مغفرت خدا را هم رعايت كرده باشد و به آن خاطر عذاب را تاخير اندازد.
پس اين جمله ، يعنى جمله (الغفور ذو الرحمة ) با جمله (لو يؤ اخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب ) به منزله دو نفر متخاصم اند كه نزد قاضى حاضر شده داورى مى خواهند. و جمله (بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا) به منزله حكم صادر از قاضى است كه هر دو طرف را راضى نموده حق هر دو طرف را رعايت كرده است . اصل عذاب را به اعمال نارواى مردم و به انتقام الهى داده و مساله مهلت در عذاب را به صفت مغفرت و رحمت خدا داده است ، اينجا است كه مغفرت الهى اثر آن اعمال را كه عبارت است از فوريت عذاب برمى دارد - و محو مى كند و صفت رحمت حياتى و دنيايى را به آنها افاضه مى فرمايد.
و خلاصه معنا اين است كه : اگر پروردگار تو مى خواست ايشان را مؤ اخذه كند، عذاب را بر آنان فورى مى ساخت ، و ليكن عجله نكرد، چون غفور و داراى رحمت است ، بلكه عذاب را براى موعدى كه قرار داده و از آن به هيچ وجه گريزى ندارند حتمى نمود، و به خاطر اينكه غفور و داراى رحمت است ، از فوريت آن صرفنظر فرمود، پس جمله (بل لهم موعد...)كلمه اى است كه به عنوان حكم صادر گفته شده نه اينكه خيال شود صرف حكايت است ، زيرا اگر حكايت بود جا داشت بفرمايد: (بل جعل لهم موعدا ...) - دقت فرمائيد.

*(/26)*

كلمه (غفور) صيغه مبالغه است كه بر كثرت مغفرت دلالت مى كند و الف و لام در (الرحمة ) الف و لام جنس است ، يعنى همه قسم رحمت را دارد، و (غفور ذو الرحمة ) معنايش اين است كه رحمت خدا شامل هر چيز هست . بنابراين ، كلمه (ذو الرحمة ) عموميتش از دو كلمه (رحمان ) و (رحيم ) بيشتر است با اينكه اين دو نيز دلالت بر كثرت و يا ثبوت و استمرار دارد. (پس ‍ غفور) به منزله خادم براى (ذى الرحمة ) است ، يعنى غفور مشمولين ذو الرحمة را بيشتر مى كند، و موانعى را كه نمى گذارد رحمت خدا شامل مشمول شود برطرف مى سازد و وقتى برطرف ساخت صفت ذو الرحمة كار خود را مى كند و آن را نيز شامل مى گردد.
پس غفور كوشش و كثرت عمل دارد، و ذى الرحمة انبساط و شمول بر هر چيز كه مانعى در آن نيست ، و به خاطر همين نكته است كه مغفرت را به صيغه مبالغه و رحمت را به ذى الرحمة كه شامل جنس رحمت است تعبير آورده - دقت بفرمائيد - و به كلامهاى طولانيى كه در اين زمينه گفته شده وقعى نگذاريد.
و تلك القرى اهلكناهم لما ظلموا و جعلنا لمهلكهم موعدا.
مقصود از( قرى ) اهل قريه ها است كه مجازا به خود قريه ها نسبت داده شده ، به دليل اينكه سه بار ضمير اهل يعنى ضمير (هم ) را به آن برگردانيده . و كلمه مهلك - به كسر لام - اسم زمان است . معناى آيه روشن است ، و در اين مقام است كه بفهماند تاخير هلاكت كفار و مهلت دادن از خداى تعالى كار نوظهورى نيست ، بلكه سنت الهى ما در امم گذشته نيز همين بوده كه وقتى ظلم را از حد مى گذراندند هلاكشان مى كرديم ، و براى هلاكتشان موعدى قرار مى داديم . از همى نجا روشن مى شود كه عذاب و هلاكى كه اين آيات متضمن آن است عذاب روز قيامت نيست بلكه مقصود عذاب دنيايى است ، و آن عبارت است از عذاب روز بدر - اگر مقصود تهديد بزرگان قريش باشد - و يا عذاب آخر الزمان - اگر مقصود تهديد همه امت اسلام بوده باشد - كه تفصيلش در سوره يونس گذشت .

*(/27)*

بحث روايتى
(چند روايت در ذيل آيات گذشته )
در تفسير عياشى در ذيل آيه (يا ويلتنا مال هذا الكتاب ...) از خالد بن نجيح از امام صادق (عليهالسلام ) روايت كرده كه فرمود: وقتى روز قيامت مى شود كتاب آدمى را به او مى دهند و مى گويند (بخوان ) خالد مى گويد: عرض كردم آيا آنچه بخواند مى شناسد ؟ فرمود: همه را به ياد مى آورد، هيچ لحظه و نگاه زير چشمى هيچ كلمهاى و هيچ گامى و هيچ عمل ديگرى انجام نداده مگر آنكه با خواندن آن كتاب همه را به ياد مى آورد، به طورى كه گويا همان لحظه آن را انجام داده است ، و به همين جهت مى گويند (واى بر ما اين چه كتابى است كه هيچ كوچك و بزرگى را نگذاشته مگر آنكه آن را برشمرده است ).
مؤ لف : اين روايت به طورى كه ملاحظه مى كنيد آنچه را از كتاب شناخته مى شود عين آن چيزى دانسته كه در كتاب نوشته شده است ، و بايد هم همينطور باشد، زيرا اگر عمل آدمى در آنجا حاضر نباشد حجت تمام نگشته امكان انكار هست .
و در تفسير قمى در ذيل جمله (و لا يظلم ربك احدا) روايت آورده كه هر كس هر چه كرده در آن كتاب نوشته مى بيند.
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
و در تفسير برهان از ابن بابويه به سند خود از ابى معمر سعدان از على (عليهالسلام ) روايت ميكند كه در ذيل جمله (و رأ ى المجرمون النار فظنوا انهم مواقعوها) فرموده : مظنه در اين جمله به معناى يقين است ، يعنى وقتى يقين كردند كه به عذاب در آمدنى هستند.
و در الدر المنثور است كه احمد و ابو يعلى و ابن جرير و ابن حبان و حاكم - وى حديث را صحيح دانسته - و ابن مردويه از ابى سعيد خدرى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه فرمود: روز قيامت كافر را پنجاه هزار سال سر پا نگه مى دارند، به خاطر اينكه او در دنيا عمل نكرد. و كافر جهنم را از فاصله چهل سال راه مى بيند، و يقين ميكند در وى قرار خواهد گرفت .
مؤ لف : اين حديث مويد گفتار قبلى ما است كه گفتيم مواقعه در آيه بين طرفين است ، چون در اين روايت دارد كه آتش در وى واقع مى شود.
سوره كهف ، آيات 60 - 82

*(/1)*

و اذ قال موسى لفتئه لا ابرح حتى ابلغ مجمع البحرين او امضى حقبا(60)فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله فى البحر سربا(61) فلما جاوزا قال لفتئه ءاتنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا(62)قال اريت اذ اوينا الى الصخرة فانى نسيت الحوت و ما انسئنيه الا الشيطن ان اذكره و اتخذ سبيله فى البحر عجبا(63) قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على اثارهما قصصا(64) فوجدا عبدا من عبادنا ءاتينه رحمة من عندنا و علمنه من لدنا علما(65) قال له موسى هل اتبعك على أ ن تعلمن مما علمت رشدا(66) قال انك لن تستطيع معى صبرا(67) و كيف تصبر على ما لم تحط به خبرا(68) قال ستجدنى ان شاء الله صابرا و لا اعصى لك امرا(69) قال فان اتبعتنى فلا تسلنى عن شى ء حتى احدث لك منه ذكرا(70) فانطلقا حتى اذا ركبا فى السفينة خرقها قال اخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شيا امرا(71) قال الم اقل انك لن تستطيع معى صبرا(72) قال لا تواخذنى بما نسيت و لا ترهقنى من امرى عسرا(73) فانطلقا حتى اذا لقيا غلما فقتله قال اقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيا نكرا(74) قال الم اقل لك انك لن تستطيع معى صبرا(75) قال ان سالتك عن شى ء بعدها فلا تصحبنى قد بلغت من لدنى عذرا(76) فانطلقا حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها فابوا ان يضيفوهما فوجدا فيها جدارا يريد أ ن ينقض فأ قامه قال لو شئت لتخذت عليه اجرا(77) قال هذا فراق بينى و بينك سأ نبئك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا(78)

*(/2)*

أ ما السفينة فكانت لمسكين يعملون فى البحر فأ ردت أ ن أ عيبها و كان وراءهم ملك يأ خذ كل سفينة غصبا(79) و أ ما الغلم فكان أ بواه مؤ منين فخشينا أ ن يرهقهما طغينا و كفرا(80) فأ ردنا أ ن يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة و أ قرب رحما(81) و أ ما الجدار فكان لغلمين يتيمين فى المدينة و كان تحته كنز لهما و كان أ بوهما صلحا فأ راد ربك أ ن يبلغا أ شدهما و يستخرجا كنزهما رحمة من ربك و ما فعلته عن امرى ذلك تاويل ما لم تسطع عليه صبرا(82).
ترجمه آيات
و (ياد كن ) چون موسى به شاگرد خويش گفت : آرام نگيرم تا به مجمع دو دريا برسم ، يا مدتى دراز بسربرم ( 60 ).
و همين كه به جمع ميان دو دريا رسيدند ماهيشان را از ياد بردند، و آن ماهى راه خود را به طرف دريا پيش گرفت ( 61 ).
و چون بگذشتند به شاگردش گفت : غذايمان را پيشمان بيار كه از اين سفرمان خستگى بسيار ديديم ( 62 ).
گفت خبر دارى كه وقتى به آن سنگ پناه برديم من ماهى را از ياد بردم و جز شيطان مرا به فراموش كردن آن وا نداشت ، كه يادش ‍ نكردم و راه عجيب خود را پيش گرفت ( 63 ).
گفت اين همان است كه مى جستيم ، و با پيجويى نشانه قدمهاى خويش بازگشتند ( 64 ).
پس بندهاى از بندگان ما را يافتند كه از جانب خويش رحمتى بدو داده بوديم و از نزد خويش دانشى به او آموخته بوديم ( 65 ).
موسى بدو گفت : آيا تو را پيروى كنم كه به من از آنچه آموختهاى كمالى بياموزى ( 66 ).
گفت تو به همراهى من هرگز شكيبايى نتوانى كرد(67).
چگونه در مورد چيزهايى كه از راز آن واقف نيستى شكيبايى مى كنى ( 68 ).
گفت : اگر خدا خواهد مرا شكيبا خواهى يافت و در هيچ باب نافرمانى تو نمى كنم ( 69 ).
گفت : اگر به دنبال من آمدى چيزى از من مپرس تا در باره آن مطلبى با تو بگويم ( 70 ).
پس برفتند و چون به كشتى سوار شدند آن را سوراخ كرد، گفت : آن را سوراخ كردى تا مردمش را غرق كنى حقا كه كارى ناشايسته كردى ( 71 ).

*(/3)*

گفت : مگر نگفتم كه تو تاب همراهى مرا ندارى ( 72 ).
گفت : مرا به آنچه فراموش كردهام بازخواست مكن و كارم را بر من سخت مگير ( 73 ).
پس برفتند تا پسرى را بديدند و او را بكشت . گفت : آيا نفس محترمى كه كسى را نكشته بود بيگناه كشتى حقا كارى قبيح كردى ( 74 ).
گفت : مگر به تو نگفتم كه تو به همراهى من هرگز شكيبايى نتوانى كرد ( 75 ).
گفت اگر بعد از اين چيزى از تو پرسيدم مصاحبت من مكن كه از جانب من معذور خواهى بود ( 76 ).
پس برفتند تا به دهكدهاى رسيدند و از اهل آن خوردنى خواستند و آنها از مهمان كردنشان دريغ ورزيدند، در آنجا ديوارى يافتند كه مى خواست بيفتد، پس آن را به پا داشت و گفت : كاش براى اين كار مزدى مى گرفتى ( 77 ).
گفت اينك ( موقع ) جدايى ميان من و تو است و تو را از توضيح آنچه كه توانايى شكيبايى اش را نداشتى خبردار مى كنم ( 78 ).
اما كشتى براى مستمندانى بود كه در دريا كار مى كردند خواستم معيوبش كنم ، چونكه در راهشان شاهى بود كه همه كشتيها را به غصب مى گرفت ( 79 ).
اما آن پسر، پدر و مادرش مؤ من بودند ترسيدم به طغيان و انكار دچارشان كند ( 80 ).
و خواستم پروردگارشان پاكيزهتر و مهربانتر از آن عوضشان دهد ( 81 ).
اما ديوار از دو پسر يتيم اين شهر بود و گنجى از مال ايشان زير آن بود، و پدرشان مردى شايسته بود، پروردگارت خواست كه به رشد خويش رسند و گنج خويش بيرون آرند، رحمتى بود از پروردگارت ، و من اين كار را از پيش خود نكردم ، چنين است توضيح آن چيزها كه بر آن توانايى شكيبايى آن را نداشتى ( 82 ).
بيان آيات
داستان موسى (ع ) و عالم و آنچه از آن استفاده مى شود

*(/4)*

در اين آيات داستان موسى و برخوردش در مجمع البحرين با آن عالمى كه تاويل حوادث را مى دانست براى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) تذكر مى دهد، و اين چهارمين تذكرى است كه در اين سوره دنبال امر آن جناب به صبر در تبليغ رسالت تذكار داده مى شود تا هم سرمشقى باشد براى استقامت در تبليغ و هم تسليتى باشد در مقابل اعراض مردم از ذكر خدا و اقبالشان بر دنيا، و هم بيانى باشد در اينكه اين زينت زودگذر دنيا كه اينان بدان مشغول شده اند متاعى است كه رونقش تا روزى معين است ،
بنابراين ، از ديدن تمتعات آنان به زندگى و بهرهمنديشان به آنچه كه اشتهاء كنند دچار ناراحتى نشود، چون در ماوراى اين ظاهر يك باطنى است و در ما فوق تسلط آنان بر مشتهيات ، سلطنتى الهى قرار دارد.
پس ، گويا يادآورى داستان موسى و عالم براى اشاره به اين است كه اين حوادث و وقايعى هم كه بر وفق مراد اهل دنيا جريان مى يابد، تاويلى دارد كه به زودى بر ايشان روشن خواهد شد، و آن وقتى است كه مقدر الهى به نهايت اجل خود برسد و خداى اذن دهد تا از خواب غفلت چندين ساله بيدار شوند، و براى يك نشاة ديگرى غير نشاة دنيا مبعوث گردند. در آن روز تاويل حوادث امروز روشن مى شود، آن وقت همانهايى كه گفتار انبياء را هيچ ميانگاشتند مى گويند: عجب ! رسولان پروردگار، سخن حق مى گفتند و ما قبول نمى كرديم .
و اين موسى كه در اين داستان اسم برده شده همان موسى بن عمران ، رسول معظم خداى تعالى است كه بنا به روايات وارده از طرق شيعه و سنى يكى از انبياء اولوا العزم و صاحب شريعت است .
سخن مفسرين درباره داستان مذكور و شخصيتهاى آن

*(/5)*

بعضى هم گفته اند: اين موسى غير موسى بن عمران بلكه يكى از نواده هاى يوسف بن يعقوب (عليهماالسلام ) بوده است ، و اسمش ‍ موسى فرزند ميشا فرزند يوسف بوده ، و خود از انبياى بنى اسرائيل بوده است . و ليكن اين احتمال را يك نكته تضعيف مى كند، آنچنان كه ديگر نبايد بدان وقعى نهاد، و آن نكته اين است كه قرآن كريم نام موسى را در حدود صد و سى و چند مورد برده ، و در همه آنها مقصودش موسى بن عمران بوده است ، اگر در خصوص اين يك مورد غير موسى بن عمران منظور بود، بايد قرينه مى آورد تا ذهن به جاى ديگرى منتقل نگردد.
بعضى ديگر گفته اند: داستانى است فرضى و تخيلى كه براى افاده اين غرض تصوير شده كه كمال معرفت ، آدمى را به سرچشمه حيات رسانيده از آب زندگى سيرابش مى كند، و در نتيجه حياتى ابدى مى يابد كه دنبالش مرگ نيست ، و سعادتى سرمدى به دست مى آورد كه مافوقش هيچ سعادتى نيست .
ليكن اين وجه جز با تقدير گرفتن درست نمى شود، و تقدير هم دليل مى خواهد، و ظاهر كتاب عزيز مخالف آن است ، و در آن هيچ خبرى از قضيه چشمه حيات نيست ، و جز گفته بعضى از مفسرين و قصهسرايان از اهل تاريخ ماخذى اصيل و قرآنى كه بتوان به آن استناد جست ندارد.
وجدان حسى هم آن را تاييد نكرده و در هيچ ناحيه از نواحى كره زمين چنين چشمهاى يافت نشده است .
و در باره آن جوانى كه همراه موسى (عليهالسلام ) بوده بعضى گفته اند وصى او يوشع بن نون بوده ، و اين معنا را روايات هم تاييد مى كند. و بعضى گفته اند: از اين جهت فتى نامى ده شده كه همواره در سفر و حضر همراه او بوده است ، و يا از اين جهت بوده كه همواره او را خدمت مى كرده است .

*(/6)*

و اما آن عالمى كه موسى ديدارش كرد و خداى تعالى بدون ذكر نامش به وصف جميلش او را ستوده و فرموده : (عبدا من عبادنا اتيناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا) علما اسمش - به طورى كه در روايات آمد - خضر يكى از انبياء معاصر موسى بوده است . و در بعضى ديگر آمده كه خدا خضر را طول عمر داده و تا امروز هم زنده است . و اين مقدار از مطالب در باره خضر عيبى ندارد، و قابل قبول هم هست ، زيرا عقل و يا دليل نقل قطعى بر خلافش نيست ، و ليكن به اين مقال اكتفاء نكرده اند، و در باره شخصيت او در ميان مردم حرفهايى طولانى در تفاسير مطول آمده و قصه ها و حكاياتى در باره اشخاصى كه او را ديده اند نقل شده كه روايات راجع به آن خالى از اساطير قبل از اسلام و مطالب جعلى و دروغى نيست .
آغاز داستان موسى و همراه خود
و اذ قال موسى لفتيه لا ابرح حتى ابلغ مجمع البحرين او امضى حقبا.
ظرف (اذ) متعلق به مقدر است ، و جمله ، عطف است بر همان نقطه عطفى كه تذكيرهاى سه گانه سابق بدانجا عطف مى شد. و كلمه (لا ابرح ) به معناى (لا ازال ) است ، و اين كلمه از افعال ناقصه است كه خبرش به منظور اختصار حذف شده ، چون جمله (حتى ابلغ ) بر آن دلالت مى كند، و تقدير آن چنين است :( لا ابرح امشى - مدام خواهم رفت ، و يا سير خواهم كرد ).
و در باره اينكه مجمع البحرين كجاست ؟ بعضى گفته اند: منتهى اليه درياى روم ( مديترانه ) از ناحيه شرقى ، و منتهى اليه خليج فارس ‍ از ناحيه غربى است ، كه بنابراين مقصود از مجمع البحرين آن قسمت از زمين است كه به يك اعتبار در آخر شرقى مديترانه و به اعتبار ديگر در آخر غربى خليج فارس قرار دارد، و به نوعى مجاز آن را محل اجتماع دو دريا خوانده اند.
كلمه (حقب ) به معناى دهر و روزگار است ، و اگر نكرده آمده بدين جهت است كه بر وصفى محذوف دلالت كند چه تقدير كلام : (حقبا طويلا - روزگارى دراز) است .

*(/7)*

و معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است : به ياد آر آن زمانى را كه موسى به جوان ملازم خود گفت مدام راه مى پيمايم تا به مجمع البحرين برسم و يا روزگارى طولانى به سير خود ادامه دهم .
فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله فى البحر سربا
ظاهرا اضافه (مجمع ) بر كلمه (بينهما) اضافه صفت به موصوف است و اصل آن چنين است : بين دو دريا كه اينچنين صفت دارد كه مجمع آن دو است .
حكايت ماهى بريان شده كه خود را به دريا انداخته است
( نسيا حوتهما) - از دو آيه بعد استفاده مى شود كه ماهى مذكور ماهى نمك خورده و يا بريان شده بوده و آن را با خود برداشته اند كه در بين راه غذايشان باشد، نه اينكه ماهى زندهاى بوده . و ليكن همين ماهى بريان شده در آن منزل كه فرود آمدند زنده شده و خود را به دريا انداخته است و جوان همراه موسى نيز زنده شدن آن را و شنايش را در آب دريا ديده . چيزى كه هست يادش رفته بود كه به موسى بگويد و موسى هم فراموش كرده بود كه از او بپرسد ماهى كجاست ، و بنابراين اينكه فرموده (نسيا حوتهما - هر دو، ماهى خود را فراموش كردند) معنايش اين مى شود كه موسى فراموش كرد كه ماهى در خورجين است و رفيقش هم فراموش كرد كه به وى بگويد ماهى زنده شد و به دريا افتاد.
اين آن معنايى است كه مفسرين هم استفاده كرده اند ولى بايد دانست كه آيات مورد بحث صريح نيست در اينكه ماهى مزبور بعد از مردن زنده شده باشد، بلكه تنها از ظاهر (فراموش كردند ماهيشان را) و از ظاهر كلام رفيق موسى كه گفت :( من ماهى را فراموش كردم ) اين معنا استفاده مى شود كه ماهى را روى سنگى لب دريا گذاشته بوده اند و به دريا افتاده و يا موج دريا آن را به طرف خود كشيده است و در اعماق دريا فرو رفته و ناپديد شده است . اين معنا را روايات تاييد ميكند، زيرا در آنها آمده كه قضيه گم شدن ماهى علامت ديدار با خضر بوده نه زنده شدن آن - و خدا داناتر است .

*(/8)*

( فاتخذ سبيله فى البحر سربا) - كلمه (سرب ) به معناى مسلك و مذهب است . (سرب ) و (نفق ) عبارت است از راهى كه در زير زمين كنده شده و از نظر عموم پنهان است . گويا راهى را كه ماهى موسى پيش گرفته و به دريا رفت تشبيه به نقبى كرده كه كسى پيش بگيرد و ناپديد شود.
فلما جاوزا قال لفتيه اتنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا
در مجمع البيان گفته : (نصب )، و( صب ) و (تعب ) هر سه نظير همند و عبارتند از آن سستى كه از ناحيه خستگى دست مى دهد.
و مراد از (غداء) عبارت است از هر چه كه با آن چاشت كنند. و از همين كلمه فهميده مى شود كه موسى اين سخن را در روز گفته .
و معنايش اين است : بعد از آنكه از مجمع البحرين گذشتند موسى به جوان ملازم خود فرمود تا چاشتشان كه عبارت از همان ماهيى بوده كه با خود برداشته بودند بياورد زيرا از مسافرت خود خسته شده به تجديد نيرو نيازمند شده اند.
قال ارايت اذ اوينا الى الصخرة ...
اين جمله حكايت پاسخ آن جوان به موسى (عليهالسلام ) است كه به ياد آن جناب مى اندازد آن ساعتى را كه در كنار صخره ، منزل كردند. و دلالت مى كند بر اينكه صخره در همان منزل و در كنار آب قرار داشته چون جلوتر فرمود:(ماهى راه خود را به سوى دريا پيش گرفت ) و در اينجا مى فرمايد آنجا (كه كنار صخره نشسته بوديم ) و با در نظر گرفتن جملهاى كه گذشت كه اين جريان در مجمع البحرين بوده حاصل پاسخى كه به موسى داده اين مى شود كه غذايى نداريم تا با آن سد جوع كنيم ، چون غذاى ما همان ماهيى بود كه زنده شد و در دريا شناور گشت . آرى ، وقتى به مجمع البحرين رسيديم و در كنار آن صخره منزل كرديم ( ماهى به دريا رفت ) و من فراموش كردم به شما خبر دهم .

*(/9)*

بنابراين ، جمله (ا رايت اذ اوينا الى الصخرة ) به ياد آن جناب مى آورد آن حالى را كه نزد صخره منزل كردند تا اندكى استراحت كنند. و در جمله (فانى نسيت الحوت ) حال در تقدير است ، (و تقدير كلام من حال ماهى را فراموش كردم است ). دليل اين تقدير به طورى كه ديگران هم گفته اند جمله (و ما انسانيه ) است ، و تقديرش (و ما انسانى ذكر الحوت لك الا الشيطان - يادآورى ماهى را براى تو از يادم نبرد مگر شيطان ) مى باشد. پس معلوم مى شود وى خود ماهى را فراموش نكرده بوده ، بلكه ذكر آن را فراموش كرده ، يعنى يادش رفته كه براى موسى تعريف كند.
اشاره به اينكه انبياء (عليهم السلام ) از مطلق آزار و ايذاء شيطان مصون نيستند
و اگر مساله فراموشى را به شيطان و تصرفات او نسبت داده عيبى و اشكالى ندارد، و با عصمت انبياء از تصرف شيطان منافات ندارد،
زيرا انبياء (عليهمالسلام ) از آنچه برگشتش به نافرمانى خدا باشد ( از آن جمله سهل انگارى در اطاعت خدا ) معصومند، نه مطلق ايذاء و آزار شيطان حتى آنهائى كه مربوط به معصيت نيست ، زيرا در نفى اينگونه تصرفات دليلى در دست نيست ، بلكه قرآن كريم اينگونه تصرفات را براى شيطان در انبياء اثبات نموده است . آنجا كه مى فرمايد: (و اذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه انى مسنى الشيطان بنصب و عذاب ).
( و اتخذ سبيله فى البحر عجبا) - يعنى راه خود را در دريا گرفت و رفت اما گرفتنى عجيب . بنابراين ، كلمه (عجبا) وصفى است كه در جاى موصوف خود كه مطلق (اتخاذ) باشد نشسته است . بعضى گفته اند: جمله ( و اتخذ سبيله فى البحر) كلام رفيق موسى (عليهالسلام ) بوده ، و كلمه (عجبا) كلام خود آن جناب است ، ولى سياق اين قول را نمى پذيرد.
باقى ميماند اين نكته كه بايد دانست آن احتمالى كه در جمله (نسيا حوتهما...) داديم در اين جمله نيز مى آيد - و خدا داناتر است .
قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على اثارهما قصصا

*(/10)*

كلمه (بغى ) به معناى طلب كردن است . و جمله (فارتدا) از مصدر ارتداد به معناى برگشتن به نقطه نخستين است . و مقصود از آثار جاى پاها است . و كلمه (قصص ) به معناى دنبال جاى پا را گرفتن و رفتن است . معناى آيه اين است كه موسى گفت : اين جريان كه در باره ماهى اتفاق افتاد همان علامتى بود كه ما در جستجويش بوديم ، لا جرم از همانجا برگشتند، و درست از آنجا كه آمده بودند ( با چه دقتى ) جاى پاى خود را گرفته پيش رفتند.
از جمله (ذلك ما كنا نبغ فارتدا) كشف مى شود، كه موسى (عليهالسلام ) قبلا از طريق وحى مامور بوده كه خود را در مجمع البحرين به عالم برساند، و علامتى به او داده بودند، و آن داستان گم شدن ماهى بوده ، حال يا خصوص قضيه زنده شدن و به دريا افتادن و يا يك نشانى مبهم و عمومى ترى از قبيل گم شدن ماهى و يا زنده شدن آن - و يا مرده زنده شدن ، و يا امثال آن بوده است ، و لذا مى بينيم حضرت موسى به محضى كه قضيه ماهى را مى شنود مى گويد: (ما هم در پى اين قصه بوديم ) و بى درنگ از همانجا برگشته خود را به آن مكان كه آمده بود مى رسانند، و در آنجا به آن عالم برخورد مى نمايند.
ملاقات موسى (عليه السلام ) با بنده اى از بندگان خدا خضر (ع ) كه به او رحمت وعلم داده شده
فوجدا عبدا من عبادنا اتيناه رحمة من عندنا...
\*
هر نعمتى ، رحمتى است از ناحيه خدا به خلقش ، ليكن بعضى از آنها در رحمت بودنش اسباب عالم هستى واسطه است ، مانند نعمتهاى مادى ظاهرى ، و بعضى از آنها بدون واسطه رحمت است ، مانند نعمتهاى باطنى از قبيل نبوت و ولايت و شعبه ها و مقامات آن .
و از اينكه رحمت را مقيد به قيد (من عندنا) نموده كه مى فهماند كسى ديگر غير خدا در آن رحمت دخالتى ندارد، فهميده مى شود كه منظور از رحمت مذكور همان رحمت قسم دوم يعنى نعمتهاى باطنى است .

*(/11)*

و از آنجائى كه ولايت مختص به ذات بارى تعالى است همچنانكه خودش فرموده (فالله هو الولى ) ولى نبوت چنين نيست ، زيرا غير خدا از قبيل ملائكه كرام نيز در آن دخالت داشته ، وحى و امثال آن را انجام مى دهند، لذا مى توان گفت منظور از جمله (رحمة من عندنا) - كه با نون عظمت ( من عندنا ) آورده شده و نفرموده (من عندى - از ناحيه من ) - همان نبوت است ، نه ولايت . و به همين بيان تفسير آن كسى كه كلمه مذكور را به نبوت معنا كرده تاييد مى شود.
( و علمناه من لدنا علما) - اين علم نيز مانند رحمت علمى است كه غير خدا كسى در آن صنعى و دخالتى ندارد، و چيزى از قبيل حس و فكر در آن واسطه نيست . و خلاصه ، از راه اكتساب و استدلال به دست نمى آيد. دليل بر اين معنا جمله (من لدنا) است كه مى رساند منظور از آن علم ، علم لدنى و غير اكتسابى و مختص به اولياء است . و از آخر آيات استفاده مى شود كه مقصود از آن ، علم به تاويل حوادث است .
تقاضاى تعليم از طرف موسى (ع ) و پاسخ حضرت حضر (ع )
قال له موسى هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشدا
كلمه (رشد) در معنا مخالف (غى ) است ، آن به معناى اصابت به واقع و صواب و اين به معناى خطا رفتن است . كلمه (رشد) در آيه شريفه ، مفعول له و يا مفعول به است . و معناى آيه اين است كه : موسى گفت آيا اجازه مى دهى كه با تو بيايم ، و تو را بر اين اساس پيروى كنم كه آنچه خدا به تو داده براى اينكه من هم به وسيله آن رشد يابم به من تعليم كنى ؟ و ( يا ) آنچه را كه خدا از رشد به تو داده به من هم تعليم كنى ؟.
قال انك لن تستطيع معى صبرا
در اين جمله خويشتن دارى و صبر موسى را در برابر آنچه از او مى بيند با تاكيد نفى مى كند،

*(/12)*

و خلاصه مى گويد: تو نمى توانى آنچه را كه در طريق تعليم از من مى بينى تحمل كنى و دليل بر اين تاكيد چند چيز است ، اول كلمه (ان ). دوم آوردن كلمه صبر است به صورت نكره در سياق نفى ، چون نكره در سياق نفى ، افاده عموميت مى كند. سوم اينكه گفت : تو استطاعت و توانايى صبر را ندارى و نفرمود (نسبت به آنچه كه تو را تعليم دهم صبر ندارى ).
چهارم اينكه قدرت بر صبر را با نفى سبب قدرت كه عبارت است از احاطه و علم به حقيقت و تاويل واقع نفى مى كند پس در حقيقت فعل را با نفى يكى از اسبابش نفى كرده ، و لذا مى بينيم موسى در هنگامى كه آن عالم معنا و تاويل كرده هاى خود را بيان كرد تغيرى نكرد، بلكه در هنگام ديدن آن كرده ها در مسير تعليم بر او تغير كرد، و وقتى برايش معنا كرد قانع شد. آرى ، علم حكمى دارد و مظاهر علم حكمى ديگر.
نظير اين تفاوتى كه در علم و در مظاهر علم رخ داده داستان موسى (عليهالسلام ) است در قضيه گوساله كه در سوره اعراف آمده ، با اينكه خداى تعالى در ميقات به او خبر داد كه قوم تو بعد از آمدنت به وسيله سامرى گمراه شدند، و خبر دادن خدا از هر خبر ديگرى صادقتر است ، با اين وصف آنجا هيچ عصبانى نشد ولى وقتى به ميان قوم آمد و مظاهر آن علمى را كه در ميقات به دست آورده بود با چشم خود ديد پر از خشم و غيظ شده الواح را انداخت ، و موى سر برادر را گرفت و كشيد.
پس جمله (انك لن تستطيع معى صبرا...) اخبار به اين است كه تو طاقت روش تعليمى مرا ندارى ، نه اينكه تو طاقت علم را ندارى .
و كيف تصبر على ما لم تحط به خبرا
كلمه (خبر) به معناى علم است ، و علم هم به معناى تشخيص و تميز است ، و معنا اين است كه : خبر و اطلاع تو به اين روش و طريقه احاطه پيدا نمى كند.
قال ستجدنى ان شاء الله صابرا و لا اعصى لك امرا

*(/13)*

موسى (عليهالسلام ) در اين جمله وعده مى دهد كه به زودى خواهى ديد كه صبر مى كنم و تو را مخالفت و عصيان نمى كنم ، ولى وعده خود را مقيد به مشيت خدا كرد تا اگر تخلف نمود دروغ نگفته باشد. و جمله (و لا اعصى ...) عطف است بر كلمه (صابرا) چون كلمه مزبور هر چند وصف است ، ولى معناى فعل را مى دهد، و بنابراين وعده (لا اعصى ) هم مقيد به مشيت هست . پس اگر نهى او را از سوءال مخالفت كرد بارى وعده (لا اعصى ) را خلف نكرد، چون اين وعده نيز مقيد بوده .
قال فان اتبعتنى فلا تسلنى عن شى ء حتى احدث لك منه ذكرا
ظاهر اين است كه كلمه (منه ) متعلق به كلمه (ذكرا) باشد، و احداث ذكر از هر چيز به معناى ابتداء و آغاز به ذكر آن است بدون اينكه از طرف مقابل تقاضايى شده باشد. و معناى جمله اين است كه : اگر پيروى مرا كردى بايد از هر چيزى كه ديدى و برايت گران آمد سؤ ال نكنى تا خودم در بيان معنا و وجه آن ابتداء كنم . و در اين جمله اشاره است به اينكه به زودى از من حركاتى خواهى ديد كه تحملش بر تو گران مى آيد، ولى به زودى من خودم برايت بيان مى كنم . اما براى موسى مصلحت نيست كه ابتداء به سؤ ال و استخبار كند، بلكه سزاوار او اين است كه صبر كند تا خضر خودش بيان كند.
ادب و تواضع فراوان موسى (ع ) در برابر استاد (خضر عليه السلام )
مطلب عجيبى كه از اين داستان استفاده مى شود رعايت ادبى است كه موسى (عليهالسلام ) در مقابل استادش حضرت خضر نموده ، و اين آيات آن را حكايت كرده است ، با اينكه موسى (عليهالسلام ) كليم الله ، و يكى از انبياى اولوا العزم و آورنده تورات بوده ، مع ذلك در برابر يك نفر كه مى خواهد به او چيز بياموزد چقدر رعايت ادب كرده است !.

*(/14)*

از همان آغاز برنامه تا به آخر سخنش سرشار از ادب و تواضع است ، مثلا از همان اول تقاضاى همراهى با او را به صورت امر بيان نكرد، بلكه به صورت استفهام آورده و گفت : آيا مى توانم تو را پيروى كنم ؟ دوم اينكه همراهى با او را به مصاحبت و همراهى نخواند، بلكه آن را به صورت متابعت و پيروى تعبير كرد. سوم اينكه پيروى خود را مشروط به تعليم نكرد، و نگفت من تو را پيروى مى كنم به شرطى كه مرا تعليم كنى ، بلكه گفت : تو را پيروى مى كنم باشد كه تو مرا تعليم كنى . چهارم اينكه رسما خود را شاگرد او خواند. پنجم اينكه علم او را تعظيم كرده به مبدئى نامعلوم نسبت داد، و به اسم و صفت معينش نكرد، بلكه گفت (از آنچه تعليم داده شدهاى ) و نگفت از (آنچه مى دانى ). ششم اينكه علم او را به كلمه (رشد) مدح گفت و فهماند كه علم تو رشد است ( نه جهل مركب و ضلالت ). هفتم آنچه را كه خضر به او تعليم مى دهد پارهاى از علم خضر خواند نه همه آن را و گفت : (پارهاى از آنچه تعليم داده شدى مرا تعليم دهى ) و نگفت (آنچه تعليم داده شدى به من تعليم دهى ). هشتم اينكه دستورات خضر را امر او ناميد، و خود را در صورت مخالفت عاصى و نافرمان او خواند و به اين وسيله شان استاد خود را بالا برد. نهم اينكه وعدهاى كه داد وعده صريح نبود، و نگفت من چنين و چنان مى كنم ، بلكه گفت : ان شاء الله به زودى خواهى يافت كه چنين و چنان كنم . و نيز نسبت به خدا رعايت ادب نموده ان شاء الله آورد.
خضر (عليهالسلام ) هم متقابلا رعايت ادب را نموده اولا با صراحت او را رد نكرد، بلكه به طور اشاره به او گفت كه :

*(/15)*

تو استطاعت بر تحمل ديدن كارهاى مرا ندارى . و ثانيا وقتى موسى (عليهالسلام ) وعده داد كه مخالفت نكند امر به پيروى نكرد، و نگفت : (خيلى خوب بيا) بلكه او را آزاد گذاشت تا اگر خواست بيايد، و فرمود:( فان اتبعتنى - پس اگر مرا پيروى كردى ). و ثالثا به طور مطلق از سؤ ال نهيش نكرد، و به عنوان صرف مولويت او را نهى ننمود بلكه نهى خود را منوط به پيروى كرد و گفت : (اگر بنا گذاشتى پيرويم كنى نبايد از من چيزى بپرسى ) تا بفهماند نهيش صرف اقتراح نيست بلكه پيروى او آن را اقتضاء مى كند.
صبر نياوردن موسى (ع ) به سكوت در برابراعمال خضر (ع )
فانطلقا حتى اذا ركبا فى السفينة خرقها قال اخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شيئا امرا
كلمه (امر) - به كسر همزه - به معناى داهيه عظيم و مصيبت بزرگ است . و جمله (فانطلقا) تفريع بر مطلب قبلى است ، و مقصود از آن - روانه شدن - موسى و خضر است . از اين جمله برمى آيد كه از اينجا به بعد ديگر جوان همراه موسى با آن دو روانه نشده است . لام در جمله (لتغرق اهلها) لام غايت است ، زيرا هر چند كه عاقبت سوراخ كردن كشتى غرق شدن است و قطعا خضر منظورش به دست آمدن اين غايت و نتيجه نبوده ، و ليكن بسيار مى شود كه عاقبت قهرى و ضرورى از باب ادعا و مجازا غايت منظور نظر گرفته مى شود، چون شنونده و يا خواننده خود مى داند كه اين عاقبت منظور نظر نيست همچنان كه بسيار مى شود كه مى گويى : فلانى ، آيا مى خواهى با انجام اين كار خودت را هلاك كنى ؟.
قال الم اقل انك لن تستطيع معى صبرا
در اين جمله سؤ ال موسى (عليهالسلام ) را بيجا قلمداد نموده مى گويد: آيا نگفتم كه تو توانايى تحمل با من بودن را ندارى ؟ و با اين جمله همى ن گفته خود را كه در سابق نيز خاطر نشان ساخته بود مستدل و تاييد مى نمايد.
قال لا تؤ اخذنى بما نسيت و لا ترهقنى من امرى عسرا

*(/16)*

كلمه (رهق ) به معناى احاطه و تسلط يافتن به زور است ، و (ارهاق ) به معناى تكليف كردن است . و معناى جمله اين است كه مرا به خاطر نسيانى كه كردم و از وعدهاى كه دادم غفلت نمودم مؤ اخذه مكن و در كار من تكليف را سخت مگير. و چه بسا نسيان را به ترك تفسير كنند، ليكن تفسير اول روشنتر است ، و به هر حال جمله مورد بحث عذرخواهى موسى (عليهالسلام ) است .
فانطلقا حتى اذا لقيا غلاما فقتله قال اقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا
قبل از اين جمله مطلبى به منظور اختصار حذف شده ، و تقدير كلام اين است كه : موسى و خضر از كشتى بيرون شده به راه افتادند.
غرض اصلى آيات بيان يك داستان و سه اعتراض است نه بيان سه داستان
كلمه (فقتله ) در جمله (حتى اذا لقيا غلاما فقتله ) با حرف فاء عطف شده بر شرط (اذا) و كلمه (قال ) جزاء شرط است . اين آن نكتهاى است كه از ظاهر كلام استفاده مى شود، و از همين جا معلوم ميشود كه عمده مطلب و نقطه اتكاء كلام بيان اعتراض ‍ موسى است ، نه بيان قضيه قتل ، و نظير اين نكته در آيه بعد كه مى فرمايد: (فانطلقا حتى اذا اتيا اهل قرية ... لو شئت ) نيز به چشم مى خورد، بر خلاف آيه قبلى كه مى فرمود: (فانطلقا حتى اذا ركبا فى السفينة خرقها قال ) كه جزاء (اذا) در آن ، جمله (خرقها) است . و جمله (قال ...) كلامى جداگانه و جديد است .
و بنابراين ، پس اين آيات مى خواهد يك داستان را بيان كند كه موسى سه مرتبه يكى پس از ديگرى به خضر اعتراض كرده است نه اينكه خواسته باشد سه داستان را بيان كرده باشد كه موسى در هر يك اعتراضى نموده ، پس كانه گفته شده : داستان چنين و چنان شد و موسى بر او اعتراض كرد، دوباره اعتراض كرد، بار سوم هم اعتراض كرد. پس غرض و نقطه اتكاء كلام ، بيان سه اعتراض موسى است ، نه عمل خضر و اعتراض موسى تا سه داستان بشود.

*(/17)*

اين را بدان جهت گفتيم كه وجه فرق ميان اين سه آيه روشن شود كه چرا در اولى (خرقها) جواب (اذا) قرار گرفته ولى جمله (قتله ) و (وجدا) و جمله (اقامه ) در آيه دوم و سوم جواب قرار نگرفته بلكه جزء شرط و معطوف بر آن شده است ؟ - دقت فرمائيد.
كلمه (زكية ) در جمله (اقتلت نفسا زكية ) به معناى طاهره است ، و مراد، طهارت و پاكى او از گناه است ، چون آن كسى كه به دست خضر كشته شد كودكى بوده كه به طورى كه از كلمه (غلاما) استفاده مى شود به سن بلوغ نرسيده بوده ، و اين پرسش ‍ موسى پرسش انكارى بوده است .
و جمله (بغير نفس ) معنايش اين است كه (بدون اينكه او كسى را كشته باشد تا مجوز كشته شدنش به قصاص باشد) چون اين بچه غير بالغ كسى را نكشته بود. و چه بسا از جمله (بغير نفس ) استفاده شود كه مقصود از نفس اولى هم جوانى بالغ است يعنى آنكه به دست خضر كشته شده نيز بالغ بوده ، و كلمه (غلام ) هم مطلق است ، يعنى هم جوان نابالغ را شامل مى شود و هم بالغ را، و بنابراين احتمال ، معنا چنين مى شود آيا بدون قصاص نفس برى از گناه مستوجب قتل را كشتى ؟.
(لقد جئت شيئا نكرا) - يعنى كارى بس منكر و زشت كردى ، كه طبع آن را ناشناس مى داند، و جامعه بشرى آن را نمى شناسد. و اگر سوراخ كردن كشتى را (امر) يعنى كارى خطرناك خواند كه مستعقب مصائبى است و كشتن جوانى بى گناه را كارى منكر خواند بدين جهت است كه آدمكشى در نظر مردم كارى زشتتر و خطرناكتر از سوراخ كردن كشتى است . گو اينكه سوراخ كردن كشتى مستلزم غرق شدن عده زيادى است ، و ليكن در عين حال چون به مباشرت نيست ، و آدمكشى به مباشرت است ، لذا آدمكشى را (نكر) خواند.
قال الم اقل لك انك لن تستطيع معى صبرا

*(/18)*

معناى اين جمله روشن است ، و زيادى كلمه (لك ) يك نوع اعتراضى است به موسى كه چرا به سفارشش اعتناء نكرد. و نيز اشاره به اين است كه گويا نشنيده كه در اول امر به او گفته بود: (انك لن تستطيع معى صبرا). و يا اگر شنيده خيال كرده كه شوخى كرده است ، و يا با او نبوده ، و لذا گويا مى گويد: اينكه گفتم (انك لن تستطيع معى صبرا) با تو بودم ، و غير از تو منظورى نداشتم .
قال ان سالتك عن شى ء بعدها فلا تصاحبنى قد بلغت من لدنى عذرا
ضمير در (بعدها) به (هذه المرة ) و يا (هذه المسالة ) كه در تقدير است برمى گردد، و معنايش اين مى شود كه : اگر بعد از اين دفعه و يا بعد از اين سؤ ال بار ديگر سؤ الى كردم ديگر با من مصاحبت مكن ، يعنى ديگر مى توانى با من مصاحبت نكنى .
(قد بلغت من لدنى عذرا) يعنى به عذرى كه از ناحيه من باشد رسيدى ، و به نهايتش هم رسيدى .
بخش سوم داستان موسى و خصر (ع ): بناى ديوار مشرف به سقوط
فانطلقا حتى اذا اتيا اهل قرية استطعما اهلها...
آن كلامى كه در آيه قبل در باره (فانطلقا) و (فقتله ) گذشت عينا در اين آيه نيز در جملات (فانطلقا) (فابوا) (فوجدا) (فاقامه ) مى آيد.
جمله (استطعما اهلها) صفت آن قريه است ، و اگر فرمود: (تا آمدند به آن دهى كه ( اين صفت داشت كه ) از اهلش غذا خواستند) و نفرمود (بدهى كه از ايشان غذا خواستند) براى اين است كه تعبير دهى كه از ايشان غذا خواستند تعبير بدى است ، به خلاف اينكه اول گفته شود آمدند نزد دهى و اهل در تقدير گرفته شود، چون قريه هم نصيبى از آمدن به سويش دارد،
لذا جائز است مجازا همان قريه را در جاى اهل بگذاريم ، به خلاف غذا خواستن از قريه كه مخصوص اهل قريه است ، و بنابراين كلمه (اهلها) از باب به كار بردن اسم ظاهر در جاى ضمير نيست .

*(/19)*

و اگر نفرمود: (حتى اذا اتيا قرية استطعما اهلها) بدين جهت بود، هر چند كه اگر اينطور فرموده بود كلمه (قرية ) در معناى حقيقيش استعمال شده بود، و ليكن از آنجائى كه غرض عمده از اين كلام مربوط به جزاء يعنى جمله (قال لو شئت لتخذت عليه اجرا) بوده ، و گرفتن مزد از قريه معنا نداشته ، لذا فرموده : (حتى اذا اتيا اهل قرية ).
و همين خود دليل بر اين است كه اقامه جدار در حضور اهل ده بوده ، و به همين جهت احتياجى نبوده كه بفرمايد (لو شئت لتخذت عليه منهم اجرا) و يا (من اهلها اجرا) يعنى چه ميشد كه از ايشان ( و يا از اهل اين ده ) در برابر اين عمل مزدى مى گرفتى ، و كلمه : (از ايشان ) و يا (از اهل ده ) را انداخته است - دقت فرمائيد.
و مراد از (استطعام طلب ) طعام است به عنوان مى همانى و لذا دنبالش فرمود: (فابوا - پس از اينكه ميهمانشان كنند مضايقه نمودند). معناى (انقضاض ) در جمله (فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض ) سقوط و فرو ريختن است ، و اينكه فرموده : مى خواست سقوط كند معنايش اين است كه در شرف سقوط بود.
و اينكه فرموده : (فاقامه ) معنايش اين است كه خضر آن را درست كرد ولى ديگر نفرمود: چگونه درستش كرد، آيا به طور معجزه و خرق عادت بوده يا از طريق معمولى خرابش كرده و از نو بنيانش نهاده ، و يا با بكار بردن ستون از سقوطش جلوگيرى نموده است . چيزى كه هست از اينكه موسى به وى گفت : چرا مزد از ايشان نگرفتى شايد استفاده شود كه از راه ساختمان آن را اصلاح كرده اند، نه از راه معجزه ، چون معهود از مزد گرفتن در صورت عمل كردن معمولى است .

*(/20)*

در جمله (لو شئت لتخذت عليه اجرا) كلمه (تخذ) به معناى اخذ است ، و ضمير در (عليه ) به اقامهاى برمى گردد كه از مفهوم (فاقامه ) استفاده مى شود، چون اقامه مصدر است ، هم ضمير مذكر به آن برمى گردد، و هم مؤ نث ، و سياق گواهى مى دهد بر اينكه موسى و خضر گرسنه بوده اند. و مقصود موسى از اينكه گفت (خوب است در برابر عملت اجرتى بگيرى ) اين بوده كه با آن اجرت غذايى بخرند تا سد جوع كنند.
جدا شدن موسى و خضر (ع ) موسى (ع ) را بهتاءويل اعمال خود (سوراخ كردن كشتى ، قتل نوجوان و بناى ديوار)
قال هذا فراق بينى و بينك سانبئك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا
كلمه (هذا) اشاره است به گفته موسى ، يعنى اين حرف تو سبب فراق ميان من و تو شد. و يا به قول بعضى اشاره به وقت است ، يعنى حالا ديگر وقت فراق ميان من و تو رسيد. و ممكن است اشاره به خود فراق باشد، يعنى اين فراق ميان من و تو است كه فرا رسيد. كانه فراق ، امرى غايب بوده حالا يعنى به محض گفتن موسى (كه خوب است مزدى بگيرى ) فرا رسيده است .
و اگر گفت :( فراق بين من و بين تو) و نفرمود: (فراق بين ما) به خاطر تاكيد بوده . و اگر خضر اين حرف را بعد از سؤ ال سوم موسى گفت و جلوتر نگفت براى اين بوده كه در آن دو نوبت موسى (عليهالسلام ) يا عذرخواهى مى كرده همچنان كه در نوبت اول چنين كرده و يا از او مهلت مى خواسته همچنان كه در نوبت دوم چنين كرد. خود موسى خضر را براى نوبت سوم معذور داشت و گفت بعد از سؤ ال دوم اگر بار سوم از چيزى پرسيدم ديگر با من مصاحبت مكن . بقيه جملات آيه روشن است .
( اما السفينة فكانت لمساكين ...).
از اين جمله شروع كرده به تفصيل آن وعدهاى كه اجمالا داده و گفته بود به زودى تو را خبر مى دهم .
جمله (ان اعيبها) يعنى آن را معيوب كنم . و همين خود قرينه است بر اينكه مقصود از (كل سفينة ) هر سفينه سالم و غير معيوب بوده است .

*(/21)*

(و كان وراءهم ملك ) - كلمه (وراء) به معناى پشت سر است ، و ظرفى است در مقابل ظرفى ديگر كه همان روبروى آدمى است كه به آن (قدام ) و (امام ) مى گويند، و ليكن گاهى كلمه (وراء) بر جوى كه در آن جو دشمنى خود را پنهان كرده و آدمى از آن غافل باشد اطلاق مى شود، هر چند كه پشت سر نباشد، بلكه روبرو باشد. و نيز بر جهتى كه در آن چيزى باشد كه آدمى از آن روگردان است و يا در آن چيزى باشد كه آدمى را از غير خودش به خودش مشغول مى كند، هر چند كه پشت سر نباشد. كانه آدمى روى خود را از آن چيز به طرف خلاف آن برمى گرداند، همچنانكه خداى تعالى هر سه معنا را استعمال كرده و فرموده : (فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ) و نيز فرموده : (و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب ) و نيز فرموده : (و الله من ورائهم ).
و خلاصه معناى آيه اين است كه : كشتى مزبور مال عدهاى از مستمندان بوده كه با آن در دريا كار مى كردند، و لقمه نانى به دست مى آوردند، و در آنجا پادشاهى بود كه كشتيهاى دريا را غصب مى كرد، من خواستم آن را معيوب كنم تا آن پادشاه جبار بدان طمع نبندد، و از آن صرفنظر كند.
( و اما الغلام فكان ابواه مؤ منين فخشينا ان يرهقهما طغيانا و كفرا ).
از نظر سياق و از نظر جمله ( و ما فعلته عن امرى ) كه خواهد آمد بطور روشن چنين به نظر مى رسد كه مراد از (خشيت ) به طور مجاز پرهيز از روى رأ فت و رحمت باشد، نه معناى حقيقيش كه همان تاثر قلبى خاص است .
چون خداى تعالى در آيه (و لا يخشون احدا الا الله ) معناى حقيقى خشيت را از انبياى عظامش نفى كرده است .

*(/22)*

و نيز بطور روشن چنين به نظر مى رسد كه منظور از جمله (ان يرهقهما طغيانا و كفرا) اين باشد كه پدر و مادر خود را اغواء نموده و از راه تاثير روحى وادار بر طغيان و كفر كند، چون پدر و مادر محبت شديد نسبت به فرزند خود دارند. ليكن جمله (و اقرب رحما) كه در آيه بعدى است تا حدى تاييد مى كند كه دو كلمه (طغيانا) و (كفرا) دو تميز باشند براى (ارهاق ) يعنى در حقيقت دو وصف باشند براى غلام نه براى پدر و مادرش .
فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة و اقرب رحما
مقصود از اينكه فرمود (ما خواستيم خدا به جاى اين فرزند فرزندى ديگر به آن دو بدهد كه از جهت زكات (طهارت ) بهتر از او باشد) اين است كه از جهت صلاح و ايمان بهتر از او باشد، چون در مقابل طغيان و كفر كه در آيه قبلى بود همان صلاح و ايمان است ، اصل كلمه (زكات ) به طورى كه گفته شده طهارت و پاكى است .
و مراد از اينكه فرمود (نزديك تر از او از نظر رحم باشد) اين است كه از او بيشتر صله رحم كند، و بيشتر فاميل دوست باشد، و به همين جهت پدر و مادر را وادار به طغيان و كفر نكند. و اما اگر بگوييم (يعنى مهربانتر به پدر و مادر باشد) با جمله (اقرب منه ) مناسب نيست ،چون معمولا نمى گويند در مهر و محبت نزديكتر باشد، و معناى قبلى مناسبتر است .
و اين معنا همانطور كه از نظر خواننده گذشت تاييد مى كند كه منظور از جمله ( لا يرهقهما طغيانا و كفرا) كه در آيه قبلى بود اين باشد كه فرزند نامبرده پدر و مادر را با طغيان و كفر خود ارهاق كند، يعنى طاغى و كافر كند، نه اينكه به آنها تكليف كند كه طاغى و كافر شوند.

*(/23)*

و اين آيه به هر حال اشاره به اين دارد كه ايمان پدر و مادرش نزد خدا ارزش داشته ، آن قدر كه اقتضاى داشتن فرزندى مؤ من و صالح را داشته اند كه با آن دو صله رحم كند، و آنچه در فرزند اقتضاء داشته خلاف اين بوده ، و خدا امر فرموده تا او را بكشد، تا فرزندى ديگر بهتر از او و صالحتر و رحم دوستتر از او به آن دو بدهد.
و اما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة و كان تحته كنز لهما و كان ابوهما صالحا
بعيد نيست كه از سياق استظهار شود كه مدينه ( شهر ) مذكور در اين آيه غير از آن قريهاى بوده كه در آن ديوارى مشرف به خرابى ديده و بنايش كردند، زيرا اگر مدينه همان قريه بوده ديگر زياد احتياج نبوده كه بفرمايد: دو غلام يتيم در آن بودند، پس گويا عنايت بر اين بوده كه اشاره كند بر اينكه دو يتيم و سرپرست آن دو در قريه حاضر نبوده اند.
ذكر يتيمى دو پسر، و وجود گنجى متعلق به آن دو در زير ديوار، و اين معنا كه اگر ديوار بريزد گنج فاش گشته از بين مى رود، و اينكه پدر آن دو يتيم مردى صالح بوده ، همه زمينه چينى براى اين بوده كه بفرمايد: (فاراد ربك ان يبلغا اشدهما و يستخرجا كنزهما)، و جمله رحمة من ربك تعليل اين اراده است .
پس رحمت خداى تعالى سبب اراده او است به اينكه يتيمها به گنج خود برسند، و چون محفوظ ماندن گنج منوط به اقامه ديوار روى آن بوده ، لا جرم خضر آن را به پا داشت ، و سبب برانگيخته شدن رحمت خدا همان صلاح پدر آن دو بوده كه مرگش رسيده و دو يتيم و يك گنج از خود به جاى گذاشته است .
در موافقت دادن ميان صلاح پدر ايتام و دفينه كردنش گنج را براى فرزندان بحثهايى طولانى كرده اند با اينكه خداى تعالى دفينه كردن پول را مذمت نموده و فرموده : (و الذين يكنزون الذهب و الفضة و لا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم ).

*(/24)*

لكن آيه مورد بحث متعرض بيش از اين نيست كه در زير ديوار گنجى از براى آن دو يتيم بوده ، و ديگر دلالت ندارد بر اينكه پدرشان آن را دفن كرده باشد. علاوه بر اينكه به فرضى هم كه پدر آنان دفن كرده باشد توصيف پدر آنان به اينكه مردى صالح بوده خود دليل بر اين است كه گنج مزبور هر چه بوده مذموم نبوده . از اين هم كه بگذريم ممكن است پدر صالح آندو گنجى را به ملاك جايزى براى فرزندانش دفن كرده باشد. اين كار بالاتر از سوراخ كردن كشتى نيست ، چطور آن دو كار با تاويل امر الهى جائز باشد اينهم لابد تاويلى داشته است ، البته در اين ميان روايتى هست كه در بحث روايتى آينده خواهد آمد - ان شاء الله تعالى .
اين آيه دلالت دارد بر اينكه صلاح انسان گاهى در وارث انسان اثر نيك مى گذارد، و سعادت و خير را در ايشان سبب مى گردد، همچنانكه آيه شريفه (و ليخش الذين لو تركوا من خلقهم ذرية ضعافا خافوا عليهم ...) نيز دلالت دارد بر اينكه صلاح پدر و مادر در سرنوشت فرزند مؤ ثر است . و اينكه فرمود (و ما فعلته عن ) امرى كنايه است از اينكه حضرت خضر هر كارى كه كرده به امر ديگرى يعنى به امر خداى سبحان بوده نه به امرى كه نفسش كرده باشد.
كلمه (تستطع )از (استطاع ،يسطيع ) به معناى (استطاع ، يستطيع ) است . در اول سوره آل عمران هم گذشت كه تاويل در عرف قرآن عبارت است از حقيقتى كه هر چيزى متضمن آن است و وجودش مبتنى بر آن و برگشتش به آن است ، مانند تاويل خواب كه به معناى تعبير آن است ، و تاويل حكم كه همان ملاك آن است ، و تاويل فعل كه عبارت از مصلحت و غايت حقيقى آن ، و تاويل واقعه علت واقعى آن است ، و همچنين است در هر جاى ديگرى كه استعمال شود.

*(/25)*

پس اينكه فرمود: (ذلك تاويل ما لم تسطع ...) اشارهاى است از خضر به اينكه آنچه براى وقايع سهگانه تاويل آورد و عمل خود را در آن وقايع توجيه نمود سبب حقيقى آن وقايع بوده نه آنچه كه موسى از ظاهر آن قضايا فهميده بود، چه آن جناب از قضيه كشتى تسبيب هلاكت مردم ، و از قضيه كشتن آن پسر، قتل بدون جهت ، و از قضيه ديوار سازى سوء تدبير در زندگى را فهميده بود.
بعضى از مفسرين گفته اند: خضر (عليهالسلام ) در كلام خود ادبى زيبا نسبت به پروردگار خود رعايت كرده و آن قسمت از كارها را كه خالى از نقص نبوده به خود نسبت داده مثلا گفته است : (فاردت ان اعيبها) و آنچه انتسابش هم به خود و هم به خدا جائز بوده با صيغه متكلم مع الغير تعبير كرده ، و مثلا گفته است : (فاردنا ان يبدلهما ربهما) و يا فرموده : فخشينا و آنچه كه مربوط به ربوبيت و تدبير خداى تعالى بوده به ساحت مقدس او اختصاص داده ، و فرموده : (فاراد ربك ان يبلغا اشدهما).
بحثى تاريخى در دو فصل
1 - داستان موسى و خضر در قرآن
خداى سبحان به موسى وحى كرد كه در سرزمينى بندهاى دارد كه داراى علمى است كه وى آن را ندارد، و اگر به طرف مجمع البحرين برود او را در آنجا خواهد ديد به اين نشانه كه هر جا ماهى زنده - و يا گم - شد همانجا او را خواهد يافت .
موسى (عليهالسلام ) تصميم گرفت كه آن عالم را ببيند، و چيزى از علوم او را فرا گيرد، لا جرم به رفيقش اطلاع داده به اتفاق به طرف مجمع البحرين حركت كردند و با خود يك عدد ماهى مرده برداشته به راه افتادند تا بدانجا رسيدند و چون خسته شده بودند بر روى تخته سنگى كه بر لب آب قرار داشت نشستند تا لحظه اى بياسايند و چون فكرشان مشغول بود از ماهى غفلت نموده فراموشش ‍ كردند.

*(/26)*

از سوى ديگر ماهى زنده شد و خود را به آب انداخت - و يا مرده اش به آب افتاد - رفيق موسى با اينكه آن را ديد فراموش كرد كه به موسى خبر دهد، از آنجا برخاسته به راه خود ادامه دادند تا آنكه از مجمع البحرين گذشتند و چون بار ديگر خسته شدند موسى به او گفت غذايمان را بياور كه در اين سفر سخت كوفته شديم . در آنجا رفيق موسى به ياد ماهى و آنچه كه از داستان آن ديده بود افتاد، و در پاسخش گفت : آنجا كه روى تخته سنگ نشسته بوديم ماهى را ديدم كه زنده شد و به دريا افتاد و شنا كرد تا ناپديد گشت ، من خواستم به تو بگويم ولى شيطان از يادم برد - و يا ماهى را فراموش كردم در نزد صخره پس به دريا افتاد و رفت .
next page
fehrest page
back page

*(/27)*

next page
fehrest page
back page
موسى گفت : اين همان است كه ما، در طلبش بوديم و آن تخته سنگ همان نشانى ما است پس بايد بدانجا برگرديم . بى درنگ از همان راه كه رفته بودند برگشتند، و بندهاى از بندگان خدا را كه خدا رحمتى از ناحيه خودش و علمى لدنى به او داده بود بيافتند. موسى خود را بر او عرضه كرد و درخواست نمود تا او را متابعت كند و او چيزى از علم و رشدى كه خدايش ارزانى داشته به وى تعليم دهد. آن مرد عالم گفت : تو نمى توانى با من باشى و آنچه از من و كارهايم مشاهده كنى تحمل نمايى ، چون تاويل و حقيقت معناى كارهايم را نمى دانى ، و چگونه تحمل توانى كرد بر چيزى كه احاطه علمى بدان ندارى ؟ موسى قول داد كه هر چه ديد صبر كند و ان شاء الله در هيچ امرى نافرمانيش نكند. عالم بنا گذاشت كه خواهش او را بپذيرد، و آنگاه گفت پس اگر مرا پيروى كردى بايد كه از من از هيچ چيزى سؤ ال نكنى ، تا خودم در باره آنچه مى كنم آغاز به توضيح و تشريح كنم .
موسى و آن عالم حركت كردند تا بر يك كشتى سوار شدند، كه در آن جمعى ديگر نيز سوار بودند موسى نسبت به كارهاى آن عالم خالى الذهن بود، در چنين حالى عالم كشتى را سوراخ كرد، سوراخى كه با وجود آن كشتى ايمن از غرق نبود، موسى آنچنان تعجب كرد كه عهدى را كه با او بسته بود فراموش نموده زبان به اعتراض گشود و پرسيد چه مى كنى ؟ مى خواهى اهل كشتى را غرق كنى ؟ عجب كار بزرگ و خطرناكى كردى ؟ عالم با خونسردى جواب داد: نگفتم تو صبر با من بودن را ندارى ؟ موسى به خود آمده از در عذرخواهى گفت من آن وعدهاى را كه به تو داده بودم فراموش كردم ، اينك مرا بدانچه از در فراموشى مرتكب شدم مؤ اخذه مفرما، و در باره ام سختگيرى مكن .

*(/1)*

سپس از كشتى پياده شده به راه افتادند در بين راه به پسرى برخورد نمودند عالم آن كودك را بكشت . باز هم اختيار از كف موسى برفت و بر او تغير كرد، و از در انكار گفت اين چه كار بود كه كردى ؟ كودك بى گناهى را كه جنايتى مرتكب نشده و خونى نريخته بود بى جهت كشتى ؟ راستى چه كار بدى كردى ! عالم براى بار دوم گفت : نگفتم تو نمى توانى در مصاحبت من خود را كنترل كنى ؟ اين بار ديگر موسى عذرى نداشت كه بياورد، تا با آن عذر از مفارقت عالم جلوگيرى كند و از سوى ديگر هيچ دلش رضا نمى داد كه از وى جدا شود، بناچار اجازه خواست تا به طور موقت با او باشد، به اين معنا كه مادامى كه از او سؤ الى نكرده با او باشد، همينكه سؤ ال سوم را كرد مدت مصاحبتش پايان يافته باشد و درخواست خود را به اين بيان اداء نمود: اگر از اين به بعد از تو سؤ الى كنم ديگر عذرى نداشته باشم .
عالم قبول كرد، و باز به راه خود ادامه دادند تا به قريهاى رسيدند، و چون گرسنگيشان به منتها درجه رسيده بود از اهل قريه طعامى خواستند و آنها از پذيرفتن اين دو ميهمان سر باز زدند. در همين اوان ديوار خرابى را ديدند كه در شرف فرو ريختن بود، به طورى كه مردم از نزديك شدن به آن پرهيز مى كردند، پس آن ديوار را به پا كرد. موسى گفت : اينها كه از ما پذيرائى نكردند، و ما الا ن محتاج به آن دستمزد بوديم .
مرد عالم گفت : اينك فراق من و تو فرا رسيده . تاويل آنچه كردم برايت مى گويم و از تو جدا مى شوم ، اما آن كشتى كه ديدى سوراخش كردم مال عدهاى مسكين بود كه با آن در دريا كار مى كردند و هزينه زندگى خود را به دست مى آوردند و چون پادشاهى از آن سوى دريا كشتيها را غصب مى كرد و براى خود مى گرفت ، من آن را سوراخ كردم تا وقتى او پس از چند لحظه مى رسد كشتى را معيوب ببيند و از گرفتنش صرفنظر كند.

*(/2)*

و اما آن پسر كه كشتم خودش كافر و پدر و مادرش مؤ من بودند، اگر او زنده مى ماند با كفر و طغيان خود پدر و مادر را هم منحرف مى كرد، رحمت خدا شامل حال آن دو بود، و به همين جهت مرا دستور داد تا او را بكشم ، تا خدا به جاى او به آن دو فرزند بهترى دهد، فرزندى صالحتر و به خويشان خود مهربانتر و بدين جهت او را كشتم .
و اما ديوارى كه ساختم ، آن ديوار مال دو فرزند يتيم از اهل اين شهر بود و در زير آن گنجى نهفته بود، متعلق به آن دو بود، و چون پدر آن دو، مردى صالح بود به خاطر صلاح پدر رحمت خدا شامل حال آن دو شد، مرا امر فرمود تا ديوار را بسازم به طورى كه تا دوران بلوغ آن دو استوار بماند، و گنج محفوظ باشد تا آن را استخراج كنند، و اگر اين كار را نمى كردم گنج بيرون مى افتاد و مردم آن را مى بردند.
آنگاه گفت : من آنچه كردم از ناحيه خود نكردم ، بلكه به امر خدا بود و تاويلش هم همان بود كه برايت گفتم : اين بگفت و از موسى جدا شد.
2 - شخصيت خضر
در قرآن كريم درباره حضرت خضر غير از همين داستان رفتن موسى به مجمع البحرين چيزى نيامده و از جوامع اوصافش چيزى ذكر نكرده مگر همينكه فرموده : (فوجدا عبدا من عبادنا اتيناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما ).
از آنچه از روايات نبوى و يا روايات وارده از طرق ائمه اهل بيت (عليهمالسلام ) در داستان خضر رسيده چه مى توان فهميد ؟

*(/3)*

از روايت محمد بن عماره كه از امام صادق (عليهالسلام ) نقل شده و در بحث روايتى آينده خواهد آمد، چنين برمى آيد كه آن جناب پيغمبرى مرسل بوده كه خدا به سوى قومش مبعوثش فرموده بود، و او مردم خود را به سوى توحيد و اقرار به انبياء و فرستادگان خدا و كتابهاى او دعوت مى كرده و معجزه اش اين بوده كه روى هيچ چوب خشكى نمى نشست مگر آنكه سبز مى شد و بر هيچ زمين بى علفى نمى نشست مگر آنكه سبز و خرم مى گشت ، و اگر او را خضر نامى دند به همين جهت بوده است و اين كلمه با اختلاف مختصرى در حركاتش در عربى به معناى سبزى است ، و گرنه اسم اصلى اش تالى بن ملكان بن عابر بن ارفخشد بن سام بن نوح است ...
مؤ يد اين حديث در وجه ناميدن او به خضر مطلبى است كه در الدر المنثور از عدهاى از ارباب جوامع حديث از ابن عباس و ابى هريره از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل شده كه فرمود: خضر را بدين جهت خضر ناميدند كه وقتى روى پوستى سفيد رنگ نماز گزارد، همان پوست هم سبز شد.
و در بعضى از اخبار مانند روايت عياشى از بريد از يكى از دو امام باقر يا صادق (عليهماالسلام ) آمده كه : خضر و ذو القرنين دو مرد عالم بودند نه پيغمبر. و ليكن آيات نازله در داستان خضر و موسى خالى از اين ظهور نيست كه وى نبى بوده ، و چطور ممكن است بگوييم نبوده در حالى كه در آن آيات آمده كه حكم بر او نازل شده است .
و از اخبار متفرقهاى كه از امامان اهل بيت (عليهم السلام ) نقل شده برمى آيد كه او تاكنون زنده است و هنوز از دنيا نرفته . و از قدرت خداى سبحان هيچ دور نيست كه بعضى از بندگان خود را عمرى طولانى دهد و تا زمانى طولانى زنده نگهدارد. برهانى عقلى هم بر محال بودن آن نداريم و به همين جهت نمى توانيم انكارش كنيم .

*(/4)*

علاوه بر اينكه در بعضى روايات از طرق عامه سبب اين طول عمر هم ذكر شده . در روايتى كه الدر المنثور از دارقطنى و ابن عساكر از ابن عباس نقل كرده اند چنين آمده كه : او فرزند بلا فصل آدم است و خدا بدين جهت زنده اش نگه داشته تا دجال را تكذيب كند. و در بعضى ديگر كه در الدر المنثور از ابن عساكر از ابن اسحاق روايت شده نقل گرديده كه آدم براى بقاى او تا روز قيامت دعا كرده است .
و در تعدادى از روايات كه از طرق شيعه و سنى رسيده آمده كه خضر از آب حيات كه واقع در ظلمات است نوشيده ، چون وى در پيشاپيش لشكر ذو القرنين كه در طلب آب حيات بود قرار داشت ، خضر به آن رسيد و ذو القرنين نرسيد. و اين روايات و امثال آن روايات آحادى است كه قطع به صدورش نداريم ، و از قرآن كريم و سنت قطعى و عقل هم دليلى بر توجيه و تصحيح آنها نداريم .
قصه ها و حكايات و همچنين روايات در باره حضرت خضر بسيار است و ليكن چيزهايى است كه هيچ خردمندى به آن اعتماد نمى كند. مانند اينكه در روايت الدر المنثور از ابن شاهين از خصيف آمده كه : چهار نفر از انبياء تاكنون زنده اند، دو نفر آنها يعنى عيسى و ادريس در آسمانند و دو نفر ديگر يعنى خضر و الياس در زمينند، خضر در دريا و الياس در خشكى است .
و نيز مانند روايت الدر المنثور از عقيلى از كعب كه گفته : خضر در ميان درياى بالا و درياى پائين بر روى منبرى قرار دارد، و جنبندگان دريا مامورند كه از او شنوايى داشته باشند و اطاعتش كنند، و همه روزه صبح و شام ارواح بر وى عرضه مى شوند.

*(/5)*

و مانند روايت الدر المنثور از ابى الشيخ در كتاب (العظمة ) و ابى نعيم در حليه از كعب الاحبار كه گفته : خضر پسر عاميل با چند نفر از رفقاى خود سوار شده به درياى هند رسيد - و درياى هند همان درياى چين است - در آنجا به رفقايش گفت : مرا به دريا آويزان كنيد، چند روز و شب آويزان بوده آنگاه صعود نمود گفتند: اى خضر چه ديدى ؟ خدا عجب اكرامى از تو كرد كه در اين مدت در لجه دريا محفوظ ماندى ! گفت : يكى از ملائكه به استقبالم آمده گفت : اى آدمى زاده خطاكار از كجا مى آيى و به كجا ميروى ؟ گفتم : مى خواهم ته اين دريا را ببينم . گفت : چگونه مى توانى به ته آن برسى در حالى كه از زمان داود (عليهالسلام ) مردى به طرف قعر آن مى رود و تا به امروز نرسيده . با اينكه از آن روز تا امروز سيصد سال مى گذرد. و رواياتى ديگر از اين قبيل روايات كه مشتمل بر نوادر داستانها است .
بحث روايتى
در تفسير برهان از ابن بابويه و او به سند خود از جعفر بن محمد بن عماره از پدرش از جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: خدا وقتى با موسى تكلم كرد، تكلم كردنى ، و تورات را بر او نازل كرد و در الواح برايش از همه چيز موعظه و تفصيل بنوشت و معجزهاى در دست او و معجزهاى در عصاى او قرار داد، و معجزه هايى در جريان طوفان و ملخ و قورباغه و سوسمار و خون و شكافته شدن دريا و غرق فرعون و لشگرش به دست او جارى ساخت طبع بشرى او بر آنش داشت كه در دل بگويد: گمان نمى كنم خدا خلقى آفريده باشد كه داناتر از من باشد، به محضى كه اين خيال در دلش خطور نمود خداى عز و جل به جبرئيلش وحى كرد، بندهام را قبل از آنكه ( در اثر عجب ) هلاك گردد درياب و به او بگو كه در محل تلاقى دو دريا مرد عابدى است ، بايد او را پيروى كنى و از او تعليم بگيرى .

*(/6)*

جبرئيل بر موسى نازل شد و پيام خداى را به او رسانيد . موسى (عليهالسلام ) فهميد كه اين دستور به خاطر آن خيالى است كه در دل كرده ، لا جرم با همراه خود يوشع بن نون به راه افتاد تا به مجمع البحرين رسيدند. در آنجا به خضر برخوردند كه مشغول عبادت خداى عز و جل بود و قرآن كريم در اين باره فرموده (فوجدا عبدا من عبادنا اتيناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما...).
مؤ لف : اين حديث داستان را مفصل آورده و جزئيات مصاحبت موسى و خضر را كه قرآن كريم هم بازگو كرده شرح داده است .
و عياشى داستان را در تفسيرش به دو طريق و قمى نيز به دو طريق يكى با سند و يكى بى سند روايت كرده اند. و الدر المنثور آن را به طرق زيادى از ارباب جوامع از قبيل بخارى ، مسلم ، نسائى ، ترمذى و غير ايشان از ابن عباس و از ابى بن كعب از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده است .
اختلاف فراوان روايات در جهات و جزئيات اين داستان
همه احاديث در آن مضمونى كه ما از حديث محمد بن عماره آورديم متفقند. و نيز در اينكه آن ماهى كه با خود داشته اند در روى تخت سنگ زنده شده و راه خود را در دريا گرفته و ناپديد شده ، اتفاق دارند. ليكن در بسيارى از جزئيات كه زائد بر آنچه از قصه در قرآن آمده است اختلاف دارند.

*(/7)*

يكى آن مطلبى است كه از روايت ابن بابويه و قمى به دست مى آيد كه مجمع البحرين در سرزمين شامات و فلسطين واقع بوده ، به قرينه اينكه در روايت ، اين دو بزرگوار آن قريهاى كه در كنار آن ديوار ساختند ناصره ناميده شده كه نصارى منسوب به آنند و ناصره در اين سرزمين است . ولى در بعضى از روايات ، مجمع البحرين را اراضى آذربايجان دانسته . اين معنا را الدر المنثور هم از سدى نقل كرده كه گفته است : آن دو بحر عبارت بوده از (كر) و (رس ) كه در دريا مى ريختند و قريه نامبرده در داستان (باجروان ) ناميده مى شد كه مردمش بسيار لئيم و پست بوده اند. و از ابى روايت شده كه آن قريه (افريقيه ) بوده و از قرظى نقل شده كه گفته است (طنجه ) بوده . و از قتاده نقل شده كه مجمع البحرين محل تلاقى درياى روم و درياى فارس است .
اختلاف ديگرى كه وجود دارد در باره آن ماهى است . در بعضى آمده كه ماهى بريان بوده . و در بيشتر روايات آمده كه ماهى شور بوده ، و در مرسله قمى و در روايات مسلم و بخارى و نسائى و ترمذى و ديگران آمده كه نزد تخته سنگ چشمه حيات بوده . حتى در روايت مسلم و غير او آمده كه آن آب ، آب حيات بوده كه هر كس از آن بخورد هميشه زنده مى ماند و هيچ مرده بى جانى به آن نزديك نمى شود مگر آنكه زنده مى گردد، به همين جهت بوده كه وقتى موسى و رفيقش نزديك آن آب نشستند ماهى زنده شد... و در غير اين روايت آمده : رفيق موسى از آن آب وضو گرفت ، از آب وضويش يك قطره به آن ماهى چكيد و زنده اش كرد. و در ديگرى آمده كه يوشع از آن آب خورد در حالى كه حق خوردن نداشت پس خضر چون او را با موسى بديد به جرم اينكه از آن آب نوشيده او را در يك كشتى بست و رهايش كرد او در نتيجه در ميان امواج دريا سرگردان هست تا قيامت قيام كند.
و در بعضى ديگر آمده : نزديك صخره ، چشمه حيات بوده ، همان چشمهاى كه خود خضر از آن نوشيد - اين قسمت را ساير روايات ندارند.

*(/8)*

و از جمله اختلافاتى كه در اين داستان هست اين است كه در چهار روايت صحيح مسلم ، بخارى ، نسائى ، و ترمذى ، و غير آنها آمده كه : ماهى به دريا افتاد و راه خود را پيش گرفت كه برود، پس خداوند متعال آب را بر آن ماهى از جريان انداخت ، در نتيجه ماهى در قطعهاى از آب كه به صورت اطاقى درآمده بود محبوس شد... و در بعضى ديگر آمده كه موسى بعد از آنكه از سفر با خضر برگشت اثر حركت ماهى را ديد، و آن را دنبال كرد، هر جا كه مى رفت موسى هم روى آب مى رفت تا به جزيرهاى از جزائر عرب رسيدند.
و در حديث طبرى از ابن عباس آمده كه : او، يعنى موسى ، برگشت تا نزد تخته سنگ رسيد، در آنجا ماهى را ديد، ماهى فرار كرد و در آب به اين سو و آن سو مى رفت و خود را به دريا مى زد. موسى هم او را دنبال نمود، با عصاى خود به آب مى زد و آب كنار مى رفت تا او را بگيرد، از اين به بعد ماهى هر جا كه از دريا مى گذشت خشك مى شد و مانند تخته سنگ مى گرديد... بعضى از روايات هم اين قسمت را ندارد.
اختلاف ديگر، در محل ملاقات با خضر است ، در بيشتر روايات آمده كه موسى خضر را نزد تخته سنگ ديد. و در بعضى آمده كه ماهى را دنبال كرد تا بگيرد، به جزيرهاى از جزائر دريا رسيد، آنجا خضر را ديدار كرد . و در بعضى آمده كه او را ديد كه روى آب نشسته ، و يا تكيه داده است .
اختلاف ديگر در اين است كه آيا رفيق موسى هم با موسى و خضر بود يا آن دو وى را رها نموده پى كار خود رفتند ؟.

*(/9)*

اختلاف ديگر در كيفيت سوراخ كردن كشتى و كيفيت كشتن آن كودك و در كيفيت بر پا داشتن ديوار و در گنج نهفته در زير آن است ، ليكن اكثر روايات دارد كه گنج مذكور لوحى از طلا بوده كه در آن مواعظى چند نوشته شده بوده . و در خصوص پدر صالح ظاهر بيشتر روايات اين است كه پدر بلافصل آن دو كودك بوده ولى در بعضى ديگر آمده كه جد دهمى و در بعضى هفتمى بوده . و در بعضى آمده كه ميان آن كودك و آن پدر صالح هفتاد پدر فاصله بوده . و در بعضى از روايات آمده كه هفتصد سال فاصله بوده . و اختلافات ديگرى از اين قبيل كه در جهات مختلف اين داستان وجود دارد.
روايات ديگرى درباره داستان موسى و خضر عليهماالسلام
و در تفسير قمى از محمد بن بلال از يونس در نامهاى كه به حضرت رضا (عليهالسلام ) نوشته اند از آن جناب پرسيده اند از موسى و آن عالمى كه نزدش رفت كدام عالمتر بودند ؟
ديگر اينكه آيا جائز است كه پيغمبرى چون موسى كه خودش حجت خدا بوده حجتى ديگر در زمان خود او بوده باشد ؟ حضرت فرموده است : موسى نزد آن عالم رفت و او را در جزيرهاى از جزاير دريا ديدار نمود كه يا نشسته بود و يا تكيه داده بود، موسى سلام داد، و او معناى سلام را نفهميد، چون در همه روى زمين سلام دادن معمول نبود.
پرسيد تو كيستى ؟ گفت : من موسى بن عمرانم ، پرسيد تو آن موسى بن عمرانى كه خدا با او تكلم كرده ؟ گفت آرى . پرسيد چه حاجت دارى ؟ گفت : آمده ام تا مرا از آن رشدى كه تعليم داده شده اى تعليمم دهى . گفت : من موكل بر امرى شدهام كه تو طاقت آن را ندارى ، همچنانكه تو موظف به امرى شده اى كه من طاقتش را ندارم ، - تا آخر حديث .

*(/10)*

مؤ لف : اين معنا در اخبار ديگرى ، هم از طرق شيعه و هم سنى روايت شده . و در الدر المنثور است كه حاكم - وى حديث را صحيح دانسته - از ابى روايت كرده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: وقتى موسى خضر را ديد مرغى آمد و منقار خود را در آب فرو برد، خضر به موسى گفت : مى بينى كه اين مرغ با اين عمل خود چه مى گويد ؟ گفت : چه مى گويد. گفت مى گويد: علم تو و علم موسى در برابر علم خدا در مثل مانند آبى مى ماند كه من با منقارم از دريا برمى دارم .
مؤ لف : داستان اين مرغ در اغلب روايات اين داستان آمده .
و در تفسير عياشى از هشام بن سالم از ابو عبد الله (عليهالسلام ) روايت كرده كه فرمود: موسى عالمتر از خضر بود.
و در همان كتاب از ابو حمزه از امام باقر (عليهالسلام ) روايت شده كه فرموده : جانشين موسى يوشع بن نون بوده و مقصود از (فتى ) كه در قرآن كريم آمده همو است .
باز در آن كتاب از عبد الله بن ميمون قداح از امام صادق از پدرش (عليهماالسلام ) روايت آورده كه فرمود: روزى موسى در ميان جمعى از بزرگان بنى اسرائيل نشسته بود، مردى به او گفت : من احدى را سراغ ندارم كه به خدا عالمتر از تو باشد. موسى هم گفت : من نيز سراغ ندارم . خدا بدو وحى فرستاد كه چرا، بندهام خضر از تو به من داناتر است .
موسى تقاضا كرد تا بدو راهش بنمايد. قضيه ماهى ، نشانى ميان موسى و خدا بود براى يافتن خضر كه داستانش را قرآن كريم آورده .
مؤ لف : اين روايت با روايتى كه آن دو را برابر مى دانست مخالف است ، و لذا بايد حمل شود بر اينكه نوع علم آن دو مختلف بوده .
و در همان كتاب از ابى بصير از امام صادق (عليهالسلام ) آمده كه در ذيل جمله فخشينا فرموده : ترسيد از اينكه آن پسرك بزرگ شود، و پدر و مادر خود را به كفر دعوت كند و آن دو به خاطر شدت محبتى كه به وى داشتند دعوتش را بپذيرند.

*(/11)*

باز در آن كتاب از عثمان از مردى از امام صادق (عليهالسلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة و اقرب رحما) فرموده : همينطور هم شد، زيرا صاحب دخترى شدند كه آن دختر پيغمبرى زائيد.
مؤ لف : در اكثر روايات آمده كه از آن دختر هفتاد پيغمبر - البته با واسطه - به دنيا آمد.
رواياتى درباره اينكه خداوند به خاطر اصلاح مردى مؤ من امر فرزندان او را اصلاحمى كند
و نيز در آن كتاب از اسحاق بن عمار روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليهالسلام ) شنيدم كه مى فرمود: خداوند به خاطر صلاح مردى مؤ من فرزند او را هم اصلاح مى كند ، و خاندان خودش و بلكه اطرافيانش را حفظ مى فرمايد . و در سايه كرامت خدا مدام در حفظ خدا هستند. آنگاه به عنوان شاهد مثال داستان (غلامين يتيمين ) را ذكر كرد و فرمود: نمى بينى چگونه خدا صلاح پدر و مادر آن دو را با لطف و رحمت نسبت به آن دو شكر گذاشت ؟.
و در همان كتاب از مسعدة بن صدقه از جعفر بن محمد از پدرانش (عليهمالسلام ) روايت كرده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: خداوند، بعد از مرگ بنده صالح جانشين او در مال و اولاد او مى شود، هر چند كه اهل و اولاد او اهل و اولاد بدى باشند، آنگاه اين آيه را : (و كان ابوهما صالحا) تا به آخرش تلاوت فرمود.
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از جابر روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: خدا به خاطر صلاح آدمى ، امر اولاد و اولاد اولاد و امر اهل خانه هاى پيرامون او را اصلاح مى كند، و مادام كه در ميان آنان است ايشان را حفظ مى فرمايد
مؤ لف : روايات در اين معنا بسيار زياد است .
رواياتى درباره گنج مدفون در زير ديوار درذيل (و اما الجدار فكان لغلامين ...)

*(/12)*

و در كافى به سند خود از صفوان جمال روايت مى كند كه گفت : از امام صادق (عليهالسلام ) از قول خداى عزو جل پرسيدم كه مى فرمايد: (و اما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة و كان تحته كنز لهما) فرمود: اما آن گنج طلا و نقره نبود، بلكه چهار كلمه بود: 1 - لا اله الا الله 2 - كسى كه به مرگ يقين دارد چطور به خود اجازه خنده مى دهد؟ 3 - كسى كه يقين به حساب دارد هرگز قلبش خوشحال نمى گردد. 4 - كسى كه به قدر، يقين دارد جز از خدا نمى هراسد.
مؤ لف : روايات از طرق شيعه و اهل سنت زياد رسيده كه گنجى كه در زير ديوار بود لوحى بوده كه در آن چهار كلمه نقش شده بود. و در بيشتر آن روايات آمده كه لوحى از طلا بوده ، و اين منافات با روايت صفوان كه داشت : (آن گنج از طلا و نقره نبود) ندارد، چون مقصود امام در روايت مزبور اين است كه آن گنج از سنخ پول و درهم و دينار نبوده ، متبادر از عبارت هم همين است .
روايات مختلفى در تعيين كلماتى كه گفتيم بر آن لوح مكتوب بوده وجود دارد، و ليكن بيشتر آنها در كلمه توحيد و دو مساله قدر و مرگ اتفاق دارند. و در بعضى از آنها شهادت به رسالت خاتم الانبياء (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هم ذكر شده ، مانند روايتى كه الدر المنثور از بيهقى در - كتاب شعب الايمان - از على بن ابيطالب نقل كرده كه در تفسير جمله و (كان تحته كنز لهما) فرمود: لوحى از طلا بوده كه در آن نوشته بوده (لا اله الا الله محمد رسول الله ، عجب است كار كسى كه مى گويد مرگ حق است و خوشحالى هم به خود راه مى دهد، عجب است از كسى كه مى گويد آتش حق است و با اينحال مى خندد، و عجب است از كار كسى كه مى گويد قدر حق است و غمگين مى شود ؟ و عجب است از كار كسى كه مى بيند وضع دنيا و دست به دست شدن و دگرگونى هايش را كه در اهل خود دارد و به آن دل مى بندد و اعتماد مى كند ؟.
سوره كهف ، آيات 83 - 102

*(/13)*

و يسلونك عن ذى القرنين قل سأ تلوا عليكم منه ذكرا(83) إ نا مكنا له فى الا رض و ءاتينه من كل شى ء سببا(84) فأ تبع سببا(85) حتى إ ذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فى عين حمئة و وجد عندها قوما قلنا يذا القرنين إ ما أ ن تعذب و إ ما أ ن تتخذ فيهم حسنا(86) قال أ ما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إ لى ربه فيعذبه عذابا نكرا(87) و أ ما من ءامن و عمل صلحا فله جزاء الحسنى و سنقول له من أ مرنا يسرا(88) ثم أ تبع سببا(89) حتى إ ذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا(90) كذلك و قد أ حطنا بما لديه خبرا(91) ثم أ تبع سببا(92) حتى إ ذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولا(93) قالوا يذا القرنين إ ن يأ جوج و مأ جوج مفسدون فى الا رض فهل نجعل لك خرجا على أ ن تجعل بيننا و بينهم سدا(94) قال ما مكنى فيه ربى خير فأ عينونى بقوة أ جعل بينكم و بينهم ردما(95) ءاتونى زبر الحديد حتى إ ذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إ ذا جعله نارا قال ءاتونى أ فرغ عليه قطرا(96) فما اسطعوا أ ن يظهروه و ما استطعوا له نقبا(97) قال هذا رحمة من ربى فإ ذا جاء وعد ربى جعله دكاء و كان وعد ربى حقا(98) و تركنا بعضهم يومئذ يموج فى بعض و نفخ فى الصور فجمعنهم جمعا(99) و عرضنا جهنم يومئذ للكفرين عرضا(100) الذين كانت أ عينهم فى غطاء عن ذكرى و كانوا لا يستطيعون سمعا(101) افحسب الذين كفروا أ ن يتخذوا عبادى من دونى اولياء انّا اعتدنا جهنم للْكافرين نزولا (102)
ترجمه آيات
از تو از ذو القرنين پرسند. بگو: براى شما از او خبرى خواهم خواند ( 83 ).
ما به او در زمين تمكين داديم و از هر چيز وسيله اى عطا كرديم ( 84 ).
پس راهى را تعقيب كرد ( 85 ).

*(/14)*

چون به غروبگاه آفتاب رسيد آن را ديد كه در چشمهاى گل آلود فرو مى رود و نزديك چشمه گروهى را يافت . گفتيم اى ذو القرنين يا عذاب مى كنى يا ميان آن طريقهاى نيكو پيش مى گيرى ( 86 ).
گفت : هر كه ستم كند زود باشد كه عذابش كنيم و پس از آن سوى پروردگارش برند و سخت عذابش كند (87).
و هر كه ايمان آورد و كار شايسته كند پاداش نيك دارد و او را فرمان خويش كارى آسان گوييم ( 88 ).
و آنگاه راهى را دنبال كرد ( 89 ).
تا به طلوع گاه خورشيد رسيد و آن را ديد كه بر قومى طلوع مى كند كه ايشان را در مقابل آفتاب پوششى نداده ايم ( 90 ).
چنين بود و ما از آن چيزها كه نزد وى بود به طور كامل خبر داشتيم ( 91 ).
آنگاه راهى را دنبال كرد ( 92 ).
تا وقتى ميان دو كوه رسيد مقابل آن قومى را يافت كه سخن نمى فهميدند ( 93 ).
گفتند: اى ذو القرنين ياجوج و ماجوج در اين سرزمين تباه كارند آيا براى تو خراجى مقرر داريم كه ميان ما و آنها سدى بنا كنى ( 94 ).
گفت : آن چيزها كه پروردگارم مرا تمكن آن را داده بهتر است مرا به نيرو كمك دهيد تا ميان شما و آنها حائلى كنم ( 95 ).
قطعات آهن پيش من آريد تا چون ميان دو ديواره پر شد گفت : بدميد تا آن را بگداخت گفت : روى گداخته نزد من آريد تا بر آن بريزم ( 96 ).
پس نتوانستند بر آن بالا روند، و نتوانستند آن را نقب زنند ( 97 ).
گفت : اين رحمتى از جانب پروردگار من است و چون وعده پروردگارم بيايد آن را هموار سازد و وعده پروردگارم درست است ( 98 ).
در آن روز بگذاريم شان كه چون موج در هم شوند و در صور دميده شود و جمعشان كنيم جمع كامل ( 99 ).
آن روز جهنم را كاملا به كافران نشان دهيم ( 100 ).
همان كسان كه ديدگانشان از ياد من در پرده بوده و شنيدن نمى توانسته اند ( 101 ).
مگر كسانى كه كافرند پندارند كه سواى من بندگان مرا خدايان توانند گرفت كه ما جهنم را براى كافران محل فرود آمدنى آماده كره ايم ( 102 ).

*(/15)*

بيان آيات
مربوط به شرح حال و بيان داستان ذوالقرنين
اين آيات راجع به داستان ذوالقرنين است و در خلال آن پيشگويى هايى از قرآن نيز به چشم مى خورد.
و يسئلونك عن ذى القرنين قل ساتلو عليكم منه ذكرا
يعنى از تو از وضع ذوالقرنين مى پرسند. چون اگر مقصود معرفى شخص او بود جا داشت در جواب اسمش را معرفى كند و به ذكر لقبش كه همان ذو القرنين است اكتفا ننمايد. پس معلوم مى شود سائل از سرگذشت او پرسش نموده . و كلمه (ذكر) در پاسخ (بزودى ذكرى از او را براى شما مى خوانم ) يا مصدر به معناى مفعول است و معنايش اين است كه (بگو به زودى از سرگذشت ذو القرنين مقدارى مذكور را مى خوانم )، و يا مراد از ذكر قرآن است كه در خود قرآن موارد زيادى به همين معنا آمده است ، و در نتيجه معنايش چنين مى شود ( بگو به زودى از او، يعنى از ذو القرنين ، و يا از خداى تعالى قرآنى كه همان آيات بعدى است مى خوانم ). و معناى دومى روشنتر است .
انا مكنا له فى الارض و اتيناه من كل شى ء سببا
( تمكين ) به معناى قدرت دادن است . وقتى گفته مى شود (مكنته ) و يا( مكنت له ) معنايش اين است كه من او را توانا كردم . پس تمكن در زمين به معناى قدرت تصرف در زمين است ، تصرفى مالكانه و دلخواه ، و چه بسا گفته شود كه مصدرى است ريخته و قالب گرفته شده از ماده (كون ) نه از (مكن ) به توهم اصالت ميم . پس تمكين به معناى استقرار و ثبات دادن است ثباتى كه باعث شود ديگر از مكانش كنده نشود و هيچ مانعى مزاحمتش نتواند كند.

*(/16)*

كلمه ( سبب ) به معناى وصله و وسيله است . پس معناى ايتاء سبب از هر چيز اين مى شود كه از هر چيزى كه معمولا مردم به وسيله آن متوسل به مقاصد مهم زندگى خود مى شوند، از قبيل عقل و علم و دين و نيروى جسم و كثرت مال و لشگر و وسعت ملك و حسن تدبير و غير آن . جمله مورد بحث منتى است از خداى تعالى كه بر ذو القرنين مى گذارد و با بليغترين بيان امر او را بزرگ مى شمارد. نمونه هايى كه خداوند تعالى از سيره و عمل و گفتار او نقل مى كند كه مملو از حكمت و قدرت است شاهد بر همين است كه غرض ‍ بزرگ شمردن امر او است .
فاتبع سببا
(اتباع ) به معناى لاحق شدن است ، يعنى ملحق به سببى شد. و به عبارتى ديگر وصله و وسيله اى تهيه كرد كه با آن به طرف مغرب آفتاب سير كند و كرد.
حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فى عين حمئة و وجد عندها قوما
كلمه (حتى ) دلالت مى كند بر اينكه فعلى در تقدير است و تقدير كلام (فسار حتى اذا بلغ - و سير كرد تا به مغرب آفتاب رسيد) مى باشد. و مراد از مغرب آفتاب ، آخر معموره آن روز از ناحيه غرب است ، به دليل اينكه مى فرمايد: (نزد آن مردمى را يافت ).
معناى (عين حمئة ) و بيان موقعيت جغرافيائى آن

*(/17)*

مفسرين گفته اند: منظور از (عين حمئة ) چشمهاى داراى گل سياه يعنى لجن است ، چون حماة به معناى آن است و مقصود از عين دريا است ، چون بسيار مى شود كه اين كلمه به دريا هم اطلاق مى گردد. و مقصود از اينكه فرمود (آفتاب را يافت كه در دريائى لجندار غروب مى كرد) اين است كه به ساحل دريايى رسيد كه ديگر ماوراى آن خشكى اميد نمى رفت ، و چنين به نظر مى رسيد كه آفتاب در دريا غروب مى كند چون انتهاى افق بر دريا منطبق است . بعضى هم گفته اند: چنين چشمه لجندارى با درياى محيط، يعنى اقيانوس غربى ، كه جزائر خالدات در آن است منطبق است و جزائر مذكور همان جزائرى است كه در هيات و جغرافياى قديم مبدأ طول به شمار مى رفت ، و بعدها غرق شده و فعلا اثرى از آنها نمانده است .
جمله (فى عين حمية ) به صورت (عين حامية ) يعنى حاره ( گرم ) نيز قرائت شده و اگر اين قرائت صحيح باشد درياى حار با قسمت استوائى اقيانوس كبير كه مجاور آفريقا است منطبق مى گردد، و بعيد نيست كه ذو القرنين در رحلت غربيش به سواحل آفريقا رسيده باشد.
قلنا يا ذا القرنين اما ان تعذب و اما ان تتخذ فيهم حسنا
قول منسوب به خداى عز و جل در قرآن كريم ، در وحى نبوى و در ابلاغ به وسيله وحى استعمال مى شود، مانند آيه (و قلنا يا آدم اسكن ) و آيه (و اذ قلنا ادخلوا هذه القرية ) و گاهى در الهام هم كه از نبوت نيست به كار مى رود، مانند آيه ( و اوحينا الى ام موسى ان ارضعيه ).

*(/18)*

و با اين بيان روشن مى شود كه جمله ( قلنا يا ذا القرنين ...) دلالت ندارد بر اينكه ذى القرنين پيغمبرى بوده كه به وى وحى مى شد، چون همانطورى كه گفتيم قول خدا اعم از وحى مختص به نبوت است . جمله (ثم يرد الى ربه فيعذبه ...) از آنجا كه نسبت به خداى تعالى در سياق غيبت آمده خالى از اشعار به اين معنا نيست كه مكالمه خدا با ذو القرنين به توسط پيغمبرى كه همراه وى بوده صورت گرفته ، و در حقيقت سلطنت از او نظير سلطنت طالوت در بنى اسرائيل بوده كه با اشاره پيغمبر معاصرش و هدايت او كار مى كرده .
(اما ان تعذب و اما ان تتخذ فيهم حسنا) - يعنى يا اين قوم را شكنجه كن و يا در آنان به رفتار نيكويى سلوك نما. پس كلمه (حسنا) مصدر به معناى فاعل و قائم مقام موصوف خود خواهد بود. ممكن هم هست وصفى باشد كه تنها به منظور مبالغه آورده شده . بعضى گفته اند: مقابله ميان عذاب و اتخاذ حسن (خوشرفتارى ) اشاره دارد بر اينكه اتخاذ حسن بهتر است ، هر چند كه ترديد خبرى اباحه را مى رساند. پس جمله مزبور انشائى است ، در صورت اخبار، و معنايش اين است كه : تو مخيرى كه يا عذابشان كنى و يا مشمول عفو خود قرارشان دهى و ليكن ظاهرا حكم تخييرى نباشد بلكه استخبارى باشد از اينكه بعدها با ايشان چه معاملهاى كند عذاب يا احسان و اين با سياق جواب يعنى جمله (اما من ظلم فسوف نعذبه ...) كه مشتمل بر تفصيل به تعذيب و احسان است موافقتر و مناسبتر است ، زيرا اگر جمله (اما ان تعذب ...) حكم تخييرى بود جمله (اما من ظلم ...) تقريرى براى آن مى بود و معنايش اعلام به قبول بود كه در اين صورت فائده زيادى افاده نمى كند.

*(/19)*

و خلاصه معناى آيه اين است كه : ما از او پرسش كرديم كه با اينان چه معامله اى مى خواهى بكنى ، و حال كه برايشان مسلط شده اى از عذاب و احسان كداميك را در باره آنان اختيار مى كنى ؟ و او در جواب گفته است ستمكاران ايشان را عذاب مى كنيم ، سپس وقتى كه به سوى پروردگار خويش بازگردند او عذاب نكر به ايشان مى دهد،
و ما به مؤ من صالح احسان نموده و به آنچه مايه رفاه او است تكليفش مى كنيم .
در جمله (اما ان تعذب ) مفعول را نياورده و در جمله (و اما ان تتخذ فيهم حسنا) آورده و اين بدان جهت است كه همه آنان ظالم نبودند و معلوم است كه مردمى كه وضعشان چنين باشد تعميم عذاب در بارهشان صحيح نيست ، بخلاف تعميم احسان كه مى شود هم صالح قومى را احسان كرد و هم طالحشان را .
ظالمان را عذاب مى كنيم و مؤ منان صالح العمل را جزاى حسنى است
اما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد الى ربه فيعذبه عذابا نكرا
كلمه : (نكر) به معناى منكر و غير آشنا و غير معهود است ، يعنى خدا ايشان را عذابى بى سابقه كند كه هيچ گمانش را نمى كردند و انتظارش را نداشتند.

*(/20)*

مفسرين ، ظلم در اين آيه را به ارتكاب شرك تفسير نموده ، و تعذيب را عبارت از كشتن دانسته اند. بنابراين ، معناى جمله چنين مى شود: اما كسى كه ظلم كند، يعنى به خدا شرك بورزد، و از شركش توبه نكند به زودى او را مى كشيم . و گويا اين معنا را از مقابل قرار گرفتن ظلم با ايمان و عمل صالح در جمله ( من آمن و عمل صالحا) استفاده كرده اند، و ليكن ظاهر از اين مقابله اين است كه مراد از ظلم اعم از اين است كه ايمان به خدا نياورد و شرك بورزد، و يا ايمان بياورد و شرك هم نورزد و ليكن عمل صالح نكند و به جاى آن ، عمل فاسد كند يعنى فساد در زمين كند. و اگر مقابل ، ظلم را مقيد به ايمان نكرده بود آن وقت ظهور در اين داشت كه اصلا مقصود از ظلم فساد انگيزى در زمين باشد بدون اينكه هيچ نظرى به شرك داشته باشد، چون معهود از سيره پادشاهان اين است كه وقتى دادگسترى كنند سرزمين خود را از فساد مفسدين پاك مى كنند، ( نه از شرك ) اين نظريه ما بود در تفسير ظلم به شرك و عين همين نظريه را در تفسير تعذيب ، به قتل داريم .
و اما من امن و عمل صالحا فله جزاء الحسنى ...
كلمه ( صالحا) وصفى است كه قائم مقام موصوف خود شده ، و همچنين كلمه حسنى . و كلمه جزاء حال و يا تميز و يا مفعول مطلق است ، و تقدير چنين است : اما كسى كه ايمان آورد و عمل كند عملى صالح ، براى اوست مثوبت (حسنى ) در حالى كه (جزاء) داده مى شود، و يا از حيث جزاء، و يا جزايش مى دهيم جزاى حسنى .
(و سنقول له من امرنا يسرا) - كلمه (يسر) به معناى ميسور يعنى آسان است ، و وصفى است ، كه در جاى موصوف نشسته ، و ظاهرا منظور از امر در (امرنا) امر تكليفى است ، و تقدير كلام چنين است : به زودى به او از امر خود سخنى مى گوييم آسان ، يعنى به او تكليفى مى كنيم آسان كه بر او گران نيايد.
ثم اتبع سببا حتى اذا بلغ مطلع الشمس ...

*(/21)*

يعنى در آنجا وسائلى براى سفر تهيه ديد، و به سوى مشرق حركت كرد تا به صحرائى از طرف مشرق رسيد، و ديد كه آفتاب بر قومى طلوع مى كند كه براى آنان وسيله پوششى از آن قرار نداديم .
و منظور از (ستر) آن چيزى است كه آدمى با آن خود را از آفتاب مى پوشاند و پنهان مى كند، مانند ساختمان و لباس و يا خصوص ‍ ساختمان ، يعنى مردمى بودند كه روى خاك زندگى مى كردند، و خانه اى كه در آن پناهنده شوند، و خود را از حرارت آفتاب پنهان كنند نداشتند. و نيز عريان بودند و لباسى هم بر تن نداشتند. و اگر لباس و بنا را به خدا نسبت داد و فرموده :
(ما براى آنان وسيله پوششى از آن قرار نداديم ) اشاره است به اينكه مردم مذكور هنوز به اين حد از تمدن نرسيده بودند كه بفهمند خانه و لباسى هم لازم است و هنوز علم ساختمان كردن و خيمه زدن و لباس بافتن و دوختن را نداشتند.
كذلك و قد احطنا بما لديه خبرا
ظاهرا كلمه (كذلك ) اشاره به وضعى باشد كه در كلام ذكر كرد. و اگر چيزى را به خودش تشبيه كرده به اعتبار مغايرت ادعائى است ، كه وقتى مى خواهند مطلبى را در حق چيزى تاكيد كنند اين تشبيه را به كار مى برند. ديگر مفسرين ، مشار اليه به (كذلك ) را چيزهاى ديگرى دانسته اند كه از فهم بعيد است .

*(/22)*

ضمير در كلمه (لديه ) به ذو القرنين برمى گردد، و جمله (و قد احطنا بما لديه خبرا) جمله حاليه است ، و معنايش اين است كه : او وسيلهاى براى سير و سفر تهيه ديده به راه افتاد، تا به محل طلوع آفتاب رسيد، و در آنجا مردمى چنين و چنان يافت در حالى كه ما احاطه علمى و آگاهى از آنچه نزد او مى شد داشتيم . از عده و عده اش از آنچه جريان مى يافت خبردار بوديم . و ظاهرا احاطه علمى خدا به آنچه نزد وى صورت مى گرفت كنايه باشد از اينكه آنچه كه تصميم مى گرفت و هر راهى را كه مى رفت به هدايت خدا و امر او بود، و در هيچ امرى اقدام نمى نمود مگر به هدايتى كه با آن مهتدى شده ، و به امرى كه به آن مامور گشته بود. همچنانكه جمله (قلنا يا ذا القرنين ...) كه مربوط به موقع حركتش به طرف مغرب است اشاره به اين معنا دارد.
آيه شريفه (و قد احطنا...) در معناى كنائى اش نظير آيه (و اصنع الفلك باعيننا و وحينا) و آيه (انزله بعلمه ) و آيه (و احاط بما لديهم ) مى باشد، يعنى هر چه مى كرد بدون اطلاع ما نبود.
بعضى از مفسرين گفته اند: آيه مورد بحث در مقام تعظيم امر ذو القرنين است ، مى خواهد بفرمايد جز خدا كسى به دقائق و جزئيات كار او پى نمى برد، و يا در مقام به شگفتى واداشتن شنونده است از زحماتى كه وى در اين سفر تحمل كرده ، و اينكه مصائب و شدائدى كه ديده همه در علم خدا هست و چيزى بر او پوشيده نيست . و يا در مقام تعظيم آن سببى است كه دنبال كرده . ولى آنچه ما در معنايش گفتيم وجيهتر است .
ثم اتبع سببا حتى اذا بلغ بين السدين ...

*(/23)*

كلمه (سد) به معناى كوه و هر چيزى است كه راه را بند آورد، و از عبور جلوگيرى كند. و گويا مراد از (دو سد) در اين آيه دو كوه باشد. و در جمله (وجد من دونهما قوما) مراد از (من دونهما) نقطهاى نزديك به آن دو كوه است . و جمله ( لا يكادون يفقهون قولا) كنايه از سادگى و بساطت فهم آنان است . و چه بسا گفته اند: كنايه از عجيب و غريب بودن لغت و زبان آنان باشد، كه گويا از لغت ذو القرنين و مردمش بيگانه بوده اند ولى اين قول بعيد است .
قالوا يا ذا القرنين ان ياجوج و ماجوج مفسدون ...
ظاهر اين است كه گويندگان اين حرف همان قومى باشند كه ذو القرنين آنان را در نزديكى دو كوه بيافت . و ياجوج و ماجوج دو طائفه از مردم بودند كه از پشت آن كوه به اين مردم حمله مى كردند، و قتل عام و غارت راه انداخته اسير مى نمودند. دليل بر همه اينها سياق آيه است كه تماما ضمير عاقل به آنان برگردانده شده و ( نيز ) عمل سد كشيدن بين دو كوه ، و غير از اينها.
(فهل نجعل لك خرجا) - كلمه (خرج ) به معناى آن چيزى است كه براى مصرف شدن در حاجتى از حوائج ، از مال انسان خارج مى گردد. قوم مذكور پيشنهاد كردند كه مالى را از ايشان بگيرد و ميان آنان و ياجوج و ماجوج سدى ببندد كه مانع از تجاوز آنان بشود.
ساختن سد به وسيله ذوالقرنين
( قال ما مكنى فيه ربى خير فاعينونى بقوة اجعل بينكم و بينهم ردما ).
اصل كلمه (مكنى )، (مكننى ) بوده و دو نون در هم ادغام شده به اين صورت در آمده است . و كلمه : (ردم ) به معناى سد است .
و بعضى گفته اند به معناى سد قوى است . بنابراين ، تعبير به (ردم ) در جواب آنان كه درخواست سدى كرده بودند براى اين بوده كه هم خواهش آنان را اجابت كرده ، و هم وعده مافوق آن را داده باشد.

*(/24)*

و اينكه فرمود: (آن مكنتى كه خدا به من داده بهتر است ) براى افاده استغناء ذوالقرنين از كمك مادى ايشان است كه خود پيشنهادش را كردند. مى خواهد بفرمايد: ذو القرنين گفت آن مكنتى كه خدا به من داده ، و آن وسعت و قدرت كه خدا به من ارزانى داشته ، از مالى كه شما وعده مى دهيد بهتر است ، و من به آن احتياج ندارم .
(فاعينونى بقوة ... )كلمه (قوه ) به معناى هر چيزى است كه به وسيله آن آدمى بر چيزى نيرومند مى شود. جمله مزبور تفريع بر مطلبى است كه از پيشنهاد آنان به دست مى آيد، و آن ساختن سد بوده ، و حاصل معنا اين است كه : من از شما خرج نمى خواهم و اما سدى كه خواستيد اگر بخواهيد بسازم بايد كمك انسانيم كنيد، يعنى كارگر و مصالح ساختمانى بياوريد، تا آن را بسازم - و از مصالح آن آهن و قطر و نفخ با دميدن را نام برده است - و به اين معنايى كه كرديم اين مطلب روشن مى گردد كه مراد ايشان از پيشنهاد خرج دادن اجرت بر سد سازى بوده در حقيقت خواسته اند به ذو القرنين مزد بدهند كه او هم قبول نكرده است .
اتونى زبر الحديد...
بكار بردن قطعه هاى آهن در ساختن سدى محكم توسط ذوالقرنين
كلمه (زبر) - به ضمه زاء و فتحه باء - جمع (زبرة ) است ، همچنانكه (غرف ) جمع (غرفة ) است . و (زبره ) به معناى قطعه است . و كلمه (ساوى ) به طورى كه گفته اند به معناى تسويه است ، و همين عبارت (سوى ) نيز قرائت شده . و (صدفين ) تثنيه (صدف )است كه به معناى يك طرف كوه است . و بعضى گفته اند اين كلمه جز در كوهى كه در برابرش كوه ديگرى باشد استعمال نمى گردد. و بنابراين كلمه مذكور از كلمات دو طرفى مانند زوج و ضعف و غير آن دو است . و كلمه (قطر) به معناى مس و يا روى مذاب است ، و (افراغ قطر) به معناى ريختن آن به سوراخ و فاصله ها و شكافها است .

*(/25)*

(اتونى زبر الحديد...) - يعنى بياوريد برايم قطعه هاى آهن را تا در سد به كار ببرم . اين آوردن آهن همان قوتى بود كه از ايشان خواست . و اگر تنها آهن را از ميان مصالح سد سازى ذكر كرده و مثلا اسمى از سنگ نياورده بدين جهت بوده كه ركن سد سازى و استحكام بناى آن موقوف بر آهن است . پس جمله (آتونى زبر الحديد) بدل بعض از كل جمله (فاعينونى بقوة ) است . ممكن هم هست در كلام تقديرى گرفت و گفت تقدير آن : (قال آتونى ...) مى باشد، و تقدير در قرآن بسيار است .
و در جمله ( حتى اذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا) اختصار به حذف به كار رفته ، و تقدير آن : (فاعانوه بقوة و آتوه ما طلبه منهم فبنى لهم السد و رفعه حتى اذا سوى بين الصدفين قال انفخوا - او را به قوه و نيرو مدد كرده ، و آنچه خواسته بود برايش آوردند، پس ‍ سد را برايشان بنا كرده بالا برد، تا ميان دو كوه را پر كرد و گفت حالا در آن بدميد).
و ظاهرا جمله (قال انفخوا) از باب اعراض از متعلق فعل به خاطر دلالت بر خود فعل است . و مقصود اين است كه دمهاى آهنگرى را بالاى سد نصب كنند، تا آهنهاى داخل سد را گرم نمايند، و سرب ذوب شده را در لابلاى آن بريزند.
و در جمله (حتى اذا جعله نارا قال ...) حذف و ايجازى به كار رفته ، و تقدير آن اين است كه : (فنفخ حتى اذا جعله نارا - دميد تا آنكه دميده شده را و يا آهن را آتش كرد) بدين معنى كه : آن را مانند آتش سرخ و داغ كرد. و بنابراين ، عبارت آن را آتش كرد از باب استعاره است .
( قال اتونى افرغ عليه قطرا) - يعنى براى من (قطر) بياوريد تا ذوب نموده روى آن بريزم و لابلاى آن را پر كنم ، تا سدى تو پر شود، و چيزى در آن نفوذ نكند.
فما اسطاعوا ان يظهروه و ما استطاعوا له نقبا.

*(/26)*

كلمه (اسطاع ) و (استطاع ) به يك معنا است . و (ظهور) به معناى علو و استيلاء است . و (نقب ) به معناى سوراخ كردن است . راغب در مفردات گفته : نقب در ديوار و پوست به منزله نقب در چوب است ، ( يعنى نقب در سوراخ كردن ديوار و پوست ، و نقب در سوراخ كردن چوب به كار ميرود ). ضميرهاى جمع به ياجوج و ماجوج برمى گردد. در اين جمله نيز حذف و ايجاز به كار رفته و تقدير آن : (فبنى السد فما استطاع ياجوج و ماجوج ان يعلوه لارتفاعه و ما استطاعوا ان ينقبوه لاستحكامه ) مى باشد، يعنى بعد از آنكه سد را ساخت ياجوج و ماجوج نتوانستند به بالاى آن بروند، چون بلند بود، و نيز به سبب محكمى نتوانستند آن را سوراخ كنند.
قال هذا رحمة من ربى فاذا جاء وعد ربى جعله دكاء و كان وعد ربى حقا
كلمه (دكاء) از (دك ) به معناى شدت كوبيدن است . و در اينجا مصدر و به معناى اسم مفعول است . بعضى گفته اند: مراد (شتر دكاء) يعنى بى كوهان است ، و اگر اين باشد آنوقت به طورى كه گفته شده استعارهاى از خرابى سد خواهد بود.
(قال هذا رحمة من ربى ) - يعنى ذو القرنين - بعد از بناى سد - گفت : اين سد خود رحمتى از پروردگار من بود، يعنى نعمت و سپرى بود كه خداوند با آن اقوامى از مردم را از شر ياجوج و ماجوج حفظ فرمود.
( فاذا جاء وعد ربى جعله دكاء) - در اين جمله نيز حذف و ايجاز به كار رفته ، و تقدير آن چنين است : و اين سد و اين رحمت تا آمدن وعده پروردگار من باقى خواهد ماند، وقتى وعده پروردگار من آمد آن را در هم مى كوبد و با زمين يكسان مى كند.

*(/27)*

و مقصود از وعده يا وعدهاى است كه خداى تعالى در خصوص آن سد داده بوده كه به زودى يعنى در نزديكيهاى قيامت آن را خرد مى كند، در اين صورت وعده مزبور پيشگويى خدا بوده كه ذو القرنين آن را خبر داده . و يا همان وعدهاى است كه خداى تعالى در باره قيام قيامت داده ، و فرموده : كوه ها همه در هم كوبيده گشته دنيا خراب مى شود. هر چه باشد قضيه را با جمله (و كان وعد ربى حقا) تاكيد فرموده است .
و تركنا بعضهم يومئذ يموج فى بعض ...
از ظاهر سياق برمى آيد كه ضمير جمع (هم ) به (ناس ) برگردد، و مؤ يد اين احتمال اين است كه ضمير در (جمعناهم ) نيز به طور قطع به (ناس ) برمى گردد، و چون همه ضميرها يكى است پس آن نيز بايد به ناس برگردد.
در جمله (بعضهم يومئذ يموج فى بعض ) استعارهاى به كار رفته ، و مراد اين است كه : در آن روز از شدت ترس و اضطراب آنچنان آشفته مى شوند كه دريا در هنگام طوفان آشفته ميشود، و مانند آب دريا به روى هم مى ريزند و يكديگر را از خود مى رانند، در نتيجه نظم و آرامش جاى خود را به هرج و مرج مى دهد، و پروردگارشان از ايشان اعراض نموده رحمتش شامل حالشان نمى شود و ديگر به اصلاح وضعشان عنايتى نمى كند.
پس اين آيه به منزله تفصيل همان اجمالى است كه ذو القرنين در كلام خود اشاره كرده و گفته بود: (فاذا جاء وعد ربى جعله دكاء) و نظير تفصيلى است كه در جاى ديگر آمده كه : (حتى اذا فتحت ياجوج و ماجوج و هم من كل حدب ينسلون و اقترب الوعد الحق فاذا هى شاخصة ابصار الذين كفروا يا ويلنا قد كنا فى غفلة من هذا بل كنا ظالمين ) و بهر تقدير اين جمله از ملاحم يعنى پيشگوييهاى قرآن است .
از آنچه گفتيم به خوبى روشن گرديد كه (ترك ) در جمله و (تركنا) به همان معناى متبادر از كلمه است ، كه مقابل گرفتن و اخذ است ، و هيچ جهتى ندارد كه مانند بعضى بگوييم : ترك به معناى جعل و از لغات اضداد است .

*(/28)*

و اين آيه از كلام خداى عز و جل است ، نه تتمه كلام ذوالقرنين ، به دليل اينكه در آن ، سياق از غيبت به تكلم با غير كه سياق كلام سابق بر اين خداى تعالى بود و در آن مى فرمود: (انا مكنا له ) (قلنا يا ذاالقرنين )، تغيير يافته ، و اگر تتمه كلام ذوالقرنين بود جا داشت چنين بيايد: (ترك بعضهم ...) در مقابل جمله ديگر كه فرمود (جعله دكاء).
و مقصود از و (نفخ فى الصور) نفخه دومى قبل از قيامت است كه با آن همه مردگان زنده مى شوند، به دليل اينكه دنبالش ‍ مى فرمايد: (فجمعنا هم جمعا و عرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا).
الذين كانت اعينهم فى غطاء عن ذكرى و كانوا لا يستطيعون سمعا
اين آيه تفسير كافرين است ، و آنان همانهايى هستند كه خداوند ميان آنان و ذكرش سدى قرار داده و پردهاى كشيده - و به همين مناسبت بعد از ذكر سد متعرض حال آنان شده - ديدگان ايشان را در پردهاى از ياد خدا كرده و استطاعت شنيدن را از گوششان گرفته در نتيجه راهى كه ميان آنان و حق فاصله بود آن راه كه همان ياد خدا است ، بريده شده است .
next page
fehrest page
back page

*(/29)*

next page
fehrest page
back page
آرى ، انسان يا از راه چشم به حق مى رسد، و از ديدن و تفكر در آيات خداى عز و جل به سوى مدلول آنها راه مى يابد، و يا از طريق گوش و شنيدن كلمات حكمت و موعظه و قصص و عبرتها، و اينان نه چشم دارند و نه گوش .
افحسب الذين كفروا ان يتخذوا عبادى من دونى اولياء ....
وجوهى كه در بيان مراد آيه شريفه : (افحسب الذين كفروا ان يتخذوا عبادى من دونىاولياء...) گفته شده است
استفهامى است انكارى . در مجمع البيان گفته : معنايش اين است كه آيا كسانى كه توحيد خداى را انكار مى كنند خيال مى كنند اگر غير از خدا اولياى ديگرى اتخاذ كنند ايشان را يارى خواهند نمود، و عقاب مرا از ايشان دفع توانند كرد ؟ آنگاه بر گفته خود استدلال نموده مى گويد: جمله (انا اعتدنا جهنم للكافرين نزلا)، بر اين حذف دلالت مى كند.
البته وجه ديگرى از ابن عباس نقل شده كه وى گفته معناى آيه چنين است : آيا اينان كه كافر شدند مى پندارند كه اگر بغير من آله هاى بگيرند من براى خود و عليه ايشان غضب نخواهم كرد و عقابشان نمى كنم ؟.
وجه سومى نيز هست ، و آن اين است كه جمله (ان يتخذوا...) مفعول اول براى (حسب ) است كه به معناى (ظن ) مى باشد، و مفعول دومش محذوف و تقديرش چنين است : (افحسب الذين كفروا اتخاذهم عبادى من دونى اولياء نافعا لهم او دافعا للعقاب عنهم - آيا كسانى كه كافر شده اند پنداشته اند كه اگر غير از من اوليائى بگيرند براى ايشان نافع و يا دافع عقاب از ايشان است ؟).
و فرق ميان اين وجه و دو وجه قبلى اين است كه در آن دو وجه ، كلمه (أ ن ) وصله اش قائم مقام دو مفعول است ، و آنچه حذف شده بعضى از صله است ، به خلاف وجه سومى كه آن (أ ن ) وصله اش مفعول اول براى حسب است و مفعول دوم آن حذف شده .

*(/1)*

وجه چهارمى كه هست اين است كه بگوييم (أ ن ) وصله اش به جاى دو مفعول آمده ، و عنايت كلام و نقطه اتكاء در آن متوجه اين است كه بفهماند اتخاذ آلهه ، اتخاذ حقيقى نيست ، و اصلا اتخاذ نيست ، چون اتخاذ هميشه از دو طرف است و آلهه اتخاذ شده اينان خودشان تبرى ميجويند و مى گويند: (سبحانك انت ولينا من دونهم )، يعنى منزهى تو اى خدا جز به تو دل نداديم .
و اين وجوه چهارگانه از نظر ترتيب در وجاهت هر يك در رتبه خود قرار دارد، و از همه وجيهتر وجه اول است كه سياق آيات هم با آن مساعد است ، براى اينكه آيات مورد بحث بلكه تمامى آيات سوره در اين سياق است كه بفهماند كفار به زينت زندگى دنيا مفتون گشته ، امر بر ايشان مشتبه شده است و به ظاهر اسباب اطمينان و ركون كردند، و در نتيجه غير خداى را اولياى خود گرفتند و پنداشتند كه ولايت اين آلهه كافى و نافع براى آنان است و دافع ضرر از آنها است . و حال آنكه آنچه بعد از نفخ صور و جمع شدن خلايق خواهند ديد مناقض پندار ايشان است ، پس آيه شريفه مورد بحث نيز همين پندار را تخطئه مى كند.
اين را هم بايد بگوييم كه قائم مقام شدن (أ ن ) وصله اش به جاى هر دو مفعول (حسب ) با اينكه در كلام خدا زياد آمده ، و از آن جمله فرموده : (ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا) و امثال آن حاجتى باقى نمى گذارد كه مفعول دوم آن را محذوف بدانيم . علاوه بر اينكه بعضى از نحويين هم آن را جائز ندانسته اند.
آيات بعدى هم اين وجه اول را تاييد مى كنند، كه مى فرمايند:(قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا...)، و همچنين قرائتى كه منسوب به على (عليهالسلام ) و عدهاى ديگر از قراء است كه خوانده اند:
(ا فحسب ) - سين را ساكن و باء را مضموم خوانده اند. يعنى آيا اولياء گرفتن بندگان مرا براى خود بس است ايشان را.

*(/2)*

پس مراد از (عباد) در جمله (ان يتخذوا عبادى من دونى اولياء) هر چيزى و هر كسى است كه مورد پرستش بت پرستان قرار بگيرد، چه ملائكه باشد و چه جن ، و چه كملين از بشر.
و اما اينكه مفسرين گفته اند كه مراد از عباد مسيح و ملائكه و امثال ايشان از مقربين درگاه خدا است ، نه شيطانها، چون كلمه (عباد) در اكثر موارد وقتى اضافه به ياى متكلم مى شود تشريف و احترام منظور است ، صحيح نيست زيرا اولا مقام مناسب تشريف نيست و اين ظاهر است ، و ثانيا قيد (من دونى ) در كلام ، صريح در اين است كه مراد از (الذين كفروا) بت پرستان هستند كه اصلا خدا را عبادت نمى كنند، با اينكه اعتراف به الوهيت او دارند، بلكه شركاء را كه شفعاء مى دانند عبادت مى كردند. و اما اهل كتاب مثلا نصارى در عين اينكه مسيح را ولى خود گرفتند ولايت خداى را انكار نكردند، بلكه دو قسم ولايت اثبات مى كردند و آنگاه هر دو را يكى مى شمردند - دقت بفرمائيد.
پس حق اين است كه جمله (عبادى ) شامل مسيح و مانند او نمى شود، بلكه تنها شامل آلهه بتپرستان مى شود و مراد از جمله (الذين كفروا) تنها وثنيها هستند.
( انا اعتدنا جهنم للكافرين نزلا) - يعنى جهنم را آماده كرده ايم تا براى كفار در همان ابتداى ورودشان به قيامت وسيله پذيرائيشان باشد. تشبيه كرده خداوند خانه آخرت را به خانهاى كه مى همان وارد آن مى شود و تشبيه كرده جهنم را به (نزل ) يعنى چيزى كه مى همان در اول ورودش با آن پذيرائى مى شود.
و با در نظر گرفتن اينكه بعد از دو آيه مى فرمايد (اينان در قيامت توقف و مكثى ندارند) فهميده مى شود كه اين تشبيه چقدر تشبيه لطيفى است . گويا كفار غير از ورود به جهنم ، ديگر كارى ندارند، و معلوم است كه در اين آيه چه تحكم و توبيخى از ايشان شده و كانه اين تحكم را در مقابل تحكمى كه از آنان در دنيا نقل كرده و فرموده : (و اتخذوا آياتى و رسلى هزوا) قرار داده .
بحث روايتى

*(/3)*

در تفسير قمى مى گويد: بعد از آنكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مردم را از داستان موسى و همراهش و خضر خبر داد، عرض كردند داستان آن شخصى كه دنيا را گرديد و مشرق و مغرب آن را زير پا گذاشت بگو ببينم چه كسى بوده . خداى تعالى آيات (و يسالونك عن ذى القرنين ...) را نازل فرمود.
مؤ لف : تفصيل اين روايت را در آنجا كه داستان اصحاب كهف را آورديم نقل نموديم ، و در اين معنا در الدر المنثور از ابن ابى حاتم از سدى از عمر مولى غفره نيز روايتى آمده .
اختلافاتى كه جهاد متعدد در روايات مربوط به ذوالقرنين وجود دارد

*(/4)*

خواننده عزيز بايد بداند كه روايات مروى از طرق شيعه و اهل سنت از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و از طرق خصوص ‍ شيعه از ائمه هدى (عليهمالسلام ) و همچنين اقوال نقل شده از صحابه و تابعين كه اهل سنت با آنها معامله حديث نموده (احاديث موقوفه اش مى خوانند ) درباره داستان ذى القرنين بسيار اختلاف دارد، آن هم اختلافهايى عجيب ، و آن هم نه در يك بخش داستان ، بلكه در تمامى خصوصيات آن . و اين اخبار در عين حال مشتمل بر مطالب شگفت آورى است كه هر ذوق سليمى از آن وحشت نموده ، و بلكه عقل سالم آن را محال ميداند، و عالم وجود هم منكر آن است . و اگر خردمند اهل بحث آنها را با هم مقايسه نموده مورد دقت قرار دهد، هيچ شكى نميكند در اينكه مجموع آنها خالى از دسيسه و دستبرد و جعل و مبالغه نيست . و از همه مطالب غريب تر رواياتى است كه علماى يهود كه به اسلام گرويدند - از قبيل وهب ابن منبه و كعب الاحبار - نقل كرده و يا اشخاص ديگرى كه از قرائن به دست مى آيد از همان يهوديان گرفته اند، نقل نموده اند. بنابراين ديگر چه فائده اى دارد كه ما به نقل آنها و استقصاء و احصاء آنها با آن كثرت و طول و تفصيلى كه دارند بپردازيم ؟. لا جرم به پارهاى از جهات اختلاف آنها اشاره نموده مى گذريم ، و به نقل آنچه كه تا حدى از اختلاف سالم است مى پردازيم .
از جمله اختلافات ، اختلاف در خود ذوالقرنين است كه چه كسى بوده . بيشتر روايات برآنند كه از جنس بشر بوده ، و در بعضى از آنها آمده كه فرشتهاى آسمانى بوده و خداوند او را به زمين نازل كرده ، و هر گونه سبب و وسيلهاى در اختيارش گذاشته بود. و در كتاب خطط مقريزى از جاحظ نقل كرده كه در كتاب الحيوان خود گفته ذو القرنين مادرش از جنس بشر و پدرش از ملائكه بوده .

*(/5)*

و از آن جمله اختلاف در اين است كه وى چه سمتى داشته . در بيشتر روايات آمده كه ذوالقرنين بندهاى از بندگان صالح خدا بوده ، خدا را دوست مى داشت ، و خدا هم او را دوست مى داشت ، او خيرخواه خدا بود، خدا هم در حقش خيرخواهى نمود. و در بعضى ديگر آمده كه محدث بوده يعنى ملائكه نزدش آمد و شد داشته و با آنها گفتگو مى كرده . و در بعضى ديگر آمده كه پيغمبر بوده .
و از آن جمله ، اختلاف در اسم او است . در بعضى از روايات آمده كه اسمش عياش بوده ، و در بعضى ديگر اسكندر و در بعضى مرزيا فرزند مرزبه يونانى از دودمان يونن فرزند يافث بن نوح . و در بعضى ديگر مصعب بن عبد الله از قحطان . و در بعضى ديگر صعب بن ذى مرائد اولين پادشاه قوم تبعها (يمنيها) كه آنان را تبع مى گفتند، و گويا همان تبع ، معروف به ابو كرب باشد . و در بعضى عبد الله بن ضحاك بن معد. و همچنين از اين قبيل اسامى ديگر كه آنها نيز بسيار است .
و از آن جمله اختلاف در اين است كه چرا او را ذو القرنين خوانده اند ؟ در بعضى از روايات آمده كه قوم خود را به سوى خدا دعوت كرد، او را زدند و پيشانى راستش را شكافتند پس زمانى از ايشان غايب شد، بار ديگر آمد و مردم را به سوى خدا خواند، اين بار طرف چپ سرش را شكافتند، بار ديگر غايب شد پس از مدتى خداى تعالى اسبابى به او داد كه شرق و غرب زمين را بگرديد و به اين مناسبت او را ذو القرنين ناميدند. و در بعضى ديگر آمده كه مردم او را در همان نوبت اول كشتند، آنگاه خداوند او را زنده كرد، اين بار به سوى قومش آمد و ايشان را دعوت نمود، اين بار هم كتكش زدند و به قتلش رساندند، بار ديگر خدا او را زنده كرد و به آسمان دنياى بالا برد، و اين بار با تمامى اسباب و وسائل نازلش كرد.

*(/6)*

و در بعضى ديگر آمده كه : بعد از زنده شدن بار دوم در جاى ضربتهايى كه به او زده بودند دو شاخ بر سرش روئيده بود، و خداوند نور و ظلمت را برايش مسخر كرد، و چون بر زمين نازل شد شروع كرد به سير و سفر در زمين و مردم را به سوى خدا دعوت كردن . مانند شير نعره مى زد و دو شاخش رعد و برق مى زد، و اگر قومى از پذيرفتن دعوتش استكبار مى كرد ظلمت را بر آنان مسلط مى كرد، و ظلمت آنقدر خسته شان مى كرد تا مجبور مى شدند دعوتش را اجابت كنند.
و در بعضى ديگر آمده كه : وى اصلا دو شاخ بر سر داشت ، و براى پوشاندنش همواره عمامه بر سر مى گذاشت ، و عمامه از همان روز باب شد، و از بس كه در پنهان كردن آن مراقبت داشت هيچ كس غير از كاتبش از جريان خبر نداشت ، او را هم اكيدا سفارش ‍ كرده بود كه به كسى نگويد، ليكن حوصله كاتبش سر آمده به ناچار به صحرا آمد، و دهان خود را به زمين گذاشته ،
فرياد زد كه پادشاه دو شاخ دارد، خداى تعالى از صداى او دو بوته نى رويانيد. چوپانى از آن نيها گذر كرد خوشش آمد، و آنها را قطع نموده مزمارى ساخت كه وقتى در آن مى دميد از دهانه آنها اين صدا درمى آمد، (آگاه كه براى پادشاه دو شاخ است )، قضيه در شهر منتشر شد ذوالقرنين فرستاد كاتبش را آوردند، و او را استنطاق كرد و چون ديد انكار مى كند تهديد به قتلش نمود. او واقع قضيه را گفت . ذو القرنين گفت پس معلوم مى شود اين امرى بوده كه خدا مى خواسته افشاء شود، از آن به بعد عمامه را هم كنار گذاشت .
بعضى گفته اند: از اين جهت ذو القرنينش خوانده اند كه او در دو قرن از زمين ، يعنى در شرق و غرب آن ، سلطنت كرده است و بعضى ديگر گفته اند : بدين جهت است كه وقتى در خواب ديد كه از دو لبه آفتاب گرفته است ، خوابش را اينطور تعبير كردند كه مالك و پادشاه شرق و غرب عالم مى شود، و به همين جهت ذو القرنينش خواندند.

*(/7)*

بعضى ديگر گفته اند: بدين جهت كه وى دو دسته مو در سر داشت . و بعضى گفته اند: چون كه هم پادشاه روم و هم فارس شد. و بعضى گفته اند: چون در سرش دو برآمدگى چون شاخ بود. و بعضى گفته اند: چون در تاجش دو چيز به شكل شاخ از طلا تعبيه كرده بودند. و از اين قبيل اقوالى ديگر.
و از جمله ، اختلافى كه وجود دارد در سفر او به مغرب و مشرق است كه اين اختلاف از ساير اختلافهاى ديگر شديدتر است . در بعضى روايات آمده كه ابر در فرمانش بوده ، سوار بر ابر مى شد و مغرب و مشرق عالم را سير مى كرده .
و در رواياتى ديگر آمده كه او به كوه قاف رسيد، آنگاه در باره آن كوه دارد كه كوهى است سبز و محيط بر همه دنيا، و سبزى آسمان هم از رنگ آن است . و در بعضى ديگر آمده كه : ذو القرنين به طلب آب حيات برخاست به او گفتند كه آب حيات در ظلمات است ، ذو القرنين وارد ظلمات شد در حالى كه خضر در مقدمه لشگرش قرار داشت ، خود او موفق به خوردن از آن نشد و خضر موفق شد حتى خضر از آن آب غسل هم كرد، و به همين جهت هميشه باقى و تا قيامت زنده است . و در همين روايات آمده كه ظلمات مزبور در مشرق زمين است .

*(/8)*

و از آن جمله اختلافى است كه درباره محل سد ذو القرنين هست . در بعضى از روايات آمده كه در مشرق است . و در بعضى ديگر آمده كه در شمال است . مبالغه روايات در اين مورد به حدى رسيده كه بعضى گفته اند: طول سد كه در بين دو كوه ساخته شده صد فرسخ ، و عرض آن پنجاه فرسخ ، و ارتفاع آن به بلندى دو كوه است . و درپى ريزى اش آن قدر زمين را كندند كه به آب رسيدند، و در درون سد صخره هاى عظيم ، و به جاى گل مس ذوب شده ريختند تا به كف زمين رسيدند از آنجا به بالا را با قطعه هاى آهن و مس ‍ ذوب شده پر كردند، و در لابلاى آن رگهاى از مس زرد به كار بردند كه چون جامه راه راه رنگارنگ گرديد. و از آن جمله اختلاف روايات است در وصف ياجوج و ماجوج . در بعضى روايات آمده كه از نژاد ترك از اولاد يافث بن نوح بودند، و در زمين فساد مى كردند. ذو القرنين سدى را كه ساخت براى همين بود كه راه رخنه آنان را ببندد. و در بعضى از آنها آمده كه اصلا از جنس بشر نبودند. و در بعضى ديگر آمده كه قوم (ولود) بوده اند،
يعنى هيچ كس از زن و مردآنها نمى مرده مگر آنكه داراى هزار فرزند شده باشد، و به همين جهت آمار آنها از عدد ساير بشر بيشتر بوده . حتى در بعضى روايات آمار آنها را نه برابر همه بشر دانسته . و نيز روايت شده كه اين قوم از نظر نيروى جسمى و شجاعت به حدى بوده اند كه به هيچ حيوان و يا درنده و يا انسانى نمى گذشتند مگر آنكه آن را پاره پاره كرده مى خوردند. و نيز به هيچ كشت و زرع و يا درختى نمى گذشتند مگر آنكه همه را مى چريدند، و به هيچ نهرى برنمى خورند مگر آنكه آب آن را مى خوردند و آن را خشك مى كردند. و نيز روايت شده كه ياجوج يك قوم و ماجوج قومى ديگر و امتى ديگر بوده اند، و هر يك از آنها چهار صد هزار امت و فاميل بوده اند، و به همين جهت جز خدا كسى از عدد آنها خبر نداشته .

*(/9)*

و نيز روايت شده كه سه طائفه بوده اند، يك طائفه مانند ارز بوده اند كه درختى است بلند. طائفه ديگر طول و عرضشان يكسان بوده و از هر طرف چهار زرع بوده اند ، و طائفه سوم كه از آن دو طائفه شديدتر و قويتر بودند هر يك دو لاله گوش داشته اند كه يكى از آنها را تشك و ديگرى را لحاف خود مى كرده ، يكى لباس تابستانى و ديگرى لباس زمستانى آنها بوده اولى پشت و رويش داراى پرهائى ريز بوده و آن ديگرى پشت و رويش كرك بوده است . بدنى سفت و سخت داشته اند. كرك و پشم بدنشان بدنهايشان را مى پوشانده . و نيز روايت شده كه قامت هر يك از آنها يك وجب و يا دو وجب و يا سه وجب بوده . و در بعضى ديگر آمده كه آنهائى كه لشكر ذو القرنين با ايشان مى جنگيدند صورتهايشان مانند سگ بوده .
و از جمله آن اختلافات اختلافى است كه در تاريخ زندگى سلطنت ذو القرنين است ، در بعضى از روايات آمده كه بعد از نوح ، و در بعضى ديگر در زمان ابراهيم و هم عصر وى مى زيسته ، زيرا ذو القرنين حج خانه خدا كرده و با ابراهيم مصافحه نموده است ، و اين اولين مصافحه در دنيا بوده . و در بعضى ديگر آمده كه وى در زمان داوود مى زيسته است .
باز از جمله اختلافاتى كه در روايات اين داستان هست اختلاف در مدت سلطنت ذو القرنين است . در بعضى از روايات آمده كه سى سال ، و در بعضى ديگر دوازده سال ، و در روايات ديگر مقدارهائى ديگر گفته شده .
اين بود جهات اختلافى كه هر كه به تاريخ مراجعه نمايد و اخبار اين داستان را در جوامع حديث از قبيل الدر المنثور، بحار، برهان و نور الثقلين از نظر بگذراند به آنها واقف مى گردد.
دو روايت اميرالمؤ منين على (ع ) درباره ذوالقرنين

*(/10)*

و در كتاب كمال الدين به سند خود از اصبغ بن نباته روايت كرده كه گفت : ابن الكواء در محضر على (عليهالسلام ) هنگامى كه آن جناب بر فراز منبر بود برخاست و گفت : يا اميرالمؤ منين ما را از داستان ذوالقرنين خبر بده ، آيا پيغمبر بوده و يا ملك ؟ و مرا از دو قرن او خبر بده آيا از طلا بوده يا از نقره ؟ حضرت فرمود: نه پيغمبر بود، و نه ملك . و دو قرنش نه از طلا بود و نه از نقره . او مردى بود كه خداى را دوست مى داشت و خدا هم او را دوست داشت ، او خيرخواه خدا بود، خدا هم برايش خير مى خواست ، و بدين جهت او را ذو القرنين خواندند كه قومش را به سوى خدا دعوت مى كرد و آنها او را زدند و يك طرف سرش را شكستند، پس مدتى از مردم غايب شد، و بار ديگر به سوى آنان برگشت ، اين بار هم زدند و طرف ديگر سرش را شكستند، و اينك در ميان شما نيز كسى مانند او هست .
مؤ لف : ظاهرا كلمه (ملك ) در اين روايت به فتح لام ( فرشته ) باشد نه به كسر آن ( پادشاه )، براى اينكه در رواياتى كه به حد استفاضه از آن جناب و از ديگران نقل شده همه او را سلطانى جهانگير معرفى كرده اند.
پس اينكه در اين روايت آن را نفى كرده و همچنين پيغمبر بودن او را نيز نفى كرده به خاطر اين بوده كه روايات وارده از رسول خدا را كه در بعضى آمده كه پيغمبر بوده ، و در بعضى ديگر فرشتهاى از فرشتگان كه همين قول عمر بن خطاب است همچنانكه اشاره به آن گذشت ، تكذيب نمايد.

*(/11)*

و اينكه فرمود (اينك در ميان شما مانند او هست ) يعنى مانند ذو القرنين در دو بار شكافته شدن فرقش ، و مقصودش خودش بوده ، چون يك طرف فرق سر ايشان از ضربت ابن عبدود شكافته شد و طرف ديگر به ضربت عبد الرحمن ابن ملجم ( لعنة الله عليه ) كه با همين ضربت دومى شهيد گرديد. و نيز به دليل روايت كمال الدين كه از روايات مستفيضه از امير المؤ منين (عليهالسلام ) است و شيعه و اهل سنت به الفاظ مختلفى از آن جناب نقل كرده اند و مبسوطتر از همه از نظر لفظ همين نقلى است كه ما آورديم . چيزى كه هست دست نقل به معنا با آن بازيها كرده و آن را به صورت عجيب و غريب و نهايت تحريف در آورده است .
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از سالم بن ابى الجعد روايت كرده كه گفت : شخصى از على (عليهالسلام ) از ذو القرنين پرسش نمود كه آيا پيغمبر بوده يا نه ؟ فرمود: از پيغمبرتان شنيدم كه مى فرمود: او بنده اى بود معتقد به وحدانيت خدا و مخلص در عبادتش ، خدا هم خيرخواه او بود.
حديثى از امام صادق (ع ) درباره آفتاب و طلوع و غروب آن
و در احتجاج از امام صادق (عليهالسلام ) در ضمن حديث مفصلى روايت كرده كه گفت : سائل از آن جناب پرسيد مرا از آفتاب خبر ده كه در كجا پنهان مى شود ؟ فرمود: بعضى از علما گفته اند وقتى آفتاب به پائين ترين نقطه سرازير مى شود، فلك آن را مى چرخاند و دوباره به شكم آسمان بالا مى برد، و اين كار هميشه جريان دارد تا آنكه به طرف محل طلوع خود پائين آيد، يعنى آفتاب در چشمه لايه دارى فرو رفته سپس زمين را پاره نموده ، دوباره به محل طلوع خود برمى گردد، به همين جهت زير عرش متحير شده تا آنكه اجازه اش دهند بار ديگر طلوع كند، و همه روزه نورش سلب شده ، هر روز نور ديگرى سرخفام به خود مى گيرد

*(/12)*

مؤ لف : اينكه فرمود: (به پائين ترين نقطه سرازير مى شود) تا آنجا كه فرمود (به محل طلوع خود برمى گردد) بيان سير آفتاب است از حين غروب تا هنگام طلوعش در مدار آسمان بنا بر فرضيه معروف بطلميوسى ،
چون آن روز اين فرضيه بر سر كار بود كه اساسش مبنى بر سكون زمين و حركت اجرام سماوى در پيرامون آن بود، و به همين جهت امام (عليهالسلام ) اين قضيه را نسبت به بعضى علماء داده است .
و اينكه داشت (يعنى آفتاب در چشمه لايدارى فرو رفته سپس زمين را پاره مى كند و دوباره به محل طلوع خود برمى گردد) جزء كلام امام نيست ، بلكه كلام بعضى از راويان خبر است ، كه به خاطر قصور فهم ، آيه (تغرب فى عين حمئة ) را به فرو رفتن آفتاب در چشمه لايدار، و غايب شدنش در آن ، و چون ماهى شنا كردن در آب ، و پاره كردن زمين ، و دو باره به محل طلوع برگشتن ، و سپس ‍ رفتن به زير عرش ، تفسير كرده اند. به نظر آنها عرش ، آسمانى است فوق آسمانهاى هفتگانه ، و يا جسمى است نورانى كه مافوق آن نيست ، و آن را بالاى آسمان هفتم گذاشته اند، و آفتاب شبها در آنجا هست تا اجازه اش دهند طلوع كند، آن وقت است كه نورى قرمز به خود مى گيرد و طلوع مى كند.
و همين راوى در جمله (پس در زير عرش متحير شده ، تا آنكه اجازه اش دهند طلوع كند) به روايت ديگرى اشاره كرده كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت شده كه ملائكه آفتاب را بعد از غروبش به زير عرش مى برند، و نگاه مى دارند در حالى كه اصلا نور ندارد، و در همانجا هست در حالى كه هيچ نمى داند فردا چه ماموريتى به او مى دهند، تا آنكه جامه نور را بر تنش ‍ كرده ، دستورش مى دهند طلوع كند. فهم قاصر او در عرش همان اشتباهى را مرتكب شده كه در تفسير غروب در اينجا مرتكب شده بود، در نتيجه قدم به قدم از حق دورتر شده است .

*(/13)*

و در تفسير (عرش ) به فلك نهم و يا جسم نورانى نظير تخت ، در كتاب و سنت چيزى كه قابل اعتماد باشد وجود ندارد. همه اينها مطالبى است كه فهم اين راوى آن را تراشيده . و ما بيشتر روايات عرش را در اوائل جزء هشتم اين كتاب نقل نموديم .
و همين كه امام (عليهالسلام ) مطلب را به بعضى از علماء نسبت داده خود اشاره به اين است كه آن جناب مطلب را صحيح ندانسته ، و اين امكان را هم نداشته كه حق مطلب را بيان فرمايد، و چگونه مى توانسته اند بيان كنند در حالى كه فهم شنوندگان آن قدر ساده و نارسا بوده كه يك فرضيه آسان و سهل التصور در نزد اهل فنش را اينطور كه ديديد گيج و گم مى كردند. در چنين زمانى اگر امام حق مطلب را كه امرى خارج از احساس به خواص ظاهرى و بيرون از گنجايش فكر آن روز شنونده بود بيان مى كردند شنوندگان چگونه تلقى اش نموده ، و چه معانى برايش مى تراشيدند ؟.
رواياتى در ذيل برخى جملات آيات راجع به ذوالقرنين
و در الدر المنثور است كه عبد الرزاق ، سعيد بن منصور ، ابن جرير، ابن منذر و ابن ابى حاتم از طريق عثمان بن ابى حاضر،
از ابن عباس روايت كرده اند كه به وى گفته شد: معاوية بن ابى سفيان آيه سوره كهف را( تغرب فى عين حامية ) قرائت كرده . ابن عباس مى گويد: من به معاويه گفتم : ما اين آيه را جز به لفظ (حمئة ) قرائت نكرده ايم ، ( تو اين قرائت را از كه شنيدى ؟). معاويه به عبد الله عمر گفت : تو چه جور مى خوانى ؟ گفت : همانطور كه تو خواندى .

*(/14)*

ابن عباس مى گويد: به معاويه گفتم قرآن در خانه من نازل شده ، ( تو از اين و آن مى پرسى ؟ ) معاويه فرستاد نزد كعب الاحبار و احضارش نموده ، پرسيد در تورات محل غروب آفتاب را كجا دانسته ؟ كعب گفت : از اهل عربيت بپرس ، كه آنان بهتر مى دانند، و اما من در تورات مى يابم كه آفتاب در آب و گل غروب مى كند، - و در اينجا با دست اشاره به سمت مغرب كرد - ابن ابى حاضر به ابن عباس گفت : اگر من با شما دو نفر بودم چيزى مى گفتم كه سخن تو را تاييد كند، و معاويه را نسبت به كلمه (حمئة ) بصيرت بخشد. ابن عباس پرسيد: چه مى گفتى ؟ گفت اين مدرك را ارائه مى دادم كه تبع در ضمن خاطراتى كه از ذو القرنين و از علاقه مندى او به علم و پيروى از آن نقل كرده گفته است .
قد كان ذو القرنين عمر مسلما
ملكا تدين له الملوك و تحشد
فاتى المشارق و المغارب يبتغى
اسباب ملك من حكيم مرشد
فرأ ى مغيب الشمس عند غروبها
فى عين ذى خلب و ثاط حرمد
ابن عباس پرسيد (خلب ) چيست ؟ اسود گفت : در زبان قوم تبع به معناى گل است ، پرسيد (ثاط) به چه معنا است ؟ گفت : به معناى لاى است ، پرسيد (حرمد) چيست ؟ گفت : سياه . ابن عباس غلامى را صدا زد كه آنچه اين مرد مى گويد بنويس .
مؤ لف : اين حديث با مذاق جماعت كه قائل به تواتر قرائتها هستند آنطور كه بايد سازگارى ندارد.
و از تيجان ابن هشام همين حديث را نقل كرده ، و در آن چنين آمده كه : ابن عباس اين اشعار را براى معاويه خواند، معاويه از معناى (خلب ) و (ثاط) و (حرمد) پرسيد، و در جوابش گفت : خلب به معناى لايه زيرين است ، و حرمد شن و سنگ زير آن است ، آنگاه قصيده را هم ذكر كرده . و همين اختلاف خود شاهد بر اين است كه در اين روايت نارسايى وجود دارد.

*(/15)*

و در تفسير عياشى از ابى بصير از ابى جعفر (عليهالسلام ) روايت كرده كه در ذيل اين كلام خداى عز و جل : (لم نجعل لهم من دونها سترا) فرمود: چون هنوز خانه ساختن را ياد نگرفته بودند.
و در تفسير قمى در ذيل همين آيه نقل كرده كه امام فرمود: چون هنوز لباس دوختن را نياموخته بودند.
و در الدر المنثور است كه ابن منذر از ابن عباس روايت كرده كه در ذيل جمله (حتى اذا بلغ بين السدين ) گفته : يعنى دو كوه كه يكى كوه ارمينيه و يكى كوه آذربيجان است .
و در تفسير عياشى از مفضل روايت كرده كه گفت از امام صادق (عليهالسلام ) از معناى آيه (اجعل بينكم و بينهم ردما) پرسش ‍ نمودم ، فرمود: منظور تقيه است كه (فما استطاعوا ان يظهروه و ما استطاعوا له نقبا) اگر به تقيه عمل كنى در حق تو هيچ حيله اى نمى توانند بكنند، و خود حصنى حصين است ، و ميان تو و اعداء خدا سدى محكم است كه نمى توانند آن را سوراخ كنند.
و نيز در همان كتاب از جابر از آن جناب روايت كرده كه آيه را به تقيه تفسير فرموده است .
مؤ لف : اين دو روايت از باب جرى است نه تفسير.
و در تفسير عياشى از اصبغ بن نباته از على (عليهالسلام ) روايت كرده كه روز را در جمله (و تركنا بعضهم يومئذ يموج فى بعض ) به روز قيامت تفسير فرموده .
مؤ لف : ظاهر آيه به حسب سياق اين است كه اين آيه مربوط به علائم ظهور قيامت باشد، و شايد مراد امام هم از روز قيامت همان مقدمات آن روز باشد، چون بسيار مى شود كه قيامت به روز ظهور مقدماتش هم اطلاق مى شود.

*(/16)*

و در همان كتاب از محمد بن حكيم روايت شده كه گفت : من نامه اى به امام صادق (عليهالسلام ) نوشتم ، و در آن پرسيدم : آيا نفس ‍ قادر بر معرفت هست يا نه ؟ مى گويد: امام فرمود نه . پرسيدم خداى تعالى مى فرمايد: (الذين كانت اعينهم فى غطاء عن ذكرى و كانوا لا يستطيعون سمعا) و از آن برمى آيد كه ديدگان كفار بينائى داشته و بعدا دچار غطاء شده . امام فرمود: اين آيه (و ما كانوا يستطيعون السمع و ما كانوا يبصرون ) كنايه است از نديدن و نشنيدن ، نه اينكه مى بينند ولى غطاء جلو ديد آنان را گرفته است . مى گويد عرض ‍ كردم : پس چرا از آنان عيب مى گيرد ؟ فرمود: از آن جهت كه خدا با آنان معامله كرده عيب نمى گيرد، بلكه از آن جهت كه خود چنين كردند از آنها عيب مى گيرد و اگر منحرف نمى شدند و تكلف نمى كردند عيبى بر آنان نبود.
مؤ لف : يعنى كفار، خود مسبب اين حجاب اند و به همين جهت به آثار و تبعات آن گرفتار مى شوند.
و در تفسير قمى در ذيل آيه مذكور از امام روايت كرده كه فرمود: كسانى هستند كه به خلقت خدا و آيات ارضى و سماوى او نظر نمى افكنند.
مؤ لف : و در عيون از حضرت رضا (عليهالسلام ) روايت كرده كه آيه را بر منكرين ولايت تطبيق فرموده ، و اين همان تطبيق كلى بر مصداق است .
بحثى قرآنى و تاريخى پيرامون داستان ذوالقرنين در چندفصل
1 - داستان ذو القرنين در قرآن

*(/17)*

قرآن كريم متعرض اسم او و تاريخ زندگى و ولادت و نسب و ساير مشخصاتش نشده . البته اين رسم قرآن كريم در همه موارد است كه در هيچ يك از قصص گذشتگان به جزئيات نمى پردازد. در خصوص ذو القرنين هم اكتفا به ذكر سفرهاى سه گانه او كرده ، اول رحلتش به مغرب تا آنجا كه به محل فرو رفتن خورشيد رسيده و ديده است كه آفتاب در عين (حمئة ) و يا (حاميه ) فرو مى رود، و در آن محل به قومى برخورده است . و رحلت دومش از مغرب به طرف مشرق بوده ، تا آنجا كه به محل طلوع خورشيد رسيده ، و در آنجا به قومى برخورده كه خداوند ميان آنان و آفتاب ساتر و حاجبى قرار نداده .
و رحلت سومش تا به موضع بين السدين بوده ، و در آنجا به مردمى برخورده كه به هيچ وجه حرف و كلام نمى فهميدند و چون از شر ياجوج و ماجوج شكايت كردند، و پيشنهاد كردند كه هزينه اى در اختيارش بگذارند و او بر ايشان ديوارى بكشد، تا مانع نفوذ ياجوج و ماجوج در بلاد آنان باشد. او نيز پذيرفته و وعده داده سدى بسازد كه ما فوق آنچه آنها آرزويش را مى كنند بوده باشد، ولى از قبول هزينه خوددارى كرده است و تنها از ايشان نيروى انسانى خواسته است . آنگاه از همه خصوصيات بناى سد تنها اشاره اى به رجال و قطعه هاى آهن و دمه اى كوره و قطر نموده است .
اين آن چيزى است كه قرآن كريم از اين داستان آورده ، و از آنچه آورده چند خصوصيت و جهت جوهرى داستان استفاده مى شود: اول اينكه صاحب اين داستان قبل از اينكه داستانش در قرآن نازل شود بلكه حتى در زمان زندگى اش ذو القرنين ناميده مى شد، و اين نكته از سياق داستان يعنى جمله (يسئلونك عن ذى القرنين ) و (قلنا يا ذا القرنين ) و (قالوا يا ذى القرنين )به خوبى استفاده مى شود،

*(/18)*

( از جمله اول برمى آيد كه در عصر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) قبل از نزول اين قصه چنين اسمى بر سر زبانها بوده ، كه از آن جناب داستانش را پرسيده اند. و از دو جمله بعدى به خوبى معلوم مى شود كه اسمش همين بوده كه با آن خطابش كرده اند ).
خصوصيت دوم اينكه او مردى مؤ من به خدا و روز جزاء و متدين به دين حق بوده كه بنا بر نقل قرآن كريم گفته است : (هذا رحمة من ربى فاذا جاء وعد ربى جعله دكاء و كان وعد ربى حقا) و نيز گفته : (اما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد الى ربه فيعذبه عذابا نكرا و اما من آمن و عمل صالحا...)گذشته از اينكه آيه (قلنا يا ذا القرنين اما ان تعذب و اما ان تتخذ فيهم حسنا)كه خداوند اختيار تام به او مى دهد، خود شاهد بر مزيد كرامت و مقام دينى او مى باشد، و مى فهماند كه او به وحى و يا الهام و يا به وسيله پيغمبرى از پيغمبران تاييد مى شد، و او را كمك مى كرده .
خصوصيت سوم اينكه او از كسانى بوده كه خداوند خير دنيا و آخرت را برايش جمع كرده بود. اما خير دنيا ، براى اينكه سلطنتى به او داده بود كه توانست با آن به مغرب و مشرق آفتاب برود، و هيچ چيز جلوگيرش نشود بلكه تمامى اسباب مسخر و زبون او باشند. و اما آخرت ، براى اينكه او بسط عدالت و اقامه حق در بشر نموده به صلح و عفو و رفق و كرامت نفس و گستردن خير و دفع شر در ميان بشر سلوك كرد، كه همه اينها از آيه (انا مكنا له فى الارض و اتيناه من كل شى ء سببا) استفاده مى شود. علاوه بر آنچه كه از سياق داستان بر مى آيد كه چگونه خداوند نيروى جسمانى و روحانى به او ارزانى داشته است .
جهت چهارم اينكه به جماعتى ستمكار در مغرب برخورد و آنان را عذاب نمود.

*(/19)*

جهت پنجم اينكه سدى كه بنا كرده در غير مغرب و مشرق آفتاب بوده ، چون بعد از آنكه به مشرق آفتاب رسيده پيروى سببى كرده تا به ميان دو كوه رسيده است ، و از مشخصات سد او علاوه بر اينكه گفتيم در مشرق و مغرب عالم نبوده اين است كه ميان دو كوه ساخته شده ، و اين دو كوه را كه چون دو ديوار بوده اند به صورت يك ديوار ممتد در آورده است . و در سدى كه ساخته پاره هاى آهن و قطر به كار رفته ، و قطعا در تنگنائى بوده كه آن تنگنا رابط ميان دو قسمت مسكونى زمين بوده است .
2 - داستان ذو القرنين و سد و ياجوج و ماجوج از نظر تاريخ
قدماى از مورخين هيچ يك در اخبار خود پادشاهى را كه نامش ذو القرنين و يا شبيه به آن باشد اسم نبرده اند.
و نيز اقوامى به نام ياجوج و ماجوج و سدى كه منسوب به ذو القرنين باشد نام نبرده اند. بله به بعضى از پادشاهان حمير از اهل يمن اشعارى نسبت داده اند كه به عنوان مباهات نسبت خود را ذكر كرده و يكى از پدران خود را كه سمت پادشاهى (تبع ) داشته را به نام ذو القرنين اسم برده و در سروده هايش اين را نيز سروده كه او به مغرب و مشرق عالم سفر كرد و سد ياجوج و ماجوج را بنا نمود، كه به زودى در فصول آينده مقدارى از آن اشعار به نظر خواننده خواهد رسيد - ان شاء الله .
و نيز ذكر ياجوج و ماجوج در مواضعى از كتب عهد عتيق آمده . از آن جمله در اصحاح دهم از سفر تكوين تورات : (اينان فرزندان دودمان نوح اند: سام و حام و يافث كه بعد از طوفان براى هر يك فرزندانى شد، فرزندان يافث عبارت بودند از جومر و ماجوج و ماداى و باوان و نوبال و ماشك و نبراس ).

*(/20)*

و در كتاب حزقيال اصحاح سى و هشتم آمده : (خطاب كلام رب به من شد كه مى گفت : اى فرزند آدم روى خود متوجه جوج سرزمين ماجوج رئيس روش ماشك و نوبال ، كن ، و نبوت خود را اعلام بدار و بگو آقا و سيد و رب اين چنين گفته : اى جوج رئيس ‍ روش ماشك و نوبال ، عليه تو برخاستم ، تو را برمى گردانم و دهنه هائى در دو فك تو مى كنم ، و تو و همه لشگرت را چه پياده و چه سواره بيرون مى سازم ، در حالى كه همه آنان فاخرترين لباس بر تن داشته باشند، و جماعتى عظيم و با سپر باشند همه شان شمشيرها به دست داشته باشند، فارس و كوش و فوط با ايشان باشد كه همه با سپر و كلاه خود باشند، و جومر و همه لشگرش و خانواده نوجرمه از اواخر شمال با همه لشگرش شعبه هاى كثيرى با تو باشند).
مى گويد: (به همين جهت اى پسر آدم بايد ادعاى پيغمبرى كنى و به جوج بگويى سيد رب امروز در نزديكى سكناى شعب اسرائيل در حالى كه در امن هستند چنين گفته : آيا نمى دانى و از محلت از بالاى شمال مى آيى ).
و در اصحاح سى و نهم داستان سابق را دنبال نموده مى گويد: (و تو اى پسر آدم براى جوج ادعاى پيغمبرى كن و بگو سيد رب اينچنين گفته : اينك من عليه توام اى جوج اى رئيس روش ماشك و نوبال و اردك و اقودك ، و تو را از بالاهاى شمال بالا مى برم ، و به كوه هاى اسرائيل مى آورم ، و كمانت را از دست چپت و تيرهايت را از دست راستت مى زنم ، كه بر كوه هاى اسرائيل بيفتى ، و همه لشگريان و شعوبى كه با تو هستند بيفتند، آيا مى خواهى خوراك مرغان كاشر از هر نوع و وحشيهاى بيابان شوى ؟ بر روى زمين بيفتى ؟ چون من به كلام سيد رب سخن گفتم ، و آتشى بر ماجوج و بر ساكنين در جزائر ايمن مى فرستم ، آن وقت است كه مى دانند منم رب ...).

*(/21)*

و در خواب يوحنا در اصحاح بيستم مى گويد: (فرشته اى ديدم كه از آسمان نازل مى شد و با او است كليد جهنم و سلسله و زنجير بزرگى بر دست دارد، پس مى گيرد اژدهاى زنده قديمى را كه همان ابليس و شيطان باشد، و او را هزار سال زنجير مى كند، و به جهنمش مى اندازد و درب جهنم را به رويش بسته قفل مى كند، تا ديگر امتهاى بعدى را گمراه نكند، و بعد از تمام شدن هزار سال البته بايد آزاد شود، و مدت اندكى رها گردد).
آنگاه مى گويد: (پس وقتى هزار سال تمام شد شيطان از زندانش آزاد گشته بيرون مى شود، تا امتها را كه در چهار گوشه زمينند جوج و ماجوج همه را براى جنگ جمع كند در حالى كه عددشان مانند ريگ دريا باشد، پس بر پهناى گيتى سوار شوند و لشگرگاه قديسين را احاطه كنند و نيز مدينه محبوبه را محاصره نمايند، آن وقت آتشى از ناحيه خدا از آسمان نازل شود و همه شان را بخورد، و ابليس هم كه گمراهشان مى كرد در درياچه آتش و كبريت بيفتد، و با وحشى و پيغمبر دروغگو بباشد، و به زودى شب و روز عذاب شود تا ابد الا بدين ).
از اين قسمت كه نقل شده استفاده مى شود كه (ماجوج ) و يا (جوج و ماجوج ) امتى و يا امتهائى عظيم بوده اند، و در قسمتهاى بالاى شمال آسيا از آباديهاى آن روز زمين مى زيسته اند، و مردمانى جنگجو و معروف به جنگ و غارت بوده اند.
اينجاست كه ذهن آدمى حدس قريبى مى زند، و آن اين است كه ذو القرنين يكى از ملوك بزرگ باشد كه راه را بر اين امتهاى مفسد در زمين سد كرده است ، و حتما بايد سدى كه او زده فاصل ميان دو منطقه شمالى و جنوبى آسيا باشد، مانند ديوار چين و يا سد باب الابواب و يا سد داريال و يا غير آنها.

*(/22)*

تاريخ امم آن روز جهان هم اتفاق دارد بر اينكه ناحيه شمال شرقى از آسيا كه ناحيه احداب و بلنديهاى شمال چين باشد موطن و محل زندگى امتى بسيار بزرگ و وحشى بوده امتى كه مدام رو به زيادى نهاده جمعيتشان فشرده تر مى شد، و اين امت همواره بر امتهاى مجاور خود مانند چين حمله مى بردند، و چه بسا در همانجا زاد و ولد كرده به سوى بلاد آسياى وسطى و خاورميانه سرازير مى شدند، و چه بسا كه در اين كوه ها به شمال اروپا نيز رخنه مى كردند. بعضى از ايشان طوائفى بودند كه در همان سرزمينهائى كه غارت كردند سكونت نموده متوطن مى شدند، كه اغلب سكنه اروپاى شمالى از آنهايند، و در آنجا تمدنى به وجود آورده ، و به زراعت و صنعت مى پرداختند. و بعضى ديگر برگشته به همان غارتگرى خود ادامه مى دادند.
بعضى از مورخين گفته اند كه ياجوج و ماجوج امتهائى بوده اند كه در قسمت شمالى آسيا از تبت و چين گرفته تا اقيانوس منجمد شمالى و از ناحيه غرب تا بلاد تركستان زندگى مى كردند اين قول را از كتاب (فاكهة الخلفاء و تهذيب الاخلاق ) ابن مسكويه ، و رسائل اخوان الصفاء، نقل كرده اند.
و همين خود موءيد آن احتمالى است كه قبلا تقويتش كرديم ، كه سد مورد بحث يكى از سدهاى موجود در شمال آسيا فاصل ميان شمال و جنوب است .
3- ذو القرنين كيست و سدش كجا است ؟ اقوال مختلف در اين باره
مورخين و ارباب تفسير در اين باره اقوالى بر حسب اختلاف نظريه شان در تطبيق داستان دارند:

*(/23)*

الف - به بعضى از مورخين نسبت مى دهند كه گفته اند: سد مذكور در قرآن همان ديوار چين است . آن ديوار طولانى ميان چين و مغولستان حائل شده ، و يكى از پادشاهان چين به نام (شين هوانك تى ) آن را بنا نهاده ، تا جلو هجومهاى مغول را به چين بگيرد. طول اين ديوار سه هزار كيلومتر و عرض آن 9 متر و ارتفاعش پانزده متر است ، كه همه با سنگ چيده شده ، و در سال 264 قبل از ميلاد شروع و پس از ده و يا بيست سال خاتمه يافته است ، پس ذو القرنين همين پادشاه بوده .
و ليكن اين مورخين توجه نكرده اند كه اوصاف و مشخصاتى كه قرآن براى ذو القرنين ذكر كرده و سدى كه قرآن بنايش را به او نسبت داده با اين پادشاه و اين ديوار چين تطبيق نمى كند، چون درباره اين پادشاه نيامده كه به مغرب اقصى سفر كرده باشد، و سدى كه قرآن ذكر كرده ميان دو كوه واقع شده و در آن قطعه هاى آهن و قطر، يعنى مس مذاب به كار رفته ، و ديوار بزرگ چين كه سه هزار كيلومتر است از كوه و زمين همينطور ، هر دو مى گذرد و ميان دو كوه واقع نشده است ، و ديوار چين با سنگ ساخته شده و در آن آهن و قطرى به كارى نرفته .
ب - به بعضى ديگرى از مورخين نسبت داده اند كه گفته اند: آنكه سد مذكور را ساخته يكى از ملوك آشور بوده كه در حوالى قرن هفتم قبل از ميلاد مورد هجوم اقوام سيت قرار مى گرفته ، و اين اقوام از تنگناى كوه هاى قفقاز تا ارمنستان آنگاه ناحيه غربى ايران هجوم مى آوردند
و چه بسا به خود آشور و پايتختش (نينوا) هم مى رسيدند، و آن را محاصره نموده دست به قتل و غارت و برده گيرى مى زدند، بناچار پادشاه آن ديار براى جلوگيرى از آنها سدى ساخت كه گويا مراد از آن سد (باب الابواب ) باشد كه تعمير و يا ترميم آن را به كسرى انوشيروان يكى از ملوك فارس نسبت مى دهند. اين گفته آن مورخين است و ليكن همه گفتگو در اين است كه آيا با قرآن مطابق است يا خير ؟.

*(/24)*

ج - صاحب روح المعانى نوشته : بعضيها گفته اند او، يعنى ذو القرنين ، اسمش فريدون بن اثفيان بن جمشيد پنجمين پادشاه پيشدادى ايران زمين بوده ، و پادشاهى عادل و مطيع خدا بوده . و در كتاب صور الاقاليم ابى زيد بلخى آمده كه او مؤ يد به وحى بوده و در عموم تواريخ آمده كه او همه زمين را به تصرف در آورده ميان فرزندانش تقسيم كرد، قسمتى را به ايرج داد و آن عراق و هند و حجاز بود، و همو او را صاحب تاج سلطنت كرد، قسمت ديگر زمين يعنى روم و ديار مصر و مغرب را به پسر ديگرش سلم داد، و چين و ترك و شرق را به پسر سومش تور بخشيد، و براى هر يك قانونى وضع كرد كه با آن حكم براند، و اين قوانين سهگانه را به زبان عربى سياست ناميدند، چون اصلش (سى ايسا) يعنى سه قانون بوده .
و وجه تسميه اش به ذو القرنين (صاحب دو قرن ) اين بوده كه او دو طرف دنيا را مالك شد، و يا در طول ايام سلطنت خود مالك آن گرديد، چون سلطنت او به طورى كه در روضة الصفا آمده پانصد سال طول كشيد، و يا از اين جهت بوده كه شجاعت و قهر او همه ملوك دنيا را تحت الشعاع قرار داد.
اشكال اين گفتار اين است كه تاريخ بدان اعتراف ندارد .
نظر بعضى كه ذوالقرنين را همان اسكندر مقدونى دانسته اند و ردّ آن
د - بعضى ديگر گفته اند: ذو القرنين همان اسكندر مقدونى است كه در زبانها مشهور است ، و سد اسكندر هم نظير يك مثلى شده ، كه هميشه بر سر زبانها هست . و بر اين معنا رواياتى هم آمده ، مانند روايتى كه در قرب الاسناد از موسى بن جعفر (عليهالسلام ) نقل شده ، و روايت عقبة بن عامر از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ، و روايت وهب بن منبه كه هر دو در الدر المنثور نقل شده .
و بعضى از قدماى مفسرين از صحابه و تابعين ، مانند معاذ بن جبل - به نقل مجمع البيان - و قتاده - به نقل الدر المنثور نيز همين قول را اختيار كرده اند.

*(/25)*

و بوعلى سينا هم وقتى اسكندر مقدونى را وصف مى كند او را به نام اسكندر ذو القرنين مى نامد، فخر رازى هم در تفسير كبير خود بر اين نظريه اصرار و پافشارى دارد.
و خلاصه آنچه گفته اين است كه : قرآن دلالت مى كند بر اينكه سلطنت اين مرد تا اقصى نقاط مغرب ، و اقصاى مشرق و جهت شمال گسترش يافته ، و اين در حقيقت همان معموره آن روز زمين است ، و مثل چنين پادشاهى بايد نامش جاودانه در زمين بماند، و پادشاهى كه چنين سهمى از شهرت دارا باشد همان اسكندر است و بس .
چون او بعد از مرگ پدرش همه ملوك روم و مغرب را برچيده و بر همه آن سرزمينها مسلط شد، و تا آنجا پيشروى كرد كه درياى سبز و سپس مصر را هم بگرفت . آنگاه در مصر به بناى شهر اسكندريه پرداخت ، پس وارد شام شد، و از آنجا به قصد سركوبى بنى اسرائيل به طرف بيت المقدس رفت ، و در قربانگاه ( مذبح ) آنجا قربانى كرد، پس متوجه جانب ارمينيه و باب الابواب گرديد، عراقيها و قطبيها و بربر خاضعش شدند، و بر ايران مستولى گرديد، و قصد هند و چين نموده با امتهاى خيلى دور جنگ كرد، سپس به سوى خراسان بازگشت و شهرهاى بسيارى ساخت ، سپس به عراق بازگشته در شهر (زور) و يا روميه مدائن از دنيا برفت ، و مدت سلطنتش دوازده سال بود.
خوب ، وقتى در قرآن ثابت شده كه ذو القرنين بيشتر آباديهاى زمين را مالك شد، و در تاريخ هم به ثبوت رسيد كه كسى كه چنين نشانهاى داشته باشد اسكندر بوده ، ديگر جاى شك باقى نمى ماند كه ذو القرنين همان اسكندر مقدونى است .
اشكالى كه در اين قول است اين است كه : (اولا اينكه گفت پادشاهى كه بيشتر آباديهاى زمين را مالك شده باشد تنها اسكندر مقدونى است ) قبول نداريم ، زيرا چنين ادعائى در تاريخ مسلم نيست ، زيرا تاريخ ، سلاطين ديگرى را سراغ مى دهد كه ملكش اگر بيشتر از ملك مقدونى نبوده كمتر هم نبوده است .

*(/26)*

و ثانيا اوصافى كه قرآن براى ذو القرنين برشمرده تاريخ براى اسكندر مسلم نمى داند، و بلكه آنها را انكار مى كند.
مثلا قرآن كريم چنين مى فرمايد كه (ذو القرنين مردى مؤ من به خدا و روز جزا بوده و خلاصه دين توحيد داشته در حالى كه اسكندر مردى وثنى و از صابئى ها بوده ، همچنان كه قربانى كردنش براى مشترى ، خود شاهد آن است .
و نيز قرآن كريم فرموده (ذو القرنين يكى از بندگان صالح خدا بوده و به عدل و رفق مدارا مى كرده ) و تاريخ براى اسكندر خلاف اين را نوشته است
و ثالثا در هيچ يك از تواريخ آنان نيامده كه اسكندر مقدونى سدى به نام سد ياجوج و ماجوج به آن اوصافى كه قرآن ذكر فرموده ساخته باشد.
و در كتاب (البداية و النهايه ) در باره ذو القرنين گفته : اسحاق بن بشر از سعيد بن بشير از قتاده نقل كرده كه اسكندر همان ذو القرنين است ، و پدرش اولين قيصر روم بوده ، و از دودمان سام بن نوح بوده است . و اما ذو القرنين دوم اسكندر پسر فيلبس بوده است . ( آنگاه نسب او را به عيص بن اسحاق بن ابراهيم مى رساند و مى گويد: ) او مقدونى يونانى مصرى بوده ، و آن كسى بوده كه شهر اسكندريه را ساخته ، و تاريخ بنايش تاريخ رايج روم گشته ، و از اسكندر ذو القرنين به مدت بس طولانى متاخر بوده .
و دومى نزديك سيصد سال قبل از مسيح بوده ، و ارسطاطاليس حكيم وزيرش بوده ، و همان كسى بوده كه دارا پسر دارا را كشته ، و ملوك فارس را ذليل ، و سرزمينشان را لگدكوب نموده است .

*(/27)*

در دنباله كلامش مى گويد: اين مطالب را بدان جهت خاطرنشان كرديم كه بيشتر مردم گمان كرده اند كه اين دو اسم يك مسمى داشته ، و ذو القرنين و مقدونى يكى بوده ، و همان كه قرآن اسم مى برد همان كسى بوده كه ارسطاطاليس وزارتش را داشته است ، و از همين راه به خطاهاى بسيارى دچار شده اند. آرى اسكندر اول ، مردى مؤ من و صالح و پادشاهى عادل بوده و وزيرش حضرت خضر بوده است ، كه به طورى كه قبلا بيان كرديم خود يكى از انبياء بوده . و اما دومى مردى مشرك و وزيرش مردى فيلسوف بوده ، و ميان دو عصر آنها نزديك دو هزار سال فاصله بوده است ، پس اين كجا و آن كجا ؟ نه بهم شبيهند، و نه با هم برابر، مگر كسى بسيار كودن باشد كه ميان اين دو اشتباه كند.
در اين كلام به كلامى كه سابقا از فخر رازى نقل كرديم كنايه مى زند و ليكن خواننده عزيز اگر در آن كلام دقت نمايد سپس به كتاب او آنجا كه سرگذشت ذو القرنين را بيان مى كند مراجعه نمايد، خواهد ديد كه اين آقا هم خطائى كه مرتكب شده كمتر از خطاى فخر رازى نيست ، براى اينكه در تاريخ اثرى از پادشاهى ديده نمى شود كه دو هزار سال قبل از مسيح بوده ،
و سيصد سال در زمين و در اقصى نقاط مغرب تا اقصاى مشرق و جهت شمال سلطنت كرده باشد، و سدى ساخته باشد و مردى مؤ من صالح و بلكه پيغمبر بوده و وزيرش خضر بوده باشد و در طلب آب حيات به ظلمات رفته باشد، حال چه اينكه اسمش اسكندر باشد و يا غير آن .
نظر جمعى از مورخين كه ذوالقرنين را مردى عرب از ملوك يمن دانسته اند
ه جمعى از مورخين از قبيل اصمعى در (تاريخ عرب قبل از اسلام ) و ابن هشام در كتاب (سيره ) و (تيجان ) و ابو ريحان بيرونى در (آثار الباقيه ) و نشوان بن سعيد در كتاب (شمس العلوم )و... - به طورى كه از آنها نقل شده - گفته اند كه ذو القرنين يكى از تبابعه اذواى يمن و يكى از ملوك حمير بوده كه در يمن سلطنت مى كرده .
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
آنگاه در اسم او اختلاف كرده اند، يكى گفته : مصعب بن عبد الله بوده ، و يكى گفته صعب بن ذى المرائد اول تبابعه اش دانسته ، و اين همان كسى بوده كه در محلى به نام بئر سبع به نفع ابراهيم (عليهالسلام ) حكم كرد. يكى ديگر گفته : تبع الاقرن و اسمش حسان بوده . اصمعى گفته وى اسعد الكامل چهارمين تبايعه و فرزند حسان الاقرن ، ملقب به ملكى كرب دوم بوده ، و او فرزند ملك تبع اول بوده است . بعضى هم گفته اند نامش (شمر يرعش ) بوده است .
البته در برخى از اشعار حميريها و بعضى از شعراى جاهليت نامى از ذو القرنين به عنوان يكى از مفاخر برده شده . از آن جمله در كتاب (البداية و النهاية ) نقل شده كه ابن هشام اين شعر اعشى را خوانده و انشاد كرده است :
و الصعب ذو القرنين اصبح ثاويا
بالجنوفى جدث اشم مقيما
و در بحث روايتى سابق گذشت كه عثمان بن ابى الحاضر براى ابن عباس اين اشعار را انشاد كرد:
قد كان ذو القرنين جدى مسلما
ملكا تدين له الملوك و تحشد
و دو بيت ديگر كه ترجمه اش نيز گذشت .
مقريزى در كتاب (الخطط) خود مى گويد: بدان كه تحقيق علماى اخبار به اينجا منتهى شده كه ذو القرنين كه قرآن كريم نامش را برده و فرموده : (و يسالونك عن ذى القرنين ...) مردى عرب بوده كه در اشعار عرب نامش بسيار آمده است ، و اسم اصلى اش ‍ صعب بن ذى مرائد فرزند حارث رائش ، فرزند همال ذى سدد، فرزند عاد ذى منح ، فرزند عار ملطاط، فرزند سكسك ، فرزند وائل ، فرزند حمير، فرزند سبا، فرزند يشجب ، فرزند يعرب ، فرزند قحطان ، فرزند هود، فرزند عابر، فرزند شالح ، فرزند أ رفخشد، فرزند سام ، فرزند نوح بوده است .

*(/1)*

و او پادشاهى از ملوك حمير است كه همه از عرب عاربه بودند و عرب عرباء هم ناميده شده اند. و ذو القرنين تبعى بوده صاحب تاج ، و چون به سلطنت رسيد نخست تجبر پيشه كرده و سرانجام براى خدا تواضع كرده با خضر رفيق شد. و كسى كه خيال كرده ذو القرنين همان اسكندر پسر فيلبس است اشتباه كرده ، براى اينكه كلمه (ذو) عربى است و ذو القرنين از لقبهاى عرب براى پادشاهان يمن است ، و اسكندر لفظى است رومى و يونانى .
ابو جعفر طبرى گفته : خضر در ايام فريدون پسر ضحاك بوده البته اين نظريه عموم علماى اهل كتاب است ، ولى بعضى گفته اند در ايام موسى بن عمران ، و بعضى ديگر گفته اند در مقدمه لشگر ذو القرنين بزرگ كه در زمان ابراهيم خليل (عليهالسلام ) بوده قرار داشته است . و اين خضر در سفرهايش با ذو القرنين به چشمه حيات برخورده و از آن نوشيده است ، و به ذو القرنين اطلاع نداده . از همراهان ذو القرنين نيز كسى خبردار نشد، در نتيجه تنها خضر جاودان شد، و او به عقيده علماى اهل كتاب همين الا ن نيز زنده است .
ولى ديگران گفته اند: ذو القرنينى كه در عهد ابراهيم (عليهالسلام ) بوده همان فريدون پسر ضحاك بوده ، و خضر در مقدمه لشگر او بوده است .
ابو محمد عبد الملك بن هشام در كتاب تيجان كه در معرفت ملوك زمان نوشته بعد ازذكر حسب و نسب ذو القرنين گفته است :
ذكر حسب و نسب ذو القرنين گفته است : وى تبعى بوده داراى تاج . در آغاز سلطنت ستمگرى كرد و در آخر تواضع پيشه گرفت ، و در بيت المقدس به خضر برخورده با او به مشارق زمين و مغارب آن سفر كرد و همانطور كه خداى تعالى فرموده همه رقم اسباب سلطنت برايش فراهم شد و سد ياجوج و ماجوج را بنا نهاد و در آخر در عراق از دنيا رفت .

*(/2)*

و اما اسكندر، يونانى بوده و او را اسكندر مقدونى مى گفتند، و مجدونى اش نيز خوانده اند، از ابن عباس پرسيدند ذو القرنين از چه نژاد و آب خاكى بوده ؟ گفت : از حمير بود و نامش صعب بن ذى مرائد بوده ، و او همان است كه خدايش در زمين مكنت داده و از هر سببى به وى ارزانى داشت ، و او به دو قرن آفتاب و به رأ س زمين رسيد و سدى بر ياجوج و ماجوج ساخت .
بعضى به او گفتند: پس اسكندر چه كسى بوده ؟ گفت : او مردى حكيم و صالح از اهل روم بود كه بر ساحل دريا در آفريقا منارى ساخت و سرزمين رومه را گرفته به درياى عرب آمد و در آن ديار آثار بسيارى از كارگاه ها و شهرها بنا نهاد.
از كعب الاحبار پرسيدند كه ذو القرنين كه بوده ؟ گفت : قول صحيح نزد ما كه از احبار و اسلاف خود شنيده ايم اين است كه وى از قبيله و نژاد حمير بوده و نامش صعب بن ذى مرائد بوده ، و اما اسكندر از يونان و از دودمان عيصو فرزند اسحاق بن ابراهيم خليل (عليهالسلام ) بوده . و رجال اسكندر، زمان مسيح را درك كردند كه از جمله ايشان جالينوس و ارسطاطاليس بوده اند.
و همدانى در كتاب انساب گفته : كهلان بن سبا صاحب فرزندى شد به نام زيد، و زيد پدر عريب و مالك و غالب و عميكرب بوده است . هيثم گفته : عميكرب فرزند سبا برادر حمير و كهلان بود. عميكرب صاحب دو فرزند به نام ابو مالك فدرحا و مهيليل گرديد و غالب داراى فرزندى به نام جنادة بن غالب شد كه بعد از مهيليل بن عميكرب بن سبا سلطنت يافت . و عريب صاحب فرزندى به نام عمرو شد و عمرو هم داراى زيد و هميسع گشت كه ابا الصعب كنيه داشت . و اين ابا الصعب همان ذو القرنين اول است ، و همو است مساح و بناء كه در فن مساحت و بنائى استاد بود و نعمان بن بشير در باره او مى گويد:
فمن ذا يعادونا من الناس معشرا
كراما فذو القرنين منا و حاتم
و نيز در اين باره است كه حارثى مى گويد:
سموا لنا واحدا منكم فنعرفه

*(/3)*

فى الجاهلية لاسم الملك محتملا
كالتبعين و ذى القرنين يقبله
اهل الحجى فاحق القول ما قبلا
و در اين باره ابن ابى ذئب خزاعى مى گويد:
و منا الذى بالخافقين تغربا
و اصعد فى كل البلاد و صوبا
فقد نال قرن الشمس شرقا و مغربا
و فى ردم ياجوج بنى ثم نصبا
و ذلك ذو القرنين تفخر حمير
بعكسر قيل ليس يحصى فيحسبا
همدانى سپس مى گويد: ( علماى همدان مى گويند: ذو القرنين اسمش صعب بن مالك بن حارث الاعلى فرزند ربيعة بن الحيار بن مالك ، و در باره ذو القرنين گفته هاى زيادى هست .
و اين كلامى است جامع ، و از آن استفاده مى شود كه اولا لقب ذو القرنين مختص به شخص مورد بحث نبوده بلكه پادشاهانى چند از ملوك حمير به اين نام ملقب بوده اند، ذو القرنين اول ، و ذو القرنينهاى ديگر.
و ثانيا ذو القرنين اول آن كسى بوده كه سد ياجوج و ماجوج را قبل از اسكندر مقدونى به چند قرن بنا نهاده و معاصر با ابراهيم خليل (عليهالسلام ) و يا بعد از او بوده - و مقتضاى آنچه ابن هشام آورده كه وى خضر را در بيت المقدس زيارت كرده همين است كه وى بعد از او بود، چون بيت المقدس چند قرن بعد از حضرت ابراهيم (عليهالسلام ) و در زمان داوود و سليمان ساخته شد - پس به هر حال ذو القرنين هم قبل از اسكندر بوده . علاوه بر اينكه تاريخ حمير تاريخى مبهم است .
بنا بر آنچه مقريزى آورده گفتار در دو جهت باقى مى ماند.
يكى اينكه اين ذو القرنين كه تبع حميرى است سدى كه ساخته در كجا است ؟.

*(/4)*

دوم اينكه آن امت مفسد در زمين كه سد براى جلوگيرى از فساد آنها ساخته شده چه امتى بوده اند ؟ و آيا اين سد يكى از همان سدهاى ساخته شده در يمن ، و يا پيرامون يمن ، از قبيل سد مارب است يا نه ؟ چون سدهايى كه در آن نواحى ساخته شده به منظور ذخيره ساختن آب براى آشاميدن ، و يا زراعت بوده است ، نه براى جلوگيرى از كسى . علاوه بر اينكه در هيچ يك آنها قطعه هاى آهن و مس گداخته به كار نرفته ، در حالى كه قرآن سد ذو القرنين را اينچنين معرفى نموده .
و آيا در يمن و حوالى آن امتى بوده كه بر مردم هجوم برده باشند، با اينكه همسايگان يمن غير از امثال قبط و آشور و كلدان و... كسى نبوده ، و آنها نيز همه ملتهايى متمدن بوده اند ؟.
يكى از بزرگان و محققين معاصر ما اين قول را تاييد كرده ، و آن را چنين توجيه مى كند: ذو القرنين مذكور در قرآن صدها سال قبل از اسكندر مقدونى بوده ، پس او اين نيست ، بلكه اين يكى از ملوك صالح ، از پيروان اذواء از ملوك يمن بوده ، و از عادت اين قوم اين بوده كه خود را با كلمه (ذى ) لقب مى دادند، مثلا مى گفتند: ذى همدان ، و يا ذى غمدان ، و يا ذى المنار، و ذى الاذغار و ذى يزن و امثال آن .
و اين ذو القرنين مردى مسلمان ، موحد، عادل ، نيكو سيرت ، قوى ، و داراى هيبت و شوكت بوده ، و با لشگرى بسيار انبوه به طرف مغرب رفته ، نخست بر مصر و سپس بر ما بعد آن مستولى شده ، و آنگاه همچنان در كناره درياى سفيد به سير خود ادامه داده تا به ساحل اقيانوس غربى رسيده ، و در آنجا آفتاب را ديده كه در عينى حمئة و يا حاميه فرو مى رود.

*(/5)*

سپس از آنجا رو به مشرق نهاده ، و در مسير خود آفريقا را بنا نهاده . مردى بوده بسيار حريص و خبره در بنائى و عمارت . و همچنان سير خود را ادامه داده تا به شبه جزيره و صحراهاى آسياى وسطى رسيده ، و از آنجا به تركستان ، و ديوار چين برخورده ، و در آنجا قومى را يافته كه خدا ميان آنان و آفتاب ساترى قرار نداده بود.
سپس به طرف شمال متمايل و منحرف گشته ، تا به مدار السرطان رسيده ، و شايد همانجا باشد كه بر سر زبانها افتاده كه وى به ظلمات راه يافته است . اهل اين ديار از وى درخواست كرده اند كه برايشان سدى بسازد تا از رخنه ياجوج و ماجوج در بلادشان ايمن شوند، چون يمنيها - و مخصوصا ذو القرنين - معروف به تخصص در ساختن سد بوده اند، لذا ذو القرنين براى آنان سدى بنا نهاده است .
حال اگر محل اين سد همان محل ديوار چين باشد، كه فاصله ميان چين و مغول است ، ناگزير بايد بگوئيم قسمتى از آن ديوار بوده كه خراب شده ، و وى آن را ساخته است ، و اگر اصل ديوار چنين نباشد، چون اصل آن را بعضى از ملوك چين قبل اين تاريخ ساخته بوده اند كه ديگر اشكالى باقى نمى ماند. و به طورى كه مى گويند از جمله بناهايى كه ذو القرنين كه اسم اصليش (شمر يرعش ) بود ساخته شهر سمرقند بوده است .

*(/6)*

اين احتمال كه وى پادشاهى عربى زبان بوده تاييد شده به اينكه مى بينيم اعراب از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از وى پرسش نموده و قرآن كريم ، داستانش را براى تذكر و عبرتگيرى آورده است ، زيرا اگر از نژاد عرب نبود جهت نداشت از ميان همه ملوك عالم تنها او را ذكر كند. پس چون اعراب نسبت به نژاد خود تعصب مى ورزيدند سرگذشت او در آنان مؤ ثرتر بوده ، چون ملوك روم و عجم و چين از امتهاى دورى بوده اند كه اعراب خيلى به شنيدن تاريخشان و عبرتگيرى از سرگذشتشان علاقمند نبودند، به همين جهت مى بينيم كه در سراسر قرآن اسمى از آن ملوك به ميان نيامده است . اين بود خلاصه كلام شهرستانى .
اشكالى كه به گفته وى باقى مى ماند اين است كه ديوار چين نمى تواند سد ذو القرنين باشد، براى اينكه ذو القرنين به اعتراف خود او قرنها قبل از اسكندر بوده ، و ديوار چين در حدود نيم قرن بعد از اسكندر ساخته شده ، و اما سدهاى ديگرى كه غير از ديوار بزرگ چين در آن نواحى هست هيچ يك از آهن و مس ساخته نشده و همه با سنگ است .
صاحب تفسير جواهر بعد از ذكر مقدمه اى بيانى آورده كه خلاصه اش اين است كه : با كمك سنگنبشته ها و آثار باستانى از خرابه هاى يمن به دست آمده كه در اين سرزمى ن سه دولت حكومت كرده است : يكى دولت معين بود كه پايتختش قرناء بوده ، و علماء تخمين زده اند كه آثار اين دولت از قرن چهاردهم قبل از ميلاد آغاز و در قرن هفتم و يا هشتم قبل از ميلاد خاتمه يافته است ، و از ملوك اين دولت به شانزده پادشاه مثل (اب يدع ) و (أ ب يدع ينيع ) دست يافته اند.

*(/7)*

دولت سبا كه از قحطانيان بوده اول اذواء بوده و سپس اقيال . و از همه برجستهتر سبا بوده كه صاحب قصر صرواح در قسمت شرقى صنعا است ، كه بر همه ملوك اين دولت غلبه يافته است . اين سلسله از سال 850 ق م تا سال 115 ق م در آن نواحى سلطنت داشته اند، و معروف از ملوك آنان بيست و هفت پادشاه بوده كه پانزده نفر آنان لقب (مكرب ) داشته اند مانند مكرب (يثعمر) و مكرب (ذمرعلى ) و دوازده نفر ايشان تنها لقب ملك داشته اند مانند ملك (ذرح ) و ملك (يريم ايمن ).
و سوم سلسله حميريها كه دو طبقه بوده اند اول ملوك سبا و ريدان كه از سال 115 ق م تا سال 275 ب م سلطنت كرده اند. اينها تنها ملوك بوده اند. طبقه دوم ملوك سبا و ريدان و حضرموت و غير آن كه چهارده نفر از اين سلسله سلطنت كرده اند،
و بيشترشان تبع بوده اند اول آنان (شمر يرعش ) و دوم (ذو القرنين ) و سوم (عمرو) شوهر بلقيس بود كه آخرشان منتهى به ذى جدن مى شود و آغاز سلطنت اين سلسله از سال 275 م شروع شده در سال 525 خاتمه يافته است .
آنگاه صاحب جواهر مى گويد: پيشوند (ذى ) در لقب ملوك يمن اضافه شده ، و هيچ ملوك ديگرى از قبيل ملوك روم سراغ نداريم كه اين كلمه در لقبشان اضافه شده باشد، به همين دليل است كه مى گوئيم ذو القرنين از ملوك يمن بوده ، و قبل از شخص مورد بحث اشخاص ديگرى نيز در يمن ملقب به ذو القرنين بوده اند، و ليكن آيا اين همان ذو القرنين مذكور در قرآن باشد يا نه قابل بحث است .

*(/8)*

اعتقاد ما اين است كه : نه ، براى اينكه ملوك يمن قريب العهد با ما بوده اند و از آنها چنين خاطراتى نقل نشده مگر در رواياتى كه نقالهاى قهوهخانه با آنها سر و كار دارند، مثل اينكه (شمر يرعش ) به بلاد عراق و فارس و خراسان و صغد سفر كرده و شهرى به نام سمرقند بنا نهاده كه اصلش (شمركند) بوده و اسعد ابو كرب در آذربايجان جنگ كرده ، و حسان پسرش را به صغد فرستاده و يعفر پسر ديگرش را به روم و برادر زاده اش را به فارس روانه ساخته ، و اينكه بعد از جنگ او با چين از حميريها عدهاى در چين باقى ماندند كه هم اكنون در آنجا هستند.
ابن خلدون و ديگران اين اخبار را تكذيب كرده اند، و آن را مبالغه دانسته و با ادله جغرافيائى و تاريخى رد نموده اند.
پس مى توان گفت كه ذو القرنين از امت عرب بوده و ليكن در تاريخى قبل از تاريخ معروف مى زيسته است . اين بود خلاصه كلام صاحب جواهر.
سخن بعضى در اثبات اينكه ذوالقرنين ، كورش ، پادشاه هخامنشى ايران ، و ياءجوج وماءجوج ، اقدام مغول بوده اند
و - و بعضى ديگر گفته اند: ذو القرنين همان كورش يكى از ملوك هخامنشى در فارس است كه در سالهاى (539 - 560) ق م مى زيسته و همو بوده كه امپراطورى ايرانى را تاسيس و ميان دو مملكت فارس و ماد را جمع نمود. بابل را مسخر كرد و به يهود اجازه مراجعت از بابل به اورشليم را صادر كرد، و در بناى هيكل كمك ها كرد و مصر را به تسخير خود درآورد، آنگاه به سوى يونان حركت نموده بر مردم آنجا نيز مسلط شد و به طرف مغرب رهسپار گرديده آنگاه رو به سوى مشرق نهاد و تا اقصى نقطه مشرق پيش ‍ رفت .

*(/9)*

اين قول را يكى از علماى نزديك به عصر ما ذكر كرده و يكى از محققين هند در ايضاح و تقريب آن سخت كوشيده است . اجمال مطلب اينكه : آنچه قرآن از وصف ذو القرنين آورده با اين پادشاه عظيم تطبيق مى شود، زيرا اگر ذو القرنين مذكور در قرآن مردى مؤ من به خدا و به دين توحيد بوده كورش نيز بوده ، و اگر او پادشاهى عادل و رعيت پرور و داراى سيره رفق و رأ فت و احسان بوده اين نيز بوده و اگر او نسبت به ستمگران و دشمنان مردى سياستمدار بوده اين نيز بوده و اگر خدا به او از هر چيزى سببى داده به اين نيز داده ، و اگر ميان دين و عقل و فضائل اخلاقى وعده و عده و ثروت و شوكت و انقياد اسباب براى او جمع كرده براى اين نيز جمع كرده بود.
و همانطور كه قرآن كريم فرموده كورش نيز سفرى به سوى مغرب كرده حتى بر ليديا و پيرامون آن نيز مستولى شده و بار ديگر به سوى مشرق سفر كرده تا به مطلع آفتاب برسيد، و در آنجا مردمى ديد صحرانشين و وحشى كه در بيابانها زندگى مى كردند. و نيز همين كورش سدى بنا كرده كه به طورى كه شواهد نشان مى دهد سد بنا شده در تنگه داريال ميان كوه هاى قفقاز و نزديكيهاى شهر تفليس است . اين اجمال آن چيزى است كه مولانا ابو الكلام آزاد گفته است كه اينك تفصيل آن از نظر شما خواننده مى گذرد.

*(/10)*

اما مساله ايمانش به خدا و روز جزا: دليل بر اين معنا كتاب عزرا ( اصحاح 1 ) و كتاب دانيال ( اصحاح 6 ) و كتاب اشعياء ( اصحاح 44 و 45 ) از كتب عهد عتيق است كه در آنها از كورش تجليل و تقديس كرده و حتى در كتاب اشعياء او را (راعى رب ) ( رعيتدار خدا ) ناميده و در اصحاح چهل و پنج چنين گفته است : ( (پروردگار به مسيح خود در باره كورش چنين مى گويد ) آن كسى است كه من دستش را گرفتم تا كمرگاه دشمن را خرد كند تا برابر او دربهاى دو لنگهاى را باز خواهم كرد كه دروازه ها بسته نگردد، من پيشاپيشت رفته پشته ها را هموار مى سازم ، و درب هاى برنجى را شكسته ، و بندهاى آهنين را پاره پاره مى نمايم ، خزينه هاى ظلمت و دفينه هاى مستور را به تو مى دهم تا بدانى من كه تو را به اسمت مى خوانم خداوند اسرائيلم به تو لقب دادم و تو مرا نمى شناسى ).
و اگر هم از وحى بودن اين نوشته ها صرفنظر كنيم بارى يهود با آن تعصبى كه به مذهب خود دارد هرگز يك مرد مشرك مجوسى و يا وثنى را ( اگر كورش يكى از دو مذهب را داشته ) مسيح پروردگار و هدايت شده او و مؤ يد به تاييد او و راعى رب نمى خواند.
علاوه بر اينكه نقوش و نوشته هاى با خط ميخى كه از عهد داريوش كبير به دست آمده كه هشت سال بعد از او نوشته شده - گوياى اين حقيقت است كه او مردى موحد بوده و نه مشرك ، و معقول نيست در اين مدت كوتاه وضع كورش دگرگونه ضبط شود.

*(/11)*

و اما فضائل نفسانى او: گذشته از ايمانش به خدا، كافى است باز هم به آنچه از اخبار و سيره او و به اخبار و سيره طاغيان جبار كه با او به جنگ برخاسته اند مراجعه كنيم و ببينيم وقتى بر ملوك (ماد) و (ليديا) و (بابل ) و (مصر) و ياغيان بدوى در اطراف بكتريا كه همان بلخ باشد و غير ايشان ظفر مى يافته با آنان چه معامله مى كرده ، در اين صورت خواهيم ديد كه بر هر قومى ظفر پيدا مى كرده از مجرمين ايشان گذشت و عفو مى نموده و بزرگان و كريمان هر قومى را اكرام و ضعفاى ايشان را ترحم مى نموده و مفسدين و خائنين آنان را سياست مى نموده .
كتب عهد قديم و يهود هم كه او را به نهايت درجه تعظيم نموده بدين جهت بوده كه ايشان را از اسارت حكومت بابل نجات داده و به بلادشان برگردانيده و براى تجديد بناى هيكل هزينه كافى در اختيارشان گذاشته ، و نفائس گرانبهايى كه از هيكل به غارت برده بودند و در خزينه هاى ملوك بابل نگهدارى مى شد به ايشان برگردانيده ، و همين خود مؤ يد ديگرى است براى اين احتمال كه كورش همان ذو القرنين باشد، براى اينكه به طورى كه اخبار شهادت مى دهد پرسش كنندگان از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از داستان ذو القرنين يهود بوده اند.
علاوه بر اين مورخين قديم يونان مانند (هردوت ) و ديگران نيز جز به مروت و فتوت و سخاوت و كرم و گذشت و قلت حرص و داشتن رحمت و رأ فت ، او را نستوده اند، و او را به بهترين وجهى ثنا و ستايش كرده اند.

*(/12)*

و اما اينكه چرا كورش را ذو القرنين گفته اند: هر چند تواريخ از دليلى كه جوابگوى اين سؤ ال باشد خالى است ليكن مجسمه سنگى كه اخيرا در مشهد مرغاب در جنوب ايران از او كشف شده جاى هيچ ترديدى نمى گذارد كه همو ذو القرنين بوده ، و وجه تسميه اش ‍ اين است كه در اين مجسمه ها دو شاخ ديده مى شود كه هر دو در وسط سر او در آمده يكى از آندو به طرف جلو و يكى ديگر به طرف عقب خم شده ، و اين با گفتار قدماى مورخين كه در وجه تسميه او به اين اسم گفته اند تاج و يا كلاه خودى داشته كه داراى دو شاخ بوده درست تطبيق مى كند.
در كتاب دانيال هم خوابى كه وى براى كورش نقل كرده را به صورت قوچى كه دو شاخ داشته ديده است .
در آن كتاب چنين آمده : در سال سوم از سلطنت بيلشاصر پادشاه ، براى من كه دانيال هستم بعد از آن رؤ يا كه بار اول ديدم رؤ يايى دست داد كه گويا من در شوشن هستم يعنى در آن قصرى كه در ولايت عيلام است مى باشم و در خواب مى بينم كه من در كنار نهر (اولاى ) هستم چشم خود را به طرف بالا گشودم ناگهان قوچى ديدم كه دو شاخ دارد و در كنار نهر ايستاده و دو شاخش بلند است اما يكى از ديگرى بلندتر است كه در عقب قرار دارد. قوچ را ديدم به طرف مغرب و شمال و جنوب حمله مى كند، و هيچ حيوانى در برابرش مقاومت نمى آورد و راه فرارى از دست او نداشت و او هر چه دلش مى خواهد مى كند و بزرگ مى شود.

*(/13)*

در اين بين كه من مشغول فكر بودم ديدم نر بزى از طرف مغرب نمايان شد همه ناحيه مغرب را پشت سر گذاشت و پاهايش از زمين بريده است ، و اين حيوان تنها يك شاخ دارد كه ميان دو چشمش قرار دارد . آمد تا رسيد به قوچى كه گفتم دو شاخ داشت و در كنار نهر بود سپس با شدت و نيروى هر چه بيشتر دويده ، خود را به قوچ رسانيد با او در آويخت و او را زد و هر دو شاخش را شكست ، و ديگر تاب و توانى براى قوچ نماند، بى اختيار در برابر نر بز ايستاد. نر بز قوچ را به زمين زد و او را لگدمال كرد، و آن حيوان نمى توانست از دست او بگريزد، و نر بز بسيار بزرگ شد.
آنگاه مى گويد: جبرئيل را ديدم و او رؤ ياى مرا تعبير كرده به طورى كه قوچ داراى دو شاخ با كورش و دو شاخش با دو مملكت فارس ‍ و ماد منطبق شد و نر بز كه داراى يك شاخ بود با اسكندر مقدونى منطبق شد.
و اما سير كورش به طرف مغرب و مشرق : اما سيرش به طرف مغرب همان سفرى بود كه براى سركوبى و دفع (ليديا) كرد كه با لشگرش به طرف كورش مى آمد، و آمدنش به ظلم و طغيان و بدون هيچ عذر و مجوزى بود. كورش به طرف او لشگر كشيد و او را فرارى داد، و تا پايتخت كشورش تعقيبش كرد، و پايتختش را فتح نموده او را اسير نمود، و در آخر او و ساير ياورانش را عفو نموده اكرام و احسانشان كرد با اينكه حق داشت كه سياستشان كند و به كلى نابودشان سازد. و انطباق اين داستان با آيه شريفه (حتى اذا بلغ
- كه شايد ساحل غربى آسياى صغير باشد - (و وجد عندها قوما قلنا يا ذا القرنين اما ان تعذب و اما ان تتخذ فيهم حسنا) از اين رواست كه گفتيم حمله ليديا تنها از باب فساد و ظلم بوده .

*(/14)*

آنگاه به طرف صحراى كبير مشرق ، يعنى اطراف بكتريا عزيمت نمود، تا غائله قبائل وحشى و صحرانشين آنجا را خاموش كند، چون آنها هميشه در كمين مى نشستند تا به اطراف خود هجوم آورده فساد راه بيندازند، و انطباق آيه (حتى اذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا) روشن است .
و اما سد سازى كورش : بايد دانست سد موجود در تنگه كوه هاى قفقاز، يعنى سلسله كوه هائى كه از درياى خزر شروع شده و تا درياى سياه امتداد دارد، و آن تنگه را تنگه (داريال ) مى نامند كه بعيد نيست تحريف شده از (داريول ) باشد، كه در زبان تركى به معناى تنگه است ، و به لغت محلى آن سد را سد (دميرقاپو) يعنى دروازه آهنى مى نامند، و ميان دو شهر تفليس و (ولادى كيوكز) واقع شده سدى است كه در تنگهاى واقع در ميان دو كوه خيلى بلند ساخته شده و جهت شمالى آن كوه را به جهت جنوبى اش متصل كرده است ، به طورى كه اگر اين سد ساخته نمى شد تنها دهانهاى كه راه ميان جنوب و شمال آسيا بود همين تنگه بود. با ساختن آن اين سلسله جبال به ضميمه درياى خزر و درياى سياه يك حاجز و مانع طبيعى به طول هزارها كيلومتر ميان شمال و جنوب آسيا شده .

*(/15)*

و در آن اعصار اقوامى شرير از سكنه شمال شرقى آسيا از اين تنگه به طرف بلاد جنوبى قفقاز، يعنى ارمنستان و ايران و آشور و كلده ، حمله مى آوردند و مردم اين سرزمينها را غارت مى كردند. و در حدود سده هفتم قبل از ميلاد حمله عظيمى كردند، به طورى كه دست چپاول و قتل و بردهگيريشان عموم بلاد را گرفت تا آنجا كه به پايتخت آشور يعنى شهر نينوا هم رسيدند، و اين زمان تقريبا همان زمان كورش است . مورخان قديم - نظير هردوت يونانى - سير كورش را به طرف شمال ايران براى خاموش كردن آتش ‍ فتنهاى كه در آن نواحى شعلهور شده بود آورده اند. و على الظاهر چنين به نظر مى رسد كه در همين سفر سد مزبور را در تنگه داريال و با استدعاى اهالى آن مرز و بوم و تظلمشان از فتنه اقوام شرور بنا نهاده و آن را با سنگ و آهن ساخته است و تنها سدى كه در دنيا در ساختمانش آهن به كار رفته همين سد است ، و انطباق آيه (فاعينونى بقوة اجعل بينكم و بينهم ردما أ تونى زبر الحديد...) بر اين سد روشن است .
و از جمله شواهدى كه اين مدعا را تاييد مى كند وجود نهرى است در نزديكى اين سد كه آن را نهر سايروس مى گويند، و كلمه سايروس در اصطلاح غربيها نام كورش است ، و نهر ديگرى است كه از تفليس عبور مى كند به نام (كر).
و داستان اين سد را (يوسف )، مورخ يهودى در آنجا كه سرگذشت سياحت خود را در شمال قفقاز مى آورد ذكر كرده است . و اگر سد مورد بحث كه كورش ساخته عبارت از ديوار باب الابواب باشد كه در كنار بحر خزر واقع است نبايد يوسف مورخ آن را در تاريخ خود بياورد، زيرا در روزگار او هنوز ديوار باب الابواب ساخته نشده بود، چون اين ديوار را به كسرى انوشيروان نسبت مى دهند و يوسف قبل از كسرى ميزيسته و به طورى كه گفته اند در قرن اول ميلادى بوده است .

*(/16)*

علاوه بر اين كه سد باب الابواب قطعا غير سد ذو القرنينى است كه در قرآن آمده ، براى اينكه در ديوار باب الابواب آهن به كار نرفته .
و اما ياجوج و ماجوج : بحث از تطورات حاكم بر لغات و سيرى كه زبانها در طول تاريخ كرده ما را بدين معنا رهنمون مى شود كه ياجوج و ماجوج همان مغوليان بوده اند، چون اين دو كلمه به زبان چينى (منگوك ) و يا (منچوك ) است ، و معلوم مى شود كه دو كلمه مذكور به زبان عبرانى نقل شده و ياجوج و ماجوج خوانده شده است ، و در ترجمه هائى كه به زبان يونانى براى اين دو كلمه كرده اند (گوك ) و (ماگوك ) مى شود، و شباهت تامى كه ما بين (ماگوك ) و (منگوك ) هست حكم مى كند بر اينكه كلمه مزبور همان منگوك چينى است همچنانكه (منغول ) و (مغول ) نيز از آن مشتق و نظائر اين تطورات در الفاظ آنقدر هست كه نمى توان شمرد.
پس ياجوج و ماجوج مغول هستند و مغول امتى است كه در شمال شرقى آسيا زندگى مى كنند، و در اعصار قديم امت بزرگى بودند كه مدتى به طرف چين حملهور مى شدند و مدتى از طريق داريال قفقاز به سرزمين ارمنستان و شمال ايران و ديگر نواحى سرازير مى شدند، و مدتى ديگر يعنى بعد از آنكه سد ساخته شد به سمت شمال اروپا حمله مى بردند، و اروپائيان آنها را (سيت ) مى گفتند. و از اين نژاد گروهى به روم حملهور شدند كه در اين حمله دولت روم سقوط كرد. در سابق گفتيم كه از كتب عهد عتيق هم استفاده مى شود كه اين امت مفسد از سكنه اقصاى شمال بودند.
اين بود خلاصهاى از كلام ابو الكلام ، كه هر چند بعضى از جوانبش خالى از اعتراضاتى نيست ، ليكن از هر گفتار ديگرى انطباقش با آيات قرآنى روشنتر و قابل قبولتر است .
ز - از جمله حرفهائى كه در باره ذو القرنين زده شده مطلبى است كه من از يكى از مشايخم شنيدهام كه مى گفت :

*(/17)*

(ذو القرنين از انسانهاى ادوار قبلى انسان بوده ) و اين حرف خيلى غريب است ، و شايد خواسته است پارهاى حرفها و اخبارى را كه در عجائب حالات ذو القرنين هست تصحيح كند، مانند چند بار مردن و زنده شدن و به آسمان رفتن و به زمين برگشتن و مسخر شدن ابرها و نور و ظلمت و رعد و برق براى او و با ابر به مشرق و مغرب عالم سير كردن .
و معلوم است كه تاريخ اين دوره از بشريت كه دوره ما است هيچ يك از مطالب مزبور را تصديق نمى كند، و چون در حسن ظن به اخبار مذكور مبالغه دارد، لذا ناگزير شده آن را به ادوار قبلى بشريت حمل كند.
بحث مفسرين و مورخين پيرامون قوم ياءجوج و ماءجوج و حوادث مربوط به آنها
4 - مفسرين و مورخين در بحث پيرامون اين داستان دقت و كنكاش زيادى كرده و سخن در اطراف آن به تمام گفته اند، و بيشترشان برآنند كه ياجوج و ماجوج امتى بسيار بزرگ بوده اند كه در شمال آسيا زندگى مى كرده اند، و جمعى از ايشان اخبار وارد در قرآن كريم را كه در آخر الزمان خروج مى كنند و در زمين افساد مى كنند، بر هجوم تاتار در نصف اول از قرن هفتم هجرى بر مغرب آسيا تطبيق كرده اند، زيرا همين امت در آن زمان خروج نموده در خونريزى و ويرانگرى زرع و نسل و شهرها و نابود كردن نفوس و غارت اموال و فجايع افراطى نمودند كه تاريخ بشريت نظير آن را سراغ ندارد.
مغولها اول سرزمين چين را در نور ديده آنگاه به تركستان و ايران و عراق و شام و قفقاز تا آسياى صغير روى آورده آنچه آثار تمدن سر راه خود ديدند ويران كردند و آنچه شهر و قلعه در مقابلشان قرار مى گرفت نابود مى ساختند، از آن جمله سمرقند و بخارا و خوارزم و مرو و نيشابور و رى و غيره بود، در شهرهائى كه صدها هزار نفوس داشت در عرض يك روز يك نفر نفسكش را باقى نگذاشتند و از ساختمانهايش اثرى نماند حتى سنگى روى سنگ باقى نماند.

*(/18)*

بعد از ويرانگرى اين شهرها به بلاد خود برگشتند، و پس از چندى دوباره به راه افتاده اهل (بولونيا) و بلاد (مجر) را نابود كردند و به روم حملهور شده و آنها را ناگزير به دادن جزيه كردند فجايعى كه اين قوم مرتكب شدند از حوصله شرح و تفصيل بيرون است .
مفسرين و مورخين كه گفتيم اين حوادث را تحرير نموده اند از قضيه سد به كلى سكوت كرده اند. در حقيقت به خاطر اينكه مساله سد يك مساله پيچيدهاى بوده لذا از زير بار تحقيق آن شانه خالى كرده اند، زيرا ظاهر آيه (فما اسطاعوا ان يظهروه و ما استطاعوا له نقبا قال هذا رحمة من ربى فاذا جاء وعد ربى جعله دكاء و كان وعد ربى حقا و تركنا بعضهم يومئذ يموج فى بعض ..). به طورى كه خود ايشان تفسير كرده اند اين است كه اين امت مفسد و
خونخوار پس از بناى سد در پشت آن محبوس شده اند و ديگر نمى توانند تا اين سد پاى بر جاست از سرزمين خود بيرون شوند تا وعده خداى سبحان بيايد كه وقتى آمد آن را منهدم و متلاشى مى كند و باز اقوام نامبرده خونريزيهاى خود را از سر مى گيرند، و مردم آسيا را هلاك و اين قسمت از آبادى را زير و رو مى كنند، و اين تفسير با ظهور مغول در قرن هفتم درست در نمى آيد.
لذا ناگزير بايد اوصاف سد مزبور را بر طبق آنچه قرآن فرموده حفظ كنند و در باره آن اقوام بحث كنند كه چه قومى بوده اند، اگر همان تاتار و مغول بوده باشند كه از شمال چين به طرف ايران و عراق و شام و قفقاز گرفته تا آسياى صغير را لگدمال كرده باشند، پس اين سد كجا بوده و چگونه توانسته اند از آن عبور نموده و به ساير بلاد بريزند و آنها را زير و رو كنند ؟.
و اين قوم مزبور اگر تاتار و يا غير آن از امتهاى مهاجم در طول تاريخ بشريت نبوده اند

*(/19)*

پس اين سد در كجا بوده ، و سدى آهنى و چنان محكم كه از خواصش اين بوده كه امتى بزرگ را هزاران سال از هجوم به اقطار زمين حبس كرده باشد به طورى كه نتوانند از آن عبور كنند كجا است ؟ و چرا در اين عصر كه تمامى دنيا به وسيله خطوط هوايى و دريايى و زمينى به هم مربوط شده ، و به هيچ مانعى چه طبيعى از قبيل كوه و دريا، و يا مصنوعى مانند سد و يا ديوار و يا خندق برنمى خوريم كه از ربط امتى با امت ديگر جلوگيرى كند ؟ و با اين حال چه معنا دارد كه با كشيدن سدى داراى اين صفات و يا هر صفتى كه فرض ‍ شود رابطه اش با امتهاى ديگر قطع شود ؟
ليكن در دفع اين اشكال آنچه به نظر من مى رسد اين است كه كلمه (دكاء) از (دك ) به معناى ذلت باشد، همچنان كه در لسان العرب گفته : (جبل دك ) يعنى كوهى كه ذليل شود. و آن وقت مراد از (دك كردن سد) اين باشد كه آن را از اهميت و از خاصيت بيندازد به خاطر اتساع طرق ارتباطى و تنوع وسائل حركت و انتقال زمينى و دريايى و هوايى ديگر اعتنايى به شان آن نشود.
پس در حقيقت معناى اين وعده الهى وعده به ترقى مجتمع بشرى در تمدن و نزديك شدن امتهاى مختلف است به يكديگر، به طورى كه ديگر هيچ سدى و مانعى و ديوارى جلو انتقال آنان را از هر طرف دنيا به هر طرف ديگر نگيرد، و به هر قومى بخواهند بتوانند هجوم آورند.
مؤ يد اين معنا سياق آيه : (حتى اذا فتحت ياجوج و ماجوج و هم من كل حدب ينسلون ) است كه خبر از هجوم ياجوج و ماجوج مى دهد و اسمى از سد نمى برد.

*(/20)*

البته كلمه (دك ) يك معناى ديگر نيز دارد، و آن عبارت از دفن است كه در صحاح گفته : (دككت الركى ) اين است كه من چاه را با خاك دفن كردم . و باز معناى ديگرى دارد، و آن اين است كه كوه به صورت تلهاى خاك در آيد، كه باز در صحاح گفته : (تدكدكت الجبال ) يعنى كوه ها تلهائى از خاك شدند، و مفرد آن (دكاء) مى آيد. بنابراين ممكن است احتمال دهيم كه سد ذو القرنين كه از بناهاى عهد قديم است به وسيله بادهاى شديد در زمين دفن شده باشد، و يا سيلهاى مهيب آبرفتهائى جديد پديد آورده و باعث وسعت درياها شده در نتيجه سد مزبور غرق شده باشد كه براى بدست آوردن اينگونه حوادث جوى بايد به علم ژئولوژى مراجعه كرد. پس ديگر جاى اشكالى باقى نمى ماند، و ليكن با همه اين احوال وجه قبلى موجهتر است - و خدا بهتر مى داند.
سوره كهف ، آيات 103 - 108
قل هل ننبئكم بالا خسرين أ عملا (103) الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا و هم يحسبون أ نهم يحسنون صنعا(104) أ ولئك الذين كفروا بايت ربهم و لقائه فحبطت أ عملهم فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا(105) ذلك جزاؤ هم جهنم بما كفروا و اتخذوا ءايتى و رسلى هزوا(106) إ ن الذين ءامنوا و عملوا الصلحت كانت لهم جنت الفردوس نزلا(107) خلدين فيها لا يبغون عنها حولا(108)
ترجمه آيات
بگو آيا شما را از آنهايى كه از جهت عمل زيانكارترند خبر دهيم (103).
همان كسان كه كوشش ايشان در زندگى اين دنيا تلف شده و پندارند كه رفتار نيكو دارند (104).
آنها همان كسانند كه آيتهاى پروردگارشان را با معاد انكار كرده اند، پس اعمالشان هدر شده و روز قيامت براى آنها مى زانى بپا نمى كنيم (105).
چنين است ، و سزاى ايشان جهنم است براى آنكه انكار ورزيده و آيتهاى من و پيغمبرانم را به مسخره گرفته اند (106).
كسانى كه ايمان آورده و كارهاى شايسته كرده اند منزلشان باغهاى بهشت است (107).
جاودانه در آنند و تغيير يافتن از آن رانخواهند(108)

*(/21)*

بيان آيات
اين آيات ششگانه به منزله استنتاج از آيات گذشته در اين سوره است كه دلباختگى مشركين را نسبت به زينت حيات دنيا و ركون و اطمينان به اوليائى غير از خدا و ابتلاءشان به تاريك بينى و ناشنوائى و آثار اينها در سوء عاقبت را شرح مى داد. و علاوه بر اينكه از آن آيات نتيجهگيرى مى كند، تمهيد و مقدمهاى است نسبت به آيه آخر سوره كه مى فرمايد: (قل انما انا بشر مثلكم ....)
معرفى زيانكارترين زيانكارن (اخسرين اعمالا) كه كارهاى بى نتيجه خود را نيكو مىپندارند و اعمالشان حبط شده
قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا
ظاهر سياق مى رساند كه خطاب در اين آيه به مشركين باشد، و با لحن كنايه مى فرمايد:(بگو مى خواهيد بگوييم چه كسى در عمل خاسرتر از هر كس است ...) با اينكه منظور خود مخاطبين است ، ولى بعد از يك آيه لحن سخن را عوض كرده نزديك به صراحت مى فرمايد: (اولئك الذين كفروا بايات ربهم و لقائه ). پس معلوم مى شود كه منكرين نبوت و معاد كه كفر به آيات خدا و لقاء او معرف ايشان است همان مشركين هستند.
بعضى از مفسرين گفته اند: اگر نفرمود: (بالاخسرين عملا) با اينكه اصل در تميز اين است كه مفرد آورده شود، و با اينكه مصدر هم شامل قليل و هم كثير مى شود، براى اين است كه اعلام كند، خسران اختصاص به يك نوع اعمال ايشان ندارد، بلكه تمامى انواع كارهاى ايشان را شامل است .
الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا و هم يحسبون انهم يحسنون صنعا.

*(/22)*

اين آيه خبر مى دهد از آنهائى كه در عمل از هر زيانكارى زيانكارترند. و آنها كسانى هستند كه در آيه قبلى پيشنهاد كرد كه به مشركين معرفيشان كند و حال معرفى مى كند و مى فرمايد كسانى هستند كه در زندگى دنيا نيز از عمل خود بهره نگرفتند، چون ضلال سعى همان خسران و بينتيجگى عمل است ، آنگاه دنبالش اضافه فرموده كه (و هم يحسبون انهم يحسنون صنعا - در عين حال گمان مى كنند كه كار خوبى انجام مى دهند)، و همين پندار است كه مايه تماميت خسران ايشان شده است .
توضيح اينكه : خسران و خسارت در كسب و كارهايى صورت مى گيرد كه به منظور استفاده و سود انجام مى شود و وقتى خسران تحقق مى يابد كه كاسب از سعى و كوشش خود به غرضى كه داشته ، نرسد، بلكه نتيجه عمل اين شود كه مثلا چيزى از سرمايه هم از بين برود، و يا حداقل منفعتى عايد نگردد در نتيجه سعيش بينتيجه شود. و اين همان است كه آيه شريفه آن را (ضلال سعى ) خوانده ، كانه راه استفاده گم شده ، و راهى كه پيموده به خلاف آن هدفى كه داشته است منتهى گرديده .
حال كه اين مطلب روشن گرديد مى گوييم : چه بسيار مى شود كه انسان در كسب و كارش خاسر مى شود و به خاطر استاد نبودن در كسب و يا در راه آن و يا به خاطر عواملى ديگر كه احيانا اتفاق مى افتد از نتيجه بى بهره مى شود. و اين خسرانى است كه اميد زوالش ‍ هست ، چون معمولا پس از يكى دو بار اشتباه ، تجربه مى آموزد و مافات را جبران مى كند.
و چه بسا مى شود كه آدمى خاسر مى گردد ولى به خيال خود نتيجه گرفته است . ضرر مى كند و به خيال خود سود برده است . اينچنين خسران و ضررى اميدى به زوال و جبرانش نيست .

*(/23)*

آدمى در زندگى دنيا جز سعى براى سعادت خود كارى نمى كند، و جز كوشش براى رسيدن به چنين هدفى همى ندارد، و اين انسان اگر طريق حق را بپيمايد و به غرض خود نائل شود و سعادتمند بشود كه هيچ ، و اگر راه خطا را برود و نفهمد كه دارد خطا مى رود خاسر است ليكن همين خاسر خسرانش قابل زوال است و اميد نجات دارد. اما اگر راه خطا رفت و به غير حق اصابت كرد و همان باطل را پذيرفت تا آنجا كه وقتى هم كه حق برايش جلوه كرد از آن اعراض نمود، و دلباخته استكبار و تعصب جاهلانه خود بود، چنين كسى از هر خاسرى خاسرتر است و عملش از عمل هر كس ديگرى بينتيجهتر، زيرا اين خسرانى است كه زايل نمى شود، و اميد نمى رود كه روزى مبدل به سعادت شود و به همين جهت است كه خداى تعالى مى فرمايد: (الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا و هم يحسبون انهم يحسنون صنعا).
و اينكه كسى با روشن شدن بطلان اعمالش ، باز هم آن را حق بپندارد از اين جهت است كه دلش مجذوب زينتهاى دنيا و زخارف آن شده ، و در شهوات غوطهور گشته لذا همين انجذاب به ماديت او را از ميل به پيروى حق و شنيدن داعى آن و پذيرفتن نداى منادى فطرت باز مى دارد، همچنانكه در جاى ديگر قرآن آمده :( و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم ) و نيز آمده : (و اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم ) پس پيروى هواى نفس و از در عناد و استكبار و عشق به شهوات نفس به اعراض از حق ادامه دادن همان خشنودى از باطل خويش بودن و آن را نيكو پنداشتن است .
اولئك الذين كفروا بايات ربهم و لقائه

*(/24)*

اين جمله تعريف دومى براى اخسرين اعمالا و تفسيرى بعد از تفسير آن است . و منظور از (آيات ) - به طورى كه اطلاق كلمه اقتضاء مى كند - آيات آفاقى و انفسى خداى تعالى و معجزاتى است كه انبياء براى تاييد رسالت خود مى آورند. پس كفر به آيات ، انكار نبوت است . علاوه بر اينكه خود پيغمبر از آيات است . و مراد از كفر به لقاء خدا، كفر به معاد و بازگشت به سوى او است .
پس برگشت تعريف (اخسرين اعمالا) به اين است كه آنان منكر نبوت و معادند، و اين از خواص بتپرستان است .
فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة و زنا
وجه اينكه چرا اعمالشان حبط ( بى اجر ) مى گردد اين است كه آنها هيچ عملى را براى رضاى خدا انجام نمى دهند، و ثواب دار آخرت را نمى جويند و سعادت حيات آخرت را نمى طلبند و محركشان در هيچ عملى ياد روز قيامت و حساب نيست . ما، در مباحث اعمال در جلد دوم اين كتاب راجع به حبط بحثى ايراد كرديم .
و اينكه فرمود: (فلا نقيم لهم يوم القيامة و زنا). تفريعى است بر حبط اعمال ، زيرا سنجش و وزن در روز قيامت به سنگينى حسنات است ، به دليل اينكه مى فرمايد: (و الوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون و من خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم ).
و نيز به دليل اينكه با حبط عمل ديگر سنگينى باقى نمى ماند و در نتيجه ديگر وزنى معنا ندارد.
ذلك جزاؤ هم جهنم بما كفروا و اتخذوا آياتى و رسلى هزوا
كلمه (ذلك ) اشاره به همان وصفى است كه از اوصاف آنان ذكر كرد، و اين اشاره خبر است براى مبتدائى كه حذف شده و تقدير كلام اين است : (الامر ذلك ) يعنى حال و وضع ايشان بدينسان است كه ما گفتيم . و اين خود تاكيدى است براى مطلب و جمله (جزاؤ هم جهنم ) كلامى است نو و تازه كه از عاقبت امر ايشان خبر مى دهد.

*(/25)*

و جمله (بماكفروا و اتخذوا اياتى و رسلى هزوا) در معناى اين است كه فرموده باشد: (بما كفروا و ازدادوا كفرا باستهزاء آياتى و رسلى ) يعنى به خاطر كفرى كه ورزيدند، و آن را با مسخره كردن آيات و رسولان من دو چندان نمودند.
ان الذين امنوا و عملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا
به كلمه (فردوس ) هم ضمير مذكر برمى گردد و هم مؤ نث و به طورى كه گفته شده كلمهاى است رومى به معناى (بستان ) و بعضى هم گفته اند كلمهاى است سريانى به معناى تاكستان و اصل آن (فرداس ) بوده ، و بعضى ديگر گفته اند كلمهاى است سريانى و به معناى باغ انگور. و بعضى گفته اند كلمه اى است حبشى و بعضى گفته اند عربى است و به معناى باغ پر درختى است كه بيشتر درختانش انگور باشد.
بعضى خواسته اند از اينكه (جنات الفردوس ) را (نزل ) خوانده ، آنچنانكه قبلا جهنم را براى كافران نزل خوانده بود استفاده كنند كه در ماوراى بهشت و دوزخ ، ثواب و عقاب ديگرى است كه به وصف در نمى آيد. و چه بسا اين مفسرين استفاده مذكور خود را با امثال : (لهم ما يشاؤ ن فيها و لدينا مزيد) و آيه (فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين ) و آيه (و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ) تاييد مى كنند.
خالدين فيها لا يبغون عنها حولا
كلمه (بغى ) به معناى طلبيدن است . و كلمه (حول ) به معناى تحول است . و باقى آيه روشن است .
بحث روايتى
(رواياتى درباره (اخسرين اعمالا) و (جنّات الفردوس )
در الدر المنثور است كه ابن مردويه از ابى الطفيل روايت كرده كه گفت : من از على بن ابى طالب شنيدم كه در پاسخ ابن الكواء كه از آيه (هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا) پرسيده بود فرمود: مقصود فاجران قريش است .

*(/26)*

و در تفسير عياشى از امام بن ربعى روايت كرده كه گفت : ابن الكواء در مجلس امير المؤ منين (عليهالسلام ) برخاست و عرض كرد مرا خبر ده از معناى قول خدا كه مى فرمايد: (قل هل ننبئكم ... صنعا) حضرت فرمود: مقصود اهل كتابند كه به پروردگار خود كفر ورزيدند و در دين خود بدعت نهادند، خداوند هم اعمالشان را حبط كرد و اهل نهروان از ايشان دور نيستند.
مؤ لف : و نيز روايت شده كه مقصود از آنها نصارى هستند، و راوى آن قمى از ابى جعفر (عليهالسلام ) است و طبرسى هم در احتجاج از على (عليهالسلام ) روايت كرده كه منظور اهل كتابند. و در الدر المنثور آمده كه ابن منذر و ابن ابى حاتم از ابى خميصه ، عبد الله بن قيس از على (عليهالسلام ) روايت كرده كه مقصود راهبها هستند كه خود را در ديرها حبس كردند.
و همه اين روايات از باب جرى است ، و دو آيه مذكور در روايات در سياق مفصلى قرار دارند كه روى سخن در آن سياق با مشركين است ، و آيه سوم يعنى (اولئك الذين كفروا بايات ربهم و لقائه ...). كه تفسير آيه دومى است انطباقش بر وثنيها همانطور كه گذشت روشنتر است تا بر غير ايشان .
پس روايتى كه از قمى در تفسيرش در ذيل آيه مورد بحث آمده كه در باره يهود نازل شد و در باره خوارج جريان يافته صحيح نيست .
در تفسير برهان از محمد بن عباس به سند خود از حارث از على (عليها لسلام ) روايت آورده كه فرمود: براى هر چيزى نقطه برجستهاى است و نقطه برجسته بهشت فردوس است كه اختصاص به محمد و آل محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) دارد.
و در الدر المنثور است كه بخارى ، مسلم و ابن ابى حاتم از ابى هريره روايت كرده اند كه گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: (وقتى از خدا درخواست مى كنيد فردوس را بخواهيد). كه در وسط بهشت و بر نقطه بلند آن قرار دارد كه فوق آن عرش ‍ رحمان است ، و نهرهاى بهشت از آنجا مى جوشد.

*(/27)*

و در مجمع البيان است كه عبادة بن صامت از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه فرمود: بهشت صد درجه است كه ما بين هر دو درجه آن به قدر ما بين آسمان و زمين است ، و فردوس بالاترين درجه آن است كه نهرهاى چهارگانه بهشت از آنجا مى جوشد، پس هر وقت خواستيد از خدا درخواستى كنيد فردوس را بخواهيد.
مؤ لف : و در اين معنا روايات ديگرى است .
و در تفسير قمى از جعفر بن احمد از عبيد الله بن موسى از حسن بن على بن ابى حمزه از پدرش از ابى بصير از ابى عبد الله (عليهالسلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى گفت از آن جناب از آيه (ان الذين امنوا و عملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس ‍ نزلا) پرسيدم ، فرمود: در باره ابوذر و سلمان و مقداد و عمار بن ياسر نازل شده كه خداى تعالى جنات فردوس را منزل و ماواى ايشان كرده است .
مؤ لف : جا دارد كه اين روايت را حمل بر جرى كنيم و بگوئيم مراد اين است كه آيه شريفه در باره مؤ منين حقيقى نازل شده كه چهار نفر مذكور از روشنترين مصاديق آنند، و گرنه اگر بگوييم در خصوص ايشان نازل شده باشد، اين اشكال متوجه مى شود كه سلمان از كسانى بود كه در مدينه ايمان آورد، و آيه شريفه در مكه و قبل از هجرت به مدينه نازل شده ، علاوه بر اينكه سند حديث هم خالى از سستى نيست .
سوره كهف ، آيه 109
قل لو كان البحر مدادا لكلمت ربى لنفد البحر قبل أ ن تنفد كلمت ربى و لو جئنا بمثله مددا (109)
ترجمه آيه
بگو اگر دريا مركب كلمات پروردگار من باشد پيش از آنكه كلمات پروردگارم تمامى گيرد دريا تمامى پذيرد و گر چه نظير آن را نيز به كمك آوريم (109).
بيان آيه

*(/28)*

اين آيه بيان مستقلى است براى وسعت كلمات خداى تعالى ، و اينكه كلمات او نابودى پذير نيست ، و به همين جهت بعيد نيست كه تنها نازل شده باشد نه در ضمن آيات قبل و بعدش ، ليكن اگر در ضمن آيات ديگرى نازل شده باشد، آن وقت مربوط به تمامى مطالبى است كه در اين سوره مورد بحث قرار گرفته است .
بدين خاطر كه در اول اين سوره اشاره شده كه حقايقى الهى را خاطرنشان مى سازد، و نخست پيغمبر خود را كه از اعراض مردم از ذكر ناراحت شده بود تسليت داد كه همگى نسبت به تنبه به اين حقايق در خواب و غفلتند و به زودى از خواب خود بيدار مى شوند، و براى ايضاح اين معنا مثالى از داستان اصحاب كهف آورد.
آنگاه امور ديگرى را خاطرنشان ساخته و براى مزيد ايضاح در ذيل آن ، داستان موسى و خضر را آورد كه چگونه موسى از او اعمال عجيبى مشاهده كرد و نتوانست تاويل كند، و ظاهر آن اعمال وى را از باطن آنها غافل ساخت تا آنكه خود خضر تاويل كارهاى خود را شرح داده اضطراب موسى را از بين برد. و سپس داستان ذو القرنين و سدى كه به امر خدا و براى جلوگيرى از مفسدين - از قبيل ياجوج و ماجوج - ساخته بيان كرد.
next page
fehrest page
back page

*(/29)*

fehrest page
back page
و به طورى كه ملاحظه مى كنيد اينها امورى است كه در ذيلش حقايق و اسرارى قرار دارد، و در حقيقت كلماتى است كاشف از مقاصدى ، و بياناتى است كه از حقايقى نهفته كه ذكر حكيم به سوى آنها دعوت مى كند پرده برمى دارد. و اين آيه ، از اين امور كه كلمات خدا است خبر مى دهد و كلمات خدا از مقاصدى كه زوال ناپذير است خبر مى دهد، و آيه شريفه در اينكه در جائى قرار گرفته كه غرض سوره استيفاء شده و بيانش تمام گشته و مثالهايش زده شده نظير گفتار كسى مى ماند كه خيلى حرف زده و در آخر گفته باشد حرفهاى ما تمامى ندارد لذا به همين مقدار كه گفتيم اكتفاء مى كنيم - و خدا داناتر است .
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى ...
اشاره به معناى (كلمه خدا) و بيان مقصود از اينكه اگر درياها مركب باشد كلماتخدا را با آن نتوان نوشت
لفظ (كلمة ) هم بر جمله اطلاق مى شود و هم بر مفرد نظير آيه شريفه (قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم الا نعبد الا الله ) و در قرآن كريم بيشتر در گفتار خدا و حكم او استعمال شده مانند آيه (و تمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا) و آيه (كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤ منون ) و آيه (و لو لا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم ) و آيات بسيار زياد ديگرى از اين قبيل .
و معلوم است كه خداى تعالى تكلمش به دهان باز كردن نيست ، بلكه تكلم او همان فعل او است و افاضه وجودى است كه مى كند، همچنان كه فرموده : (انما قولنا لشى ء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ).

*(/1)*

و اگر قرآن فعل خدا را (كلمه ) ناميده براى اين است كه فعل او بر وجود او دلالت مى كند. از همينجا است كه مسيح ، كلمه خدا ناميده مى شود، و قرآن كريم مى فرمايد: (انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته ) و نيز از اينجا روشن مى شود كه هيچ عينى از اعيان خارجى و هيچ واقعهاى از وقايع به وجود نمى آيد مگر آنكه از اين جهت كه بر ذات خداى تعالى دلالت دارد، كلمه او است . چيزى كه هست در عرف و اصطلاح قرآن كريم مخصوص امورى شده كه دلالتش بر ذات بارى عز اسمه ظاهر باشد، و در دلالتش خفاء و بطلان و تغييرى نباشد، همچنانكه فرموده : (و الحق اقول ) و نيز فرموده : (ما يبدل القول لدى ) و چنين موجودى مثال روشنش عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) و موارد قضاى حتمى خدا است . و نيز از همينجا روشن مى شود اينكه مفسرين (كلمات ) در آيه را حمل بر معلومات و يا مقدورات و يا ميعادهايى كه به اهل ثواب و اهل عقاب داده شده نموده اند، صحيح نيست .
پس معناى اينكه فرمود: (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى ) اين است كه اگر درياها مركب باشد و با آن ، كلمات خدا را كه دلالت به خدا مى كنند بنويسم هر آينه آب دريا تمام مى شود و كلمات پروردگار تمام نمى شود.
و معناى (و لو جئنا بمثله مددا) اين است كه حتى اگر غير درياهاى دنيا درياى ديگرى هم تهيه كنيم آن نيز خشك خواهد شد، قبل از اينكه كلمات پروردگار من تمام شود.
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از (بمثله ) جنس مثل است ، نه يك مثل ، چون كلمه مثل هر وقت اضافه به اصل شود از تناهى بيرون نمى رود، و چون كلمات خداى تعالى - يعنى معلوماتش - غير متناهى است ، لذا متناهى نمى تواند غير متناهى را ضبط كند - اين خلاصه گفتار مفسر مذكور است .

*(/2)*

اين گفته در جاى خود صحيح است ليكن نه به خاطر تناهى و عدم تناهى ، و اينكه كلمات خدا غير متناهى است . بلكه به اين جهت است كه حقايقى كه كلمات بر آن دلالت مى كند از حيث دلالتش غلبه بر مقادير دارد، و چگونه چنين نباشد با اينكه هر ذره از ذرات دريا هر قدر هم بسيار فرض شود وافى نيست كه دلالتهايش را بر جمال و جلال خدا در طول وجود خودش ثبت كند تا چه رسد به اينكه غير درياها از موجودات ديگر هم به درياها اضافه شود.
و اينكه كلمه (بحر) در آيه شريفه تكرار شده ، و همچنين كلمه (ربى )كه اسم ظاهر است در جاى ضمير به كار رفته تثبيت و تاكيد را مى رساند. و همچنين اينكه از اسامى خداى تعالى فقط (رب ) ذكر شده و به ضمير متكلم اضافه گرديده نيز تاكيد را مى رساند به اضافه اينكه به مضاف اليه شرافت هم مى دهد.
بحث روايتى
(روايتى در ذيل آيه گذشته )
در تفسير قمى به سند خود از ابى بصير از امام صادق (عليهالسلام ) روايت آورده كه در ذيل اين آيه فرموده : به تو خبر مى دهم كه كلام خدا نه آخر دارد و نه غايت ، و تا ابد انقطاع نمى پذيرد.
مؤ لف : اينكه كلمات خداى را به كلام تفسير فرموده گفتار گذشته ما را تاييد مى كند.
آيه 110 سوره كهف
قل إ نما أ نا بشر مثلكم يوحى إ لى أ نما إ لهكم إ له وحد فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صلحا و لا يشرك بعبادة ربه أ حدا110
ترجمه آيه
بگو من فقط بشرى هستم همانند شما، كه به من وحى مى شود، حق اين است كه خداى شما يگانه است پس هر كه اميد دارد كه به پيشگاه پروردگار خويش رود بايد عمل شايسته كند و هيچكس را در عبادت پروردگارش شريك نكند ( 110 ).
بيان آيه
بيان آخرين آيه سوره ، كه به سه اصل : توحيد، نبوت و معاد اشاره دارد
اين آيه آخرين آيه سوره است كه غرض از بيان سوره را خلاصه مى كند، و در آن اصول سهگانه دين را كه توحيد و نبوت و معاد است جمع كرده .

*(/3)*

جمله (انما الهكم اله واحد مساله توحيد را، و جمله انما انا بشر مثلكم يوحى الى و جمله فليعمل عملا صالحا...) مساله نبوت را، و جمله (فمن كان يرجوا لقاء ربه ) مساله معاد را متعرض است .
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله واحد
كلمه (انما) ى اولى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را منحصر در بشريت و در مانندى ساير بشرها مى سازد، به طورى كه هيچ چيزى زائد بر آنچه آنان دارند ندارد و هيچ زيادتى براى خود ادعا نمى كند. و اين در حقيقت رد پندار مردم است كه خيال مى كنند كه ادعاى نبوت كرد ادعاى الوهيت و قدرت غيبى كرده است ،
و بر اساس همين پندار است كه از انبياء توقعهايى دارند كه جز خدا كسى علم و قدرت بر آنها را ندارد. در انحصار اول به امر خدا همه اينها را از خود نفى مى كند، و براى خود اثبات نمى كند مگر تنها و تنها مساله وحى را.
و انحصار دوم معبود را كه معبود ايشان هم هست منحصر در يكى مى كند، و اين همان توحيد است كه مى گويد اله تمامى عالم يك اله است .
جمله (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل ...) مشتمل بر اجمال دعوت دينى است كه همان عمل صالح براى رضاى خداى واحد بى شريك است ، و آنگاه اين معنا را متفرع كرده بر رجاء لقاء پروردگار متعال و بازگشت به سوى او چون اگر حساب و جزائى در كار نباشد هيچ داعى و ملزمى نيست كه افراد را به پيروى از دين و به دست آوردن اعتقاد و عمل صحيح وادار سازد همچنانكه خود خداى تعالى فرموده : (ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ).
و اگر عمل صالح و شرك نورزيدن در عبادت رب را متفرع بر اعتقاد به معاد نموده بدين جهت است كه اعتقاد به وحدانيت خدا با شرك در عمل جمع نمى شوند، و با هم متناقضند. پس اگر اله واحد باشد در همه صفاتش كه يكى هم معبوديت است واحد است ، و در آن نيز شريك ندارد.

*(/4)*

و اگر پيروى از دين را متفرع بر رجاء معاد كرد نه بر يقين به معاد بدين جهت بوده كه تنها احتمال بودن معاد كافى است كه آدمى را به پيروى از دين وادار سازد چون دفع ضرر محتمل واجب است ، هر چند بعضيها گفته اند: كه مراد از لقاء، لقاء كرامت و ثواب است و اين تنها مورد رجاء است نه مورد قطع .
و اگر رجاء لقاى خداى را متفرع بر جمله (انما الهكم اله واحد) كرد بدين جهت بود كه بازگشت بندگان به سوى خداى سبحان از تماميت معناى الوهيت است ، زيرا خداى تعالى هر كمال مطلوب و هر وصف جميلى را دارد كه يكى از آنها فعل حق و حكم به عدل است و اين دو اقتضاء مى كند كه دوباره بندگان را به سوى خود بازگرداند و ميان آنان حكم كند همچنان كه خودش فرموده :
(و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين امنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار).
بحث روايتى
(رواياتى درباره اخلاص در عمل و پرهيز از رياكارى )
در الدر المنثور است كه ابن منذر و ابو نعيم - در كتاب صحابه - و ابن عساكر از طريق سدى صغير از كلبى از ابو صالح از ابن عباس ‍ روايت كرده اند كه گفت : جند بن زهير را عادت چنين بود كه وقتى نماز مى خواند يا روزه مى گرفت يا تصدق مى داد، و مردم تعريفش ‍ مى كردند خيلى خوشحال مى شد و به همين جهت اين كارها را بيشتر مى كرد تا مردم بيشتر تعريفش كنند. خداى تعالى در مذمتش ‍ اين آيه را فرستاد: (فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه احدا).
مؤ لف : نظير اين روايت روايات ديگرى بدون ذكر اسم شخص معينى وارد شده ، و جا دارد كه همه آنها حمل بر انطباق آيه بر مورد شود نه اينكه نزول آيه را در خصوص مورد بدانيم ، زيرا بعيد به نظر مى رسد كه خاتمه يك سوره از سوره هاى قرآنى به خاطر سبب خاصى نازل شده باشد.

*(/5)*

و در همان كتاب از ابن ابى حاتم از سعيد بن جبير روايت شده كه در تفسير آيه مورد بحث گفته است : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود پروردگار شما مى فرمايد:
من بهترين شريكم ، پس هر كس در عمل خودش احدى از خلق مرا شريك من قرار دهد من همه عمل او را به شريكم واگذار مى كنم تا همه اش مال او باشد و هيچ عملى را از بندهام قبول نمى كنم مگر آنچه را كه خالص براى من بياورد، آنگاه اين آيه را خواندند: (فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه احدا).
و در تفسير عياشى از على بن سالم از امام صادق (عليهالسلام ) روايت كرده كه فرمود:
خداى تبارك و تعالى فرموده : من بهترين شريكم ، هر كس در عمل خويش كسى را شريك من كند من آن را قبول نمى كنم ، مگر آنچه را كه خالص براى من آورده باشد.
عياشى مى گويد: در روايت ديگرى از آن جناب آمده ، كه خداى تعالى فرموده : من بهترين شريكم ، هر كس عملى را هم براى من و هم براى غير من بجا آورد آن عمل مال آن كسى است كه وى با من شريكش كرده . و در الدر المنثور است كه احمد و ابن ابى الدنيا و ابن مردويه و حاكم ( وى حديث را صحيح دانسته ) و بيهقى از شداد بن اوس روايت كرده اند كه گفت : من از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شنيدم كه فرمود: هر كس نماز بخواند و رياء كند شرك كرده و هر كه روزه بگيرد و رياء كند شرك ورزيده و هر كه صدقه دهد و رياء كند شرك ورزيده آنگاه اين آيه را خواند: (فمن كان يرجو لقاء ربه ...).
و در تفسير عياشى از زراره و حمران از امام باقر و امام صادق (عليهالسلام ) روايت كرده كه فرمودند: اگر بندهاى عملى كند كه با آن رحمت خدا و خانه آخرت را طلب كند آنگاه رضاى احدى از مردم را هم در آن دخالت دهد مشرك است .

*(/6)*

مؤ لف : روايات در اين باب از طرق شيعه و اهل سنت آن قدر زياد است كه نمى توان شمرد. و البته مراد از شرك در آنها شرك خفى است كه با اصل ايمان منافات ندارد بلكه با كمال آن منافى است همچنان كه خداى تعالى فرموده : (و ما يؤ من اكثرهم بالله الا و هم مشركون ) پس آيه شريفه با باطن خود شامل شرك خفى مى شود نه به ظاهرش .
و در الدر المنثور است كه طبرانى و ابن مردويه از ابى حكيم روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: اگر از قرآن غير از آيه آخر سوره كهف بر من نازل نشده بود همان يك آيه براى امت من كافى بود.
مؤ لف : وجه اين روايت در سابق گذشت .