نام كتاب : تفسير الميزان جلد 14
نام نويسنده : علامه طباطبايي رحمه الله عليه
سوره مريم آيات 15-1
ترجمه آيات
بيان آيات
كهيعص
بحث روايتى
داستان زكريا (عليه السلام ) در قرآن
داستان يحيى (عليه السلام ) در قرآن
داستان زكريا و يحيى در انجيل
سوره مريم ، آيات 16- 40
ترجمه آيات
بيان آيات
گفتارى در معناى تمثل
بحث روايتى
سوره مريم ، آيات 41 -50
ترجمه آيات
بيان آيات
سوره مريم ، آيات 51 - 57
ترجمه آيات
بيان آيات
داستان اسماعيل صادق الوعد
داستان ادريس پيغمبر (عليه السلام )
سوره مريم آيات 58 - 63
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره مريم ، آيات 64 و 65
ترجمه آيات
بيان آيات
سوره مريم ،آيات 66-72
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
گفتارى در معناى وجوب و جواز و عدم جواز فعلى بر خداى سبحان
سوره مريم آيات 73 - 80
ترجمه آيات
بيان آيات
سوره مريم ، آيات 81 - 96
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره مريم ، 97 - 98
ترجمه آيات
بيان آيات
سوره طه آيات 1- 8
ترجمه آيات
بحث روايتى
سوره طه ، آيات 9- 48
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره طه آيات 49- 79
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره طه ، آيات 80 - 98
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره طه ، آيات 99- 114
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره طه ، آيات 115 - 126
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره طه ، آيات 127- 135
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره انبيا، آيات 1- 15
ترجمه آيات
بيان آيات
گفتارى در چند فصل پيرامون معناى حدوث و قدم كلام
بحث روايتى
سوره انبياء، آيات 16- 33
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره انبياء آيات 34 - 47
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره انبياء، آيات ، 48 - 77
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره انبياء، آيات 78 - 91
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره انبياء، آيات 92- 112
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى

*(247/1)*

سوره حج ، آيات 1-2
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره حج ، آيات ، 3- 16
ترجمه آيات
بيان آيات
سوره حج ، آيات 17- 24
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره حج ، آيات 25 - 37
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره حج ، آيه 38 - 57
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره حج ، آيات ، 58 - 66
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى
سوره حج ، آيات 67 - 78
ترجمه آيات
بيان آيات
بحث روايتى

*(247/2)*

next page
fehrest page
بسم اللّه الرحمن الرحيم
سوره مريم آيات 15-1
سوره مريم مكى است و 98 آيه دارد
بسم اللّه الرحمن الرحيم كهيعص (1) ذكر رحمت ربك عبده زكريا(2) اذ نادى ربه نداء خفيا(3) قال رب انى وهن العظم منى و اشتعل الراس شيبا و رضيا(6) يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا(7) قال رب انى يكون لى غلام و كانت امراتى عاقرا و قد بلغت من الكبر عتيا(8) قال كذلك قال ربك هو على هين و قد خلقتك من قبل و لم تك شيا(9) قال رب اجعل لى آيه قال آيتك الا تكلم الناس ثلث ليال سويا(10) فخرج على قومه من المحراب فاوحى اليهم ان سبحوا بكره و عشيا(11) يا يحيى خذ الكتب بقوة و آتينه الحكم صبيا(12) و حنانا من لدنا و زكوه و كان تقيا(13) و برا بولديه و لم يكن جبارا عصيا(14) و سلم عليه يوم ولد و يوم يموت و يوم يبعث حيا( 15)
.
ترجمه آيات
بنام خداى رحمان و رحيم ، كاف ، هاء، يا، عين ، صاد (1).
(اين رمز عنوان ) يادآورى رحمت پروردگارت به بنده خود زكرياست (2).
آن دم كه پروردگارش را ندا داد، ندايى پنهانى (3).
گفت پروردگارا! من از پيرى استخوانم سست ، و سرم سفيد شده است ، و در زمينه خواندن تو اى پروردگار بى بهره نبوده ام (4).
من از بعد خويش از وارثانم بيم دارم ، و زنم نازا است مرا از نزد خود فرزندى عطا كن (5).
تا از من و از خاندان يعقوب ارث ببرد، و پروردگارا! او را پسنديده گردان (6).
(پس بدو گفتيم ) اى زكريا ما به تو مژده پسرى مى دهيم كه نامش يحيى است و از پيش همنامى براى وى قرار نداده ايم (7).
گفت : پروردگارا! چگونه باشد مرا پسرى با اينكه همسرم نازا است و خودم از پيرى به فرتوتى رسيده ام ؟(8).
(حامل پيام به وى ) گفت : پروردگار تو چنين است ، و همو فرموده كه اين بر من آسان است ، از پيش نيز تو را كه چيزى نبودى خلق كرده ام (9).

*(248/1)*

گفت : پروردگارا! براى من علامتى بگذار. گفت : نشانه ات اين باشد كه سه شب تمام با مردم سخن گفتن نتوانى (10).
پس از عبادتگاه نزد قوم خود شد و با اشاره به آنان دستور داد كه صبح و شام خدا را تسبيح گوييد (11).
(ما گفتيم ) اى يحيى اين كتاب را به جد و جهد تمام بگير. و در طفوليت او را حكمت و فرزانگى داديم (12).
و به او رحمت و محبت از ناحيه خود و پاكى (روح و عمل ) بخشيديم ، و او پرهيزكار بود (13).
و با پدر و مادرش نيكوكار بود و سركش و نافرمان نبود (14).
درود بر وى روزى كه تولد يافت و روزى كه مى ميرد و روزى كه زنده برانگيخته مى شود (15).
بيان آيات
غرض اين سوره به طورى كه در آخرش بدان اشاره نموده مى فرمايد:
فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين و تنذر به قوما لدا...
بشارت و انذار است ؛ چيزى كه هست همين غرض را در سياقى بديع و بسيار جالب ريخته نخست به داستان زكريا و يحيى و قصه مريم و عيسى و سرگذشت ابراهيم و اسحاق و يعقوب و ماجراى موسى و هارون و داستان اسماعيل و حكايت ادريس و سهمى كه به هر يك از ايشان از نعمت ولايت داده - كه يا نبوت بوده و يا صدق و اخلاص - اشاره كرده ،
آنگاه علت اين عنايت را چنين بيان فرموده كه اين بزرگواران خصلتهاى برجسته اى داشته اند از آن جمله نسبت به پروردگارشان خاضع و خاشع بودند، و ليكن اخلاف ايشان از ياد خدا اعراض نموده به مساءله توجيه به پروردگار به كلى بى اعتناء شدند، و به جاى آن دنبال شهوت را گرفتند به همين جهت به زودى حالت (غىّ) را كه همان از دست دادن رشد است ديدار مى كنند، مگر آنكه كسى از ايشان توبه كند و به پروردگار خود بازگشت نمايد كه او سرانجام به اهل نعمت مى پيوندد.

*(248/2)*

سپس نمونه هايى از لغزشهاى اهل غىّ و زورگوييهاى آنان و آراى خارج از منطقشان از قبيل نفى معاد، و به خدا نسبت پسر دارى دادن ، و بت پرستيدن و آنچه كه از لوازم اين لغزشها است از نكبت و عذاب را خاطر نشان مى سازد.
بنابراين ، مى توان گفت بيان اين سوره شبيه به بيان مدعيى است كه براى اثبات دعوى خود مثال هايى مى آورد. كانه گفته شده فلانى را و فلانى و فلانى كه از اهل رشد و داراى موهبتى الهى بودند در زندگى اين روش را داشتند كه دل از شهوات نفس كنده و به سوى پروردگار خود متوجه شدند، و طريقه خضوع و خشوع را پيش گرفتند كه هر وقت آيات پروردگارشان را متذكر مى شدند از صميم دل خاضع مى گشتند. و طريقه آدمى به سوى رشد و موهبت همين است ، ليكن اخلاف همين نامبردگان اين طريقه را كنار گذاشتند، يعنى از عمل اعراض و به شهوات مذموم رو آوردند، و اين رويه ، ايشان را جز به سوى (غىّ) كه خلاف رشد است نكشانيده ، جز بر باطل استوارترشان نمى كند، و سرانجامشان اين مى شود كه رجوع به خدا را انكار، و شركايى براى خدا اثبات نموده ، سد راه دعوت هم مى شوند و اين جز به سوى نكبت و عذاب رهنمونشان نمى كند.
پس اين سوره - همانطور كه ملاحظه مى فرماييد - با ذكر چند مثال آغاز و با گرفتن نتيجه اى كلى از آن مثلها، كه مورد نظر بوده ، خاتمه يافته است . و اين نتيجه گيرى از جمله (اولئك الذين انعم اللّه عليهم ) شروع شده و تا چند آيه بعد ادامه مى يابد.
پس اين سوره مردم را به سه طائفه تقسيم مى كند: 1 - آنهائى كه خدا انعامشان كرد كه يا انبياء بودند و يا اهل اجتباء و هدايت 2 - اهل غىّ، يعنى آنهائى كه مايه و استعداد رشد خود را از دست دادند 3 - آن كسانى كه توبه نموده ايمان آوردند، و عمل صالح كردند كه به زودى به اهل نعمت و رشد مى پيوندند. و آنگاه ثواب توبه تائبين و مستر شدين و عذاب غاويان
كه همنشينان شيطان و از اولياى اويند - را تذكر مى دهد.

*(248/3)*

اين سوره بدون هيچ شكى در مكه نازل شده ، زيرا هم عده اى از مفسرين مكى بودن آن را مورد اتفاق دانسته و هم مضامين آياتش بر اين معنا دلالت دارد.
كهيعص
.
در سابق در تفسير آيه اول سوره اعراف گفتيم كه : اين سوره ها از قرآن كريم كه حروف مقطعه بر سر آنها آمده خالى از ارتباطى در ميان مضامين آنها با آن حروف نيست ، پس حروفى كه مشترك ميان چند سوره است كشف مى كند از اين كه مضامين آنها نيز مشترك است .
مؤ يد اين معنا مناسبت و همجنسى اى است كه ميان اين سوره و سوره (ص ) به چشم مى خورد، چون آن سوره نيز داستان انبياء را آورده ، و به زودى - ان شاء اللّه - بحث جامعى در باره حروف مقطعه قرآن و ارتباطى كه هر يك با مطالب سوره خود دارند ايراد نموده ، از نظر خواننده مى گذرانيم ، و در آنجا نيز اين بحث را مطرح مى كنيم كه سوره هايى كه حروف مقطعه مشترك دارند مطالبشان نيز مشترك است ، مانند سوره مورد بحث با سوره (يس ) كه در هر دو حرف (ياء) وجود دارد. و باز مانند اين سوره و سوره شورى كه در هر دو حرف (ع ) وجود دارد.
ذكر رحمت ربك عبده زكريا
.
ظاهر سياق اين است كه كلمه (ذكر) خبرى است براى مبتدائى محذوف ، و مصدرى است در معناى مفعول ، و برگشت معنا از نظر تقدير به (اين است كه اين خبر رحمت مذكور پروردگار تو است ). و مراد از رحمت ، استجابت دعاى زكريا به وسيله خداى سبحان است كه تفصيل آن از جمله (اذ نادى ربه ) شروع شده .
اذ نادى ربه نداء خفيا
.
ظرف (اذ) متعلق است به جمله (رحمة ربك ) و كلمه (نداء) و همچنين (مناداه ) به معناى صدا زدن به آواز بلند است ، در مقابل (مناجات ) كه به معناى آهسته صدا زدن است .

*(248/4)*

خواهى گفت : اگر نداء به اين معنا است پس چرا خداى تعالى آن را با وصف (خفى ) توصيف كرد؟ مى گوييم منافاتى ندارد، زيرا ممكن است همين دعوت با صداى بلند در جايى صورت گيرد كه احدى آن را نشنود، مانند بيابان و امثال آن ، همچنان كه جمله (فخرج على قومه من المحراب ) هم اشعارى به اين معنا دارد.
بعضى گفته اند: عنايت ، در تعبير به نداء اين است كه حضرت زكريا خود را از خدا دور تصور كرده ، و خواسته است رعايت اين ادب را بكند كه گناهان و بديهايش او را از خدا دور كرده است ، همچنانكه حال هر كسى كه از عذاب خدا بترسد همينطور است كه خود را دور مى بيند.
قال رب انى وهن العظم منى ....
اين آيه زمينه چينى مى كند براى درخواستى كه بعدا از زكريا نقل مى نمايد كه گفت : (فهب لى من لدنك وليا).
و اگر كلمه (رب ) را جلوتر آورد براى استرحام بوده و خواسته در مقدمه دعا، درياى رحمت خدا را به خروش آورد و بعد دعا كند. و اگر با كلمه (ان ) مطلب خود را تاكيد كرد براى اين است كه برساند حاجتش به داشتن فرزند حاجتى است مبرم و حياتى . و كلمه (وهن ) به معناى ضعف و نقصان نيرو است . و اگر اين ضعف خود را به استخوانهايش اختصاص داد براى اين است كه آدمى در تمامى حركتها و سكونهايش بر آن قرار مى گيرد.
و اگر نگفت (استخوانهايم ) و يا (استخوانم ) براى اين است كه ضعف را به جنس استخوان نسبت دهد، و هم اينكه اجمالى باشد براى تفصيل بعد.
(و اشتعل الراس شيبا) - (اشتعال ) به معناى انتشار زبانه آتش و سرايت آن است ، در هر چيزى كه قابل احتراق باشد. در مجمع البيان گفته : جمله (و اشتعل الراس شيبا) از بهترين استعارات است ، و معنايش اين است كه سفيدى موى در سر من منتشر شده آنچنان كه شعاع آتش منتشر مى شود، و كانه منظور از شعاع آتش همان زبانه آن است .

*(248/5)*

(و لم اكن بدعائك رب شقيا) - (شقاوت ) خلاف سعادت است ، و گويا منظور از آن محروميت از خير است كه يا لازمه شقاوت است و يا خود آن . كلمه (بدعائك ) متعلق به شقى است ، و (باء) آن باء سببيت و يا به معناى (فى ) است . و معناى آيه اين است كه : پروردگارا! من همواره به سبب دعاى خود قرين سعادت بوده ام و هر وقت تو را مى خواندم اجابتم مى فرمودى ، بدون اينكه مرا شقى و محروم سازى . و يا اين است كه : پروردگارا من هيچ وقت در دعاى خود از ناحيه تو محروم و خائب نبوده ام ، مرا به اجابت كردنت عادت داده اى و هر وقت تو را مى خواندم قبول مى نمودى . به هر صورت چه معنا آن باشد و چه اين ، كلمه دعاء مصدر مضاف به مفعول است .
بعضى از مفسرين گفته اند: كلمه (دعائك ) مصدر مضاف به فاعل است ، و معنايش اين است : پروردگارا! من هيچوقت نسبت به دعوتت كه مرا به سوى بندگى و اطاعت مى خواند شقى و متمرد نبوده ام ، هر وقت مرا دعوت كردى اطاعت كردم و به خلوص عبادتت نمودم . ليكن معناى اول روشن تر است .
و در تكرار كلمه (ربّ) و قرار دادن آن بين اسم (كان ) و خبرش در جمله (و لم اكن بدعائك رب شقيا) بلاغتى است كه ممكن نيست با هيچ مقياسى اندازه گيرى نمود، و همچنين در نظير آن ، يعنى جمله (و اجعله رب رضيا).
و انى خفت الموالى من ورائى و كانت امراتى عاقرا.

*(248/6)*

تتمه تمهيد و زمينه چينى است كه گفتيم قبل از دعاى خود كرده . و منظور از (موالى ) عموها و پسر عموها هستند. بعضى گفته اند منظور از (موالى ) (كلالة ) است ، و بعضى ديگر گفته اند (عصبه ) است . و بعضى گفته اند تنها پسر عموها است ، و بعضى گفته اند كه منظور ورثه است . و به هر حال ، به هر معنا كه باشد غير اولاد صلبى است . و مقصود از اينكه گفت (از موالى مى ترسم ) اين است كه از عمل موالى مى ترسم . و مقصود از (من ورائى ) بعد از مرگ است . و خلاصه اينكه حضرت زكريا مى ترسيده از اينكه از دنيا برود و نسلى كه وارث او باشند، نداشته باشد، و اين كنايه از همان بى اولاد مردن است .
كلمه (عاقر) در جمله (و كانت امراتى عاقرا) به معناى زن نازا است ، و مرد عاقر آن مردى را گويند كه فرزند دار نشده باشد.
و اينكه چنين تعبير كرده كه (همسرم عاقر است ) خود دلالت مى كند بر اينكه همسرش علاوه بر اينكه تا آن روز كه اين دعا را مى كرده فرزند نياورده از سن فرزند دار شدن هم گذشته بوده است .
و ظاهر اينكه كلمه (ان ) را تكرار نكرده و فرموده : (انى خفت الموالى من ورائى و كانت امراتى ...) اين است كه جمله (و كانت ...) حاليه است ، و مجموع كلام يعنى (و انى خفت الموالى ... عاقرا) فصل واحدى از داستان است ، و اين معنا را مى رساند كه چون همسرم عاقر است جا دارد كه از ورثه بعد از خودم بترسم .
پس مجموع زمينه چينى هايى كه آن جناب براى دعاى خود كرده است به دو بخش بر مى گردد: اول اينكه خداى عز و جل او را در طول زندگيش و تا روزى كه پيرى سالخورده شده به استجابت دعا عادت داده . دوم اينكه او از ورثه بعد از مرگش مى ترسد، چون همسرش عاقر است .
و ممكن است كلام را به سه بخش تقسيم نمود، به اينكه پيرى خودش را يك بخش و عاقر بودن همسرش را بخش مستقل ديگرى شمرد.
فهب لى من لدنك وليا يرثنى و يرث من آل يعقوب و اجعله رب رضيا
.

*(248/7)*

اين همان دعائى است كه گفتيم براى اداى آن زمينه چينى كرد، و در آن موهبت الهيى را كه درخواست كرد مقيد به قيد (من لدنك ) نمود، چون از اسباب عادى ماءيوس شده بود. يكى از اسباب عادى كه در اختيار او و هر فرد ديگرى است استعداد شوهر است كه آنجناب اين استعداد را به خاطر پيرى از دست داده بود. يكى ديگر استعداد همسر است براى باردار شدن كه وى اين را هم نداشت ، زيرا همسرش در جوانى عاقر بود تا چه رسد به امروز كه پيرى سالخورده شده .
و اگر از خدا وليىّ درخواست كرد بدين جهت بود كه ولى هر كس عبارت است از آن شخصى كه متولى و عهده دار كار او باشد، و ولىّ ميت آن كسى است كه به امر او قيام مى كند، و جانشين او در ارثيه اش مى شود. كلمه (آل ) در آل يعقوب به معناى خاصه ، يعنى كسانى است كه امرشان به او محول است ، مانند فرزندان و خويشاوندان و سايران . و بعضى گفته اند اين كلمه در اصل اهل بوده . و منظور از (يعقوب ) - به طورى كه گفته شده - فرزند اسحاق بن ابراهيم (عليهماالسلام ) است . و بعضى گفته اند مراد يعقوب بن ماثان برادر عمران بن ماثان پدر مريم است ، و همسر زكريا خواهر مريم بوده . و بنابراين معناى (يرثنى و يرث من آل يعقوب ) اين مى شود كه : از من و از همسرم كه يكى از افراد خاندان يعقوب است ارث ببرد. آن وقت مناسب تر اين است كه بگوييم كلمه (من ) در جمله (من آل يعقوب ) براى تبعيض است ، هر چند كه اگر ابتدائيه هم بگيريم صحيح است .
(و اجعله رب رضيا) - كلمه (رضى ) به معناى (مرضى ) (پسنديده ) است . و اطلاق رضاء، اقتضاء دارد كه اين مطلق شامل علم و عمل هر دو شود. پس مراد آن كسى خواهد بود كه هم اعتقادش و هم عملش مورد پسند باشد، يعنى خدايا او را آراسته به علم نافع و عمل صالح گردان .

*(248/8)*

خداى عز و جل اين داستان را در سوره آل عمران هم كه سوره اى است مدنى و بعد از سوره مريم نازل شده در ذيل داستان مريم آورده و فرموده : (فتقبلها ربها بقبول حسن و انبتها نباتا حسنا و كفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند اللّه ان اللّه يرزق من يشاء بغير حساب هنا لك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذريه طيبه انك سميع الدعاء.
و هر كس در اين دو آيه دقت كند جاى شكى برايش باقى نمى ماند كه تنها چيزى كه زكريا را به دعاء وادار كرد و آن دعاى مذكور را نمود همان كرامتى بود كه از خدا نسبت به مريم مشاهده كرد، و عبوديت و خلوصى بود كه مريم نسبت به خدايش داشت . از مشاهده اين وضع لذت برد، و دوست داشت كه اى كاش بعد از او هم فرزندى داراى قرب و كرامتى اين چنين مى داشت ، ليكن از سوى ديگر متوجه سالخوردگى و ناتوانى خود و پيرى و نازايى همسرش شد و به ياد وارثانش كه هيچ يك حال و وضعى چون مريم ندارند افتاده ، دچار وجد و شعفى سوزان گرديد، و ناگهان جرقه اى در دلش شعله زد و به ياد اين معنا افتاد كه خداى تعالى تا اين روز از زندگيش ‍ وى را به استجابت دعا و كفايت همه مهمات عادت داده بود، لذا دست به دعا بلند كرده با دلى سرشار از اميد ذريه اى طيب درخواست نمود.

*(248/9)*

پس جمله (رب هب لى من لدنك ذريه طيبه ) در سوره آل عمران در مقابل (فهب لى من لدنك وليا يرثنى و يرث من آل يعقوب و اجعله رب رضيا) است . و كلمه (طيبه ) در آنجا مقابل جمله (و اجعله رب رضيا) در اينجا است . و مراد از (رضى ) هم همان قرب و كرامتى بود كه از خدا نسبت به مريم ديد، و آن عمل صالحى بود كه از مريم نسبت به خدا مشاهده كرد. باقى مى ماند جمله (هب لى من لدنك ذريه ) در آنجا، در مقابل (فهب لى من لدنك وليا يرثنى و يرث من آل يعقوب ) در اينجا كه در حقيقت تفسير كننده كلمه (وليا) در آنجا است . پس مقصود از جمله (وليا يرثنى ...) فرزند صلبى است كه از او ارث ببرد.
اين را بدين جهت گفتيم تا فساد گفتار بعضى روشن گردد كه گفته اند: (زكريا در جمله (فهب لى من لدنك وليا يرثنى ...) از خدا كسى را خواسته كه قائم مقام و وارث او باشد چه فرزند و چه غير فرزند.) و همچنين گفتار بعضى ديگر كه گفته اند: (او از فرزنددار شدن از همسرش ماءيوس بود، و لذا از خدا كسى را خواست كه از او ارث ببرد و قائم مقام او شود هر چند از ساير مردم باشد).
و وجه فساد آنها اين است كه آيه سوره آل عمران صريح در اين است كه فرزند خواسته ، چون گفته است : (رب هب لى من لدنك ذريه طيبه ) - علاوه بر اينكه تعبير به عبارتى مانند: (هب لى ) خود مشعر به نوعى ملكيت است كه زكريا مالك آن شود و با ساير مردم سازگارى ندارد، چون معنا ندارد زكريا مالك مردم بيگانه شود، و اگر منظور آن بود كه اين مفسرين پنداشته اند جا داشت بگويد: (اجعل لى وليا وليى برايم قرار ده ) همچنانكه در آيه 75 سوره نساء فرموده : (و اجعل لنا من لدنك وليا و اجعل لنا من لدنك نصيرا).

*(248/10)*

از اينجا اين معنا روشن مى شود كه مراد از جمله (وليا يرثنى ) فرزند پسر است ، همچنانكه در سوره آل عمران از آن به ذريه تعبير فرموده ، پس منظور از (ولىّ) ذريه اى است كه ولى در ارث است ، و بى شك متبادر به ذهن از ارث همان ارث بردن ما ترك ميت از اموال و اسباب زندگى است ، حال يا به خاطر اينكه اين كلمه حقيقت در همان ارث مالى است ، و در غير مال مجاز است ، چنانچه مى گويند فلانى علم و شجاعت و زهد و ساير صفات معن وى را از پدرش ارث برده . و يا به خاطر اين است كه به ارث مال انصراف دارد هر چند كه در ارث صفات هم حقيقت باشد. پس به هر حال لفظ، ظاهر در وراثت مال است ليكن با انضمامش به ولى متعين مى شود كه مراد از وارث تنها همان فرزند است ، جمله (و انى خفت الموالى من ورائى ) كه قبل از جمله مورد بحث بود - به بيانى كه به زودى خواهد آمد ان شاء اللّه - اين ظهور را تقويت مى كند.
و اما گفتار آن مف سرى كه گفته (مراد از آن ارث نبوت است ، و زكريا از خدا خواسته كه به او فرزندى دهد كه نبوت را از او ارث ببرد) گفتارى است كه مطلب چند سطر قبل ، آن را دفع مى كند، چون در آنجا گفتيم كه محرك و باعث زكريا به دعا آن كرامتى بود كه از مريم مشاهده كرد،
و آنچه از وى مشاهده كرد نبوت نبود، اثرى هم از آن در ميان نبود. آن وقت بايد ديد چه رابطه اى هست ميان مشاهده احوال مريم از عبادت و كرامت و سپس اعجابش از احترام و نزد خدا و ميان درخواست فرزندى از خدا كه نبوت را از او به ارث ببرد؟ و معلوم است كه كمترين رابطه اى ميان آن دو نيست .

*(248/11)*

علاوه بر اينكه اصلا نبوت چيزى نيست كه از راه خويشاوندى ارث برده شود، و به فرض هم كه در مقام اصلاح اين نظريه بگويند: مراد ما از وراثت ، صرف پيدايش پيغمبرى بعد از پيغمبرى ديگر يا از دودمان او و يا از دودمان غير او است كه مجازا و به نوعى عنايت وراثت ناميده شده ، با اشكال ديگرى كه وارد است چه مى كنند؟ و آن اين است كه اين تفسير با جمله (و اجعله رب رضيا) سازگارى نخواهد داشت ، زيرا معنا ندارد كسى بگويد خدايا مرا فرزندى پيغمبر ارزانى بدار و او را مرضىّ (پسنديده ) بگردان ، براى اينكه ، كسى كه پيغمبر مى شود فضيلت مرضى بودن و بالاتر از آن را دارد ديگر حاجت به درخواست ندارد.
و اگر بگويند اين درخواست جنبه تاءكيد را دارد، مى گوييم تاءكيد هميشه بايد مساوى و يا مافوق مؤ كّد باشد نه پائين تر از آن ، و خصلت مرضى بودن مادون نبوت است . و اگر بگويند اصلا منظور از مرضىّ بودن مرضى نزد خدا نيست تا بگويى درخواستش بعد از نبوت معنا ندارد، بلكه منظور مرضى نزد مردم است ، در جواب مى گوئيم اين احتمال با اطلاق مرضىّ نمى سازد، چون اين كلمه هر وقت به طور مطلق استعمال شود، و قيد نزد مردم با آن نيايد معنايش مرضى نزد خدا است .
نزديك به اين وجه در فساد وجه ديگرى است كه بعضى آورده و گفته اند: مراد از وراثت ، وراثت در علم است . زكريا از خدا خواسته كه به او فرزندى دهد كه وارث علم او باشد.
دليل فسادش اين است كه معنا ندارد زكريا از مشاهده حال مريم و اعجابش از احترام او نزد خدا ناگهان و بدون هيچ ربط و مناسبتى به هوس بيفتد كه فرزندى طلب كند كه وارث علم او باشد.
و اگر بگويى علم نافع و عمل صالح دور و بى مناسبت با وضع مريم نيست ممكن است بگوييم زكريا (عليه السلام ) از ديدن وضع مريم و اخلاص و عبادت و كرامت او دلش خواسته خدا به او فرزندى دهد كه داراى علم نافع و عمل صالح باشد، آنگاه بگوييم مراد از وراثت ،

*(248/12)*

وراثت علم و مراد از رضايت عمل صالح باشد، در جواب مى گوييم : براى چنين درخواستى جمله (و اجعله رب رضيا) كافى بود، و ديگر حاجت نبود كه وارث بخواهد، چون كلمه (رضى ) و (مرضى ) اگر قيد عمل و يا اخلاق و يا غير آن ، به آن اضافه نشود يعنى نگوييم (مرضى العمل ) و يا (مرضى الاخلاق ) و آن را مطلق بياوريم مرضى مطلق و به تمام معنا خواهد بود، و مرضى مطلق آن كسى است كه هم عملش صالح باشد و هم علمش ، و نظير اين اشكال را به آن كسى كه احتمال داده بود منظور از رضى ، مرضى نزد مردم باشد، كرديم .
نزديك به اين وجه در فساد اين احتمال است كه (منظور از وراثت ، وراثت تقوى و كرامت باشد و حضرت زكريا از پروردگارش ‍ طلب كرد كه به او فرزندى ببخشد كه داراى همان قرب و كرامتى باشد كه او دارد)؛ چون مناسب با اين حال اين است كه زكريا فرزندى طلب كند كه داراى آن قرب و كرامتى باشد كه حضرت مريم داشته است ، و يا مطلق قرب و كرامت ، نه اينكه فرزندى درخواست كند كه به او آن قرب و كرامتى منتقل گردد كه خود دارد.
علاوه بر اين با جمله (و انى خفت الموالى من ورائى ) ناسازگار است ؛ براى اينكه او در اين جمله مى گويد: من مى ترسم بعد از مرگم چيرهايى كه بايد از انسان به فرزندش منتقل شود به خويشاوندانم منتقل گردد، پس او مى ترسد از اينكه مواليش مالك مال او شوند، نه اينكه بترسد مواليش داراى قرب و منزلت و تقوى و كرامت گردند، و اين معنا ندارد كه يك پيغمبرى نسبت به خويشاوندانش اين چنين بخلى داشته باشد كه بعد و يا قبل از مرگش داراى تقوى و كرامت گردند، زيرا انبياء جز صلاح و سعادت خلق آرزويى ندارند.

*(248/13)*

و اينكه بعضى گفته اند (خويشاوندان زكريا اشرار بنى اسرائيل بوده اند، و آنجناب از اين مى ترسيده كه پس از وى به لوازم جانشينش در امت عمل نكنند) حرف درستى نيست ، زيرا اگر مقصود از خلافت و جانشينى خلافت باطنى و الهى است كه قطعا قابل ارث بردن نيست تا بود و نبود نسب در آن فرق داشته باشد. علاوه بر اينكه نبوت هيچگاه از مورد خود تخلف نمى كند و جز افراد واجد اهليت ، پيغمبر نمى شود، پس ديگر چه جاى ترس هست .
و اگر مقصود از خلافت ، جانشينى ظاهرى و دنيائى است كه با نسب ارث برده مى شود، و كسى كه منسوب نيست ارث نمى برد، چنين خلافتى مانند مال ، يكى از وسائل زندگى مادى است ، و با اين حال چه فائده اى دارد كه ما با اصرار كلمه ارث در آيه را از ارث مال به ارث خلافت برگردانيم ؟
علاوه بر اينكه ديديم يحيى (عليه السلام ) چنين خلافت و سلطنتى را از پدر ارث نبرد، تا بگوييم زكريا (عليه السلام ) مى ترسيده اين خلافت به دست غير يحيى بيفتد، و اصلا در زمان آن جناب بنى اسرائيل سلطنت و قدرتى نداشته ، همه در زير سلطه روم قرار داشتند، و روم برايشان حكم مى راند.

*(248/14)*

ممكن است كسى اعتراض كند كه شما چرا اصرار داريد ارث در آيه را به معناى متبادر از كلمه يعنى ارث مالى حمل كنيد نه ارث علم و امثال آن با اينكه نفوس قدسى و نظرهاى بلندى كه توجه و تعلقى به اين عالم فانى و منقطع ندارند، و همه در بند عالم باقى هستند و هيچ وقت و حتى به قدر يك بال مگس توجهى و عنايتى به متاعهاى دنيوى ندارند، آنهم مانند زكريا كسى كه در ميان اين طائفه از نفوس پاك معروف به كمال انقطاع و شدت تجرد از دنيا است ، و عادتا محال است كه اين ترس را داشته باشد كه بعد از مرگش اموالش به دست غير بيفتد، و يا به خاطر دلبستگى به دنيا دچار اندوه گشته از خدا بخواهد (آنهم اينطور التماس كند) كه فرزندى به او بدهد كه وارث اموال او گردد، و معلوم است كه چنين درخواستى از كمال محبت و علاقه او به دنيا و زخارف آن حكايت مى كند، و اگر براى رفع اين اشكال بگويى ترس او از اين بوده كه خويشانش اموالش را در راه غير مشروع خرج كنند، لذا از خدا وارثى مرضى طلب كرد تا به وسيله ارث كه خود يكى از اسباب ملكيت است ، مالك مال او شود و در راه رضاى خدا صرف كند، مى گوييم وقتى به حكم ارث مالى از آن وارث شد در هر راهى كه صرف كند خودش مسؤ ول است و ربطى به مورث او ندارد، و مورث را عذاب و عتاب نمى كنند.
علاوه بر اينكه او مى توانست چنين ترسى را از خود دور كند و قبل از مرگش خودش به دست خود اموال خويش را تصدق دهد و همه را در راه خدا به مصرف برساند، و براى پسر عموها چيزى نگذارد، و ايشان را به خاطر بديشان محروم سازد. از همه اينها مى فهميم كه مقصود آن جناب از درخواست فرزند جز اجراى احكام الهى و ترويج شريعت و بقاى نبوت در اولادش چيز ديگرى نبوده .

*(248/15)*

ما در پاسخ اين اعتراض مى گوييم : اين اعتراض وقتى متوجه ما مى شود كه خواسته باشيم همانطور كه شما خيال كرده ايد بگوييم زكريا (عليه السلام ) در اين دعايش از خدا فرزندى خواسته كه اموالش بعد از مرگش به وى منتقل شود و به دست اشرار از خويشاوندانش ‍ نيفتد، و ما كى چنين حرفى زده ايم ، ما مى گوييم مقصود اصلى و اولى از جمله (وليا يرثنى ) درخواست فرزند است ، همچنانكه ظاهر از كلام آن جناب در سوره آل عمران كه عرض كرده : (هب لى من لدنك ذريه ) و از كلام او در جاى ديگر كه عرض كرده : (رب لا تذرنى فردا) همين است .
و اگر قيد (يرثنى ) را اضافه كرده مقصود اصلى وى ارث بردن نبوده بلكه خواسته است كلمه (ولى ) را كه يك معنائى است عام و داراى مصاديقى مختلف تفسير كند، چون اين گونه كلمات در يكى از معانيش متعين نمى شود مگر به وسيله قرينه ، و همچنانكه در آيه (و ما كان لهم من اولياء ينصرونهم ) قرينه (ينصرونهم ) را آورد تا ولايت را در يكى از معانيش كه همان نصرت است متعين سازد.
و نيز در آيه شريفه (و المومنون و المومنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر) قيد (يامرون ...) را آورد تا ولايت را در يكى از معانيش كه ولايت تدبير است متعين سازد؛ و همچنين موارد ديگر استعمال اين كلمه .
و اگر مقصود ازآوردن كلمه (يرثنى ) قرينه براى تعيين كلمه ولايت در فرزند نباشد، با اينكه مى دانيم مقصود از درخواست همان بوده ، ديگر در كلام قرينه اى كه دلالت كند بر اينكه مقصود اصلى ، درخواست فرزند است ، باقى نمى ماند، همچنانكه بعضى از مفسرين كه آيه را به يكى از اين معانى حمل نموده به اين معنا اعتراف كرده است ، در نتيجه دعاى آن جناب به هيچ وجه دلالتى بر مطلوب اصلى نداشته و همين خود مايه سقوط كلام الهى از معناى مورد نظر است .

*(248/16)*

و كوتاه سخن ، عنايت اصلى متعلق به اين است كه درخواست فرزند را افاده كند، و مساله وراثت مالى مقصود به قصد اولى نيست بلكه قرينه اى است كه ولايت را كه داراى چند معنا است در فرزند تعيين نمايد، البته اين معنا در جاى خود معلوم است و جمله مورد بحث هم فى نفسه بر آن دلالت دارد كه اگر وى فرزنددار بشود مالش را هم ارث مى برد، ولى اين دعا و همچنين جمله (و انى خفت الموالى من ورائى ) كه حالش حال (وليا يرثنى ) است هيچ دلالتى ندارد بر اينكه زكريا دلبستگى به دنياى فانى و زخارف زندگى آن كه متاع غرور است داشته است .
و قضيه درخواست فرزند منافاتى با قداست نفس انبياء ندارد؛
زيرا علاقه به فرزند از امورى است كه خداوند تعالى فطرت بشر را بر آن مجهز نموده بدون اينكه در آن ، ميان صالح و طالح و پيغمبر و پائين تر از پيغمبر فرقى باشد، چون همه را به جهاز توالد و تناسل مجهز نموده و همه را با غريزه اى كه به سوى توالد دعوت و تحريك كند آماده ساخته است ، به طورى كه اگر اين فطرت منحرف نشده باشد و به سلامت خود باقى مانده باشد بدون هيچ استثنائى تمام افراد بشر در طلب فرزند بوده و بقاى فرزند را بقاى خود مى داند، و استيلاى فرزندش را بر آنچه خود مستولى بر آن بوده استيلاى خودش و عيش خودش مى داند، و اين همان ارث است .
و شرايع الهى و اديان آسمانى هم ، نه تنها اين حكم فطرت را ابطال و دعوت عزيزه را مذمت ننموده اند، بلكه مدح هم كرده و مردم را به سوى آن تشويق كرده اند، و در قرآن كريم آيات بسيارى در اين باره وجود دارد، مانند آيه (رب هب لى من الصالحين ) و آيه (الحمد لله الذى وهب لى على الكبر اسمعيل و اسحق ان ربى لسميع الدعاء) كه هر دو آيه حكايت دعاى ابراهيم است و آيه (ربنا هب لنا من ازواجنا و ذرياتنا قره اعين ) كه حكايت حال مؤ منين است ، و آياتى ديگر.

*(248/17)*

و اگر بگويى همه اين حرفهايى كه در معناى وراثت زديد مبنى بر اين است كه از آيه (هنالك دعا زكريا ربه ...) استفاده كنيم كه آنچه وى را بر آن داشت كه از خدا طلب فرزند كند عبادت و كرامتى بود كه از مريم مشاهده كرد، و علاقمند شد كه فرزندى چون مريم داشته باشد، و ليكن ممكن است داعى او بر اين درخواست چيز ديگرى بوده باشد همچنانكه در اخبار و آثار آمده كه زكريا (عليه السلام ) همواره نزد مريم ميوه هاى غير موسمى مى ديد، ميوه تابستانى را در زمستان و ميوه زمستانى را در تابستان نزد او حاضر مى ديد، لذا با خود گفت : خدائى كه اينقدر قدرت دارد كه ميوه تابستان را در زمستان و ميوه زمستان را در تابستان به مريم روزى كند، ديگر براى او گران و سنگين نيست كه مرا در غير موسم فرزنددار شدن يعنى در پيرى ، و از زنى نازا و پير، فرزندى كرامت كند، لذا گفت : (پروردگارا مرا از نزد خودت وليىّ كه از من ارث ببرد روزى فرما). پس بنابراين روايات ، مشاهده ميوه در غير موسم او را تحريك كرده كه از خدا فرزندى در غير موسم بخواهد، ليكن چون اين پيغمبر بزرگوار اجل از اين است كه فرزندى بخواهد تا از او ارث ببرد لاجرم بايد بگوييم غرضش از ارث ، ارث نبوت و يا علم و يا عبادت و كرامت بوده است .

*(248/18)*

ما، در پاسخ اين حرف مى گوييم از جهت لفظ آيه و سياق آن هيچ دليلى نداريم كه مقصود از رزق در آيه (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند اللّه ان اللّه يرزق من يشاء بغير حساب ) ميوه غير فصل بوده تا بگوييم مشاهده آن ، زكريا را به چنين درخواستى واداشته است ، و يا بگوييم اين جمله از كلام مريم كه در آخر گفت : (خدا به هر كه بخواهد بدون حساب روزى مى دهد) او را وادار كرده است ، زيرا اگر چنين بود بليغ تر از آن اين بود كه به نكته مزبور اشاره اى بكند، و مى بينيم كه چنين اشاره اى نكرده ، بلكه از ظاهر سياق و مخصوصا صدر آيه كه فرموده : (فتقبلها ربها بقبول حسن و انبتها نباتا حسنا) بر مى آيد كه عنايت كلام به اين است كه بفهماند مريم داراى كرامتى نزد خدا بوده ، و خدا هر چه به وى روزى مى كرده از طريق اسباب ظاهرى و عادى نبوده ، و اين معنا زكريا را بر آن داشته كه از خدا ذريه اى طيب و فرزندى رضى مسئلت بدارد.

*(248/19)*

بر فرض حرف شما باشد و از ميوه هاى غير فصل كه نزد مريم ديده به قدرت خدا پى برده و به طمع درخواست فرزندى در غيرفصل افتاده است ، و چون پيغمبران علاقه اى به فرزند غير صالح ندارند مجددا دعا كرده كه پروردگارا او را مرضىّ گردان همچنان كه همين دو نوبت دعا كردن و دعاى دوم را از اول جدا كردن و ذريه را مقيد به طيب نمودن همه دلالت بر اين معنا دارد، ليكن آنچه ما در صددش بوديم با اين نظريه منافات ندارد ما همه حرفمان در اين بود كه جمله (يرثنى ) به عنوان قرينه اى آمده كه ولايت را در يكى از معانيش كه همان ولايت ارث باشد متعين سازد، و گرنه مقصود اصلى همان فرزنددار شدن است ، همچنان كه در سوره آل عمران همان را درخواست نموده و گفته است : (هب لى من لدنك ذريه ) و در همين سوره مورد بحث بعد از اين زمينه چينى كه (من پير شده ام و همسرم نازا است ) گفته است : (فهب لى من لدنك وليا) و بعد براى تعيين ولايت ، در ولايت ارث ، اضافه كرده است : (يرثنى ).
و ولايت ارثى كه مى تواند قرينه و معرف فرزند باشد، ولايت ارث اموال است نه ارث نبوت ، و اما ولايت ارث نبوت ، البته اگر جايز باشد كه ولايت ارثش بناميم . و همچنين ولايت وراثت علم و نيز ولايت وراثت مقامات معنوى و كرامات الهى هيچ ربطى به نسب و ولادت ندارد، چه بسا با آن جمع مى شود، مانند پيغمبر زاده اى كه خودش هم پيغمبر باشد و عالم زاده اى كه خودش هم عالم باشد، و چه بسا مى شود كه جداى از آن باشد، مانند شاگردى كه علم استاد را به ارث برده باشد، و يا پيغمبرى كه نبوت را از غير پدر ارث برده باشد. پس چنين عناوينى نمى تواند قرينه معينه ولايت در ولايت ارث باشد و معرف و مرآت آن شود، مگر اينكه قرينه خيلى روشن ديگرى در كلام بوده باشد.

*(248/20)*

و در كلام مورد بحث ، چنين قرينه اى وجود ندارد، و هر چه را كه فرض كنيد صلاحيت براى قرينه بودن را داشته باشد براى خلاف آن هم صلاحيت دارد، پس در آن صورت بايد گفت زكريا (عليه السلام ) دعائى مهمل كرده ، و آنچه را كه به قصد اولى مقصودش بوده معين نكرده ، و مشغول جزئيات ديگر شده ، و همين خود كافى است كه كلام را از درجه اعتبار ساقط كند.
(يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا).
در اين جمله يك نكته ادبى به نام حذف و ايجاز (كوتاه گويى ) به كار رفته ، و تقديرش چنين است : (فاستجبنا له و ناديناه يا زكريا... دعايش را مستجاب كرديم و ندايش داديم كه اى زكريا...) در سوره انبياء همين جمله حذف شده را اظهار نموده و فرموده : (فاستجبنا له و وهبنا له يحيى ) و در سوره آل عمران نيز اظهار نموده و فرموده : (فنادته الملائكه و هو قائم يصلى فى المحراب ان اللّه يبشرك بيحيى ).
آيه آل عمران گواهى نمى دهد كه جمله (يا زكريا انا نبشرك ) در آيه مورد بحث وحى و كلام خداى تعالى بوده كه ملائكه آن را به زكريا رسانده ، و اين معنا در آيه بعد كه مى فرمايد: (قال كذلك قال ربك هو على هين ) روشن تر به نظر مى رسد.
آيه مورد بحث دلالت دارد بر اينكه خداى تعالى خودش فرزند زكريا را به نام يحيى نام نهاده چون مى فرمايد: (اسمش يحيى است و ما قبل از او احدى را بدين نام نناميده ايم ، و كسى در اين نام شريك او نيست ).
و بعيد نيست مقصود از كلمه (سمى ) همنان نباشد بلكه مثل و مانند باشد، همچنانكه در آيه (فاعبده و اصطبر لعبادته هل تعلم له سميا) چنين مى باشد. شاهدش هم اين است كه اوصافى كه خداى تعالى در كلامش براى يحيى شمرده اوصافى است كه در هيچ پيغمبرى قبل از او نظيرش نيست ، مثل دارا شدن حكم را در كودكى (و آتيناه الحكم صبيا) (در سوره مورد بحث ) و سيادت و ترك ازدواج (و سيدا و حصورا) و سلام كردن خدا بر او

*(248/21)*

در روز ولادت و روز مرگ و روز قيامتش (و سلام عليه يوم ولد و يوم يموت و يوم يبعث حيا).
حضرت مسيح (عليه السلام ) پسر خاله آنجناب هر چند در اين اوصاف با او شريك است ، ليكن او بعد از يحيى متولد شده ، پس تا روز بشارت به ولادت يحيى هيچ پيغمبرى در اين صفات نظير او نبوده .
قال رب انى يكون لى غلام و كانت امراتى عاقرا و قد بلغت من الكبر عتيا
.
راغب در مفردات گفته : غلام به معناى جوانى است كه شاربش تازه روئيده باشد. و لذا مى گويند: (غلام بين الغلومه و الغلوميه پسرى داراى غلومت و غلوميت روشن ) و در قرآن هم آورده (انى يكون لى غلام ) و معناى (اغتلم الغلام ) اين است كه به حد غلمة رسيده باشد.
و در مجمع البيان گفته : (عتى ) و (عسىّ) به يك معنا است ، وقتى گذشت زمان ، چيزى را خشك و چروكيده كند مى گويند: (عتا، يعتو، عتوا) كه مصدرش (عتو) و (عتىّ) مى آيد، همچنانكه مى گويند: (عسى ، يعسو، عسوا و عسيا). اسم فاعل آن (عاتى ) و (عاسى ) مى آيد. و اينكه حضرت زكريا عرض كرد به عتى رسيده ام كنايه از بطلان شهوت ازدواج و نوميدى از فرزنددار شدن است .
در اينجا اين سوال پيش مى آيد كه زكريا (عليه السلام ) با اينكه خودش در دعايش اعتراف به پيرى خود و نازائى هم سرش كرد، و با اين حال خدا را تواناى بر استجابت دعايش ديده و دعا كرد، چرا در آيه مورد بحث وقتى اين بشارت را مى شنود كه خدا دعايش را مستجاب نموده و فرزندى به نام يحيى به او مى دهد، از روى تعجب مى پرسد: مگر ممكن است سر پيرى آنهم از زنى نازا فرزنددار شوم ؟.

*(248/22)*

جواب اين سؤ ال اين است كه اين تعجب خاصيت بشريت است ، و با ايمان به قدرت خدا منافات ندارد، و در حقيقت استفسار از خصوصيات آن است ، كه چطور صورت مى گيرد، نه انكار. به هر بشرى بشارتى بدهند كه به خاطر وجود موانع و نبود وسائل و اسباب ، انتظار و توقعش را ندارد آنا دلش مضطرب گشته و به محض شنيدن شروع مى كند به پرسش از خصوصيات آن بشارت ، تا به اين وسيله آن اضطراب درونى را ساكن و آرام كند، با اينكه از همان اول يقين دارد كه بشارت راست است . آرى ، علم و ايمان جلو خطورهاى قلبى را نمى گيرد،
نمى گيرد، همچنان كه نظيرش در تفسير آيه شريفه (اذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تومن قال بلى و لكن ليطمئن قلبى ) گذشت .
قال كذلك قال ربك هو على هين و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا
.
اين آيه پاسخى است از استفهام زكريا و استفسارى كه به منظور آرامش خاطر كرده بود. ضمير در (قال ) به خداى تعالى بر مى گردد، و كلمه (كذلك ) مقول قول خدا است ، و خبرى است براى مبتدائى كه حذف شده ، و تقدير آن (و هو كذلك ) است ، يعنى واقع مطلب همين است كه گفتيم و در اين بشارت هيچ شكى نيست .
جمله (قال ربك هو على هين ) مقول دومى است براى (قال )ى
اول ، و معنايش اين است كه (گفت اين چنين پروردگارت ، گفت كه اين براى من آسان است ...) و به منزله تعليل براى (كذلك ) است كه با آن هر استعجابى را برطرف مى سازد، و مى رساند كه هيچ مرادى از اراده او تخلف نمى پذيرد، و امر او چنين است كه وقتى اراده چيزى كند بگويد: بباش ، مى باشد. پس خلق كردن فرزندى از پدرى پير و زنى نازا براى او آسان است .

*(248/23)*

اين استفهام و جواب در لحن داستان در سوره آل عمران به اين تعبير آمده : (قال رب انى يكون لى غلام و قد بلغنى الكبر و امراتى عاقر قال كذلك اللّه يفعل ما يشاء) كه جمله (قال ربك هو على هين ) در آيه مورد بحث مقابل (اللّه يفعل ما يشاء) است . و همين اختلاف تعبير، معنائى را كه ما كرديم تاييد مى كند. و جمله (و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا) بيان بعضى از مصاديق خلقت است ، كه استعجاب را بر طرف مى سازد.
در تفسير آيه وجوه ديگرى ذكر كرده اند، يكى اين است كه گفته اند: كلمه (كذلك ) متعلق به كلمه (قال )ى دومى است ، و مجموع جمله ، جواب از استفهام زكريا است . و بنابراين تفسير، معنا چنين مى شود (پروردگارت به اين معنا امر كرده ، و اين چنين قضا رانده است ) و آن وقت جمله (هو على هينّ) مقول ديگرى است براى قول دومى و يا به منظور حكايت آورده شده .
و يكى ديگر اين است كه : خطاب در (ربك ) به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله وسلم ) است نه به زكريا (عليه السلام ) و ليكن سياق با هيچ يك از اين وجوه مساعد نيست .
قال رب اجعل لى آيه قال آيتك الا تكلم الناس ثلاث ليال سويا
.
در سوره آل عمران در ذيل همين داستان گذشت كه بشارت فرزنددار شدن را ملائكه به زكريا القاء نمودند، چون در آنجا داشت : (فنادته الملائكه و هو قائم يصلى فى المحراب ان اللّه يبشرك بيحيى ) و زكريا درخواست آيت و نشانه اى كرد تا حق را از باطل تميز دهد، و بفهمد ندائى كه شنيده وحى ملائكه بوده نه القاء شيطانى ، و لذا درجواب به او گفته شد: نشانه الهى بودن آنكه شيطان در آن راهى ندارد اين است كه سه روز زبانت جز به ذكر خدا به چيز ديگر باز نشود، چون انبياء معصوم به عصمت الهى هستند و ديگر شيطان نمى تواند در نفوس ايشان تصرفى كند.

*(248/24)*

پس اينكه گفت : (خدايا برايم نشانه اى قرار بده ) درخواست نشانه اى است براى تميز. و جمله (نشانه تو اينكه سه روز تمام با مردم حرف نزنى ) اجابت آن درخواست است ، كه سه روز هر چه جز ذكر خدا بخواهد بگويد زبانش به كار نيفتد، در عين اينكه زبانش صحيح و سالم است ، و به مرض و آفتى مبتلى نشده باشد.
پس منظور از حرف نزدن اين است كه نتواند حرف بزند، و اين از باب اطلاق لازم و اراده ملزوم است كه به طور كنايه آن را بگويند، ولى اين را اراده كنند. و مقصود از (ثلاث ليال ) سه شب با روزهاى آنها است و اين تعبير در استعمال شايع است .
حضرت زكريا در اين سه شبانه روز سرگرم عبادت و ذكر خدا بود، ولى نمى توانست با مردم حرف بزند مگر با رمز و اشاره . خواهى گفت : رمز و اشاره را از كجاى آيه استفاده كردى ؟ مى گوييم از آيه سوره آل عمران كه صريحا مى فرمايد: (قال رب اجعل لى آيه قال آيتك الا تكلم الناس ثلاثه ايام الا رمزا و اذكر ربك كثيرا و سبح بالعشى و الابكار).
فخرج على قومه من المحراب فاوحى اليهم ان سبحوا بكره و عشيا).
در مجمع البيان مى گويد: محراب عبادت را از اين جهت محراب گفته اند كه شخصى كه در آن متوجه خدا گشته در حقيقت به جنگ شيطان رفته است ، و بر سر نمازش با شيطان محاربه دارد، و در اصل به معناى مجلس اشراف بوده كه همواره آجودانها از ايشان حمايت و دفاع مى كنند. و كلمه (اوحى ) از (ايحاء) است كه به معناى القاء به نفس است به طور پنهانى و به سرعت ، و اصل آن از قول عرب گرفته شده كه وقتى مى خواهند به كسى بگويند بدو، بدو مى گويند (الوحى الوحى ) و معناى آيه روشن است .
يا يحيى خذ الكتاب بقوه
.

*(248/25)*

مساءله اخذ كتاب به قوه ، و امر به آن ، در قرآن كريم مكرر آمده ، مانند آيه : (فخذها بقوه و امر قومك ياخذوا باحسنها) آيه (خذوا ما آتيناكم بقوه و اذكروا ما فيه ) و آيه : (خذوا ما آتيناكم بقوه و اسمعوا) و همچنين آياتى ديگر. و آنچه از سياق به ذهن تبادر دارد اين است كه مراد از اخذ كتاب به قوه تحقق دادن معارف آن و عمل به دستورات و احكام آن است با عنايت و اهتمام .
در جمله مورد بحث به منظور اختصار، حذف و ايجاز به كار رفته و تقدير آن چنين است : (فلما وهبنا له يحيى قلنا له يا يحيى خذ الكتاب بقوه فى جانبى العلم و العمل ) يعنى : بعد از آنكه يحيى را به او داديم به وى گفتيم : اى يحيى كتاب را در دو ناحيه علم و عمل محكم بگير، و با همين است كه اين احتمال تاءييد مى شود كه مراد از كتاب ، تورات باشد و يا تورات و ساير كتب انبياء باشد، براى اينكه كتابى كه در آن روز مشتمل برشريعت بوده همان تورات بوده است .
و آتيناه الحكم صبيا و حنانا من لدنا و زكوه
.
(حكم ) در اين آيه به فهم و عقل و نيز به حكمت و به معرفت آداب خدمت و همچنين به فراست صادق و نيز به نبوت تفسير شده ، و ليكن از مثل آيه شريفه : (و لقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب و الحكم و النبوه ) و نيز آيه (اولئك الذين آتيناهم الكتاب و الحكم و النبوه ) و غير اين دو از آياتى كه كلمه حكم در آنها آمده استفاده مى شود كه حكم غير از
نبوت است و تفسير آن به نبوت تفسير صحيحى نيست ، و همچنين تفسيرش به معرفت آداب خدمت يا فراست صادق يا عقل هيچ يك درست نيست زيرا از لفظ آيه و همچنين از جهت معنا چيزى كه دلالت بر يكى از آنها بكند وجود ندارد.

*(248/26)*

بله چه بسا از مثل آيه : (يتلوا عليهم آياتك و يعلمهم الكتاب و الحكمه و يزكيهم ) و آيه :(يتلوا عليهم آياته و يزكيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة ) مى توان درباره معناى حكم در آيه مورد بحث احتمالى داده و چيزى فهميد، آرى با در نظر گرفتن اينكه حكمت بناء نوع (مفيد نوعى ) از حكم است مى توان گفت : مراد به حكم همان علم به معارف حقه الهيه و كشف حقايقى كه در پرده غيب است ، و از نظر عادى پنهان است مى باشد، و شايد آن مفسرى هم كه حكم را به فهم تفسير كرده نظرش همين بوده است ، بنابراين معناى آيه اين مى شود: ما به او علم به معارف حقيقى داديم در حالى كه او كودكى نابالغ بوده .
و جمله : (و حنانا من لدنا) عطف است بر حكم ، يعنى ما او را حنانى از نزد خود داديم ، و حنان به معناى عاطفه به خرج دادن و شفقت كردن است ، راغب گفته : از آنجائى كه اشفاق جداى از رحمت فرض ندارد، لذا خداى تعالى از رحمت به (حنان ) تعبير كرده ، و فرموده : (وحنانا من لدنا) و از همين باب است (حنان منان ) و كلمه : (حنانيك ) به معناى اشفاق بعد از اشفاق است .
و در آيه شريفه (حنان ) به رحمت تفسير شده و شايد مراد به آن نبوت و يا ولايت باشد نظير قول نوح (عليه السلام ) كه فرمود: (و آتانى رحمه من عنده ) و قول صالح كه فرمود: (و آتانى منه رحمه ) كه در هر دو جا مقصود از رحمت نبوت است .
بعضى ديگر (حنان ) را به محبت تفسير كرده اند، و شايد منظور از آن محبت مردم نسبت به او است همچنان كه درباره موسى فرموده كه ما محبت تو را در دل ها انداختيم : (و القيت عليك محبه منى ) كه خواسته باشد درباره يحيى (عليه السلام ) هم بفرمايد او را چنان كرديم كه هر كس ديدارش كند دوستش بدارد.

*(248/27)*

بعضى ديگر حنان را به تعطف و رحمت و رقت و دلسوزى نسبت به مردم تفسير كرده اند، يعنى يحيى (عليه السلام ) نسبت به مردم رؤ وف و خير خواه بود، به سوى خدا هدايتشان مى كرد، و به توبه وادارشان مى نمود، و به همين جهت در عهد جديد او را (يوحناى معتمد) ناميده .
و بعضى ديگر آن را تفسير كرده اند به اينكه مورد حنان خدا بوده ، يعنى خدا نسبت به او محبت داشته ، چون به طورى كه در روايات آمده هر وقت خدا را ندا مى داده خداى تعالى جوابش را مى داده و چون كلمه مورد بحث نكره يعنى بدون الف و لام آمده دلالت مى كند بر اينكه خداى تعالى حنان مخصوصى به او داشته است .
و ليكن آنچه از سياق بر مى آيد مخصوصا از نظر اينكه (حنان ) را مقيد به قيد (من لدنا) نموده و با در نظر گرفتن اينكه اين كلمه جز در مواردى كه اسباب طبيعى و عادى يا موثر نيست و يا در نظر گرفته نشده آورده نمى شود اين است كه مراد از حنان يك نوع عطف الهى و انجذاب مخصوصى است بين يحيى و بين پروردگارش ، كه در غير او سابقه و مانند ندارد، و بنابراين تفسير دوم و سوم از اعتبار ساقط مى شود.
next page
fehrest page

*(248/28)*

next page
fehrest page
back page
سپس به خاطر اينكه در دنباله اش فرموده (زكوة ) كه اصل در معناى آن نمو صالح است ، بايد گفت كه معناى اولى هم با آن مناسبت و سازش ندارد، لاجرم يا بايد گفت مقصود از آن اين است كه خدا به او لطف و عنايت دارد، و اءمور او را خودش اصلاح نموده ، و به شاءن او عنايت مى ورزد، و او هم در زير سايه عنايت خدا رشد و نمو مى كند، و يا اين است كه او نسبت به خدا عشق مى ورزد، و مجذوب پروردگار خويش است ، و بر همين اساس جذبه و عشق ، رشد و نمو مى كند، و مقصود از نمو، نمو روح است .
از همينجا بى اساسى و سستى اين سخن روشن مى شود كه بعضى گفته اند: مراد از زكات ، بركت است ، و معنايش اين است كه او را مبارك و نافع و آموزگار خيرات قرار داديم ، و نيز اين سخن كه بعضى گفته اند: مراد از آن صدقه است ، و معنايش اين است كه او را كه كودكى خردسال بود حكم داديم ، و او را صدقه اى قرار داديم كه بر مردم تصدقش كرديم ، و يا
اين است كه او صدقه اى بود از خدا به پدر و مادرش ، و يا اين است كه آن حكمى كه به او داديم صدقه اى بود از خدا بر وى ، و نيز ضعف اين سخن معلوم مى شود كه بعضى گفته اند: مراد از (زكاة ) طهارت از گناهان است .
و كان تقيا و برا بوالديه و لم يكن جبارا عصيا
.

*(249/1)*

كلمه (تقى ) صفت مشبهه از تقوى است ، و تقوى به اصطلاح علماى علم صرف مثال واوى است يعنى ماده اوليش قاف و واو و ياء بوده و به معناى ورع و پرهيز از حرامهاى خدا و اجتناب از ارتكاب مناهيى است كه آدمى را به عذاب خدا مى كشاند، كلمه : (بر) (به فتح باء) نيز صفت مشبهه از ماده (بر) (به كسر باء) به معناى احسان است ، و كلمه (جبار) به طورى كه در مجمع البيان گفته به معناى كسى است كه براى احدى حقى قائل نبوده ، دچار جبريت و جبروت شده باشد، و نخل جبار آن درخت خرمائى است كه از بلندى دست به آن نرسد، و بنا به قول صاحب مجمع برگشت معناى جبار به اين است كه آنچنان مستكبر و بلند پرواز باشد كه خواسته خود را بر مردم تحميل كند، و چيزى را از مردم تحمل نكند، مؤ يد اين معنا خود آيه مورد بحث است كه بعد از كلمه (جبار) كلمه (عصى ) را آورد، چون عصى صفت مشبهه از عصيان است ، كه اصل در معنايش زير بار نرفتن است .
از اينجا روشن مى شود كه سياق جملات سه گانه مورد بحث سياق بيان كليات احوال آن جناب نسبت به خالق و مخلوق است ، جمله (و كان تقيا) حال او را نسبت به پروردگارش بيان مى كند، و جمله : (و برا بوالديه ) وضع او را نسبت به پدر و مادر حكايت مى نمايد، و جمله : (و لم يكن جبارا عصيا) رفتار او را نسبت به ساير مردم شرح مى دهد، و حاصل معناى اين جمله اين است كه آن جناب رؤ وف و رحيم به مردم ، و خير خواه و متواضع نسبت به ايشان بوده ، ضعفاى ايشان را يارى مى كرده ، و آنهائى را كه آمادگى هدايت و رشد داشته اند هدايت مى نموده ، و به اين بيان اين معنا نيز روشن مى شود اينكه بعضى از مفسرين كلمه (عصيا) را به عاصى نسبت به پروردگار تفسير كرده تفسير درستى نكرده است .
و سلام عليه يوم ولد و يوم يموت و يوم يبعث حيا.

*(249/2)*

كلمه سلام (در معنا) نزديك با كلمه (امن ) است ، و آنچه از موارد استعمال آن به دست مى آيد اين است كه فرق ميان آندو اين است كه (امن ) عبارت است از خالى بودن
مكان از هر چه مايه كراهت و ترس آدمى است ، ولى سلام عبارت است از اينكه محل طورى باشد كه هر چه آدمى در آن مى بيند ملايم طبعش باشد، نه از آن كراهت داشته باشد، و نه ترس .
و اگر كلمه سلام را نكره آورد براى اين بود كه تعظيم را بفهماند، يعنى در اين سه روز سلامى فخيم و عظيم بر او باد، و در اين ايام كه هر كدامش ابتداى يكى از عوالم است ، و آدمى در آن زندگى مى كند از هر مكروهى قرين سلامت باشد، روزى كه متولد مى شود به هيچ مكروهى كه با سعادت زندگى دنيايش ناسازگار باشد دچار نگردد، و روزى كه مى ميرد و زندگى برزخيش را شروع مى كند قرين سلامت باشد، و روزى كه دوباره زنده مى شود و به حقيقت حياة مى رسد سلامت باشد، و دچار تعب و خستگى نگردد.
بعضى گفته اند تقييد بعث به قيد (حيا) براى اين بوده كه بفهماند يحيى به زودى شهيد خواهد شد، چون خداى تعالى در جاى ديگر درباره شهداء فرموده : (بل احياء عند ربهم يرزقون ).
و اختلاف تعبير در (ولد) و (يموت ) و (يبعث ) كه اولى را گذشته و دو تاى آخر را به صيغه آينده آورد براى اين بود كه بفهماند اين سلام را در حال حيات دنيويش به او فرستاده بود، نه اينكه در عصر رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله وسلم ) به او فرستاده باشد.
بحث روايتى
در مجمع البيان گفته : روايت شده كه اميرالمومنين (عليه السلام ) در دعايش عرض كرد: اى خدا، اى (كه يعص ) از تو مسئلت مى دارم كه ...
و در معانى الاخبار به سند خود از سفيان بن سعيد ثورى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى طولانى فرمود: و كلمه (كه يعص ) معنايش : (انا الكافى الهادى الولى العالم الصادق الوعد) است ، يعنى منم كافى ، و هادى ، و ولى ، و عالم ، و صادق الوعد.

*(249/3)*

مؤ لف : و نيز قريب به اين معنا از محمد بن عماره از آن جناب روايت شده است ، و در الدرالمنثور از ابن عباس روايت شده كه در معناى اين كلمه گفته : (كاف ) اشاره به كبير، (هاء) به هادى ، (يا) به امين ، (عين ) به عزيز، (صاد) به صادق است ، و در نقل ديگرى اينطور گفته : كه (كاف ) بجاى كبير است ، و هم چنين تا آخر.
و نيز به طريق ديگرى نقل شده كه گفته است : معنايش كريم ، هادى ، حكيم ، عليم ، صادق است ، و از ابن مسعود و غير او نيز روايت شده ، و حاصل روايات به طورى كه ملاحظه مى كنيد اين است كه حروف مقطعه قرآن هر يك از اول يكى از اسماء حسناى خدا گرفته شده ، چيزى كه هست يكى مى گويد: (كاف ) از كبير، يكى مى گويد از كافى ، و يكى مى گويد از كريم گرفته شده ، و همچنين ساير حروف .
ليكن اين روايات از اين نظر ناصحيح به نظر مى رسند كه در حروف مقطعه مورد بحث حرف (ياء) وجود دارد، و آن را به معناى ولى و يا حكيم و يا عزيز گرفته اند، و اولين حرف اين اسماء هيچ يك (ياء) نيست ، و در روايتى كه از ام هانى نقل شده اصلا براى ياء معنائى نكرده ، تنها كلمه مورد بحث به كافى و هادى و عالم و صادق معنا شده است ، و در بيان اين كلمه مختصرى اشاره رفت .
و در تفسير قمى در ذيل آيه : (و لم اكن بدعائك رب شقيا) مى گويد يعنى دعاى من نزد تو هرگز بى نتيجه نبوده است .
و در مجمع البيان در ذيل آيه : (و انى خفت الموالى ) گفته بعضى گفته اند: مقصود از موالى ، عموها، و پسرعموها است ، و آن را به امام ابى جعفر (عليه السلام ) نسبت داده اند، و امام على بن الحسين و امام محمد بن على باقر (عليهماالسلام ) خوانده اند: (و انى خفت الموالى ) به فتحه خاء و تشديد فاء، و كسره تاء.
مؤ لف : جمعى از صحابه و تابعين نيز اينطور قرائت كرده اند.

*(249/4)*

و در احتجاج است كه عبداللّه بن حسن به سند خود از پدرانش (عليهم السلام ) روايت كرده كه فرموده اند: بعد از آنكه ابوبكر تصميم گرفت فدك را از فاطمه بگيرد و اين خبر به فاطمه (عليهاالسلام ) رسيد، آن حضرت نزد وى رفت ، و فرمود: اى پسر ابى قحافه آيا در كتاب
خدا آمده كه تو ارث از پدرت ببرى و من نبرم ؟ حرفى بيهوده مى زنى ، آيا عمدا كتاب خدا را ترك كرديد؟ و پشت سر انداختيد؟ با اينكه در داستان يحيى بن زكريا مى فرمايد: (فهب لى من لدنك وليا يرثنى و يرث من آل يعقوب ....).
مؤ لف : مضمون اين روايت هم به طرق شيعه نقل شده ، و هم غير شيعه ، و استدلال آن جناب مبنى بر اين است كه مقصود از وراثت در داستان يحيى وراثت مال باشد، كه ما در بيان آيه درباره اش بحث كرديم ، و از طرق اهل سنت هم بعضى روايات دلالت بر آن دارد مثلا در الدرالمنثور از عده اى از صاحبان جامع از حسن روايت كرده اند كه رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: خدا رحمت كند برادرم زكريا را، ورثه مى خواست چه كند و خدا رحمت كند برادرم لوط را كه با داشتن خدا آرزوى داشتن ركن شديدى مى كرد.
و در همان كتاب نيز از فاريابى از ابن عباس روايت شده كه گفت : (زكريا بچه دار نمى شد، از خدا درخواست كرد كه پروردگارا به من از ناحيه خودت وليىّ كه از من و از آل يعقوب ارث ببرد كرامت كن ) و منظورش اين بود كه از من مال مرا و از يعقوب نبوت را ارث ببرد.

*(249/5)*

و در روح المعانى گفته ، اهل سنت بر اين مذهبند كه انبياء نه خود از كسى مال را به ارث مى برند، و نه به كسى مال ارث مى دهند، چون بر اين معنا اخبارى دارند كه به نظرشان اخبار صحيحى است ، از طرق شيعه نيز همين معنا روايت شده ، از آن جمله كلينى در كافى از ابى البخترى از ابى عبد اللّه جعفر صادق رضى اللّه عنه روايت كرده كه گفت : علما ورثه انبيايند، و اين بدان علت است كه انبياء درهم و دينارى ارث نمى دهند، بلكه ارث ايشان احاديثى از احاديث ايشان است ، حال هر كس از احاديث آنان سهمى بگيرد حظى وافر و بسيار به دست آورده ، و چون كلمه (انما) كه به طور قطع و به اعتراف شيعه حصر را مى رساند پس قهرا جمله (اين است و جز اين نيست ) كه ترجمه (انما) است انحصار را افاده مى كند.
و وراثت در آيه شريفه بايد حمل بر همين معنا كه گفتيم بشود، و قبول نداريم كه در لغت حقيقت در وراثت مال و مجاز در وراثت علم و امثال آن باشد، بلكه حقيقت در اعم از وراثت مال و علم و منصب است ، و اين غلبه استعمال در عرف فقها است كه باعث شده معناى وراثت مال مبادرت به ذهن كند و نظير منقولات عرفى شود.
و به فرضى هم كه تسليم شويم كه معناى حقيقى آن در لغت همان وراثت مال است و در غير مال مجاز است ، مى گوئيم اين مجازى است متعارف و مشهور، مخصوصا در استعمالات قرآن كريم آنقدر مشهور است كه با حقيقت هيچ تفاوتى ندارد، از جمله موارد استعمال قرآنى آن آيه (ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) و آيه (فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب ) و آيه : (ان الذين اورثوا الكتاب من بعدهم ) و آيه (ان الارض لله يورئها من يشاء من عباده ) و آيه (ولله ميراث السماوات و الارض ).

*(249/6)*

و اما اينكه گفته اند: داعى نداريم لفظ را از معناى حقيقيش برگردانيم مى گوئيم : چرا، داعى داريم ، و آن اين است كه كلام معصوم را از دروغ بودن حفظ كنيم و در عين حال تاءويل هم نكنيم ، چون تاءويل كردنش مانند دست كشيدن به بوته خار و خار را از آن تراشيدن است ، و كلام معصوم همه دلالت بر اين دارد كه مراد از ارث ، ارث علم و نبوت است و آثارى هم كه دلالت دارد بر اينكه انبياء مال را به ارث مى برند آثار و اخبارى نيست كه در نظر زرگر احاديث ، ارزشى داشته باشد.
بعضى پنداشته اند كه اصلا نمى توانيم ارث در آيه مورد بحث را حمل بر ارث نبوت كنيم ، براى اينكه اگر چنين حملى بكنيم ديگر جائى براى جمله : (و اجعله رب رضيا) باقى نمى ماند، چون پيغمبران همه رضى هستند، و بنابراين جمله مذكور لغو و بيهوده خواهد شد، و ليكن از آنچه ما قبلا گفتيم نقطه ضعف اين سخن به دست مى آيد، و اين پندار كه كسبى بودن چيزى منافى با ارثى بودن آن است پندارى است غلط زيرا در كلام امام صادق (عليه السلام ) وراثت متعلق شده به چيزى كه كسبى نيست كه همان احاديث انبياء باشد.
و نيز از آن جمله روايتى است كه كلينى در كافى از ابى عبداللّه رضى اللّه عنه نقل كرده كه فرموده : سليمان از داوود ارث برد، و محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از سليمان ارث برد، چه وراثت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از سليمان تصور ندارد كه غير از وراثت علم و نبوت و امثال آن باشد، اين بود كلام روح المعانى .

*(249/7)*

و بحثى كه وى كرده دو جنبه دارد يكى كلامى كه مربوط به مساله فدك است ، كه از دهات خيبر بوده ، و در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در دست فاطمه دختر آن جناب بوده و خليفه اول آن را از دست وى بيرون كرد، و در پاسخ اعتراض آن جناب به حديثى كه از پيغمبر اكرم روايتش كرد استناد جسته و آن حديث اين است كه آن جناب فرموده : انبياء مالى از خود نمى گذارند و هر چه بگذارند صدقه است ، و در پيرامون اين حديث بحثهائى طولانى و مشاجراتى ميان متكلمين شيعه و سنى در گرفته است ، و چون بحثى است غير تفسيرى و خارج از غرض اين كتاب لذا ما متعرض آن نمى شويم .
و يك جنبه تفسيرى دارد كه تعرضش براى ما اهميت دارد چون مى خواهيم بفهميم معناى آيه : (و انى خفت الموالى من ورائى و كانت امراتى عاقرا فهب لى من لدنك وليا يرثنى و يرث من آل يعقوب و اجعله رب رضيا) چيست ؟ و از آن چه استفاده مى شود؟ بنابراين يك يك حرفهائى كه وى زده جواب مى دهيم .
اما اينكه گفت : از طرق شيعه نيز همين معنا روايت شده ، مى گوئيم روايت در اين باب منحصر به آن يك روايت كه وى از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده و به آن تمسك كرده نيست ، بلكه در اين مضمون به طريق خود ايشان از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نيز نقل شده ، و معنايش (البته آن معنائى كه هر شنونده آن را مى فهمد نه غير آن را) اين است كه شاءن انبياء اين نيست كه به جمع اموال اهتمام بورزند، و عمر خود را صرف آن نموده ، و سپس براى وارث بعد از خود باقى بگذارند، وظيفه و شاءنى كه دارند اين است كه حكمت را براى جانشينان بعد از خود باقى گذارند، و اين يك معناى رايج استعمالى و شايعى است كه ما هم قبولش ‍ داريم ، و جاى انكار نيست ...

*(249/8)*

و اما اينكه گفت قبول نداريم كه در لغت حقيقت در وراثت مال و مجاز در علم و امثال آن باشد، در جواب مى گوئيم بحث در اين نيست كه آيا حقيقت لغوى در چيزى و با مجاز مشهور و يا غير مشهور در آن است ، و ما هم هيچ اصرارى بر يكى از اين سه احتمال نداريم ، اختلاف مورد بحث همه در اين است كه وراثت چه حقيقت در مال و مجاز در امثال علم و حكمت باشد، و چه حقيقت مشترك ميان آن دو بوده باشد، اگر بخواهيم از آن اراده كنيم خصوص علم و حكمت را آيا محتاج به قرينه اى كه در صورت اول لفظ را از معناى حقيقى به معناى مجازى برگرداند، و در صورت دوم يكى از دو معناى حقيقى (علم و حكمت ) را معين كند هستيم يا نه ، و سياق آيه مورد بحث و ساير آيات اين داستان كه در سوره آل عمران و انبياء آمده و قرائنى كه با آنها هست با وراثت علم و امثال آن نمى سازد، تاچه رسد به اين كه لفظ را از وراثت مال منصرف نمايد، كه توضيح اين ناسازگارى گذشت .
آرى به طورى كه از تعليم قرآن كريم بر مى آيد اصلا ممكن نيست وراثت متعلق به نبوت هم بشود، زيرا نبوت يك موهبت الهى است كه انتقال و تحويل و تحول بر نمى دارد، و معلوم است كه ترك و واگذارى به غير در معناى وراثت خوابيده ، وقتى مى گوئيم فلانى مال يا ملك يا منصب و يا علم و امثال اينها را به فلانى ارث داد معنايش اين است كه خود از آنها دست برداشت وبه او انتقال داد، و همين جهت است كه مى بينيم در هيچ جاى قرآن و سنت وراثت در نبوت و رسالت به كار نرفته .

*(249/9)*

و اما اينكه گفت : چرا داعى داريم و آن اين است كه كلام معصوم را از دروغ بودن حفظ كنيم ، جواب مى گوئيم كه اين خود اعتراف به گفته ما است ، كه گفتيم هيچ قرينه اى در كلام نيست كه دلالت كند بر اينكه مراد از لفظ يرثنى ارث غير مال است بلكه مطلب به عكس است ، يعنى قرينه هست بر اين كه مراد ارث مال است ، و اگر آيه را حمل بر معناى مورد نظر خود كرده اند از اين رو بوده كه خواسته اند ظاهر حديث مزبور را كه به نظر خود صحيح پنداشته اند حفظ نمايند غافل از اينكه معنا ندارد كه معناى قرآن كريم در دلالت هاى استعماليش محتاج به قرينه خارجى و غير قرآنى باشد آن هم در جائى كه خود قرآن محفوف به قرائنى باشد كه مخالف آن قرينه غير قرآنى بوده باشد، و خلاصه ما قرائنى كه در سياق يك آيه هست همه را ناديده بگيريم براى اين كه يك قرينه خارجى و غير قرآنى را صحه بگذاريم .
و اگر بگوئى پس چطور عمومات آيات احكام را با روايت تخصيص و اطلاقات آن را تقييد مى كنيد؟ در جواب مى گوئيم مساله تخصيص و تقييد تصرف در دلالت لفظ به حسب استعمال نيست ، بلكه تصرف در مراد از خطاب است .
علاوه بر اينكه معنا ندارد كه اخبار آحاد در غير احكام شرعى كه جز جعل تشريعى چيز ديگرى نيستند حجت بوده باشد، آن هم با مخالفتش با كتاب ، كه همه اين مطالب در علم اصول برهانى شده است .
و اما اينكه گفت : (و ليكن از آنچه ما قبلا گفتيم نقطه ضعف اين سخن به دست مى آيد) مقصودش اشاره به اين است كه جمله (و اجعله رب رضيا) را تاكيد براى جمله : (وليا يرثنى ) گرفت ، و يا اشاره به اين است كه (رضيا) را به معناى (مرضى ) نزد مردم گرفته بود كه به خيال خود كلام خداى را از لغويت نگاه بدارد، و ليكن از مطالبى كه ما در بيان آيه گذرانديم اشكال اين دو سخن روشن مى گردد.
و در تفسير عياشى از ابى بصير از ابى عبداللّه (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود:

*(249/10)*

زكريا بعد از آنكه از پروردگارش درخواست فرزندى كرد و ملائكه او را به آن ندا كه مى دانيد ندايش داد، دلش خواست بفهمد اين ندا از كجا است آيا از خداى تعالى است ؟ لذا خداى تعالى به او وحى كرد نشانه اين مطلب اين است كه سه روز زبان از سخن با مردم باز دارى ، آنگاه فرمود بعد از آنكه سه روز زبان از سخن باز داشت و هيچ سخن نگفت آن وقت فهميد كه نداى مزبور از ناحيه خداى تعالى بوده چون غير خدا كسى نمى تواند در نفس پيغمبر تصرف كند.
و در تفسير نعمانى به سند خود از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: امام اميرالمومنين (عليه السلام ) در پاسخ مردمى كه از او از معناى وحى سؤ ال كرده بودند فرمود يك قسم از وحى وحى نبوت است ، و قسم ديگر وحى الهام و قسم سوم وحى اشاره است آنگاه كلام را همچنان ادامه داد تا آنجا كه فرمود: و اما وحى اشاره ، كلام خداى عز و جل است كه مى فرمايد: (فخرج على قومه من المحراب فاوحى اليهم ان سبحوا بكره و عشيا) چون زكريا (عليه السلام ) موظف شده بود كه سه روز با مردم سخن نگويد مگر با رمز و اشاره (لا تكلم الناس ثلاثه ايام الا رمزا).
و در مجمع البيان از معمر روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: بچه ها به يحيى گفتند: بيا با ما بازى كن ، گفت : بازى چيست ، مگر خلقت ما براى بازى بود، آرى از همان كودكى داراى حكمت بود چنانچه قرآن كريم فرمود: (و آتيناه الحكم صبيا) اين مضمون از ابى الحسن رضا (عليه السلام ) نيز روايت شده .
مؤ لف : و در الدرالمنثور هم از ابن عساكر از معاذ بن جبل به طور رفع روايت شده است ، و نيز در همين معنا از ابن عباس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت آمده .

*(249/11)*

و در كافى به سند خود از على بن اسباط روايت شده كه گفت : من حضرت ابا جعفر (عليه السلام ) را ديدم كه به طرفم مى آمد، نگاهى دقيق و طولانى به او كردم و به سر تا پاى او مى نگريستم كه بعدا شمايلش را براى شيعيانى كه در مصرند تعريف كنم ، در همين بين كه من مشغول تماشاى او بودم نشست ، و فرمود: اى على خداى عز و جل احتجاج مى كند به امامت به مثل آن حجتى كه با آن احت جاج مى كند بر نبوت آنگاه خواند: (و آتيناه الحكم صبيا) (و لما بلغ اشده و بلغ اربعين سنه ) سپس فرمود:
آرى ممكن است خداوند حكمت را در حال كودكى به كسى بدهد، همچنانكه ممكن است در حال چهل سالگى بدهد.
مؤ لف : اينكه در اين روايت حكم به حكمت تفسير شده مؤ يد بيان سابق ما است .
و در الدرالمنثور است كه عبد الرزاق و احمد در كتاب زهد و عبد بن حميد و ابن منذر و ابن ابى حاتم همگى از قتاده روايت كرده اند كه در تفسير جمله : (و لم يكن جبارا عصيا) گفت سعيد بن مسيب مى گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: هيچ كس خدا را روز قيامت ملاقات نمى كند مگر اينكه گناه دارد، به جز يحيى بن زكريا. قتاده مى گويد حسن از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرد كه فرمود: يحيى (عليه السلام ) نه گناه كرد و نه هرگز خيال زنى را به دل خطور داد.
و در همان كتاب است كه احمد و حكيم ترمذى در كتاب نوادر الاصول و حاكم و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا فرمود: هيچ كس از بنى آدم نيست مگر آنكه خطا كرده و يا حداقل تصميم بر آن را گرفته است ، مگر يحيى بن زكريا كه نه خيال آن را كرد و نه مرتكب شد.

*(249/12)*

مؤ لف : اين معنا به طرق اهل سنت با الفاظ مختلف روايت شده ، و ليكن به خاطر اينكه عصمت را اختصاص به يحيى (عليه السلام ) داده چاره اى جز اين نيست كه بگوئيم مقصود انبياء و ائمه (عليهم السلام ) بوده ، هر چند كه با ظاهر اين روايات مخالف باشد، و اين مخالفت را به گردن راويان اين احاديث انداخته ، بگوئيم سوء تعبير از ايشان بوده ، چون راويان عادتشان بر اين بوده كه آنچه را از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى شنيده اند نقل به معنا مى كردند و عنايتى به حفظ الفاظ آن جناب نداشته اند، و كوتاه سخن اخبار در زهد يحيى (عليه السلام ) بسيار و بيرون از حد و شمار است ، و به طورى كه در اخبار آمده آن جناب گياه مى خورد و ليف خرما را لباس مى كرد و از خوف خدا آنقدر مى گريست كه از چشم تا منتهاى صورتش مجرائى مانند نهر درست شده بود.
و نيز از ابن عساكر از قره روايت آورده كه گفت : آسمان بر هيچ كس نگريست جز بر يحيى بن زكريا و حسين بن على ، و اين سرخى آسمان همان گريه آن است .
مؤ لف : اين معنا در مجمع از امام صادق (عليه السلام ) نيز روايت شده و در آخر آن آمده كه قاتل يحيى و قاتل حسين (عليه السلام ) هر دو ولدالزنا بوده اند.
و در همان كتاب است كه حاكم و ابن عساكر از ابن عباس روايت كرده كه گفت : خداى تعالى به محمد بن عبداللّه (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) وحى كرد كه من در انتقام خون يحيى بن زكريا هفتاد هزار نفر را كشتم و به زودى به انتقام خون پسر دخترت هفتاد هزار و هفتاد هزار مى كشم .
و در كافى به سند خود از ابى حمره از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت ازآن جناب پرسيدم مقصود از جمله : (و حنانا من لدنّا و زكاه ) چيست ؟ فرمود (تحنن اللّه ) يعنى خدا وى را دوست مى داشت ، پرسيدم از تحنن خدا به او چه رسيد، و چه ديد؟ فرمود: وقتى مى گفت يا رب ، خداى تعالى در جوابش مى گفت : (لبيك يا يحيى ) تا آخر حديث .

*(249/13)*

و در عيون اخبار به سندى كه به ياسر خادم مى رسد از او روايت كرده كه گفت : من از ابى الحسن رضا (عليه السلام ) شنيدم كه مى فرمود: وحشتناك ترين مواقفى كه بشر دارد سه موقف است يكى آن روزى كه از شكم مادر متولد مى شود، و دنيا را مى بيند، و يكى آن روزى كه مى ميرد و آخرت و اهل آخرت را مى بيند، و يكى روزى كه مبعوث مى شود، و احكامى مى بيند كه در دار دنيا نديده بود.
و خداى عزوجل حضرت يحيى را در اين سه موقف سلامت و عافيت داده ، و ترس به دلش راه نداده بود، و به همين جهت درباره اش فرموده : (و سلام عليه يوم ولد و يوم يموت و يوم يبعث حيا) همچنان كه عيسى هم در اين سه موقف بر خود سلام كرد و گفت : (و السلام على يوم ولدت و يوم اموت و يوم ابعث حيا).
داستان زكريا (عليه السلام ) در قرآن
خداى تعالى زكريا (عليه السلام ) را در كلام خود به صفت نبوت و وحى توصيف نموده ،
و نيز در اول سوره مريم او را به عبوديت و در سوره انعام در عداد انبيايش شمرده ، و از صالحينش و از مجتبينش خوانده ، كه عبارتند از مخلصون و همچنين از مهديونش دانسته است .
تاريخ زندگيش - قرآن كريم از تاريخ زندگى آن جناب غير از دعاى او در طلب فرزند و استجابت دعايش و تولد فرزندش يحيى چيزى نياورده ، و اين قسمت از زندگى آن جناب را بعد از نقل سرگذشتش با مريم كه چگونه عبادت مى كند و چگونه خدا كرامتها را به او داده نقل كرده است .
آرى در اين قسمت فرموده زكريا متكفل امر مريم شد، چون مريم پدرش عمران را از دست داده بود، و چون بزرگ شد از مردم كناره گيرى كرد، و در محرابى كه در مسجد به خود اختصاص داده بود مشغول عبادت شد، و تنها زكريا به او سر مى زد، و هر وقت به محراب او مى رفت مى ديد نزد او رزقى آماده است ، مى پرسيد اين غذا را چه كسى برايت آورده ؟ مى گفت : اين از ناحيه خداى تعالى است كه خداى تعالى به هر كه بخواهد بدون حساب روزى مى دهد.

*(249/14)*

در اينجا طمع زكريا به رحمت خدا تحريك شد، خداى خود را خواند، و از او فرزندى از همسرش درخواست نمود، و ذريه طيبه اى مساءلت كرد، و با اينكه او خودش مردى سالخورده ، و همسرش زنى نازا بود، دعايش مستجاب شد، و در حالى كه در محراب خود به نماز ايستاده بود ملائكه ندايش دادند: اى زكريا خداى تعالى تو را به فرزندى كه اسمش يحيى است بشارت مى دهد، زكريا براى اينكه قلبش اطمينان يابد و بفهمد اين ندا از ناحيه خدا بوده و يا از جاى ديگر، پرسيد پروردگارا آيتى به من بده كه بفهمم اين ندا از تو بود، خطاب آمد آيت و نشانه تو اين است كه سه روز زبانت از تكلم با مردم بسته مى شود، و سه روز جز با اشاره و رمز نمى توانى سخن بگوئى ، و همينطور هم شد، از محراب خود بيرون شده نزد مردم آمد، و به ايشان اشاره كرد كه صبح و شام تسبيح خدا گوئيد، و خدا همسر او را اصلاح نموده يحيى را بزائيد (سوره آل عمران ، آيات 37 - 41، سوره مريم ، آيات 2 - 11، سوره انبياء آيات 89 - 90).
قرآن كريم درباره سرانجام و مال امر او و چگونگى درگذشتش چيزى نفرموده ، ولى در اخبار بسيارى از طرق شيعه و سنى آمده كه قومش او را به قتل رساندند، بدين صورت كه وقتى تصميم گرفتند او را بكشند او فرار كرده و به درخت پناهنده شد، درخت شكافته شد و او در داخل درخت قرار گرفته درخت به حال اولش برگشت ، شيطان ايشان را به نهانگاه وى خبر داد، و گفت كه بايد درخت را اره كنيد، ايشان همين كار را كردند و آن جناب را با اره دو نيم نمودند، و به اين وسيله از دنيا رفت .
در بعضى از روايات آمده كه سبب كشتن وى اين بود كه او را متهم كردند كه با حضرت مريم عمل منافى عفت انجام داده و از اين راه مريم به عيسى (عليهماالسلام ) حامله شده و دليلشان اين بود كه غير از زكريا كسى به مريم سر نمى زد، جهات ديگرى نيز روايت شده .
داستان يحيى (عليه السلام ) در قرآن

*(249/15)*

1 - ستايش قرآن كريم : خداى عزوجل آن جناب را در چند جاى قرآن ياد كرده و او را به ثناى جميلى ستوده ، از آن جمله او را تصديق كننده كلمه اى از خدا (يعنى نبوت مسيح ) خوانده و او را سيد و مايه آبروى قومش و حصور (بى زن ) خوانده ، و پيغمبرى از صالحين ناميده ، (سوره آل عمران ، آيه 39).
و نيز از مجتبين يعنى مخلصين و راه يافتگان خوانده (سوره انعام ، آيه 85 تا 87) و نام او را خودش نهاده ، و او را يحيى ناميده ، كه قبل از وى هيچ كس بدين نام مسمى نشده ، و او را ماءمور به اخذ كتاب به قوت نموده ، و او را در كودكى حكم داده ، و بر او در سه روز زندگيش سلام فرستاده ، روزى كه متولد شد، و روزى كه از دنيا مى رود و روزى كه دوباره زنده مى شود (سوره مريم ، آيات 2 - 15) و به طور كلى دودمان زكريا را مدح كرده و فرموده (انّهم كانوا يسارعون فى الخيرات و يدعوننا رغبا و رهبا و كانوا لنا خاشعين ) اينان مردمى بودند كه در خيرات ساعى و كوشا بودند و ما را به رغبت و از رهبت و خشوع مى خواندند (سوره انبياء، آيه 90) و مقصود از كلمه اينان يحيى و پدر و مادر او است .
2 - تاريخ زندگيش - يحيى (عليه السلام ) به طور معجره آسا و خارق العاده براى پدر و مادرش متولد شد، چون پدرش پيرى فرتوت و مادرش زنى نازا بود، و هر دو از فرزنددار شدن ماءيوس بودند، در چنين حالى خداى تعالى يحيى را به ايشان ارزانى داشت ، و يحيى (عليه السلام ) از همان كودكى مشغول عبادت شد خداى تعالى از كودكى او را حكمت داده بود، او تمام عمر را به زهد و انقطاع گذرانيد، و هرگز با زنان نياميخت و هيچ يك از لذائذ دنيا او را از خدا به خود مشغول نساخت .
يحيى (عليه السلام ) معاصر عيسى بن مريم (عليهماالسلام ) بود و نبوت او را تصديق كرد و او در ميان قوم خود سيد و شريف بود به طورى كه دلها همه به او توجه مى نمود و به سويش ميل مى كرد،

*(249/16)*

مردم پيرامونش جمع مى شدند، و او ايشان را موعظه مى كرد، و به توبه از گناهان دعوت مى نمود، و به تقوى دستور مى داد تا روزى كه كشته شد.
و در قرآن كريم درباره كشته شدنش چيزى نيامده ، ولى در اخبار آمده كه سبب شهادتش اين بود كه زنى زناكار در عهد او مى زيسته و پادشاه بنى اسرائيل مفتون او شد، و با او مراوده كرد يحيى (عليه السلام ) وى را از اين كار نهى مى نمود و ملامتش مى كرد، و چون در قلب پادشاه عظيم و محترم بود لذا پادشاه از اطاعتش ناگزير بود، اين معنا باعث شد كه زن زانيه نسبت به آن جناب كينه توزى كند، از آن به بعد به پادشاه دست نمى داد مگر بعد از آنكه سر يحيى را از بدنش جدا نموده برايش هديه بفرستد، پادشاه نيز چنين كرد آن جناب را به قتل رسانده و سر مقدسش را براى زن زانيه هديه فرستاد.
و در بعضى از اخبار ديگر آمده كه سبب قتلش اين بود كه پادشاه عاشق برادرزاده خود شد، و مى خواست با او ازدواج كند يحيى (عليه السلام ) او را نهى مى كرد و مخالفت مى نمود، تا آنكه وقتى همسر برادرش دختر را آن چنان آرايش كرد كه تمام قلب شاه را مسخر كند، با چنين وضعى دخترش را نزد پادشاه فرستاد، و به او گفته بود كه چون خواست از تو كام بگيرد مخالفت كن ، و بگو شرطش اين است كه سر يحيى را برايم حاضر كنى ، او نيز بلادرنگ سر يحيى را از بدن جدا نموده در طشتى طلا گذاشت ، و براى دختر برادر حاضر ساخت .
و در روايات ، احاديث بسيارى درباره زهد و عبادت و گريه او از ترس خدا و درباره مواعظ و حكمتهاى او وارد شده .
داستان زكريا و يحيى در انجيل

*(249/17)*

در انجيل آمده است : در ايام سلطنت هيرودس پادشاه يهوديان ، كاهنى بود به نام زكريا و از فرقه ابيا، همسر او زنى بود از دختران هارون به نام اليصابات اين زن و شوهر هر دو نسبت به خداى تعالى فرمانبردار و هر دو اهل عبادت و عمل به سفارشات رب و احكام او بودند، و در عبادت خدا گوش به ملامتهاى مردم نمى دادند، و از فرزند محروم بودند چون اليصابات زنى نازا بود علاوه بر اينكه عمرى طولانى پشت سر گذاشته بودند.
روزى در بينى كه سرگرم كه انت براى فرقه خود بود بر حسب عادت كاهنان قرعه به نامش اصابت كرد كه آن روز بخور دادن هيكل رب (كليسا) را عهده بگيرد، رسم مردم اين بود كه در موقع بخور دادن تمامى نمازگزاران از هيكل بيرون مى آمدند، وقتى زكريا داخل هيكل شد فرشته پروردگار در حالى كه طرف دست راست قربانگاه بخور ايستاده بود برايش ظاهر شد، زكريا از ديدن او وحشت كرد و مضطرب شد فرشته گفت اى زكريا نترس من خواهش تو را و همسرت اليصابات را شنيدم به زودى فرزندى برايت مى آورد و بايد او را يوحنا بنامى ، از ولادت او فرحى و مسرتى به تو دست مى دهد، و بسيارى از ولادت او خوشحال مى شوند، زيرا او در برابر پروردگار مردى عظيم خواهد بود، نه خمرى مى نوشد، و نه مسكرى ، از همان شكم مادر پر از روح القدس به دنيا مى آيد، و بسيارى از بنى اسرائيل را به درگاه رب معبودشان برمى گرداند، پيشاپيش او روح ايليا و نيروى او در حركت است تا دلهاى پدران را به فرزندان و عاصيان را به فكرت ابرار و نيكان برگرداند، تا حزبى مستعد و قوى براى رب فراهم شود، زكريا با فرشته گفت چگونه به اين اطمينان پيدا كنم ؟ چون من مردى سالخورده و همسرم زنى نازا و پير است ، فرشته پاسخش داد كه من جبرئيلم كه همواره در برابر خدا گوش بفرمانم ، خدا مرا فرستاده تا با تو گفتگو كنم ، و تو را به اين مژده نويد دهم ، و تو از همين الان لال مى شوى و تا روزى كه اين فرزند متولد شود

*(249/18)*

نمى توانى با كسى سخن گوئى ، و اين شكنجه به خاطر اين است كه تو كلام مرا كه بزودى صورت مى بندد تصديق ننمودى .
مردم بيرون هيكل منتظر آمدن زكريا بودند و از دير كردنش تعجب مى كردند، و وقتى بيرون آمد ديدند كه نمى تواند حرف بزند، فهميدند كه در هيكل خوابش برده ، و خوابى ديده است ، زكريا با اشاره با ايشان حرف مى زد و همچنين ساكت بود.
پس از آنكه ايام خدمتش در هيكل تمام شد، و به خانه اش رفت ، چيزى نگذشت كه همسرش اليصابات حامله شد، و مدت پنج ماه خود را پنهان مى كرد، و با خود مى گفت پروردگار من اينطور با من رفتار كرد، و در ايامى كه نظرى به من داشت مرا از عار و ننگ كه در مردم داشتم نجات داد.
انجيل سپس مى گويد: مدت حمل اليصابات تمام شد، و پسرى آورد، همسايگان و خويشان وقتى شنيدند كه خدا رحمتش را نسبت به او فراوان كرده با او در مسرت شركت كردند، و در همان روز دلاك آوردند تا او را ختنه كند، و او را به اسم پدرش زكريا ناميدند، ولى مادرش قبول نكرد، و گفت ، نه ، بايد يوحنا ناميده شود، گفتند در ميان قبيله و عشيره تو چنين نامى نيست ،
لذا از پدرش زكريا پرسيدند ميل دارد چه اسمى بر او بگذارند، او كه تا آن روز، قادر بر حرف زدن نبود لوحى خواست تا در آن بنويسد لوح را آوردند در آن نوشت يوحنا، همه تعجب كردند، و در همان حال زبان زكريا باز شد، و خداى را شكر گفت ، همسايگان همه و همه دچار دهشت و ترس شدند وهمه عجائبى را كه ديده بودند به يكديگر مى گفتند، تا در تمامى كوههاى يهودى نشين پر شد، و همه در دل مى گفتند تا ببينى عاقبت اين بچه چه باشد، و قطعا دست پروردگار با او است ، چون پدرش زكريا هم پر از روح القدس بود و ادعاى نبوت مى كرد ...

*(249/19)*

و باز در انجيل آمده كه در سال پانزدهم از سلطنت طيباريوس قيصر كه بيلاطس نبطى والى بر يهوديان و هيرودس رئيس بر ربع جليل و فيلبس برادرش رئيس بر ربع ايطوريه و كوره تراخوتينس و ليسانيوس رئيس بر ربع ابليه بودند در ايام رياست حنان و قيافا بر كاهنان كلمه خدا بر يوحنا فرزند زكريا در صحرا صورت گرفت .
و به همين مناسبت فرمانى به تمامى شهرهاى پيرامون اردن رسيد كه مردم معموديه توبه و مغفرت گناهان را انجام دهند، و اين قصه در سفر اقوال اشعياى پيغمبر نيز آمده كه : (آوازى از صحرا بر آمد كه آماده راه خدا باشيد، و راه او را هموار سازيد، بدانيد كه همه بيابانها پر مى شود و همه كوهها و تلها به فرمان در مى آيد، و همه كجى ها راست مى شود، و همه دره ها، راه هموار مى گردد و بشر خلاصى خداى را به چشم مى بيند.
و شنيدند كه به مردمى كه براى تعميد از آن بيرون شده بودند مى گفت اى فرزندان افعى ها چه كسى به شما ياد داد كه از غضب آينده فرار كنيد؟ بايد كه ميوه هائى كه سزاوار توبه باشد درست كنيد، و هرگز درباره خود نگوئيد كه ما پدرى چون ابراهيم داريم ، چون به شما مى گويم كه خدا قادر است از اين سنگها فرزندانى براى ابراهيم درست كند، و الان تبر بر ريشه درختان گذاشته شده هر درختى كه بار نمى دهد از ريشه بريده مى شود و در آتش مى سوزد.
جمعيت پرسيدند پس چكار كنيم ؟ جواب داد هركس دو دست لباس دارد يك دست آن را به كسى بدهد كه برهنه است ، و همچنين هركس طعام اضافه دارد به كسى بدهد كه ندارد، ماليات بگيران آمدند كه تعميد شوند، پرسيدند اى معلم ما چگونه تعميد كنيم ؟ گفت : بيش از آنچه كه حق شما است نگيريد، لشگريان هم آمدند و پرسيدند ما چه كنيم گف ت شما به كسى ظلم نكنيد و افتراء نبنديد و به مواجب خود اكتفاء كنيد.

*(249/20)*

در همان موقعى كه مردم منتظر و همه در دلهايشان درباره يوحنا فكر مى كردند كه نكند او همان مسيح باشد يوحنا به همه چنين جواب گفت : من شما را به آب تعميد مى دهم ، و ليكن بعد از من كسى نزد شما مى آيد كه از من قوى تر است ، كسى است كه من خود را قابل آن نمى دانم كه بند كفشش را باز كنم ، او به زودى شما را به روح القدس و آتش غسل خواهد داد كه طبقش در دست او است و به زودى خرمن خود را پاكيره كرده گندمها را در انبار خود جمع نموده ، كاه را به آتشى كه هرگز خاموش نشود و به چيرهاى بسيارى ديگر آتش مى زند، و همينطور مردم را موعظه مى كرد و بشارت مى داد.
و اما هيرودس رئيس ربع به خاطر اينكه آبرويش در ميان مردم در مساءله هيرود يا همسر برادرش فيلبس و نيز به خاطر شرارت هائى كه داشت به مخاطره افتاده بود، يك خطائى بزرگتر از همه مرتكب شد و آن اين بود كه يوحنا را به زندان افكند.

*(249/21)*

و در انجيل آمده كه هيرودس خودش به دست خود يوحنا را به زندان مى برد و بند بر او مى نهاد و اين كار را به خاطر هيروديا همسر برادرش قيلبس مى كرد، چون خودش با او ازدواج كرده بود، و يوحنا با اين عمل وى مخالفت مى كرد، كه ازدواج تو با همسر برادرت حلال نيست ، و از همين روى هيروديا كينه او را در دل داشت ، مى خواست او را بكشد، نمى توانست ، چون هيرودس از يوحنا حساب مى برد و مى دانست كه او مردى نكوكار و مقدس است ، و همواره او را محافظت مى كرد كلامش را شنيده اعمال بسيارى به جا مى آورد و سخنش را به خوشى مى شنيد تا آنكه روزى چنين اتفاق افتاد كه هيرودس براى جشن ميلادش شامى تهيه كرده ، بزرگان مملكت و افسران ارتش و هزاره هاى لشگر را دعوت كرده بود، موقعى كه همه جمع شده بودند دختر هيروديا وارد شده در مجلس ‍ رقصى كرد كه هيرودس و كرسى نشينان او همه خوشحال شدند، شاه بدو گفت : هر چه مى خواهى بخواه تا به تو بدهم و سوگند ياد كرد كه هر چه از من بخواهى مى دهم هر چند نصف مملكتم باشد، دختر برون شده به مادرش بگفت و پرسيد كه چه بخواهم ؟ گفت سر بريده يوحنا معمدان را بخواه ، دختر در همان لحظه و به سرعت نزد شاه رفت و گفت : مى خواهم همين الان سر بريده يوحنا معمدان را در طبقى برايم حاضر كنى ، شاه در اندوه شد، چون از يك سو نمى خواست چنين كارى بكند و از سوى ديگر جلو كرسى نشينان خود سوگند ياد كرده بود و لذا جلادى را فرستاد
تا سر از بدن او جدا كرده بياورد، او هم رفت و در زندان سر از بدن يوحنا جدا نموده ، در طبقى گذاشت و آورده نزد دختر نهاد دختر هم آن را به مادرش داد، شاگردان يوحنا چون اين بشنيدند آمدند و بدن بى سر او را برداشته دفن كردند.

*(249/22)*

اين بود آنچه كه در انجيل آمده البته در اناجيل اخبار ديگرى نيز راجع به يحيى (عليه السلام ) است كه از حدود آنچه ما در اينجا آورديم تجاوز نمى كند، خواننده متدبّر و گوهر شناس مى تواند گفته هاى ما را، كه از انجيل ها نقل كرديم ، با آنچه قبلا آورديم تطبيق كند و موارد اختلاف را به دست آورد.
سوره مريم ، آيات 16- 40
و اذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا(16) فاتخذت من دونهم حجابا فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا(17) قالت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا(18) قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلما زكيا(19) قالت انى يكون لى غلام و لم يمسسنى بشر ولم اك بغيا(20) قال كذلك قال ربك هو على هين و لنجعله آيه للناس و رحمه منا و كان امرا مقضيا(21) فحملته فانتبذت به مكانا قصيا(22) فاجائها المخاض الى جذع النخله قالت يا ليتنى مت قبل هذا و كنت نسيا منسيا(23) فنادئها من تحتها الا تحزنى قد جعل ربك تحتك سريا(24) و هزى اليك بجذع النخله تسقط عليك رطبا جنيا(25) فكلى و اشربى و قرى عينا فاما ترين من البشر احدا فقولى انى نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا(26) فاتت به قومها تحمله قالوا يمريم لقد جئت شيا فريا(27) يااخت هرون ما كان ابوك امرا سوء و ما كانت امك بغيا(28) فاشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا(29) قال انى عبد اللّه آتانى الكتاب و جعلنى نبيا(30) و جعلنى مباركا اين ما كنت و اوصنى بالصلوه و الزكوه ما دمت حيا(31) و برا بولدتى و لم يجعلنى جبارا شقيا(32) و السلام على يوم ولدت و يوم اموت و يوم ابعث حيا(33) ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون (34) ما كان لله ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون (35) و ان اللّه ربى و ربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم (36) فاختلف الاحزاب من بينهم فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم (37) اسمع بهم و ابصر يوم ياتوننا لكن

*(249/23)*

الظالمون اليوم فى ضلال مبين (38) و انذرهم يوم الحسره اذ قضى الامر و هم فى غفله و هم لا يومنون (39) انا نحن نرث الارض و من عليها و الينا يرجعون (40).
ترجمه آيات
در اين كتاب مريم را ياد كن آن دم كه در مكانى در طرف شرقى مسجد از كسان خود كناره گرف ت (16).
در مقابل آنان پرده اى آويخت ، پس ما روح خود را نزد او فرستاديم كه به صورت انسانى تمام عيار بر او مجسم گشت (17).
(مريم همينكه او را بديد بترسيد و) گفت : اگر مردى پرهيزكارى (كنايه از اينكه بايد پرهيزكار باشى ) من از سوء قصد تو به خداى رحمان پناه مى برم (18).
گفت : من فرستاده پروردگار توام تا پسرى پاكيره به تو عطا كنم (19).
گفت : چگونه مرا پسرى تواند شد با اينكه انسانى به من دست نزده و من خود زناكار نبوده ام (20). گفت : پروردگار تو چنين است . فرموده اين بر من آسان است تا آن را براى مردم از جانب خويش آيتى و رحمتى كنيم و كارى است مقرر شده (21).
پس به او حامله شد، و با وى در مكانى دور گوشه گرفت (22).
درد زائيدن او را به سوى تنه نخل برد، گفت : اى كاش قبل از اين مرده بودم يا چيزى حقير بودم و فراموشم كرده بودند (23).
پس وى رااز طرف پائين ندا داد: غم مخور كه پروردگارت جلوى تو نهرى جارى ساخت (24).
تنه درخت را سوى خود تكان بده كه خرماى تازه بر تو بيفكند (25).
بخور و بنوش و چشمت روشن دار، اگر از آدميان كسى را ديدى بگو من براى خدا روزه كلام نذر كرده ام پس امروز با بشرى سخن نمى گويم (26). مولود را كه در بغل گرفته بود نزد كسان خود آورد، گفتند اى مريم حقا كه چيزى شگفت انگيز آورده اى (27).
اى خواهر هارون آخر پدرت مرد بدى نبود و مادرت زناكار نبود (28).
مريم به مولود اشاره كرد، گفتند: چگونه با كسى كه كودك و در گهواره است سخن گوئيم ؟ (29).
گفت : من بنده خدايم ، مرا كتاب داده و پيغمبر كرده (30).

*(249/24)*

و هر جا كه باشم با بركتم كرده است ، و به نماز و زكات مادام كه زنده باشم سفارشم فرموده (31).
نسبت به مادرم نيكوكارم كرده و گردن كش و نافرمانم نكرده است (32).
سلام بر من روزى كه تولد يافته و روزى كه بميرم و روزى كه زنده برانگيخته شوم (33).
به گفتار راست ، عيسى پسر مريم كه درباره او شك مى كنند اين است (34).
نشايد كه خدا فرزندى بگيرد. او منره است ، چون كارى را اراده فرمايد فقط به او گويد: باش پس وجود مى يابد (35).
خداى يكتا پروردگار من و پروردگار شما است ، او را بپرستيد راه راست اين است (36).
پس اين دسته ها ميان خودشان اختلاف يافتند، واى بر كسانى كه كافر بوده اند، از حضور يافتن در روزى بزرگ (37).
روزى كه سوى ما آيند چه خوب شنوند و چه خوب ببينند، ولى آن روز ستم گران در ضلالتى آشكارند (38).
آنان را از روز ندامت بترسان ، آن دم كه كار بگذرد و آنها بى خبر مانند و باور ندارند (39).
ما زمين و تمام كسانى را كه بر آن هستند به ارث مى بريم و همگى به سوى ما باز مى گردند (40).
بيان آيات
در اين آيات از داستان يحيى به داستان عيسى (عليه السلام ) نقل كلام شده ، و ميان اين دو داستان شباهت تمامى هست ، چون ولادت هر دو بزرگوار به طور خارق العاده صورت گرفته و اين هر دو در كودكى حكم و نبوت داده شدند، او هم خبر داد كه ماءمور به احسان به مادر شده و جبار و شقى نيست و بر خود در روز ولادتش و روز مرگ ش و روز مبعوث شدنش سلام داده اين نيز همين مطالب را گفته و قرآن از وى نيز نقل كرده ، و شباهت هاى ديگرى نيز داشته اند، و يحيى (عليه السلام ) نبوت عيسى (عليه السلام ) را تصديق كرده و به وى ايمان آورد.
و اذكر فى الكتاب مريم اذا نتبذت من اهلها مكانا شرقيا
.
مقصود از (كتاب ) قرآن كريم و يا سوره مريم است كه جزئى از كتاب است ،

*(249/25)*

چون جزء كتابهم كتاب است ، و برگشت هر دو احتمال به يك معنا است ، ديگر فائده چندانى ندارد كه ما مثل بعضى اصرار بورزيم كه احتمال دومى قوى تر و يا متعين است .
كلمه (نبذ) به طورى كه راغب گفته به معناى دور انداختن هر چيز حقيرى است كه مورد اعتناء نباشد، وقتى مى گويند (نبذه ) يعنى فلان چيز را انداخت ، مى رساند كه از جهت حقير شمردن آن را دور انداخت .
و اما كلمه (انتبذ) به معناى (از مردم كناره گرفت ) است .
و مريم دختر عمران و مادر مسيح است و مقصود از ياد آوردن مريم ، ياد آورى خبر و داستان مريم مى باشد و كلمه (اذ) ظرف داستان مريم است و جمله (انتبذت ) تا آخر داستان مظروف اين ظرف است و معناى آيه اين است كه اى محمد! در اين كتاب داستان مريم را در آن حين كه از مردم اهل خود كناره گرفت و در مكان شرقى (كه گويا همان سمت شرقى مسجد باشد) اعتزال جست ذكر كن .
فاتخذت من دونهم حجابا فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا
.
كلمه (حجاب ) به معناى هر چيزى است كه چيزى را از غير بپوشاند و از اين كلمه چنين بر مى آيد كه گويا مريم خود را از اهل خويش پوشيده داشت تا قلبش براى اعتكاف و عبادت فارغ تر باشد، همچنانكه جمله (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا) نيز بدان اشاره دارد، كه تفسير و اشاره اش به مدعاى ما گذشت .
بعضى گفته اند: مريم در خود مسجد منزل كرده بود، و هر وقت حيض مى شد از آنجا بيرون شده به خانه زكريا مى رفت ، و چون پاك مى شد دوباره به مسجد بر مى گشت ، تا آنكه روزى كه پرده اى دور خود كشيده بود تا غسل كند ناگهان جبرئيل به صورت مردى جوان و امرد و زيبا روى بر او در آمد، مريم به خدا پناه برد.
و ليكن هيچ دليلى در آيات مربوطه به آن جناب بر اين تفصيل نداريم و آيه آل عمران را هم ديديد كه معناى سابق حجاب را تاييد مى كرد.

*(249/26)*

(فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) - از ظاهر سياق بر مى آيد كه فاعل كلمه تمثل ضميرى است كه به روح بر مى گردد پس ‍ روحى كه به سوى مريم فرستاده شده بود به صورت بشر ممثل شد، و معناى تمثل و تجسم به صورت بشر اين است كه در حواس ‍ بينائى
مريم به اين صورت محسوس شود، و گرنه در واقع باز همان روح است نه بشر.
و چون از جنس بشر و جن نبود، بلكه از جنس ملك و نوع سوم مخلوقات ذوى العقول بود كه خدا او را در كتابش وصف نموده ، و ملك ناميده ، و آن فردى را كه ماءمور وحى است جبرئيل ناميده ، مثلا فرمود: (من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن اللّه ) و جاى ديگر او را روح خوانده ، فرموده : (قل نزله روح القدس من ربك ) و نيز فرموده : (نزل به الروح الامين على قلبك ) و نيز او را رسول خوانده و فرمود: (انه لقول رسول كريم ) لذا ازهمه اينها مى توان فهميد كه آن روحى كه براى مريم به صورت بشرى مجسم شد همان جبرئيل بوده است .
و اگر بگوئى در سوره آل عمران قضيه را به چند ملك نسبت داده و فرموده : (اذ قالت الملائكه يا مريم ...) زمانى كه ملائكه به مريم گفتند خدا تو را ب ه كلمه اى از خود بشارت مى دهد كه نامش مسيح عيسى بن مريم است - تا آنجا كه مى فرمايد - (قالت رب انى يكون لى ولد...) گفت پروردگارا كجا ممكن است مرا پسرى باشد با اينكه هيچ بشرى با من تماس نگرفته ؟ گفت : اينطور خدا هر چه مى خواهد مى كند، و چون قضاى امرى را براند همين كه بگويد باش ، مى باشد.
در جواب مى گوئيم : اگر با آيات مورد بحث تطبيق شود هيچ شكى باقى نمى ماند كه سخن ملائكه با مريم كه در سوره آل عمران آمده عينا همان كلامى است كه در آيات مورد بحث به روح نسبت داده ، و اگر كلام جبرئيل را به ملائكه نسبت داده از قبيل نسبت كلام يك نفر از قومى به همه قوم است ، چون همه در آن كلام و يا در سنت و عادت و خلقت موافقت و شركت دارند.

*(249/27)*

و در قرآن از اين قبيل تعبيرات زياد است ، مانند آيه (يقولون لئن رجعنا الى المدينه ليخرجن الاعز منها الاذل ) كه با اينكه گوينده سخن يك نفر بوده به جمع نسبت مى دهد.
و نيز مانند (و اذ قالوا اللّهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجاره من السماء) با اينكه گوينده آن يك نفر بوده .
و اگر در آيه مورد بحث روح را به خدا نسبت داده و فرموده (روحنا روحمان ) به منظور تشريف و احترام بوده ، و معناى روح در تفسير آيه (و يسئلونك عن الروح ...) گذشت .
next page
fehrest page
back page

*(249/28)*

next page
fehrest page
back page
يكى از تفسيرهاى نادرستى كه براى آيه كرده اند اين است كه مراد از روح ، عيسى است ، و ضمير در تمثل به جبرئيل بر مى گردد، كه فسادش روشن است .
و يكى از قرائت هاى نادرست هم قرائت بعضى است كه كلمه (روحنا) را با تشديد نون خوانده ، و گفته : روحنّا اسم آن فرشته اى بوده كه براى مريم مجسم شده ، و او غير جبرئيل روح الامين بوده ، كه فساد اين نيز روشن است .
گفتارى در معناى تمثل
در روايات ، كلمه تمثل بسيار به چشم مى خورد، ولى در قرآن كريم جز در داستان مريم ، در سوره مريم يعنى آيه (فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا) نيامده ، و آيات بعدى كه در آن جبرئيل خود را براى مريم معرفى مى كند بهترين شاهد است بر اينكه وى در همان حال هم كه به صورت بشر مجسم شده بود باز فرشته بود، نه اينكه بشر شده باشد، بلكه فرشته اى بود به صورت بشر، و مريم او را به صورت بشر ديد.
بنابراين ، معناى تمثّل جبرئيل براى مريم به صورت بشر، اين است كه در حاسه و ادراك مريم به آن صورت محسوس شد، نه اينكه واقعا هم به آن صورت در آمده باشد، بلكه در خارج از ادراك وى صورتى غير صورت بشر داشت .
و اين معنايى كه براى تمثل كرديم با همان معناى لغوى كلمه منطبق مى شود،
چون وقتى مى گوئيم : (تمثل شى ء لشى ء فى صورة كذا) معنايش اين است كه چيزى براى چيز ديگرى به فلان صورت در آمد، يعنى او آن را به صورت فلان چيز تصور كرد، نه اينكه واقعا هم به آن صورت در آمده و چيز ديگرى شده باشد، پس تمثل ملك به صورت بشر، ظهور او براى بيننده به صورت بشر است ، نه اينكه ملك بشر بشود، زيرا اگر معنايش اين باشد لازم مى آيد كه چيزى ، چيزى ديگر شود، نه اينكه چيزى به صورت چيزى ديگر ظاهر شود و تمثل يابد.
در خصوص اين تمثل در تفسير كبير و غير آن به چند وجه اشكال شده است .

*(250/1)*

اول اينكه : جبرئيل به طورى كه از اخبار بر مى آيد شخصى عظيم الجثه است ، و چنين شخصى اگر بخواهد به قدر يك انسان معمولى كوچك شود يا بايد مازاد از آن مقدارش ريخته شود در اين صورت ديگر جبرئيلى باقى نمى ماند، و اگر آن مقدار زائد ساقط نشود، و در عين حال كوچك گردد، تداخل لازم مى آيد، كه يكى از محالات است .
دوم اينكه : اگر تمثل به طور كلى امرى ممكن باشد، ديگر در هيچ موردى وثوق و اطمينانى باقى نمى ماند، و كسى قطع پيدا نمى كند كه مثلا اين شخصى كه الان مى بيند همان فلانى است كه ديروز ديده ، چون ممكن است اين شخص بيگانه اى باشد كه به صورت او متمثل گشته .
سوم اينكه : اگر تمثل به صورت بشر ممكن و جائز باشد به صورت هر چيز ديگرى حتى پشه و حشرات نيز ممكن مى شود، و اگر اين را هم ممكن بدانيم هر كسى مى تواند ادعاى ديدن جبرئيل را بكند، و اين نيز باطل است .
چهارم اينكه : اگر تمثل جائز باشد ديگر به هيچ خبر، حتى خبر متواتر هم نمى شود اعتماد كرد، و مثلا در اينكه رسول خدا در جنگ بدر قتال كرد نيز مى شود تشكيك كرده و گفت : ممكن است او فلان شخص بوده كه به صورت رسول خدا مجسم شده .
اشكال اول را جواب داده اند به اينكه اگر قائل باشيم كه جبرئيل جسم است ، چه مانعى دارد كه بگوئيم دو قسم اجزاء دارد، يكى اجزاى اصلى است كه همان مقدارى استكه انسانها دارند، و يكى اجزاء زيادى ، و هر وقت بخواهد مى تواند با اجزاى اصليش به صورت بشرى در آيد، و اگر قائل باشيم كه اصلا جسم نيست ، بلكه از روحانيات است ، چه مانعى دارد كه گاهى به طورى كه در روايات آمده به جثه اى عظيم مجسم شود، و گاهى به كالبدى كوچك .
ليكن خواننده عزيز بر ناتمامى اين جواب واقف است ، چون شق اول آن مبنى بر اين است كه تمثل عبارت باشد از يك دگرگونى واقعى ، يعنى شخص متمثل ،

*(250/2)*

ذات و حقيت اولش باطل شود و به ذات ديگرى مبدل گردد، و حال آنكه قبلا روشن شد كه معناى تمثل اين نيست ، بلكه حفظ ذات و حقيقت ، و ظهورش بر خلاف آن است .
آيه هم با كمك سياقى كه دارد ظاهر در اين است كه جبرئيل با تمثلش از حقيقت فرشتگى بيرون نيامد و بشر نشد، بلكه در ادراك مريم به صورت بشر ظاهر گرديد، نه فى نفسه و در خارج ، همچنانكه نظيرش در نزول ملائكه كرام بر ابراهيم و بشارت دادن وى به ولادت اسحاق ، و نيز نزولشان بر لوط (عليه السلام ) و ظهورشان به صورت بشر، و نيز ظهور ابليس در جنگ بدر به صورت سراقه بن مالك ، با آنكه سراقه آن روز در مكه بود كه در آيه 48 سوره انفال بدان اشاره شده .
و نظائر اين تمثل در روايات بسيار زياد است ، مانند ابليس كه در داستان دار الندوه ، كه مشركين براى كشتن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مشورت مى كردند به صورت پير مردى سالخورده پيدا و متمثل شد و پيشنهاد جديد و تازه اى داد و همه پذيرفتند، و نيز مانند تمثلش در روز عقبه به صورت منبه بن حجاج ، و تمثلش براى يحيى (عليه السلام ) به صورتى عجيب و غريب ، و نيز مانند تمثل دنيا براى اميرالمومنين (عليه السلام ) به صورت زنى زيبا و فتان ، و تمثل مال و اولاد و عمل آدمى در هنگام مرگ ، و تمثل اعمال آدمى در قبر و در روز قيامت ، و از همين قبيل است تمثل هائى كه در خواب ديده مى شود، مانند تمثل دشمن به صورت سگ و يا مار و عقرب ، و تمثل همسر به صورت كفش ، و تمثل ترقى و علو مقام به صورت اسب ، و تمثل افتخار به صورت تاج ، و امثال اينگونه تمثلات .
پس در اغلب اين موارد شخص متمثل به طورى كه شما خواننده ملاحظه مى كنيد اصلا فى نفسه و در خارج صورتى ندارد، تا آن را گذاشته به صورتى ديگر در آيد، و اين بهترين شاهد است بر اينكه اصل مبناى اشكالى كه شده و جوابى كه دادند غلط است .

*(250/3)*

و اشكال دوم را پاسخ گفته اند به اينكه : اين اشكال اگر وارد باشد به هر حال وارد است ، چه ما تمثل را جائز بدانيم و چه ندانيم ، زيرا جائز هم ندانيم باز اشكال مى شود كه مگر خدا قادر نيست كسى را به صورت فلانى خلق كند؟ خواهى گفت : آرى قادر است مى گويند پس از كجا قطع و اطمينان دارى كه اين شخص كه آمده همان زيد ديروزى است ، ممكن است خدا اين را به صورت او خلق كرده باشد، و حتى كسى هم كه خدائى را قبول ندارد و همه حوادث را به اسباب طبيعى و يا مستند به اوضاع سماوى مى داند او هم احتمال مى دهد حوادثى پيدا شده باشد كه نتيجه اش پديدار شدن شخصى به مثل زيد باشد، پس اين اشكال را همه بايد جواب دهند.
و شايد ندرت امثال اين حوادث باعث شده كه احتمال آن را در علوم عادى و مستند به حس مضر ندانند، و شكى نكنند در اينكه زيد كه امروز آمده همان زيد ديروز است .
ولى خواننده عزيز مى داند كه اين پاسخ ماده اشكال را ريشه كن نمى كند، براى اينكه همين كه امكان مغايرت ميان حس و محسوس ‍ را قبول كنيم اشكال وارد مى شود و مساله ندرت آن را حل نمى كند مگر اينكه ادعا كنيم كه اگر اينگونه موارد را علم مى ناميم با اينكه در واقع علم و اطمينان نيست به خاطر غفلتى است كه در احتمال خلاف و شك و ترديد داريم ، و اين غفلت ناشى از ندرت مخالفت است .
علاوه بر اين اگر مغايرت حس و محسوس جائز و ممكن باشد، و در هر موردى احتمالش را بدهيم ، ديگر از كجا مى فهميم كه اين مغايرت نادر است ؟!. پس حق مطلب اين است كه اشكال دوم و جوابش هر دو از اصل فاسد است .
اما فساد اشكال ، براى اينكه اين اشكال وقتى درست است كه آنچه به حس ما، در مى آيد عين واقعيت و خارجيت محسوس باشد، نه صورتى از آن ، و كسى كه چنين بپندارد قطعا از معناى بديهى بودن احكام نيز حتى غفلت داشته ، و از اين هم غافل است كه تحميل حكم حس بر محسوس خارجى كار فكر و نظر است ، نه كار خود حس .

*(250/4)*

توضيح اينكه آنچه را كه حس از خارج مى گيرد صورت و عكسى از كيفيات و هيات هاى آن است ، كه تا حدى شبيه به خود آن است ، نه اينكه عين خارجى را حس كند و بعد از آن كه اين صورت گيرى مكرر شد با تجربه و نظر مى فهمد كه واقعيت و خارجيت آن موجود خارج نيز مطابق با آن صورتى است كه از آن گرفته است .
دليل بر اين معنا هم انواع مغايرت هائى است كه ميان حس و محسوس خارجى مشاهده مى كنيم ، و آن ها را به غلطهاى حسى تعبير مى كنيم ، مانند كوچك ديدن شى ء بزرگى را از دور، و پائين ديدن بالا ، و مستقيم را مايل ، و متحرك را ساكن ، و همچنين عكس آن كه بر حسب اختلاف مناظر پديد مى آيد، و همچنين ساير حواس همچنان كه يك انسان را از دور كوچك مى بينيم ، و بعد از چند بار تكرار شدن و تجربه آموختن ، حكم مى كنيم كه اين انسان بسيار خرد نيز به اندازه ما است ، و خورشيد را به اندازه يك بشقاب مى بينيم ، و نيز مى بينيم كه به دور زمين مى چرخد، ولى برهانهاى رياضى حس ما را تخطئه نموده اثبات مى كند كه آفتاب چند برابر بزرگتر از زمين است و بر خلاف آنچه ما حس مى كنيم زمين به دور خورشيد مى چرخد.
پس روشن شد كه آنچه در حقيقت محسوس ما است صورتى از موجود خارجى است ،
نه خود موجود خارجى ، حال مى گوئيم معناى بداهت حس اين است كه هيچ ترديدى نمى كنيم در اينكه آنچه حس مى كنيم در حس ‍ ما هست ، و اما محسوس يعنى آنكه از ما و از حس ما خارج ، است هر حكمى كه به وسيله حس خود درباره آن مى كنيم ناشى از حس ما نيست ، بلكه ناشى از فكر و نظر ما است ، اين است كه گفتيم : آنچه درباره حال موجودى خارجى معتقد مى شويم ناشى از فكر و نظر است ، نه از حس ، در علومى كه از حس محسوس بحث مى كند نيز بيان شده ، كه جهازات حواس به انواع گوناگونى در محسوسات تصرف مى كند.

*(250/5)*

اين نيز نزد ما از بديهيات است كه در خارج از ادراك ما اسبابى هست كه در نفوس ما تاثير مى كند، و در نتيجه نفوس ما درك مى كند آنچه را كه درك مى كند و اين سبب گاهى خارجى است چون اجسامى كه به كيفيات و اشكالش با نفوس ما مرتبط است خارجى هستند، و ما با حس خود صورتهائى از آنها را درك نموده و به كمك فكر و تجربه به پاره اى از خصوصياتش پى مى بريم ، و گاهى داخلى است مانند ترس شديد و ناگهانى كه باعث پيدا شدن صورتهاى هولناك و مهيب بر حسب اوهام و خاطراتى كه آدمى دارد در ذهنش پيدا مى شود.
و چه بسا مى شود كه در همه اين احوال انسان در تشخيصش و در احساس محسوس خارجى مصاب مى شود، كه البته اغلبه مينطور است ، و بسا هم مى شود كه در اين تشخيص خطا مى رود، مانند كسى كه سراب را آب مى بيند، و شبح را اشخاصى مى پندارد.
پس ، از همه آنچه گذشت معلوم شد كه مغايرت ميان حس و محسوس خارجى با اينكه فى الجمله اجتناب ناپذير است ولى فى نفسه باعث از ميان رفتن وثوق و بطلان اعتماد بر حس نمى شود، زيرا مساءله خطا و صواب در تشخيص ، دائر مدار حس به تنهائى نيست ، بلكه دائر مدار تجربه و نظر، و يا غير آن است ، و نظر آن چيزى را مى پذيرد كه تجربه هم تصديقش كند.
و اما فساد جواب : بيانش اين است كه اين جواب تمام نمى شود مگر بعد از اينكه تسليم شويم كه حس ، خود محسوس خارجى را بعينه احساس مى كند و علم به محسوس فى نفسه مستند به خود حس است و تخلف هم نادر است .
از اشكال سوم بعضى جواب داده اند به اينكه تجسم ملك به صورت ساير حيوانات عقلا جائز است چيزى كه هست دليل نقلى بر فسادش قائم شده .

*(250/6)*

مؤ لف : ولى دليل نقلى قابل اعتمادى بر اين معنا نداريم ، بله ايرادى كه به اصل اشكال مى شود اين است كه اگر مقصود از امكان ، آن امكانى است كه در مقابل ضرورت و امتناع به كار مى رود، كه پر واضح است كه صرف تمثل ملك به صورت بشر مستلزم امكان تمثل آن به صورت غير بشر نيست ، و اگر مراد از امكان ، امكان به معناى احتمال عقلى است ، كه صرف احتمال محذورى ندارد، تا دليلى بر اثبات و يا نفى آن قائم شود.
و از اشكال چهارم هم بعضى همان جواب از اشكال سوم را داده اند، كه خلاصه ، احتمال تخلف در متواتر هم هست ، چيزى كه هست دليل نقلى آن را دفع كرده . ليكن اين جواب ناتمام است ، زيرا طرف بر مى گردد و مى گويد در خود آن دليل نقلى هم احتمال تخلف هست ، چون يكى از حواسى كه آن را درك مى كند سامعه است ، كه ممكن است خطا كند، پس جواب صحيح از اين اشكال همان جوابى است كه ما از اشكال دوم داديم - و خدا داناتر است .
پس از آنچه گذشت روشن گرديد كه تمثل ، عبارت است از ظهور چيزى براى انسان به صورتى كه انسان با آن الفت دارد و با غرضش از ظهور مى سازد، مانند ظهور جبرئيل براى مريم به صورت بشرى تمام عيار، چون ماءلوف و معهود آدمى از رسالت همين استكه شخص رسول ، رسالت خود را گرفته نزد مرسل اليه بيايد، و آنچه را گرفته از طريق تكلم و تخاطب اداء كند، و مانند ظهور دنيا براى على (عليه السلام ) به صورت زنى زيبا و فريبنده ، چون معهود و ماءلوف دلهاى بشر همين است كه در مقابل دخترى فوق العاده زيبا بيش از هر چيز ديگرى فريفته گردد و چنين صورتى بيش از هر چيز ديگرى قلب بشر را تسخير نموده بر عقل او غالب مى آيد، و همچنين مثالهاى ديگرى كه براى تمثل زده شد.

*(250/7)*

و اگر بگوئى : لازمه اينحرف اين است كه ما سفسطه را بپذيريم ، چون ديگر هيچ چيزى با ادراك ما تطابق از جميع جهات ندارد، و چنين ادراكى جز و هم سرابى و خيالى باطل نيست ، و اين همان نظريه سوفسطائى است كه مى گويد هيچ يك از مدركات ما آنطور كه ما درك مى كنيم نيست .
در جواب مى گوييم فرق است ميان اينكه حقيقتى واقعى به صورتى جلوه كند كه ماءلوف و معهود مدرك باشد و با ادوات ادراك او جور در آيد و ميان اينكه اصلا در خارج حقيقتى وجود نداشته باشد، تنها و تنها صورتى ادراكى و ذهنى وجود داشته باشد،
كه اين دومى سفسطه است نه اولى و در علم حصولى توقع بيش از اين داشتن توقعى است بيجا، و تفصيل اين بحث موكول به محل خودش است (و خدا راهنما است ).
قالت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا
.
مريم (عليهاالسلام ) از شدت وحشتى كه از حضور جبرئيل عارضش شده بود مبادرت به سخن كرد، او خيال مى كرد كه وى بشرى است كه به قصد سوء بدانجا شده لذا خود را به پناه رحمان سپرد تا رحمت عامه الهى را كه هدف نهائى منقطعين عباد است متوجه خود سازد.
و اگر اين پناهندگى خود را مشروط به جمله (ان كنت تقيا) نمود، از قبيل اشراط به وصفى است كه مخاطب براى خود ادعا مى كند و يا واقعا در او هست ، تا در حكم مشروط افاده طلاق نموده بفهماند كه علت حكم همان وصف است ، چون تقوى وصف جميلى است كه هر انسانى از اينكه آن را از خود نفى كند كراهت دارد، و بر هر كس گران است كه به نداشتن آن اعتراف بورزد، پس ‍ برگشت معنا به اين مى شود كه من از تو به رحمان پناه مى برم ، اگر تو با تقوى باشى ، و چون بايد با تقوى باشى پس همان تقوايت بايد تو را از سوء قصد و متعرض شدنت به من باز بدارد.
پس اين آيه از قبيل خطابى است كه در امثال آيه (و اتقوا اللّه ان كنتم مومنين ) و آيه (و على اللّه فتوكلوا ان كنتم مومنين ) به مومنين شده است .

*(250/8)*

و چه بسا احتمال داده اند كه كلمه (ان ) در جمله (ان كنت ) نافيه باشد، و معنا چنين باشد كه تو تقوى ندارى ، چون پرده خانه مرا دريدى و بدون اجازه بر من در آمدى . ولى وجه اولى با سياق سازگارتر است ، و اين كه بعضى گفته اند كه : كلمه (تقى ) نام مردى صالح و يا فاجر بوده قابل اعتناء نيست .
قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا).
اين جمله پاسخى است كه روح ، به مريم داد، و اگر كلام خود را با قصر (انما) افتتاح كرد، براى اين بود كه بفهماند آنطور كه مريم پنداشته يعنى فردى از بشر، نيست ، تا هر چه زودتر دهشت مريم زايل گشته از بشارت فرزنددار شدن خوشحال گردد، كلمه (زكى )
به معناى هر چيز پر نمو و شايسته و بته دار است .
و از لطافتهائى كه در اين سوره در نقل داستانهاى زكريا و مريم و ابراهيم و موسى به كار برده تعبير واحدى است كه همه جا فرمود: (وهب ) يعنى يحيى را به زكريا، و عيسى را به مريم ، و اسحاق و يعقوب را به ابراهيم و هارون را به موسى بخشيد.
قالت انى يكون لى غلام و لم يمسسنى بشر و لم اك بغيا
.
مسّ بشر به قرينه اين كه در مقابل زنا قرار گرفته كنايه از نكاح است و اين در ذات خود اعم است و لذا در سوره آل عمران كه بعد از مريم نازل شده اكتفاء كرده است به جمله (لم يمسسنى بشر) و ديگر نامى از بغى (زنا) نبرده و استفهام در آيه شريفه از باب تعجب است ، يعنى چگونه براى من فرزند مى شود با اينكه قبل از اين با هيچ مردى نياميخته ام نه از راه حلال و ازدواج ، و نه از راه حرام و زنا؟!.
و سياق اين معنا را مى رساند كه مريم از كلام جبرئيل كه گفت : (تا پسرى به تو ببخشم ...) فهميده كه اين پسر را در همين حال مى بخشد، و لذا گفت : (هيچ بشرى با من تماس نگرفته و زناكار هم نبوده ام ) و در اين جمله فهماند كه فرزنددار شدن من الان منوط به اين است كه چند ماه قبل نكاح و يا زنائى صورت گرفته باشد و حال آنكه صورت نگرفته .

*(250/9)*

قال كذلك قال ربك هو على هين ....
يعنى روح به او گفت : مطلب از همين قرار است كه به تو گفتم (آنگاه گفت ) پروردگارت گفته كه : آن براى من آسان است ، و توضيح اين دو جمله در داستان زكريا و يحيى (عليهماالسلام ) گذشت .
(و لنجعله آيه للناس و رحمه منا) - بعضى از اغراض خلقت مسيح را به اين طرز خارق العاده خاطر نشان مى شود، و اين جمله عطف است بر مقدر، و معنايش اين است كه ما او را با نفخ روح ، و بدون پدر به خاطر اين منظور خلق كرديم ، و نيز به خاطر اينكه آيتى باشد براى مردم و رحمتى باشد از ما، با خلقتش آيتى باشد و با رسالت و معجزاتش رحمتى ، و از اين قبيل تعبيرها كه غرضهائى را حذف و غرضهاى ديگرى بر آن محذوف عطف شود در قرآن كريم بسيار است مانند آيه (و ليكون من الموقنين ) و اين تعبير خود اشاره به اين معنا است كه غرضهاى الهى امورى نيست كه فهم بشر بدان احاطه يافته و الفاظ گنجايش همه آنها را داشته باشد.
(و كان امرا مقضيا) - اين جمله اشاره به حتميت قضائى است كه خدا درباره ولادت اين غلام زكى رانده ، ديگر نه امتناع مريم جلو آن را مى گيرد، و نه دعايش .
فحملته فانتبذت به مكانا قصيا
.
كلمه (قصىّ) به معناى دور است ، يعنى باردار شد به فرزند، پس انفراد و اعتزال جست ، و او را به محل دورى از خانواده اش ‍ برد.
فاجائها المخاض الى جذع النخله ....
.

*(250/10)*

كلمه (اجائه ) باب افعال از (جاء) است چه بگوئى (جاء به ) و چه بگوئى (اجاءه ) هر دو به معناى (او را آورد) است ، كه در آيه شريفه كنايه از دفع و الجاء است ، يعنى درد زائيدن او را مجبور به آمدن كرد، و كلمه (مخاض ) و همچنين (طلق ) به معناى درد زائيدن است ، (و جذع النخله ) به معناى ساقه درخت خرما است . و كلمه (نسى ) - به فتحه و به كسره نون - بر وزن وتر و وتر، به معناى هر چيز حقير و ناچيزى است كه بايد فراموش شود، و معناى آيه اين است كه : - بعد از آنكه از اهل خود اعتزال جست و به محل دورى آمد - درد زائيدن او را مجبور نمود و به كنار تنه درخت خرمائى آورد تا در آن جا حمل خود را بزايد - و از اينكه تعبير به تنه درخت كرد نه خود درخت ، فهميده مى شود كه درخت مزبور خشكيده بوده - و از خجالت و شرمش از مردم گفت : اى كاش قبل از اين مرده بودم ، و (نسى ) يعنى چيزى غير قابل اعتنا بودم كه فراموش مى شدم تامردم درباره ام حرف نمى زدند، كه به زودى خواهند زد.
فناديها من تحتها الا تحزن ى ... تساقط عليك رطبا جنيا
.
ظاهر سياق مى رساند كه ضمير فاعل در جمله (ناداه )ا به عيسى (عليه السلام ) برگردد، نه به روح كه در سابق نامش به ميان آمده بود، و اين ظهور، قيد (من تحتها) را تاييد مى كند، چون با حال مولود نسبت به مادرش در حين وضع حمل مناسب تر است ، تا حال روح و مريم ، و نيز برگشتن ضمير در جمله قبل و بعد به عيسى ، مؤ يد ديگرى است براى اينكه ضمير مورد بحث هم به آن جناب برگردد.
بعضى گفته اند ضمير به روح بر مى گردد، و چنين تصوير كرده اند كه مريم (عليهاالسلام ) هنگام وضع حمل در بلندى قرار داشته و جبرئيل در پائين آن بوده و از آنجا وى را ندا داده ، و ليكن هيچ دليلى از لفظ آيه بر اين گفتار نيست .

*(250/11)*

و بعيد نيست كه از ترتب جمله (فناداها) بر جمله (قالت يا ليتنى ...) استفاده شود كه مريم اين جمله را در حين وضع حمل يا بعد از آن گفته ، كه دنبالش بلافاصله عيسى (عليه السلام ) گفته است (لا تحزنى ...).
و جمله (الا تحزنى ) تسليت و دلدارى است به مادرش از آن اندوه و غم شديدى كه به وى دست داده بود، آرى براى زنى عابد و زاهد هيچ مصيبتى تلخ تر و سخت تر از اين نيست كه او را در عرض و ناموسش متهم كنند، آن هم زنى باكره ، آنهم از خاندانى كه در گذشته و حال معروف به عفت و پاكى بوده اند، و مخصوصا تهمتى كه بچسبد و هيچ راهى هم براى انكار آن نباشد، و همه حجت و دليل هم در دست خصم باشد، لذا عيسى (عليه السلام ) به اشاره سفارش كرد كه با احدى حرف نزن و در مقام دفاع برميا، بلكه خود حضرت عيسى (عليه السلام ) در مقام دفاع از مادرش بر آمد و اين حجتى بود كه هيچ دفع كننده اى نمى توانست آن را دفع كند.
و اينكه گفت : (قد جعل ربك تحتك سريا) مقصود از (سرى ) جوى آب است ، هر چند كه به معناى شريف و رفيع هم آمده ، ولى معناى اول با سياق مناسب تر است ، و جمله (فكلى و اشربى ) هم قرينه بر همان معنا است .
بعضى گفته اند: مراد معناى دوم است و مصداق شريف و منيع هم خود عيسى (عليه السلام ) است ، ولى شما خواننده دانستيد كه سياق با آن مساعدت ندارد، و به هر تقدير اين جمله تا آخر كلام عيسى (عليه السلام ) تسليت خاطر مريم (عليهاالسلام ) است .

*(250/12)*

و كلمه (هز) در جمله (و هزى اليك بجذع النخله تساقط عليك رطبا جنيا) به معناى تكان دادن به شدت است ، و از فراء نقل شده كه عرب آن را هم لازم استعمال مى كنند و هم متعدى ، يعنى هم مى گويند: (هز) به و هم مى گويند: (هزه ) و كلمه (تساقط) از مساقطه است كه به معناى اسقاط است ، و ضمير در آن به نخله بر مى گردد، و اگر تكان دادن را به ساقه درخت ، و خرما ريختن را به نخله نسبت داده ، خالى از اشعار به اين نكته نيست كه نخله خشك بوده و در همان ساعت سبز شده ، و برگ و بار آورده ، و كلمه (رطب ) به مظناى خرماى پخته و رسيده است ، چون قبل از رسيدنش آن را (بسر) مى گويند، و كلمه (جنى ) به معناى (مجنى ) يعنى چيده شده است ، و در قانوس گفته جنى چيزى را مى گويند كه در دم چيده شده باشد.
فكلى و اشربى و قرى عينا
.
(قرار العين ) كنايه از مسرت است ، وقتى گفته مى شود: (اقر اللّه عينك ) معنايش اين است كه خداوند خوشنودت كند، و معناى جمله اين استكه از رطب تازه رسيده بخور و از جوى آبى كه زير پايت جارى شده بياشام ، و بدون اينكه اندوهى به خود راه دهى خوشنود باش ، و اگر به خوردن و آشاميدن سفارش كرد براى اين بود كه هر كدام از اين دو يكى از نشانه هاى مسرت و خوشوقتى است ، و كسى كه گرفتار مصيبتى است ديگر نمى تواند از غذاى لذيذ و آب گوارا لذت ببرد، و مصيبت ، شاغل او از اين كارها است ، و معناى آيه اين است كه از رطب تازه بخور و از جوى آب بياشام و از عنايتى كه خدا به تو كرده خرسندى كن بدون اينكه غمگين و محزون شوى ، و اما اينكه مى ترسى مردم به تو تهمت بزنند و از تو باز خواست كنند كه اين فرزند را از كجا آورده اى ؟ در پاسخشان سكوت كن ، و با احدى حرف مزن ، من جوابشان را مى دهم .
فاما ترين من البشر احداف قولى انى نذرت للرحمان صوما فلن اكلم اليوم انسيا
.

*(250/13)*

مقصود از روزه ، روزه سكوت است همچنانكه از جمله (فلن اكلم اليوم انسيا) نيز به خوبى بر مى آيد، و نيز از سياق بر مى آيد كه اين قسم روزه در آن دوره مرسوم بوده و لذا مريم عذراء هم آن را پذيرفت ، و كلمه (انسى ) منسوب به انس است كه در مقابل جن به كار مى رود، و مراد از آن يك فرد از انسان است .
و كلمه (ما) در جمله (فاما ترين ...) زائده است ، و كلام اصلى (ان ترى بشرا فقولى ) بوده ، و معنايش اين است كه اگر فردى از بشر را ديدى و با تو حرفى زد و پرسيد كه اين بچه را از كجا آورده اى ؟ بگو... و مراد از (قولى بگو) سخن گفتن نيست چون بنا شد سخن نگويد، بلكه مقصود از آن فهماندن است ، ولو به اشاره چون تفهيم به اشاره را هم قول مى گويند، و از فراء نقل شده كه هر چيزى را كه به انسان برسد، به هر طريق كه باشد عرب آن را كلام مى گويد مگر آنكه با مصدر تاءكيد شود كه در آن صورت مقصود تنها سخن گفتن خواهد بود.
و بعيد نيست كه از جمله (فقولى انى نذرت للرحمان صوما) با كمك سياق فهميده
شود كه عيسى به مادرش دستور داده كه رسما نيت روزه هم بكند، و آن را براى خدا بر خود نذر كند، تا دروغ و بر خلاف واقع سخن نگفته باشد.
و جمله (فاما ترين ...) على اى حال متفرع بر جمله (و قرى عينا) است ، و مراد اين است كه با احدى حرف مزن و جواب پرسش احدى را مده ، بلكه امر جواب را به من واگذار، من جواب گوى آنان و مدافع از باز خواست ايشان هستم .
فاتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئا فريا
.

*(250/14)*

ضمير در (به ) و در (تحمله ) به عيسى بر مى گردد، و استفهام هم استفهام انكارى است و آن جمله طعن و نوعى تقبيح است از مردم به مريم ، كه منشاء آن همان امر عجيبى است كه با آن سابقه زهد و محجوبى از مريم دختر عمران و آل هارون قديس مشاهده كردند، و كلمه (فرى )، به معناى نو ظهور و عظيم است . بعضى هم گفته اند: از افتراء، و به معناى دروغ ، و كنايه از قبيح و منكر است ، ولى آيه بعدى معناى اول را تاييد مى كند و معناى آيه روشن است .
يا اخت هرون ما كان ابوك امرء سوء و ما كانت امك بغيا
.
در مجمع البيان گفته : در خصوص هارون چهار قول است اول اينكه : مردى صالح در بنى اسرائيل بوده كه هر صالح ديگرى را به او نسبت مى دادند، و بنابراين ، مراد از خواهرى هارون ، شباهت به او است ، دوم اينكه مريم برادرى پدرى داشته به نام هارون ، سوم اينكه : مراد از او همان هارون برادر موساى كليم است و بنابراين مراد از خواهرى با او صرف انتساب است ، همچنانكه مى گويند: برادر بنى تميم ، چهارم اينكه : مردى در آن زمان بوده معروف به زنا و فساد، اين بود خلاصه گفتار مجمع . و كلمه (بغى ) به معناى زنا كار است ، و معناى آيه روشن است .
فاشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا
.
يعنى اشاره كرد به عيسى و اين اشاره ارجاع ايشان است به وى تا جواب خود را از او بگيرند و او حقيقت امر را برايشان روشن كند، چون عيسى قبلا به او گفته بود كه چنين كند، كه ما قبلا در ذيل آيه (فاما ترين من البشر احدا فقولى انى نذرت للرحمان صوما...) بحث آن را كرديم .
كلمه (مهد) به معناى گهواره و سريرى است كه براى بچه ها درست مى كنند و بچه ها را روى آن گذاشته مى خوابانند.
بعضى گفته اند: مراد از مهد در آيه شريفه آغوش و دامن مادر او است . بعضى ديگر گفته اند: مرباه ، يعنى مرجحه است .

*(250/15)*

و بعضى گفته اند به معناى هر جائى است كه طفل در آن جاى گرفته باشد. چون مريم هنوز براى عيسى گهواره اى تهيه نكرده بود. و ليكن حق مطلب اين است كه آيه شريفه ظهور در گهواره دارد و هيچ دليلى نيست بر اينكه آن جناب گهواره تهيه نكرده بود ممكن است مردم بعد از آنكه مريم به خانه رسيده و براى فرزندش گهواره و يا مرجحه كه آن نيز در آن روزگار گهواره ناميده مى شده تهيه كرده است ، به وى هجوم آورده باشند كه اين كودك را از كجا آورده اى ؟!.
در اين تعبير آيه شريفه كه فرموده : (من كان فى المهد صبيا كسى كه در گهواره طفل بوده ) اشكال شده است كه كلمه (كان ) مخل به معناى آيه است زيرا پاسخ دادن آن كودك وقتى غريب و معجزه است كه فعلا در گهواره و طفل باشد، نه آنكه در روزگار گذشته طفل و در گهواره بوده ، چون همه افراد بزرگ سال هم روزى در گهواره طفل بوده اند، پس بهتر آن بود كه بفرمايد: (من فى المهد صبى كسى كه در گهواره طفل است ).
از اين اشكال چند جواب داده اند:
اول اينكه : زمان ماضى دو قسم است ، يكى ماضى و گذشته دور و يكى گذشته نزديك و متصل به حال ، آنكه مخل به معنا است ماضى دور است و اما اگر مدلول (كان ) در آيه شريفه ماضى نزديك و متصل به حال يعنى همان حالى كه گفتگو مى كردند باشد ضررى به معنا نمى زند، اين جواب را زمخشرى در كشاف داده .
ولى هر چند كه اشكال را دفع كرده ليكن با انكار مردم زمان مريم تطبيق نمى كند، زيرا آنان از اين رو گفتگوى با عيسى را غير معقول مى دانستند كه طفلى گهواره اى است ، نه اينكه در زمان گذشته نزديك طفلى گهوارئى بوده است ، پس باز هم لفظ كان زيادى خواهد بود.

*(250/16)*

دوم اينكه : جمله (كيف نكلم ) حكايت حال گذشته است و مراد از (من ) كه موصوله است نيز اطفال گذشته است ، و معنا اين است كه ما چگونه با اطفالى كه اين صفت دارند كه در گهواره اند گفتگو كنيم ، يعنى تاكنون ما با چنين اطفالى صحبت نكرده ايم ، تا با اين طفل تو هم صحبت كنيم ، اين وجه نيز از زمخشرى است .
هر چند اين وجه را خيلى ها پسنديده اند، و ليكن اشكالش اين است كه از فهم دور است .
سوم اينكه : كلمه (كان ) زائده است ، و تنها به منظور تاءكيد آورده شده و هيچگونه دلالتى بر زمان ندارد، و جمله (من فى المهد) مبتداء و خبر و كلمه (صبيا) حال و مؤ كد است .
اشكال اين وجه هم اين است كه علاوه بر اينكه دليلى بر آن نيست ، يك نوع زيادى بى جهت و باعث اشتباه است ، علاوه بر اينكه بعضى گفته اند (كان ) زائده هم باشد دلالت بر زمان مى كند، و تنها فرقش با غير زائده اين است كه دلالت بر حدث ندارد.
چهارم اينكه كلمه (من ) در آيه شرطيه و جمله (كان فى المهد صبيا) شرط آن ، و (جمله كيف نكلم ) در محل جزاء است و معنايش اين است كه : (كسى كه در گهواره در حال كودكى است ممكن نيست گفتگوى با او) و صيغه ماضى (كان ) در جمله شرطيه به معناى مستقبل است و هيچ اشكالى هم وارد نيست .
اشكالش اين است كه خود را به زحمت انداختن است .

*(250/17)*

ممكن هم هست بگوئيم كلمه (كان ) از دلالت بر زمان منعزل است چون كلام بوئى از معناى شرط و جزاء دارد زيرا در معناى آن اين است كه بگوئيم : كسى كه كودك است گفتگوى با او ممكن نيست . و يا بگوييم : اين كلمه براى دلالت بر زمان نيامده بلكه براى اين آمده كه بر ثبوت وصف براى موصوفش دلالت كند ثبوتى كه اقتضاء حتميت و تحقق آن در موصوف و لزومش براى آن باشد نظير همين كلمه در آيه (قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا) يعنى بشريت و رسالت در من ثابت و متحقق است ، پس هر چه كه از بشرى رسول (ديگر پيامبران رسل ) برنخاسته از من نيز بر نمى آيد.
و نيز مانند اين كلمه در آيه (و من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل انه كان منصورا)
كه معناى (انه كان منصورا) اين است كه نصرت لازم براى او است ، و ما وصف گذشته را براى موصوفش لازم كرديم ، پس معناى آيه مورد بحث اين مى شود كه : (كيف نكلم صبيا فى المهد) چگونه با كودكى كه واقعا كودك است و به همان حال هم هست گفتگو كنيم ؟.
قال انى عبد اللّه آتانى الكتاب و جعلنى نبيا
.
از اينجا پاسخ عيسى (عليه السلام )، شروع مى شود و آن جناب اصلا متعرض مساله ولادتش نشد، با اينكه همه مشكل مردم از آن بود، و اين بدان جهت است كه سخن گفتن كودك مولود معجزه اى است كه هر چه بگويد جاى ترديدى نمى گذارد در اينكه حق است ، چون معجزه اى است ، مخصوصا با در نظر گرفتن اينكه در آخر گفتارش بر خود سلام كرد، يعنى بر نزاهت و ايمنيش از هر قذارت و خباثتى شهادت داده و از پاكى و طهارت موادش خبر داد.
عيسى (عليه السلام ) سخن خود را با جمله (انى عبد اللّه ) آغاز نمود تا به عبوديت خود براى خدا اعتراف نموده ، از غلو غلو كنندگان جلوگيرى كند و حجت را بر آنان تمام سازد، همچنانكه در آخر كلامش گفت (و ان اللّه ربى و ربكم فاعبدوه ).

*(250/18)*

و در جمله (آتانى الكتاب ) از دادن خدا كتاب را به او خبر داد، و ظاهرا مقصود از آن همان انجيل است ، و در جمله (و جعلنى نبيا) به نبوت خود اعلام فرمود كه ما در مباحث نبوت در جزء دوم اين كتاب فرق ميان نبوت و رسالت را بيان كرديم ، و با در نظر گرفتن آن بيان معلوم مى شود كه عيسى (عليه السلام ) در آن روز تنها نبى بوده ، و بعدها خداوند او را به رسالت برگزيده ، و از ظاهر كلامش بر مى آيد كه در همان روز كتاب و نبوت داده شده ، نه اينكه بخواهد از آينده خبر دهد.
و جعلنى مباركا اين ما كنت و اوصانى بالصلوه و الزكوه ما دمت حيا
.
معناى مبارك بودنش هر جا كه باشد اين است كه محل براى هر بركتى باشد، و بركت به معناى نمو خير است ، يعنى او براى مردم منافع بسيار دارد، علم نافع به ايشان مى آموزد، و به عمل صالح دعوتشان مى كند، و به ادبى پاكيزه تر تربيتشان مى كند، و كور و پيس را شفا داده ، اقويا را اصلاح و ضعفا را تقويت و يارى مى كند.
جمله (و اوصانى بالصلوه و الزكوه ...) اشاره به اين است كه در شريعت او نماز و زكات تشريع شده ،
و نماز عبارت است از توجه بندگى مخصوص به سوى خداى سبحان و زكات عبارت است از انفاق مالى ، و اين دو حكم در بيش از بيست جاى قرآن قرين هم ذكر شده ، بنابراين ديگر به گفته آن كسى كه گفته مراد از زكات تزكيه نفس و تطهير آن است ، نه واجب مالى ، اعتناء نمى شود.
و برا بوالدتى و لم يجعلنى جبارا شقيا
.
يعنى مرا مهربان و رؤ وف نسبت به مردم قرار داد، و يكى از مظاهر آن اين است كه من به مادرم مهربانم ، و نسبت به ساير مردم هم جبار و شقى نيستم ، و جبار كسى را گويند كه جور خود را به مردم تحميل كند، ولى خودش جور مردم را تحمل نكند و از ابن عطاء نقل شده كه جبار آن كسى است كه خير خواه نباشد و شقى آن كسى است كه پذيراى خير خواهى ديگران نباشد.
و السلام على يوم ولدت و يوم اموت و يوم ابعث حيا
.

*(250/19)*

در اين آيه در سه موطن تكون و هستيش به خودش سلام كرده ، كه توضيحش در آخر داستان يحيى گذشت .
بله ، ميان اين سلام كردن و آن سلام كردن فرقى هست ، و آن اين است كه سلام در داستان يحيى ، نكره (يعنى بدون الف و لام ) آمده ، و اين خود دلالت برنوعى خاص دارد، و در اين قصه با الف و لام آمده كه جنس و عموميت را مى رساند ، و فرق ديگر اينكه در داستان يحيى سلام كننده بر او خداى سبحان بود، و در اين داستان خود عيسى بوده است .
ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون
.
از ظاهر اين آيه بر مى آيد كه اين آيه و آيه بعديش دو جمله معترضه هستند و آيه سوم تتمه كلام عيسى (عليه السلام ) است .
در جمله (ذلك عيسى بن مريم ) كلمه (ذلك ) اشاره به سراپاى داستانى است كه قرآن كريم از سر گذشت و اوصاف عيسى آورده ، و معنايش اين است كه اين شخصى كه ما، درباره ولادتش سخن گفتيم و او خود را به عبوديت و نبوت و كتاب معرفى كرد همان عيسى بن مريم است .
و كلمه (قول الحق ) كه به صداى بالا خوانده مى شود عامل نصبش مقدر است و تقدير كلام (اقول قول الحق ) مى باشد، و جمله (الذى فيه يمترون ) يعنى آنكه درباره اش شك و نزاع مى كنند، وصف عيسى است ، و معنايش اين است كه اين همان عيسى بن مريم است كه درباره اش شك و نزاع مى كنند.
بعضى گفته اند: مراد از قول حق ، كلمه حق است يعنى خود عيسى (عليه السلام ) است ، چون خداى سبحان او را كلمه ناميده و فرموده : (و كلمته القيها الى مريم ) و نيز فرمود: (يبشرك بكلمه منه ) و نيز فرمود: (لكلمه من اللّه ) و بنابراين كلمه قول حق منصوب به مدح است ، ولى آيه (الحق من ربك فلا تكن من الممترين ) كه در همين داستان در سوره آل عمران است معناى اول را تاءييد مى كند.
(ما كان لله ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون
.

*(250/20)*

در اين آيه گفتار نصارى راجع به فرزند بودن مسيح براى خدا ابطال و نفى شده و جمله (اذا قضى امرا فانما يقول له كن ) حجتى است كه بر اين معنا اقامه شده ، و اگر به لفظ (قضى ) تعبير شده براى اين است كه بر علت و ملاك مساله يعنى محال بودن فرزندى مسيح براى خدا دلالت كند.
چون فرزنددار شدن به خاطر اين است كه فرزند، آدمى را در حوايج زندگيش كمك كند، ولى خداى سبحان بى نياز از كمك است ، او هيچ وقت خواسته اش از خواستش تخلف نمى كند، و مرادش از اراده اش عقب نمى افتد، او هر قضايى كه مى راند تنها مايه اش اين است كه بگويد: (كن ).
و نيز فرزند، خود جزئى از اجزاى وجود والد است كه از او جدا مى شود، و در تحت تربيت تدريجى به صورت فرد جداگانه اى مانند خود او در مى آيد، و خداى سبحان از اينكه در كارهايش متوسل به تدريج شود بى نياز است ، و نيز مثل و مانندى ندارد، بلكه آنچه اراده كند همانطور كه اراده مى كند و بدون كمترين مهلت و تدريج موجود مى شود، بدون اينكه شباهتى به او داشته باشد، كه نظير اين معنا در تفسير آيه (و قالوا اتخذ اللّه ولدا سبحانه ...) در جلد اول اين كتاب گذشت .
و ان اللّه ربى و ربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم .
اين جمله عطف است بر جمله (انى عبد اللّه ) و تتمه كلام عيسى (عليه السلام )
استكه به دليل اينكه عين همين كلام از آن جناب در سوره آل عمران حكايت شده كه در ضمن دعوت قومش فرمود، و نيز نظيرش ‍ در سوره زخرف آمده كه فرموده (ان اللّه هو ربى و ربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم فاختلف الاحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا من عذاب يوم اليم .

*(250/21)*

پس هيچ وجهى براى اين احتمال كه بعضى داده اند نيست ، كه آيه شريفه استينافى و كلامى ابتدائى از خداى سبحان ، و يا امرى از او به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) باشد، كه به مردم برساند كه (خدا پروردگار من و شما است ...) علاوه بر اين سياق آيات هم هيچ مساعدتى با اين دو وجه ندارد، بلكه بطور مسلم تتمه و دنباله كلام عيسى است كه در آن سخن خود را به اعتراف به مربوبيت ختم مى كند، همانطور كه آن را با شهادت بر بندگيش آغاز كرد، تا غلو غاليان را از بيخ و بن ريشه كن سازد و حجت را بر آنان تمام كند.
فاختلف الاحزاب من بينهم فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم
.
كلمه (احزاب ) جمع حزب است ، و حزب به معناى گروهى است كه راءى و نظريه شان از ديگران جدا است ، پس اختلاف احزاب درباره عيسى (عليه السلام ) اين است كه هر طايفه اى درباره اش نظريه اى بدهد بر خلاف نظريه ديگران ، و اگر فرمود (از ميان آنان )، براى اين بود كه همه درباره آن جناب غلو نكردند، بعضى ها بوده اند كه بر حق ثابت بوده اند، و چه بسا برخى مفسرين در علت آمدن كلمه (من از) گفته باشند كه اين كلمه زائد است ، و اصل كلام (اختلف الاحزاب بينهم ) بوده ، ليكن به طورى كه خود شما خواننده نيز درك مى كنيد وجه صحيحى نيست . كلمه (ويل ) كلمه اى است تهديدى كه شدت عذاب را افاده مى كند، و كلمه (مشهد) مصدر ميمى و به معناى شهود است .
اين معناى مفردات آيه ، و اما درباره اينكه اختلافاتفات غاليان چه بوده ؟ شرحى در تفصيل داستانهاى مسيح (عليه السلام )، و كليات اختلافات نصارى درباره او در جلد سوم اين كتاب گذشت .
اسمع بهم و ابصر يوم ياتوننا لكن الظالمون اليوم فى ضلال مبين
.
يعنى در آن روز كه به سوى ما مى آيند چقدر شنوا و بينا خواهند شد، و در آن روز كه روز قيامت است ، حق مطلب در آنچه كه درباره اش اختلاف مى كردند برايشان روشن مى شود،

*(250/22)*

همچنانكه قرآن كريم اعترافشان را در آيه (ربنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون ) حكايت كرده است .
و اما اينكه با كلمه (لكن ) مطلب را استدراك نمود براى اين بود كه كسى توهم نكند كه ستمكاران وقتى در قيامت حق را بشنوند و ببينند و كاملا برايشان منكشف شود هدايت مى شوند، و با يقين و معرفتى كه برايشان دست داده سعادتمند مى گردند، لذا فرمود: نه ، ستمگران امروز در گمراهى روشنى هستند، يعنى از كشف حقيقت منتفع نگشته هدايت نمى شوند، بلكه به خاطر ستمشان همچنان بر ضلالت آشكار خود خواهند بود.
چون روز قيامت روز پاداش است نه روز عمل ، پس در آن روز جز با آثار و نتيجه كرده هاى خويش مواجه نمى شوند، و اما اينكه آن روز، عمل را از سر بگيرند و به طمع پاداش فردا به كار نيك بپردازند، نه ، چون براى روز قيامت فردائى نيست ، و به عبارت ديگر، ملكه ضلالت در دلهاى اينان رسوخ يافته ، و به كلى اين رنگ را به خود گرفته اند، و با آمدن مرگ از موطن اختيار منقطع مى شوند و ديگر در هيچ كارى اختيارى ندارند، ناگزير و مضطرند به اينكه به آنچه براى خود كسب كرده اند بسازند، راه گريز و تبديلى هم ندارند، پس هر چه هم كه حق برايشان منكشف شود و جلوه كند از آن سودى نمى برند.
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد آيه شريفه دستور به پيامبر است به اينكه بگوش و چشم مردم برساند كه روزى كه براى حساب حاضر مى شوند در ضلالت آشكارى هستند. ولى اين تفسير، تفسير بى پايه اى است كه به هيچ وجه با آيه تطبيق نمى شود.
و انذرهم يوم الحسره اذ قضى الامر و هم فى غفله و هم لا يومنون
.

*(250/23)*

از ظاهر سياق بر مى آيد كه جمله (اذ قضى الامر) بيان جمله (يوم الحسره ) باشد، در نتيجه اشاره به اين مى شود كه اين حسرتى كه به آن دچار مى شوند از ناحيه قضاى امر مى آيد، و قضاء وقتى باعث حسرت مى شود كه فوت گردد آنچه باعث روشنى چشم و آرزو و سعادت شخص (مقضى عليه ) گردد، و سعادتى كه او مى توانست به آن نائل شود از بين ببرد، و ديگر به خاطر نداشتن آن هيچ خوشى در زندگى ندارد، چون همه دلبستگى اش به آن بود، و معلوم است كه انسان هيچ وقت راضى نمى شود كه چنين چيزى از او فوت شود هر چند كه حفظش مستلزم هر ناملايمى باشد، مگر آنكه آن را به غفلت از وى بربايند، و گرنه به هيچ قيمتى حاضر نيست كه آن را از دست بدهد، و لذا مى بينيم در دنباله سخن فرمود: (و هم فى غفله و هم لا يومنون ).
بنابراين ، معناى آيه (و خدا داناتر است ) اين مى شود كه : اى پيغمبر! ايشان را بترسان از روزى كه امر قضاء مى شود، يعنى كار يكسره مى گردد و هلاكت دائمى بر آنان حتمى مى شود، آن وقت از سعادت هميشگى كه روشنى چشم هر كسى است منقطع مى گردند، پس حسرتى مى خورند كه با هيچ مقياسى اندازه گيريش ممكن نيست ، و اين بدان جهت است كه اينان در دنيا غفلت ورزيدند و راهى كه ايشان را به آن روشنى چشم هدايت مى كرد و مستقيما به آن مى رسانيد، يعنى راه ايمان به خداى يگانه و تنزيه او از داشتن فرزند و شريك بود ترك گفته ، راه مخالف آن را پيمودند.
همين مقدار كه ما در تفسير اين آيه آورديم كافى است و ديگر حاجتى به ايراد وجوه ديگر كه در ذيل آيه آورده اند نيست ، (و خدا راهنما است ).
(انا نحن نرث الارض و من عليها و الينا يرجعون )
.

*(250/24)*

راغب در مفردات مى گويد: وراثت و ارث به معناى انتقال مال از غير به تو است بدون اينكه معامله و يا شبه معامله اى ميان تو و او صورت گرفته باشد، و مالى كه از ميت به زنده منتقل مى شود ارث مى گويند، تا آنجا كه مى گويند: هم گفته مى شود (ورثت مالا عن زيد مالى از زيد ارث بردم )، و هم (ورثت زيدا ارث بردم زيد را) هم با كلمه (عن ) و هم بدون آن به كار مى رود.
و آيه شريفه - گويا - تثبيت و نوعى تقريب براى آيه (قضى الامر) است ، و معنايش اين است كه اين قضاء بر ما سهل و ساده است ، چون ماييم كه زمين و خود ايشان را ارث مى بريم ، و همه شان به سوى ما باز مى گردند، و معناى وراثت زمين اين است كه دارندگان آن با مردن دست از آن مى شويند، و زمين براى خدا مى ماند و معناى وارث بودن خدا خود آنان را اين است كه آنان مى ميرند و آنچه مال به دست آوردند براى خدا مى ماند، و بنابراين معناى هر دو جمله اين مى شود كه (ما زمين را از ايشان ارث مى بريم ).
ممكن هم هست آيه شريفه را بر معنايى دقيق تر از اين حمل كنيم ، و آن اين است كه بگوييم مراد اين است كه خداى سبحان تنها كسى است كه بعد از فناى هر چيزى باقى است ، پس بعد از فناى زمين هم تنها او باقى مى ماند، و از زمين هر چه وجود و آثار وجود دارد او ارث مى برد، و باز يگانه باقى بعد از انسان او است ، و آنچه را كه انسان مالك بود او مالك مى شود، همچنانكه در آيه شريفه (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) و در آيه (و نرثه ما يقول و يا تينا فردا)
ملك را به خود منحصر كرده است .

*(250/25)*

و مرجع معناى اين وراثت به اين است كه هر موجودى به سوى او بازگشت كند و محشور گردد، و بنابراين ، (جمله و الينا يرجعون ) عطف تفسير و به منزله تعليل براى جمله دوم ، و يا براى مجموع دو جمله خواهد بود، كه بنابراين كه تعليل براى هر دو جمله باشد جنبه صاحبان عقل را بر ساير موجودات غلبه داده ، و يا تمامى موجودات در روز بازگشت به او عاقل مى شوند.
اين وجه از هر وجه ديگرى از شبهه تكرار سالم تر است چون بنابر وجه اول تكرار لازم مى آمد و معناى آيه مثل اين مى شد كه كسى بگويد: من مال زيد و زيد را ارث بردم .
و اينكه سخن درباره عيسى (عليه السلام ) را با اين آيه ختم كرده خالى از مناسبت نيست ، چون (على رغم مسيحيان كه مسيح را فرزند خدا مى پندارند) مى فهماند كه وراثت خدا خود يكى از ادله اين است كه او فرزند ندارد، زيرا كسى به فرزند احتياج دارد كه بخواهد وارث او باشد، و كسى كه خود وارث تمامى موجودات است احتياجى به فرزند ندارد.
بحث روايتى
در مجمع البيان گفته : از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: او يعنى جبرئيل گريبان و يقه پيراهن مريم را گرفت و در آن دميد، دميدنى كه با آن فرزند در رحمش در يك ساعت به حد كمال رسيد ، كمالى كه در رحم ساير زنان احتياج به نه ماه وقت دارد، آرى در عرض يك ساعت زنى باردار و سنگين شد، كه وقتى خاله اش بدو نگريست او را نشناخت ، و مريم در حالى كه از او و از زكريا خجالت مى كشيد راه خود را گرفت و رفت . و بعضى گفته اند مدت حملش نه ساعت بود. و اين از امام صادق (عليه السلام ) هم روايت شده .
مؤ لف : و در بعضى روايات آمده كه مدت حمل او شش ماه بود.

*(250/26)*

و در مجمع در ذيل آيه (قالت يا ليتنى مت قبل هذا...) گفته است : علت اينكه مريم آرزوى مرگ كرد اين بود كه - تا آنجا كه مى گويد - و از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه چون در ميان قوم خود حتى يك نفر رشيد و صاحب فراست سراغ نداشت كه او را تبرئه كند.
و نيز در همان كتاب در ذيل آيه (قد جعل ربك تحتك سريا) نقل كرده كه بعضى گفته اند: جبرئيل با پاى خود به زمين زد، آبى گوارا پيدا شد، بعضى ديگر گفته اند. بلكه عيسى وقتى با پاى خود به زمين زد آبى جوشيد و جارى گرديد، و اين معنا از امام ابى جعفر (عليه السلام ) نيز روايت شده .
و در الدرالمنثور است كه طبرانى در كتاب صغير و ابن مردويه از براء بن عازب از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده اند كه در معناى كلمه (سريا) در جمله (قد جعل ربك تحتك سريا) فرموده : يعنى نهرى .
مؤ لف : و در روايتى ديگر در همان كتاب از ابن عمر از آن جناب آمده كه آن نهرى بوده كه خدا براى مريم بيرون كرد تا از آن بياشامد.
و در كتاب خصال از على (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن چهار صد بند فرمود: هيچ غذا و دوائى زن حامله نمى خورد كه بهتر از خرماى تازه باشد، و لذا است كه خداى تعالى به مريم فرمود: (و هزى اليك بجذع النخله تساقط عليك رطبا جنيا فكلى و اشربى و قرى عينا).
مؤ لف : اين معنا به طرق اهل سنت در رواياتى چند از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و از طرق شيعه از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده .
next page
fehrest page
back page

*(250/27)*

next page
fehrest page
back page
و در كافى به سند خود از جراح مدائنى از امام صادق (عليه السلام ) آورده كه فرمود: روزه تنها خوددارى از خوردن و آشاميدن نيست ، آنگاه فرمود: مريم گفت انى نذرت للرحمن صوما) و مقصودش از روزه ، روزه سكوت بود، و در نسخه ديگر حديث فرمود: مقصودش از روزه ، سكوت بود، پس شما نيز هر وقت روزه مى گيريد مواظب زبان خود باشد و چشم خويش بر بنديد و نزاع مكنيد و به يكديگر حسد مورزيد....
و در كتاب سعد السعود ابن طاووس از كتاب عبد الرحمان بن محمد ازدى نقل كرده كه گفت : سماك بن حرب از مغيره بن شعبه برايم حديث كرد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم )
مرا به نجران فرستاد تا دعوتشان كنم ، به من ايرادى گرفتند كه از جواب آن عاجز ماندم ، و آن اين بود كه قرآن شما مريم را خواهر هارون خوانده ، و گفته (يا اخت هرون ) با اينكه ميان مريم تا هارون سالهاى بسيار فاصله است ، من نزد رسول خدا آمدم و جريان را نقل كردم ، فرمود: چرا به ايشان جواب ندادى كه در ايشان رسم بود افراد را به نام انبياء و صالحان از پدران خود مى خواندند.
مؤ لف : در تفسير الدر المنثور اين حديث را مفصلا نقل كرده ، و در مجمع البيان به طور مختصر آورده ، و هر دو از مغيره بن شعبه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آورده اند، و خلاصه معناى آن اين است كه مراد از هارون در جمله (يااخت هرون ) مردى است كه اسمش همنام هارون پيغمبر برادر موسى (عليه السلام ) بوده ، و هيچ دلالت ندارد بر اينكه مرد نامبرده آنطور كه بعضى پنداشته اند از صالحان بوده باشد.
و در كافى و معانى الاخبار از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده اند كه در معناى كلمه (مبارك ) در آيه (و جعلنى مباركا اين ما كنت ) فرموده اند: يعنى سودمند.

*(251/1)*

مؤ لف : اين روايت در الدر المنثور از صاحبان كتب حديث از ابو هريره از رسول خدا به اين عبارت نقل شده كه رسول خدا در معناى كلام عيسى كه گفت (و جعلنى مباركا اين ما كنت ) فرمود: يعنى به هر سو كه متوجه شوم براى مردم سودمند و پر فايده باشم .
و در الدر المنثور است كه ابن عدى و ابن عساكر، از ابن مسعود از رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل كرده كه در معناى جمله (و جعلنى مباركا اين ما كنت ) فرموده يعنى مرا معلم و ادب آموز كرده است .
و در كافى به سند خود از بريد كناسى روايت كرده كه گفت : من از ابو جعفر (عليه السلام ) پرسيدم : آيا عيسى بن مريم در آن هنگامى كه در گهواره با مردم سخن گفت حجت خدا بر مردم زمان خود بود؟ فرمود: آن روز نبى و حجت خدا بود، ولى هنوز مرسل نبود، مگر كلام خود او را نشنيده اى كه مى گويد (من بنده خدايم به من كتاب داده و نبيم كرده و مباركم گردانده هر جا كه باشم ، و به نماز و زكات سفارشم فرموده مادامى كه زنده باشم ).
عرض كردم : بنابراين در همان كودكى و در آن حال حجت خدا بر زكريا نيز بوده است ؟ فرمود عيسى در آن حال آيت خدا و رحمتى از او بر مريم بود، آنگاه كه سخن گفت و از مريم دفاع كرد، و نسبت به هر كس هم كه كلام او را مى شنيد نبى و حجت بود، البته تا سخن مى گفت حجت بود، و بعد از سكوت او تا مدت دو سال كه زبان باز كرد زكريا حجت بر مردم بود.
بعد از درگذشت زكريا فرزندش يحيى كتاب و حكمت را از او ارث برد، در حالى كه او نيز كودكى صغير بود، مگر نشنيدى كلام خداى را كه مى فرمايد (يا يحيى خذ الكتاب بقوه و آتيناه الحكم صبيا)؟ و بعد از آنكه به هفت سالگى رسيد به نبوت و رسالت سخن گفت ، چون در آن هنگام خداوند بر وى وحى فرستاد، و بنابراين عيسى (عليه السلام ) حتى بر يحيى هم حجت بود، و در حقيقت بر همه مردم حجت بود.

*(251/2)*

اى ابا خالد از آغاز خلقت كه خدا آدم (عليه السلام ) را آفريد و در زمين جاى داد، زمين حتى يك روز هم از حجت خدا بر مردم خالى نبود....
و نيز به سند خود از صفوان بن يحيى روايت مى كند كه گفت : به حضرت رضا (عليه السلام ) عرض كردم : قبل از آنكه خداوند فرزندت حضرت ابا جعفر را به تو ارزانى بدارد، از تو از جانشينت مى پرسيديم ، مى فرمودى خداوند به من غلامى خواهد بخشيد اينك خداوند او را به تو ارزانى نمود و چشم ما را روشن ساخت ، حال مى پرسيم - خدا نياورد آن روز را - اگر خبرى شد بعد از شما به چه كسى رجوع كنيم ؟ حضرت به فرزند خود ابو جعفر (عليه السلام ) كه پيش رويش ايستاده بود اشاره فرمود. عرض كردم فدايت شوم ايشان كودكى سه ساله اند؟ فرمود: كودكى او ضررى به او نمى زند ، عيسى در سه سالگى به حجيت قيام نمود.
مؤ لف : قريب به اين معنا، روايات ديگرى نيز هست .
و در همان كتاب به سند خود از معاويه بن وهب روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) از بهترين وسيله براى تقرب به خدا و محبوب ترين آن ها نزد خدا پرسش نمودم ، فرمود هيچ چيزى سراغ ندارم كه بعد از معرفت بهتر از اين نماز باشد، مگر نمى بينى كه عبد صالح ، عيسى بن مريم مى گويد (و اوصانى بالصلوه والزكوه ما دمت حيا)؟
و در عيون الاخبار به سند خود از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در حديثى فرمود:
و يكى از آنها عاق والدين شدن است چون خداى تعالى عاق را در حكايت كلام عيسى جبار شقى ناميده و فرموده : (و برا بوالدتى و لم يجعلنى جبارا شقيا).
مؤ لف : ظاهر روايت اين است كه امام (عليه السلام ) (جمله و لم يجعلنى جبارا شقيا) را عطف تفسيرى جمله (و برا بوالدتى ) دانسته است .

*(251/3)*

و در مجمع آمده كه مسلم در صحيح به سند خود از ابو سعيد خدرى روايت كرده كه گفت ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: چون اهل بهشت وارد بهشت و اهل دوزخ وارد آتش مى شوند كسى صدا مى زند اى اهل بهشت توجه كنيد، و نيز صدا مى زند اى اهل آتش توجه كنيد، و هر دو فريق متوجه و مشرف به صاحب صدا مى شوند، آنگاه مرگ را به صورت گوسفندى سياه و سفيد مى آورند، او صدا مى زند آيا مرگ را مى شناسيد؟ مى گويند: اين است ، اين است ، و همه او را مى شناسند، پس آن شخص آن گوسفند را سر مى برد و ذبح مى كند، و به اهل بهشت مى گويد كه ديگر مرگى نداريد و جاودانه در بهشت خواهيد بود، و به اهل آتش ‍ مى گويد ديگر مرگى نداريد و در آتش جاودانى خواهيد بود، اين است كه خداى تعالى مى فرمايد (و انذرهم يوم الحسره ....)
آنگاه مى گويد: اين روايت را اصحاب ما از امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده اند، آنگاه در آخر حديث آمده كه اهل بهشت آنقدر خوشحال مى شوند كه اگر در آن روز مرگى براى كسى بود قطعا از خوشحالى مى مردند، و اهل آتش دچار حسرتى مى شوند كه اگر آن روز مرگى ممكن بود قطعا مى مردند.
مؤ لف : اين معنا را غير از مسلم ساير صاحبان جامع ، از قبيل بخارى ، و ترمذى و نسائى و طبرى و غير ايشان نيز از ابو سعيد خدرى و ابو هريره و ابن مسعود و ابن عباس نقل كرده اند.
و در تفسير قمى در ذيل آيه (انا نحن نرث الارض و من عليها) فرموده : هر چيزى را كه خداوند خلق كرده روز قيامت آن را به ارث مى برد.
مؤ لف : اين همان معناى دومى است كه در تفسير آيه مذكور آورديم .
سوره مريم ، آيات 41 -50

*(251/4)*

و اذكر فى الكتاب ابرهيم انه كان صديقا نبيا(41) اذ قال لابيه يا ابت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيا(42) يا ابت انى قد جاءنى من العلم ما لم يانك فاتبعنى اهدك صراطا سويا(43) يا ابت لا تعبد الشيطان ان الشيطان كان للرحمن عصيا(44) ياابت انى اخاف ان يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا(45) قال اراغب انت عن آلهتى يابراهيم لئن لم تنته لا رجمنك واهجرنى مليا(46) قال سلام عليك ساستغفر لك ربى انه كان بى حفيا(47) و اعتزلكم و ما تدعون من دون اللّه و ادعوا ربى عسى الا اكون بدعاء ربى شقيا(48) فلما اعتزلهم و ما يعبدون من دون اللّه وهبنا له اسحق و يعقوب و كلا جعلنا نبيا(49) و وهبنا لهم من رحمتنا و جعلنا لهم لسان صدق عليا(50).
ترجمه آيات
در اين كتاب ابراهيم را ياد كن كه وى بسيار راستگو و پيغمبر خدا بود (41).
آندم كه به پدرش گفت : اى پدر! چرا بتى را پرستش مى كنى كه نه مى شنود و نه مى بيند و نه تو را از چيزى بى نياز مى كند (42).
اى پدر! علمى براى من آمده كه براى تو نيامده مرا پيروى كن تا تو را به راهى راست هدايت كنم (43).
اى پدر! بندگى شيطان مكن كه شيطان عاصى درگاه خداى رحمان است (44).
اى پدر! من بيم آن دارم كه از خداى رحمان عذابى به تو رسد و دوستدار شيطان شوى (45).
گفت : اى ابراهيم مگر از خدايان من روى گردانى ؟ اگر بس نكنى تو را سنگسار مى كنم و آنگاه بايد مدتى دراز از من جدا شوى (46).
ابراهيم گفت : سلام بر تو باد. براى تو از پروردگارم آمرزش خواهم خواست كه او به من مهربان است (47).
و از شما و آنچه سواى خدا مى خوانيد كناره مى كنم و پروردگارم را مى خوانم شايد در مورد دعاى پروردگارم كم اطلاع نباشم (48).
و همينكه از آنها و بتها كه به جاى خدا مى پرستيدند كناره گرفت اسحاق و يعقوب را بدو بخشيديم و هر يك را پيامبر قرار داديم (49).

*(251/5)*

و از رحمت خويش به آنها عطا كرديم و ذكر خير بلند آوازه اى به ايشان داديم (50).
بيان آيات
اين آيات به پاره اى از داستان ابراهيم (عليه السلام ) اشاره مى كند و آن عبارت است از احتجاجش با پدر درباره بت ها، با حجت و هدايت فطرى و معرف ت يقينى كه خدايش داده بود، و نيز داستان كناره گيرى از پدر و از مردم و خدايانشان ، و اينكه خداوند به او اسحاق و يعقوب را داد، و به كلمه باقيه در نسلش اختصاص داد، و براى او و اعقاب او ياد خيرى در آيندگان گذاشت كه تا روزگارى هست نامش را به نيكى ببرند.
و اذكر فى الكتاب ابراهيم انه كان صديقا نبيا
.
ظاهرا كلمه (صديق ) مبالغه از صدق باشد، و صديق كسى را گويند كه در صدق مبالغه كند يعنى آنچه را كه انجام مى دهد مى گويد، و آنچه را كه مى گويد انجام مى دهد، و ميان گفتار و كردارش تناقضى نباشد و ابراهيم (عليه السلام ) چنين بود چون در محيطى كه يك پارچه وثنى و بت پرست بودند دم از توحيد زد، با پدر و معاصرينش در افتاد، و با پادشاه بابل در افتاد، و خدايان دروغين را بشكست ، و بر آنچه مى گفت مقاومت و ايستادگى مى نمود، تا آنجا كه در آتش افكنده شد و در آخر هم همانطور كه به پدرش وعده داده بود از همه كناره گيرى و اعتزال جست ، و خداوند به پاداش اين استقامت اسحاق و يعقوب را به او ارزانى داشت و وعده هاى ديگرى هم كه خدا از موهبت هايش به وى داده بود درباره اش تنفيذ نمود.
بعضى گفته اند: كلمه (صديق ) مبالغه تصديق است ، و معنايش اين است كه او مردى بود كثير التصديق نسبت به حق ، هم به زبان تصديقش مى كرد و هم به عمل . و اين معنا هر چند نزديك به همان معنايى است كه گذشت ، و هر چند برگشت هر دو به يكى است ، ليكن از جهت اينكه از فعل مزيد فيه صيغه مبالغه به ندرت آمده ، معنايى بعيد است .

*(251/6)*

كلمه (نبى ) بر وزن فعيل و ماخوذ از ماده (نبا) (خبر) است ، و اگر انبياء را انبياء ناميده اند بدين جهت است كه ايشان به وسيله وحى خدا از عالم غيب خبردار هستند بعضى گفته اند: كلمه مذكور (ماخوذ) از نبوه به معناى رفعت است ، و انبياء را به خاطر رفعت مقامشان نبى خوانده اند.
اذ قال لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر و لا يغنى عنك شيئا
.
كلمه (اذ قال ) ظرف است براى ابراهيم چون مقصود اين آيات يادآورى داستانهاى آن جناب است ، همچنان كه نظير اين تعبير درباره مريم گذشت كه مى فرمود (و اذكر فى الكتاب مريم اذ...) و اما اينكه به قول بعضى ظرف براى صديق و يا براى (نبيا) باشد، احتمالى است كه طبع سليم آن را ناپسند مى داند.
در اين آيات ابراهيم (عليه السلام ) در خطابى كه با پدر خود دارد دو نكته را خاطر نشان مى سازد، اول اينكه طريقه و مسلك او در پرستش بتها طريقه اى لغو و باطل است ، دوم اينكه نزد او علم و معرفتى است كه نزد پدرش نيست ، و بر او لازم است كه از وى پيروى كند تا به راه حق دلالتش نمايد، زيرا او در خطر ولايت شيطان قرار دارد.
پس جمله (يا ابت لم تعبد ما لا يسمع و لا يبصر...) انكار توبيخى ابراهيم است نسبت به بت پرستى پدر، چيزى كه هست در اين جمله به جاى اسم ، تنها اوصاف آن ها را ذكر كرده و فرموده چرا چيزى مى پرستى كه نه مى شنود و نه مى بيند؟ و اين بدان منظور بوده كه در ضمن اعتراض ، به دليل آن هم اشاره كرده باشد، و در ضمن بيان مدعى حجت آن را هم آورده باشد، و حاصل آن حجت اين است كه پرستش بتها از دو جهت باطل است ، يكى اينكه پرستش به معناى اظهار خضوع و مجسم نمودن عابد، ذلت خود را براى معبود است ، و اين صورت نمى گيرد مگر در جايى و در حق معبودى كه از حال عابد آگاه باشد، و بتها جماداتى هستند صورتگرى شده و فاقد تصور، و نه مى بينند و نه مى شنوند، پس عبادت آنها لغو و باطل و بى اثر است ؛

*(251/7)*

جمله (ما لا يسمع و لا يبصر) اين معنا را بيان مى كند.
جهت دوم اينكه عبادت و دعا و دست حاجت دراز كردن براى فايده اى است كه عايد عابد و دعا كننده شود، و يا ضررى از او دفع گردد، و اين لا محاله متوقف بر قدرت معبود است ، و بتها قدرتى بر جلب نفع به سوى عابد و دفع ضرر از وى ندارند، پس به هيچ وجه دردى از او دوا نمى كنند، و به اين جهت نيز عبادت آنها لغو و باطل و بى اثر است ، و اين معنا را جمله (و لا يغنى عنك شيئا) عهده دار بيان آن است .
در تفسير سوره انعام گذشت كه آن كسى كه ابراهيم (عليه السلام ) اين خطاب خود را به وى نموده و گفته (يا ابت ،) پدر واقعى وى نبوده ، بلكه عمو و يا جد مادرى و يا شوهر مادرش بوده كه بعد از درگذشت پدرش با او ازدواج كرده ، خواننده بدانجا مراجعه كند. و معروف از مذهب اهل نحو درباره كلمه (يا ابت ) اين است كه (تا) آن عوض از ياء متكلم است ، و همچنين در كلمه (يا امت ) و اين عوض آوردن تنها در نداء جائز است ، و ديگر مثلا گفته نمى شود: (قال ابت پدرم گفت ) و يا (قالت امت - مادرم گفت )، بلكه در اينگونه موارد بايد خود (ياء) را آورد و گفت : (قال ابى و يا امى ).
يا ابت انى قد جاءنى من العلم ما لم يانك فاتبعنى اهدك صراطا سويا
.

*(251/8)*

بعد از آنكه بطلان بت پرستى و لغويت آن را اثبات نمود، و چون لازمه بطلان آن اين است كه او ندانسته راه غير هموار را پيموده باشد، لذا به او توجه داد كه من علمى به اين مساله دارم كه تو ندارى ، و تو بايد مرا پيروى كنى تا به راه هموار مستقيم - و آن راهى است كه از بس روشن و واضح است راه پيمايش گمراه نمى گردد - هدايتت كنم ، و به همين جهت كه او از اين راه غافل بوده كلمه صراط را نكره آورد و گفت (راهى سوى ، و نگفت راه سوى ) گويا به پدر مى گويد چون تو ناگزيرى كه راهى طى كنى پس از نادانى اين راه غير سوى را سلوك مكن ، بلكه مرا پيروى كن تا تو را به راهى كه سوى است راهنمائى كنم ، چون من آن راه را بلدم . و تو از آن غافلى .
و اينكه فرمود: (قد جاءنى من العلم علمى به من آمده ) دلالت دارد بر اينكه علم ابراهيم به راه حق قبل از اين دعوت و احتجاجش ‍ بوده ، و اين خود گفتار سابق ما را كه در داستان ابراهيم (عليه السلام ) در سوره انعام گذرانديم ، كه وى قبل از بر خورد با پدر و قومش ‍ و احتجاج با ايشان نيز علم به خدا و مشاهده ملكوت آسمانها و زمين را داشته است ، تاءييد مى كند.
و مراد از هدايت در جمله (اهدك صراطا سويا) هدايت به معناى راه نشان دادن است ،
نه به راه رساندن ، چون شاءن پيامبر اين نيست كه امت خود را به راه برساند، بلكه شاءن او تنها راه نشان دادن است ، و به راه رساندن شاءن امام است كه ابراهيم (عليه السلام ) در آن روزها به چنين مقامى نرسيده بود، چون در تفسير آيه (قال انى جاعلك للناس اماما) گفتيم كه آيه شريفه صريح در اين است كه رسيدن ابراهيم به منصب امامت ، در اواخر عمر و بعد از سالها نبوت بوده است .
يا ابت لا تعبد الشيطان ان الشيطان كان للرحمن عصيا... فتكون للشيطان وليا.
.

*(251/9)*

وثنى ها معتقد به وجود جن هستند - البته ابليس هم از جن است - و اصنام جن را مى پرستيدند، همانطور كه اصنام ملائكه و مقدمين از بشر را مى پرستيدند ، چيزى كه هست مراد از نهى ، نهى از عبادت به اين معنا نيست ، چون جهتى تصور نمى شود كه تنها از خصوص پرستش جن نهى فرموده باشد، بلكه مراد از عبادت ، اطاعت است ، همچنانكه در آيه (الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان ...) به اين معنا آمده پس نهى از عبادت شيطان ، نهى از اطاعت او در هر چيزى است كه به آن امر مى كند، و يكى از چيزهايى كه بدان امر مى كند عبادت غير خدا است .
ابراهيم (عليه السلام ) بعد از آنكه پدر را به پيروى خود دعوت كرد تا به سوى صراط سوى رهبريش كند، خواست تا او را در قبول اين دعوت تحريك و تشويق نموده و نسبت به گمراهى كه در آن است متنبه ساخته يك باره از پرستش بتها بازش بدارد لذا اين معنا را خاطر نشان كرد كه بت پرستى نه تنها لغو و بتها فايد نفع و ضررند، بلكه در معرض اين است كه صاحبش را به مورد هلاكت وارد، و در تحت ولايت شيطان داخل سازد، كه پر واضح است بعد از قرار گرفتن در تحت ولايت شيطان ديگر اميدى به صلاح و رستگارى و سلامت و سعادت نمى ماند.
براى اينكه عبادت بتها با در نظر داشتن اينكه مستحق عبادت ، خداى سبحان است ، چون رحمانى است كه همه رحمت ها به او منتهى مى گردد، و نيز تقرب به آنها از ناحيه شيطان و تسويلات و اغوائات او است ، و همه مى دانند كه شيطان نافرمان خدا و مصر در نافرمانى او، و مخصوصا در اخصّ حقوق او يعنى عبادت او است ، و با اين حال معلوم است كه در عبادت او و تقرب به او خوف آن است كه رحمت خدا كه همان هدايت به سوى
سعادت است از آدمى منقطع گشته ، عذاب خذلان بر او نازل گردد، و ديگر خداوند متولى امر او نگشته ، در عوض شيطان مولاى او و او ولى شيطان خواهد شد، و اين همان هلاكت است .

*(251/10)*

پس معناى دو آيه (و خدا داناتر است ) اين مى شود كه اى پدر! شيطان را در آنچه به تو دستور مى دهد، و از آن جمله به عبادت بتها وادار مى كند اطاعت مكن ، چون شيطان خودش نافرمان خدا و مصر در نافرمانى او است ، كه او خود يگانه مصدر همه رحمتها و نعمتها است ، پس چنين كسى كه مصدر همه نعمتها را نافرمانى مى كند جز به نافرمانى خدا و محروميت از رحمت او فرمان نمى دهد، و اگر من تو را از اطاعت شيطان نهى مى كنم براى اين است كه مى ترسم عذاب خذلان خدا تو را بگيرد و رحمتش از تو قطع شود، و سرپرستى جز شيطان برايت باقى نماند، آن وقت تو ولى شيطان شوى و شيطان مولاى تو گردد.
پس از آنچه گذشت اين چند نكته به دست آمد:
اول اينكه : مراد از عبادت ، در جمله (لا تعبد الشيطان )، عبادت اطاعت است ، و كلمه (شيطان ) كه به معناى شرير است نيز دخالت در اين حكم دارد.
دوم اينكه : وجه تبديل اسم (اللّه ) به وصف (رحمان )، در دو جاى آيه اين است كه چون وصف رحمت نيز در هر دو حكم دخالت دارد، زيرا اينكه خدا مصدر همه رحمتها و نعمتها است بايد باعث آن شود كه ديگر كسى اصرار بر نافرمانى او نكند و آن را قبيح بداند پس صحيح است كه از نافرمانى او نهى شود، و نيز مصدريت او براى هر رحمت باعث مى شود كه آدمى از عذاب او كه ملازم با امساك او از رحمت خويش است بترسد، و از اين كه مشمول نقمت و شقوت گردد بيمناك باشد.
سوم اينكه : مراد از عذاب ، خذلان و يا چيزى به معناى خذلان ، مانند امساك از رحمت و به خود واگذارى است ، و اينكه بعضى گفته اند: مراد از آن ، عذاب اخروى است ، گفتارى است كه سياق با آن مساعدت ندارد.
قال اراغب انت عن آلهتى يا ابراهيم لئن لم تنته لارجمنك و اهجرنى مليا
.

*(251/11)*

كلمه (رغبت ) به طورى كه در مجمع آمده از كلمات اضداد است ، يعنى اگر با لف ظ (عن ) متعدى شود به معناى نفرت از چيزى است ، و اگر با لفظ (فى ) متعدى شود به معناى ميل در آن است ، و كلمه (تنته ) از انتهاء و خوددارى از كارى است ، اما خوددارى بعد از آنكه او را از آن عمل نهى كرده باشند، و كلمه (رجم ) به معناى سنگسار كردن است ،
ولى معناى معروف آن كشتن به وسيله سنگباران است ، و كلمه (هجر) به معناى ترك و جدايى است ، و كلمه (ملى ) به معناى روزگارى طولانى است .
در اين آيه پدر ابراهيم او را تهديد به بدترين كشتن ها كرده ، و آن سنگسار است كه با آن افراد رانده شده را شكنجه كرده ، مى كشند، و آزر، ابراهيم را با اين كلام خود از خود طرد كرده است .
قال سلام عليك ساستغفر لك ربى انه كان بى حفيا
.
كلمه (حفى ) به طورى كه راغب گفته به معناى نيكوكار لطيف و مهربان است ، و لطيف كسى است كه مراقب حوائج دقيق و باريك محتاجان باشد تا در صدد رفع آن ها بر آيد گفته مى شود (حفا - يحفو - حفى و حفوه ، و احفاء سوال ) به معناى اصرار و التماس در آن است .
ابراهيم (عليه السلام ) در مقابل تهديد پدر و بديش به او سلام كرد، سلامى كه در آن احسان و امنيت باشد، و نيز به او وعده استغفار داد تا از پروردگارش براى او طلب آمرزش كند و در مقابل تهديد او كه گفت دهرى طولانى از من كناره بگير، گفت : من از شما و اين بتها كه مى پرستيد كناره مى گيرم .

*(251/12)*

اما اينكه سلام كرد، چون سلام داءب و عادت بزرگواران است ، با تقديم آن جهالت پدر را تلافى كرد، او وى را به خاطر حرف حقى كه زده بود تهديد به رجم و طرد كرد، ولى وى او را وعده امنيت و سلامتى و احسان داد، اين همان دستور العملى است كه قرآن كريم در آيه (و اذا مروا باللغو مروا كراما) و آيه (و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) بيان كرده است ، و اما اينكه بعضى گفته اند كه : منظورش از سلام ، خداحافظى و تحيت جدايى بوده ، و خواسته است امر پدر را كه گفت : (و اهجرنى ...) اطاعت كند، حرف صحيحى نيست ، زيرا ابراهيم (عليه السلام ) بعد از مدتها كه از اين گفت و شنود گذشت از قوم خود دورى گزيد.

*(251/13)*

و اما اينكه گفت : برايت از پروردگارم طلب مغفرت مى كنم با اينكه پدرش مشرك بوده جهتش به طورى كه از ظاهر آيه (يا ابت انى اخاف ان يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا) بر مى آيد اين بوده كه ابراهيم در آن لحظه يقين به كفر او و اينكه از اولياى شيطان است و دلش يك باره مطبوع بر كفر و انكار و عناد حق شده ، نداشته ، چون اگر به اين معانى يقين مى داشت به مثل (انى اخاف ) تعبير نمى كرد پس معلوم مى شود كه آن جناب احتمال مى داده كه پدر جاهلى قاصر و مستضعف باشد كه اگر حق برايش ‍ روشن گردد آن را پيروى مى كند، و شمول رحمت الهى به امثال اينگونه اشخاص امرى ممكن است ، همچنانكه قرآن كريم فرموده : (الا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لا يستطيع ون حيله و لا يهتدون سبيلا فاولئك عسى اللّه ان يعفو عنهم و كان اللّه عفوا غفورا) و چون اين احتمال را مى داده خواسته است عواطف او را با اين وعده تحريك كند، و در عين حال آمرزش خدا را هم برايش حتمى نكرد و آن را به صورت اميدوارى وعده داد، به دليل اينكه گفت : (انه كان بى حفيا پروردگار من همواره به من لطف داشته است ) و نيز در سوره ممتحنه آيه 4، از او نقل شده كه بعد از وعده استغفار اضافه كرده است كه من از خدا چيزى را براى تو مالك و صاحب اختيار نيستم ، و فرموده : (الا قول ابراهيم لابيه لاستغفرن لك و ما املك لك من اللّه من شى ء).
و مؤ يد اين گفتار، قول خداوند متعال است كه مى فرمايد: (ما كان للنبى و الذين آمنوا ان يستغفر واللمشركين و لو كانوا اولى قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم و ما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعده وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرء منه ان ابراهيم لاواه حليم ).

*(251/14)*

پس تبرّى و بيزاريش بعد از آنكه معلوم شد پدرش از دشمنان خدا است ، خود دليل بر اين است كه قبلا احتمال مى داده كه دشمن خدا نباشد، هرچند كه مى دانسته است مشرك است ، و جمع ميان مشرك بودن و دشمن خدا نبودن در افراد جاهل خالى از عناد تصور دارد.
مؤ يد اين نظريه آيه شريفه (يا ايها الذين آمنوا الا تتخذوا عدوى و عدوكم اولياء تلقون
اليهم بالموده ... لا ينهاكم اللّه عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين و لم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم و تقسطوا اليهم ان اللّه يحب المقسطين ....).
و از جمله توجيهاتى كه براى استغفار ابراهيم براى پدر مشركش كرده اند اين است كه : او وعده استغفارش داده بود، و به حكم عقل وفاى به وعده لازم بود، زيرا عقل از تجويز، آن ابايى ندارد، و جائز نبودن آن به دليل نقل است ، و آن روز اين منع نقلى نرسيده بود بعدا وقتى شريعت برايش آمد تحريم شد، و بعد از تحريم از پدر بيزارى جسته است .
ولى اشكال اين توجيه اين است كه با آيات داستان اگر در آن دقت شود تطبيق نمى كند. يكى ديگر اين است كه : معناى استغفار ابراهيم مشروط به توبه پدر و ايمان آوردن او بوده . اين وجه نيز به طورى كه خود شما خواننده ملاحظه مى كنيد صحيح نيست .
يكى ديگر اينكه : معناى (ساستغفر لك ربى ) اين است كه من به زودى دعا مى كنم كه خدا تو را در دنيا عذاب نكند، و اين نيز مانند وجه قبلى تقييدى است بدون مقيد.
يكى ديگر اينكه : وعده دعا به مسبب است ، كه مستلزم وعده دعاء به سبب است و معناى اين كه گفت به زودى از خدا مسئلت مى نمايم كه تو را بيامرزد اين است كه به زودى از خدا مسئلت مى كنم كه تو را موفق به توبه نموده به سوى ايمان هدايتت كند، و در نتيجه تو را بيامرزد، ممكن هم هست طلب مغفرت را كنايه از طلب توفيق توبه و هدايت به ايمان گرفت .

*(251/15)*

و اين معنا هر چند كه از ساير معانى ديگر معتدلتر است ، وليكن خالى از بعد هم نيست ، براى اينكه گفتيم در كلام بوئى از استعطاف و تحبيب قلبه هست ، و اين با طلب مغفرت مناسب تر است تا طلب توفيق و هدايت ، (هر چند كه اين مناسبتر بودن هم محل حرف است ).
و نظير اين دعا كه براى پدر خود كرد دعايى است كه براى عموم مشركين كرده و گفت (و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعنى فانه منى و من عصانى فانك غفور رحيم ).
و اعتزلكم و ما تدعون من دون اللّه و ادعوا ربى عسى الا اكون بدعاء ربى شقيا
.
در اين آيه وعده مى دهد به كناره گيرى و دورى از مشركين و از اصنام آنان ، تا با خداى خود خلوت نموده خالص او را بخواند، تا شايد دعايش بى ثمر نشود، و اگر در اين كار اظهار رجاء و اميد كرد براى اين بود كه اينگونه اسباب يعنى دعا و توجه به سوى خدا و امثال آن ، اسبابى نيست كه چيزى را بر خدا واجب كند، بلكه اگر خدا در مقابل آن ثوابى بدهد و سعادتى مرحمت كند و يا هر پاداش نيك ديگرى بدهد همه از باب تفضل است ، علاوه بر اين ملاك امور، خاتمه آن است و جز خدا كسى از غيب و از خواتم امور خبر ندارد، پس مرد مؤ من بايد كه هميشه بين خوف و رجاء باشد.
فلما اعتزلهم و ما يعبدون من دون اللّه وهبنا له اسحق و يعقوب ... لسان صدق عليا
.
بعيد نيست اينكه به جاى بردن نام فرزند ديگر خود اسماعيل ، نام نوه خود يعقوب را برد براى اين بوده كه خواسته است به توالى شجره نبوت در بنى اسرائيل اشاره كند، چون از دودمان يعقوب جمع كثيرى از انبياء بوده اند، مؤ يد اين معنا جمله (و كلا جعلنا نبيا) است .

*(251/16)*

(و وهبنا لهم من رحمتنا) - ممكن است مراد از رحمت ، امامت باشد، همچنانكه در آيه 72 و 73 سوره انبياء كه آن موهوب را صريحا نام برده ائمه اى صالح خوانده و فرموده (و وهبنا له اسحق و يعقوب نافله و كلا جعلنا صالحين و جعلناهم ائمه يهدون بامرنا)، و ممكن هم هست مراد از آن رحمت ، تاءييد به روح القدس باشد، همچنانكه جمله بعدى همان آيه 73 كه مى فرمايد : (و اوحينا اليهم فعل الخيرات به ايشان فعل خيرات را وحى كرديم ) كه به زودى معنايش خواهد آمد بدان اشاره مى كند، ممكن هم هست معناى آن مطلق ولايت الهى باشد.
كلمه لسان در جمله (و جعلنا لهم لسان صدق عليا) (به طورى كه گفته اند) به معناى ذكر خير در مردم و يا ذكر شر است ، كه اگر به صدق اضافه شود معنايش ثناء جميل مردم و ثنائى كه در آن دروغ نباشد مى باشد، و كلمه (على ) به معناى رفيع است و معنا اين است كه : براى آنان ثناى جميلى راست و رفيع القدر قرار داديم .
سوره مريم ، آيات 51 - 57
و اذكر فى الكتاب موسى انه كان مخلصا و كان رسولا نبيا(51) وناديناه من جانب الطور الايمن و قربناه نجيا(52) و وهبنا له من رحمتنا اخاه هرون نبيا(53) و اذكر فى الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد و كان رسولا نبيا(54) و كان يامر اهله بالصلوه و الزكوه و كان عند ربه مرضيا(55) واذكر فى الكتاب ادريس انه كان صديقا نبيا(56) و رفعنه مكانا عليا(57).
ترجمه آيات
در اين كتاب موسى را ياد كن كه وى بى شائبه و مخلص ، و فرستاده اى پيغمبر بود (51).
ما او را از جانب راست (كوه ) طور ندا زديم و او را به رازگويى تقرب داديم (52).
و از رحمت خويش برادرش هارون پيغمبر را به او بخشيديم (53).
در اين كتاب اسماعيل را ياد كن كه وى درست وعده ، و فرستاده اى پيامبر بود (54).
و كسان خود را به نماز خواندن و زكات دادن وادار مى كرد، و نزد پروردگار خويش پسنديده بود (55).

*(251/17)*

در اين كتاب ادريس را ياد كن كه پيغمبرى راستى پيشه بود (56).
و ما او را به مقامى بلند بالا برديم (57).
بيان آيات
در اين آيات جمع ديگرى از انبياء، و برخى از موهبت ها و رحمت هايى را كه به ايشان اختصاص داده ذكر مى كند، و آنان عبارتند از موسى ، هارون ، اسماعيل و ادريس (عليهم السلام ).
و اذكر فى الكتاب موسى انه كان مخلصا و كان رسولا نبيا
.
در سابق معناى كلمه (مخلص ) - به فتح لام - گذشت ، كه عبارت است از كسى كه خداوند او را خالص براى خود قرار داده و غير خدا كسى در او نصيبى نداشته باشد، نه در او و نه در عمل او، و اين مقام ، بلندترين مقامهاى عبوديت است ، و نيز در سابق فرق ميان رسول و نبىّ گذشت .
و ناديناه من جانب الطور الايمن و قربناه نجيا
.
كلمه (ايمن ) صفت (جانب ) است ، يعنى جانب راست طور، و در مجمع گفته : كلمه (نجى ) به معناى مناجى است ، مانند جليس و ضجيع كه به معناى مجالس و مضاجع است .
و ظاهر آيه اين است كه منظور از (قربناه ) نزديكى معنوى است نه مكانى ، هر چند كه اين معنا در مكان (طور) واقع شده است و تكلم هم در آن مكان بود، مثال اين آيه شريفه اين است كه مولايى مقتدر و عزيز، بنده ذليل خود را بخواند و او را به مجلس خود نزديك گرداند و بيخ گوشى با او سخن بگويد، و معلوم است كه چنين تقربى به خدا سعادتى است كه براى كس ديگرى دست نمى دهد.
و وهبنا له من رحمتنا اخاه هرون نبيا
.
اين آيه اشاره است به اجابت دعايى كه موسى (عليه السلام ) در اولين بار كه در طور به او وحى شد كرده و گفته بود (و اجعل لى وزيرا من اهلى هرون اخى اشدد به ازرى و اشركه فى امرى ).
و اذكر فى الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد....

*(251/18)*

مفسرين در اينكه اين اسماعيل كيست اختلاف كرده اند، بيشتر آنها گفته اند كه او فرزند ابراهيم خليل الرحمان است و اگر او را تنها نام برده و از اسحاق و يعقوب نام نبرد براى اين بوده كه نسبت به خصوص او عنايت داشته است . و بعضى گفته اند: اسماعيل بن حزقيل يكى از انبياى بنى اسرائيل است ، چون اگر فرزند ابراهيم بود مى بايست اسحاق و يعقوب را هم نام مى برد.
دليلى كه بيشتر مفسرين براى نظريه خود آورده اند (كه به خصوص اسماعيل عنايت داشته ) حرف صحيحى نيست ، زيرا اگر چنين بود جا داشت كه نام وى را بعد از نام ابراهيم و قبل از داستان موسى ذكر كند نه بعد از داستان او.
وكان يامر اهله بالصلوه و الزكوه و كان عند ربه مرضيا
.
مراد از (اهل او) به طورى كه از ظاهر لفظ بر مى آيد خواص از عترت و عشيره و قوم او است ، بعضى گفته اند مراد از اهل او امت او است . ولى سخنى است بدون دليل .
و مراد از (مرضىّ) بودن نزد پروردگارش اين است كه نفس او مرضى است نه عملش ، همچنانكه بعضى از مفسرين به همين معنا تفسيرش كرده اند، چون اطلاق لفظ با تقييد مخصوص رضاى به عمل نمى سازد.
و اذكر فى الكتاب ادريس انه كان صديقا نبيا... مكانا عليا
.
مفسرين گفته اند: نام ادريس پيغمبر (اخنوخ ) بود، و او به طورى كه تورات در سفر تكوين نوشته يكى از اجداد نوح (عليه السلام ) است ، و اگر به ادريس معروف شده بدين جهت بوده كه بسيار مشغول به درس دادن بوده است .
(و رفعناه مكانا عليا) - ممكن است از سياق داستانهايى كه در اين سوره به رديف ذكر مى شود و مواهب نبوت و ولايت را كه از مقامات معنوى و الهى است ذكر مى كند، استفاده كرد كه مراد از (مكان على ) كه خدا وى را بدان مكان رفعت داده يكى از درجات قرب باشد. زيرا رفعت مكانى و صعود دادن به جايى بلند هر چند كه بلندترين مكانهاى متصور باشد مزيتى به شمار نمى رود.

*(251/19)*

بعضى گفته اند: مراد از آن - به طورى كه حديث هم بر آن وارد شده - اين است كه
خداوند او را به بعضى طبقات آسمان بالا برده و همانجا قبض روحش كرد، كه اگر اين باشد آنگاه مقصود در آيه نشان دادن يكى از آيات بالغه قدرت الهى است ، و همين خود مزيت قابل توجهى است .
داستان اسماعيل صادق الوعد
داستان اسماعيل بن حزقيل پيغمبر جز در اين دو آيه در جايى ديگر نيامده ، تازه اين دو آيه هم بنا به يك تفسير مربوط به او است ، و بنابر آن خداى سبحان او را به ثناى جميلى ستوده و صادق الوعد و آمر به معروف و مرضى درگاه خويش خوانده وفرموده كه : او رسولى نبى بوده است .
و اما حديث در علل الشرايع به سند خود از ابن ابى عمير و محمد بن سنان ، از شخصى كه نام برده ، از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: اسماعيلى كه خداى عز و جل در كتاب خود درباره اش فرموده (و اذكر فى الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد و كان رسولا نبيا) اسماعيل فرزند ابراهيم نيست بلكه پيغمبرى ديگر از انبياء بوده كه خداى عز و جل به سوى قومش مبعوث نمود، و مردمش او را گرفته و پوست سر و رويش را كندند، پس فرشته اى نزدش آمده گفت : خداى عز و جل مرا نزد تو فرستاد تا هر امرى دارى اطاعت كنم ، گفت : من بايد به ديگر انبياء اقتداء داشته و آنان را اسوه خود قرار دهم .
مؤ لف : اين معنا را به سند خود از ابو بصير از امام صادق (عليه السلام ) نيز روايت كرده كه در آخر آن آمده : من بايد حسين (عليه السلام ) را اسوه خود قرار دهم .
و در كتاب عيون به سند خود از سليمان جعفرى ، از امام رضا (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هيچ مى دانى چرا اسماعيل را صادق الوعد خواندند؟ عرض كردم : نه ، نمى دانم . فرمود : با مردى وعده كرده بود، در همان موعد در آنجا حاضر شده تا يك سال به انتظارش نشست .

*(251/20)*

مؤ لف : اين معنا در كافى از ابن ابى عمير از منصور بن حازم و از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده در مجمع نيز آن را بدون ذكر سند از آن جناب نقل كرده است .
و در تفسير قمى در ذيل آيه
(واذكر فى الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد)
آمده كه امام فرمود: اسماعيل وعده اى داده بود و يك سال منتظر دوستش نشست ، و او اسماعيل پسر حزقيل بود.
مؤ لف : وعده اى كه آن جناب داده بوده مطلق بوده است ، يعنى مقيد نكرده كه يك ساعت يا يك روز يافلان مدت در آنجا منتظر مى مانم ، به همين جهت مقامى كه از صدق و درستى داشته اقتضاء كرده كه به اين وعده مطلق وفا كند، و در جائى كه معين نموده ، بايستد تا رفيقش بيايد.

*(251/21)*

صفت وفاء مانند ساير صفات نفسانى از حب ، اراده ، عزم ، ايمان ، ثقه و تسليم داراى مراتب مختلفى است كه بر حسب اختلاف مراتب علم و يقين مختلف مى شود، همانطور كه يك مرتبه از ايمان با تمامى خطاها و گناهان مى سازد كه نازلترين مراتب آن است ، و از آن به بعد مرتبه به مرتبه رو به تزايد و صفا نهاده تابه جايى مى رسد كه از هر شرك خفى خالص مى گردد، و ديگر قلب به چيزى غير از خدا تعلق پيدا نمى كند، حتى التفاتى هم به غير خدا نمى نمايد، كه اين اعلا مراتب ايمان است ، همچنين وفاى به عهد هم داراى مراتبى است ، يكى از مراتبش وفاى قولى است ، مثل اينكه قول بدهد كه يك ساعت يا دو ساعت فلان جا منتظر بايستد، تا كار لازم ترى پيدا شده او را از بيشتر ايستادن منصرف كند، اين يك مرتبه از وفاء است ، كه عرفا آن را وفاء مى خوانند، و از اين مرتبه بالاتر اين است كه آنقدر بايستد تا عادتا از برگشتن طرف نااميد شود و اطلاق وعده را به ياس مقيد سازد، و از اين هم بالاتر اينكه اطلاق آن را حفظ نموده اينقدر بايستد تا طرف برگردد هر چند كه طولانى شود، پس نفوس قوى كه مراقب قول و فعل خود هستند هيچ وقت قولى نمى دهند مگر قولى كه طاقت عمل به آن را داشته باشند و بتوانند با عمل آن را تصديق كنند و همينكه از زبانشان در آمد ديگر هيچ چيز از انفاذ آن بازشان نمى دارد.
و در روايت آمده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به يكى از اصحاب خود وعده داد كه درم كه نزد خانه كعبه منتظرش ‍ مى باشد تا او برگردد، ولى آن مرد در پى كار خود رفته فراموش كرد برگردد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) سه روز در آنجا منتظر ماند تا خبر به آن مرد رسيد،
به مسجد آمده عذر خواهى كرد. آرى اين مقام صديقين است كه هيچ سخنى نگويند مگر آنكه بدان عمل كنند.
داستان ادريس پيغمبر (عليه السلام )

*(251/22)*

1 - در قرآن كريم داستان آن جناب جز در دو آيه از سوره مريم نيامده ، و آن دو آيه اين است كه مى فرمايد (و اذكر فى الكتاب ادريس انه كان صديقا نبيا، و رفعناه مكانا عليا) و دو آيه از سوره انبياء كه مى فرمايد (و اسمعيل و ادريس و ذالكفل كل من الصابرين و ادخلناهم فى رحمتنا انهم من الصالحين ).
و در اين آيات خداى تعالى او را به ثنايى جميل ستوده و او را پيامبرى صديق و از زمره صابرين و صالحين شمرده ، و خبر داده كه او را به مكانى منيع بلند كرده است .
2 - از جمله روايات وارده در داستان ادريس روايتى است كه كتاب (كمال الدين و تمام النعمه ) به سند خود از ابراهيم بن ابى البلاد از پدرش از امام محمد باقر (عليه السلام ) نقل كرده ، و چون حديث طولانى بود ما آن را تلخيص كرديم . و خلاصه اش اين است كه : ابتداء نبوت ادريس چنين بوده . كه در عهد وى سلطانى جبار بوده ، روزى براى گردش سوار شده و به سير و تنره مشغول گشت ، در ضمن راه به سرزمينى سبز و خرم رسيد و از آنجا خوشش آمد و دلش خواست تا آنجا را به ملك خود در آورد، و آن زمين مال بنده اى مؤ من بود، دستور داد احضارش كردند، و در باب خريدن آن به گفتگو پرداخت ، ولى مرد حاضر به فروش نشد، پادشاه به شهر خود بازگشت در حالى كه درباره اين پيشامد اندوهناك و متحير بود، با همسرش مشورت كرد، البته در همه مهمات خود با او مشورت مى كرد، زن چنين نظر داد كه چند نفر شاهد دروغين وادار كن تا گواهى دهند كه فلان شخص از دين پادشاه بيرون شده دادگاه حكم قتلش را صادر كند و ملكش را به تصرف در آورد، شاه همين كار را كرد، و زمين آنمرد مؤ من را غصب نمود.
خداوند به ادريس وحى فرستاد تا نزد آن پادشاه رفته اين پيام را از ناحيه خدا به وى برساند كه :آيا به كشتن بنده مؤ من و بى گناه من راضى نشدى ، زمينش را هم مصادره كردى و

*(251/23)*

زن و فرزندش را گرسنه و محتاج و تهى دست ساختى ؟ به عزت خودم سوگند كه در آخرت انتقامش را از تو خواهم گرفت ، و در دنيا هم سلطنت را از تو سلب خواهم نمود، و مملكتت را ويران و عزّتت را مبدل به ذلت خواهم كرد، و گوشت همسرت را به خورد سگان خواهم داد، زيرا حلم من ، تو را فريب داده .
ادريس با رسالت خداوند به نزد آن شاه آمده و پيام خداى را در ميان بزرگان در بارش به او رسانيد، شاه او را از مجلس خود بيرون رانده به اشاره همسرش افرادى را فرستاد تا او را به قتل برسانند، بعضى از ياران ادريس از ماجرا مطلع شده ، به او رساندند كه از شهر خارج شده ، مهاجرت كند، ادريس با بعضى از يارانش همان روز از شهر بيرون شدند، آنگاه در مناجات با پروردگارش از آنچه كه از پادشاه ديده بود شكوه نمود، خداى تعالى در پاسخش وحى فرستاد كه از شهر بيرون شو كه به زودى وعده اى كه دادم درباره شاه انفاذ مى كنم ، ادريس از خدا خواست تا علاوه بر انفاذ آنچه وعده داد، باران آسمان را هم تا روزى كه او درخواست باران نمايد از اهل شهر حبس كند، خداى تعالى اين درخواست وى را نيز اجابت نمود، پس ادريس جريان را با ياران با ايمان خود در ميان نهاد و دستور داد تا آنان نيز از شهر خارج گردند، يارانش كه بيست نفر بودند هر يك به شهر و ديارى متفرق شدند، و داستان وحى ادريس ‍ و بيرون شدنش همه جا منتشر گشت ، خود ادريس به غارى كه در كوهى بلند قرار داشت پناهنده گشته ، مشغول عبادت خدا و روزه شد، همه روزه فرشته اى برايش افطار مى آورد، و خدا امر خود را در اهل آن شهر انفاذ نمود، پادشاه و همسرش را هلاك ساخت ، چيزى نگذشت كه پادشاه جبارى ديگر جاى او را گرفت ، و بنا به دعاى ادريس آسمان مدت بيست سال از باريدن بر اهل آن شهر همچنان حبس شده بود، تا كار مردم به فلاكت و تيره روزى كشيد، وقتى كارد به استخوانشان رسيد بعضى به بعضى گفتند: اين چوبها را از ناحيه نفرين ادريس

*(251/24)*

مى خوريم ، و قطعا باران نخواهد آمد مگر اينكه او دعا كند ولى چه كنيم كه نهانگاه او را نمى دانيم كجا است ، چاره كار همين است كه به سوى خدا بازگشت نموده و توبه كنيم ، و درخواست باران كنيم زيرا او از ادريس به ما مهربانتر است .
در اين هنگام خداى تعالى به ادريس وحى فرستاد كه مردم رو به توبه نهاده اند، و ناله ها سر داده و به استغفار و گريه و تضرع و زارى پرداخته اند، و من به ايشان ترحم كردم ، ولى چون به تو وعده داده ام كه باران برايشان نفرستم مگر به دعاى تو اينك از من درخواست باران كن تا سيرابشان كنم ، ادريس گفت : بار الها من چنين درخواستى نمى كنم .
پس خداى عز و جل به آن فرشته اى كه برايش طعام مى برد وحى فرستاد كه ديگر براى
ادريس طعام مبر، سه روز گرسنه ماند و گرسنگى از پايش در آورد، پس ندا كرد كه بار الها رزق مرا از من حبس كردى با اينكه هنوز زنده ام و قبض روحم ننموده اى ؟ خداى تعالى به او وحى فرستاد: از اينكه سه روز غذا به تو نرساندم جزع مى كنى ولى از گرسنگى اهل قريه ات هيچ ناراحت نيستى با اينكه آن بى نوايان بيست سال است دچار قحطى هستند، تازه وقتى به تو مى گويم دعا كن تا برايشان باران بفرستم از دعا هم بخل مى ورزى اينك با گرسنگى ادبت كردم (تا بدانى چه مزه اى دارد) و حال بايد از اين غار و كوه پائين روى و به دنبال كار و كسب باشى ، از اين به بعد رزقت را به كار و كوشش خودت محول كردم .

*(251/25)*

ادريس از كوه پايين آمده به دهى در آن نزديكيها رسيد، خانه اى ديد كه دود ازآن بلند است ، به عجله بدان سو رفت ، زنى پير و سالخورده يافت كه دو قرص نان خود را روى ساج مى پزد، ادريس گفت : اى زن قدرى طعام به من بده كه از گرسنگى از پاى در آمدم ، زن گفت : اى بنده خدا نفرين ادريس براى ما چيزى باقى نگذاشته تا به كسى انفاق كنيم و سوگند ياد كرد كه غير از اين دو قرص ‍ هيچ چيز ندارم اگر معاشى مى طلبى از غير اهل اين ده بطلب . ادريس گفت : لااقل مقدارى به من طعام بده كه بتوانم جانم را حفظ كنم و راه بروم تا به طلب معاش برخيزم ، گفت اين نان بيش از دو قرص نيست ، يكى براى خودم است و يكى براى فرزندم ، اگر سهم خودم رابدهم مى ميرم ، و اگر سهم پسرم را بدهم او مى ميرد، و چيزى زايد بر آن هم نداريم ، گفت فرزند تو صغير است ، نصف نان براى او بس است ، و نصف ديگرش را به من بده ، زن راضى شد و نصف قرص را به او داد.
فرزند آن زن وقتى ديد كه ادريس سهم نان او را مى خورد از شدت نگرانى افتاد و مرد، مادرش گفت : اى بنده خدا پسرم را از شدت جزع نسبت به قوت لايموتش كشتى ؟ گفت : مترس و نگران مباش كه همين ساعت به اذن خدا زنده اش مى كنم ، آنگاه دو بازوى كودك را گرفت گفت : اى روح كه از بدن او به امر خدا بيرون شده اى به اذن خدا برگرد كه من ادريس پيغمبرم ، روح كودك برگشت .

*(251/26)*

مادر كودك وقتى كلام ادريس را شنيد، و شنيد كه گفت : من ادريسم ، و نيز ديد كه فرزندش زنده شده ، فرياد زد كه شهادت مى دهم كه تو ادريس پيغمبرى ، پس از خانه بيرون شده با بانگ هر چه بلندتر در ده فرياد زد: مژده مژده كه فرج نزديك شد، و ادريس به داخل قريه آمد، پس ادريس خود را به آن مكانى كه پادشاه جبار زندگى مى كرد و به صورت تلى خاك در آمده بود رسانيد، در آنجا نشست و جمعى از اهل قريه گردش جمع شده التماس كردند و طلب ترحم نموده ، درخواست كردند دعا كند تا باران بر آنان ببارد، گفت : دعا
نمى كنم تا آن پادشاه جبارتان حاضر شود با شما با پاى برهنه حركت كند، و از من درخواست دعا كند.
اين خبر به گوش آن جبار رسيد، چهل نفر را فرستاد تا ادريس را نزد او ببرند، وقتى آمدند و تكليف كردند كه بيا با ما نزد جبار رويم ، ادريس نفرين كرد و هر چهل نفر تا آخرين نفرشان مردند، جبار پانصد نفر را فرستاد، وقتى نزد ادريس آمده تكليف رفتن نزد جبار كردند و التماس نمودند، ادريس كشته چهل نفر همكارانشان را نشانشان داده فرمود من نزد او نمى آيم و دعا براى باران هم نمى كنم تا اينكه او و همه اهل قريه پاى برهنه نزد من آيند و از من درخواست دعا كنند.
افراد نامبرده نزد آن جبار شده جريان را باز گفتند، و از او خواستند تا به اين كار تن در دهد، شاه جبار با خانواده و اهل قريه اش با كمال خضوع و تذلل نزد ادريس آمده درخواست كردند تا از خدا بخواهد باران را بر آنان ببارد، در اين هنگام ادريس درخواست باران كرد، پس ابرى در آسمان برخاسته بر آنان سايه افكند، و شروع به رعد و برق نموده لحظه اى بعد رگبارى زد كه ترس غرق شدن پديد آمد ، و مردم از خطر آب در فكر جان خود افتادند.

*(251/27)*

و در كافى به سند خود از عبد اللّه بن ابان از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه در حديثى كه درباره مسجد سهله است فرموده : مگر نمى دانى كه آنجا جاى خانه ادريس پيغمبر است كه در آنجا مشغول خياطى بوده .
مؤ لف : در ميان اهل تاريخ و سيره نيز معروف است كه ادريس (عليه السلام ) اولين كسى بوده كه با قلم خط نوشته ، و اولين كسى بوده كه خياطت كرده است .
و در تفسير قمى مى گويد: اگر ادريس را ادريس ناميده اند به خاطر كثرت دراست كتاب بوده است .
مؤ لف : در بعضى از روايات در معناى آيه (و رفعناه مكانا عليا) آمده كه خداى تعالى بر فرشته اى از فرشتگان ، غضب نمود، پس بال او را قطع نموده و در جزيره اى بيفكند، و اين جزيره در وسط دريا قرار داشت ، مدتها كه خدا مى داند چقدر بوده در آنجا ماند تا آنكه خداى تعالى ادريس را مبعوث نمود، فرشته نزد ادريس آمده درخواست كرد كه از خدا مسئلت
نمايد تا از او راضى گردد و بالش را به او برگرداند، ادريس دعا كرد و خدا بالش را برگردانيد و از او راضى شد.
فرشته در تلافى احسان ادريس به او گفت : آيا حاجتى دارى ؟ گفت : بلى ، دوست مى دارم مرا به آسمان ببرى تا ملك الموت را ببينم ، چون هر وقت به ياد او مى افتم زندگى بر من تلخ مى شود، پس فرشته او را بر بال خود گرفته به آسمان چهارم آورد، در آنجا ملك الموت را ديد كه از تعجب سر خود را تكان مى داد، ادريس بر وى سلام كرد، و پرسيد چرا سر خود را تكان مى دهى ؟ گفت : خداى رب العزه مرا دستور داده بود تو را بين آسمان چهارم و پنجم قبض روح كنم ، من عرضه داشتم : پروردگارا ميان هر يك از آسمانها پانصد سال ، و قطر هر آسمانى هم پانصد سال راه ، فعلا فاصله ميان من و ادريس چهار آسمان است ، چگونه او خود رابدينجا مى رساند، اينك مى بينم كه خودت آمدى ، پس او را قبض روح نمود، اين است معناى آيه و (رفعناه مكانا عليا).

*(251/28)*

مؤ لف : اين حديث را على بن ابراهيم قمى در تفسير خود از پدرش ، از ابى عمير، از شخصى از امام صادق (عليه السلام ) آورده .
next page
fehrest page
back page

*(251/29)*

next page
fehrest page
back page
و در معناى آن كافى نيز از على بن ابراهيم از پدرش ، از عمرو بن عثمان ، از مفضل بن صالح ، از جابر، از ابو جعفر (عليه السلام )، از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل كرده اند.
و اين دو روايت ، و مخصوصا روايت دومى با ضعف سندى كه دارند، نمى شود مورد اعتماد قرار گيرند، چون با ظاهر كتاب كه دلالت بر عصمت ملائكه و نزاهتشان از كذب و خطا دارد، مخالف مى باشند.
ثعلبى در كتاب عرائس از ابن عباس و ديگران روايتى آورده كه خلاصه اش اين است كه : روزى ادريس در گرماى آفتاب راه پيمايى كرده و از حرارت آن آزار ديد، با خود گفت : يك روز در حرارت آفتاب راه رفتم اينقدر ناراحتم كرد، پس آن كسى كه آفتاب را حمل مى كند و در هر يك روز پانصد سال راه مى برد چه حالى دارد؟ پس دعا كرد كه بار الها سنگينى آن را بردوش آن ملك سبك گردان ، و گرمايش را برايش تخفيف ده ، خدا دعايش را مستجاب كرد، و آن ملك از خداى تعالى سبب را پرسيد، و فهميد كه اين سبكى و تخفيف حرارت كه در حمل او پيدا شده از دعاى ادريس بوده است ، پس از خدا خواست تا ديدار ادريس را به او روزى كند، و ميان او و وى دوستى برقرار سازد، خدايش اجازه داد.
پس ادريس همواره از او پرسش ها مى كرد ، از آن جمله يكى اين بود كه تو گفتى گرامى ترين فرشتگان نزد ملك الموت هستى ، وبيش از سايرين نزد او مكان و منزلت دارى ، حال با چنين منزلتى نزد او برايم شف اعت كن تا اجل مرا تاءخير بيندازد تا بيش از پيش ‍ به شكر و عبادت خدا بپردازم ، فرشته گفت : خداوند اجل هيچ كس را تاءخير نمى اندازد، ادريس گفت : بله ، و ليكن اين را بيشتر دوست دارم ، گفت : بسيار خوب ، من با او گفتگو مى كنم ، و قول مى دهم كه آنچه بتواند درباره يكى از بنى آدم انجام دهد درباره تو انجام دهد.

*(252/1)*

پس فرشته ادريس را حمل كرده به آسمان برد، و در جايى كه آفتاب طلوع مى كند نهاد، و خودش نزد ملك الموت آمده و حاجت ادريس را به عرض رساند و شفاعتش كرد ، ملك الموت گفت : من چنين اختيارى ندارم ، ولى تنها اين احسان را مى توانم در حق او بكنم كه اگر دوست بدارد بگويم چه وقت اجلش مى رسد گفت بگو، پس ملك الموت به دفتر خود نگاهى كرده ، گفت : اسم او فلان است ، و به گمانم او هرگز نمى ميرد، چون او را مى بينم كه در محل طلوع آفتاب مى ميرد، فرشته گفت : اتفاقا من او را در همانجا گذاشته و نزد تو آمده ام ، ملك الموت گفت : پس برگرد كه گمان نمى كنم او را زنده ببينى ، زيرا به خدا سوگند چيزى از اجل او باقى نمانده ، پس فرشته برگشت و او را مرده يافت .
اين روايت را الدرالمنثور نيز از ابن ابى شيبه و ابن ابى حاتم ، از ابن عباس از كعب ، روايت كرده ، چيزى كه هست در روايت كعب آمده : فرشته اى كه بر ادريس در آمد همان فرشته اى بوده كه همواره عمل ادريس را بالا مى برده ، و نيز در آن آمده كه همه روزه از ادريس عملى بالا مى برده كه معادل عمل همه اهل زمين و معاصرين وى بوده است ، و از اين جهت از ادريس بسيار خوشش آمده از خدا درخواست اجازه كرد تا بر زمين وارد شود و با ادريس بناى رفاقت بگذارد، و پس از كسب اجازه بر او نازل شده و با او رفاقت كرد....
و ابن ابى حاتم به طريقى ديگر اين روايت را از ابن عباس نقل كرده ، و در آن آمده كه ادريس در ميان دو بال فرشته نامبرده از دنيا رفته است .

*(252/2)*

و نيز در الدر المنثور است كه ابن منذر، از عمر مولاى غفره ، و او بدون ذكر سند از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آ له و سلم ) روايت كرده كه از ادريس به تنهائى عمل و عبادتى بالا مى رفته كه معادل عمل همه مردم اهل عصرش بوده است ، ملك الموت - فرشته ماءمور - از او خوشش آمد، از خدا اجازه خواست تا به زمين نازل شود و با او همنشين گردد خداى تعالى اجازه اش داد، پس فرشته و ادريس در زمين به سير و گردش و عبادت خدا پرداختند، ادريس از عبادت رفيقش خوشش آمد چون ديد كه اصلا از عبادت خسته و كسل نمى شود، از او سببش را پرسيد، و اصرار كرد، فرشته خود را معرفى كرد، معلوم شد كه همان ملك الموت است ، و چون از عبادت وى خوشش آمده از خدا خواسته است تا اجازه مصاحبت با وى را به او بدهد.

*(252/3)*

ادريس وقتى فهميد رفيقش از جنس بشر نيست ، بلكه ملك الموت است ، سه حاجت درخواست كرد: اول اينكه ساعتى او را قبض ‍ روح كند و دوباره جانش را برگرداند، ملك الموت با كسب اجازه از خداى تعالى اين كار را كرد، دوم اينكه او را به آسمان ببرد و آتش دوزخ را به او نشان دهد، ملك الموت اين كار را نيز با كسب اجازه برايش انجام داد، سوم اينكه بهشت را به او نشان دهد، آن را نيز انجام داد، و وقتى كه ادريس داخل بهشت شد و از ميوه هاى آن خورد و از آبش آشاميد، ملك الموت گفت حال بيا تا بيرون رويم همه حوائجت را بر آوردم ، ادريس از بيرون شدن امتناع ورزيد و به يكى از درختهاى بهشتى چسبيد كه به هيچ وجه بيرون نمى آيم ، و در مقام احتجاج گفت : مگر غير اين است كه هر كسى بايد مرگ را بچشد؟ من كه چشيده ام ، و مگر غير از اين است كه هر كسى بايد وارد جهنم شود، من كه وارد آن نيز شده ام ، و مگر غير اين است كه هر كس وارد بهشت شود ديگر بيرون نمى آيد؟ پس من بيرون نمى آيم ، ملك الموت در جوابش عاجز گشت : خداى تعالى به ملك الموت فرمود: ادريس عاجزت كرد، پس متعرض او مشو، بگذار بماند، و به همين جهت ادريس در بهشت باقى ماند.
اين روايت را عرائس نيز آورده ، و آن را از وهب نقل كرده ، و در آخر روايت او اين اضافه آمده است : (پس ادريس در آنجا زنده است ، گاهى در آسمان چهارم خداى را بندگى مى كند، و گاهى در بهشت به تنعم مى پردازد).
و در مستدرك حاكم از سمره روايت مى كند كه گفت : ادريس مردى سفيد روى ، بلندقامت ، تنومند، فراخ سينه ، بدنش كم موى ، سرش پر موى بود، و يكى از دو چشمش از
ديگرى درشت تر بود، و در سينه لكه سفيدى داشت كه برص نبود ، و چون خداى تعالى جور و عداوت مردم را ديد و ديد كه از اوامرش سرپيچى مى كنند ، ادريس را به آسمان ششم برد، و اينكه در قرآن فرموده : (و رفعناه مكانا عليا) اشاره به همين است .

*(252/4)*

مؤ لف : هيچ نقاد با بصيرت شك نمى كند در اينكه اين روايات از اسرائيلياتى است كه دست جعالان حديث آن را در ميان روايات ما وارد كرده است ، براى اينكه با هيچ يك از موازين علمى و اصول مسلم دين سازگارى ندارد.
3 - ادريس (عليه السلام ) (هرمس ) نيز نام داشته ، زيرا قفطى در كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء، در شرح حال ادريس ‍ مى گويد: حكماء در محل ولادت و منشاء و استاد ادريس قبل از نبوتش اختلاف كرده اند، فرقه اى گفته اند: در مصر به دنيا آمد، و او را (هرمس الهرامسه ) ناميدند، و مولدش در (منف ) بوده ، و نيز گفته اند كه : كلمه هرمس عربى ارميس يونانى است ، و ارميس به زبان يونانى به معناى عطارد است . بعضى ديگر گفته اند: نام او به زبان يونانى طرميس و به زبان عبرى خنوخ بود كه معرب آن اخنوخ شده ، و خداى عز و جل او را در كتاب عربى مبينش ادريس ناميده .
همين صاحب نظران گفته اند: نام معلمش غوثاذيمون بوده ، بعضى گفته اند: اغثاذيمون مصرى بوده ، ولى نگفته اند كه اين شخص چكاره بوده است ، فقط گفته اند: اغثاذيمون يكى از انبياى يونانيان و مصريان بود، و نيز او را اورين دوم خوانده اند، و ادريس نزد ايشان اورين سوم بوده ، و معناى كلمه (غوثاذيمون ) خوشبخت است ، آن وقت گفته اند: هرمس از مصر بيرون گفته و همه زمين را گردش كرد و دوباره به مصر برگشت ، و خداوند در مصر او را بالا برد، و در آن روز هشتاد و دو سال از عمرش گذشته بود.
فرقه ديگرى گفته اند كه : ادريس در بابل به دنيا آمده و نشو و نما كرد، و او در اول عمرش از شيث بن آدم كه جد جد پدرش بود درس ‍ گرفت ، چون ادريس پسر يارد، و او پسر مهلائيل ، و او پسر قينان ، و او پسر انوش ، و او پسر شيث است ، شهرستانى گفته : اغثاذيمون همان شيث است .

*(252/5)*

و چون ادريس بزرگ شد، خداوند او رابه افتخار نبوت مفتخر ساخت ، پس مفسدين از بنى آدم را از مخالفت با شريعت آدم و شيث نهى مى كرد اندكى اطاعتش كردند اما بيشتر مردم مخالفتش نموده اند، پس تصميم گرفت از ميان آنان كوچ كند، آنان را كه اطاعتش ‍
كرده بودند دستور داد آماده كوچ باشند، برايشان گران آمد كه از وطن هاى خود چشم بپوشند، ناگزير گفتند: اگر كوچ كنيم ديگر كجا مانند بابل نهرى خواهيم يافت ؟ (بابل به زبان سريانى به معناى نهر است ) و گويا مقصودشان از نهر - بابل - دجله و فرات بوده ، ادريس گفت : اگر براى خاطر خدا مهاجرت كنيم ، خداوند نهرى غير آن روزيمان خواهد كرد.
پس ادريس با ايشان بيرون شده و رفتند تا به اين اقليم كه اقليم بابليونش مى نامند رسيدند، پس رود نيل و دشتى خالى از سكنه را ديدند، ادريس كنار نيل ايستاده مشغول تسبيح خدا شد، و به جماعت خود گفت : بابليون .
و در معناى اين گفته وى اختلاف كرده اند، بعضى گفته اند: يعنى چه نهر بزرگى است . بعضى ديگر گفته اند: يعنى نهرى مانند نهر شما است ، بعضى گفته اند: نهرى پر بركت است . و بعضى ديگر گفته اند: كلمه (يون ) در زبان سريانى معناى صيغه افعل در عربى را مى دهد كه به معناى برتر است ، يعنى اين نهر بزرگتر است و به همين مناسبت آن وادى و اقليم در ميان همه امت ها به نام بابليون معروف شد، غير از عرب كه آن را مصر خوانده اند كه منسوب است به مصر پسر حام ، كه بعد از واقعه طوفان نوح آنجا نزول كرد، (و خدا به همه اينها داناتر است ).

*(252/6)*

ادريس و همراهانش در مصر رحل اقامت افكنده ، خلايق را به معروف امر، و از منكرات نهى مى كرد و به اطاعت خداى عز و جل دعوت مى كرد، مردم زمان او با هفتاد و دو زبان حرف مى زدند، و خداوند زبان همگى آنان را به وى تعليم داده بود تا هر فرقه اى از ايشان را با زبان خودش تعليم دهد، و علاوه بر اينها آداب و طريقه نقشه كشى براى شهر سازى را به ايشان بياموخت ، دانشجويان از هر ناحيه اى گردش جمع شدند، و به ايشان سياست مدنيت بياموخت و قواعد آن را برايشان مقرر فرمود، و هر فرقه اى از هر امتى كه بودند به سرزمين خود برگشته و شهرهايى ساختند تا آنجا كه در عهد وى و به وسيله شاگردان او، صد و هشتاد و هشت شهر ساخته شد، كه از همه كوچكترش (رها) بود، و ادريس به آنان علوم را بياموخت .
و اولين كسى كه حكمت را استخراج نموده و علم نجوم را به مردم ياد داد، ادريس بود، چون خداى عز و جل سر فلك و تركيب آن ، و نقطه هاى اجتماع كواكب را در آن فلك به او فهمانده بود، و نيز علم عدد سنين و حساب را به او داده بود، و اگر اين نبود و ادريس ‍ در اين علم فتح باب نمى كرد ، هرگز خاطر بشر به اين معنا خطور نمى كرد كه در مقام سرشمارى ستارگان بر آيد.
ادريس (عليه السلام ) براى هر امتى در هر اقليمى سنتى شايسته آن امت و آن اقليم به
پا داشت ، و زمين را به چهار قسمت تقسيم نموده براى هر قسمتى پادشاهى مقرر كرد تا به سياست و اداره امور آنجا و آباديش قيام نمايد، و هر پادشاهى را ماءمور كرد تا اهل اقليم خود را به شريعتى كه بعدا اسم بعضى از آنها را مى بريم ملزم سازد.

*(252/7)*

اسماء آن پادشاهان كه زمامدار زمين بودند بدين قرار بود: اول (ايلاوس ) كه به زبان عربى به معناى رحيم است ، دوم (اوس )، سوم (سقلبيوس )، چهارم (اوس آمون )، و بعضى گفته اند: ايلاوس آمون ، بعضى ديگر نام او را يسيلوخس كه همان آمون ملك باشد دانسته اند، اين بود آن مقدار از كلام قفطى در كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء، كه مورد حاجت ما بود.
و اين احاديث و اخبار، همه به ما قبل تاريخ منتهى مى شود، و آنطور كه بايد نمى شود بدان اعتماد كرد، چيزى كه هست همين كه مى بينيم نام او در عربى جيلا بعد جيل (جيل ) يك صنف از مردم اهل يك زمان ) در ميان فلاسفه و اهل علم زنده مانده و اسم او را به عظمت ياد مى كنند و ساحتش را محترم شمرده و اصول هر علمى را منتهى به او مى دانند، خود كشف مى كند از اينكه او از قديمى ترين پيشوايان علم بوده كه نطفه و بذر علوم را در ميان بشر پاشيده و افكار بشرى را با استدلال و دقت در بحث ، و جستجوى از معارف الهى آشنا ساخته اند، و يا آن جناب اولين مبتكر ايشان بوده است .
سوره مريم آيات 58 - 63
اولئك الذين انعم اللّه عليهم من النبين من ذريه آدم و ممن حملنا مع نوح و من ذريه ابراهيم و اسرائيل و ممن هدينا و اجتبينا اذا تتلى عليهم آيت الرحمن خروا سجدا و بكيا (58) فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا(59) الا من تاب و آمن و عمل صالحا فاولئك يدخلون الجنه و لا يظلمون شيا(60) جنت عدن التى وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده ماتيا(61) لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما و لهم رزقهم فيها بكره و عشيا(62) تلك الجنه التى نورث من عبادنا من كان تقيا(63).
ترجمه آيات

*(252/8)*

همان كسانى كه خدا موهبتشان داده بود، از فرزندان آدم و از فرزندان آن كسانى كه همراه نوح بر كشتى سوار كرديم و از فرزندان ابراهيم و اسرائيل و آن كسانى كه هدايت كرده و برگزيده بوديم ، چون آيه هاى خدا برايشان خوانده مى شد به حال گريه به خاك مى افتادند و سجده مى كردند (58).
و از پى آنان خلفى جانشين ايشان شدند كه نماز را مهمل گذاشتند و پيرو هوسها شدند كه به زودى سرگشتگى خود را خواهند ديد (59).
مگر كسانى كه توبه كرده و ايمان آورده و كار شايسته كرده باشند آنها به بهشت داخل شوند، و به هيچ وجه ستم نبينند(60).
بهشت هاى جاويدان كه خداى رحمان از غيب به بندگانش وعده داده كه وعده او آمدنى است (61).
در آنجا ياوه اى نشنوند مگر سلامى و در آنجا بامدادان و شامگاهان روزى خويش را دارند (62).
اين بهشتى استكه به هر كس از بندگان خويش كه پ رهيزكار باشد مى دهيم (63).
بيان آيات
در سابق كه درباره غرض اين سوره بحث كرديم گذشت كه آنچه از سياق آن بر مى آيد اين است كه مى خواهد بيان كند كه عبادت خداى تعالى - يعنى دين توحيد - دين اهل سعادت و رشد است ، دين انبياء و اولياءاست ، و تخلف از طريقه ايشان ، يعنى ضايع كردن نماز و پيروى شهوات ، پيروى راه ضلالت است و كسى كه چنين كند گمراه است ، مگر آنكه توبه كند و ايمان آورد و عمل صالح انجام دهد.
پس آيات و مخصوصا سه آيه اول آن متضمن خلاصه غرض سوره است و اين خلاصه گيرى را به صورت استنباط از داستانهاى وارده در سوره بيان كرده است .
و تفاوت اين سوره با ساير سوره ها همين است كه در ساير سوره هاى طولانى غرض از سوره را به عنوان برائت استهلال در ابتداى آن ، و نيز به عنوان حسن الختام در آخر آن بيان مى كند، ولى در اين سوره اين غرض را در وسط آن بيان كرده است .
اولئك الذين انعم اللّه عليهم من النبيين ....
.

*(252/9)*

كلمه (اولئك ) اشاره به نامبردگان در آيات قبل است ، يعنى به زكريا، يحيى ، مريم ، عيسى ، ابراهيم ، اسحاق ، يعقوب ، موسى ، هارون ، اسماعيل و ادريس (عليهماالسلام ).
در سابق هم به اين نكته اشاره كرديم كه از سياق آيات سوره بر مى آيد، داستانهائى كه در آن آورده شده به عنوان مثل است ، و اين آيه و دو آيه بعدش نتيجه اى است كه از آن مثالها استخراج شده است ، و لازمه اين نظريه اين است كه كلمه (اولئك ) اشاره به عين نامبردگان در همه داستانها بوده و مبتداء باشد و جمله (الذين انعم اللّه عليهم ) صفت آن و جمله (اذا تتلى عليهم ...) خبر آن باشد.
اين آن نظريه اى است كه تدبر در سياق آن را افاده مى كند ، و اگر جمله (الذين انعم اللّه عليهم ) را خبر كلمه (اولئك ) بگيريم ، و در نتيجه جمله (اذا تتلى عليهم ) خبر بعد از خبر باشد، معنايى به دست مى آيد كه آنطور كه بايد با سياق آيه ملائمت و سازگارى داشته باشد ندارد.
در اين آيه خداى عز و جل خبر داده كه بر اين نامبردگان انعام نمود، و اين معنا را مطلق هم آورده ، و اين اطلاق كلام دلالت مى كند بر اينكه نعمت الهى از هر سو به ايشان احاطه دارد و ديگر از هيچ سوء و جهتى نقمت و نكبت ندارند، پس اينان اهل سعادت و فلاح به تمام معنى الكلمه هستند.

*(252/10)*

و از سوى ديگر در سوره حمد، از همين طائفه خبر داده كه اصحاب صراط المستقيم اند و صراط مستقيم را معنا كرده به راهى كه سالك آن از غضب خدا و ضلالت ايمن است ، چون فرموده : (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين ) و نيز در سوره انعام آنان را مردمى ايمن و راه يافته معرفى نموده و فرموده : (الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون ) پس معلوم مى شود اصحاب صراط مستقيم كه مصون از غضب و ضلالتند و ايمان خود را با ظلم مشوب نساخته اند، از هر خطرى كه آدمى را تهديد مى كند ايمنند، پس در سلوك راه زندگى كه پيمودند سعادتمند بودند، و راهى هم كه آنان سلوك كردند راه سعادت بوده است .
كلمه (من ) در جمله (من النبيين ) تبعيضى است ، و عديل آن در جمله (و ممن هدينا و اجتبينا) است كه توضيحش خواهد آمد، مفسرين جائز دانسته اند كه كلمه مزبور بيانيه باشد نه تبعيضى ، و ليكن شما خواننده توجه داريد كه اگر اينطور باشد معنا چنين مى شود كه (اينان كه خدا انعامشان كرده انبياء هستند) و حال آنكه گفتيم كلمه (اولئك ) به همه نامبردگان بر مى گشت كه بعضى از آنان مانند مريم از انبياء نبودند، مگر آنكه بگويند: كلمه مذكور اشاره به نامبردگان ، از باب مثل باشد، و معنا اين باشد: (اينان كه نامبرديم و امثالشان كه خدا انعامشان كرده انبياء و از آنانند كه ما هدايت و انتخابشان كرديم .).
و جمله (من ذريه آدم ) در معناى صفت است براى (نبيين )، و كلمه (من ) در آن براى تبعيض است ، يعنى از انبيايى هستند كه بعضى از ذريه آدم و نمونه هايى از جنس بشر بودند، نه اينكه بيان براى (نبيين ) باشد، چون اگر بيان بگيريم خلل در معنا رخ مى دهد، (چون معنا اين مى شود كه ذريه آدم پيغمبرند).
جمله (و ممن حملنا مع نوح ) عطف است بر جمله (من ذريه آدم ) كه مراد از آنان

*(252/11)*

افرادى است كه در كشتى با نوح بودند، و ذريه آنان كه خداوند در ذريه شان بركت نهاد و به حكم آيه (و جعلنا ذريته هم الباقين ) ذريه خود نوح بودند.
جمله (و من ذريه ابراهيم و اسرائيل ) نيز مانند جمله قبلش عطف بر جمله (من النبيين ) است .
خداى تعالى در اين آيه افرادى را كه بر آنان انعام نموده چهار طائفه معرفى كرده است :
1 - ذريه آدم 2- آنانكه با نوح در كشتيشان قرار داد، 3 - ذريه ابراهيم 4 - ذريه اسرائيل ، و اين چهار طائفه هر يك نسبت به طائفه بعد خود شمول دارد، و با ذكرش حاجت به ذكر آن نمى گذارد زيرا مثلا ذريه اسرائيل خود ذريه ابراهيم بودند و ذريه ابراهيم و اسرائيل از آنانكه با نوح به كشتى در آمدند بودند، و همه نامبردگان از ذريه آدم (عليه السلام ) بودند.
و شايد وجه اين تعبير، و ذكر خاص بعد از عام ، اشاره به اين باشد كه نعمت سعادت ، و بركت نبوت بر نوع بشر دفعه بعد دفعه نازل شده ، و اين معنا را قرآن كريم در چهار جا براى چهار طايفه ذكر فرموده :
اول : براى عامه بنى آدم ، كه فرموده : (قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلاخوف عليهم و لا هم يحزنون و الذين كفروا و كذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ).
دوم : آنجا كه مى فرمايد: (قيل يا نوح اهبط بسلام منا و بركات عليك و على امم ممن معك و امم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب اليم .).
سوم : آنجا كه مى فرمايد: (و لقد ارسلنا نوحا و ابراهيم و جعلنا فى ذريتهما النبوه و الكتاب فمنهم مهتد و كثير منهم فاسقون ).
چهارم : آنجا كه مى فرمايد: (و لقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب و الحكم و النبوه و رزقناهم من الطيبات و فضلناهم على العالمين ).

*(252/12)*

پس در اين چهار ميعاد، نوع بشرى را به نعمت نبوت ، و موهبت سعادت اختصاص داده ، و در آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (من النبيين من ذريه آدم و ممن حملنا مع نوح و من ذريه ابراهيم و اسرائيل ) بدان اشاره نموده ، و در داستانهاى گذشته از ذريه هاى چهارگانه نمونه هائى - يعنى ادريس از ذريه آدم ، و ابراهيم از ذريه كشتى نشينان با نوح ، و اسحاق و يعقوب از ذريه ابراهيم ، و زكريا و يحيى و عيسى و موسى و هارون و اسماعيل ، آنطور كه استظهار نموديم - از ذريه اسرائيل گذشت .
جمله (و ممن هدينا و اجتبينا) عطف است بر (من النبيين )، و اين نبيين غير آن كسانى است كه خدا بر آنان انعام نمود زيرا اين نعمت مخصوص به نبيين و منحصر در ايشان نيست تا بگوئيم (الذين انعم اللّه عليهم ) همان نبيين هستند، به دليل اينكه آيه (و من يطع اللّه و الرسول فاولئك مع الذين انعم اللّه عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا) صريحا فرموده كه (الذين انعم اللّه عليهم ) هم نبيين هستند و هم صديقين و شهداء و صالحين .
علاوه بر اين خداى سب حان در ضمن داستانهايى كه به عنوان نمونه از (الذين انعم اللّه عليهم ) آورده يكى هم داستان مريم است و حال آنكه مى دانيم او از انبياء نبوده بلكه از صديقين است مانند آيه شريفه (ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل و امه صديقه ) پس مراد از جمله (و ممن هدينا و اجتبينا) انبياء نبوده بلكه صديقين و شهداء و صالحين است .
نظريه آن مفسرى كه گفته : جمله (و ممن هدينا و اجتبينا) عطف بر جمله (من النبيين )

*(252/13)*

است ، و كلمه (من ) را در آن بيانيه گرفته ، فاسد است . بعضى ديگر در فساد آن گفته اند كه ظاهر عطف اين است كه ميان معطوف ومعطوف عليه مغايرت باشد، و بنابراين صاحب اين نظريه ناگزير است براى توجيه نظريه خود بگويد كه معناى آيه اين است كه (و از جمله كسانى كه ما برايش ميان نبوت و هدايت و اجتباء جمع كرديم تا بيشتر احترامش كنيم ...) و اين معنا خلاف ظاهر آيه است . و ليكن اين اشكال به او وارد نيست ، چون اگر در عطف لازم است ميان معطوف و معطوف عليه مغايرت باشد، مغايرت فى الجمله است ، نه اينكه مصداق هر يك غير ديگرى باشد، بلكه همين كه بر حسب وصف و بيان مختلف باشد كافى است .
و نيز يكى ديگر از نظريه هاى فاسد اين است كه گفته اند: جمله مذكور عطف است بر جمله (من ذريه آدم ) و كلمه (من ) را هم در آن تبعيضى گرفته اند، كه وجه فسادش از آنچه گذشت معلوم شد.
و باز نظير آن ، نظريه كسى است كه گفته جمله (و ممن هدينا) جمله اى استينافى و ابتدايى است ، و عطف بر ما قبل نيست ، زيرا كلام قبلى در كلمه (اسرائيل ) تمام شده ، و از جمله مورد بحث دوباره شروع به سخن شده و فرموده كه (ميان امتها از كسانى كه ما هدايتشان كرده و انتخابشان نموديم ، مردمى هستند كه وقتى آيات رحمان بر آنان خوانده مى شود با چشم گريان به سجده مى افتند) و مبتداى جمله به خاطر اينكه معلوم بود حذف شده . اين نظريه را به ابى مسلم مفسر نسبت داده اند.

*(252/14)*

ولى اين تقدير گرفتن مبتدا تقديرى است بدون دليل ، علاوه بر اين با اين تفسير غرض از آيه پايمال مى شود، چون غرض از آن به طورى كه سياق بر آن گواهى مى دهد اين است كه طريقه آن بندگان را كه خدا بر آنان انعام فرموده بيان كند و بفرمايد كه به اين جهت به ايشان انعام شد كه براى خداى تعالى خضوع و خشوع داشتند، و اگر به بازماندگانشان آن انعام را نكرد براى اين بود كه ايشان از طريقه پدران خود اعراض نموده ، نماز را ضايع و شهوات را پيروى كردند، و اين غرض تمام نمى شود مگر به اينكه جمله (اذا تتلى عليهم ) تا به آخر، همه خبر باشد، براى جمله (اولئك الذين انعم اللّه عليهم )، و اگر جمله (و ممن هدينا) تا به آخر را استينافيه و مقطوع از ما قبل بگيريم اين غرض به كلى باطل مى شود.
كلمه (سجدا) در جمله (خروا سجدا و بكيا) جمع ساجد است و كلمه (بكى ) بر وزن فعول جمع باكى است ، و جمله مذكور خبر است براى كلمه (للذين ) كه در صدر آيه است ، احتمال هم دارد كه به خاك افتادن براى سجده با حالت گريه ، كنايه باشد از كمال خضوع و خشوع ، زيرا سجده مجسم كننده كمال خضوع ، و گريه مجسم كننده كمال خشوع است ، و بنابراين معنا، جا دارد مقصود از آيات و تلاوت آن ياد آورى هر چيزى باشد كه شاءنى از شؤ ون خداى تعالى را حكايت مى كند.
و اما اينكه بعضى گفته اند: مراد از تلاوت آيات ، قرائت كتابهاى آسمانى ، و يا خصوص آن آياتى از آن كتابها است كه عذاب كفار و مجرمين را خاطر نشان مى سازد، و يا مراد از (سجود)، نماز يا سجده تلاوت است ، و يا اينكه گفته اند: مراد از (بكاء) گريه در هنگام شنيدن آيات و يا تلاوت آن است ، احتمالاتى بى وجه است .

*(252/15)*

پس معناى آيه (و خدا داناتر است ) اين شد كه : اينان كه خدا انعامشان كرده بعضى از انبياء از ذريه آدمند، و از آنهايى هستند كه خدا با نوح در كشتى سوارشان كرد، و از ذريه ابراهيم و اسرائيلند، و بعضى ديگر از اهل هدايت و اجتبايند كه براى خداى رحمان خاضعند، و چون نزد ايشان آيات او تلاوت شود خاشعند.
البته در اينجا جا داشت بفرمايد: (كانوا اذا تتلى عليهم ...) ولى اينطور نفرموده چون عنايت در اين مقام به بيان حال نوع است ، بدون اينكه نظرى به زمان گذشته و آينده داشته باشد و تنها عنايت به تقسيم آن به سلف صالح و خلف طالح ، و توبه كارى كه ايمان آورده و عمل صالح مى كند بوده ، و اين خود روشن است .
فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا
.
اهل لغت گفته اند: كلمه (خلف ) در صورتى كه با سكون لام خوانده شود به معناى بدل زشت است ، و در صورتى كه با فتحه لام خوانده شود ضد آن است ، يعنى به معناى بدل خوب است ، گاهى هم مى شود كه بعكس استعمال شود.
و كلمه (اضاعوا) از ضياع است ، كه ضياع هر چيزى به معناى فساد و يا از بين رفتن آن است ، از اين جهت كه آنطور كه بايد ، سرپرستى نشود، مثلا وقتى گفته مى شود (فلان اضاع المال فلانى مال را ضايع كرد) كه با سوء تدبيرش آن را محافظت نكرد و از دست داد، و در جايى مصرف كرد كه نبايدمى كرد.
كلمه (غى ) به معناى ضد رشد است ، و رشد به معناى اصابه واقع است ، قهرا غى به معناى اين است كه كسى فكرش به واقع نرسد و به خطا رود، كه در حقيقت قريب المعناى با ضلالت است كه خلاف هدايت مى باشد، و خود به معناى پيمودن راهى است كه صاحبش را به غايت منظور خود برساند.

*(252/16)*

پس معناى جمله (فخلف من بعدهم خلف ...) اين است كه به جاى آنان كه خدا انعامشان كرده بود و طريقه شان خضوع و خشوع براى خداى تعالى بوده همواره با عبادت متوجه او مى شدند، قومى آمدند و قائم مقام ايشان شدند كه آنچه را از آنان گرفتند يعنى نماز و توجه عبادى به سوى خداى سبحان را ضايع كرده و در آن سهل انگارى نمودند، بلكه به كلى از آن اعراض نمودند، و در عوض ‍ شهوات را پيروى كردند، و در نتيجه همان شهوات ، ايشان را از مجاهده در راه خدا و توجه به او مانع گرديد.
از همين جا روشن مى شود كه مراد از ضايع كردن نماز فاسد كردن آن است ، به اينكه در آن سهل انگارى و بى اعتنايى كنند، و در نتيجه كار به جايى برسد كه آن را بازيچه قرار دهند و در آن دخل و تصرف نمايند، و سر انجام بعد از قبولش به كلى تركش كنند و ضايعش گذارند.
پس اينكه بعضى ها گفته اند: مراد از ضايع كردن نماز ترك آن است خيلى حرف صحيحى نيست ، چون ترك ، به كلى ضايع كردن را نمى گويند، و عنايت دو آيه شريفه متعلق به اين نكته است كه دين الهى از آن طبقه صالح به اين طبقه خلف ناصالح آنها منتقل گرديد، و حق جانشينى آنان را درباره دين ادا نكردند، و آنچه را از نماز به ارث برده بودند ضايع گذارند، در حالى كه نماز تنها ركن عبوديت بود، و در عوض شهوات را كه سد راه حق است پيروى نمودند.
(فسوف يلقون غيا) - بعضى ها گفته اند: يعنى (فسوف يلقون جزاء غيهم به زودى كيفر غى خود را مى بينند)، و در حقيقت اين عبارت مانند جمله (و من يفعل ذلك يلق اثاما) است كه ، تقديرش (و من يفعل ذلك يلق جزاء اثمه ) است ، يعنى هر كس چنين كند كيفر گناه خود را مى بيند.
ممكن هم هست مراد از غى ، خودش باشد نه جزايش ، به اين صورت كه غى را غايت

*(252/17)*

و منتهاى سير در مسير فرض كرده باشد، و مسير عبارت باشد از ضايع كردن نماز و پيروى شهوات ، و نقطه انتهايش عبارت باشد از غى ، آنگاه فرموده باشد حال كه اين طبقه ناخلف راهى پيش گرفته اند كه نهايتش غى است ، به زودى به همان نهايت نيز مى رسند، حال يا به اينكه در قيامت كه عالم كشف حقايق است پى به گمراهى خود مى برند، يا به اينكه همان گمراهى رفته رفته در دلهاشان رسوخ مى كند تا آنجا كه از اولياى شيطان شوند، همچنانكه فرمود: (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ) و به هر حال عبارت مذكور استعاره از كنايه لطيفى است .
الا من تاب و آمن و عمل صالحا فاولئك يدخلون الجنه و لا يظلمون شيئا
.
اين آيه استثنايى از آيه سابق است ، و مى فرمايد: كسانى كه از اين راه شيطانى برگردند و ايمان آورده عمل صالح كنند داخل بهشت گشته و به هيچ وجه ظلم نمى شوند بلكه به همان طبقه گذشته كه مورد انعام خدا بودند ملحق مى گردند البته با آنان ، نه اينكه از آنان باشند همچنانكه در آيه (و من يطع اللّه و الرسول فاولئك مع الذين انعم اللّه عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا) نيز فرمود: كسانى كه خدا و رسول را اطاعت مى كنند با كسانى (نه از كسانى ) خواهند بود كه خدا به ايشان انعام فرموده ، كه عبارتند از انبياء و صديقين و شهداء و صالحين ، كه نيكو رفقايى هستند.
(فاولئك يدخلون الجنه ) - اين جمله از باب به كار بردن مسبب در جاى سبب است ، و اصل آن (اولئك يوفون اجرهم ) است ، يعنى ايشان به تمام و كمال اجر خود را مى يابند، به دليل اينكه بعد از آن فرموده : (و لا يظلمون شيئا) چون ظلم نشدن در كوچكترين عمل از لوازم يافتن اجر تمام و كمال است ، نه از لوازم داخل بهشت شدن .
جنات عدن التى وعد الرحمن عباده بالغيب انه كان وعده ماتيا
.

*(252/18)*

كلمه (عدن ) به معناى اقامت است ، و اگر بهشت را عدن ناميده اند اشاره به اين است كه انسان بهشتى در بهشت ، جاودان و ابدى است ، و كلمه (وعده به غيب ) وعده به چيزى است كه موعود فعلا آن را نمى بيند، و (ماتى ) بودن (وعد) به اين است كه تخلف نكند، در مجمع البيان گفته : كلمه (ماتى ) اسم مفعول است ولى معناى فاعل دارد، چون درست است كه تو، به آن وعده مى رسى ، ولى آن هم به تو مى رسد، هم چنانكه هر چيز كه به آدمى برسد آدمى هم به آن مى رسد، هم گفته مى شود پنجاه سال بر من آمد، و هم من به پنجاه رسيدم ، بعضى ديگر گفته اند: موعود آدمى نيست ، بلكه بهشت است و مؤ منين به بهشت مى رسند، نه اين كه بهشت به مؤ منين برسد.
لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما و لهم رزقهم فيها بكره و عشيا
.
همانطور كه در اين آيه بيان فرموده يكى از خصوصى ترين صفات بهشت آن است كه در آن لغوى شنيده نمى شود، و خداى تعالى به اين نعمت در چند جا منت نهاده كه به زودى تفصيلش را در جاى مناسبى ان شاء اللّه بيان مى كنيم .
و اگر سلام را از آن استثناء كرده استثناى منفصل است ، و كلمه (سلام ) قريب المعناى با امن است - كه در سابق فرق ميان آن دو گذشت - و خلاصه اش اين بود كه وقتى به كسى مى گويى تو از من در امانى معنايش اين است كه از من حركت و سخنى كه ناراحتت كند نخواهى ديد، ولى وقتى به كسى مى گويى سلام من بر تو باد، معنايش اين است كه نه تنها چيزى كه ناراحتت كند نمى بينى ، بلكه هر چه مى بينى چيزى خواهد بود كه ناراحتت نمى كند، و اهل بهشت اين سلام را از ملائكه و از رفقاى بهشتى خود مى شنوند، همچنان كه خداى تعالى از ملائكه حكايت كرده كه مى گويند (سلام عليكم طبتم ) و به رفقاى بهشتى نسبت داده فرموده (فسلام لك من اصحاب اليمين ).
(و لهم رزقهم فيها بكره و عشيا) - ظاهر كلام اين است كه آمدن رزق در صبح و شام كنايه باشد از آمدن آن پشت سر هم و بدون انقطاع .

*(252/19)*

تلك الجنه التى نورث من عبادنا من كان تقيا
.
كلمه (ارث ) و (وراثت ) به معناى اين است كه مال و يا شبه مالى از شخصى به ديگرى برسد، بعد از آنكه شخص اول آن را با مردن خود و يا با جلاى وطن و امثال آن ترك گفته باشد.
و در اينجا بهشت را از اين جهت ارث ناميده كه بهشت در معرض آن بود كه به تمامى افراد اعطاء شود، چون خدا آن را به شرط ايمان و عمل صالح به همه وعده داده بود، پس اگر به متقين اختصاص يافت و ديگران به خاطر اضاعه نماز و پيروى شهوات محروم شدند، در حقيقت از اينان به آنان ارث رسيده ، نظير اين عنايت در آيه (ان الارض يرئها عبادى الصالحون )
به كار رفته ، و در آيه (و قالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده و اورثنا الارض نتبوء من الجنه حيث نشاء فنعم اجر العاملين ). ميان ارث دادن و اجر جمع شده است .
بحث روايتى
در مجمع البيان در ذيل آيه (و ممن هدينا و اجتبينا...) از على بن الحسين (عليهماالسلام ) روايت آورده كه فرمود: مقصود از آنان ماييم .
مؤ لف : مناقب ابن شهر آشوب از آن جناب نظير روايت گذشته را آورده ، و با تفسيرى كه ما براى اين آيه كرديم معناى روايت روشن گرديد، چون مراد از آن اهل هدايت و اجتباء از غير انبياء است هر چند كه انبياء (عليهم السلام ) هم اهل هدايت و اجتباء هستند، و ليكن اينطور نيست كه غير انبياء كسى اهل اجتباء و هدايت نباشد، به دليل اينكه قرآن كريم صريحا مريم را اهل اجتباء دانسته ، با اينكه آن جناب پيغمبر نبوده .

*(252/20)*

در تفسير روح المعانى گفته است : بعضى از اماميه از على بن الحسين (رضى اللّه عنهما) روايت كرده اند كه فرموده : منظور از اين آيه ماييم ، ولى اين سخن خلاف ظاهر آيه است ، علاوه بر اين حال روايات اماميه هم بر كسى از ارباب تميز پوشيده نيست . اين بود كلام روح المعانى ، و خطاء اين گفتار از آنچه گذشت معلوم است ، و علت اشتباه وى اين است كه جمله (و ممن هدينا و اجتبينا) را عطف بر جمله (من ذريه آدم ) كرده و جمله (من النبيين ) را بيان براى جمله (اولئك الذين ...) گرفته است ، در نتيجه (اولئك الذين انعم اللّه عليهم ) را منحصر به نبيين كرده ، آنگاه ناچار شده بگويد كه آيه شريفه غير انبياء را شامل نمى شود، با اينكه خود او مى داند كه خداى تعالى در زمره همان منعم عليهم مريم را نام برده ، با اينكه آن جناب پيغمبر نبوده .
و در الدر المنثور است كه احمد، ابن منذر، ابن ابى حاتم ، ابن حبان ، حاكم (وى حديث را صحيح دانسته )،
ابن مردويه و بيهقى (در كتاب شعب الايمان )، از ابى سعيد خدرى روايت كرده اند كه گفت : از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شنيدم كه مى خواند (فخلف من بعدهم خلف ،) و مى فرمود: بعد از شصت سال اين خلف خواهد آمد كه (اضاعوا الصلوه و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا)، آنگاه خلفى پديد مى آيد كه قرآن مى خوانند، اما اين قرآن از گلويشان تجاوز نمى كند، و سه طائفه قرآن مى خوانند، مؤ من و منافق و فاجر.
و در مجمع البيان در ذيل جمله (اضاعوا الصلوه ) گفته بعضى ها گفته اند كه مقصود كسانى است كه نماز را از وقت خود تاخير بيندازند نه اينكه ترك كنند و اين معنا از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده .
مؤ لف : در كافى نيز نظير اين معنا را از داوود بن فرقد، از آن جناب روايت كرده ، و نيز از طرق عامه از ابن مسعود و عده اى از طبقه بعد از صحابه روايت شده .

*(252/21)*

و از كتاب جوامع الجامع ، و نيز در روح المعانى ، در ذيل جمله (و اتبعوا الشهوات ) از على (عليه السلام ) روايت آورده اند كه فرمود: پيرو شهوات كسى است كه ساختمان هاى عريض و طويل بسازد، و مركب مورد تماشاى مردم سوار شود، و لباس انگشت نما بپوشد.
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از طريق نهشل از ضحاك از ابن عباس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه فرمود: غى ، دره اى است كه در جهنم قرار دارد.
مؤ لف : در رواياتى ديگر آمده كه غى و اثام دو نهر است در جهنم ، و اين روايات بر فرض هم كه صحيح باشد آنطور كه بعضى پنداشته اند تفسير ديگرى براى اين دو كلمه نيست ، بلكه بيان مال امر غى است كه خلاصه جزاى آن در قيامت به چه صورتى خواهد بود، نظير اين روايت ، روايتى است كه در معناى كلمه (ويل ) آمده كه چاهى در جهنم است ، و نيز در تفسير طوبى آمده كه درختى در بهشت است ، و همچنين رواياتى ديگر كه صورت و مجسم آخرتى كيفر را بيان مى كنند.
سوره مريم ، آيات 64 و 65
و ما نتنزل الا بامر ربك له ما بين ايدينا و ما خلفنا و ما بين ذلك و ما كان ربك نسيا(64) رب السموات و الارض و ما بينهما فاعبده و اصطبر لعبادته هل تعلم له سميا(65)
.
ترجمه آيات
(ما فرشتگان ) جز به فرمان پروردگارت نازل نشويم كه هر چه جلو رويمان و هر چه پشت سرمان هست از او است ، و پروردگارت فراموش كار نيست (64).
همان پروردگار آسمانها و زمين با هر چه ميان آنها است ، او را عبادت كن و در كار عبادتش شكيبا باش ، آيا همتائى براى او مى شناسى ؟(65).
بيان آيات

*(252/22)*

اين دو آيه نسبت به آيات قبل و بعد از آن به منزله جمله معترضه اند، و سياق اين دو شهادت مى دهد كه كلام در آن ، كلام فرشته وحى است ، و اما به وحى قرآنى و از ناحيه خداى سبحان ، چون نظم آن بدون شك نظمى است قرآنى ، و اين نظريه اى است كه روايت وارده به طرق مختلفه از اهل سنت ، و به نقل مجمع از ابن عباس آن را تاءييد مى كند،
و آن روايت اين است كه وقتى جبرئيل در نزول خود تاءخير كرد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از او پرسيد چرا دير كردى ؟ جبرئيل به وحى الهى گفت (و ما نتنزل الا بامر ربك ... هل تعلم له سميا).
جمعى از مفسرين چون اين نكته به نظرشان نرسيده بود در بيان اتصال اين دو آيه به آيات ما قبلش تلاش كرده اند، بعضى گفته اند: تقدير آن (و قال جبريل و ما نتنزل ...) بوده ، بعضى ديگر گفته اند: اين دو آيه متصل به كلام سابق جبرئيل بوده ، كه به مريم گفت (انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا...) قومى ديگر گفته اند: جمله (و ما نتنزل الا بامر ربك ...) جزء كلام متقين است ، كه هنگام ورود به بهشت مى گويند، و تقدير آن چنين است (و قال المتقون و ما نتنزل الجنه الا بامر ربك ...)، و بعضى ديگر حرفهائى زده اند، كه سخافت و بى پايگى از سر و روى همه آنها مى بارد، نه سياق ، آن را مى پذيرد و نه نظم بليغ قرآن ، و ديگر حاجتى نيست به اينكه وجوه فساد آنها را بيان كنيم ، و به زودى در ذيل بحث از آيه دوم وجه ديگرى براى اتصال مذكور خواهدآمد.
و ما نتنزل الا بامر ربك ...)

*(252/23)*

كلمه (تنزل ) به معناى نزول به كندى و مهلت است ، چون از باب تفعل است كه مطاوعه و قبول (نزل ) را افاده مى كند، مثلا وقتى گفته مى شود (نزله فتنزل ) معنايش اين است كه فلانى او را نازل كرد و او قبول نمود، و سياق نفى و است ثناء، انحصار را مى فهماند و مى رساند كه ملائكه نازل نمى شوند مگر به امرى از خدا، همچنانكه در جاى ديگر فرمود (لا يعصون اللّه ما امرهم و يفعلون ما يومرون ).
كلمه (امام ) و (قدام ) و كلمه (بين يديه )، به معناى جلو و پيش رو است ، و يك معنا را مى رساند، با اين تفاوت كه (بين يديه ) را در پيش روى نزديك استعمال مى كنند، آن پيش رويى كه طرف مسلط و مشرف بر آن باشد، ولى (امام ) در مطلق جلو و پيش رو استعمال مى شود، پس ظاهر جمله اول يعنى (له ما بين ايدينا و ما خلفنا و ما بين ذلك ) اين است كه آنچه زير نظر ما و مشرف بر ما است ، از آن خدا است ، و ظاهر جمله دوم ، يعنى (و ما خلفنا)، به قرينه مقابله ، آن چيزهايى است كه از نظر ايشان غائب و مستور است .
و بنابراين اگر مراد از جمله (ما بين ايدينا و ما خلفنا و ما بين ذلك ) مكان بوده باشد
شامل قسمتى از مكان پيش روى ملائكه و مكانى كه در آنند و تمامى مكان پشت سر ايشان مى شود، ولى شامل تمام مكان پيش روى آنان نمى شود، و همچنين اگر مراد از آن ، زمان بوده باشد، شامل همه گذشته و حال ، و قسمتى از آينده ، يعنى آينده نزديك مى گردد، و حال آن كه سياق جمله (له ما بين ايدينا و ما خلفنا و ما بين ذلك ) به صراحت احاطه را مى رساند، و با بعضى زمانها و يا مكانها دون بعضى نمى سازد.

*(252/24)*

بنابراين وجه صحيح اين است كه ما كلمه (ما بين ايدينا) را بر اعمال ملائكه و آثار متفرع بر وجود ايشان حمل كنيم و بگوييم : به منظور اين است كه خدا آنچه عمل و اثر از ما سر مى زند مالك است ، و مراد از (ما خلفنا) را اسباب وجود ملائكه بگيريم و بگوييم : مراد از آن اين است كه خدا مالك تمامى آن اسباب و مقدماتى است كه قبل از هستى ما رديف كرد و آن اسباب سبب پيدايش ما شد، و جمله (ما بين ذلك ) را حمل كنيم بر وجود خودم لائكه كه اگر آيه را چنين معنا كنيم آن وقت آيه شريفه متضمن بديع ترين تعبيرها، ولطيف ترين بيانات مى شود، كه با اين معنا احاطه الهى هم محفوظ مى ماند، چون برگشت معناى آيه به اين مى شود كه خدا مالك وجود ما و مالك متعلقات قبلى و بعدى وجود ما است .
اين بود آن معنايى كه مى خواستيم براى اين جمله بكنيم ، ولى مفسرين در معناى آن اختلاف كرده اند، بعضى گفته اند، مراد از (ما بين ايدينا) زمان آينده و پيش روى ما است ، و مراد از (ما خلفنا) زمان گذشته و مراد از (ما بين ذلك ) زمان حال ما است .
بعضى ديگر گفته اند: ما بين ايدينا) يعنى زمان قبل از ايجاد، و (ما خلفنا) يعنى بعد از مرگ تا بر قرار شدن آخرت و (ما بين ذلك ) يعنى مدت زندگى .
بعضى ديگر گفته اند: (ما بين ايدينا) يعنى دنيا تا نفخه اول صور، و (ما خلفنا) يعنى بعد از نفخه دوم ، و (ما بين ذلك ) يعنى بين اين دو نفخه كه مدت چهل سال است .
بعضى ديگر گفته اند (ما بين ايدينا) يعنى آخرت و (ما خلفنا) يعنى دنيا، عده اى ديگر گفته اند: (ما بين ايدينا) يعنى قبل از خلق ، (و ما خلفنا) يعنى بعد از فناء، (و ما بين ذلك ) يعنى بين دنيا و آخرت ، بعضى ديگر گفته اند: (ما بين ايدينا) يعنى آنچه از امر دنيا مانده و (ما خلفنا) يعنى آنچه گذشته و (ما بين ذلك ) يعنى آنچه الان در آن هستند.
بعضى ديگر گفته اند: معناى آيه ابتداى خلقت و انتهاى اجل و مدت حيات ما است .

*(252/25)*

بعضى ديگر گفته اند: (ما بين ايدينا) يعنى آسمان و (ما خلفنا) يعنى زمين و (ما بين ذلك ) يعنى بين آسمان و زمين است . بعضى ديگر عكس اين را گفته اند: بعضى ديگر گفته اند: (ما بين ايدينا) يعنى آنجايى كه بدان منتقل مى شوند، (ما خلفنا) يعنى آنجايى كه از آن منتقل مى گردند (ما بين ذلك ) يعنى آن مكانى كه در آن هستند.
اين اقوال سه گانه اخير مشتركند در اينكه كلمه (ما) موصول مكانى است ، همچنانكه آن هفت قول قبلى مشتركند در اينكه ما موصول زمانى است ، البته در اينجا قول ديگرى هست كه كلمه مذكور را اعم از زمانى و مكانى گرفته پس مجموع اقوال در معناى اين سه كلمه يازده قول شد، كه متاءسفانه هيچيك از آنها دليلى ندارند، علاوه بر اين اشكالى هم دارند، و آن اين است كه ملائكه را با انسان قياس كرده اند، و حق مطلب همان است كه ما گفتيم .
پس جمله (له ما بين ايدينا و ما خلفنا و ما بين ذلك ) افاده مى كند كه ملك خداى تعالى كه ملك حقيقى است و غير او كسى در آن تصرفى ندارد و نيز غير او در آن اراده اى - ندارد مگر به اذن و مشيت او ، او، بر ملائكه احاطه دارد، و چون ملائكه معصيت ندارند پس هيچ عملى انجام نمى دهند مگر به امر او، و بعد از اذن و اراده او نمى كنند مگر آنچه را كه خدا اراده كند، پس هيچ ملكى نازل نمى شود مگر به امر او.

*(252/26)*

و با اين بيان روشن گرديد كه جمله (له ما بين ايدينا و ما خلفنا و ما بين ذلك ) در مقام تعليل جمله (و ما نتنزل الا بامر ربك ) و در جمله آخر آيه كه مى فرمايد (و ما كان ربك نسيا) كلمه (نسى ) بر وزن فعول ، از نسيان است ، و تتمه تعليل مزبور است ، و معنايش اين است كه خداى تعالى چيزى از ملك خود را فراموش نمى كند تا در نتيجه امر تدبير ملكش مختل بماند، پس در جائى كه نزول ملك واجب است ، امر به نزول را ترك نمى كند، و در جايى كه واجب نيست به آن امر نمى كند و هكذا، و گويا همين وجه باعث شد كه در آيه به جاى اثبات علم و يا يادآورى ، نسيان را از خداى تعالى نفى كند.
بعضى ديگر گفته اند : معناى آيه اين است كه پروردگار تو انبياى خود را رها نمى كند، و عدم نزول ملائكه براى عدم امر به آن است ، نه اينكه خدا تو را رها كرده و به خود واگذار نموده باشد.
ولى اين حرف صحيح نيست ، زيرا هر چند كه به وجهى موافق با شاءن نزول آن كه گذشت مى باشد، و ليكن در اين صورت تعليل در جمله (له ما بين ايدينا و ما خلفنا) ناتمام مى ماند، و جمله (رب السموات و الارض و ما بينهما) از فقرات قبليش بريده مى شود، كه توضيح آن به زودى خواهد آمد.
رب السموات و الارض و ما بينهما فاعبده و اصطبر لعبادته هل تعلم له سميا
.
صدر اين آيه يعنى جمله (رب السموات و الارض و ما بينهما) جمله (له ما بين ايدينا و ما خلفنا...) را كه در آيه قبلى بود تعليل مى كند، و مى فرمايد: چطور خدا ما بين ايدى وما خلف و ما بين ذلك ما را مالك نباشد؟ و چگونه ممكن است فراموش كار باشد؟ با اينكه او رب آسمانها و زمين و ما بين آن دو است ، و معلوم است كه رب هر چيزى مالك و مدبر آن است ، پس ملك او و فراموش ‍ نكردنش مقتضاى ربوبيت او است .

*(252/27)*

جمله (فاعبده و اصطبر لعبادته ) تفريع بر صدر آيه است ، و معنايش اين است كه وقتى ما نازل نشويم جز به امر پروردگار تو، و اينك همين كلام مجيد را كه متضمن دعوت به عبادت او است برايت نازل كرده ايم ، پس كلام مزبور، كلام او و دعوت ، دعوت او است ، پس او را به يگانگى بپرست و در برابر عبادتش خويشتن دارى كن كه در اين ميان كس ديگرى نيست كه غير پروردگار تو پروردگار باشد، تا تو در برابر عبادت پروردگارت پايدارى نكنى ، و به عبادت غير او بپردازى ، و عبادت او كافى از عبادت پروردگارت باشد، و يا او را با پروردگارت شريك در عبادت خود كنى .
بعضى شايد گفته باشند جمله مورد بحث تفريع بر جمله (رب السموات و الارض )، و يا بر جمله (و ما كان ربك نسيا)، يعنى پروردگارت تو را فراموش نمى كند پس او را عبادت كن ، باشد، ولى اين دو احتمال ضعيف است .
پس ، از اين تقرير چند مطلب روشن گرديد.
اول اينكه : جمله (هل تعلم له سميا) تتمه بيانى است كه جمله (فاعبده و اصطبر لعبادته ) در صدد بيان ، و در حقيقت در مقام تعليل آن است .
دوم اينكه : مراد از كلمه (سمى ) همنام است ، و مراد از نام هم كلمه (رب ) است ، زيرا مقتضاى بيان آيه اين است كه : ربوبيت خداى تعالى نسبت به هر چيزى مطلق باشد، و ديگر چيزى نماند كه مشمول و در تحت ربوبيت او نباشد، و همين خداى تعالى است كه مى فرمايد: آيا كسى را سراغ دارى كه متصف به ربوبيت باشد تا نام (رب ) شايسته او بوده و در نتيجه تو از پروردگارت روى گردانيده متوجه او شوى و او را بپرستى ؟.

*(252/28)*

با اين بيان روشن مى گردد كه آنچه درباره معناى (سمى ) گفته اند هيچيك صحيح نيست ، مثلا يكى گفته : مراد از (سمى ) مجازا همان شبيه و مانند است . بعضى ديگر گفته اند: به معناى فرزند است . بعضى ديگر گفته اند: همان معناى حقيقى كلمه است ، چيزى كه هست مراد از اسمى كه كسى در آن شريك نباشد اسم (رب السموات و الارض ) است نه اسامى ديگر خداى تعالى . بعضى ديگر گفته اند: مراد از آن ، اسم جلاله است .
next page
fehrest page
back page

*(252/29)*

next page
fehrest page
back page
بعضى گفته اند: اسم اله است . بعضى گفته اند اسم رحمان است . و بعضى گفته اند: اسم اله خالق رازق محيى مميت قادر بر ثواب و عقاب است .
سوم اينكه : نكته اضافه شدن كلمه (رب ) بر كلمه (كاف ) خطاب و تكرارش در آيه اول كه فرمود (بامر ربك )، (و ما كان ربك ) و حال آنكه ممكن بود بفرمايد (ربنا) اين است كه براى ذيل كلام زمينه چينى كند، چون در آن ذيل يگانگى رب اثبات مى شود، پس در اينكه فرمود: (ربك ) اشاره است به اينكه پروردگار ما كه به امر او نازل مى شويم همان پروردگار تو است ، پس ‍ دعوت هم دعوت او است ، بنابراين در برابرش پايدارى كن . ممكن هم هست همين نكته در افتتاح سوره نيز مورد نظر بوده ، كه فرمود (ذكر رحمه ربك ...) چون اين آيات همانطور كه قبلا هم گفتيم داراى يك سياق ، و در مقام بيان يك غرض است .
چهارم اينكه : جمله (فاعبده و اصطبر لعبادته ) در مقام اثبات توحيد در عبادت است ، نه اينكه بخواهد امر به عبادت كند و يا امر به پايدارى در آن بفرمايد، مگر آنكه بگويى امر به عبادت و يا امر به پايدارى در آن نيز به ملازمه ، از توحيد در عبادت استفاده مى شود (دقت بفرمائيد).
و ممكن است از تفريع مذكور استفاده شود كه تاءكيد بيان سياق سابق بر اين دو آيه نيز هست ، و با اين احتمال وجه اتصال اين دو آيه با آيات سابق بر آن نيز روشن مى گردد و ديگر ما ناچار نيستيم آن را جمله معترضه به تمام معنا بدانيم .
گويا فرشته وحى ، وقتى به رسول خدا نازل شد، و اين سوره را آورد، و شصت و سه آيه آن را كه مشتمل بر دعوت كامل به دين حنيف است نازل كرد، بعد از آن رسول خدا را خطاب كرد

*(253/1)*

به اينكه او خودش نازل نشده ، و آنچه نازل كرد، نازل نكرد مگر به امر خدا و رسالت پروردگار او، پس كلام ، كلام او و دعوت ، دعوت او است ، و او پروردگار پيغمبر و پروردگار هر چيزى است ، پس بايد تنها او را بپرستى ، چون پروردگارى ديگر نيست ، كه از وى به سوى او برگردى ، پس دو آيه مورد بحث در حقيقت نخست به ملك وحى ، وحى شده ، تا او آنها را به رسول خدا القاء كند، تا رسول خدا را پايدارى دهد، و آيات سابق را هم تاءكيد كند.
اين جريان نظير اين است كه پادشاهى نامه يا پيغامى به كسى از كاركنان خود دهد تا آن را به برخى از فرمانروايانش برساند، و آن پيام آور، وقتى نامه يا پيغام را رسانيد، به آن شخص بگويد من آنچه به تو ابلاغ كردم از جانب خودم نبوده بلكه به امر پادشاه و اشاره او بوده ، نامه ، نامه او و رسالت ، رسالت او بود، و او كه اختيار دار تو و اختيار دار همه افراد مملكت است آن را به من داد تا به تو برسانم ، پس هر چه رساندم گوش بده و اطاعت كن و در آن پايدارى به خرج ده ، چون مى دانى كه تو غير از اين پادشاه ، پادشاه ديگرى ندارى تا از فرمان اين اعراض نموده به سوى او متوجه شوى .
در اين مثال كلام اين فرستاده در حقيقت تاءكيد همان كلام و پيام شاه است و اگر فرض كنيم كه در همين مثال شاه به اين رسول دستور داده بود كه بعد از دادن نامه و پيام اين كلمات را هم بگو، كلام اين رسول كلام شاه هم خواهد بود، چون از قبل او و به امر او گفته شد.
بعد از اين بيان ديگر به خوبى روشن شد كه اين بيان از هر وجه ديگرى با دو آيه مورد بحث منطبق تر است و روشن تر از روايات وارده در سبب نزول (با آن همه اختلاف و وهن كه در آنها هست ) منطبق مى شود.
سوره مريم ،آيات 66-72

*(253/2)*

و يقول الانسان ءاذا مامت لسوف اخرج حيا(66) اولا يذكر الانسان انا خلقنه من قبل و لم يك شيا(67) فو ربك لنحشرنهم و الشيطان ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا(68) ثم لننزعن من كل شيعه ايهم اشد على الرحمن عتيا(69) ثم لنحن اعلم بالذين هم اولى بها صليا(70) و ان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا(71) ثم ننجى الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيا(72).
ترجمه آيات
انسان مى گويد: آيا پس از مردن در آينده زنده (از قبر) بيرون خواهم آمد؟ (66).
مگر همين انسان به ياد ندارد كه ما از اول او را آفريديم در حالى كه چيزى نبود (67).
به پروردگارت قسم ايشان را با شيطانها محشور كنيم و همه را به زانو در آورده پيرامون جهنم حاضر سازيم (68).
آنگاه از هر گروه هر كدامشان كه به سركشى خداى رحمان جرى تر بوده جدا كنيم (69).
آنگاه كسانى را كه به وارد شدن جهنم سزاوارترند بهتر بشناسيم (70).
هيچ كس از شما نيست مگر وارد جهنم مى شود كه بر پروردگارت حتمى و مقرر است (71).
آنگاه كسانى را كه تقوى پيشه كرده اند از آن رهايى مى بخشيم و ستمگران را به زانو در آورده در آن واگذاريم (72).
بيان آيات
از اينجا به بعد، دو باره بر سر مطلب قبل از دو آيه اى كه گفتيم به منزله جمله معترضه است بر مى گردد و در حقيقت از اينجا دنباله جمله (فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا) تعقيب مى شود، و بعضى از سخنانى كه از باب غى و ضلالت زدند براى نمونه ذكر مى شود و از همه آن سخنان تنها سه تا نقل شده يكى سخنى كه درباره معاد زدند، و يكى پيرامون نبوت و يكى پيرامون مبداء.
در اين آيات ، يعنى از جمله ( و يقول الانسان ... و نذر الظالمين فيها جثيا) كه هفت آيه است ، حكايت سخن ايشان در استبعاد از قيامت ، و پاسخ از آن نقل شده و آثار سوء و وبالى كه در سخن ايشان است خاطر نشان مى سازد.
و يقول الانسان ءاذا مامت لسوف اخرج حيا
.

*(253/3)*

اين جمله حكايت كلام انسان در انكار بعث و استبعادش از آن است ، البته اين سخن تنها از كفار بت پرست و منكرين صانع بلكه از كسانى هم كه هنوز به دليل معاد بر نخورده اند سر مى زند، بعضى گفته اند: به همين جهت در مقامى كه جا داشت بفرمايد (و يقول الكافر) يا بفرمايد: (و يقول الذين كفروا) فرمود:( و يقول الانسان ) ليكن اين حرف صحيح نيست ، زيرا با جمله آينده كه مى فرمايد: (فوربك لنحشرنهم و الشياطين ... صليا) نمى سازد.
و بعيد نيست كه مراد از انسانى كه اين حرف را زده كافر منكر معاد باشد، و علت تعبير از آن به انسان اين بوده باشد كه چون از همين طايفه از انسانها نيز توقع نمى رفت چنين حرفى را بزنند، چون خداى تعالى خود او را نيز مجهز به جهازات عقلى كرده ، و او به يادش ‍ هست كه خداوند قبلا او را خلق كرده بود با اينكه هيچ بود، پس ديگر چه استبعادى مى كند از اينكه دوباره او را زنده كند، پس استبعاد او استبعاد دارد، و لذا لفظ انسان را تكرار كرد، چون جواب از اشكال و استبعاد او را چنين شروع كرد:( اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئا) يعنى او با اينكه انسان است ، جا نداشت چيزى را كه نظيرش را ديده استبعاد كند، با اينكه هنوز خلقت نخست خود را فراموش نكرده است .
و شايد تعبيرى كه صيغه (مضارع - آينده ) در جمله (يقول الانسان - انسان مى گويد ) اشاره اى به اين باشد كه اين سخن و اين استبعاد از اين به بعد هم در انسان ها خواهد آمد، يعنى از اين به بعد نيز افرادى منكر معاد، و يا مردد در آن پيدا خواهند شد.
اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئا
.

*(253/4)*

استفهام در اين آيه از تعجب و استبعاد است ، و معناى آيه روشن است ، زيرا در آن استبعاد كفار را چنين جواب مى دهد كه : نظير آن اتفاق افتاده ، و ديده ايد، و بنابراين آيه شريفه در اثبات امكان معاد نظير آيه (و ضرب لنا مثلا و نسى خلقه ، قال من يحيى العظام و هى رميم ، قل يحييها الذى انشاها اول مره ... اوليس الذى خلق السموات و الارض بقادر على ان يخلق مثلهم ) مى باشد.
حال اگر كسى بپرسد احتجاج براى اثبات معاد به وقوع مثل آن كافى نيست ، زيرا تنها امكان خلقت مثل را مى رساند نه اينكه بازگشت خود شخص را اثبات كند و حال آنكه منظور اثبات آن است ، و اينكه ثابت كند انسان با همين شخص و هيكلش (نه هيكلى نظير اين ) بازگشت مى كند، و دليل مذكور اين را نمى رساند؟.
در جواب ، بعضى گفته اند: اين آيات در صدد اثبات بازگشت بدنها است ، به طورى كه مخلوق اولى و شخصيت انسانى دوباره برگردد، نه اينكه عين بدنها دوباره برگردد چون بدنها به تنهايى شخصيت انسانى را تشكيل نمى دهند، بلكه مجموع نفس و بدن آن را تشكيل مى دهد، پس اگر نفس عين آن نفس باشد، ولى بدن مثل آن نباشد مضر به وحدت شخصيت نيست ، همچنان كه مى بينيم شخصيت انسان در همه طول زندگيش محفوظ است ، با اينكه بدنش عين بدن اولى يعنى زمان كودكيش نيست ، و مرتب و حال به حال اجزاى آن در تغير و تبدل است ، و بدن او در حال دوم غير بدن در حال اول او است ، ولى خود انسان باقى است ، و شخصيتش در هر دو حال يكى است ، چون نفس او يكى است .
و به همين معنا اشاره اى مى كند اين آيه (و قالوا ءاذا ضللنا فى الارض ءانا لفى خلق جديد... قل يتوفاكم ملك الموت الذى و كل بكم ) يعنى شما در زير خاكها گم نمى شويد، بلكه در دم جان دادن شما را از بدنهاتان مى گيرند و محفوظ نگاه مى دارند، نه گم مى شويد و نه نابود مى گرديد.
فو ربك لنحشرنهم و الشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا
.

*(253/5)*

كلمه (جثى ) جمع جاثى است ، و وزنش در اصل فعول بوده و جاثى كسى را گويند كه بر دو زانو نشسته باشد، و به ابن عباس ‍ نسبت داده اند كه گفته : جثى جمع جثوه است ، كه به معناى سنگ و خاك انباشته است ، و مقصود از آن در اين آيه اين است كه مردم روز قيامت انبوه انبوه و دسته دسته حاضر مى شوند، دسته هاى متراكم ، كه از كول هم بالا مى روند، و اين معنا با سياق آيه متناسب تر است .
ضمير جمع در (لنحشرنهم ) و در (لنحضرنهم ) به كفار بر مى گردد، و آيه شريفه تا سه آيه متعرض حال كفار، و منكرين معاد در قيامت است ، و اين روشن است . ولى بعضى گفته اند: هر دو ضمير به عموم مردم از مؤ من و كافر بر مى گردد، و همين حرف را در ضمير (كم ) در (و ان منكم الا واردها) زده اند. ليكن اين حرف صحيح نيست زيرا لحن اين سه آيه لحن عذاب و خشم است ، و با عموميت نمى سازد.
مراد از اينكه فرمود (لنحشرنهم و الشياطين ) اين است كه در بيرون قبرها ايشان را با اولياءشان ، كه شيطانهايند جمع مى كنيم ، چون به خاطر ايمان نداشتن از غاويان شدند، (فسوف يلقون غيا - به زودى غى را كه از خود ايشان است ملاقات مى كنند) و در جايى ديگر بيان كرده كه شيطانها اولياى غاويانند، و فرموده : (انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يومنون ) و نيز فرموده : (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ).
و يا ممكن است مراد قرين هاى ايشان باشد، يعنى ايشان را با قرين هايشان محشور مى كنيم ، همچنانكه فرمود : (و من يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين ، حتى اذا جاءنا قال يا ليت بينى و بينك بعد المشرقين فبئس القرين و لن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم ، انكم ف ى العذاب مشتركون ).

*(253/6)*

و معناى آيات اين است كه به پروردگارت سوگند، كه همه را روز قيامت با اولياء و قرينهاى شيطانيشان جمع مى كنيم ، آنگاه پيرامون جهنم براى چشيدن عذاب جمعشان مى كنيم ، در حالى كه همه از در ذلت به زانو در آمده باشند، يا در حالى كه همه دسته دسته ، انبوه گشته باشند.
و در اينكه فرمود (فو ربك ) التفاتى از تكلم با غير به غيبت به كار رفته (يعنى قبلا به صيغه متكلم مع الغير بود ولى در اينجا) خداى تعالى غايب فرض شد و شايد نكته آن همان باشد كه در سابق در ذيل كلمه (بامر ربك ) گذرانديم ، و نظيرش نيز در جمله آينده كه مى فرمايد (كان على ربك حتما) به كار رفته .
ثم لننزعن من كل شيعه ايهم اشد على الرحمن عتيا
.
كلمه (نزع ) به معناى استخراج است ، و كلمه (شيعه ) به معناى جماعتى است كه يكديگر را بر امرى يارى دهند، و يا همه پيرو يك عقيده باشند ، و كلمه (عتى ) كه در اصل (عتوى )، بر وزن فعول بوده به معناى تمرد و عصيان است ، و ظاهرا جمله (ايهم اشد) جمله اى استفهامى است ، كه در جاى مفعول (لننزعن ) قرار گرفته ، تا دلالت كند بر اينكه تمام عنايت در تعيين و تميز است ، نظير آيه (اولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيله ايهم اقرب ).
و معناى آن اين است كه به زودى از هر جماعتى كه متشكل شدند، متمردترين آنها نسبت به خداى رحمان را بيرون مى آوريم ، يعنى روسا و امامان ضلالت را بيرون مى آوريم . بعضى گفته اند: معنايش اين است ما بعد از بيرون آوردن متمردترين ايشان ، باز به متمردترين بقيه و باز به متمردين بقيه مى پردازيم ، و در نتيجه همه را بيرون مى كنيم .
و در كلمه (على الرحمن ) التفاتى به كار رفته ، و شايد نكته آن اشاره به اين باشد كه تمرد آنان بسيار بزرگ است ، چون تمرد كسى است كه رحمتش همه چيز را فرا گرفته ، و ايشان از او جز رحمت چيزى نديدند، چنين خدايى را تمرد كردند.
ثم لنحن اعلم بالذين هم اولى بها صليا
.

*(253/7)*

كلمه (صلى ) در اصل (صلوى ) بر وزن فعول (مصدر) بوده ، وقتى گفته مى شود: (صلى الناريصلاها صليا و صليا) كه شخص ‍ مورد نظر حرارت آتش را تحمل كرده باشد، پس معناى آيه اين است كه سوگند مى خورم ، كه ما داناتريم به اينكه چه كسى سزاوارتر به مقاسات حرارت آتش است ، يعنى زمام كم و زيادى حرارت آتش در دركات عذاب ، و مراتب استحقاق ايشان به دست ما است ، و بر ما مشتبه نمى شود.
و ان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا
.
خطاب (كم ) به عموم مردم است ، چه كافر و چه مسلمان ، به دليل اينكه در آيه بعد مى فرمايد: (ثم ننجى الذين اتقوا) و ضمير در كلمه (واردها) به آتش بر مى گردد، و چه بسا بعضى گفته باشند كه : خطاب به خصوص كفار نامبرده در آيات سه گانه گذشته است ، و در كلام التفاتى از غيبت به حضور به كار رفته . و ليكن اين حرف صحيح نيست ، زيرا با سياق آيه بعدى نمى سازد.

*(253/8)*

كلمه (ورود) بر خلاف (صدور) است ، به طورى كه از كتب لغت بر مى آيد به معناى دنبال آب رفتن است ، راغب در مفردات گفته : ورود در اصل به قصد آب رفتن است ، ولى بعدا در غير آب هم استعمال شده ، مثلا مى گويند: (وردت الماء ارده ورودا) وارد آب شدم وارد شدنى ، كه من وارد و آب مورود است ، و نيز مى گويند : (اوردت الابل الماء) شتر را به آب وارد كردم ، و لذا خداى تعالى مى فرمايد: (و لما ورد ماء مدين - و چون وارد آب مدين شد) و كلمه (ورد) آبى است كه آماده براى ورود باشد، و كلمه (ورد) معنايش خلاف (صدر) است ، و نيز به معناى روزى است كه شب وارد مى شود، اين كلمه براى رساندن شدت عذاب در آتش هم استعمال شده ، از آن جمله خداى تعالى فرموده : (فاوردهم النار - ايشان را به آتش وارد كرد) و نيز فرموده : (وبئس الورد المورود - و چه بد مقصدى است براى قاصدان ) و نيز فرموده : (الى جهنم وردا)، (انتم لها واردون و ماوردوها) و (وارد) به كسى مى گويند كه پيشاپيش كاروان مى رود، تا براى آنان آب پيدا كند همچنانكه فرمود: (فارسلوا واردهم - ماءمور آب خود را فرستادند) اين بود آن مقدار از كلام راغب كه مورد حاجت بود.
و به همين كلام استناد جسته اند مفسرينى كه گفته اند: مردم نزد آتش و در لبه آن حاضر مى شوند، ولى داخل آن نمى شوند و به اين آيه استدلال كرده اند كه خداى تعالى درباره موسى وقتى كه به كنار چاه مدين آمد و در آنجا مردمى را بر سر چاه ديد، فرموده : (و لما ورد ماء مدين وجد عليه امه من الناس يسقون ) و معلوم است كه موسى داخل آب نشد، پس در آيه مورد بحث هم معنا اين نيست كه مردم همگى داخل آتش مى شوند، و نيز به اين آيه استدلال كرده اند

*(253/9)*

كه سياره و كاروان كنعان آب آور خود را به سراغ آب فرستادند: (فارسلوا واردهم فادلى دلوه ). و نيز به اين آيه استدلال كرده اند كه مى فرمايد: (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لا يسمعون حسيسها).
ليكن صرف اينكه در آيه (فلما ورد ماء مدين ) و آيه (فارسلوا واردهم ) به معناى حضور استعمال شده دليل نمى شود كه به معناى داخل شدن واقعى استعمال نمى شود چون در آن دو آيه قرينه اشراف هست ، و در آياتى ديگر ادعا شده كه به معناى داخل شدن است ، و اما آيه (اولئك عنها مبعدون لا يسمعون حسيسها) از كجا معنايش دور نگه داشتن بعد از داخل شدن نباشد؟ همچنانكه همين معنا يعنى دور كردن بعد از دخول را از آيه (ثم ننجى الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها) استظهار شده ، و نيز گفته اند: خداوند به احترام آنان ميان آنان و شنيدن صداى آتش حاجبى قرار مى دهد، همچنانكه ميان ابراهيم و حرارت آتش چنان حاجبى قرار داد، و به آتش فرمود: (كونى بردا و سلاما على ابراهيم ).
بعضى ديگر (و شايد بيشتر مفسرين ) گفته اند كه : آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه همه مردم داخل جهنم مى شوند، و به مثل آيه (انكم و ماتعبدون من دون اللّه حصب جهنم انتم لها واردون لو كان هولاء آلهه ما وردوها) و آيه : (يقدم قومه يوم القيمه فاوردهم النار) استدلال كرده اند، چون در آيه اولى كه راجع به بت پرستان ، و در آيه دومى كه راجع به فرعون است ، فرموده : وارد جهنم مى شوند، پس معلوم مى شود ورود آنها به معناى دخول است .

*(253/10)*

البته آيه بعد از آيه مورد بحث نيز دلالت بر اين معنا دارد كه مى فرمايد: (ثم ننجى الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيا) چون معنايش اين است كه ما ايشان را در حالى كه در آن به زانو در آمده اند رها مى كنيم ، و معلوم است كه وقتى كسى را در جايى رها مى كنند كه داخل آن شده باشد، آنگاه بعد از دخول رهايش كنند تا به حال خود باقى بماند، عده اى از روايات وارده در تفسير آيه نيز بر اين معنا دلالت دارد.
آن وقت همين مفسرين اختلاف كرده اند در اينكه بعد از عموميت آيه نسبت به كافر و مؤ من ، همه مؤ منين را شامل مى شود يا آنكه متقين از آن استثناء شده اند؟ بعضى گفته اند: عام است . و بعضى گفته اند متقين را شامل نمى شود و ادعا كرده اند كه : كلمه (منكم ) به معناى (منهم ) است ، همچنانكه در آيه (و سقاهم ربهم شرابا طهورا ان هذا كان لكم جزاء) كلمه (لكم ) به جاى (لهم ) به كار رفته هر چند كه با جمله (ثم ننجى الذين اتقوا...) نمى سازد.
اين بود گفتگوى مفسرينى كه قائل شدند به اينكه ورود به معناى دخول است ، و ليكن ما قبول نداريم كه كلمه مذكور در آيه (لو كان هولاء آلهه ما وردوها) كه به آن استدلال كرده اند به معناى دخول باشد، بلكه مناسب تر آن است كه به معناى حضور باشد، چون معنا چنين مى شود: اگر خدايانى غير از خدا وجود داشت اين مشركين نزديك آتش هم نمى آمدند تا چه رسد به اينكه داخل آن شوند، و همچنين آيه ديگر كه به آن استدلال كرده اند يعنى آيه (فاوردهم النار)، چون شاءن فرعون كه خود يكى از ائمه ضلالت است ، اين است كه مردم خود را به سوى آتش هدايت كند نه اينكه داخل آتششان كند، داخل كردن ديگر كار او نيست .

*(253/11)*

و اما اينكه گفتند: آيه (ثم ننجى الذين اتقوا...) نيز دليل بر اين معنا است ، در جواب مى گوئيم : كلمه (ورود) در اين آيه نيز به معناى دخول نيست ، و ما معناى دخول را از جمله (نذر الظالمين ) مى فهميم ، و اگر اين جمله دلالت دارد بر اينكه معناى دخول از كلمه ورود اراده شده غير آن است كه ورود در معناى دخول استعمال شده باشد، و همچنين نجات متقين از آتش مستلزم اين نيست كه داخل آتش شده باشند، زيرا نجات همانطور كه با انقاذ شخص داخل مهلكه صادق است ، با دور كردنش از مهلكه نيز صادق است ، و اگر كسى را كه مشرف به هلاكت شده از هلاكت دور كنيم او را نيز نجات داده ايم .
و اما اين كه گفتند: روايات هم بر اين معنا دلالت دارد جوابش اين است كه روايات در شرح داستان وارد شده نه در بيان مورد استعمال الفاظ آيه ، تا بگويند روايات دلالت دارد بر اينكه ورود به معناى دخول است .
حال اگر كسى بپرسد چرا جائز نباشد مراد از ورود شاءنيت دخول باشد و معنا اين باشد
كه هيچ يك از شما نيست مگر آنكه آمادگى دخول آتش را دارد و اگر كسى داخل نشود به نجات خدا داخل نشده ، همانطور كه آن آيه ديگر مى فرمايد: (و لو لا فضل اللّه عليكم و رحمته ما زكى منكم من احد ابدا).
در جواب مى گوييم : معناى اين حرف اين است كه ورود به آتش مقتضاى طبع هر انسانى باشد، چون هر چه از خير و سعادت به او مى رسد از ناحيه خدا است نه خودش ، ذات خودش جز اقتضاى شر و شقاوت ندارد، ولى اين حرف با ذيل خود آيه نمى سازد كه مى فرمايد: (كان على ربك حتما مقضيا) زيرا اين قسمت صراحت دارد در اينكه اين ورود با ايراد خدا انجام مى شود، خدا است كه ايشان را وارد مى كند، نه اقتضاى طبع خود آنان .

*(253/12)*

پس حق مطلب اين است كه ورود بر بيش از حضور و اشراف (البته اختيارى ) دلالت ندارد، از كتب لغت معنايى بيش ازاين برايش ‍ استفاده نمى شود، پس جمله (و ان منكم الا واردها) به بيش از قصد و حضور و اشراف دلالت ندارد كه اين با جمله (ثم ننجى الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيا) كه دلالت بر دخول تمام مردم يا ستمكاران در جهنم دارد، منافات ندارد.
(كان على ربك حتما مقضيا) - ضمير در (كان ) به ورود، و يا به جمله سابق ، به اعتبار اين كه (هيچ كس نيست مگر آنكه وارد آن مى شود)، حكم و فرمانى بود، بر مى گردد و كلمه (حتم ) و (جزم ) و (قطع )، يك معنا دارد، و معناى جمله مورد بحث اين است كه : اين ورود يا حكمى كه كرديم بر خداى تعالى واجب و حتمى است ، و اين وجوب به فرمان خود خدا بوده ، خودش عليه خود حكم رانده ، چون حاكمى كه بر او حكم براند وجود ندارد.
ثم ننجى الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيا
.
قبلا به معناى جمله (و نذر الظالمين فيها) اشاره رفت ، و گفتيم كه اين جمله دلالت مى كند بر اينكه ظالمان داخل آتشند، آنگاه در همانجا ايشان را باقى مى گذارند و متقين را نجات مى دهند، و عبارت نجات دادن متقين دلالت ندارد بر اينكه آنان نيز با ظالمان داخل آتش باشند ، چون گفتيم نجات دادن بدون داخل بودن نيز متحقق مى شود مثل اينكه در شرف دخول باشند، مگر اينكه بگويى ما آن را از لفظ نجات دادن استفاده نمى كنيم ، بلكه از اينكه اين دو لفظ يعنى نجات دادن و باقى گذاشتن در يك سياق قرار گرفته اند به دست مى آوريم .
به هر حال در اينكه اگر از كفار تعبير به ظالمان كرد براى اين بوده كه به علت حكم اشاره كرده باشد، حرفى نيست .

*(253/13)*

و معناى اين دو آيه چنين است كه : هيچ يك از شما - متقيان و ظالمان - نيست ، مكر آنكه به زودى در لبه و پرتگاه آتش قرار مى گيريد، و اين قرار دادن شما در پرتگاه آتش واجبى حتمى بر پروردگارت شده ، آنگاه كسانى را كه تقوى داشته اند نجات داده ، ظالمان را در آن باقى مى گذاريم ، به خاطر اين كه ظلم كردند، و ايشان همچنان به زانو در آمده ، باقى مى مانند.
بحث روايتى
در كافى به سند خود از مالك جهنى روايت كرده كه گفت : از حضرت صادق (عليه السلام ) معناى كلام خداى را پرسيدم كه مى فرمايد: (اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئا - آيا انسان يادش رفته كه ما او را قبلا خلق كرديم در حالى كه هيچ چيز نبود؟) مى گويد، در جوابم فرمود: يعنى مقدرو كتاب نوشته نبود.
و در محاسن به سند خود از حمران روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) از معناى آيه (اولا يذكر الانسان ...) پرسيدم ، فرمود: يعنى نه در كتابى بود و نه در علمى .
مؤ لف : مقصود از اين دو حديث اين است كه انسان در كتاب و علم ، يعنى در هيچ يك از كتب محو و اثبات نبود، بعدا خدا وقتى اراده كرد ايجادش كند در كتاب اثباتش كرد، نه در لوح محفوظ، چون قرآن كريم راجع به لوح محفوظ مى فرمايد: هيچ چيزى از قلم آن نيفتاده ، (لا يعزب عنه ).
و در تفسير قمى در ذيل آيه (ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا) فرموده است : يعنى به زانو در آمده اند.
و در همان كتاب از حسين بن ابى العلاء از امام صادق (عليه السلام ) آورده كه در ذيل آيه (و ان منكم الا واردها) فرمود مگر نشنيدى كه عرب مى گويد: بر فلان قبيله وارد شديم ، يعنى نزديكى هاى آن رسيديم ، نه اين كه داخل شديم .

*(253/14)*

و در مجمع از سدى روايت آورده كه گفت : من از مره همدانى معنى اين آيه را پرسيدم ، او برايم روايت كرد كه عبد اللّه بن مسعود براى ما از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) حديث كرد كه فرمود: مردم وارد آتش مى شوند و بيرون مى آيند و سرعت و كندى بيرون آمدنشان بسته به اعمالشان است ، بعضى مثل برقى كه از آسمان مى زند بيرون مى آيند بعضى مانند بادى كه مى وزد، بعضى مانند اسب تاخت مى كنند، بعضى مانند شتر سوار، بعضى مانند كسى كه پياده بدود و بعضى مانند پيادگانى كه به طور عادى راه بروند.
در همان كتاب از ابو صالح ، غالب بن سليمان ، از كثير بن زياد، از ابى سميه ، روايت شده كه گفت : ما در معناى كلمه (ورود) اختلاف كرديم ، بعضى گفتند: مؤ من داخل آتش نمى شود، بعضى ديگر گفتند: همه داخل مى شوند، آنگاه خدا (الذين اتقوا) را نجات مى دهد، تا آنكه من به جابر بن عبد اللّه رسيدم ، پرسيدم شما چه مى گوييد؟ با دو انگشت خود اشاره به دو گوش خود كرد و گفت : هر دو كر شوند اگر اين را كه مى گويم از رسول خدا نشنيده باشم ، شنيدم كه مى فرمود: ورود همان دخول است ، هيچ بر و فاجرى نيست مگر آنكه داخل جهنم مى شود، چيزى كه هست همين جهنم براى مؤ منين برد و سلام مى شود، آنطور كه آتش براى ابراهيم (برد و سلام ) شد، حتى آنكه آتش - و يا فرمود جهنم - از سردى خود به فرياد مى آيد، و خداوند كسانى را كه تقوى پيشه كردند نجات داده و ظالمان را در حالى كه به زانو در آمده اند در آن باقى مى گذارد.
مؤ لف : اين روايت ، تفسير آيه است ، ولى عيبى كه دارد سندش به خاطر افراد ناشناخته ضعيف است .
و نيز در آن كتاب بدون سند از يعلى بن منبه ، از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل كرده كه فرمود آتش در روز قيامت به مؤ من مى گويد: زودتر رد شو، كه نور تو لهيب مرا خاموش مى كند.

*(253/15)*

و نيز در همان كتاب از رسول خدا روايت شده كه شخصى از معناى آيه سوال كرد حضرت فرمود: خداى تعالى آتش را مانند روغن جامد مى كند و همه خلق را در آن جمع مى كند سپس منادى ندا مى كند كه : اصحاب خودت را بگير، و اصحاب مرا بگذار، پس ‍ خدايى كه جانم در دست او است آتش جهنم به اصحاب خود عارف تر است از مادر به فرزندش .
مؤ لف : اين روايات چهارگانه اخير را الدر المنثور نيز از عده اى از ارباب كتب و جوامع آورده ، چيزى كه هست در نسخه اى كه از الدر المنثور نزد ما است ، در روايت دومى جمله (ورود، همان دخول است ) را نياورده .
و در الدرالمنثور است كه ابو نعيم در كتاب (حليه ) از عروه بن زبير، روايت كرده كه گفت : وقتى ابن رواحه خواست به سرزمين شام به جنگ موته برود، مسلمانها آمدند او را وداع كنند، او گريه كرد و گفت : متوجه باشيد كه به خدا سوگند من محبتى به دنيا و علاقه اى به شما ندارم . و ليكن گريه ام براى اين است كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شنيدم كه اين آيه را مى خواند: (و ان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا) و من فهميدم كه ناگزير داخل آتش مى شوم ، اما نمى دانيم چطور بيرون بيايم .
اين را هم بايد دانست كه ظاهر بعضى روايات سابق اين است كه ورود به آتش به معناى عبور از آن است ، در نتيجه روايات مذكور با رواياتى كه درباره صراط وارد شده منطبق مى شود، چون در روايات صراط آمده كه صراط پلى است كه روى آتش كشيده شده ، مردم همه ماءمور مى شوند از آن عبور كنند، چه نيكان و چه فجار، الا اينكه نيكان از آن عبور مى كنند، و فجار در آتش مى افتند. و از صدوق در اعتقاداتش آمده كه آيه مورد بحث را بر همان صراط حمل كرده است .

*(253/16)*

و در مجمع البيان آمده است كه بعضى گفته اند: فائده ورود به آتش همان است كه در بعضى اخبار هم روايت شده كه خداى تعالى احدى را داخل بهشت نمى كند مگر بعداز آنكه آتش را به او نشان دهد تا عذاب هاى آن را ببيند و در نتيجه قدر تفضل خدا و نعيم بهشت را بداند و بيشتر خوشحال و مسرور شود، و همچنين هيچكس را داخل جهنم نمى كند مگر بعد از آن كه او را به بهشت مشرف كند تا نعمت هاى بهشت و ثواب هاى آن را ببيند، و در نتيجه در جهنم عقوبتشان سخت تر و حسرتشان بر فوت بهشت ونعيم آن بيشتر شود.
گفتارى در معناى وجوب و جواز و عدم جواز فعلى بر خداى سبحان
در جلد اول اين كتاب در ذيل آيه شريفه (و ما يضل به الا الفاسقين ) در طى يك بحث قرآنى بيانى گذشت كه در آن گفتيم ملك خداى تعالى بر تمامى موجودات ملك مطلق است ، و مقيد به حالى ، يا زمانى ، و يا هر شرطى كه فرض شود نيست ، و هر چيزى هم از هر جهت ملك خدا است ، نه اينكه از جهتى ملك خدا باشد، و از جهتى نباشد، يا ذاتش ملك او باشد، ولى متعلقات ذاتش ملك خودش باشد، نه ، هم ذاتش از او است ، هم متعلقات ذاتش .

*(253/17)*

و چون چنين است براى خداوند تعالى است كه در هر چيزى به هر نحوى كه بخواهد تصرف كند، بدون اينكه قبح يا مذمت يا شناعتى از ناحيه عقل يا غير عقل داشته باشد، براى اين كه زشتى و يا مذمت وقتى متوجه فاعل كارى مى شود كه كارى را كه به حكم عقل و يا قانون و يا سنت داير در اجتماع مالك آن نبوده انجام داده باشد، و اما اگر كارى كرده باشد كه مالك آن بوده ، و مى بايستى آن را انجام دهد، ديگر قبح و مذمت و ملامتى متوجه او نمى شود، و چون در مجتمع انسانى هيچ ملكى و حريتى مطلق نيست ، براى اينكه ملكيت و حريت مطلق منافى با معناى اجتماع و اشتراك در منافع است ، پس هر كس هر چه را مالك باشد ملكش مقيد و محدود است ، اگر از آن حد تجاوز كند دچار تقبيح و ملامت مى شود، و اگر مالكى به حدود خود مقيد باشد و پا از مرز خود بيرون نگذارد مدح مى شود و عملش تحسين دارد.
اين ملك غير خدا است ، و اما ملك خداى تعالى مطلق است ، و مقيد و محدود نيست ، همچنانكه اطلاق آيات راجعه به ملك خداى تعالى بر آن دلالت دارد، و نيز آيات داله بر انحصار حكم و تشريع براى خدا،و عموميت قضاى او بر هر چيز آن را تاءييد نموده ، بلكه بر آن دلالت مى كنند، چون اگر سعه ملك او و عموم سلطنت او نسبت به تمام اشياء نبود، معنا نداشت حكمش در همه چيز نافذ و قضايش در هر واقعه ممضا باشد.
و اگر كسى بخواهد براى اثبات محدوديت ملك خدا به ما سواى زشتى هاى عقلى ، استدلال كند به اينكه مى بينيم اگر مالك عبدى برده خود را شكنجه اى بدهد كه عقل آن را تجويز نمى كند،
عقلا او را مذمت و تقبيح مى كنند، در حقيقت ادعاى خود را با دليلى اثبات كرده كه خود اين دليل منافى با مدعاى او است . چون مالكيت انسان محدود است و مالكيت خداى تعالى غير محدود و اين دو با هم مباينند.

*(253/18)*

علاوه بر اين ، اين ملكى كه ما براى خداى عز و جل اثبات مى كنيم ملكى تشريعى است كه ريشه اش ملك تكوينى مى باشد، يعنى خداى تعالى طورى است كه وجود هر چيزى منتهى به او است . به عبارت ديگر هر چيزى هياتش طورى است كه قائم به وجود خداى تعالى است ، و اين ملكيت ، ملكيت تكوينى است كه هيچ موجودى از موجودات از تحت آن بيرون نيست ، با اين حال چطور ممكن است ملكى تكوينى به چيزى فرض شود كه آن ملك تكوينى منشاء ملكيت تشريعى و حق جعلى نباشد؟ (خلاصه چطور ممكن است خداى تعالى نسبت به چيزى ملكيت تكوينى داشته باشد ولى ملكيت قانونى نداشته باشد؟).
مگر آنكه آن چيزى را كه به نظر مى رسد خدا مالكش نيست از عناوين عدمى باشد، كه ايجاد به آن تعلق نگيرد، مانند گناهانى كه در اعمال بندگان است ، كه برگشتش به ترك رعايت مصلحت خود، و حكم خدا است ، و معلوم است كه خدا امر عدمى را ايجاد نمى كند، يعنى عدم قابل ايجاد نيست . بر اين بحث اين معنا متفرع مى شود كه معنا ندارد غير خدا كسى بر خدا چيزى را واجب كند يا تحريم ، و يا تجويز نمايد، و خلاصه اينكه معقول نيست كسى خدا را به تكليفى تشريعى مكلف سازد، همانطور كه معقول نيست كسى در او تاءثير تكوينى داشته باشد، زيرا تاءثير تشريعى و تكوينى در خدا مستلزم آن است كه خدا در واقع در آن كارى كه محكوم به آن شده مملوك او و در تحت سلطه او باشد، و برگشت اين فرض به اين است كه ذات او نيز مملوك آن شخص بوده باشد، و اين محال است .

*(253/19)*

آن چيست كه بر خداى تعالى حكومت كند و آن كيست كه بر خدا قاهر گشته بر او تكليف كند؟ اگر فرض شود كه آن حاكم و قاهر عقل باشد كه حاكميت ذاتى و داورى نفسى دارد در اين صورت كلام بر مى گردد به مالكيت عقل نسبت به حكم خود و مى گوييم : عقل در احكامش استناد به امورى مى كند كه خارج از ذات او و خارج از مصالح و مفاسدى است كه جزو ذات او نيست ، پس در حقيقت حاكم بالذات نيست ، و اين خلف فرض است .
و اگر فرض شود كه حاكم عقل باشد و حال آنكه مى بينيم امور خارج از ذات عقل در عقل حكومت مى كنند آن چيزى كه قاهر و حاكم بر خدا است مصلحت مسلم نزد عقل است و اينكه فلان مصلحت اقتضاء مى كند كه خداى تعالى در حكم خود عدالت را رعايت نموده ، به بندگان خود ظلم روا ندارد،
آنگاه عقل بعد از نظر در آن حكم كند بر خدا به اينكه بايد عدالت كند، و جائز نيست ظلم كند، و يا حكم كند به خوبى عدالت و زشتى ظلم ، در اين صورت اين مصلحت يا امرى اعتبارى و غير حقيقى است و وجود واقعى ندارد، و صرفا عقل آن را جعل كرده ، آن هم جعلى كه منتهى به حقيقت خارجى نگردد، باز برگشت امر به اين مى شود كه عقل حاكم مستقل باشد، و در حكمش مستند به امرى خارج از ذات خود نباشد، كه بطلانش گذشت .
و يا امرى است حقيقى و موجود در خارج ، كه ناچار موجودى است ممكن و معلول واجب ، كه معلول هم منتهى به خداى واجب تعالى مى شود و وجودش قائم به او و فعلى از افعال او است ، و با اين حال برگشت امر به اين مى شود كه خداى تعالى بعضى از افعالش با تحقق خود مانع بعضى افعال ديگر او شود و نگذارد تحقق پيدا كند و معناى اينكه عقل مى گويد فلان فعل جايز نيست ، اين باشد.

*(253/20)*

و به عبارت ديگر مساله بدينجا منتهى مى شود كه خداى تعالى از نظر نظامى كه در خلقتش برقرار كرده فعلى از افعال خود را بر فعل ديگر خود بر مى گزيند و آن فعلى است كه مصلحت داشته باشد، كه خدا بر فعلى كه خالى از مصلحت باشد ترجيح مى دهد، اين بر حسب تكوين و ايجاد.
آنگاه همين عقل را راهنمايى مى كند تا از مصلحت فعل استنباط كند كه آن فعلى كه خدا اختيار كرد همان عدل است ، و همان بر او واجب است . و يا به تعبير ديگر اگر عقل ما درباره خدا حكمى مى كند اين حكمى است كه خود خدا به زبان عقل ما بيان مى كند، كه مثلا فلان فعل بر خدا واجب است ، و كوتاه سخن اين كه بالاءخره مساءله ايجاب (يعنى فلان عمل بر خدا واجب است ) منتهى به غير خدا نيست ، بلكه باز به خود او برگشت كرد، و اين خود او است كه چيزى را بر خود واجب نموده است .
پس با اين بحث چند نكته روشن گرديد:
اول اينكه : ملك خدا مطلق است ، و به تصرفى دون تصرفى مقيد نمى شود، او را سزد كه هر كارى را كه بخواهد انجام دهد و هر حكمى را كه اراده نمايد بكند، همچنانكه خودش فرمود: (فعال لما يريد) و نيز فرمود: (و اللّه يحكم لا معقب لحكمه ).
چيزى كه هست اين خداى عزيز، در مرحله هدايت ، چونكه با كودك سر و كارش افتاده پس زبان كودكى با ما گشود، و با ما به قدر عقل ما حرف زد، خود را در مقام تشريع قرار داده ، آنگاه خود را محكوم كرد به اينكه كارهايى را بايد بكند، و كارهايى را نبايد بكند، كارهايى را مانند عدالت و احسان بر خود پسنديده شمرد، همانطور كه آنها را بر ما نيز پسنديده شمرد، و كارهايى ديگر از قبيل ظلم و عدوان را بر خود قبيح دانست ، همانطور كه از ما نيز قبيح دانسته .

*(253/21)*

و معناى اينكه مى گوييم خدا مشرّع آمر و ناهى است ، اين است كه خداى عز و جل وجود ما را در نظامى متقن قرار داد، كه آن نظام وجود ما را به غاياتى منتهى مى كند كه همان سعادت ما است و خير دنيا و آخرت ما در آن است ، و اين غايات همان است كه از آنها تعبير به مصالح مى كنيم .
و نيز اسباب وجود ما و جهازات نفس ما را طورى تنظيم فرمود كه جز در يك مسير خاص زندگى و افعال و اعمالى كه سازگار با آن مصالح است به آن سعادت نمى رسد، و آن اعمال و افعالى است كه با مصالح وجود ما سازگار باشد، نه هر عملى .
پس اسباب وجود ما وجهات مجهره ما و اوضاع و احوالى كه ما را در خود فرا گرفته همه ما را به سوى مصالح وجودمان دفع مى كنند، و مصالح وجود هم ما را به اعمال مخصوص دعوت مى كند، كه با وضع خود او سازگار باشد، و مسير وجود هم ما را به كمال وجود و سعادت زندگى سوق مى دهد، و به عبارت ديگر: ما را به قوانين و سننى سوق مى دهد كه در عمل به آن خير دنيا و آخرت ما است ، و اين قوانين همان قوانينى است كه هاتف فطرت ما آن را به گوش دلمان مى رساند و وحى آسمانى نيز اعلامش مى دارد، و آن همان شريعت و دين است ، و چون اين شريعت به خداى عز و جل منتهى مى شود پس هر چه در آن ، امر است همه امر خدا است و هر چه در آن ، نهى است همه نهى خدا است ، و هر حكمى كه در آن است حكم او است ، و در آن امور و عناوينى است كه اگر هر فعل آن صورت و عنوان داشته باشد آن فعل به حكم فطرت نيكو است ، والبته نيكوى در همه احوال است ، مانند عنوان عدالت ، و امور و عناوين ديگرى است كه فطرت آنها را زشت و شنيع مى داند و هر عملى كه متصف به آن عنوان باشد فاعل آن را مذمت مى كند، مانند عنوان ظلم كه خداى تعالى همانطور كه اولى را براى فعل خود مى پسندد و دومى را نمى پسندد، براى افعال ما نيز همانطور است .

*(253/22)*

پس بنابراين كه مشرع خدا است چه مانعى دارد كه چيزى به وجوب تشريعى بر او واجب باشد، و خود، مشرع بر خودش باشد؟ چون تشريع يكى از احكام اعتبارى است كه جز ظرف اعتبار جايى ديگر ندارد،
و حقيقتش اين است كه سنت خدا بر اين جريان يافته كه كارى را اراده كند و انجام دهد كه اگر بر عقول عرضه شود آن را عدالت بداند، و اين عنوان را به آن بدهد، و نيز اينكه كارى از او سر نزد كه اگر بر عقول عرضه شود به آن عنوان ظلم دهد، همين حقيقت است كه در ظرف اعتبار عبارتش را عوض مى كنيم و مى گوييم فلان كار بر خدا واجب ، و فلان عمل بر خدا غير جائز است (دقت فرمائيد).
دوم اينكه : غير از اين وجوب تشريعى يك وجوب ديگرى در ميان هست كه وجوب تشريعى گذشته از آن ناشى مى شود و آن ، نقطه اتكاى اين است ، و عبارت است از وجود و لزوم اينكه در نظام عام عالمى هر معلولى دنبال علتش بيايد و بر آن مترتب بشود، و هيچ معلولى از علت خود تخلف نكند، كه معناى عدل عمومى هم از اين انتزاع مى شود.
ولى اين حقيقت بر بسيارى از دانشمندان مشتبه شده ، خيال كرده اند كه اين وجوب نيز تكوينى است ، زيرا مطلب را اينطور تقرير كرده اند كه : قدرت خداى تعالى مطلق بوده و نسبت به فعل قبيح و ترك آن متساوى النسبه است ، و ليكن اگر قبيح انجام نمى دهد به خاطر حكمتش است ، پس ترك قبيح ضرورى و واجب است ، اما بالنسبه به حكمتش ، هر چند كه بالنسبه به قدرتش ممكن و جائز است ، و اين ضرورت ، ضرورت و وجود اعتبارى نيست كه امر مولوى آن را واجب مى كند، بلكه ضرورت حقيقى است ، همان طور كه وجوب نصف بود عدد يك ، براى عدد دو ضرورى است .

*(253/23)*

و همان طور كه شما خواننده عزيز ملاحظه مى كنيد مغالطه در اين حرف بسيار روشن است ، چون وقتى به اعتراف خود ايشان ترك قبيح بالنسبه به قدرت او ممكن باشد، با در نظر گرفتن اين كه قدرت او عين ذات او است ، پس ترك قبيح نسبت به ذات او ممكن مى شود، و صفت حكمت در اين ميان اگر باز هم عين ذات باشد لازمه اش اين مى شود كه ترك قبيح نسبت به ذات او، هم ممكن باشد و هم واجب ، و اين تناقض است ، و اگر غير ذات باشد دو جور تصور دارد، يكى اين كه حكمت امرى عينى باشد، و ترك را بعد از آنكه براى ذات ممكن بوده بر او واجب كند لازم مى آيد كه غير ذات واجب ، در واجب تاءثير كند، اين نيز تناقض ديگرى است ، و اگر از قول به وجوب تشريعى عدول كردند به وجوب تكوينى ، براى فرار از همين محذور بود كه غير خداى تعالى بر خدا حكومت و امر و نهى داشته باشد.
و اگر اين صفت حكمت امرى باشد نه عين ذات ، و نه امرى عينى بلكه امرى انتزاعى ، در اين صورت اگر حكمت از ذات انتزاع شود، باز آن تناقض اول لازم مى آيد، و اگر از غير ذات انتزاع شود، تناقض دوم را مستلزم است ، براى اينكه حكم حقيقى در امور انتزاعى به خاطر منشاء انتزاع آن است .
و اين مغالطه از اينجا ناشى شده كه فعل خدا را بعد از انضمام حكمت به ذات ، ضرورى براى ذات دانسته اند، و ما از ايشان مى پرسيم آيا ذات را علت تامه فعل مى دانيد يا نه ؟ اگر مى دانيد، نسبت فعل به آن ، چه قبل از انضمام حكمت و چه بعد از آن نسبت ضرورت است ، نه امكان ، و اگر ذات را جزء علت تامه مى دانيد، كه به انضمام امرى يا امورى عليت آن تمام مى شود، در اين صورت نسبت فعل به ذات نسبت امكان است نه ضرورت و وجوب ، هر چند كه نسبت به مجموع ذات و آن امور ضرورى باشد نه ممكن .

*(253/24)*

سوم اينكه : وقتى مى گوييم فلان عمل بر خدا واجب است و يا جايز نيست ، اين احكام ، احكام عقلى است ، و حاكم در آن عقل است ، نه اينكه احكامى قائم به نفس خدا باشد، و عقل مدرك آنها بوده باشد، به اين معنا كه حكم وجوب و جواز و عدم و جواز قائم به عقل ما است ، كه اين عقل ما خود مجعولى از مجعولات او است ، نه اينكه قائم به ذات و نفس خود باشد، و عقل آن را به نوعى حكايت كند، همچنان كه از كلام بعضى استفاده مى شود كه خواسته اند بگويند: شاءن عقل ادراك است نه حكم .
زيرا عقلى كه ما در آن گفتگو مى كنيم عقل عملى است كه موطن عمل آن عمل آدمى است ، آن هم عمل نه از هر جهت ، از جهت اينكه آيا صحيح است يا نه ، جايز است يا باطل ، و هر معنايى كه از اين قبيل باشد امورى اعتبارى خواهد بود كه در خارج تحقق و واقعيتى ندارد، تنها محل تحققش همان موطن تعقل و ادراك است ، و همين ثبوت ادراكى بعينه فعل عقل است و قائم به خود عقل ، و معناى حكم و قضا همين است .
به خلاف عقل نظرى كه موطن عمل آن معانى حقيقى و غير اعتبارى است چه اين كه عمل عقل در آنها تصور آنها باشد و يا تصديق ، چون اين گونه مدركات عقلى براى خود ثبوت و تحققى مستقل از عقل دارند، و ديگر براى عقل در هنگام ادراك آنها عملى باقى نمى ماند جز اخذ و حكايت ، و اين همان ادراك است و بس ، نه حكم و قضاء.
سوره مريم آيات 73 - 80

*(253/25)*

و اذا تتلى عليهم آيتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا اى الفريقين خير مقاما و احسن نديا(73) و كم اهلكنا قبلهم من قرن هم احسن اثاثا و رءيا(74) قل من كان فى الضلاله فليمدد له الرحمن مدا حتى اذا راوا ما يوعدون اما العذاب و اما الساعه فسيعلمون من هو شر مكانا و اضعف جندا(75) و يزيد اللّه الذين اهتدوا هدى و الباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا و خير مردا(76) افرءيت الذى كفر باياتنا و قال لاوتين مالا و ولدا(77) اطلع الغيب ام اتخذ عند الرحمن عهدا(78) كلا سنكتب ما يقول و نمد له من العذاب مدا(79) و نرثه ما يقول و ياتينا فردا(80).
ترجمه آيات
و چون آيه هاى روشن ما را بر آنان بخوانند كسانى كه كافرند به كسانى كه مؤ منند گويند: كدام يك از دو گروه ، مكان بهتر و مجلس ‍ آراسته تر دارند (73).
پيش از آنها چه نسلهايى را هلاك كرده ايم كه اثاث و منظرشان بهتربود (74).
بگو هر كه در ضلالت باشد خداى رحمانش به او مهلت مى دهد تا چون موعود خويش يا عذاب و يا رستاخيز را ببيند خواهند دانست كيست كه مكانش بدتر و سپاهش ناتوانتر است (75).
خدا كسانى را كه هدايت يافته اند بر هدايتشان مى افزايد و اعمال شايسته كه باقى ماندنى است پاداش آن نزد پروردگارت بهتر و نتيجه آن نيكوتر است (76).
مگر آن كس را كه منكر آيه هاى ما است ، و گويد مال و فرزند بسيارم خواهند داد، نديدى ؟(77).
مگر از غيب خبر يافته يا از خداى رحمان پيمانى گرفته است ؟(78).
هرگز! آنچه را مى گويد ثبت خواهيم كرد و عذاب وى را كششى مى دهيم (79).
و آنچه او مى گويد (از اموال و فرزندان ) از او به ارث مى بريم و تنها نزد ما خواهد آمد(80).
بيان آيات

*(253/26)*

اين آيات فصل دوم از كلماتى است كه قرآن كريم از كفار نقل كرده ، و حاصلش اين است كه دعوت نبويه رسول خدا را به اين صورت رد كرده اند كه : هيچ سودى به حال كسى كه به او بگرود ندارد، و اگر اين دعوت حق مى بود مى بايستى دنياى گرونده را كه سعادت زندگى در آن است اصلاح كند، ساختمانهاى رفيع ، و اثاث البيت نفيس ، و جمال و زينتى به ايشان بدهد، و اين كفر ما كه خير دنيا را به ما رسانده خيلى بهتر از ايمان مؤ منين است ، كه وضعشان را به آن فلاكت كشانده ، نه حالى و نه مالى برايشان گذاشته ، به زندگى سختى دچارشان كرده ، و همين خود دليل است بر اينكه حق با كفر ما است ، حقى كه به هيچ وجه نبايد با ايمان مؤ منين معاوضه شود.
آنگاه خداوند از گفتار آنهاپاسخ مى دهد به اينكه (و كم اهلكنا...) كه چه بسيار مثل شما صاحبان عيش را ما هلاك كرديم ، و اينكه (قل من كان فى الضلاله ...) هر كه در ضلالت پافشارى كند بر خداست كه او را گمراهتر سازد، و سپس پاسخ خود را تعقيب مى كند به بيان حال كسانى كه فريب گفتار آنان را خورده اند.
و اذا تتلى عليهم آياتنا....
كلمه (مقام ) اسم مكان از قيام است ، و در نتيجه مقام به معناى مسكن است ، و كلمه (ندى ) به معناى مجلس ، و به قول بعضى ، خصوص مجلس مشورت است ، و معناى آيه اين است كه : (كسانى كه كافر شدند به كسانى كه ايمان آوردند خطاب كردند) چون لام در (للذين ) به طورى كه گفته اند لام تبليغ است ، بعضى ديگر گفته اند: اين لام تعليل را مى رساند، كه ، معنا چنين مى شود: (كسانى كه كافر شدند براى خاطر مؤ منين گفتند يعنى براى اغواء ايشان و اين كه از ايمان منصرف شوند).

*(253/27)*

ولى معناى اول با سياق مناسب تر است ، همچنانكه مناسب تر با سياق اين است كه ضمير در (عليهم ) راجع به همه مردم باشد، چه كفار و چه مؤ منين ، نه اينكه تنها كفار مقصود باشند، و در نتيجه جمله (قال الذين كفروا) از قبيل به كار بردن ظاهر در جاى ضمير باشد.
(اى الفريقين خير مقاما و احسن نديا) - كلمه (اى ) براى استفهام است ، و مراد از (فريقين ) دو فريق كافر و مؤ من است ، و گويا مراد كفار اين بوده كه بگويند مقام و مجلس ما از مقام و مجلس مؤ منين كه بيشتر فقرا و بردگانند، شكوهمندتر است چيزى كه هست كلام خود را به صورت استفهام و سوال در آورده اند، و اگر دو فريق را نام نبرده و با همان فريقين كنايه آوردند براى اين ادعا و خيال بوده كه مؤ منين هم خودشان اين معنا را مى دانند، و اگر از ايشان سؤ ال شود بدون ترديد حرف ما را مى زنند.
و معناى آيه اين است كه چون آيات ما كه ظاهر در حجيت و واضح در دلالت است ، براى مردم - يعنى دو فريق كافر و مؤ من - خوانده شود، با اين كه هيچ جايى براى ترديد باقى نمى گذارد، معذلك فريقى از ايشان كه همان كفار باشند به فريق ديگر كه مؤ منين باشند خطاب مى كنند كه : خودتان انصاف دهيد، كداميك از ما دو فريق از جهت خانه و مجلس بهتريم ؟- ناگزير خواهيد گفت : كفار، - و مقصودشان از اين حرف اين است كه لازمه بهتر بودن زندگى ما اين است كه سعادت در طريقه و ملت هم با ما باشد، چون سعادتى ماوراى تمتع متاع حيات دنيا وجود ندارد، پس حق با ما است .
و كم اهلكنا قبلهم من قرن هم احسن اثاثا ورءيا
.
next page
fehrest page
back page

*(253/28)*

next page
fehrest page
back page
كلمه (قرن ) به معناى مردمى همزمان است ، و كلمه اثاث به معناى متاع خانه است ، ولى بعضى گفته اند كه : جز بر اثاث بسيار اطلاق نمى شود، و يك تكه از وسائل زندگى را اثاث نمى گويند، و اين كلمه در نتيجه جمعى است كه واحد ندارد، و كلمه (رءى ) - به كسره راء و سكون همره - به معناى هر چيزى است كه از چشم انداز به نظر بيايد، و در مجمع البيان از بعضى نقل كرده كه گفته اند: كلمه مذكور اسم براى هر چيزى است كه ظاهر باشد، و مصدر نيست ، مصدر آن (راءى ) و نيز (رويه ) است ، به دليل اينكه فرمود (يرونهم مثليهم راى العين ) پس (راى )، فعلى از افعال آدمى است ، و (رءى ) آن موجودى است كه مرئى آدمى باشد، نظير طحن و طحن ، و سقى و سقى ، و رمى و رمى .
و چون كفار در حقانيت ملت و كيش خود عليه مؤ منين كه دعوت نبوى را پذيرفته و به آن ايمان آوردند احتجاج كردند به اين كه ايشان در دنيا از نظر مقام و مجلس بهترند، و غفلت كردند از اين كه غير از حيات دنيا حياتى جاودان و ابدى دارند كه نهايت و آخر ندارد، و نيز غفلت كردند از اينكه سعادت آدمى در سعادت آن زندگى است ، و چند روزى كه آدمى در دنيا زندگى مى كند قدر و قيمتى در مقابل ابديت نداشته و دردى از آن دوا نمى كند و جا پر كن سعادت آن نمى شود.
علاوه بر اين غفلت ورزيدند از اينكه تمتعات و لذتهاى دنيا هم هميشه به سعادت آدمى تمام نمى شود، و آدمى را از غضب خدا كه ممكن است روزى متوجه او شود حفظ نمى كند، و چنان روزى هم از ستمگران دور نيست ، پس دارنده دنيا از سخط خدا ايمن نيست و چون ايمن نيست زندگيش گوارا نيست ، چون هلاكت آنا فانا زندگيش را تهديد مى كند، و هيچ نعمتى برايش گوارا نيست ، زيرا در معرض نقمت و سخط و بلا است .

*(254/1)*

و لذا خداى تعالى با جمله (و كم اهلكنا قبلهم ) به جواب ايشان اشاره فرموده است . و ظاهرا جمله مذكور جمله اى است حاليه و كلمه (كم ) خبريه است نه استفهامى ، و معناى آيه اين است كه : اينان به اين شبهه واهى - كه ما مقام و مجلس بهترى داريم - استدلال مى كنند تا مؤ منين را خوار بشمارند و حال آنكه ما قبل از ايشان جمعيت هاى بسيارى كه از نظر كالا و اثاث و مجلس خيلى بهتر از ايشان بودند هلاك كرديم .
خداى سبحان نظير اين شبهه را از فرعون نقل نموده ، و بعد از نقل آن شبهه داستان غرق شدنش را مى آورد و مى فرمايد: (و نادى فرعون فى قومه قال يا قوم اليس لى ملك مصر و هذه الانهار تجرى من تحتى ؟ افلا تبصرون ؟ ام انا خير من هذا الذى هو مهين و لا يكاد يبين ، فلو لا القى عليه اسوره من ذهب ... فلما آسفونا انتقمنا منهم فاغرقنا هم اجمعين فجعلناهم سلفا و مثلا للاخرين ).
قل من كان فى الضلاله فليمدد له الرحمن مدا...
كلمه (كان ) در اين آيه دلالت بر استمرارشان در ضلالت دارد، تا كسى نپندارد كه
صرف تحقق مصداقى از ضلالت باعث آن تهديد شده ، چون صرف چنين ضلالتى استحقاق مجازات استدراج كه عبارت است از ضلالت شديدتر، نمى شود.
جمله (فليمدد) صيغه امر غائب است ، و برگشت معناى آن به اين مى شود كه يكى از واجبات برخداى رحمان اين است كه چنين كسى را در ضلالت امتداد دهد، چون گفتيم صيغه ، صيغه امر است ، و امر در صورتى كه از كسى به سوى شخصى صادر شود معنايش ‍ اين است كه آن تكليف را بر او واجب كرده ، و همچنين اگر آمر مخاطب خود را دستور دهد كه مرا امر به فلان كار بكن ، معنايش اين است كه من اين كار را خواهم كرد، و آن را بر خود واجب كرده ام .

*(254/2)*

كلمه (مد) و (امداد) به يك معنا است ، ليكن راغب در مفردات گفته : امداد بيشتر در محبوب آمده ، و مد بيشتر در مكروه استعمال شده است ، و مراد اين است كه كسى كه ضلالت بر او مستقر شود، و او در آن ادامه دهد - كه البته كنايه آيه به كفار است - خداى تعالى بر خود واجب فرموده كه او را در آنچه هست مدد كند، يعنى هر چيزى كه او را به گمراهى كشيده بيشتر به او بدهد، مانند زخارف دنيوى در مورد كلام ، تا به خاطر آن و سرگرمى با آن به كلى از حق منصرف شود، و در نتيجه امر خدا - عذاب او يا قيامت - بناگهانى برسد، و آن وقت حق بر او روشن گردد، وقتى كه ديگر نتواند از حق منتفع شود.
پس اينكه فرمود: (حتى اذا راوا ما يوعدون اما العذاب و اما الساعه فسيعلمون ... ) دليل بر اين است كه اين (مد) خذلانى است به صورت اكرام ، و مراد از آن اين است كه طرف از حق و پيروان حق منصرف شود، يعنى سرگرم زرق و برق حيات دنياى غدار گردد و حق برايش روشن نشود تا آن وقتى كه ديگر نتواند از آن منتفع شود، و آن هنگام نزول عذاب يا قيام قيامت است .
همچنانكه در جاى ديگر فرمود: (فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا، سنه اللّه التى قد خلت فى عباده ) و نيز فرمود (يوم ياتى بعض آيات ربك لا ينفع نفساايمانها لم تكن آمنت من قبل ، او كسبت فى ايمانها خيرا).
و در اين كه ضمير جمع را به كلمه (من ) برگردانيد و فرمود: (راوا ما يوعدون )، با اين كه كلمه (من ) مفرد است ، جانب معناى آن را رعايت كرد، همچنان كه اگر ضمير مفرد به او برگردانيد، و فرمود (فليمددله ) جانب لفظ آن را رعايت فرمود.

*(254/3)*

جمله (فسيعلمون من هو شر مكانا و اضعف جندا) در مقابل كلام كفار قرار دارد كه گفتند: (اى الفريقين خير مقاما و احسن نديا) و اما اين كه منظور از مكان در هنگام ديدن عذاب چيست ؟ - البته با در نظر گرفتن ظاهر آيه كه از آن بر مى آيد مراد از عذاب ، عذاب دنيوى است - قهرا آن مكانى خواهد بود كه عذاب خدا ايشان را مى گيرد ، مثل كفار قريش كه مكان شر آنان در هنگام عذاب چاه بدر بود، چون روى سخن در اين سوره به همان صناديد قريش بوده ، و اما مكان شرشان در روزى كه قيامت را مى بينند، همان جهنم جاودانه اى است كه دارالبوار است ، و اما اينكه فرمود: معلوم مى شود لشگر ناتوان از كيست ، مراد همان روز عذاب است ، كه كسى عاصم و نگهدارى از عذاب خدا ندارد، آن روز هر چه را هم آماده كرده باشند عليه خودشان تمام مى شود و بى اثر مى ماند.
و يزيد اللّه الذين اهتدوا هدى ...
مقصود از (باقيات الصالحات ) ، اعمال صالحى است كه نزد خدا محفوظ مى ماند و باعث شكر و اجر عظيم خداى تعالى مى شود، و خدا در چند جا از كلام مجيدش بدان وعده داده است .
كلمه (ثواب ) به معناى پاداش عمل است ، در مفردات گفته اصل اين كلمه به معناى بازگشت هر چيزى به حالت اوليه اى است كه داشته ، يا به حالت مقدرى است كه مقصود از فكرت است - تا آنجا كه گفته است - ثواب آن چيزى است كه به انسان در پاداش ‍ اعمالش بر مى گردد، و اگر خود پاداش را ثواب گفته اند به تصور اين است كه آن خود آن است ، (نه بازگشت آن )، - تا آنجا كه مى گويد - ثواب ، هم در خير به كار مى رود و هم در شر ليكن متعارف آن است كه بيشتر در خير استعمال مى شود و كلمه (مرد) اسم مكان از رد است ، و مراد از آن بهشت است .

*(254/4)*

اين آيه شريفه تتمه بيان آيه قبلى است ، چون آيه قبلى حال اهل ضلالت را بيان مى كرد، و مى فرمود: خدا به زودى ايشان را مدد مى كند، و در نتيجه در ضلالت خود فرو رفته ، از حق به كلى منصرف مى شوند، و از ايمان اعراض مى كنند، و سرگرم بازى با شواغل دنيايى خود مى گردند،
تا مرگشان و يا عذاب خدا به طور ناگهانى بيايد و حقيقت بر ايشان مكشوف شود كه نتوانند از آن بهره مند شوند، و اين دسته همان احد الفريقين در آيه (اى الفريقين خير مقاما...) هستند.
در اين آيه حال آن فريق ديگر را بيان مى كند، و آن فريق مؤ منين اند، كه خداى تعالى راه يافتگان ايشان را مدد مى فرمايد، و هدايتى بر هدايتشان مى افزايد، و در نتيجه موفق به اعمال باقيات صالحات مى گردند، كه بهتر است از نظر اجر، و بهتر است از نظر مسكن ، زيرا مسكنى كه بدان من تقل مى شوند بهشت است ، كه نعيمش دائمى است ، پس آنچه از سرمايه كه نزد مؤ منين است كه همان نعيم مقيم باشد بهتر است از آنچه كه نزد كافران از زخارف گول زننده فانى است .
جمله (عند ربك ) اشاره به اين است كه حكم به بهترى اين از آن ، حكم الهى است ، كه هيچ خطا و غلط و اشتباه در آن راه ندارد.
و اين دو آيه - به طورى كه ملاحظه مى فرماييد - جواب دومى است از حجت كفار، كه گفتند: (اى الفريقين خير مقاما و احسن نديا).
افرايت الذى كفر باياتنا و قال لاوتين مالا و ولدا
.

*(254/5)*

همانطور كه از سياق آيات چهارگانه قبلى به دست مى آيد كه حجت فاسد مذكور، كلام بعضى از مشركين كه قرآن را مى شنيدند بوده ، و آن سخنان كه گفته اند براى كوبيدن كلمه حق ، و گمراه كردن و تحقير مؤ منين بوده ، همچنين سياق اين آيات چهارگانه كه با كلمه تعجب آغاز شده و مشتمل بر كلامى شبيه به كلام سابق كفار و جوابى نظير جواب درآن آيات است ، اين معنا را به دست مى دهد كه بعضى از كسانى كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ايمان آوردند، و يا در معرض اين كار بوده اند، بعد از شنيدن كلام كفار متمايل بدان شده و ملحق به كفار شدند، و گفتند: (لاوتين مالا و ولدا - حتما در دنيا با پيروى كيش بت پرستى صاحب مال و اولاد مى شوم ) چون مثل اينكه در ايمان به خدا نحوستى ، و در شرك ميمنتى است ، لذا خداى تعالى در رد آنان فرمود: (اطلع الغيب ....). و اما اينكه بيشتر مفسرين به خاطر رواياتى كه در سبب نزول آيه وارد شده است گفته اند: (آيه كلام يكى از متعصبين در شرك است ، كه از قريش بود، و با اين گفتار خود خطاب به خباب بن ارت كرد، چون خباب از او طلبى داشته ، طلب خود را مطالبه كرده ، او در پاسخ گفته : در بهشت مال و فرزند بسيارى دارا خواهم شد و قرض خود را خواهم داد)، كلامى است كه با سياق آيات سازگارى ندارد، چون همه مى دانيم كه مشركين معتقد به معاد نبودند،
و با اين حال اينكه گفته باشد در بهشت پولدار مى شوم و بدهى تو را مى دهم ، چيزى جز مسخره نمى تواند باشد، و با اينكه از در استهزاء و سخريه گفته باشد، ديگر معنا ندارد كه قرآن آن را با دليل و احتجاج رد كند، و حال آنكه جمله (اطلع الغيب ام اتخذ عند الرحمن عهدا...) صريح در احتجاج و استدلال است .
در بى اعتبارى نظير اين سخن كه گذشت ، قولى است كه از ابى مسلم مفسر نقل شده ، كه آيه شريفه عام است و شامل هر كسى كه اين صفت در او است مى شود.

*(254/6)*

پس جمله (افرايت الذى كفر باياتنا) جمله اى است تعجبى ، و كلمه (افرايت ) كلمه تعجب است ، و اگر آن را با فاء تفريع ، نتيجه كلام سابق آنان قرار داد، كه گفته بودند (اى الفريقين خير مقاما و احسن نديا) براى اين است كه كفر گوينده آن حرف و اين سخن كه (لاوتين مالا و ولدا) از سنخ كفر همين افراد است كه مورد بحث ما هستند، و اساس هر دو كفر يكى است ، و آن همان است كه درباره مؤ منين گفتند كه اينان هيچ خيرى و سعادتى و عزتى و نعمتى ندارند، چون در ملت كفر غير از عزت دنيا و نعيم مادى آن ، خيرى ديگر وجود ندارد.
از همينجا روشن مى گردد كه جمله (و قال لاوتين مالا و ولدا) يك ترتبى دارد بر جمله (كفر باياتنا) و گويا نتيجه اين است ، و خلاصه اگر به آيات خدا كفر ورزيدند براى اين پندار بود كه كفر به آيات خدا طريقه اى است ميمون و مبارك كه عزت و قدرت را براى سالك خود جلب مى كند، و خير و سعادت دنيايى را روزيش مى كند، و براين پندار باطل خود، قسم هم خورده ، چون (لام ) در اول جمله ، و نون تاءكيد در آخر آن سوگند را مى رساند.
(اطلع الغيب ام اتخذ عند الرحمن عهدا)
در اين جمله خداى تعالى كلام كسى را كه گفت (لاوتين مالا و ولدا) رد مى كند، كه مگر از غيب خبر دارد، و حال آنكه او راهى به علم غيب ندارد، تا بداند كه از راه كفر به آرزويش مى رسد، و يا مگر با خدا عهد بسته كه اينطور قاطع و محكم مى گويد پولدار مى شوم ؟ و معلوم است كه اين استفهام ، استفهام انكارى است .
كلا سنكتب ما يقول و نمد له من العذاب مدا
.
(كلا) كلمه ردع و زجر است ، و ذيل آيه ، دليل بر اين است كه خداى سبحان با اين جمله لازمه كلام اين گوينده را رد مى كند، زيرا لازمه كلام او اين است كه مال و اولاد دار

*(254/7)*

شدن از آثار كفر به آيات خدا است ، و خلاصه رد آن اين است كه كفر به آيات خدا اثرش مال و اولاد نيست ، بلكه اثرش امتداد عذاب است ، پس كسى كه اين حرف را مى زند با كلام خود عذاب ممدودى مى طلبد كه هر قسمت دنبال قسمتى ديگر برسد، آرى اثر گفته او چنين عذابى است ، نه پولدار شدن ، و فرزنددار شدن ، و ما به زودى همين كلام او را مى نويسيم ، و اثرش را بر آن مترتب مى كنيم ، يعنى آن عذاب ممدود را به او مى چشانيم ، پس آيه شريفه نظير جمله (فليدع ناديه ، سندع الزبانيه ) است ، كه مى فرمايد: مجلسيان خود را صدا بزند، ما هم زبانيه را صدا مى زنيم .
از همينجا روشن مى گردد كه نزديكتر به ذهن اين است كه مراد از نوشتن گفتار او، تثبيت آن باشد، تا اثرش بار شود، نه اينكه آنطور كه بعضى تفسير كرده اند: به راستى گفته او را در نامه عملش مى نويسيم تا درقيامت به حسابش برسيم ، چون اگر معنا اين باشد لازمه اش اين مى شود كه جمله بعدى يعنى جمله (و نرثه ما يقول ) تكرارى باشد و بدون هيچ نكته روشنى مطلب را دوباره تذكر دهد.
و نرثه ما يقول و ياتينا فردا
مقصود از (وراثت آنچه مى گويد) اين است كه او به زودى مى ميرد و فانى مى شود، و اين كلامش كه (با كفرم صاحب مال و اولاد مى شوم ) باقى مى ماند، و چون سخنى است گناه و خطا، از او جدا نمى شود، و نزد خدا محفوظ مى ماند، عينا همانطور كه اگر مالى از او مانده بود، خدا آن را ارث مى برد، كلامش را هم خدا ارث مى برد، و در اينگونه تعبير استعاره اى است لطيف .

*(254/8)*

(و ياتينا فردا) يعنى روز مرگش نزد ما مى آيد در حالى كه تنها است و هيچ يك از آن ياورانى كه به خيال خود دل به آنها بسته بود با او نيستند، پس خلاصه معنا اين مى شود كه او به زودى تك و تنها نزد ما مى آيد و هيچ كس با او نيست مگر همين كلامش كه ما آن را عليه او حفظ كرديم ، و آن روز او را بر سر آن حرف به حساب مى كشيم ، و عذابى دنباله دار بر سرش مى آوريم .
البته همه اينها بنابراين است كه جمله (لاوتين ما لا و ولدا) ناظر به پولدار شدن در دنيا باشد، و اما اگر حرف بيشتر مفسرين باشد كه گفتند: ناظر به مالدار شدن در قيامت است ،
چنين مى شود: (تعجب است از كسى كه به آيات ما كفر ورزيد (يعنى عاص بن وائل يا وليد بن مغيره ) و سوگند خورد كه در آخرت در بهشت مالدار و صاحب فرزند مى شوم ، مگر او غيب مى دانست كه فهميده در بهشت خواهد بود؟ و يا به قول بعضى ديگر مگر لوح محفوظ را ديد و يا نزد خدا عهدى دارد، و محرمانه لا اله الا اللّه گفته تا داخل بهشت شود؟!).
بعضى ديگر گفته اند: معنا اين است كه : (مگر عمل صالحى از پيش فرستاده ؟ چون عمل است كه در نامه اعمالش ثبت مى شود - ولى حاشا مطلب آن طور نيست كه او مى گويد - ما آنچه مى گويد مى نويسيم ، به ملائكه حفظه دستور مى دهيم در نامه عملش ‍ بنويسند و از عذاب ، عذابى دنباله دار برايش فراهم مى كنيم ، و آنچه را به كيفر گفته هايش از او باقى مى ماند بعد از هلاكت خودش ارث مى بريم ، آنگاه در آخرت تنها نزد ما مى آيد، در حالى كه نزدش هيچ مال و فرزندى ، و عده و عده اى نيست ). بحث روايتى

*(254/9)*

در تفسير قمى در روايت ابى الجارود از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه (افرايت الذى كفر باياتنا و قال لاوتين مالا و ولدا) فرمود: منظور عاص بن وائل پسر هشام قرشى سهمى ، يكى از استهزاء كنندگان بوده ، زيرا خباب بن ارت ، طلبى از او مى خواسته ، آمده بود آن را بگيرد، عاص گفت مگر شما معتقد نيستيد كه در ههشت طلا و نقره و حرير است ؟ گفت : چرا معتقديم . گفت : پس موعد من و تو همان بهشت ، به خدا قسم آنجا ثروتمند مى شوم ، بيش از ثروتى كه در دنيا دارم .
و در الدر المنثور است كه احمد و بخارى ، مسلم ، سعيد بن منصور، عبد بن حميد، ترمذى ، بيهقى ، (در كتاب دلائل )، ابن منذر، ابن ابى حاتم ، ابن حبان ، و ابن مردويه ، از خباب بن ارت روايت مى كنند كه گفت : من مردى آهنگر بودم وقتى طلبى از عاص بن وائل داشتم رفتم آن را وصول كنم گفت : نه به خدا قسم ، نمى دهم ، مگر وقتى كه به محمد كافر شوى ، گفتم : نه ، به خدا سوگند به محمد كافر نمى شوم تا بميرى و دوباره زنده شوى ، گفت : پس طلبت را هم همان روز بيا بگير، چون آن روز من مال و فرزندانى خواهم داشت . خداوند اين آيه را درباره گفتار او نازل كرده و فرمود: (افرايت الذى كفر باياتنا... و ياتينا فردا ).
مؤ لف : و نيز قريب به اين معنا از طبرانى ، از خباب ، و نيز از سعيد بن منصور، از حسن ، از مردى از اصحاب رسول خدا، بدون اينكه اسم آن شخص را برده باشد ، و نيز از ابى حاتم و ابن مردويه از ابن عباس از مردانى از صحابه روايت شده است ، و در سابق هم گذشت كه هيچ يك از اين روايات با سياق آيات تطبيق نمى كند، براى اينكه اين روايات صريحند در اينكه كلمه مورد بحث از عاص ‍ بن وائل ، و بطور استهزاء و مسخره سر زده ، و حال آنكه سياق آن را افاده نمى كند، علاوه بر اين مشركين اصلا قائل به بعث و نشور نبوده اند، و اين را نقل قطعى هم تاءييد مى كند.

*(254/10)*

از اين هم كه بگذريم آيات مورد بحث شروع كرده به پاسخگويى او از راه احتجاج و استدلال ، و حال آنكه جواب استهزاء را با استدلال نمى دهند، استدلال در جايى است كه طرف نظريه اى جدى داشته باشد، و گرنه استدلال هم صورت شوخى و استهزاء به خود مى گيرد، بنابراين بايد گفت كه : روايات هر چه هم صريحند در اينكه اين جمله به عنوان سخريه صادر شده با آيه شريفه انطباق ندارد.
حال اگر كسى روايت را بر وجه بعيدى حمل كند، و بگويد: عاص بن وائل منظورش مسخره كردن نبوده ، بلكه منظورش اين بوده كه پاسخى دندان شكن به طلبكار خود دهد، و از پرداختن دين راحت شود، بدون اينكه خودش به مساءله معاد اعتقادى داشته باشد، در آن صورت ديگر چه معنا داشت اسم فرزند را هم ببرد و بگويد: بزودى صاحب مال و فرزند مى شوم ، كافى بود تنها بگويد در آنجا صاحب مال و ثروت مى شوم . نقطه ضعف ديگرى كه در اين روايات است اين است كه در بعضى از آنها آمده كه شما مسلمانان معتقديد كه بعد از مرگ به مال و فرزند بر مى گرديد، و حال آنكه هيچ سابقه اى از مسلمانان صدر اسلام در دست نيست كه چنين حرفى در بين آنان شايع شده باشد كه در بهشت هم توالد و تناسل هست ، و يا در قرآن به آن اشاره شده باشد.
اشكال و نقطه ضعف سومى كه در روايات است اين است كه اگر شاءن نزول آيه آن باشد كه روايات مى گويند هيچ وجهى براى قسم و تاءكيد نيست ، كه بگويد (لاوتين ) چون در الزام خباب بن ارت احتياجى به اين تاءكيد نيست .
نقطه ضعف چهارم اينكه اگر شاءن نزول آيه آن بود، جا داشت بگويد: به زودى در بهشت يا در آخرت صاحب اموال و فرزندان مى شوم تا خباب منظورش را بفهمد و به اشتباه نيفتد، ولى آيه شريفه مطلق آمده .

*(254/11)*

نقطه ضعف پنجم اين است كه جواب چنين پاسخى اين است كه بفرمايد: (كلا سنكتب ما يقول و نمد له من العذاب مدا...)، نه اينكه بفرمايد: (اطلع الغيب ام اتخذ عند الرحمن عهدا) زيرا اين جواب به هيچ وجه جواب او نيست ، چون عاص بن وائل كه مى خواسته خباب را الزام كند، الزام كردنش متوقف بر علم به درستى و راستى عقيده خباب نبود، بلكه غالبا با علم به دروغ هم جمع مى شود، بله توقف بر علم و اعتقاد خصم (خباب ) به آن عقيده و يا به لوازم آن هست ، و با اين حال چطور قرآن كريم در پاسخ او مى فرمايد: مگر او از غيب خبر دارد يا با رحمان عهدى بسته است ؟).
اين را هم بايد دانست كه در ذيل جمله (و الباقيات الصالحات ...) اخبارى از رسول خدا و ائمه اهل بيت (عليهم افضل الصلاه ) وارد شده كه ما آنها را در جلد سيزدهم اين كتاب در يك بحث روايتى در ذيل آيه 46 از سوره كهف نقل كرديم .
سوره مريم ، آيات 81 - 96
و اتخذوا من دون اللّه آلهه ليكونوا لهم عزا(81) كلا سيكفرون بعبادتهم و يكونون عليهم ضدا(82) الم ترانا ارسلنا الشياطين على الكافرين توزهم ازا(83) فلا تعجل عليهم انما نعد لهم عدا(84) يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا(85) و نسوق المجرمين الى جهنم وردا(86) لا يملكون الشفاعه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا(87) و قالوا اتخذ الرحمن ولدا(88) لقد جئتم شيا ادا(89) تكاد السموات يتفطرن منه و تنشق الارض و تخر الجبال هدا(90) ان دعوا للرحمن ولدا(91) و ما ينبغى للرحمن ان يتخذ ولدا(92) ان كل من فى السموات و الارض الا آتى الرحمن عبدا(93) لقد احصئهم وعدهم عدا(94) و كلهم آتيه يوم القيمه فردا(95) ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا(96).
ترجمه آيات
و غير از خدا خدايانى گرفته اند كه مايه عزتشان شود(81).
هرگز (چنين نيست اين خدايان ) از عبادت ايشان بيزارى خواهند جست ، و مخالف آنان خواهند شد (82).

*(254/12)*

مگر نديدى كه ما شيطانها را به سوى كافران فرستاديم تا به سختى تحريكشان كنند (83).
تو درباره ايشان عجله مكن كه ما براى آنان روز شمارى مى كنيم ، شمار كردنى دقيق (84).
روزى كه پرهيزكاران را محشور كنيم كه به پيشگاه خداى رحمان وارد شوند (85).
و گنه كاران را تشنه به سوى جهنم برانيم (86).
شفاعتى ندارند مگر اينكه از خداى رحمان پيمانى گرفته باشند (87).
گويند خدا فرزندى (براى خود) برگزيده است (88).
حقا چيزى زشت و بد آورده ايد (89).
چيزى كه نزديك است آسمانها از هول آن متلاشى گردد و زمين بشكافد و كوهها در هم شكسته ، فرو افتد (90).
از آن رو كه براى خداى رحمان فرزندى ادعاء كرده اند (91).
سزاوار نيست كه خداى رحمان فرزندى برگزيند (92).
در آسمان ها و زمين هيچ كس نيست مگر آنكه با بندگى به سوى خدا آمدنى است (93).
خدا همه را احصاء كرده و شمارشان كرده است ، آنهم شماره كردنى كامل (94).
و همگيشان روز قيامت تنها به پيشگاه خدا وارد شوند (95).
كسانى كه ايمان آورده و كارهاى شايسته كرده اند خداى رحمان براى آنها محبتى قرار خواهد داد (96).
بيان آيات
اين آيات ، فصل سوم از اعتقادات كفار را نقل مى كند، و آن عبارت است از شرك به خدا با برگزيدن خدايانى ديگر، و اينكه گفته اند: (خدا فرزند گرفته ) و پاسخ از آنها.
و اتخذوا من دون اللّه آلهه ليكونوا لهم عزا
.
منظور از اين آلهه ، ملائكه و جن و مقدسين از انسان ها و جباران از ملوك است ، چون بيشتر مشركين براى ملوك قداستى آسمانى قائل بودند.
و معناى اينكه فرمود تا عزت آنان باشند، اين است كه تا شفيع آنان باشند وبه درگاه خدا نزديكشان كنند، و در نتيجه به عزت دنيا برسند، و اين عزت ايشان را به سوى خيرات كشانده و از شر دور بدارد. و بعضى از مفسرين كه منظور از عزت را شفاعت در آخرت براى ايشان دانسته ، از اين مطلب غفلت كرده كه مشركين قائل به قيامت و زندگى ديگر نبودند.

*(254/13)*

كلا سيكفرون بعبادتهم و يكونون عليهم ضدا
.
كلمه (ضد) به حسب لغت به معناى منافى اى است كه با هيچ چيز جمع نشود، و از اخفش هم نقل شده كه ضد، هم به واحد اطلاق مى شود و هم به جمع ، مانند (رسول ) و (عدو). ولى بعضى از علماى لغت آن را رد كرده اند، و اطلاق ضد در آيه بر جمع آلهه را با اينكه كلمه ضد مفرد است ، چنين توجيه كرده كه : چون آلهه همگى متفقند در دشمنى با اين مشركين ، و دشمنى با عبادتشان ، پس در نتيجه حكم يك فرد واحد را دارند، و به همين جهت صحيح است مفرد بر آنان اطلاق شود.
از ظاهر سياق بر مى آيد كه دو ضمير (سيكفرون ) و (يكونون ) به آلهه بر مى گردد، و دو ضمير (بعبادتهم ) و (عليهم ) به مشركين كه آن آلهه را براى خود اتخاذ كردند، و معناى آيه چنين است : به زودى آلهه به عبادت اين مشركين كفر مى ورزند، و همين آلهه ضد و بر عليه ايشان مى شوند، نه طرفدارشان ، بلكه به دشمنيشان برمى خيزند، و اگر آنطور كه مشركين خيال مى كردند مايه عزت آنها خواهند شد، بايد هميشه مايه عزتشان باشند، ولى نيستند، نظير اين بيان در آيه (و اذا راى الذين اشركوا شركائهم ، قالوا ربناه ولاء شركاءنا الذين كنا ندعوا من دونك ، فالقوا اليهم القول انكم لكاذبون ) آمده ، و از آن روشن تر در آيه (و الذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير، ان تدعوهم لا ى سمعوا دعاءكم ، و لو سمعوا ما استجابوا لكم ، و يوم القيمه يكفرون بشرككم ) آمده است .
و چه بسا بعضى از مفسرين عكس اين معنا را احتمال داده باشند، و ضمير (هم ) رابه آلهه برگردانده باشند، كه بنا بر آن معناى آيه اين مى شود: به زودى مشركين به پرستش آلهه كفر مى ورزند، و ضد آنها مى شوند، همچنانكه نظير اين معنا در آيه (ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا و اللّه ربنا ما كنا مشركين ) آمده است .

*(254/14)*

ولى ظاهر سياق ، اين معنا را بعيد مى دارد، براى اينكه از ظاهر سياق بر مى آيد كه كلمه (ضدا) كه در مقابل كلمه (عزا) قرار گرفته ، وصف آلهه باشد، نه مشركين ، و لازمه اين آن است كه آلهه كه ضد مشركين مى شوند عبادت مشركين را كافر گردند، ترتيبى كه در ضمائر آيه است اين معنا را مى رساند، نه عكس آن را.
علاوه بر اين اگر عكس بود بايد مى فرمود (سيكفرون بهم - به زودى به آنها كافر مى شوند) نه اينكه بفرمايد (سيكفرون بعبادتهم ) چونكه آلهه مشركين را عبادت نكردند تا مشركين به عبادت آنها كافر گردند.
و منظور از كفر آلهه در روز قيامت نسبت به عبادت مشركين ، و ضد ايشان شدن ، اين است كه آن روز حقيقت امر بر مشركين ظاهر مى گردد، چون شاءن قيامت همين است كه حقايق در آن روز روشن شود، نه اينكه حقايق آن روز موجود شوند، و اگر اين حقايق آن روز موجود شوند، يعنى در دنيا آلهه نسبت به عبادت مشركين كافر نبوده باشند، و آن روز كافر شوند، استدلال آيه تمام نمى شود (دقت فرمائيد) و بنابراين معنا، جمله (الم تر) به خوبى مترتب مى شود بر جمله (كلا سيكفرون ....).
الم تر انا ارسلنا الشياطين على الكافرين توزهم ازا
.
كلمه (از) و كلمه (هز) به يك معنا است ، و آن عبارت است از تكان دادن به شدت ، و مراد اين است كه شيطانها كفار را با شدت به سوى شر و فساد تكان مى دهند، تحريك مى كنند، و به پيروى باطل تشويق نموده و به وسيله تزلزل از فضيلت استقامت و ثبات بر حق گمراهشان مى سازند.

*(254/15)*

و اگر در آيه شريفه ارسال شيطانها را به خدا نسبت داده ، از آنجايى كه از باب مجازات است هيچ عيبى ندارد، چون مشركين به حق كفر ورزيدند، و خدا هم از در مجازات شيطانها را فرستاد تا كفر و گمراهيشان را زيادتر كنند، شاهد اين معنا هم جمله (على الكافرين ) است ، زيرا اگر از باب مجازات نبود، و فرستادن شيطانها به منظور گمراهى ابتدايى آنها بود، مى فرمود (عليهم ) نه اينكه به جاى ضمير اسم ظاهر (كافرين ) را بياورد.
اين آيه شريفه به خاطر اينكه جمله (الم تر) در صدر آن آمده ، و معناى استشهاد را افاده مى كند، در مقام تاءييد مطلب آيه قبلى است كه مى فرمايد: آلهه كفار ضد ايشان مى شوند، نه عزت آنان ، چون تحريك شيطانها، مشركين را به سوى شر و فساد و پيروى باطل ،
دشمنى و ضديت است ، و همين شياطين از جمله همان آلهه جنى ايشانند كه مايه عزت خود مى پنداشتند، و اگر اين آلهه ضد مشركين نبودند به چيزى كه هلاكت و شقاوتشان در آن است دعوتشان نمى كردند.
پس آيه شريفه به منزله اين است كه گفته شود: اين آلهه كه مشركين آنها را مايه عزت خود مى پنداشتند، ضد مشركين هستند، به دليل اينكه شيطانها كه يك دسته از آلهه ايشانند ايشان را با تكان هر چه شديدتر به سوى چيزى تحريك مى كنند كه هلاكت و شقاوتشان در آن است ، و تازه همين شيطانها هم سر خود نيستند، بلكه هر چه مى كنند به اذن خدا مى كنند، (و اين اذن همان است كه در آيه از آن به ارسال تعبير شده ) بنابراين اتصال اين آيه به ما قبل خود خيلى روشن است .
ولى صاحب تفسير روح المعانى اين آيه را مترتب بر مجموع آيات قبل ، يعنى از آيه (و يقول الانسان ) تا جمله (و يكونون عليهم ضدا) دانسته ، و در توجيه كيفيت اتصال آن به ما قبل طول و تفصيل داده و حرفهايى زده است كه هيچ فايده اى در آن نيست ، و با اين نظريه خود، سياق آيات و اتصال ما بعد آيه مورد بحث را به ما قبل به كلى بر هم زده است .

*(254/16)*

فلا تعجل عليهم انما نعد لهم عدا
.
كلمه (عد) به معناى شمردن است ، و چون شمردن هر چيزى آن را به آخر مى رساند و نابود مى كند، به اين عنايت ، خداى تعالى در اين آيه خواسته است بفرمايد: ما عمر ايشان را به آخر مى رسانيم و تا آخرين نفس مى شماريم ، گويا نفس هاى عمر ايشان را در نزد خود ذخيره كرده ، و دانه دانه مى فرستد تا تمام شود، و آن روزى است كه وعده عذابشان داده است .
و چون مدت بقاى آدمى ، مدت آزمايش و امتحان او است ، همچنانكه آيه (انا جعلنا ما على الارض زينه لها لنبلوهم ايهم احسن عملا) اشاره به آن دارد، در نتيجه شمردن عمر در حقيقت شمردن اعمالى است كه در نامه عمر نوشته مى شود، تا بدان وسيله بنيه زندگى جاودانه آخرت تمام شود، و در آن آنچه مايه سعادت زندگى او در آنجا است ، تا دانه آخر شمرده مى شود، كه چه نعمتهائى دارد، و چه نقمتهائى ، و همانطور كه ماندن جنين در رحم مادر، باعث تماميت خلقت جسم او مى شود، ماندن آدمى هم در دنيا براى همين است كه
خلقت جانش پخته و تكميل گردد و خدا آنچه از عطايا برايش تقدير نموده برايش تا به آخر بشمارد.
و بنابراين جا ندارد كه انسانى از خداى تعالى مرگ كسى را طلب كند و در آن استعجال نمايد چه انسان كافر فاجر، و چه مؤ من صالح ، براى اينكه مدت بقاى اولى در دنيا همان مدت شمردن گناهان او است ، تا در برابرش كيفر شود، و مدت بقاى دومى مدت شمردن حسنات او است ، تا در برابرش پاداش داده شود و بدان متنعم گردد، و اين آيه شمردن را مقيد به هيچ قيدى نكرده ، ولى از ظاهرش ‍ در بدو نظر چنين فهميده مى شود كه مقصود شمردن نفس ها، يا ايام زندگى است .

*(254/17)*

و به هر حال چه آن باشد، چه اين ، و چه اعمال ، جمله (فلا تعجل عليهم تفريع ) و نتيجه گيرى از مطالب گذشته است ، و جمله (انما نعد) تعليل آن است ، و در حقيقت علت تاءخير را بيان مى كند، و خلاصه معناى آيه اين است كه : از آنجايى كه اين كفار از گرفتن بتها به عنوان خدا هيچ سودى نمى برند، هم خودشان ، و هم خدايانشان ، به سوى ما بر مى گردند، و به هيچ وجه از تحت سلطنت ما بيرون نمى شوند، و حتى مسيرشان در دو راه خير و شر جز به اذن ما نيست ، پس تو چرا اينقدر عجله دارى من آنها را بگيرم ، و يا كارشان را يكسره كنم ؟ تو اينقدر كم حوصله و ناراحت مباش ، اگر من تاءخير مى اندازم براى اين است كه نفسها و اعمالشان را بشمارم .
يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا
.
كلمه (وفد) به معناى قومى است كه به منظور زيارت و ديدار كسى و يا گرفتن حاجتى و امثال آنها بر او وارد شوند، و اين قوم وقتى به نام وفد ناميده مى شوند كه سواره بيايند، كلمه وفد جمع و مفرد آن وافد است .
و چه بسا از اينكه جمله (الى الرحمن ) در مقابل (الى جهنم ) در آيه بعدى قرار گرفته ، فهميده شود كه مقصود از وفد به رحمان ، محشور شدن به بهشت است ، و اگر حشر به بهشت را حشر به رحمان خوانده ، بدين جهت است كه بهشت مقام قرب خداى تعالى است ، پس حشر به بهشت حشر به خدا است ، و معناى آيه روشن است .
و نسوق المجرمين الى جهنم وردا
.
كلمه (ورد) به لب تشنه تفسير شده ، و گويا از ورود به آب ، يعنى قصد آن كردن و از آن نوشيدن گرفته شده ، چون معمولا كسى به قصد آب نمى رود مگر آنكه تشنه باشد، به همين مناسبت اين كلمه كنايه از عطش شده ، و در اينكه سوق به جهنم را مقيد به مجرمين كرد،
اشعار است به اينكه علت سوقشان همان جرمشان است ، نظير اين تعليق ، تعليقى است كه در آيه قبل در حشر به رحمان شده ، تا بفهماند علت حشر به رحمان تقواى متقين است ، و معناى آيه روشن است .

*(254/18)*

لا يملكون الشفاعه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا
.
اين جمله پاسخ دوم از آلهه گرفتن مشركين به منظور شفاعت است ، و حاصلش اين است كه اينطور نيست كه هر كه را انسان دوست بدارد شفاعتش كند، و به همين منظور او را آلهه خود بگيرد، او هم شفيع او بشود، بلكه هر كه شفاعت مى كند، قبلا با خدا عهدى دارد، و اين عهد را جز عده اى از مقربين درگاه خدا كسى مالك نيست ، همچنانكه فرمود: (و لا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعه الامن شهد بالحق و هم يعلمون ).
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از آيه شريفه اين است كه بفرمايد: كسانى مالك شفاعتند كه نزد خدا عهدى داشته باشند، و آن عهد ايمان به خدا و تصديق به نبوت است . بعضى ديگر گفته اند: منظور از عهد همان وعده شفاعتى است كه به طورى كه از اخبار بر مى آيد به امثال انبياء و امامان و مؤ منين و ملائكه داده . بعضى ديگر گفته اند: عهد عبارت است از شهادت لا اله الا اللّه و تبرى از حول و قوه غير خدا و اميدوارى به خدا. ولى وجه صحيح تر همان وجه اول است كه با سياق مناسب تر است .
و قالوا اتخذ الرحمن ولدا
.
اين جمله از كلمات بت پرست ان است ، و هر چند بعضى از خواص ايشان فرزندى آلهه يا برخى از آنها را براى خدا از باب تشريف دانسته اند، نه اينكه در حقيقت خدا فرزندى داشته باشد، بلكه خواسته اند از آلهه خود تجليل كرده باشند گفتند به مثل اينكه فرزند خدايند، و ليكن عامه بت پرستان و بعضى ديگر از خواص كه به عوام درس مى دادند اين معنا را جدى معتقد بودند، و معتقد بودند كه آلهه از حقيقت لاهوت اشتقاق يافته اند، و از همان جوهره اى كه از پدرشان (خدا) هست در آنها نيز هست ، و مراد از آيه شريفه هم همين طائفه است ، به دليل اينكه در آيه تعبير به (ولد) كرده ، نه به (ابن )، و همچنين به دليل مضمون آيه (ان كل من فى السموات و الارض ) تا تمام سه آيه ، كه همه احتجاج بر نفى فرزند واقعى است ، نه تشريعى .

*(254/19)*

لقد جئتم شيئا ادا... ان دعوا للرحمن ولدا
.
كلمه (اد) - به كسره همره - به معناى هر چيزى است كه منكر و شنيع باشد، و كلمه (تفطر) به معناى انشقاق و دو نيم شدن است ، و كلمه (خرور) به معناى سقوط، و كلمه (هد) به معناى هدم و ويرانى است .
اين آيات در مقام بزرگ شمردن گناه و عظيم دانستن آثار گناه است ، كه آن را به محسوس مثل مى زند و مى فرمايد: شما با اين حرف خود، امرى منكر و زشت و شنيع مرتكب شديد، كه آنچنان آثار سوء آن بزرگ است كه نزديك است آسمان متلاشى گردد و زمين بشكافد و كوهها فرو ريزد، آنطور فرو بريزد كه گويا يك خانه فرو مى ريزد.
و ما ينبغى للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من فى السموات و الارض الا آتى الرحمن عبدا... يوم القيمه فردا
.
مراد از آمدن يك يك آنان به حالت بندگى خدا اين است كه همه متوجه اويند و ممثل در برابر او بايستند، در حالى كه مملوك محضند، هر يك آنان مملوك خدايند، مالك نفع و ضرر و مرگ و حيات و نشور خود نيستند، و اين امرى است كه همين الان هم ملازم آدمى در زندگى دنيا است ، و به همين جهت در آيه ، آمدن به حال بندگى ، مقيد به قيامت نشده به خلاف مضمون آيه چهارم .
و مراد از (شمردن ايشان ) تثبيت عبوديت براى آنان است ، زيرا بردگان بعد از شمردن و تثبيت در ديوان بندگان ، و تسجيل عبوديت بر آنان ، سرنوشتشان معين مى شود، ارزاقشان و وظائفشان و امورى كه در آنها عمل مى كنند، همه تقدير مى گردد.

*(254/20)*

و مراد از آمدن تك و تنها در قيامت ، آمدن با دست خالى است كه مالك هيچ چيز از آنهايى كه در دنيا به حسب ظاهر مالك بودند نباشد، در دنيا گفته مى شد: فلانى حول و قوه اى دارد، صاحب مال واولاد و انصار است ، وسائل و اسباب زندگيش فراهم است ، و همچنين باور كرده بود كه مالك است . ولى آن روز تمامى اين اسباب از او فاصله گرفته اند، و او تك و تنها است ، هيچ چيزى با او نيست ، و او به حقيقت معناى عبوديت عبدى است كه هيچ چيز را مالك نبوده و نخواهد بود، آرى كار قيامت همين است كه حقايق را جلوه گر مى سازد.
از آنچه گذشت معلوم شد كه آنچه آيات در استدلال بر نفى ولد متضمن آن است يك حجت است ، كه خلاصه اش اين است كه هر چه و هر كس در آسمانها و زمين است بنده خدا
و مطيع او در عبوديت است ، و از وجود و آثار وجود جز آنچه را خدا به او داده ندارد، و آنچه را هم به او داده از در بندگى و اطاعت پذيرفته ، حتى در پذيرفتنش هم اختيارى از خود نداشته و ازعبوديتش تنها اين معنا ظاهر نمى گردد، بلكه (اللّه احصيهم و عدهم عدا)، خدا عبوديت را بر آنان مسجل كرده ، و هر يك را در جاى خود قرار داده ، و او را در كارى كه از او مى خواسته به كار زده ، و خود شاهد عبوديتش بوده ، باز تنها اين نيست ، بلكه به زودى هر يك ، فرد و تنها نزد او خواهند آمد، در حالى كه مالك هيچ چيز نيستند، و همراهشان چيزى ندارند، و با همين وضع است كه حقيقت عبوديتشان براى همه روشن مى شود، و آن را به چشم خود مى بينند، و وقتى حال تمامى موجودات كه در آسمانها و زمين است اين باشد، ديگر چطور ممكن است بعضى از همين موجودات فرزند خدا باشد، و واجد حقيقت لاهوتى و مشتق از جوهره آن باشد؟ و چگونه الوهيت با فقر جمع مى شود؟.

*(254/21)*

و اما منتهى شدن وجود موجودات تنها، به خداى تعالى كه آيه اولى متضمن آن است ، از مسائلى است كه براى معتقدين به صانع جاى هيچ ترديد نيست ، حال چه معتقد به توحيد صانع باشد و چه مشرك باشد، همه در آن اتفاق دارند، تنها اختلافى كه هست در اين است كه بعضى به معبودهاى بيشترى قائلند، و بعضى آن را يكى مى دانند، بعضى رب زيادى ، يعنى مدبر بسيارى قبول دارند، كه يا خدا امر تدبير را به آنها واگذار كرده ، و يا خود مستقل در تدبيرند، و بعضى مدبر را هم يكى مى دانند.
ان الذين آمنوا و عملواالصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا
.
كلمه (ود) و (مودت ) به معناى محبت است ، و در اين آيه شريفه وعده جميلى از ناحيه خداى تعالى آمده كه به زودى براى كسانى كه ايمان آورده و عمل صالح مى كنند، مودتى در دلها قرار مى دهد، ديگر مقيد نكرده كدام دلها، آيا دلهاى خودشان يا دلهاى ديگران ؟ آيا در دنيا، و يا در آخرت و يا بهشت ؟ و چون مقيد نكرده ، وجهى ندارد آن را مانند بعضى ها مقيد به بهشت كنيم ، و به قول بعضى ديگر مقيد به قلوب همه مردم در دنيا كنيم ، و يا مقيد به قيودى ديگر بسازيم .
البته در روايات شاءن نزول از طرق شيعه و اهل سنت آمده كه آيه شريفه درباره على (عليه السلام ) نازل شده ، و در بعضى ديگر كه تنها از طرق اهل سنت نقل شده آمده كه درباره مهاجرين حبشه نازل شده ،
و در بعضى ديگر افراد ديگرى نام برده شده ، و به زودى در بحث روايتى آمده از نظر خوانندگان خواهد گذشت .
و به هر حال عموم لفظ آيه به عموميتش باقى است ، و همانطور كه گفتيم به هيچ قيدى مقيد نيست ، و ظاهرا آيه شريفه متصل به جمله سابق ، يعنى (سيكفرون بعبادتهم و يكونون عليهم ضدا) باشد.
بحث روايتى

*(254/22)*

در تفسير قمى به سند خود از ابى بصير، از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (كلا سيكفرون بعبادتهم و يكونون عليهم ضدا) فرمود: يعنى روز قيامت ، كه مقصود آن جناب اين است كه اين شركايى كه مشركين آنها را معبود خود گرفتند، روز قيامت ضد ايشان خواهند بود، و از ايشان و عبادتشان تا قيامت بيزارى خواهند جست .
و در كافى به سند خود از عبدالاعلى مولاى آل سام روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) پرسيدم آيه (انما نعد لهم عدا) چه معنا دارد؟ فرمود: به نظر خودت معنايش چيست ؟ عرض كردم : شمردن ايام ، فرمود پدران و مادران هم كه مى توانند حساب عمر فرزند خود را نگهدارند، بلكه مقصود شمردن نفسهاى خلق است .
و در نهج البلاغه يكى از كلمات آن حضرت اين است كه فرمود: نفس هاى آدمى گامهاى او است كه به سوى اجل خود بر مى دارد و نيز آن جناب فرمود: هر چيز شمردنى رو به كمى مى گذارد و بالاءخره به آخر مى رسد، و هر چيزى كه انتظارش هست سر انجام مى آيد.
و در الدر المنثور است كه عبد بن حميد، از امام ابى جعفر محمد بن على ، روايت كرده كه در تفسير جمله (انما نعد لهم عدا) فرمود: همه چيز را مى شمارد، حتى نفسها را.
مؤ لف : اين روايت از ساير روايات عام تر است ، و بعيد نيست كه از آن استفاده شود كه اصلا اگر در ساير روايات نفس را مصداق آيه دانسته اند صرفا از باب مثال بوده .
و در محاسن برقى به سند خود از حماد بن عثمان و غير او از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در معناى كلام خداى عز و جل (يوم نحشر المتقين الى الرحمن و فدا) فرموده : سوار بر اسبان نجيب محشور مى شوند.

*(254/23)*

و در تفسير قمى به سند خود از عبد اللّه بن شريك عامرى ، از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: امير المؤ منين (عليه السلام ) از رسول خدا(صلى الله عليه و آله و سلم ) تفسير آيه (يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا) را پرسيد، حضرت فرمود: يا على (وفد) جز بر سوارگان اطلاق نمى شود، و مردانى كه مورد نظر اين آيه است ، مردانى هستند كه تقوى پيشه كردند، و خداى عز و جل ايشان را دوست داشت و اختصاص به خود داد و از اعمالشان راضى شد، و بدين جهت نام متقين بر آنان نهاد....
مؤ لف : آنگاه قمى روايتى طولانى نقل مى كند كه رسول خدا در آن جزئيات بيرون آمدن متقين از قبور، و سوار شدن بر ناقه هاى بهشتى ، و حركتشان به سوى بهشت ، و داخل شدن و تنعمشان را به آنچه از نعمتهاى آن روزى شده اند، بيان فرموده است .
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از على (عليه السلام ) از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه در ذيل اين آيه فرمود: بدانيد كه به خدا سوگند با پاى خود محشور نمى شوند، و هيچ كس سوقشان نمى دهد، بلكه برايشان از بهشت ناقه هايى مى آورند كه نظير آنها را خلايق نديده است ، جهازشان از طلا، و مهارشان از زبرجد، بر آن مى نشينند تا درب بهشت را بكوبند
مؤ لف : و نيز اين معنا از ابن ابى الدنيا، و ابن ابى حاتم ، ابن مردويه ، از طرق چندى ، از على (عليه السلام ) از رسول خدا رسول خدا روايت شده كه در حديثى طولانى ، طرز سوار شدن متقين و حركت به سوى بهشت و داخل شدن و استقرارشان در آن ، و تنعم به نعمتهاى آن را بيان فرموده ، و در همان كتاب حديث را از عده اى از ارباب جوامع از على (عليه السلام ) آورده است .

*(254/24)*

و در كافى به سند خود از ابى بصير از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : از آن جناب معناى آيه (لا يملكون الشفاعه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا) را پرسيدم ، فرمود: يعنى مگر كسى كه به ولايت امير المؤ منين و امامان بعد از او معتقد شده باشد، اين است عهد نزد خدا.
مولف : در الدرالمنثور، از ابن عباس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه فرمود: هر كس مسرتى داخل قلب مؤ منين كند، مرا مسرور كرده ، و هر كه مرا مسرور كند در نزد خدا عهدى گرفته ...
و از ابو هريره از آن جناب روايت كرده كه مقصود از محافظت بر عهد، محافظت بر نمازهاى پنجگانه است ، البته در اين بين روايات ديگرى از طرق عامه و خاصه قريب به همين روايات رسيده كه از مجموع آنها استفاده مى شود: عهدى كه از نزد خدا گرفته شده ، عبارت است از اعتقاد حق يا عمل صالح ، كه روز قيامت مؤ من را نجات مى دهد، و آنچه در روايات متفرقه آمده از باب ذكر مصداق است .
اين را هم بايد دانست كه روايات قبلى همه بر اين اساسند كه مراد از كسى كه در آيه مالك شفاعت است آن كسى است كه به شفاعت مى رسد، يا اعم از او و آن كسى است كه شفاعت مى كند، و اما اگر مراد شفيع باشد، اخبار از آن بيگانه است .

*(254/25)*

و در تفسير قمى به سند خود، از ابى بصير، از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه مى گويد از آن جناب از آيه (و قالوا اتخذ الرحمن ولدا) پرسش نمودم ، فرمود: اين مربوط به همان حرفى است كه مشركين قريش زده و مى گفتند: خداى عز و جل داراى فرزند است ، و نيز مى گفتند: ملائكه دخترند، خداى تعالى دررد ايشان فرمود: (لقد جئتم شيئا ادا) يعنى سخن بزرگى گفتيد (تكاد السموات يتفطرن منه ) يعنى آسمان از گفته آنان و نسبتى كه دادند نزديك است متلاشى گردد، (و تنشق الارض و تخر الجبال هدا) زمين از آنچه گفتند شكافته شده و كوهها فرو ريزد (ان دعوا للرحمن ولدا) براى اينكه براى خداى رحمان فرزند ادعا كردند، خداى تعالى فرمود: (و ما ينبغى للرح من ان يتخذ ولدا، ان كل من فى السموات و الارض الا آتى الرحمن عبدا، لقد احصيهم و عدهم عدا و كلهم آتيه يوم القيمه فردا)، يعنى تك تك .
ترجمه الميزان ج : 14ص : 158
و در تفسير قمى به سند خود، از ابى بصير، از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : از آن جناب از آيه (ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا) پرسيدم ، فرمود: يعنى خدا براى آنان محبت و ولايت اميرالمؤ منين را قرار مى دهد، و اين همان ودى است كه خدا در اين آيه وعده داده است .
مؤ لف : اين روايت را كافى به سند خود از ابى بصير از آن جناب روايت كرده .
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه و ديلمى ، از براء، روايت كردند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به على فرموده ، بگو: (اللّهم اجعل لى عندك عهدا، و اجعل لى عندك ودا، و اجعل لى فى صدور المؤ منين موده ) بعد از اين جريان ، خداى تعالى اين آيه را فرستاد: (ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا)، آنگاه اضافه كرد كه اين آيه در حق على نازل شده .

*(254/26)*

و در همان كتاب است كه طبرانى و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : اين آيه درباره على بن ابى طالب نازل شده ، كه مى فرمايد: (ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا) و فرمود: مقصود از (ود) محبت در قلوب مؤ منين است .
و در مجمع البيان در ذيل آيه مورد بحث گفته كه در آن چند قول است : يكى اينكه درباره على (عليه السلام ) نازل شده ، هيچ مؤ منى نيست مگر آنكه در قلبش محبت على (عليه السلام ) هست . اين از ابن عباس رسيده و در تفسير ابى حمره ثمالى آمده كه : امام ابو جعفر (عليه السلام ) از رسول خدا برايم روايت كرد كه به على (عليه السلام ) فرمود: بگو (اللّهم اجعل لى عندك عهدا، و اجعل لى فى قلوب المؤ منين ودا)، امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) اين دعا را خواند، دنبالش خداى تعالى اين آيه را نازل كرد، و نظير اين روايت از جابر بن عبد اللّه نيز روايت شده .
مؤ لف : صاحب روح المعانى گفته : ظاهر اين است كه آيه بنابراين روايات در مدينه نازل شده باشد ليكن خواننده عزيز متوجه است كه هيچ يك از اين احاديث دلالت ندارد بر اينكه اين داستان در مدينه اتفاق افتاده باشد.
و در الدر المنثور است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن مردويه ، از عبد الرحمان بن عوف ، روايت كرده اند كه گفت : وقتى به مدينه هجرت كرد، از فراق رفقاى مكه اش كه از آن جمله شيبه بن ربيعه و عتبه بن ربيعه و اميه بن خلف بودند، دلتنگ شد، خداى تعالى اين آيه را نازل كرد (ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا).
مؤ لف : اين حديث صريح در اين است كه آيه شريفه در مدينه نازل شده ، و ليكن اتفاق همه بر اينكه اين سوره با همه آياتش در مكه نازل شده و در آغاز سوره گذشت اين روايت را رد مى كند.

*(254/27)*

و نيز در همان كتاب است كه حكيم ترمذى و ابن مردويه ، از على (عليه السلام ) روايت كرده اند كه گفت : از رسول خدا از معناى آيه (سيجعل لهم الرحمن ودا) پرسيدم كه چيست ؟ فرمود: محبت در قلوب مؤ منين و ملائكه مقربين ، يا على خداوند به مؤ منين سه چيز داده ، اول مقت و محبت ، دوم حلاوت ، سوم مهابت در قلوب صالحان .
مؤ لف كلمه (مقه ) به معناى محبت است ، و در معناى اين روايت بعضى روايات ديگر از طرق اهل سنت رسيده كه بنا بر عموميت لفظ آيه صحيح مى شود، و البته با خصوصيت مورد نزول منافات ندارد.
next page
fehrest page
back page

*(254/28)*

next page
fehrest page
back page
سوره مريم ، 97 - 98
فانمايسرناه بلسانك لتبشر به المتقين و تنذر به قوما لدا(97) و كم اهلكنا قبلهم من قرن هل تحس منهم من احد او تسمع لهم ركزا(98).
ترجمه آيات
اين قرآن را به زبان تو جارى و روان كرده ايم تا پرهيزكاران را به وسيله آن نويد رسانى و گروه سخت سر را بترسانى (97).
پيش از آنها چه نسلهاى زيادى هلاك كرديم آيا يكى از آنها را مى يابى و يا صدايى از آنها مى شنوى (98).
بيان آيات
اين دو آيه ، سوره را خاتمه مى دهد، و خداى سبحان در آن تنزيل حقيقت قرآن را بيان مى كند (كه آن حقيقت بلندتر از آن است كه فهم عادى بدان دسترسى يابد، و يا غير پاكان آن را لمس كنند) به اينكه تا مرتبه ذكر به لسان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نازل شده و مى فرمايد كه هدف از اين تيسير اين است كه متقين از بندگان خداى را بشارت ، و قوم سخت سر و خصومت پيشه را با آن انذار نمايد، آنگاه انذار آنان را با ياد آورى هلاكت قرون گذشته خلاصه فرمود.
فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين و تنذر به قوما لدا
.
كلمه (تيسير) به معناى تسهيل است ، و از اين فهميده مى شود كه مى خواهد از سابقه اى خبر دهد كه با آن سابقه تلاوت و فهم قرآن دشوار بوده ، همچنانكه در جاى ديگر درباره كتابش از مثل چنين حالتى خبر داده و فرموده (و الكتاب المبين ، انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ، و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ).
كه در آن خبر مى دهد از اينكه اگر قرآن به آن حال كه بود (و اكنون نيز هست ) نزد خدا باقى مى ماند و او را به اين صورت كه فعلا هست عربى و خواندنيش قرار نمى داد هيچ اميدى نمى رفت كه مردم آن را بفهمند و همچنان على (بلند پايه )، و حكيم (غير قابل فهم و تعقل ) مى ماند.

*(255/1)*

از اينجا اين معنا تاءييد مى شود كه منظور از تيسير و آسان كردن آن ، اين است كه آن را به لسان عربى ، كه لسان مادرى آن حضرت است ، بر زبانش جارى كرد، پس آيه مورد بحث از اين حقيقت خبر مى دهد كه خداى تعالى قرآن را به زبان او جارى كرد، يعنى آسان كرد تا تبشير و انذار مردم آسان باشد.
بعضى گفته اند: معناى تيسير قرآن به زبان رسول خدا همين است كه از راه وحى آن را به زبان آن جناب جارى كرد، وحى كلام الهى خود را به آن جناب اختصاص داد تا تبشير و انذار كند. ولى هر چند اين وجه در جاى خود وجهى عميق است ، ليكن وجه اول علاوه بر اينكه مورد تاءييد آيات سابقه و امثال آن است ، با سياق آيات سوره مطابق تر نيز هست .
(و تنذر به قوما لدا) - مراد از قوم ، قوم رسول خدااست كه دشمنانى خطرناك بودند، و كلمه (لد) جمع (الد) است ، كه مشتق از (لدد) به معناى خصومت است .
و كم اهلكنا قبلهم من قرن هل تحس منهم من احد او تسمع لهم ركزا
.
(احساس ) به معناى ادراك به حس ، و (ركز) به معناى آواز است ، كه بعضى گفته اند، معناى اصليش همان حس است . و خلاصه معناى آن اين است كه قوم نامبرده هر چند دشمن و اهل مجادله اند، ليكن نمى توانند خداى را با دشمنى خود عاجز كنند، زيرا چه بسيار مردمى مانند ايشان كه قبل از ايشان هلاك كرديم ، و نابود شدند و امروز احدى نيست كه صدايى از ايشان بشنود، و يا يكى از ايشان را ببيند و احساس كند.
سوره طه مكى است و 135 آيه دارد
سوره طه آيات 1- 8
بسم اللّه الرحمن الرحيم . طه (1)
ما انزلنا عليك القرآن لتشقى (2) الا تذكره لمن يخشى (3) تنزيلا ممن خلق الارض و السموات العلى (4) الرحمن على العرش ‍ استوى (5) له ما فى السموات و ما فى الارض و ما بينهما و ما تحت الثرى (6) و ان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى (7) اللّه لا اله الا هو له الاسماء الحسنى (8).
ترجمه آيات
به نام خداى رحمان رحيم .
طه (1).

*(255/2)*

قرآن را به تو نازل نكرديم كه در رنج افتى (2).
جز يادآورى براى كسى كه بيم مى كند نيست (3).
(اين قرآن ) از جانب آن كس كه زمين و آسمانهاى بلند را آفريده ، نازل شده است (4).
خداى رحمان بر عرش استيلاء دارد (5).
هر چه در آسمانها و زمين و ما بين اين دو است و هر چه زير خاك است از او است (6).
اگر سخن آشكارا بگويى (و يا مخفى كنى ) او نهان و نهانتر را مى داند (7).
خدا كه هيچ معبودى جز او نيست اسمايى حسنا دارد (8).
بيان آيات غرض اين سوره تذكر و يادآورى از راه انذار است ، كه آيات انذار آن بر آيات تبشيرش غلبه دارد،
و اين غلبه به خوبى به چشم مى خورد، داستانهايى را ذكر مى كند كه به هلاكت طاغيان و تكذيب كنندگان آيات خدا منتهى مى شود، و حجت هاى روشنى را متضمن است كه عقل هر كس را ملزم به اعتراف به توحيد خداى تعالى ، و اجابت دعوت حق مى كند، و به يادآورى آينده انسان از احوال قيامت و مواقف آن و حال نكبت بار مجرمين ، و خسران ظالمين منتهى مى گردد.
اين آيات - به طورى كه از سياقش بر مى آيد - با نوعى تسليت از رسول خدا شروع مى شود، تا جان شريف خود را در واداشتن مردم به قبول دعوتش به تعب نيندازد، زيرا قرآن نازل نشده براى اينكه آن جناب خود را به زحمت بيندازد، بلكه آن تنزيلى است الهى كه مردم را به خدا و آيات او تذكر مى دهد تا شايد بيدار شوند و غريره خشيت آنان هوشيار گردد، آنگاه متذكر شده به وى ايمان بياورند و تقوى پيشه كنند، پس او غير از تبليغ وظيفه ديگرى ندارد، اگر مردم به ترس آمدند و متذكر شدند كه هيچ ، و گرنه يا عذاب استيصال و خانمان برانداز منقرضشان مى كند، و يا اينكه به سوى خداى خود برگشت نموده در آن عالم به وبال ظلم و فسق خود مى رسند، و اعمال خود را بدون كم و زياد مى يابند، و به هر حال نمى توانند با طغيان و تكذيب خود خداى را عاجز سازند.

*(255/3)*

سياق آيات اين سوره چنين مى رساند كه در مكه نازل شده ، در بعضى اخبار هم آمده كه آيه (و اصبر على ما يقولون ) در مدينه نازل شده ، و در بعضى ديگر آمده كه آيه (و لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم ) نيز در مدينه نازل شده است . ليكن از ناحيه لفظ خود اين آيات هيچ دليلى بر مدنى بودن آنها نيست .
يكى از آيات برجسته اين سوره آيه شريفه (اللّه لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ) است . (كه با همه كوتاهيش مساءله توحيد را با همه اطرافش متضمن است ).
طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى
.
كلمه (طه ) دو حرف از حروف بريده و مقطعه و رمزى قرآن است ، كه سوره مورد بحث با آن افتتاح شده ، مانند بسيارى از حروف ديگر، كه سوره هايى از قرآن با آنهاافتتاح شده است ، مانند (الم ) و (الر) و نظاير آنها.
از جمعى از مفسرين نقل شده كه در معناى اين دو حرف چيزهايى گفته اند كه شاءن بحث تفسيرى اجل از آن است كه در آن ، آنچنان سخنانى ايراد شود، و در آنها و امثال آنها بحث شود، و ما به زودى در بحث روايتى آينده ان شاء اللّه تعالى بدانهااشاره مى كنيم .

*(255/4)*

كلمه (شقاوت ) خلاف سعادت است ، راغب مى گويد: شقاوت و سعادت از نظر نسبت مثل همند، همچنان كه سعادت دو نوع است : يكى سعادت دنيوى ، و يكى سعادت اخروى ، و سعادت دنيوى هم سه قسم است ، سعادت نفسى و بدنى و خارجى ، همچنين شقاوت ، دنيوى و اخروى است ، و دنيوى آن نفسى و بدنى و خارجى است ، تا آنجا كه مى گويد: بعضى از علماى لغت گفته اند: گاهى كلمه شقاوت در جاى تعب و دشوارى استعمال مى شود، مثلا مى گويند: (شقيت فى كذا - در اينكار خسته شدم ) و نيز گفته اند: هر شقاوتى تعب است ، ولى هر تعب شقاوت نيست ، پس تعب اعم از شقاوت است ، اين بود كلام راغب و بنابراين معناى آيه مورد بحث اين مى شود كه ما قرآن را نازل نكرديم براى اينكه تو خود را به تعب اندازى و در راه تبليغ آن و وادارى مردم به قبول آن به ستوه آيى .
الا تذكره لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض و السموات العلى
.
كلمه (تذكره ) به معناى ايجاد ذكر (يادآورى ) در شخصى است كه چيزى را فراموش كرده ، و چون انسان كليات حقايق دين را به فطرت خود در مى يابد، مثلا مى فهمد كه خدايى هست ، و آن هم يكى است ، چون ممكن نيست واجب الوجود دو تا باشد، و مى داند كه الوهيت و ربوبيت منحصر در او است و مساءله نبوت و معاد و غير آن را به وجدان خود درك مى كند، پس اين كليات ودائعى است كه در فطرت هر انسانى سپرده شده ، چيزى كه هست انسان به خاطر اينكه به زندگى زمينى مى چسبد و به دنبال اشتغال به خواسته هاى نفس از لذائذ و زخارف آن سرگرم مى شود، ديگر در دل خود جايى خالى براى غرائز فطرى خود نمى گذارد، در نتيجه آنچه را خدا در فطرت او وديعه گذاشته فراموش مى كند، و اگر دوباره در قرآن اين حقايق خاطر نشان مى شود، براى يادآورى نفس ‍ است تا بعد از فراموشى دوباره به يادش آيد.

*(255/5)*

و معلوم است كه اين نسيان در حقيقت نسيان نيست ، بلكه اعراض و روگردانى است ، و گرنه كسى نداى وجدان را فراموش نمى كند، و اگر نام فراموشى بر آن اطلاق كرده اند به نوعى عنايت است ، و مى خواسته اند بفهمانند از نظر بى اعتنايى به آن با فراموشى فرقى ندارد،
و ناچار بايد در دفع اين فراموشى كه پيروى هوى و فرورفتگى در ماديات به گردن انسانها گذاشته ، دست به دامن چيزى شوند كه آن علاقه به ماديات را از زمينه دلها ريشه كن نموده و دل را به سوى اقبال به حق براند، و آن چيز همانا خوف و نگرانى از عاقبت غفلت ، و وبال افسار گسيختگى است ، تا در نتيجه تذكر، جاى خود را در دلها باز كند، و صاحبش را در پيروى حق سود بخشد.
با بيانى كه گذشت دليل اين كه چرا (تذكره ) را در اين آيه مقيد به قيد (لمن يخشى ) كرد معلوم شد، چون مراد از اين قيد، كسى است كه طبعا نگرانى و ترس دارد، يعنى قلبش مستعد ظهور خشيت باشد، به طورى كه اگر كلمه حق را شنيد نگران بشود، و چون تذكر و تذكره اى (قرآن ) به او برسد در باطنش خشيتى پديد آيد، و در نتيجه ايمان آورد، و با تقوى شود.
استثناء در جمله (الا تذكره ) - به طورى كه گفته اند - استثناء منقطع است ، و معنايش اين است كه ما قرآن را بر تو نازل نكرديم كه تو خود را به تعب اندازى ، و ليكن براى اين بود كه ياد آورنده اى باشد تا هر كس طبع او خضوع و خشوع در برابر حق است متذكر شود، و به خدا ايمان آورده تقوى پيشه كند.

*(255/6)*

بنابراين سياق آيه شريفه خود به خود اقتضاء مى كند كه كلمه (تذكره ) مصدرى به معناى فاعل ، و خود مفعول له جمله (ما انزلنا) بوده باشد، همچنانكه اقتضاء دارد كلمه (تنزيلا) به معناى اسم مفعول ، و حال از ضمير (تذكره ) باشد، كه به قرآن بر مى گردد، و معنايش اين است كه ما قرآن را بر تو نازل نكرديم كه خود را به تعب اندازى ، و ليكن نازل كرديم تا دارندگان خشوع را با كلام الهى كه نازل از ناحيه او است متذكر شود.
(تنزيلا ممن خلق الارض و السموات العلى ) - كلمه (على ) جمع (عليا) است كه مؤ نث اعلى است ، مانند كلمه (فضلى و فضل )، و اگر براى صله موصول (من ) و براى اينكه ابهام را از اينكه چه كسى قرآن را نازل كرده بر دارد خصوص صفت خلقت آسمانهاى بلند و زمين را اختيار كرد براى اين بود كه اين صفت از ميان صفات خداوندى با مساءله تنزيل مناسب تر است ، چون تنزيل ، آوردن از بالا به پائين است ، كه آن بالا مبداء و اين پائين منتهاى اين آوردن باشد، و اگر تنها از خلقت آسمان و زمين نام برد و خلقت ما بين اين دو را اسم نبرد، براى اين بود كه كارى به آن نداشت ، غرض تنها بيان مبداء و منتهاى تنزيل بود، به خلاف در مثل آيه
(له ما فى السموات و ما فى الارض و ما بينهما) كه غرض در آن بيان عموميت ملك خدا نسبت به جميع عالم است .
الرحمن على العرش استوى
.
جمله اى است استينافى و غير مربوط به قبل ، كه در آن مساءله توحيد ربوبيت را كه مخ و غرض نهايى دعوت و تذكره است بيان فرموده ، و چهار آيه يعنى تا جمله (له الاسماء الحسنى ) را بدان اخت صاص داده است .

*(255/7)*

در تفسير آيه (ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار) گفتيم كه استواء بر عرش كنايه از اين است كه ملك او همه عالم را فرا گرفته ، و زمام تدبير امور همه عالم به دست او است ، و اين معنا درباره خداى تعالى - آن طور كه شايسته ساحت كبريائى و قدس او باشد عبارت است از ظهور سلطنتش بر عالم ، و استقرار ملكش بر اشياء، به تدبير امور و اصلاح شؤ ون آنها.
بنابراين استواء حق عز و جل بر عرش ، مستلزم اين است كه ملك او بر همه اشياء احاطه داشته و تدبيرش بر اشياء چه آسمانى و چه زمينى ، چه خرد و چه كلان ، چه مهم و چه ناچيز گسترده باشد، در نتيجه خداى تعالى رب هر چيز، و يگانه در ربوبيت است ، چون مقصود از رب جز مالك و مدبر چيز ديگرى نيست ، به همين جهت دنبال استواء بر عرش داستان ملكيت او را بر هر چيز و علمش به هر چيز را بيان داشت ، كه همين خود جنبه تعليل و احتجاج براى استواء مذكور است .
و معلوم است كه (رحمان ) كه خود مبالغه در رحمتى است كه آن عبارت است از افاضه به ايجاد و تدبير، و در غالب صيغه مبالغه كثرت را مى رساند، خود با استواء مناسب تر است ، تا مثلا رحيم ، يا ساير اسماء و صفات او، و لذا در ميان همه آنها رحمان را نام برد.
از آنچه گذشت معلوم شد كه كلمه (رحمان ) مبتدا، و خبر آن جمله (استوى ) است ، و جمله (على العرش ) متعلق است به جمله (استوى ) و مراد از آن بيان استيلاء بر عرش است ، اين معنا از ساير آيات نيز استفاده مى شود، زيرا در قرآن كريم داستان استواء بر عرش مكرر آمده ، مانند آيه (ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار) و آيه (ثم استوى على العرش يدبر الامر) و آيه (ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولى ) و آيه (ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الارض ) و امثال اينها.

*(255/8)*

و با اين بيان فساد گفتارى كه به بعضى مفسرين نسبت داده اند روشن مى شود، كه گفته : جمله (الرحمن على العرش ) مبتداء و خبر است ، و كلمه (استوى ) فعلى است كه فاعلش جمله (ما فى السموات ) است و كلمه (له ) متعلق به كلمه (استوى ) است و معنا چنين مى شود كه : خدا بر عرش است ، و هر چه در آسمانها است براى او مستوى گشته ، آن وقت در معناى (استواء هر چيز براى خدا است ) گفته : يعنى هر چيز موافق اراده او جريان دارد، و منقاد امر او است .
و ما در اينكه عرش چيست ؟ در ذيل آيه 54 سوره اعراف در جلد هشتم اين كتاب به طور مفصل بحث كرديم ، و در بحث روايتى آينده نيز مطالبى مربوط به اين مقام خواهد آمد.
له ما فى السموات و ما فى الارض و ما بينهما و ما تحت الثرى
.
كلمه (ثرى ) - به طورى كه گفته شده - به معناى خاك مرطوب ، و يا مطلق خاك است ، بنابراين مراد از (ما تحت الثرى ) هر چيزى است كه در شكم زمين باشد، نه زير خاك ، و اينجا باقى مى ماند جمله (ما فى الارض ) كه مقصود از آن موجودات روى زمين است ، چه اجزاى خود زمين ، و چه موجوداتى كه در آن زندگى مى كنند، از آنچه ما حس مى كنيم ، مانند انسانها، و انواع حيوانات ، و نباتات ، و آنچه ما حس نمى كنيم ، و يا اصلا از وجودش خبر نداريم ، خدا همه را مى داند، و همه ملك او است .
وقتى ملك خدا شامل همه آنچه در آسمانها و زمين و از آن جمله اجزاى آن دو شد، قهرا شامل خود آن دو، و خود زمين نيز مى شود، چون هر چيزى غير از همان اجزايش وجود عليحده اى ندارد.
پس در اين آيه يكى از دو ركن ربوبيت را كه همان مالكيت باشد بيان كرد، چون معناى ربوبيت به طورى كه مكرر گفته ايم مالك مدبر است ، و فقط تدبير باقى مى ماند كه جمله بعدى متعرض آن است .
و ان تجهر بالقول فانه يعلم السرو اخفى
.
(جهر به قول ) به معناى بلند بلند حرف زدن ، و (اسرار به آن ) به معناى آهسته صحبت كردن است ،

*(255/9)*

همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (واسروا قولكم اواجهروا به ) البته بايد در نظر داشت كه (سر)، غير از (ستر) است چون سر به معناى مطلب مكتوم و پوشيده در نفس است ، و كلمه (اخفى ) صيغه افعل تف ضيل از خفاء، و به معناى پنهان تر است ، چون از سياق آيه بر مى آيد كه در مقام ترقى دادن مطلب است ، يعنى نه تنها سر را مى داند، بلكه بالاتر از آن اينكه مخفى تراز سر را هم مى داند، و ديگر نبايد اعتناء نمود به قول كسى كه گفته (اخفى ) فعل ماض ى ، و فاعلش ضمير آن است ، كه به خدا بر مى گردد و معنايش اين است كه : خدا سر را مى داند ولى پنهان كرده . و در اينكه (اخفى ) را نكره آورد و نفرمود (والاخفى ) براى اين بود كه خفاء را تاءكيد كرده باشد.
و اگر در آيه ، اول جهر به قول را آورد، بعد علم را نسبت به دقيق تر از آن يعنى سر قول اثبات نمود، سپس مطلب را ترقى داده علم او را نسبت به مخفى تر از سر اثبات فرمود، براى اين بود كه دلالت كند بر اينكه مراد اثبات علم خدا نسبت به جميع است ، و معنا اين است كه تو اگر سخنت را بلند بگوئى و علنى بدارى آنچه را كه مى خواهى - و گويا مراد از قول همان نيات درونى است ، چون غالبا با قول اظهار مى شود - و يا آن را آهسته و در دلت پنهان كنى ، و يا از اين هم مخفى تر بدارى به اينكه بر خودت هم پوشيده باشد، خداى تعالى همه را مى داند.

*(255/10)*

پس نخست ميان كلام جهرى و آهسته و مخفى تر از آن ترديد كرده و آنها را دو قسم نموده و فرموده اگر با صداى بلند سخن بگويى خدا مى داند، و اگرآهسته بگويى ، و يا اصلا مخفى داشته باشى خدا مى داند، پس بلند و علنى سخن گفتن را قسم اول ، و آن دو صورت ديگر را قسم دوم قرار داده ، و سپس به طور مختصر و كوتاه جواب ترديد را داده و فرمود: آن را مى داند، و اين اسلوب كلام با همه كوتاهيش هم بر جواب دلالت مى كند، و هم اينكه اولويت را مى رساند، پس گويا فرموده اگر از علم او به سخنان علنى و بلندت بپرسى ، جواب مى گويم خدا از آن آگاه است ، و چطور نباشد، و حال آنكه او به سر و پنهان تر از سر هم عالم است ، بنابراين ، اين اسلوب كه گفتيم از لطائف صنعت سخنورى است .
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از سرّ آن سخنان و اسرارى است كه سرى به ديگران القاء كنى ، و مراد از اخفى آن مطالبى است كه در دل خود پنهان كنى و اصلا به زبان نياورى . ليكن هر چند اين تفسير نسبت به (اسرار) صحيح است ، اما سخن را سرّ نمى نامند،
مگر از جهت كتمان آن در نفس ، بنابراين معناى بى اشكال همان است كه ما بيان كرديم .
و به هر حال آيه شريفه علم به هر چيز را براى خدا اثبات مى كند، چه به ظاهر و چه به پنهان ، و بنابراين آيه شريفه در ذكر علم به دنبال استواء بر عرش نظير آيه (ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الارض و ما يخرج منها...) مى باشد و معلوم است كه علم خداى تعالى به آنچه از حوادث كه در ملك او جريان مى يابد، و در مسند سلطان و قلمرو ملك او پيش مى آيد مستلزم اذن و رضاى او به آن است ، و از نظرى ديگر مستلزم مشيت او به اين نظامى است كه جريان مى يابد، و اين همان تدبير است .

*(255/11)*

پس آيه شريفه عموم تدبير خداى را اثبات مى كند، همانطور كه آيه قبلى در مقام اثبات عموم ملكيت او بود، و مجموع مدلول اين دو آيه ملك و تدبير خدا است ، كه اين همان معناى ربوبيت مطلقه او است ، پس اين دو آيه در مقام تعليل است ، كه با آن دو ربوبيت مطلقه خدا اثبات مى شود.
اللّه لا اله الا هو له الاسماء الحسنى
.
اين جمله به منزله نتيجه براى بيانات گذشته است ، و لذا مناسب تر آن است كه اسم جلاله خبر باشد براى مبتداى محذوف ، و تقدير چنين باشد: (اين كسى كه در اين آيات سابقه گفتگويش شد، همان اللّه است كه معبودى جز او نيست ...) هر چند كه از نظر استقلال مضمون آيه و جامعيت آن ، به نظر نزديك تر چنين مى آيد كه كلمه جلاله مبتدا، و جمله (لا اله الا هو) خبرش باشد، و جمله (له الاسماء الحسنى ) خبر بعد از خبر.
و به هر حال جمله (اللّه لا اله الا هو) ممكن است با مطالبى كه در آيات سابق گذشت ، و توحيد خداى را در ربوبيت مطلقه اثبات كرد تعليل شود، و ممكن هم هست با جمله بعديش كه مى فرمايد (له الاسماء الحسنى ) تعليل شود.
اما اولى ممكن است ، براى اينكه كلمه (اله ) در جمله (لا اله الا اللّه ) يا به معناى معبود است و يا معبود به حق ، و معناى كلام اين مى شود (اللّه معبود حقى جز او نيست ) و يا (معبود به حق جز او موجود نيست ) و همين معبوديت از شؤ ون ربوبيت ، ولواحق آنست براى اينكه عبادت نوعى تجسم دادن و ترسيم كردن عبوديت و مملوكيت و اظهار حاجت به خدا است ، پس بايد معبود مالك عابد خود و مدبر امر او باشد كه خلاصه ترش اين است كه بايد رب او باشد و چون خدا رب هر چيز است و غير او ربى نيست پس ‍ تنها معبود هم او است و غير او معبودى نيست .

*(255/12)*

و اما دومى ممكن است ، براى اينكه عبادت براى خاطر يكى از سه جهت است ، يا از باب اميد به خيرى است كه نزد معبود است ، كه به طمع آن او را عبادت مى كند، و يا از باب ترس از شرورى است كه در اعراض از او و بى اعتنايى به امر او احتمال مى دهد، و يا از باب اين است كه او را شايسته و اهل آن مى بيند كه در برابرش عبادت و خضوع كند.
و خداى سبحان ، يگانه مالكى است كه مالك تمامى خيرات است ، و هيچ كس مالك هيچ چيز نيست مگر آنچه را كه خدا تمليكش ‍ كرده باشد، تازه در عين اينكه تمليك كرده باز مالكيتش از آن سلب نشده ، و نيز خداى سبحان يگانه قادرى است كه هيچ كس هيچ قدرتى ندارد مگر آن مقدار كه او تمليكش كرده باشد، و به همين معنا او يگانه منعم ، مفضل ، حيات ده ، شفا بخش ، رازق ، غفور، رحيم ، غنى ، و عزيز است ، و تمامى اسمهايى كه در آن معنايى از خير باشد براى او است ، پس خداى سبحان تنها كسى است كه مستحق عبادت است ، و بايد به اميد خيراتى كه نزد او است پرستش شود، نه غير خدا.
و نيز خداى سبحان يگانه مقتدر قاهرى است كه احدى تاب قهر او را نمى آورد، و تنها منتقم نيرومندى است شديد العقاب ، كه هيچ شرى نزد هيچ كس و هيچ چيز نيست مگر آنكه به اذن او به ما مى رسد، پس باز تنها او سزاوار بندگى است ، تا از ترس غضبش ‍ پرستش شود، آن غضبى كه ممكن است خضوع نكردن در برابر عظمت و كبريايش مستلزم آن باشد.

*(255/13)*

و نيز خداى سبحان يگانه كسى است كه اهليت پرستش را دارد، چون اهليت اينكه ديگران براى كسى خاضع شوند جز به خاطر كمالى كه در آن كس هست نمى باشد پس تنها و تنها كمال است كه نقص در برابرش خاضع مى شود و نمى تواند نشود و آن كمال يا عبارت است از جمالى كه نفس به سوى آن مجذوب مى شود و يا جلالى است كه عقل در برابرش زمين ادب مى بوسد، و قلب از خود بيخود مى گردد، هر كدام را كه در نظر بگيريم حد اعلايش در خدا است ، بلكه تمامى جمالها از او است ، چون هيچ جمالى در هيچ موجودى نيست مگر آنكه آيتى از جمال او است ، و نيز هيچ جلالى نيست مگر آنكه قطره اى از درياى بيكران جلال او است ، پس خداى سبحان معبودى است كه (لا اله الا هو و لا معبود سواه )، چون همه اسماء حسنى مال او است .
يعنى هر اسمى كه فرض شود كه نسبت به نظائر خود بهترين اسم بوده باشد آن اسم از خداى تعالى است ، توضيح اينكه اگر خود اسم را به وصف حسن توصيف فرموده ، خود دليل بر اين است كه مراد از آن همان چيزى است كه در اصطلاح علم صرف به آن صفت گويند،
مانند اسم فاعل و (اسم ) صفت مشبهه ، نه اسم به معناى علم ذات براى اينكه علم ها و نامها را تنهابراى اشاره به ذات قرار مى دهند (مثلا نام كودكى را كه على مى گذارند براى اين است كه هر وقت اين كلمه را گفتند شنونده بفهمد اشاره به كيست ) ولى اتصاف به حسن و يا قبح را صفات مى فهماند، مانند عادل ، ظالم ، عالم ، جاهل و امثال آن ، پس مراد از اسماء حسنى الفاظى است كه دلالت بر معانى وصفى دارد و صفات جميله او را كه نهايت درجه جمال را دارد مى فهماند، مانند حى و عليم و قدير، و در قرآن كريم موارد بسيارى هست كه اسم نهادن را بر توصيف اطلاق كرده ، مثلا فرموده (قل سموهن ) يعنى بگو آنها را توصيف كنيد.

*(255/14)*

دليل ديگر اين مدعا آيه شريفه (و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها و ذروا الذين يلحدون فى اسمائه ) است كه انحراف از صفات خداى را الحاد در اسماء او خوانده .
پس مراد از اسماء حسنى هر چيزى است كه بر معانى وصفتى دلالت كند، مانند اله ، وحى ، عليم و قدير، نه اسم جلاله اى كه علم و نام براى ذات مقدس او است ، و البته اسماء دو قسمند: يك قسم اسماء زشت ، مانند ظالم ، جائر، جاهل ، قسم ديگر اسماء زيبا، مانند عادل و عالم . و اسماء زيبا هم دو قسم است ، يكى اسمايى كه سهمى از كمال در آنها هست يا كم يا زياد، هر چند كه از شائبه نقص و امكان خالى هم نباشد، مانند خوشگل و معتدل القامه ، و مو فرفرى ، و امثال آن ، قسم ديگر آن اسمايى است كه حاكى از كمال محض ‍ باشد، و آميخته با شائبه نقص نباشد مانند حى و عليم و قدير، البته به شرطى كه از لوازم امكان مادى و تركيب مجرد شود، اين قسم از اسماء، احسن الاسماءاند، چون نقص و عيب در آنها نيست و چون چنين است همين اسماء لايق اند كه در حق خداى تعالى اطلاق شوند، و خدا را با آنها توصيف كرد.
البته اينگونه اطلاق و توصيف اختصاص به يك اسم و دو اسم ندارد، بلكه هر اسمى كه احسن باشد مال خدا است ، چون آيه شريفه فرموده : (له الاسماء الحسنى ) و اين كلمه هم جمع است و هم با الف و لام آورده شده ، و به طور كلى جمع با الف و لام عموميت را مى رساند، علاوه بر اين مقدم شدن خبر بر مبتدا انحصار را مى رساند، پس تمامى اسماء حسنى منحصرا براى خدا است .
و معناى (بودن اين اسماء براى خداى تعالى )، اين است كه او بالذات مالك آنها است ، و اگر از آنها در غير خدا هم ديديم مى دانيم كه خدا به او داده ، و به قدرى كه خواسته داده ،

*(255/15)*

همانطور كه سياق آيات آينده نيز كه سياق انحصار است آن را افاده مى كند، و آن آيات زير است : (هو الحى لا اله الا هو)، (و هو العليم القدير)، (هو السميع البصير)، (ان القوه لله جميعا)، (فان العزه لله جميعا) (و لا يحى طون بشى ء من علمه الا بما شاء) و همچنين آياتى ديگر.
ممكن است در اينجا شبهه اى به وجود آيد و آن اين است كه در آيه مورد بحث همه صفات را ملك خدا دانسته كه عموميتش شامل صفاتى هم كه عين ذات است مى شود و حال آنكه صفات عين ذات خدا مانند حىّ و عليم و قدير و مانند حيات و علم و قدرت ، عين ذات است نه اينكه ملك ذات باشد، در جواب اين شبهه مى گوييم كه اطلاق ملك بر نفس مالك جائز است ، هم چنانكه اين اطلاق در آيه (رب انى لا املك الا نفسى ) هست كه در آن فرموده مالك نفس خود هستم .
بحث روايتى
در مجمع البيان در ذيل آيه (ما انزلنا عليك القرآن لتشقى ) گفته است : روايت شده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) همواره در نماز يك پاى خود را بلند مى كرد، تا سنگينيش بر پاى ديگر افتد و خسته تر شود، كه خداى تعالى فرمود: (طه ، ما انزلنا عليك القرآن لتشقى ) نظير اين روايت از امام صادق (عليه السلام ) نيز رسيده .
مؤ لف : اين روايت را الدرالمنثور از عبد اللّه بن حميد و ابن منذر، از ربيع بن انس ، و نيز از ابن مردويه ، از ابن عباس روايت كرده است .
و در تفسير قمى به سند خود از ابى بصير از ابى جعفر و ابى عبد اللّه (عليه السلام ) روايت كرده كه هر دو امام فرمودند: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) همواره وقتى به نماز مى ايستاد روى انگشتان پا تكيه مى كرد، تا در نتيجه پاهايش (و يا انگشتانش ) ورم كرد، خداى تعالى براى جلوگيرى از اينكار اين آيه را فرستاد: (طه ، ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكره لمن يخشى ) و كلمه (طه ) به لغت قبيله طى به معناى محمد است .

*(255/16)*

مؤ لف : در اين معنا در كافى به سند خود از ابى بصير، از امام باقر (عليه السلام ) و در احتجاج از موسى بن جعفر، از آباء گرامش ، از على (عليه السلام ) روايت شده و نيز در الدر المنثور از ابن منذر و ابن مردويه و بيهقى ، از ابن عباس آورده .
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: وقتى آيه (يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا) نازل شد، همه شب ها تمامى شب را به عبادت پرداخت ، تا آنجا كه پاهايش متورم شد، ناگزير يك پا را بلند مى كرد تا خستگيش رفع شود، بار ديگر آن را به زمين مى گذاشت ، پاى ديگر را بلند مى كرد تا آنكه جبرئيل نازل شد و گفت : (طه ) يعنى هر دو پايت را به زمين بگذار اى محمد (ما انزلنا عليك القرآن لتشقى ) و نيز اين آيه را آورد: (فاقروا ما تيسر من القرآن ).
مؤ لف : احتمالى كه مطابق با اعتبار است اين است كه اصل داستان و ريشه آن همين روايت باشد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آنقدر بر پاهاى خود مى ايستاد تا متورم مى گرديد و ناچار يكى را بر مى داشت و ديگرى را مى گذاشت ، و يا سينه كف پا و يا انگشتان پا را به زمين مى گذاشته ، چيزى كه هست در هر روايتى يك قسمتش نقل شده و هر روايتى بعضى از داستان شان نزول را بيان مى كند، گو اينكه بعضى از اين روايات با اين احتمال ما سازگارى ندارد.
بله دو اشكال بر اين روايت باقى مى ماند:
اول اينكه : انطباق آيات با سياقى كه دارد بر قصه مذكور در روايت ، انطباقى است غير روشن .
دوم اينكه : در روايت ، كلمه (طه ) را معنا كرده بود به اينكه (پاهايت را روى زمين بگذرى اى محمد و)
ترجمه الميزان ج : 14 ص : 174

*(255/17)*

و همچنين در روايت قمى آمده بود كه كلمه (طه ) در لغت طى به معناى محمد است ، و بنا به روايت اولى كلمه (طه ) يك جمله كلاميه مى شود كه مركب شده از فعل امر از ماده (وطاء - يطاء) و مفعولش كه ضمير مونث (ها) باشد، كه به زمين بر مى گردد، يعنى دو پايت را بر زمين بگذار و يكى را بلند مكن و به يك پا نايست .
اشكال اين تفسير اين است كه بنابراين ذيل آيه با صدر آن منطبق نمى شود، براى اينكه مفاد صدر آيه اين مى شود كه آن جناب در نمازش يك پا را بلند مى كرده و يكى را مى گذاشته ، به خاطر اينكه متورم شده بود و مى خواسته با بلند كردنش قدرى درد آن را تسكين دهد، و بتواند به عبادت پروردگارش مشغول باشد و چيزى او را از اين كار باز ندارد، بنابراين در ذيل آيه بايد مى فرمود: نماز كمتر بخوان تا اينقدر خسته نشوى ، نه اينكه بفرمايد هر دو پايت را زمين بگذار و در نتيجه درد و تعبت بيشتر شود، و خلاصه بنا به اين روايت ميان كلمه (طه ) و جمله (ما انزلنا عليك القرآن لتشقى ) آنطور كه بايد سازگارى نيست ، و شايد جمله (يعنى الارض ‍ بقدميك ) از كلام راوى بوده ، و خواسته روايت را نقل به معنا كند، پس معلوم نيست عبارت خود امام چه بوده .
علاوه بر اين ، اين معنا با قرائت هاى وارده كه كلمه (طه ) را دو حرف از حروف مقطعه دانسته اند مانند ساير حروف مقطعه اول سوره ها نمى سازد.

*(255/18)*

بعضى ديگر از مفسرين كلمه (طه ) را به (يارجل ) معنا كرده اند. آنگاه بعضى گفته اند كه : اين لغتى است نبطى . بعضى ديگر گفته اند: زبان حبشى است . بعضى گفته اند : عبرانى . بعضى ديگر آن را سريانى و بعضى لغت عكل ، و بعضى عك ، و بعضى لغت قريش دانسته اند، زمخشرى احتمال داده لغت عك باشد و اصل آن (يا هذا) بوده (يا) را در اولش قلب به (طا) كرده اند، و (ذا) را براى تخفيف از آخرش انداخته اند، (طاها) شده . بعضى ديگر گفته اند: معنايش (اى فلانى ) است . طائفه اى آن را (طه ) به ضمه طاء و سكون هاء، خوانده اند، كه گويا امر از (وطاء - يطاء) باشد وهاى سكت را نيز در آخرش در آورده اند.
بعضى ديگر گفته اند: اين كلمه از اسماء خدا است . ولى هيچ يك از اين اقوال قابل اعتناء نيست ، و بحث و گفتگوى در آنها فائده اى ندارد.
بله از امام ابى جعفر (عليه السلام ) به طورى كه در روح المعانى آمده و از امام صادق (عليه السلام ) به طورى كه معانى الاخبار آورده ، چنين روايت شده كه به ثورى فرمود: كلمه (طه ) يكى از اسماء رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ، همچنانكه در رواياتى ديگر آمده كه كلمه يس يكى از اسماء آن جناب است ، و نيز در الدر المنثور از ابن مردويه از سيف هر دو اسم را از ابى جعفر روايت كرده .

*(255/19)*

و چون از اسماء آسمانى آن جناب بوده مردم آن را نمى دانسته اند، و قبل از نزول قرآن آن جناب را به آن اسامى نمى خواندند، ليكن از آنجايى كه اين كلمه در لغت معنايى وصفى ندارد، و بعيد است كه آن جناب را نامى بى معنا بگذارند كه جز ذات معناى ديگرى در بر نداشته باشد، علاوه بر اينكه آن جناب داراى اسم بود و همه نام او را مى دانستند، و نيز با در نظر گرفتن اينكه حق مطلب در خصوص حروف مقطعه قرآن اين است كه رموزى است كه معنايى رمزى را در بر دارد، و خدا آنها را بر آن جناب القاء فرموده ، و باز از آنجايى كه اين سوره با خطاب رسول خدا افتتاح شده ، و فرموده : (طه ما انزلنا عليك ...) همچنانكه در سوره يس نيز فرموده (يس و القرآن الحكيم انك لمن المرسلين - يس قسم به قرآن حكيم كه تو هر آينه از مرسلين هستى ) ناگزير از ظاهر اين دو سوره استفاده مى شود كه معناى مشاراليه در دو كلمه (طه ) و (يس ) امرى است مربوط به شخص آن جناب ، كه واقعيت آن دو با وجود آن جناب محقق مى شود، يعنى غير از وجود آن حضرت واقعيت ديگرى ندارد به خلاف ساير سوره هايى كه با حروف مقطعه شروع مى شوند، پس مى فهميم كه اين دو كلمه دو صفت از شخصيت باطنى آن جناب است كه مختص به خود او است و ديگرى آن صفت را ندارد، در نتيجه مى توان گفت : دو اسم از اسماء مخصوص آن جناب است كه وقتى بر او اطلاق مى شده معنايش ‍ (اى كسى كه به طه و يس خطاب شدى ) بوده و بعدا به تدريج و كثرت استعمال علم و نام خاص او شده است .
اين آن مقدار توجيهى بود كه ما توانستيم براى روايت بكنيم ، كه خلاصه اش اين شد كه روايت از باب مسمى شدن به مثل نام معروف : (تابط شرا) و از قبيل شعر: انا ابن جلا و طلاع الثنايا اذا اضع العمامه تعرفونى
مى باشد كه مقصودش اين بوده كه من فرزند كسى هستم كه گفتار مردم درباره اش بسيار شد، و آنقدر به او (جلا جلا) گفتند تا آنكه اين كلمه نام او گرديد.

*(255/20)*

و در احتجاج طبرسى از حسن بن راشد روايت كرده كه گفت : شخصى از امام ابى الحسن موسى (عليه السلام ) از معناى آيه (الرحمن على العرش استوى ) سؤ ال كرد، فرمود: يعنى بر ريز و درشت و بزرگ و كوچك مسلط است .
و در كتاب توحيد به سند خود از محمد به مارد روايت كرده كه گفت : شخصى از امام صادق (عليه السلام ) از معناى آيه (الرحمن على العرش استوى ) پرسيد، حضرتش فرمود: يعنى همه چيز از نظر دورى و نزديكى براى او يكسان است ، چنين نيست كه چيزى به او نزديكتر از چيزى ديگر باشد.
مؤ لف : اين روايت را قمى نيز در تفسير خود از آن جناب ، و نيز صدوق در توحيد به سند خود از مقاتل بن سليمان ، از آن حضرت ، و نيز كافى و توحيد به سند خود از عبد الرحمن بن حجاج از آن جناب روايت كرده اند، چيزى كه هست در اين روايت آخرى اين عبارت اضافى آمده كه (هيچ دورى از او دور نيست ، و هيچ نزديكى به او نزديك نيست ، هر چيزى از اين نظر براى او مساوى است ).
و در احتجاج از على (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: معناى (الرحمن على العرش استوى ) اين است كه تدبير او مستولى و امر او بلند است .
مؤ لف : آنچه در اين 3 روايت در تفسير آيه آمده تفسير مجموع آيه است ، نه تنها تفسير كلمه (استوى ) و گر نه جمله (الرحمن على العرش ) جمله اى تام ، و مركب از مبتدا و خبر مى شد، و حال آنكه سياق ساير آيات استواء همانطور كه اشاره شد با آن مساعد نيست .
مؤ يد اين نظريه جمله (امر او بلند است ) مى باشد كه در روايات اخير بود، چون ظاهر اين جمله كه بعد از جمله (تدبير او مستولى است ) قرار گرفته ، اين است كه بودن بر عرش مقصود در تفسير است ، پس روايات آيه را بر اين اساس تفسير مى كنند كه كلمه استواء كنايه از استيلاء و گستردگى سلطنت باشد.

*(255/21)*

و در توحيد به سند خود از مفضل بن عمر، از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هر كس گمان كند كه خدا از چيزى يا در چيزى يا بر چيزى است ، به خدا شرك ورزيده ، آنگاه فرمود: و هر كس خيال كند كه خدا از چيزى است او را حادث و پديده دانسته ، و هر كس بپندارد كه او در چيزى است او را محصور كرده ، و هر كس بپندارد كه او بر چيزى است او را محمول چيزى قرار داده .
و در آن كتاب از امام صادق (عليه السلام ) در حديثى طولانى روايت كرده كه در آن آمده : سائل پرسيد معناى (الرحمن على العرش ‍ استوى ) چيست ؟ فرمود: خداوند با اين بيان خود را توصيف كرده ، و همينطور هم هست ، او مستولى بر عرش و جداى از خلق خويش است ، نه اينكه عرش او را حمل كرده باشد، و يا در خود جا داده باشد، و نه اينكه عرش او ممتاز از او باشد، و ليكن ما مى گوييم او حامل عرش و نگهدارنده آن است ، و در اين باره همان را مى گوييم كه خودش در جمله (وسع كرسيه السموات و الارض - كرسى او بر همه آسمانها و زمين گسترده ) بيان فرموده .
پس ما درباره معناى عرش و كرسى همان را مى گوييم كه خود او فرموده ، و آن را نفى مى كنيم كه خودش نفى كرده ، و آن اين است كه عرش و كرسى ، او را در بر گرفته باشد، و خداى عز و جل محتاج جا و نشيمنگاه باشد، و يا به چيزى از مخلوقات خود نياز داشته باشد، بلكه خلق او محتاج اويند.

*(255/22)*

مؤ لف : اينكه فرمود: (درباره معناى عرش و كرسى همان را مى گوئيم كه خود او فرموده ...) اشاره است به طريقه امامان اهل بيت (عليهم السلام ) كه در تفسير همه آيات متشابه قرآنى دارند، و آن اين است كه آياتى كه درباره اسماء و صفات و افعال خدا، و آيات خارج از حس بحث مى كند را به آيات محكمات ارجاع مى دهند، يعنى با اينها آنها را معنا مى كنند، و آنچه را كه آيات محكمات از خدا نفى مى كند، از مدلول آيات متشابه حذف مى كنند، اصل معنا را مى گيرند و شوائب نقص و امكان را كه ظاهر آيات م متشابه متضمن آن است حذف مى كنند.
در نتيجه عرش عبارت مى شود از مقامى كه زمام همه اوامر و احكام صادره از ملك از
آنجا سر چشمه گرفته و بدانجا منتهى مى شود، و آن مقام عبارت است از تختى قبه دار و مرتفع ، و داراى پايه هايى ساخته شده از چوب يا فلز، كه ملك روى آن مى نشيند و احكام را صادر و اوامر اجراء مى كند، خداى تعالى نيز همين مقام را دارد منهاى احتياج به نشيمنگاه و مادى بودن آن ، و چوبى يا فلزى بودن پايه هاى آن و امثال اينگونه لوازم ماديات و امكان آن .
زيرا آيات محكمه قرآن از قبيل آيه (ليس كمثله شى ء) و آيه (سبحان اللّه عما يصفون ) دلالت دارند بر اينكه خدا جسم نيست ، و خواص جسم ندارد، در نتيجه همين آيات آن لوازمى را كه آيه مورد بحث و آيه (و رب العرش العظيم ) مستلزم آن است ، نفى مى كند، پس عرش او مادى نيست ، و شكلى و بعدى مادى ندارد، بعد از حذف اين لوازم از معناى عرش ، تنها اين باقى مى ماند كه او صاحب مقامى است كه احكام جارى در نظام عالمى از آن مقام سر مى زند، و اين مقام از مراتب علم او است كه از ذات او خارج است .

*(255/23)*

و مقياس براى شناختن اصل معنا (كه گفتيم ) از لوازم زائد بر معناى اصلى ، اين است كه آن معنايى كه با بودن آن اسم و عنوان باقى مى ماند و با نبودن آن از بين مى رود، آن معناى اصلى است ، هر چند كه مصاديق آن به خاطر اختلاف خصوصيات مختلف شود و در ممكنات مصداقى و در واجب الوجود مصداقى غير آن داشته باشد.
اگر هنوز آنطور كه بايد مطلب براى خواننده روشن نشده مثالى مى زنيم تا روشن گردد و آن چراغ است كه به معناى آلت روشنايى است ، ولى مصداق آن در هر دوره چيزى بوده ، كه در دوره هاى بعد صورت آن فرق كرده ، يك روز چراغ به ظرفى مى گفته اند كه در آن روغن و فتيله بوده ، سر فتيله را روشن مى كردند، مشتعل مى شد، و از ماده چربى كه سر ديگر فتيله در آن بود سوخت مى گرفت ، و پيرامون خود را روشن مى كرد، پس از قرنها همين اسم (چراغ ) اسم شد براى شمعها و فانوسهاى نفتى ، و همچنين از مصداقى به مصداقى ديگر منتقل مى شد، تا آنكه امروز اين اسم در چراغهاى الكتريكى مستقر شده ، كه نه آن ماده چرب چراغهاى اول را دارد، و نه هياءت و ريخت آنها را، چيزى كه هست خاصيت آن را كه همان روشن كردن تاريكيها بود دارد، و به همين جهت به طور قطع و به اطلاق حقيقى آن را چراغ مى گوييم .
مثال ديگر اسلحه است ، كه اين اسم در ابتدائى كه سلاح پيدا شد اسم بود براى تبرهاى مسى و يا سپر، ولى امروز به طور حقيقت اطلاق مى شود بر توپ و تانك و بمب هاى اتمى ، و اين قسم تحول و تطور در بسيارى از وسائل زندگى ، و اعمالى كه انسان در زندگى خود دارد ديده مى شود.

*(255/24)*

و كوتاه سخن اينكه صحابه وقتى در معارف دينى ، آنهائى كه مربوط به احكام نبود، يعنى آنچه مربوط به اسماء و صفات و افعال خداى تعالى بود گفتگو مى كردند، همان مفاهيمى را از آن مى فهميدند كه لغت براى آن اسماء و صفات اثبات كرده ، چيزى كه هست به خاطر آياتى كه در باره منزه بودن خدا از تشبيه وارد شده لوازم تشبيه را از آن حذف مى كردند، و درباره آنچه بعد از حذف آن لوازم باقى مى مانده سكوت مى كردند، مثلا وقتى مى خواندند (الرحمن على العرش استوى ) مى گفتند: استواء به معناى قرار گرفتن جسمى است در مكانى كه تكيه اش به آن مكان است و اينچنين استواء درباره خداى تعالى صادق نيست ، و بعد از نفى اين معنا چه باقى مى ماند؟ نمى دانيم ، خود خدا داناتر به مقصودش از كلام خويش است ، و اين امر واگذار به او است . بعضى ادعاء كرده اند كه اصحاب در اين روش خود اجماع دارند. بلكه بعضى از ايشان گفته : تمامى علماى سه قرن اول از هجرت اجماع داشتند بر تفويض ، و تفويض ‍ همين است كه لوازم تشبيه را از ساحت قدس ربوبى نفى نموده و از بحث درباره اصل مراد هم سكوت كنيم .
ليكن اين حرف با طريقه ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) آنطور كه به ما رسيده سازگار نيست ، چون ائمه (عليهم السلام )، هم نفى مى كردند و هم اثبات ، يعنى در بحث از حقائق دين امعان و دقت مى كردند، نه اينكه تنها نواقص امكانى را از صفات خدا نفى نموده ، چيزى را اثبات نكنند، دليل مدعاى ما احاديث بسيارى است كه از آن حضرات محفوظ مانده ، و جز افراد لجباز نمى توانند آن را انكار كنند.

*(255/25)*

بلكه روح المعانى از اللالكانى در كتاب خود (السنه ) از حسن ، از مادرش ، از ام سلمه (رضى اللّه عنها) روايت كرده كه در معناى (استواء) گفت : (استواء مجهول نيست ولى چگونگى آن براى ما قابل تصور نيست ، و اقرار به آن ايمان ، و انكارش كفر است ) و اين خود دلالت دارد بر اينكه ام سلمه همين راءى را داشته ، زيرا اگر نظريه اى را مى داشت كه به صحابه نسبت داده اند بايد مى گفت : (استواء مجهول و كيف غير معقول است ....).
بله اكثر صحابه و تابعين و تابعين تابعين ، يعنى طبقه بعد از ايشان ، اين طريقه را داشته اند، و غزالى آن را به چهار امام يعنى ابو حنيفه و مالك و شافعى و احمد و نيز بخارى و ترمذى و ابى داوود و سجستانى صاحبان صحاح و نيز به بزرگان علماى گذشته نسبت داده .
علت اينكه ايشان از اثبات صفات براى خدا سكوت كرده اند - به طورى كه جمعى گفته اند - اين بوده كه گفته اند، ثابت بعد از منفى خلاف ظاهر لفظ است ، و چون چنين است اثبات صفات مصداق تاءويلى است كه آيه (و ابتغاء تاويله و ما يعلم تاويله الا اللّه ) آن را حرام كرده ، البته اين اشخاص ، آيه آل عمران را در كلمه (الا اللّه ) وقف كرده اند، در نتيجه علم به تاءويل كتاب را منحصر در خدا دانسته اند، بلكه بعضى از ايشان ، از تاءويل تجاوز كرده مطلق تفسير را منع كرده - و به طورى كه آلوسى نقل كرده - گفته اند: هر كس ‍ قرآن را تفسير كند او نيز آن را تاءويل كرده ، چون تاءويل همان تفسير است .
و ما در ذيل آيه محكم و متشابه در سوره آل عمران بيانى گذرانديم ، مبنى بر اينكه تاءويلى كه قرآن آن را مذمت كرده غير از معناى مخالف ظاهر لفظ است ، و رد متشابه به محكم ، و بيان متشابه به وسيله محكم تاءويل نيست ، و نيز گفتيم كه تاءويل تفسير نيست .

*(255/26)*

علاوه بر اين خود همين آقايانى كه در بيانات دينى مربوط به اسماء و صفات خدايى احتياط كرده اند، كه ما تنها مى توانيم نواقص را نفى كنيم ، اما چيزى اثبات نمى كنيم ، معذلك در مقام عمل احتياط خود را فراموش كرده ، آنچه در كتاب و سنت از اوصاف و افعال خداى تعالى وارد شده همه را بر معناى متعارف و بشرى خود (با اينكه مشوب به نواقص امكانى است ) حمل نموده ، عرش و كرسى و حجاب و قلم و لوح و نامه هاى اعمال و درهاى آسمان و از اين قبيل را بر همين مصاديق معمولى كه عرش و كرسى و لوح و قلم و امثال آن در نزد ما افراد بشر متعارف دارند حمل كرده اند، و حال آنكه اين عناوين با آن عنوانهايى كه در اثباتش احتياط مى كردند در ملاك واحدند، و آن ملاك اين بود كه اثبات آنها مستلزم اثبات نواقصى از قبيل احتياج و امكان است ، كه هر فرد مسلمان بايد خداى را از آن منزه بدارد.
براى اينكه از نظر ما افراد بشر آن علتى كه امثال عرش و كرسى و لوح و قلم را پديد آورده ،
بايد احتياج باشد، چون خود ما اگر كرسى و عرش درست مى كنيم چون يا به استراحت بر روى آن نياز داريم ، و يا به عزت نمايى بر روى آن ، و مى خواهيم يكتايى و بى همتايى خود در عزت و عظمت را وانمود كنيم ، و تعيين به ملك و سلطنت خود را مجسم سازيم ، و اگر كاغذ تهيه مى كنيم و مى نويسيم ، باز براى احتياج است ، زيرا مى خواهيم آنچه را كه از حس غايب است حفظ كنيم و از دستخوش ‍ فراموشى دور بداريم ، و همچنين هر كار ديگرى كه مى كنيم به علت احتياج مى كنيم .

*(255/27)*

بنابراين چه فرق است ميان آيات متشابه قرآنى كه براى خدا گوش ، چشم ، دست ، ساق ، رضا و اسف اثبات مى كند، كه همه مجسم بودن خداى را به توهم آدمى مى آورد، و در آخر احتياج و امكان را براى ذات منزه او اثبات مى كند، و بين آياتى كه برايش عرش ، كرسى ، كرسى نشينان ، حاملان عرش ، كاغذ و قلم اثبات مى كند، كه آنها نيز احتياج و امكان خداى را به توهم مى اندازد؟.
و نيز چه فرقى هست ميان آن آيات محكماتى كه تشابه را از طائفه اول برداشته ، آن را معنا مى دهد، و ميان محكماتى كه تشابه را از طائفه دوم بر مى دارد، و خلاصه چه فرق است ميان امثال آيه (ليس كمثله شى ء)، و ميان امثال آيه (و اللّه هو الغنى ).
بله فخر رازى در مقام اعتذار از اين سكوت صحابه و تابعين و غير ايشان از اثبات صفات براى خداى تعالى گفته ، حق با ايشان است براى اينكه اگر بنا باشد در اينگونه مسائل باب تاءويل را باز بگذاريم كه هر كس هر چه به فكرش رسيد بگويد بايد همين تاءويل را در تمامى معارف دينى و احكام شرعى كه چون مسائل مورد بحث اصولى نيستند تجويز كنيم ، آن وقت معلوم است كه از دين اسلام براى ما هم مانند باطنى ها چيزى باقى نمى ماند.
ليكن عذرش پذيرفته نيست ، براى اينكه خواننده عزيز مى داند كه قياس كردن تاءويل در آيات متشابه را به تاءويل ساير معارف ، حتى احكام دينى كه تعليم و تربيت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آن را در مردم اجراء كرده ، راه گريز جستن ، و بيهوده تلاش ‍ كردن است ، براى اينكه متشابهات از اين رو متشابه شده كه دليل بر تشابه آن قائم شده ، و آيات محكمه اى هم در بين هست كه ممكن است آن متشابهات را حمل بر آنها نمود و تشابهش را از بين برد، و اگر اين كار را نكنيم و متشابه را به همان ظاهرش باقى بگذاريم تا باب تاءويل در ساير معارف (محكم و غير متشابه ) باز نشود حقى را كشته ايم براى اينكه باطلى را از بين ببريم ،

*(255/28)*

و يا به عبارتى ديگر، باطلى را با احياى باطلى ديگر كشته ايم ، چون رد متشابه به محكم ، اصلا تاءويل نيست ، تا تاءويل حق باشد.
next page
fehrest page
back page

*(255/29)*

next page
fehrest page
back page
بعضى ديگر از اين مفسرين از باب اضطرار ناگزير شده اند بگويند: خداى تعالى جسم نيست تا مكان بخواهد، محتاج نيست تا كرسى و چيزهاى ديگر رفع حاجتش كند، ولى عرش يعنى اين جسم نورانى عظيم كه عقل را با عظمت خود به دهشت مى آورد و به شكل تخت پايه دار است ، بدين جهت خلق شد و آن را با آن عظمتش حمل كرده بالاى آسمانها بردند و در آنجا نهادند بدون اينكه كسى روى آن بنشيند و يا محتاج آن باشد، و در زمانهاى بى نهايت آن را حفظ كرده و مى كنند، صرفا از باب لطف خدا نسبت به مؤ منين بوده ، تا به غيب به آن ايمان آورده ، در برابر ايمان به آن اجر و ثواب اخروى ببرند.
عين اين توجيه (عجيب و غريب ) را درباره لوح و قلم و ساير آيات بزرگ غايب از حس كرده اند، و بى پايگى آن احتياج به بيان ندارد.
بعد از اين طائفه كه در اصطلاح ملل و نحل مفوّضه ناميده مى شوند، طائفه ديگرى هستند به نام مؤ وّله ، اينان كسانى هستند كه در تفسير آيات متشابه اسماء و صفات ، ميان اثبات و نفى جمع كرده ، خداى را از لوازم حاجت و امكان منزه دانسته ، آيات متشابهى كه ظهور احتياج و امكان دارد بر خلاف ظاهرش حمل بر معناهايى كرده اند كه با اصول مسلمه دين و مذهب سازگار باشد، و همين طائفه نيز به چند شعبه منشعب شده اند.
بعضى از ايشان در اثبات به عين همان چيزى كه با دليل نفى كرده اند اكتفاء نموده اند و اينها مفسرينى هستند كه براى اسماء و صفات معناى عدمى يعنى نفى نقص كرده و علم او را به معناى عدم جهل گرفته اند، و عالم را به معناى كسى دانسته اند كه جاهل نيست ، و به همين منوال صفات ديگر خدا را معنا كرده اند.
لازمه اين معنا تعطيل ذات متعالى خدا از صفات كمال است ، و حال آنكه برهانهاى عقلى و ظواهر كتاب و سنت و نصوص آن دو اين را رد مى كند و اين از اقوال صابئه است كه در اسلام رخنه كرده است .

*(/1)*

بعضى ديگر اسماء و صفات را به معانى ديگرى تفسير كرده اند كه با ظواهر آنها نمى سازد، و گفته اند: تاءويل هم همين است كه انسان براى آيات متشابه و مربوط به اسماء و صفات معانيى كند كه نه با عقل و نقل مخالفت داشته باشد، و نه با اصول مسلم اعتقادى .
بعضى ديگر در معانى آنها اكتفاء كرده اند به آنچه در نقل آمده ، و عقل خود را در فهم آنها دخالت نداده اند.
و اگر خواننده به خاطر داشته باشد در مباحث محكم و متشابه گفتيم كه تفسير كتاب عزيز به غير خود كتاب ، و سنت قطعى ، تفسير به راءى است ، و كتاب و سنت آن را منع كرده .
و بيشتر اين سه طائفه كه همه را مؤ وّله مى گويند، در آن افعال خداى تعالى كه به صفت او برگشت نمى كند مسلك علماى سلف را كه مفوضه ناميده شدند پيموده اند، يعنى آيات و اخبار مربوط به آن افعال را به همان ظواهرش باقى گذاشته ، آنچه از مصاديقش كه در خود ما آدميان معهود است عينا براى خدا اثبات كرده اند و اما آن افعالى كه به نحوى برگشت به صفت مى كند تاءويل نموده اند، مثلا در آيه (الرحمن على العرش استوى ) استواء را تاءويل به مانند استيلاء و استعلاء نموده اند، ولى عرش را كه فعل خدا است و به صفت او برگشت ندارد، به همان ظاهر معهودش (تختى داراى قبه و چهار پايه ) باقى گذاشته اند.
و در روايتى كه از طرق عامه نقل شده كه خدا در هر شب جمعه به آسمان دنيا پائين مى آيد ، چون پائين آمدن به صفتى برگشت مى كند، آن را به نزول رحمتش تاءويل نموده ، آسمان دنيا را هم به فلك قمر تفسير كرده اند، و همچنين .

*(/2)*

ولى شما خواننده به خاطر داريد كه در سابق گفتيم كه حمل آيه بر خلاف ظاهرش هيچ مجوزى ندارد، و دليلى نيست كه بر آن دلالت كند و قرآن كريم به عنوان لغز و معما نازل نشده اين را هم مى دانيد كه همانطور كه در قرآن محكم و متشابه هست ، در حديث نيز هست ، و اگر كسى متشابه قرآن را به خاطر حديثى متشابه به ظاهرش باقى بگذارد، در حقيقت متشابه قرآن را به متشابه حديث رد كرده ، در حالى كه ما ماءموريم متشابه قرآن را به محكم قرآن رد كنيم .
علاوه بر اين عمل كردن به ظاهر اينگونه روايات ، و آن را بر ظاهر كتاب حكومت دادن ، اشكال ديگرى دارد و آن اين است كه اين روايات اخبار آحاداند نه متواتر و قطعى الصدور، و خبرى كه چنين وضعى دارد حتى اگر از حيث سند خبر به اصطلاح صحيح هم باشد، معذلك دليلى بر حجيت لازم دارد كه به حكم آن دليل شارع حجيت را براى آن جعل و يا امضاء كرده باشد و در علم اصول روشن شده و به حد بداهت رسيده كه معنا ندارد شارع خبر واحد را در غير احكام دينى ، يعنى در معارف اعتقادى و موضوعات خارجى حجت كند.
بله اگر خبر به حد تواتر رسيده باشد، و يا قرائنى قطعى همراه داشته باشد، مثل اينكه از امام شخصا شنيده شده باشد، حجت است ، هر چند در احكام نباشد، چون دليلى كه امام را معصوم مى داند،
بعينه دليل بر اين است كه امام اين مطلب را به من كه شنونده از شخص اويم دروغ نگفته ، و همه اينها مسائلى است كه در اصول حلاجى شده و به ثبوت رسيده ، اگر كسى بخواهد بايد بدانجا مراجعه كند.

*(/3)*

و در سنن ابى داوود از جبير بن محمد بن مطعم ، از پدرش از جدش روايت آمده كه گفت : روزى مردى باديه نشين به خدمت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آمد، و عرضه داشت يا رسول اللّه جانها به لبرسيد، اموال نابود شد و يا هلاك شد، آمده ام از شما بخواهم براى ما باران طلب كنى ، آرى ما تو را به درگاه خدا شفيع قرار داده ايم ، خدا را هم شفيع به درگاه تو مى كنيم . رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: واى بر تو، هيچ مى فهمى چه مى گويى ؟ سبحان اللّه ، سبحان اللّه و آنقدر تكرار كرد كه قيافه تعجب از رخسار اصحابش هويدا گرديد.
آنگاه فرمود: خداى تعالى شفيع نزد كسى از مخلوقاتش نمى شود، و شاءن خدا بزرگتر از اين است ، واى بر تو، هيچ مى دانى خدا چيست ؟ خدا فوق عرش خود، و عرشش فوق آسمانهايش ، (اين چنين قرار دارد) آنگاه با انگشتانش شكلى چون قبه درست كرد و سپس فرمود اين عرش صدا مى كند آنچنان كه كرسى از نشستن كسى بر آن به صدا در مى آيد.
مؤ لف : متن اين حديث خالى از اختلال نيست ، و اگر آن را در اينجا آورديم براى اين بود كه اين حديث نسبت به ساير احاديث صريح تر در اين است كه عرش موجودى است جسمانى ، البته روايات ديگرى هست كه دلالت دارد بر اينكه عرش داراى پايه هايى است ، و يك دسته ديگر دلالت دارد بر اينكه آن را چهار نفر حامل به دوش دارد، يك دسته ديگر دلالت دارد بر اينكه عرش بالاى آسمانها مقابل كعبه قرار دارد، دسته اى ديگر دلالت دارد بر اينكه كرسى در برابر عرش چون حلقه اى افتاده در بيابانى است و آسمانها و زمين در برابر كرسى به همان كوچكى است ، و ما در تفسير امثال اين روايات طريقه ائمه اهل بيت را بيان كرديم ، مخصوصا در تفسير سوره اعراف در جلد هشتم اين كتاب بيانى گذرانديم كه خلاصه نظريه آن حضرات (عليهم السلام ) از آن استفاده مى شود.

*(/4)*

و در كتاب معانى الاخبار به سند خود از محمد بن مسلم ، روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) معناى كلام خداى را پرسيدم كه مى فرمايد: (يعلم السر و اخفى )،
فرمود: سرّ، آن مطالبى است كه در دل پنهان بداريد، و مخفى تر از سر مطالبى است كه به خاطرت آمده ولى فراموش كرده اى .
و در مجمع از دو امام باقر و صادق (عليهما السلام ) روايت كرده كه فرمودند: (سر) آن مطالبى است كه در دل پنهان داشته اى ، و مخفى تر از سر آن چيزى است كه به خاطرت گذشته ولى فراموش كرده اى .
سوره طه ، آيات 9- 48

*(/5)*

و هل اتئك حديث موسى (9) اذرا نارا فقال لاهله امكثوا انى آنست نارا لعلى آتيكم منها بقبس او اجد على النار هدى (10) فلما آتئهانودى ياموسى (11) انى انا ربك فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى (12) و انا اخترتك فاستمع لما يوحى (13) اننى انا اللّه لا اله الا انا فاعبدنى و اقم الصلوه لذكرى (14) ان الساعه آتيه اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى (15) فلا يصدنك عنها من لا يومن بها و اتبع هويه فتردى (16) و ما تلك بيمينك ياموسى (17) قال هى عصاى اتوكوا عليها و اهش بها على غنمى ولى فيها مارب اخرى (18) قال القها ياموسى (19) فالقئها فاذا هى حيه تسعى (20) قال خذها و لا تخف سنعيدها سيرتها الاولى (21) و اضمم يدك الى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء آيه اخرى (22) لنريك من آياتنا الكبرى (23) اذهب الى فرعون انه طغى (24) قال رب اشرح لى صدرى (25) و يسر لى امرى (26) و احلل عقده من لسانى (27) يفقهوا قولى (28) و اجعل لى وزيرا من اهلى (29) هرون اخى (30) اشدد به ازرى (31) و اشركه فى امرى (32) كى نسبحك كثيرا(33) و نذكرك كثيرا(34) انك كنت بنا بصيرا(35) قال قد اوتيت سولك ياموسى (36) و لقد مننا عليك مره اخرى (37) اذ اوحينا الى امك ما يوحى (38) ان اقذفيه فى التابوت فاقذفيه فى اليم فليلقه اليم بالساحل ياخذه عدولى و عدو له و القيت عليك محبه منى و لتصنع على عينى (39) اذ تمشى اختك فتقول هل ادلكم على من يكفله فرجعناك الى امك كى تقر عينها ولا تحزن و قتلت نفسا فنجيناك من الغم و فتناك فتونا فلبثت سنين فى اهل مدين ثم جئت على قدر ياموسى (40) و اصطنعتك لنفسى (41) اذهب انت و اخوك باياتى و لا تنيا فى ذكرى (42) اذ هبا الى فرعون انه طغى (43) فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى (44)قالا ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى (45) قال لا تخافا اننى معكما اسمع وارى (46) فاتياه فقولا انا رسولا ربك فارسل معنا بنى اسرائيل و لا

*(/6)*

تعذبهم قد جئنك بايه من ربك و السلام على من اتبع الهدى (48).
ترجمه آيات
آيا خبر موسى به تو رسيده است ؟ (9).
آن دم كه آتشى ديد، و به اهل خود گفت : بمانيد كه من آتش مى بينم شايد شعله اى از آن برايتان بياورم يا به وسيله آتش راه را پيدا كنم - پيرامون آن كسى را ببينم كه راه را وارد است -(10).
و چون به آتش رسيد ندا داده شد كه اى موسى ! (11).
من خود پروردگار توام كفشهاى خود را بيرون آر كه تو در سرزمين مقدس طوى هستى (12).
من تو را برگزيده ام به آنچه بر تو وحى مى شود گوش فرا دار (13).
من خداى يكتايم ، معبودى جز من نيست ، عبادت من كن و براى ياد كردن من نماز به پا كن (14).
قيامت آمدنى است ، مى خواهم آن را پنهان كنم تا هر كس در مقابل كوششى كه مى كند سزا ببيند (15).
آنكه رستاخيز را باور ندارد و پيروى هوس خود كند ترا از باور كردن آن باز ندارد كه هلاك مى شوى (16).
اى موسى ! اين چيست كه به دست راست تو است ؟ (17).
گفت : اين عصاى من است كه بر آن تكيه مى كنم و با آن براى گوسفندان خويش برگ مى تكانم و مرا در آن حاجت هايى ديگر است (18).
گفت : اى موسى ! آن را بيفكن (19).
پس آن را افكند كه ناگهان مارى شد كه سريع راه مى رفت (20).
فرمود آن را بگير و نترس كه آن را به حالت اولش باز مى گردانيم (21).
و دستت را به گريبان خود ببر تا نورانى بدون عيب بيرون آيد، و اين معجره ديگرى است (22).
تا آيه هاى بزرگ خويش را به تو بنمايانيم (23). به سوى فرعون برو كه او طغيان كرده است (24).
گفت : پروردگارا سينه مرا بگشاى (25).
و كارم را به من آسان كن (26).
و گره از زبان من باز كن (27).
تا گفتارم را بفهمند (28).
و براى من وزيرى از كسانم مقرر فرما (29).
هارون برادرم را (30).
و پشت من بدو محكم كن (31).
و او را شريك كارم گردان (32).
تا تو را تسبيح بسيار گوئيم (33).
و بسيار يادت كنيم (34).
كه تو بيناى به حال ما بوده اى (35).

*(/7)*

فرمود اى موسى مطلوب خويش را يافتى (36).
و بار ديگر به تو نيز منت نهاديم (37).
آندم كه به مادرت آنچه بايد وحى كرديم (38).
كه او را در صندوق بگذار و صندوق را به دريا بيفكن ، تا دريا به ساحلش اندازد، و دشمن من و دشمن او بگيرد او را و از جانب خويش محبوبيتى بر تو افكندم تا زير نظر من تربيت شوى (39).
و چون خواهرت رفت و گفت آيا شما را به كسى دلالت كنم كه تكفل او كند؟ و به مادرت بازت آورديم كه ديده اش روشن شود و غم نخورد و يكى را كشتى و از گرفتارى نجاتت داديم و امتحانت كرديم امتحانى دقيق و سالى چند در ميان اهل مدين ماندى آنگاه اى موسى ! به موقع بيامدى (40).
و تو را خاص خويش كردم (41).
تو و برادرت معجره هاى مرا ببريد و در كار ياد كردن من سستى مكنيد (42).
به سوى فرعون رويد كه طغيان كرده است (43).
و با او به نرمى سخن بگوييد، شايد اندرز گيرد يا بترسد (44).
گفتند پروردگارا ما بيم داريم در آزارمان شتاب كند يا طغيانش بيشتر شود (45).
فرمود: مترسيد كه من با شما هستم ، مى شنوم و مى بينم (46).
پيش وى رفتند و گفتند ما دو پيغمبر پروردگار توايم ، پسران اسرائيل را با ما بفرست وعذابشان مكن از پروردگارت معجزه اى سوى تو آورده ام درود بر آن كس كه هدايت را پيروى كند (47).
به ما وحى شده كه عذاب بر آن كس باد كه (آيات الهى را) تكذيب كند و روى بگرداند (48).
بيان آيات
در اين آيات داستان موسى (عليه السلام ) را شروع كرده ، در اين سوره چهار فصل از اين داستان ذكر شده :
اول : چگونگى برگزيدن موسى به رسالت در كوه طور، كه در وادى طوى واقع است ، و ماءمور كردنش به دعوت فرعون .
دوم : با شركت برادرش او را به دين توحيد دعوت كردن ، و بنى اسرائيل را نجات دادن ، و اقامه حجت ، و آوردن معجره عليه او.
سوم : بيرون شدنش با بنى اسرائيل از مصر، و تعقيب فرعون و غرق شدنش ، و نجات يافتن بنى اسرائيل .

*(/8)*

چهارم : گوساله پرستى بنى اسرائيل ، و سرانجام كار ايشان و كار سامرى و گوساله اش .
آياتى كه نقل كرديم تا به تفسيرش بپردازيم متعرض فصل اول از چهار فصل مذك ور است .
و اما اينكه آيات مورد بحث به چه وجهى متصل به ما قبل مى شود؟ وجه اتصالش اين است كه آيات ما قبل مساءله توحيد را خاطر نشان مى ساخت ، اين آيات نيز با وحى توحيد آغاز شده ، و با همان وحى يعنى كلام موسى كه گفت : (انما الهكم الله الذى لا اله الا هو...)، و نيز كلام ديگرش درباره هلاك فرعون و طرد سامرى ختم مى شود، آيات قبلى نيز با اين تذكر آغاز مى شد كه قرآن مشتمل است بر دعوت حق و تذكر كسانى كه بترسند، و با مثل اين آيه ختم مى شد كه (اللّه لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ).
و هل اتيك حديث موسى
.
استفهام در اين جمله براى تقرير است ، و مقصود از حديث داستان است .
( اذ رآ نارا فقال لاهله امكثوا انى آنست نارا....).
(مكث ) به معناى (لبث ) است ، و (آنست ) از ايناس ، به معناى ديدن و يا يافتن چيزى است كه در اصل از انس گرفته شده كه ضد نفرت است ، و به همين جهت در معناى ايناس گفته اند ديدن چيزى است كه با آن انس بگيرند، كه قهرا ديدن چنين چيزى ديدنى است قوى .
و كلمه (قبس ) - با دو فتحه - به معناى شعله است كه به وسيله نوك چوب يا مانند آن از آتشى ديگر گرفته شود، و كلمه (هدى ) مصدر به معناى اسم فاعل است ، و يا مضاف اليه است براى مضاف حذف شده ، و تقديرش (ذاهدايه ) بوده ، و على اى حال مراد كسى است كه هدايت به وجود او قائم باشد.

*(/9)*

سياق آيه و آيات بعديش شهادت مى دهد بر اينكه اين جريان در مراجعت موسى از مدين به سوى مصر اتفاق افتاده و اهلش نيز با او بوده ، و اين واقعه نزديكيهاى وادى طوى ، در طور سينا، در شبى سرد و تاريك اتفاق افتاده ، در حالى كه راه را گم كرده بودند، چون آتش از دور ديده به نظرش رسيده كه كنار آن كسى هست كه از او راه را بپرسد، و اگر نبود حداقل از آن آتش قدرى بياورد، گرم شوند.
و در اينكه فرمود (قال لاهله امكثوا) اشعار، و بلكه دلالت بر اين است كه غير از همسرش كسان ديگر هم با او بوده اند، چون اگر نبود مى فرمود (قال لاهله امكثى - به همسرش گفت اينجا باش ).
و از اينكه گفت : (انى آنست نارا - من آتشى به نظرم مى آيد) با در نظرگرفتن اينكه كلام خود را با (ان ) تاءكيد كرده ، و نيز به ايناس تعبير كرده ، فهميده مى شود كه آتش را تنها او ديده ، و ديگران نديدند، اين جمله نيز كه اول فرمود (اذ رآى نارا - چون آتشى ديد) اين معنا را تاءييد مى كند و نيز جمله (لعلى آتيكم شايد برايتان بياورم ...) دلالت دارد بر اينكه در كلام چيزى حذف شده ، و تقدير (آن اينجا باشيد تا به طرف آتش بروم ، شايد برايتان از آن پاره اى بياورم ، و يا پيرامون آن كسى كه راه را بلد باشد ببينم ، باشد كه با هدايتش راه را پيدا كنيم ) بوده .
فلما اتيها نودى يا موسى انى انا ربك ... طوى ).
كلمه (طوى ) اسم جلگه اى است كه در دامنه طور قرار دارد، و همانجا است كه خداى سبحان آن را وادى مقدس ناميده ، و اين نام و اين توصيف دليل بر اين است كه چرا به موسى دستور داد كفشش را بكند، منظور احترام آن سرزمين بوده تا با كفش لگد نشود، و اگر

*(/10)*

كندن كفش را متفرع بر جمله (انى انا ربك ) كرده دليل بر اين است كه تقديس و احترام وادى به خاطر اين بوده كه حظيره قرب به خدا، و محل حضور و مناجات به درگاه او است پس برگشت معنا به مثل اين مى شود كه بگوييم : به موسى ندا شد اين منم پروردگارت و اينك تو در محضر منى ، و وادى طوى به همين جهت تقديس ياف ته پس شرط ادب به جاى آور و كفشت را بكن .
و به همين ملاك هر مكان و زمان مقدسى تقدس مى يابد، مانند كعبه مشرفه و مسجد الحرام ، و ساير مساجد و مشاهد محترمه در اسلام ، و نيز مانند اعياد و ايام متبركه اى كه قداست را از راه انتساب واقعه اى شريف كه در آن واقع شده ، يا عبادتى كه در آن انجام شده كسب نموده ، و گرنه بين اجزاى مكان و زمان تفاوتى نيست .
موسى وقتى نداى (يا موسى انى انا ربك ) را شنيد از آن به طور يقين فهميد كه صاحب ندا پروردگار او، و كلام ، كلام او است ، چون كلام مذكور وحيى از خدا بود به او، كه خود خداى تعالى تصريح كرده بر اينكه خدا با احدى جز به وحى ، و يا از وراى حجاب ، و يا به ارسال رسول تكلم نمى كند، هر چه بخواهد به اذن خود وحى مى كند، و فرموده (و ما كان لبشر ان يكلمه اللّه الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء) كه از آن فهميده مى شود كه ميان خدا و كسى كه خدا با او تكلم مى كند در صورتى كه به وسيله رسول و يا حجاب نباشد، و تنها به وسيله وحى صورت گيرد، هيچ واسطه اى نيست ، و وقتى هيچ واسطه اى نبود شخص مورد وحى كسى را جز خدا همكلام خود نمى يابد، و در وهمش خطور نمى كند، و غير كلام او كلامى نمى شنود، زيرا اگر احتمال دهد متكلم غير خدا باشد، و يا كلام كلام غير او باشد، ديگر (كلم اللّه موسى تكليما) به طورى كه واسطه اى نباشد، صادق نمى شود.

*(/11)*

و اين حال ، حال هر نبى و پيغمبر است ، در اولين وحيى كه به او مى شود، و نبوت و رسالت او را به او اعلام مى دارد، هيچ شرك و ريبى نمى كند، در اينكه صاحب اين وحى خداى سبحان است ، و در درك اين معنا هيچ احتياجى به اعمال نظر، يا درخواست دليل ، يا اقامه حجتى نيست ، زيرا اگر محتاج به يكى از آنها شود باز هم يقين پيدا نمى كند كه راستى پيغمبر شده است ، چون ممكن است اطمينانى كه به دست آورده اثر و خاصيت دليل ، و استفاده قوه تعقل از آن دليل باشد، نه تلقى از غيب بدون واسطه (پس حاصل كلام اين است كه هم از آيه و هم از حكم عقل استفاده مى شود كه پيغمبران بار اولى كه وحى خداى را مى گيرند طورى هستند و وحى طورى است كه در همان اول در سويداى قلب به صدق آن ايمان پيدا مى كنند).
حال اگر بپرسى خداى تعالى در جاى ديگر داستان فرموده : (و ناديناه من جانب الطور الايمن و قربناه نجيا) و در جاى ديگر آن فرموده : (من شاطى ء الواد الايمن فى البقعه المباركه من الشجره )، كه از اين آيه استفاده مى شود در تكلم خدا حجابى بوده ؟.

*(/12)*

مى گوييم : بله و ليكن ثبوت حجاب ، و يا آورنده پيام در مقام تكليم ، يا تحقق تكليم به وسيله وحى منافات ندارد، براى اينكه وحى هم مانند ساير افعال خدا بدون واسطه نيست ، چيزى كه هست امر دائر مدار توجه مخاطبى است كه كلام را تلقى مى كند، اگر متوجه آن واسطه اى كه حامل كلام خدا است بشود و آن واسطه ميان او و خدا حاجب باشد، در اين صورت آن كلام همان رسالتى است كه مثلا فرشته اى مى آورد، و وحى آن فرشته است (ديگر به چنين چيزى گفته نمى شود فلانى با خدا يا خدا با فلانى تكلم كرد) و اگر متوجه خود خداى تعالى باشد، وحى او خواهد بود (در اين صورت صحيح است گفته شود خدا با فلانى سخن گفت ) هر چند كه در واقع حامل كلام خدا فرشته اى باشد، ولى چون وى متوجه واسطه نشده ، وحى ، وحى خود خدا مى شود، شاهد اين معنا آيه بعدى مورد بحث است كه خطاب به موسى مى فرمايد: (فاستمع لما يوحى - گوش كن به آنچه وحى مى شود) كه عين نداى از جانب طور را وحى هم خوانده ، و در موارد ديگر كلامش اثبات حجاب هم نموده است .
و كوتاه سخن اينكه : جمله (انى انا ربك فاخلع نعليك ...) موسى را متوجه مى كند به اينكه موقفى كه دارد موقف حضور و مقام مشافهه (رو در رو سخن گفتن ) است و خدا با او خلوت و او را از خود به مزيد عنايت اختصاص داده ، و لذا فرمود: (انى انا ربك - من پروردگار توام ) و نفرمود (انا اللّه - من خدايم )، يا (انا رب العالمين - من رب العالمينم ) و نيز به همين جهت اگر بعد از آن فرمود (انى انا اللّه ) تكرار جمله قبلى نيست ، چون جمله قبلى
در عين معرفى صاحب كلام ، مقام را هم از اغيار خالى مى سازد، تا وحى را انجام دهد، ولى در جمله دوم تنها وحى است .

*(/13)*

و در اينكه فرمود (نودى ) و نام صاحب ندا را نياورد و نفرمود (ناديناه - او را ندا كرديم ) و يا (ناداه اللّه - خدا ندايش كرد) لطفى به كار رفته كه با هيچ مقياسى نمى توان گفت چقدر است ، و در آن اشاره است به اينكه ظهور اين آيت براى موسى به طور ناگهانى و بى سابقه بوده است .
و انا اخترتك فاستمع لما يوحى
.
كلمه (اخترتك ) از مصدر اختيار است و اختيار از كلمه (خير) گرفته شده ، و حقيقت اختيار اين است كه فاعلى مثلا در ميان چند فعلى كه بايد حتما يكى از آنها را بر ديگر كارها ترجيح داده و انجامش دهد مردد شود، آنگاه فاعل تميز مى دهد به اينكه فلان كار خير است ، پس بنا مى گذارد بر اينكه اين كار از ديگر كارها بهتر است ، پس همان را انجام مى دهد و اين بناگذارى ، همان اختيار است ، پس كلمه اختيار همواره بايد تواءم با غرضى باشد كه فاعل از فعلش آن غرض را در نظر گرفته .
و اختيار خدا موسى را به تكلم ، منظور و غرض الهى بوده ، و آن عبارت است از دادن نبوت و رسالت ، شاهد اين معنا جمله (فاستمع لما يوحى ) است كه (فاء) تفريع نتيجه آن اختيار قلمداد شده ، و فهمانده كه مشيت الهى بدين تعلق گرفته كه فردى از انسان را وا بدارد، تا مشقت حمل نبوت و رسالت را تحمل كند، و چون در علم خدا موسى بهتر از ديگران بوده بدين جهت او را اختيار كرده است .
جمله (و انا اخترتك ) به طورى كه از سياق استفاده مى شود از قبيل صدور امر به نبوت و رسالت است ، و بنابراين انشاء است نه اخبار، چون اگر اخبار بود مى فرمود: (و قد اخترتك ) بلكه با عين اين جمله اختيار نبوت و رسالت را انشاء كرده و آنگاه چون اختيار با انشاء آن تحقق يافت ، امر به گوش دادن به فرمان وحى را كه متضمن رسالت و نبوت او است بر آن متفرع نموده فرمود (پس به آنچه وحى مى شود گوش فرا ده ).
اننى انا اللّه لا اله الا انا فاعبدنى و اقم الصلوه لذكرى
.

*(/14)*

اين همان وحيى است كه در آيه قبل موسى را ماءمور به شنيدن آن كرده بود، كه تا يازده آيه ديگر ادامه دارد، و در آن نبوت و رسالتش ‍ با هم اعلام مى شود، نبوتش در اين آيه و دو آيه بعد، و رسالتش از آيه (و ما تلك بيمينك يا موسى )، تا آيه (اذهب الى فرعون انه طغى ) استفاده مى شود، علاوه بر اين در آيه (و اذكر فى الكتاب موسى انه كان مخلصا و كان رسولا نبيا)
صريحا فرموده كه آن جناب ، هم رسول بود و هم نبى .
و در سه آيه مذكور كه نبوت آن جناب را اعلام مى كند دو ركن ايمان را كه ركن اعتقاد و ركن عمل است با هم ذكر كرده ، ولى از اصول اعتقاد كه توحيد و نبوت و معاد است تنها دو اصل را يعنى توحيد و معاد را ذكر كرده ، و از نبوت اسمى نبرده ، و جهتش اين بوده كه روى سخن با شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بوده ، و اما ركن عمل را با اينكه تفصيل زيادى دارد در يك كلمه خلاصه كرده ، و آن كلمه (فاعبدنى ) است ، و با آن اصول و فروع دين را در سه آيه تكميل كرده است .
پس اينكه فرمود (اننى انا اللّه لا اله الا انا) مسمى را با خود اسم معرف ى كرد و فرمود (بدرستى كه من الله ام ) و نفرمود (اللّه منم ) براى اينكه مقتضاى حضور اين است كه با مشاهده ذات به وصف ذات آشنا گشت ، نه به وسيله وصف به ذات آشنا گرديد، همچنانكه برادران يوسف وقتى او را شناختند گفتند (به درستى كه هر آينه تو يوسفى ، يوسف هم گفت من يوسفم و اين برادر من است ) (كه اگر مقام مقام حضور نبود جا داشت بگويند يوسف توئى ).

*(/15)*

و اسم جلاله هر چند علم و نام مخصوص ذات خداى متعال است ، ليكن معناى مسماى به (اللّه ) را مى فهماند، چون ذات او مقدس تر از آن است كه كسى بدان راه يابد، پس گويا فرموده است : من كه آن كسى هستم كه مسماى به اللّه است ، خود گوينده حاضر و مشهود است ، ولى مسماى به اللّه مبهم است كه كيست ؟ لذا گفته شده من همانم ، خواهى گفت : اللّه اسم است نه وصف ، تا بگويى مقتضاى حضور اين است كه از ذات به وصف پى ببرم ؟ در جواب مى گوييم : اسم جلاله هر چند كه به خاطر غلبه علم شده است و ليكن خالى از اصلى وصفى نيست .
و جمله ( لااله الا انا فاعبدنى ) كلمه توحيد است كه از نظر عبارت و لفظ مترتب بر جمله (اننى انا اللّه ) شده ، چون حقيقتا هم مترتب بر آن است ، چون وقتى خداى تعالى كسى باشد كه هر چيزى از او آغاز شده ، و به وجود او قائم و به او منتهى است پس ديگر جا ندارد كه كسى جز براى او خضوع عبادتى بكند، پس او است اللّه معبود به حق ، و اله ديگرى غير او نيست ، و لذا امر به عبادت را متفرع بر اين حقيقت نموده ، فرمود (فاعبدنى ).
و اگر در جمله (و اقم الصلوه لذكرى )، از انواع و اقسام عبادت خصوص نماز را ذكركرد،
با اينكه قبلا در جمله (فاعبدنى ) عبادت را به طور عموم ذكر كرده بود، و خلاصه اگر بعد از آن عام ، خصوص اين خاص را ذكر كرد، بدين جهت بود كه هم اهميت نماز را برساند، و هم بفهماند كه نماز از هر عملى كه خضوع عبوديت را ممثل كند، و ذكر خداى را به قالب در آورد، آن چنان كه روح در كالبد قرار مى گيرد، بهتر است .

*(/16)*

و بنابراين معنا، كلمه (لذكرى ) از باب اضافه مصدر به مفعول خودش است ، و لام آن براى تعليل است ، و اين جار و مجرور متعلق به كلمه (اقم ) مى باشد و حاصل معنايش اين است كه : عبادت و يادآوريت از من را با عمل نماز تحقق بده ، همچنان كه مى گويند: (بخور براى اينكه سير شوى ، و بنوش براى اينكه سيراب گردى ) اين آن معنايى است كه از مثل سياق مورد بحث به ذهن تبادر مى كند.
در معناى جمله (لذكرى ) اقوال بسيارى است ، بعضى گفته اند: جار و مجرورى است متعلق به كلمه (اقم )، كه ما نيز همين را گفتيم . بعضى ديگر گفته اند: متعلق است به كلمه (صلوه ) بعضى ديگر گفته اند: متعلق است به جمله (فاعبدنى ).
ونيز درباره (لام ) آن ، بعضى گفته اند: لام تعليل است . بعضى آن را لام توقيت دانسته اند، كه معنايش (نماز بخوان هنگام ذكر من ) و (يا نماز بخوان هنگامى كه آن را فراموش كردى ، يا از تو فوت شد، و سپس به يادت آمد)، بنابراين نظير (لام ) در جمله (اقم الصلوه لدلوك الشمس ) مى باشد.
و نيز در معناى (ذكر)، بعضى گفته اند: مراد از آن ، ذكر لفظى است كه نماز هم مشتمل بر آن است . بعضى ديگر گفته اند: مراد از آن ذكر قلبى است كه مقارن نماز است ، و با نماز تحقق يافته ، يا مترتب بر آن مى شود، همانطور كه مسبب از سبب پديد مى آيد. بعضى ديگر احتمال داده اند كه مراد از آن ، ذكر قبل از نماز باشد. بعضى ديگر گفته اند: مراد از آن اعم از ذكر قلبى و قالبى است .
اختلاف ديگرى در اضافه ذكر به ياى متكلم دارند كه چه نحوه اضافه اى است ؟ بعضى گفته اند: اضافه مصدر به مفعول خودش است . بعضى ديگر گفته اند: اضافه مصدر به فاعل خودش است ،
و مراد اين است كه نماز بخوان تا با ثنا و ثواب خود، تو را ياد كنيم ، و يا اين است كه (نماز بخوان براى اينكه من نماز را در كتب آسمانيم ذكر كرده و بدان دستور داده ام ).

*(/17)*

بعضى ديگر گفته اند: اين اضافه انحصار اقامه را در ذكر، افاده مى كند، و معنايش اين است كه نماز را تنها و تنها به خاطر ياد من بخوان ، نه به غرض ديگر، از قبيل اميد ثواب و يا ترس عقاب . ولى بعضى ديگر اين افاده را قبول نكرده اند.
بعضى ديگر انحصار را قبول كرده و گفته اند:
مضاف را منحصر در مضاف اليه مى كند، و مراد اين است كه نماز را تنها به خاطر ياد من به جاى آر، بدون اينكه به آن رياء كنى ، يا با ياد غير من آميخته اش سازى . بعضى ديگر گفته اند: هر چند اين معنا در جاى خود صحيح است و ليكن لفظ آيه هيچ دلالتى بر آن ندارد.
بعضى ديگر گفته اند: مراد از ذكر، ذكر خود نماز است ، يعنى نماز را هر وقت بيادت آمد و يا به خاطر اينكه يادت آمد بخوان ، كه بنابراين مضاف در تقدير است ، و اصل آن (لذكر صلوتى ) بوده ، و يا از آنجايى كه ذكر نماز سبب ذكر خدا است مسبب را آورده و سبب را اراده كرده است . و همچنين وجوه زشت و زيبائى ديگر و آنچه بفهم آدمى تبادر مى كند همان است كه گفتيم .
ان الساعه آتيه اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى
.
اين آيه تعليل جمله (فاعبدنى ) است كه در آيه قبلى بود، و اين منافات ندارد با اينكه جمله مذكور متفرع بر (لا اله الا انا) باشد، براى اينكه هر چند وجوب عبادت خدا ذاتا متفرع بر يكتايى او است ، و ليكن يكتايى او به تنهايى و بدون وجود روز جزا كه آدميان پاداش داده شوند، و نيك و بد از هم متمايز گردند، مطيع و ياغى از هم جدا شوند، اثرى ندارد، و تشريع احكام و اوامر و نواهى بى نتيجه مى ماند، و به همين جهت در قرآن كريم مكرر در مقام اثبات چنين روزى فرموده : هيچ ريبى در آن نيست .

*(/18)*

و در جمله (اكاد اخفيها) ظاهر اينكه اخفاء را مطلق آورد اين است كه مراد اخفاء به تمام معنا باشد، يعنى آن را پنهان بدارم و مكتوم نگه دارم ، و به هيچ وجه احدى را از آن آگاه نكنم ، تا وقتى واقع مى شود ناگهانى و دفعه واقع شود، همچنانكه قرآن كريم صريحا فرموده : (لا تاتيكم الا بغته ). ممكن هم هست معناى جمله (نزديك است پنهانش بدارم ) اين باشد كه نزديك است از آن خبر ندهم ، تا مخلصين از غير مخلصين جدا شده و شناخته شوند، چون بيشتر مردم خداى را به اميد ثواب و ترس از عقاب عبادت مى كنند، و يا از نافرمانيش خوددارى مى نمايند، در حالى كه درست ترين عمل آن عملى است كه صرفا براى رضاى خدا انجام شود، نه به طمع بهشت و ترس از جهنم ، و با پنهان داشتن روز قيامت اين تميز به خوبى صورت مى گيرد، و معلوم مى شود چه كسى خداى را به حقيقت بندگى مى كند، و چه كسى در پى بازرگانى خويش است .
بعضى گفته اند: معناى (نزديك است پنهانش بدارم ) اين است كه نزديك است حتى از خودم هم كتمانش كنم ، و اين تعبير كنايه از شدت كتمان و مبالغه در آن است ، چون خود آدميان نيز وقتى مى خواهند سرى را كتمان كنند و در كتمان آن مبالغه نمايند مى گويند: نزديك است كه از خودم هم پنهانش بدارم ، تا چه رسد به اينكه براى ديگران آن را فاش سازم ، صاحب اين قول گفتار خود را به روايت نسبت داده .
(لتجزى كل نفس بما تسعى ) - اين جمله متعلق است به كلمه (آتيه ) و معنايش واضح است .
فلا يصدنك عنها من لا يومن بها و اتبع هويه فتردى
.

*(/19)*

كلمه (صد) به معناى منصرف كردن است و كلمه (فتردى ) از مصدر (ردى ) به معناى هلاكت است ، و دو ضمير (عنها) و (بها) به ساعت بر مى گردد، و معناى (صد از ساعت ) اين است كه دلهاى مردم بى ايمان ، تو را از اينكه به ياد آن بيفتى منصرف سازد، تا درباره آن و خصوصياتش فكر نكنى ، و متوجه نشوى كه روزى است كه هر نفسى به هر چه كرده پاداش مى شود، و نيز مراد از بى ايمان ، همان كسانى است كه نسبت به آن روز و شؤ وناتش كافرند.
جمله (و اتبع هويه ) نسبت به جمله (من لا يومن ) به منزله عطف تفسيرى است و چنين معنا مى دهد كه : عدم ايمان به قيامت خود مصداق پيروى هوى است ، و چون صالح براى تعليل است ، عليت هوى را براى ايمان نياوردن افاده مى كند، و به دلالت التزام از آن استفاده مى شود كه ايمان به قيامت حق و مخالف با هوى است ، و منجى و مخالف با هلاكت است ، بنابراين حاصل كلام اين مى شود: وقتى قيامت آمدنى و جزاء واقع شدنى باشد،
پس مبادا پيروان هواى نفس كه به خاطر همين پيرويشان كافر به قيامت گشته ، از عبادت پروردگارشان اعراض نمودند، تو را از ايمان به آن منصرف كنند و از ياد آن و ياد شؤ ونات آن غافل سازند تا هلاك گردى .
و شايد جهت اينكه فرمود (هوايش را پيروى كرد)، و نفرمود (پيروى مى كند)، با اينكه كلمه مضارع (فتردى ) را به آن عطف كرد، اين بوده كه بفهماند پيروى هوى علت عدم ايمان است .
و ما تلك بيمينك يا موسى
.
از اينجا وحى رسالت موسى آغاز مى شود، چون وحى نبوتش در سه آيه گذشته تمام شد، استفهام در اين جمله استفهام تقرير است ، از آن جناب سؤ ال شده كه در دست راست چه دارى ؟ و منظور اين است كه خودش نام آن را ببرد، و متوجه اوصاف آن كه چوب خشكى است بى جان ، بشود، تا وقتى مبدل به اژدهايى مى شود آنطور كه بايد در دلش عظيم بنمايد.

*(/20)*

و ظاهرا مشار اليه به كلمه (تلك ) كه آلت اشاره به مونث است ، يا (عوده ) (چوبدستى ) بوده ، و يا (خشبه ) (چوب ) كه چون تاء تاءنيث در آخر دارند، با (تلك ) بدان اشاره شده است ، و گر نه ممكن بود به اعتبار (شى ء)، كلمه (ذلك ) به كار برده و پرسيده باشد (اين چيست به دستت )، و اگر اينطور نپرسيد، و آنطور پرسيد، خواست نسبت به آن تجاهل بفرمايد، و گويا بفهماند من نمى دانم آن كه به دست تو است عصا است ، و الا اگر تجاهل در كار نبود استفهام معنا نداشت ، و اين تجاهل نظير تجاهلى است كه ابراهيم (عليه السلام ) نسبت به آفتاب و ماه و ستاره كرد، و هر يك را ديد گفت اين پروردگار من است ، تا وقتى به آفتاب رسيد گفت : (هذا ربى هذا اكبر).
ممكن هم هست اشاره با (تلك ) به همان عصا باشد، اما نه به اين منظور كه از اسم و حقيقت آن اطلاع دارد، تا در نتيجه استفهام لغو باشد، بلكه به اين منظور بوده كه اوصاف و خواص آن را ذكر كند، مؤ يد اين احتمال كلام مفصل موسى (عليه السلام ) است كه در پاسخ به اوصاف و خواص عصايش پرداخت ، گويا وقتى شنيد مى پرسند: آن چيست به دستت ؟ فكر مى كند لابد اوصاف و خواص آن را مى خواهند، و گرنه در عصا بودن آن كه ترديدى نيست ، و اين خود طريقه معمولى است كه وقتى از امر واضحى سؤ ال مى شود كه انتظار ندانستنش از احدى نمى رود، در پاسخ به ذكر اوصاف آن مى پردازند.
به وجهى مى توان يكى از اين موارد را محمل آيات زير دانست كه مى فرمايد: (القارعه ما القارعه و ما ادريك ما القارعه ، يوم يكون الناس كالفراش المبثوث ) و نيز مى فرمايد: (الحاقه ما الحاقه و ما ادريك ما الحاقه ).
قال هى عصاى اتوكو عليها و اهش بها على غنمى ولى فيها مارب اخرى
.

*(/21)*

(عصا) معنايش معروف است ، و از نظر لغت در حكم مونث است و كلمه (اتوكو) از مصدر توكى است كه به معناى اعتماد و تكيه دادن است ، و كلمه (هش ) به معناى چوب زدن به درخت براى ريختن برگ آن است تا گوسفندان آن را بخورند، و كلمه (مارب ) جمع ماربه است ، كه راء آن با هر سه صدا خوانده مى شود، و به معناى احتياج است ، و مراد از اينكه گفت : مرا در آن ماربى (حوائجى ) ديگر است اين است كه اين عصا حوائجى ديگر از من بر مى دارد، و معناى آيه روشن است .
و اگر موسى در پاسخ خداى تعالى پرگويى كرد، و به ذكر اوصاف و خواص عصايش پرداخت ، مى گويند بدين جهت بود كه مقام اقتضاى آن را داشت ، چون مقام خلوت و راز دل گفتن با محبوب است ، و با محبوب سخن گفتن لذيذ است ، لذا نخست جواب داد كه اين عصاى من است ، سپس منافع عمومى آن را بر آن مترتب كرد، نكته اينكه گفت (اين عصاى من است ) هم همين بوده .
و ما در ذيل آيه قبلى وجه ديگرى براى اين استفهام و جوابش ذكر كرديم ، كه بنا به آن وجه كلام موسى از باب پر گويى با محبوب نبوده ، مخصوصا با در نظر داشتن اينكه ساير منافعش را هم خاطر نشان ساخت و گفت : (و مرا در آن حوائجى ديگر است ) نظريه ما تاءييد مى شود.
قال القها يا موسى ... سيرتها الاولى
.
(سيره ) به معناى حالت و طريقه است ، اين كلمه در اصل ، معناى نوعى از سير مى داده ، همچنانكه جلسه به معناى نوعى نشستن است .
خداى سبحان در اين آيه به موسى دستور مى دهد عصاى خود را از دست خود بيندازد، و او چون عصا را مى اندازد مى بيند مارى بزرگ شد، كه با چابكى و چالاكى هر چه بيشتر به راه افتاد،

*(/22)*

و چون امر غير مترقب ديد كه جماد ناگهان داراى حيات شد سخت تعجب كرد، خداى تعالى حركت آن را در آيات مورد بحث سعى ناميد، و فرمود (فالقيها فاذا هى حيه تسعى ) ولى در جاى ديگر آن را اهتزاز خوانده و فرموده (رآها تهتز كانها جان ) و نيز در آيات مورد بحث آن حيوان را مار خوانده ، و در جاى ديگر اژدها، و فرموده (فالقا عصاه فاذا هى ثعبان مبين ) چون ثعبان به معناى مار بسيار بزرگ است .
(قال خذها و لا تخف سنعيدها سيرتها الاولى )- يعنى آن را بگير و نترس كه به زودى به حالت اولش (عصا) بر مى گردانيم ، اين جمله دلالت دارد بر اينكه موسى (عليه السلام ) از آنچه ديده ترسيده ، و در جاى ديگر آمده كه فرمود (فلما رآها تهتز كانها جان ولى مدبرا و لم يعقب يا موسى اقبل و لا تخف ).
البته بايد دانست كه ميان خوف و خشيت فرق است ، آنچه با فضيلت شجاعت منافات دارد خشيت است نه خوف كه به معناى دست زدن به مقدمات احتراز است ، و انبياء (عليهم السلام ) از خشيت منزهند نه از خوف ، همچنانكه خداى تعالى فرمود (الذين يبلغون رسالات اللّه و يخشونه و لا يخشون احدا الا اللّه ).
و اضمم يدك الى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء آيه اخرى
.
(ضم ) به معناى جمع كردن ميان دو چيز است ، و جناح به معناى بال مرغ ، و دست و بازوى آدمى و زير بغل او است ، و بعيد نيست مراد از آن در اينجا همان معناى اخير باشد، زيرا در جاى ديگر در همين باره فرموده (ادخل يدك فى جيبك ).
كلمه (سوء) به معناى هر بدى و زشتى است ، بعضى گفته اند: اين تعبير در آيه شريفه كنايه از برص است و معنايش اين است كه دست خود را جمع كن ، و آن را داخل
گريبان و زير بغلت ببر، و آن را نورانى بيرون آر، بدون اينكه دچار برص و يا هر حالت بد ديگرى شده باشد.

*(/23)*

جمله (آيه اخرى ) حال از ضمير در (تخرج ) است ، و اشاره است به اينكه اژدها شدن عصا يك آيت بود، و يد بيضاء آيت دومى ، همچنانكه در همين باره فرموده (فذانك برهانان من ربك الى فرعون و ملائه ).
لنريك من آياتنا الكبرى
.
(لام ) بر سر اين جمله لام تعليل است ، و جمله متعلق به مصدر است ، گويا گفته شده : آنچه ما به دست تو اجراء كرديم براى اين بود كه بعضى از آيات كبراى خود را به تو نشان دهيم .
اذهب الى فرعون انه طغى
.
آيات سابق بر اين ، كه مى فرمود: (و ما تلك بيمينك ...) عنوان مقدمه داشت ، و جمله مورد بحث فرمان رسالت است .
قال رب اشرح لى صدرى ... انك كنت بنا بصيرا...)
يازده آيه است كه متن درخواست موسى از پروردگارش را نقل مى كند، كه بعد از مسجل شدن رسالتش چه چيزهايى از پروردگارش درخواست نمود، و از ظاهر آن پيدا است كه آنچه درخواست كرده وسائلى بوده كه در امر رسالتش بدان محتاج بوده نه در امر نبوت ، آرى رساندن رسالت خدا به فرعون و درباريانش و نجات دادن بنى اسرائيل ، و اداره امور ايشان ، آن وسائل را لازم داشته ، نه مساءله نبوتش .
مؤ يد اين احتمال اين است كه اين درخواست ها را بعد از تماميت نبوتش ، يعنى دنبال آيات سه گانه سابق نياورد، بلكه بعد از فرمان رسالتش ، يعنى آيه (اذهب الى فرعون انه طغى ) آورد.
بله آيات چهارگانه اول كه از آيه (رب اشرح لى صدرى ) شروع مى شود بى ارتباط به امر نبوت نيست ، چون امر نبوت عبارت است از تلقى و گرفتن عقايد دين و احكام عملى آن از ساحت مقدس ربوبى ، كه آن نيز به داشتن شرح صدر و آن سه تاى ديگر نيازمند است .
پس جمله (رب اشرح لى صدرى ) از باب استعاره تخييليه و استعاره به كنايه است ، چون (شرح ) به معناى گشاد كردن و باز كردن است ، گويا سينه انسان را كه قلب در آن

*(/24)*

جاى دارد ظرفى فرض كرده كه آنچه از طريق مشاهده و ادراك در آن وارد مى شود جاى مى گيرد، و در آن انباشته مى شود، و اگر آنچه وارد مى شود امرى عظيم يا ما فوق طاقت بشرى باشد سينه نمى تواند در خود جايش دهد، ناگزير محتاج مى شود به اينكه آن را شرح دهند و باز كنند، تا گنجايشش بيشتر گردد.
و موسى (عليه السلام ) رسالتى را كه خدا بر او مسجل كرد بزرگ شمرد، چون از شوكت و قوت قبطيان آگاه بود، مخصوصا از اين جهت كه فرعون طاغى در راءس آنان قرار داشت ، فرعونى كه با خدا بر سر ربوبيت منازعه نموده به بانك بلند مى گفت (انا ربكم الاعلى )، و نيز از ضعف و اسارت بنى اسرائيل در ميان آل فرعون با خبر بود، و مى دانست چقدر جاهل و كوتاه فكرند، و گويا خبر داشت كه دعوتش چه شدائد و مصائبى به بار مى آورد، و چه فجايعى را بايد ناظر باشد، از سوى ديگر حال خود را هم مى دانست كه تا چه حد در راه خدا بى طاقت و كم تحمل است ، آرى او به هيچ وجه طاقت نداشت ظلم قبطيان را ببيند، داستان كشتن آن قبطى ، و نيز داستان آب كشيدنش بر سر چاه مدين براى دخترانى كه حريف مردان نبودند، شاهد ابا داشتن او از ظلم و ذلت است ، و از سوى ديگر زبانش - كه خود يگانه اسلحه است براى كسى كه مى خواهد دعوت و رسالت خداى را تبليغ كند - لكنتى داشت كه نمى توانست آنطور كه بايد مقاصد خود را برساند.
به همين جهات عديده از پروردگارش درخواست كرد كه براى حل اين مشكلات اولا سعه صدر به او بدهد تا تحملش زياد شود، و محنت هايى كه رسالت برايش به بار مى آورد و شدائدى كه در پيش رويش و در مسير دعوتش دارد آسان گردد، لذا عرضه داشت (رب اشرح لى صدرى ).

*(/25)*

آنگاه گفت (و يسرلى امرى - امرم را آسان ساز) كه مقصود همان امر رسالت است ، و نگفت : رسالتم را تخفيف بده ، و خلاصه به دست كم آن قناعت كن ، تا اصل رسالت آسانتر شود، بلكه گفت همان امر خطير و عظيم را با همه دشوارى و خطرش بر من آسان گردان .
دليل بر اين معنا جمله (و يسرلى ) است ، وجه دلالتش بر مدعاى ما اين است كه كلمه (لى ) در چنين مقامى اختصاص را مى رساند، و جمله چنين معنا مى دهد (اين امرى كه بعهده من واگذار كردى ، و اين رسالت را با همه دشواريش بر من كه مسؤ ول آن قرارم داده اى آسان گردان ) و پر واضح است كه مقتضاى اين سؤ ال اين است كه امر را نسبت به او آسان كند، نه اينكه در حد ذاتش ‍ و خلاصه خود آن امر را آسان سازد.
نظير اين كلام در جمله (اشرح لى ) نيز مى آيد، پس معناى آن اين است : مرا كه
ماءمور رسالتم كردى و شدائد و مكارهى در انتظارم قرار دادى ، حوصله زيادى بده ، تا وقتى ناملايمات به من هجوم مى آورند سينه ام تنگى نكند، و اگر به جاى آنچه در قرآن آمده گفته بود (رب اشرح لى صدرى و يسرلى امرى ) اين نكته فوت مى شد.
(و احلل عقده من لسانى يفقهوا قولى ) - اين سؤ ال ديگرش است ، كه گشودن عقده زبان را مى خواهد، و اگر عقده را نكره آورد و گفت (عقيده اى ) براى اشاره به يك نوع عقده بود، و در حقيقت عقده اى است كه داراى مشخصات معينى است و آن مشخصات از جمله (يفقهوا قولى ) فهميده مى شود، يعنى آن عقده اى را بگشاى كه نمى گذارد سخنانم را بفهمند.

*(/26)*

(و اجعل لى وزيرا من اهلى هرون اخى ) - اين سؤ الى ديگر است كه در واقع سؤ ال چهارم آن جناب و آخرين درخواستهاى او است ، و كلمه (وزير) بر وزن فعيل ، از وزر - به كسره واو، و سكون زاء - به معناى حمل سنگينى است ، و اگر وزير را وزير گفتند، بدين جهت بوده كه حامل ثقل و سنگينى هاى پادشاه است ، بعضى گفته اند: از وزر - به فتحه واو و زاء - اشتقاق يافته ، كه به معناى كوه پناهگاه است و اگر وزير را وزير خوانده اند چون به منزله كوهى است كه پادشاه در آراء و احكامش به او پناه مى برد.
و كوتاه سخن اينكه ، موسى (عليه السلام ) از پروردگارش درخواست مى كند كه از خاندانش وزيرى برايش قرار دهد، آنگاه آن رابيان نموده مى گويد: منظورم از او هارون برادرم مى باشد، و اگر درخواست وزير كرد، بدين جهت بود كه امر رسالت امرى است كثير الاطراف ، و اطراف و جوانبش ازهم دور، و او به تنهائى نمى تواند به همه جوانب دور از هم آن برسد، ناگزير وزيرى لازم دارد كه در امر رسالت با او شركت جسته ، بعضى از جوانب آن را اداره كند، و بار او سبك شود، و در آنچه او مى كند وزيرش مؤ يدش باشد، اين است معناى آيه بعدى كه به منزله تفسير وزير قرار دادن است ، و مى فرمايد (اشدد به ازرى و اشركه فى امرى ).
(و اشركه فى امرى ) - اين شركت دادن ، غير شركت دادن مبلغين دين در اشاعه دين بعد از تماميت دعوت به وسيله پيغمبر است ، زيرا آن اشراك اختصاصى به هارون ندارد، پس مقصود از اشراك در آيه اشراكى است كه مخصوص به هارون باشد، و آن اين است كه هارون در اصل دعوت دين ، و از همان روز اول دعوت شريك موسى باشد، و چنين شركتى تنها مخصوص به هارون است ، به طورى كه نه موسى مى تواند غير هارون كسى را نائب خود كند، و نه هارون ، به خلاف شركت به معناى اول ، كه وظيفه هر كسى است كه به آن دعوت

*(/27)*

ايمان آورده و چيزى از معارف آن را دانا شده باشد، آرى وظيفه عالم ، تبليغ جاهل ، و وظيفه شاهد، تبليغ غائب است ، و چنين وظيفه اى را از خدا در خواست نمى كنند، چون اين وظيفه نه اختصاص به موسى دارد، و نه به برادرش ، وظيفه هر با ايمانى است كه ديگران را ارشاد و تعليم كند و احكام دين را براى ديگران بيان نمايد، پس معلوم مى شود معناى اشتراك هارون در امر او، اين است كه او مقدارى از آنچه را كه به وى وحى مى شود، و چيزى از خصائصى كه از ناحيه خدا به او مى رسد (مانند وجوب اطاعت و حجيت گفتار) به عهده بگيرد و انجام دهد.
و اما اشراك در نبوت خاصه ، به معناى گرفتن وحى خدا، چيزى نبوده كه موسى از تنهايى در آن بترسد، و از خدا بخواهد هارون را شريكش كند، بلكه ترس او از تنهايى در تبليغ دين و اداره امور در نجات دادن بنى اسرائيل و ساير لوازم رسالت است ، همچنانكه از خود موسى نقل فرموده كه گفت و (اخى هرون هو افصح منى لسانا فارسله معى ردءا يصدقنى ).
علاوه بر روايات صحيحى كه از طرق شيعه و سنى وارد شده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) عين همين دعا را درباره على (عليه السلام ) كرد، با اينكه على (عليه السلام ) پيغمبر نبود.
(كى نسبحك كثيرا و نذكرك كثيرا) - از ظاهر سياق كه در بيان نتيجه شركت هارون مى گويد: (تا تو را بسيار تسبيح كنيم و ذكر گوييم ) بر مى آيد كه جمله مذكور بيان نتيجه شركت دادن هارون و وزارت او براى وى است ، چون مى دانيم كه تسبيح آن دو با هم و ذكرشان هيچ ارتباطى با مضامين دعاهاى قبلى كه شرح صدر و تيسير امر و حل عقده زبان بود ندارد.

*(/28)*

پس ذكر و تسبيحى كه با وزارت هارون ارتباط داشته باشد ذكر و تسبيح علنى و در بين مردم است نه در خلوت و نه در دل ، زيرا ذكر و تسبيح در خلوت و در قلب ، هيچ ارتباطى با وزارت هارون ندارد، پس مراد اين است كه آن دو در بين مردم و مجامع عمومى و مجالس آنان ، هر وقت كه شركت كنند، ذكر خداى را بگويند، يعنى مردم را به سوى ايمان به وى دعوت نموده ، و نيز او را تسبيح گويند، يعنى خداى را از شركاء منزه بدارند.
next page
fehrest page
back page

*(/29)*

next page
fehrest page
back page
با اين بيان ، ذيل آيات با صدرش مرتبط مى شود ، گويا مى گويد (امر رسالت بس
خطير است ، و اين طاغيه و درباريانش ، و نيز امتش مغرور عزت و سلطنت خود شده اند، و شرك و وثنيت در دلهاشان ريشه دوانيده و ياد خداى را به كلى از دلهاشان برده ، به علاوه ، عزت فرعون و شوكت درباريانش چشم بنى اسرائيل را پر كرده ، و دلهاشان را مدهوش ساخته ، به كلى مرعوب سلطنت او شده اند، در نتيجه آنها نيز از اين راه ، خداى را فراموش كرده و تنها به ياد فرعونند، خلاصه ياد فرعون ديگر جايى خالى در دلهاشان براى ياد خدا باقى نگذاشته .
در نتيجه اين امر يعنى امر رسالت و دعوت ، در پيروزيش سخت محتاج به تنزيه تو از شرك و ذكرت به ربوبيت و الوهيت دارد، تا در اثر كثرت اين دو، ياد تو در دلهاشان رخنه كرده ، رفته رفته به خود آيند و ايمان آورند، و اين ذكر و تسبيح بسيار، كارى نيست كه از من به تنهايى بر آيد، پس هارون را وزيرم كن ، و مرا با او تاءييد نموده شريكش در كارهايم قرار ده ، تابه اتفاق او بسيار تسبيحت گفته ، بسيار ذكرت گوييم ، بلكه به اين وسيله امر دعوت موفقيتى به دست آورد، و سودى ببخشد.
با اين بيان اولا وجه تعلق و ارتباط (كى نسبحك ...) به ما قبلش روشن مى گردد.
و ثانيا وجه اينكه چرا كلمه (كثيرا) مكرر ذكر شد روشن مى شود و آن ، اين است كه از باب تكرار نيست ، چون هر يك از ذكر و تسبيح جداگانه و براى خود بايد بسيار باشد، و اگر مى گفت (تو را بسيار ذكر و تسبيح گوييم ) كثرت آن دو را مجموعا مى رسانيد، و حال آنكه مقصود كثرت مجموع نبود.

*(/1)*

و ثالثا وجه مقدم داشتن تسبيح بر ذكر روشن مى شود، چون مراد از تسبيح ، تنزيه خداى تعالى از شريك و مبارزه با الوهيت آلهه ، و ابطال ربوبيت آنها است ، تا دعوت به ايمان به خداى يگانه كه همان ذكر است در دلها جاى خود را باز كند، پس تسبيح از قبيل دفع مانع است ، كه طبعا بر تاثير مقتضى مقدم است ، البته براى اين خصوصيات وجوه بسيار طولانى ديگرى ذكر كرده اند كه نه فائده اى در آنها هست و نه در نقل آنها.
(انك كنت بنا بصيرا) - اين جمله به ظاهرش تعليل است ، نظير حجت و دليل بر جمله (كى نسبحك كثيرا...) يعنى تو نسبت به ما، به من و برادرم بينا بوده اى ، يعنى از روزى كه ما را آفريدى ، و خودت را به ما شناساندى مى دانستى كه ما به طور مداوم با تسبيح و ذكر خود بندگيت مى كنيم ، و در اين بندگى ساعى و جدى هستيم ، پس اگر او را وزير من قرار دهى و مرا با او كمك كنى و شريك در امرم سازى امر دعوت من تكميل شده بسيار تسبيح و ذكرت مى گوييم ، و بنابراين مراد از اينكه فرمود (بنا) خود موسى و برادرش ‍ خواهد بود، ممكن هم هست مراد از ضمير مذكور خاندانش باشد، يعنى تو اى خدا به وضع ما اهل بيت بصير بوده اى ،
و مى دانى كه ما اهل تسبيح و ذكريم ، پس اگر هارون برادرم را كه او نيز از اهل بيت من است وزيرم كنى تو را بسيار تسبيح گفته ، بسيار ذكر مى گوييم ، و اين وجه از وجه قبليش بهتر است ، زيرا علاوه بر معنايى كه خود دارد، به معناى اهل هم كه در جمله (و اجعل لى وزيرا من اهلى هرون اخى ) است اشاره مى كند (دقت فرمائيد).
قال قد اوتيت سولك يا موسى )
در اين جمله همه دعاهاى موسى (عليه السلام ) اجابت شده ، و جمله ، جمله اى است انشايى ، به همان بيانى كه در جمله (و انا اخترتك فاستمع لما يوحى ) گذشت .
و لقد مننا عليك مره اخرى ... كى تقر عينها و لا تحزن
.

*(/2)*

در اين آيات او را به منت ديگرى كه قبل از برگزيدنش به نبوت و رسالت واجابت خواسته هايش بر او نهاده تذكر مى دهد، و آن عبارت است از منت دوران ولادتش ، كه بعضى از كاهنان ، به فرعون خبر داده بودند كه فرزندى در بنى اسرائيل متولد مى شود، كه زوال ملك او به دست وى صورت مى گيرد، ناگزير فرعون فرمان داد تا هر فرزندى كه در بنى اسرائيل متولد مى شود به قتل برسانند، از آن به بعد، تمامى فرزندان ذكور بنى اسرائيل كشته مى شدند، تا آنكه موسى (عليه السلام ) به دنيا آمد ، خداى عز و جل به مادرش ‍ وحى كرد كه : مترس ، او را شير بده ، هر وقت از عمال فرعون و جلادانش احساس خطر كردى فرزندت را در جعبه اى بگذار، و او را در رود نيل بينداز، كه آب او را به ساحل نزديك قصر فرعون مى برد، و او به عنوان فرزند خود نگهداريش مى كند، چون او اجاق كور است ، به همين جهت او را نمى كشد، و خدا دوباره او را به تو باز مى گرداند.
مادر موسى نيز چنين كرد، همين كه آب نيل صندوق را به نزديكى قصر فرعون برد، مادر موسى دختر خود را كه همان خواهر موسى بود فرستاد تا از سرنوشت برادرش خبردار شود، دختر، پيرامون قصر گردش مى كرد، ديد چند نفر از قصر بيرون شدند از زن شير دهى سراغ مى گيرند، كه موسى را شير دهد، دختر، ايشان را به مادر خود راهنمايى كرد و ايشان را نزد مادر خود برد، ماءمورين او را براى شير دادن موسى اجير كردند، مادر موسى وقتى فرزند خود را در بر گرفت چشمش روشن گرديد، و وعده خدا را صادق ، و منت او را بر موسى عظيم يافت .
پس اينكه فرمود: (و لقد مننا عليك مره اخرى ) امتنان به همان منتى است كه در كودكى وى بر وى نهاد، و اگر در اين جمله سياق از تكلم وحده به تكلم با غير تغيير يافت ، براى اين بود كه در اينجا مقام ، مقام اظهار عظمت است و از ظهور قدرت تامه الهى خبر مى دهد، كه چگونه سعى و كوشش فرعون طاغى را در خاموش كردن نور خدا بى اثر نمود،

*(/3)*

و چگونه مكر او را به خود او برگردانيد، و دشمنش را در دامن خود او پرورش داد، به خلاف سياق قبلى كه موسى را ندا مى كرد (يا موسى انى انا ربك ...) كه در آن سياق تكلم وحده مناسب تر بود.
و در جمله (اذ اوحينا الى امك ما يوحى ) مراد از وحى ، الهام است كه نوعى احساس ناخود آگاه است ، كه يا در بيدارى و يا در خواب دست مى دهد، و كلمه وحى در كلام خداى تعالى منحصر در وحى نبوت نيست ، چنانچه مى بينيم آنچه را خدا به زنبور عسل الهام كرده وحى خوانده و فرموده (و اوحى ربك الى النحل ).
و از سوى ديگر مى دانيم كه زنان از وحى نبوت بهره اى ندارند، يعنى هيچ وقت خداى تعالى يك زن را پيغمبر نكرده ، چون فرموده (و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم من اهل القرى ).
جمله (ان اقذ فيه فى التابوت ...) همان مضمونى است كه به مادر موسى وحى شد، و كلمه (ان ) براى تفسير آن است ، بعضى گفته اند: اين كلمه مصدريه ، و متعلق به (اوحى ) است ، كه تقدير كلام چنين شود (وحى كرد به انداختن او) بعضى ديگر كلمه را مصدريه گرفته و گفته اند جمله مدخول آن بدل از جمله (ما يوحى ) است .
كلمه (تابوت ) به معناى صندوق و شبه آن است ، و كلمه (قذف ) به معناى نهادن و سپس انداختن است ، گويا قذف اول در آيه به معناى نهادن ، و قذف دوم به معناى انداختن است ، و معنا اين است كه او را در صندوق بگذار و به دريا بينداز، ممكن هم هست هر دو با هم به معناى دوم باشد، به اين عنايت كه بچه را در صندوق نهادن ، و به دريا افكندن ، او را طرح كردن ، و نسبت به او بى اعتنايى نمودن است ، كلمه (يم ) به معناى دريا است ، و بعضى گفته اند به معناى درياى گوارا است ، و كلمه (ساحل ) به معناى لب دريا، و كناره خشكى آن است ، و صنع و صنيعه به معناى احسان است .

*(/4)*

جمله (فليلقه اليم - دريا بايد او را بيرون افكند) به صورت امر است ، تا به تحقق وقوع آن اشاره كند، و مفادش اين است كه ما به دريا امر كرده ايم امرى تكوينى ، پس اين قضيه حتما واقع خواهد شد،
و همچنين جمله ياخذه (عدو لى ...) كه جزائى است مترتب بر اين امر.
معناى دو آيه اين است كه (زمانى كه ما به مادرت وحى و الهام كرديم ، به وحى و الهامى كه ممكن است به يك زن بشود، و آن اين است كه طفل را بگذار (و يا بينداز) در يك صندوق ، و پس از آن صندوق را به دريا (كه همان نيل است ) بينداز، كه قضاى رانده شده از درگاه ما اين است كه دريا او را به ساحل و كناره بيندازد، و آنگاه شخصى كه دشمن من و دشمن او است او را بگيرد (آرى فرعون با ادعاى الوهيت ، با خدا، و با كشتن اطفال با موسى دشمنى مى كرد كه او نيز طفلى بود) اين آن الهامى بود كه به مادرت كرديم .
(و القيت عليك محبه منى و لتصنع على عينى )- ظاهر سياق اين است كه اين قسمت از داستان تا جمله (و لا تحزن ) فصل دوم و متمم فصل سابق است و مجموع اين دو فصل بيان همان منتى است كه جمله (و لقد مننا عليك مره اخرى ) به آن اشاره مى كرد.
پس فصل اول ، وحى به مادر موسى ، و داستان در صندوق نهادن و به دريا انداختن آن و رسيدنش به دست فرعون كه دشمن خدا و دشمن خود او بود را حكايت كرد، و فصل دوم محبوب شدن موسى در دل فرعون را نقل مى كند، كه ما اين محبت را در دل او انداختيم تا از كشتن موسى صرفنظر نموده ، دوباره موسى به مادرش برگردد و در دامن او قرار گيرد، و ديدگان او روشن شود و غمگين نگردد، و اين سرنوشت را خداى تعالى به او وعده داده بود، همچنانكه در سوره قصص به آن وعده تصريح نموده ، فرموده است (فرددناه الى امه كى تقرعينها ولا تحزن و لتعلم ان وعد اللّه حق ).

*(/5)*

و لازمه اين معنا اين است كه جمله (و القيت عليك ...)، عطف باشد بر جمله (اوحينا الى امك ) و معناى القاى محبت بر او، اين است كه خداوند او را طورى قرار داده بود كه هر كس او را مى ديد دوستش مى داشت ، و قلبش را به سوى موسى جذب مى كرد، پس در كلام استعاره اى تخييليه به كار رفته است ، و اگر محبت را نكره آورد، و فرمود (محبتى بر تو افكندم ) براى اين بود كه به عظمت و فخامت و عجيب بودن آن اشاره كند.
(و لام ) در (و لتصنع على عينى ) لام غرض است ، و جمله مذكور عطف بر اغراضى است كه تقدير گرفته شده ، و تقدير آن اين است كه (ما محبت را بر تو افكنديم براى امورى چنين و چنان ، و براى اينكه فرعون زير نظر من به تو احسان كند، زيرا من با تو و مراقب حال توام ، و به خاطر آن مزيد عنايت و شفقتى كه به تو دارم از تو غافل نمى شوم )، و چه بسا گفته باشند مراد از جمله (و لتصنع على عينى ) احسان به او باشد، كه به مادرش برگردانيده و تربيتش را در دامن مادر قرار داد.
هر چه باشد لسان آيه ، لسان كمال عنايت و شفقت است ، و مناسب با آن اين است كه سياق را سياق تكلم وحده كنند، و به همين جهت از سياق سابق كه تكلم با غير (ما) بود به تكلم وحده (من ) عدول فرمود.

*(/6)*

(اذ تمشى اختك فتقول هل ادلكم على من يكفله فرجعناك الى امك كى تقر عينها و لا تحزن ) - ظرف (اذ) - به طورى كه سياق مى رساند - متعلق است به جمله (و لتصنع ) و معناى ش اين است كه من محبتى از ناحيه خودم بر تو افكندم تا هر كس تو را مى بيند براى اين منظور دوست بدارد و نيز براى اينكه در مرئى و منظر من و در تحت مراقبتم به تو احسان شود، آن وقتى كه خواهرت آمد و شد مى كرد تا خبرى از تو به دست آورد وبداند با تو چه معامله اى مى كنند، ديد كاركنان فرعون در جستجوى دايه اى هستند تا تو را شير دهد، خواهرت خود را در معرض پاسخ قرار داده به ايشان مى گويد - و اگر فرمود (مى گويد) و نفرمود (گفت ) براى اين بود كه حال گذشته را حكايت كند - آيا مى خواهيد شما را راهنمايى كنم به زنى كه او را كفيل شود، هم شير دهد و هم حضانت كند؟ بدين وسيله تو را به مادرت برگردانديم تا خوشحال شود و اندوهناك نگردد.
در جمله (فرجعناك ) به سياق سابق كه سياق متكلم با غير بود برگشت شده ، نه اينكه التفاتى به كار رفته باشد.
و قتلت نفسا فنجيناك من الغم ...
اين آيه اشاره به منت و يا منتهايى ديگر غير آن دو منت سابق است ، و اين منت عبارت است از داستان قتل نفس موسى و راءى دادن درباريان قبط به كشتن او، و فرار او از مصر، و ازدواجش با دختر شعيب پيغمبر، و اقامتش در مدين به مدت ده سال به عنوان اجير و چوپان گوسفندان شعيب .
و اين داستان در سوره قصص مفصل آمده ، پس جمله (و قتلت نفسا) اشاره به كشتن آن مرد قبطى است در مصر، و جمله (فنجيناك من الغم ) اشاره به ترسى بود كه به وى دست داد،
ترسيد درباريان فرعون او را بكشند، و خداى تعالى او را بيرون و به سرزمين مدين برد، همين كه شعيب او را احضار كرد، و موسى داستان خود را براى او گفت ، شعيب گفت : (لا تخف نجوت من القوم الظالمين ).

*(/7)*

(و فتناك فتونا) - يعنى تو را آزموديم ، آزمودنى ، راغب در مفردات مى گويد كلمه (فتن ) در اصل به معناى اين است كه طلا را در آتش كنند و خوبى و بدى جنس آن را معلوم سازند، و در داخل آتش شدن انسان نيز استعمال شده ، ازآن جمله قرآن كريم فرموده (يوم هم على النار يفتنون - روزى كه در آتش در مى آيند) و نيز فرموده (ذوقوا فتنتكم - بچشيد عذابتان ) را و آنگاه گفته است : گاهى وسيله عذاب را هم فتنه مى گويند، و كلمه فتنه را نيز در آن استعمال مى كنند، مانند آيه (الا فى الفتنه سقطوا - آگاه باش كه در فتنه افتاده اند) و گاهى در آزمايش به كار مى رود، مانند (و فتناك فتونا) آنگاه با كلمه فتنه معامله كلمه بلاء را كردند، كه هر دو را هم در شدت و هم در رخائى كه آدمى به آن مى رسد استعمال نمودند ولى ظهور آن دو و استعمالشان در شدت بيشتر است ، كه در آيه (و نبلوكم بالشر و الخير فتنه - شما را به خير و شر مى آزماييم ، آزمودنى ) هر دو در هر دو معنا به كار رفته ، اين بود آن مقدار از كلام راغب كه مورد حاجت ما بود.
(فلبثت سنين فى اهل مدين ) - اين ماندنش در اهل مدين متفرع بر فتنه و نتيجه آن است و در جمله (ثم جئت على قدر يا موسى ) احتمال دارد، و خيلى هم بعيد نيست كه از سياق استفاده شود كه مراد از قدر، مقدار باشد، و منظور از آن مقدار علم و عمل و تجربه اى باشد كه از ابتلاءات وارده در نجاتش از غم ، و خروجش از مصر و ماندنش در اهل مدين به دست آورده ، (و معنا اين باشد كه آنگاه با مقدارى علم و تجربه آمدى ).
و بنابراين مجموع جمله (و قتلت نفسا فنجيناك من الغم ... يا موسى ) يك منت باشد، و آن اين باشد كه به چند بلاء پشت سر هم مبتلا شد، تا با مقدارى از كمال كه كسب كرده و به فعليت رسانده بود به مصر بازگشت .

*(/8)*

بعضى ها از اين اشكال كه چرا فتنه و بلاء را منت شمرده ؟ چه بسا پاسخ گويند كه : فتنه در اينجا به معناى خلوص و خلاصى است ، همانطور كه طلا به وسيله آتش خالص مى شود، و چه بسا بگويند منت بودن آن به اعتبار ثوابى است كه در برابر آن مى دهند.
ولى اين دو جواب وقتى درست است كه جمله (فلبثت ) جداى از ما قبلش باشد، و به همين جهت بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از فتنه ، آن رنج ها و محنت هايى است كه موسى بعد از بيرون شدنش از مصر تا رسيدن به مدين تحمل نمود، چون از حرف (فا) ئى كه بر سر جمله (فلبثت سنين فى اهل مدين ) آمده بر مى آيد كه (لبث ) در اهل مدين بعد از فتنه بوده ، و تاءخر زمانى داشته .
ليكن اين حرف صحيح نيست ، براى اينكه حرف (فاء) بيشتر از تفريع را نمى رساند، و واجب نيست كه همه جا مدخول فاء تفرع زمانى هم بر ما قبل داشته باشد.
بعضى ديگر گفته اند: (قدر) به معناى تقدير است و مراد اين است كه تو سپس به تقدير ما به مصر آمدى ، آنگاه به كسانى كه قدر را به معناى مقدار گرفته اند اعتراض كرده كه معروف از قدر به اين معنا قدر به سكون دال است ، نه قدر به فتحه آن .
و ليكن به طورى كه اهل لغت تصريح كرده اند قدر به سكون ، و قدر به فتحه به يك معنا است ، همچنانكه نعل به سكون و نعل به فتحه يك معنا مى دهد، علاوه بر اين قدر به معناى مقدار همانطور كه قبلا گفتيم با سياق سازگارتر، و يا تنها آن سازگار است ، مفسرين ديگر براى اينكه قدر را به معناى مقدار بگيرند وجوهى بى پايه ذكر كرده اند كه در نقل آنها هيچ فائده اى نيست .
آيه شريفه كه منت خدا بر موسى را مى شمرد با نداى موسى ختم شد، تا احترام بيشترى از او شده باشد.
و اصطنعتك لنفسى

*(/9)*

كلمه (اصطناع ) افتعال از (صنع ) و به معناى احسان است - به طورى كه گفته اند - وقتى گفته مى شود (صنع فلانا - فلانى را صنع كرد) معنايش اين است كه به او احسان نمود، و چون گفته شود (اصطنع فلانا) معنايش اين مى شود كه احسان خود را درباره فلانى تحقق داد و تثبيت كرد و از قفال نقل شده كه گفته : وقتى گفته مى شود (فلانى فلان را اصطناع كرد) معنايش اين است كه آنقدر به وى احسان كرد كه وى را به او نسبت مى دهند، و مى گويند: اين صنيع فلانى است و اين نمك پرورده او است ، اين بود كلام قفال .
بنا به گفته وى برگشت معناى اصطناع موسى به اين است كه خداى تعالى او را براى خود اختصاص داد، و آن وقت موقعيت كلمه (لنفسى ) كاملا روشن مى شود، و اما بنابر معناى اول ، از نظر سياق مناسب تر آن است كه بگوييم (اصطناع ) متضمن معناى اخلاص است ، و به هر حال معناى آن اين است كه من تو را خالص براى خودم قرار دادم ، و همه نعمتهايى كه در اختيار تو است همه اينها از من و احسان من است ، و در آن غير من كسى شركت ندارد، پس تو خالص براى منى ، آن وقت مضمون آيه مورد بحث با آيه (و اذكر فى الكتاب موسى انه كان مخلصا). روشن مى شود.
از اينجا معلوم مى شود اينكه بعضى گفته اند: مراد از اصطناع ، اختيار است ، و معناى اختيار خدا موسى را براى خود اين است كه او را حجت ميان خود و خلق خود قرار دهد، به طورى كه كلام او و دعوتش كلام و دعوت وى باشد، و نيز گفتار بعضى ديگر كه گفته اند: مراد از كلمه (لنفسى ) براى وحى و رسالت من است ، و نيز گفتار ديگران كه گفته اند: يعنى (براى محبتم ) هيچ يك درست نيست ، چون به دون دليل مقيد كردن است .

*(/10)*

و نيز روشن مى شود كه اصطناع و احسان نمودن خدا موسى را براى خود، يك ى از منت هاى مذكور است ، بلكه از بزرگترين نعمتهاى او بوده است و ممكن هم هست جمله (و اصطنعتك لنفسى )، عطف تفسيرى بر جمله (جئت على قدر) باشد و اينكه فخر رازى بر اين معنا اعتراض كرده كه وسط واقع شدن نداء ميان آن و منت هاى مذكور - با اينكه اصطناع هم در سلك آن منت ها باشد - سازگارى ندارد و به همين جهت بهتر است آن را تمهيد و زمينه چينى براى فرستادن او و برادرش نزد فرعون دانست .
اعتراضش وارد نيست ، براى اينكه حكمت وسط واقع شدن نداء منحصر در آنچه او گفته نيست ، شايد وجه ديگر آن ، احترام بيشتر موسى (عليه السلام ) و لطف به وى و نزديك كردنش به موقف انس باشد، تا زمينه فراهم شود براى التفات بار دوم ، از تكلم مع الغير به تكلم وحده ، يعنى جمله (و اصطنعتك لنفسى ).
(اذهب انت و اخوك باياتى و لا تنيا فى ذكرى )
در اين جمله امر سابق تجديد مى شود و در آن خطاب تنها متوجه موسى (عليه السلام ) شده بود و مى فرمود (اذهب الى فرعون انه طغى ) ولى در اين جمله برادرش را هم به وى ملحق كرده ،
چون خود موسى قبلا درخواست كرده بود كه برادرش را در كار او شركت دهد، به همين جهت در خطاب دوم او را هم مخاطب نمود.
دستورشان داد تا با آيات او نزد فرعون روند و در آن موقع داراى بيش از دو آيت نبود، و از همين كه فرمود (با آيات من ) خود وعده جميلى است كه به زودى در موقع لزوم با آيت هاى ديگرى تاءييدش خواهد كرد، و اما اينكه بگوييم مراد از آيات همان دو آيت است زيرا گاهى جمع بر تثنيه اطلاق مى شود، و يا بگوييم هر يك از آن دو آيت منحل به چند آيت است ، سخن قابل اعتمادى نيست .

*(/11)*

(و لا تنيا فى ذكرى ) - كلمه (تنيا) از (ونى ) به معناى فتور و سستى است و مناسب تر به سياق سابق اين است كه مراد از ذكر (دعوت به ايمان به خداى تعالى )، به تنهايى باشد، نه ذكر به معناى توجه به قلب يا زبان كه بعضى گفته اند.
اذهبا الى فرعون انه طغى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى
.
در اينجا نيز براى بار دوم هر دو را مخاطب قرار داد و همچنين در نهى قبلى نيز آن دو را با هم خطاب كرد، در حالى كه قبل از آن نهى و اين امر، در جمله (اذهب انت و اخوك ) كه جنبه زمينه چينى براى آن دو خطاب داشت هر دو را مخاطب نكرد، بلكه يكى را مخاطب كرد و ديگرى را ملحق به او نمود، و از اينجا مى توان احتمال داد كه آيه مورد بحث مشافهه و مخاطبه ديگرى بوده كه بعد از آن موقف ميان خدا و آن دو يا با هم و يا جداى از هم واقع شده است و مؤ يد اين احتمال اين است كه بعد از آن فرموده (قالا ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا...) چون هر دو با هم مى گويند خدايا مى ترسيم به ما ستم و تعدى كند و همچنين در چند جاى بعد همه خطاب به هر دو است ، معلوم مى شود اين خطابها در محلى ديگر بوده .
و مراد از اينكه فرمود (و قولا له قولا لينا) اين است كه در گفتگوى با فرعون از تندى و خشونت خوددارى كنند، كه همين خويشتن دارى از تندى ، واجب ترين آداب دعوت است .
در جمله (لعله يتذكر او يخشى ) تذكر و يا خشيت فرعون آرزو شده ، و اين اميد، قائم به مقام محاوره است نه به خداى تعالى كه عالم به همه حوادث است كه پيش خواهد آمد.
كلمه (تذكر) به معناى قبول يادآورى و التزام به مقتضيات حجت ياد آورنده و ايمان به آن است و كلمه خشيت به معناى مقدمه آن قبول و ايمان است ، پس برگشت معنا به اين مى شود كه (شايد او ايمان بياورد و يا نزديك به ايمان آوردن شود و حداقل بعضى از خواسته هاى شما را اجابت كند).

*(/12)*

بعضى از كسانى كه معتقدند ايمان فرعون در حين غرق شدن قبول است ، به كلمه (لعل ) در آيه مذكور بر مدعاى خود استدلال كرده اند، به اين بيان كه اميد و آرزو از ناحيه خداى تعالى واجب الوقوع است ، همچنانكه به ابن عباس و قدماى مفسرين هم نسبت داده اند كه هر چه را خدا درباره اش اميدوار شود آن خواهد شد، پس از آيه بر مى آيد كه يكى از دو امر تذكر و خشيت واقع شد كه هر يك واقع شود نجات را به دنبال دارد، (پس فرعون كه به حكايت قرآن ، در حين غرق شدن ايمان آورد اهل نجات است ).
ليكن اين حرف مردود و ممنوع است ، و كلمه (عسى ) و (لعل ) در كلام خداى تعالى بر همان معنايى دلالت مى كند كه در كلام غير خدا دلالت مى كند، و آن معنا عبارت است از اميدوارى ، چيزى كه هست اميد در غير خدا قائم به شخص جاهل است ، ولى در خداى تعالى قائم به او نيست ، چون او منزه از جهل است بلكه قائم به مقام است ، يعنى كسى كه در چنين مقامى قرار گيرد و جوانب كلام را زير نظر داشته باشد، مى فهمد كه جا دارد چنين و چنان شود، به خلاف اميدوارى در غير خدا كه هم ممكن است قائم به نفس اميدوار باشد و هم قائم به مقام تخاطب و گفت و شنود.
امام فخر رازى در تفسير خود گفته است : سر اينكه چرا خداى تعالى موسى را نزد فرعون فرستاد، با اينكه مى دانست او ايمان نمى آورد، به دست نيامده و در اينگونه اسرار غير از تسليم و ترك اعتراض چاره اى نيست .

*(/13)*

و اين سخن از وى خيلى عجيب است براى اينكه اگر مقصود از سر فرستادن موسى وجه صحت امر به چيزى است با علم به اينكه در خارج تحقق نمى يابد و محال است تحقق يابد؟! جواب مى گوييم : محال بودن وقوع چيزى در خارج يا وجوب وقوع آن ، خود حالت آن چيز است به قياس بر علت تامه آن ، كه عبارت است از علت فاعلى به ضميمه ساير عوامل خارجى ، (كه اگر مجموع اينها كه همان علت تامه است ، موجود باشد آن چيز و آن فعل ، واجب و ضرورى الوجود مى شود واگر علت تامه اش نبود و يا تامه نبود، وجود آن ممتنع مى گردد) و اما به قياس ، به علت فاعليش به تنهائى نه واجب مى شود و نه ممتنع ، و امر خداى تعالى هم هيچ وقت متعلق به فعلى به قياس به تمامى اجزاء علت تامه اش نمى شود، بلكه تنها
متعلق به فعل به قياس به علت فاعليش مى گردد، كه يكى از اجزاء علت تامه فعل است و نسبت فعل و عدم آن به قياس به آن تنها ممكن است ، (نه واجب و نه ممتنع ) و به عبارت ديگر نسبت فعل و عدم فعل به فاعل نسبت امكان دائمى است ، چون فاعل علت ناقصه است ، كه نه وجود فعل را واجب مى كند و نه عدم آن را، پس بنابراين ، ارسال رسول و دعوت فرعون به وسيله رسول ، و امر فرعون به اطاعت وى همه صحيح است ، زيرا اجابت فرعون و اطاعتش از رسول ، نسبت به خود او اختيارى و ممكن است ، (نه واجب و نه ممتنع ) هر چند كه نس بت به او كه علت فاعلى است ، به ضميمه ساير عوامل مانعه از اجابت محال و ممتنع است ، اين جواب كسانى است كه قائل به اختيارند و اما جبرى مذهبان ، كه خود ف خر رازى يكى از آنها است ، اين شبهه نزد آنها منحصر در تنها مساءله مورد بحث نيست ، بلكه در تمامى موارد تكاليف جريان دارد، چون ايشان قائل به عموم جبر هستند و در مورد بحث گفته اند: امر به موسى تكليفى است صورى كه نتيجه آن اتمام حجت و قطع معذرت است .

*(/14)*

و اما اگر مراد از (سر ارسال رسول ) با علم به ايمان نياوردن فرعون پرسش از فائده اين كار باشد چون خداى تعالى كار لغو نمى كند؟ در جواب مى گوييم دعوت به دين حق هرگز و در هيچ موردى لغو نيست ، براى اينكه در مردمى كه آن را مى پذيرند اثر گذاشته و ايشان را در سعادت تكميل مى كند و در مردمى كه آن را نمى پذيرند نيز اثر گذاشته ايشان را در شقاوتشان تكميل مى كند، همچنانكه خداى تعالى فرمود: (و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمه للمؤ منين و لا يزيد الظالمين الا خسارا ).
آرى اگر تكميل در طرف شقاوت لغو گردد، ديگر آزمايش در آن ناحيه معنايى نخواهد داشت ، و حجت در آن تمام نمى شود، و عذر منقطع نمى گردد و اگر در يك طرف حجت تمام نشود، در طرف ديگر نيز تمام نمى گردد، و اين خود روشن است (زيرا سعادت در جايى تحقق مى يابد كه شقاوت هم امكان داشته باشد).
قالا ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى
كلمه (فرط) به معناى تقدم است و در اينجا مراد از آن به قرينه مقابله اش با طغيان ، تعجيل در عقوبت است ، به طورى كه نگذارد دعوت تمام گردد و مهلت ندهد معجزات اظهار شود، و مراد از (طغيان ) اين است كه در ظلم خود از حد تجاوز نموده و با تشديد عذاب
بنى اسرائيل و جراءت بر ساحت مقدس ربوبى مقابله نموده و اين بار كارهايى بكند كه تاكنون نمى كرد، و اگر نسبت خوف به موسى (عليه السلام ) و هارون داد اشكالى ندارد، چون در سابق در تفسير جمله (خذها و لا تخف ) گفتيم كه اين خوف با مقام نبوت منافات ندارد.
بعضى بر اين آيه اشكال كرده اند به اينكه خداى تعالى در جاى ديگر به موسى وقتى درخواست شركت دادن برادر را كرد فرمود: (قال سنشد عضدك باخيك و نجعل لكما سلطانا فلا يصلون اليكما) و با اينكه در اين آيه قبلا به او تاءمين داده بود، ديگر جان داشت موسى و هارون اظهار ترس كنند؟.

*(/15)*

بعضى از اين اشكال جواب داده اند به اينكه ترس قبلى موسى (عليه السلام ) از جان خودش بود، به دليل اينكه مى گفت : (آنها از من خونى طلب دارند و مى ترسم مرا بكشند) ولى در آيه مورد بحث همانطور كه گذشت ترسشان از باز ماندن امر دعوت است .
علاوه بر اين ممكن است خوفى كه در اين آيه حكايت شده همان ترس قبلى موسى باشد كه در موقف مناجات اظهار كرده بود و ترس هارون باشد در هنگامى كه از ماءموريت خود آگاه گشت ، و با هم در اين مورد جمع شده باشند، در سابق هم گذشت كه احتمال دارد جمله (اذهبا الى فرعون ...)، حكايت كلامى باشد كه هر دوى آن بزرگواران در مواقف متعددى گفته اند.
قال لا تخافا اننى معكما اسمع وارى
يعنى از فرط و طغيان فرعون نترسيد كه من با شما حاضرم ، و آنچه بگويد مى شنوم و آنچه عمل كند مى بينم و شما را يارى مى كنم و تنهاتان نمى گذارم ، و در حقيقت اين آيه تاءمينى است كه با وعده نصرت به آن دو مى دهد، پس اينكه فرمود: (لا تخافا) تاءمين است و اينكه فرمود: (اننى معكما اسمع وارى ) تعليل آن تاءمين است به اينكه با حضور و ديدن و شنيدن من ديگر جايى براى ترس شما نيست ، و اين خود دليل بر اين است كه جمله مذكور كنايه است از مراقبت و نصرت ، و گرنه صرف حاضر بودن و ديدن و شنيدن ، و صرف آگاهى داشتن به آنچه كه رخ مى دهد باعث نترسيدن موسى و هارون نمى شود، چون خداى تعالى همه چيز رامى بيند و مى شنود و از هر چيزى آگاهى دارد.
بعضى از علما با اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه سمع و بصر در خداى تعالى دو صفتند زائد بر صفت علم ، چون اگر آن دو نيز همان علم بوده باشند، بايد آوردن جمله (اسمع وارى ) بعد از جمله (اننى معكما) تكرار باشد و تكرار خلاف اصل است .

*(/16)*

و اين استدلال موهون ترين استدلالى است كه در اين باره شده است ، براى اينكه : اولا: در سابق هم تذكر داديم كه مفاد جمله (اننى معكما) حضور و شهادت است و حضور و شهادت غير از علم است .
و ثانيا: ما برهانهاى يقينى داريم بر اينكه صفات ذاتى خداى تعالى كه عبارتند از (حيات )، (علم )، (قدرت )، (سمع ) و (بصر) عين ذاتند و بعضى عين بعض ديگرند، و ديگر با بودن يقين ممكن نيست ظهور لفظى ظنى مخالف منعقد گردد.
و ثالثا: براى اينكه مساءله از مسائل اصول معارف دينى است و در اصول ، جز به علم نمى توان اعتماد و ركون نمود و دليلى كه با امثال (اصل عدم تكرار است ) تمام و تكميل شود، از چنين مباحثى اجنبى است .
فاتياه فقولا انا رسولا ربك ...
در اين جمله امر و دستور به رفتن نزد فرعون تجديد شده ، البته بعد از آنكه آن دو جناب را با وعده حفظ و نصرت تاءمين داده ، چيزى كه هست در اين امر مجدد رسالت آن دو را كاملا بيان فرموده است ، و آن اين است كه نزد وى روند، و او را به ايمان و رفع يد از عذاب بنى اسرائيل دعوت نموده ، پيشنهاد كنند كه بنى اسرائيل را رخصت دهد تا با آن دو جناب به هر جا خواستند بروند.
در اين بيان و گفتگوى با فرعون هر جا كه وجهه سخن دگرگون شده همان دستور قبلى به مقتضاى تناسب مقام تكرار شده ، مثلا بار اول فرمود: (نزد فرعون برو كه او طغيان كرده است ) بار دوم كه بعد از در خواستهاى موسى (عليه السلام ) بود چنين تكرار كرد كه : (تو و برادرت نزد فرعون شويد كه او طغيان كرده است )، بار سوم كه موسى اظهار خوف كرد و خداى تعالى تاءمينش داد، چنين تكرار فرمود: (نزد او شويد و بگوييد...) كه در اين نوبت تفصيل جزئيات وظائفى را كه دارند بيان نمود.
پس در جمله (فاتياه فقولا انا رسولا ربك ) ماءمور شده اند خود را به عنوان فرستاده پروردگار وى به وى معرفى كنند،

*(/17)*

و در جمله (و السلام على من اتبع الهدى ...) ماءمور شده اند وى را به بقيه اجزاى ايمان بخوانند.
و اما جمله (فارسل معنا بنى اسرائيل ) تكليفى است فرعى و متوجه شخص فرعون .
و در جمله (قد جئناك بايه من ربك ) براى اثبات رسالتشان استناد به حجت نموده اند و اگر كلمه (آيت ) را نكره آورد، خواست تا از عدد آيت سكوت كرده باشد و نيز به عظمت امر آن آيت ، و وضوح دلالتش بر رسالت اشاره كرده باشد.
و جمله (و السلام على من اتبع الهدى ) به منزله تحيت خداحافظى است كه در عين حال اشاره به اين است كه ديگر حرفى نداريم ، رسالت ماهمين است كه گفتيم ، و نيز خلاصه محتواى دعوت دينى را بيان مى كند كه دامنه سلامت تمامى افرادى را كه هدايت و سعادت را پيروى مى كنند شامل مى شود و چنين افرادى در مسير زندگى به هيچ مكروهى بر نمى خورند نه در دنيا و نه در عقبى .
جمله (انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب و تولى ) در مقام تعليل جمله قبل خودش است كه حاصل هر دو چنين مى شود: اينكه تنها بر پيروان هدايت سلام كرديم ، براى اين بود كه خداى سبحان به ما وحى كرده بود كه (عذاب ) كه ضد (سلام ) است سرنوشت بدون استثناء كسانى است كه آيات خدا و يا دعوت حق را كه همان هدايت است تكذيب كنند و از آن روى گردان شوند.

*(/18)*

و در سياق دو آيه اين معنا به خوبى به چشم مى خورد كه در عين اينكه رسالت آن دو را بيان نموده سلطنت فرعون و آنچه از زخارف كه وى بدان مى بالى دو تظاهر به كبرياء مى نمود به هيچ گرفته و خوار شمرده است ، مثلا خداى سبحان به آن دو بزرگوار مى فرمايد: (فاتياه ) و نمى فرمايد: (اذهبا اليه ) چون اگر اين دو تعبير را بخواهيم به فارسى ترجمه كنيم تقريبا ترجمه اولى (برويد پهلويش ) و ترجمه دومى (برويد نزد وى ) مى شود و معلوم است كه دومى در جايى به كار مى رود كه طرف داراى مقامى منيع باشد و شخص رسول خدمتش يا حضورش برود، به خلاف اولى كه رسول مى تواند چسبيده به او بنشيند و تماس نزديكترى پيدا كند و اگر سلطنت پادشاه مصر و معبود قبطيان كه دسترسى به دربارش كار بسيار دشوارى بوده رعايت مى شد، جاداشت بفرمايد (اذهبا اليه ) ولى نفرمود.
ديگر اينكه فرمود: (فقولا) و نفرمود: (فقولا له - به او بگوييد) چون خواست او را داخل انسان حساب نكند و اعتنايى به شاءن وى ننمايد و نيز فرمود: (انا رسولا ربك ) و (بايه من ربك )، و دو بار به گوشش نواختند كه تو آنطور كه ادعا مى كردى (انا ربكم الاعلى ) نيستى ، بلكه بنده و مربوب ربى هستى .
و نيز فرمود: (و السلام على من اتبع الهدى ) و نفرمود: (سلام بر تو اگر هدايت را دنبال كنى ) همچنانكه در جمله مقابلش نيز اعتنايى به وى نكرد و به طور كلى فرمود: (ان العذاب على من كذب و تولى - عذاب سرنوشت هر كسى است كه تكذيب كند و اعراض نمايد).
همه اينها را اگر به دقت در نظر بگيريم مناسب تر است با لحن جمله (لا تخافا اننى معكما اسمع و ارى ) و نكته اى كه از آن استفاده مى شود، زيرا از آن كمال احاطه و عزت و قدرتى بر مى آيد كه هيچ نيرويى تاب مقاومت در برابرش را ندارد، (آرى در دعوت به عبوديت و ربوبيت چنين خدايى مناسب تر همان است كه فرعونها بى مقدار و به هيچ گرفته شوند).

*(/19)*

اما اين تعبيرات در عين حال كه بى مقدارى و بى ارزشى فرعون را مى رساند، اولا هيچگونه خشونتى نداشته و از نرمى و ملايمت كه قبل از اين موسى را بدان امر مى كرد بيرون نشده است ، و ثانيا سخن حق را به گوش فرعون رسانيده ، بدون اينكه تملق كرده و از سلطنت باطل فرعون و عزت دروغيش مرعوب شده باشد.
بحث روايتى
در تفسير قمى در روايت ابى الجارود از امام باقر (عليه السلام ) آمده كه در ذيل جمله (آتيكم منها بقبس ) مى فرمود: (يعنى پاره اى آتش برايتان بياورم تا گرم شويد)، (او اجد على النار هدى - يا بر سر آن آتش كسى را بيابم كه راه را بما نشان دهد) چون موسى (عليه السلام ) راه را گم كرده بود.
و در كتاب فقيه آمده كه شخصى از امام صادق (عليه السلام ) پرسيد: چرا موسى (عليه السلام ) ماءمور كندن كفش خود شد كه قرآن درباره اش مى فرمايد: (فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى )؟ فرمود: چون كفشهايش از پوست خر مرده بود.
مؤ لف : اين روايت را تفسير قمى نيز بدون ذكر سند و آن هم با ضمير (يعنى از آن حضرت ) آورده و در الدر المنثور هم از عبد الرزاق و فارابى و عبد بن حميد و ابن ابى حاتم از
على (عليه السلام ) همين معنا آمده ولى در روايتى ديگر رد شده است ، سياق آيه هم مى رساند كه كندن كفش صرفا به منظور احترام مكان بوده .
و در مجمع البيان در ذيل جمله (اقم الصلوه لذكرى ) گفته است : بعضى گفته اند معنايش اين است كه هر وقت به يادت آمد كه نمازى به گردنت هست چه در وقت و چه در خارج وقت ، آن را به جاى آر، و اين قول از بيشتر مفسرين نقل شده و از امام ابى جعفر (عليه السلام ) هم نقل شده و روايت انس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كه فرمود: (هر كه نماز را فراموش كرد هر وقت يادش آمد بخواند، ديگر كفاره اى به گردنش نيست ) آن را تاءييد مى كند، و اين روايت را مسلم در صحيح خود آورده است .

*(/20)*

مؤ لف : اين حديث به طرق ديگرى از اهل سنت با سند و بى سند از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل شده ، و از طرق شيعه از امام باقر و صادق (عليهماالسلام ) آمده است .
و در مجمع البيان در ذيل جمله (اكاد اخفيها) از ابن عباس نقل كرده كه جمله را به صورت : (اكاد اخفيها عن نفسى ) قرائت كرده و در قرائت ابى نيز به همين صورت آمده و از امام صادق (عليه السلام ) نيز روايت شده (كه بنابر آن معنا چنين مى شود: نزديك است كه وقت قيامت را از خودم هم پنهان بدارم ).
و در الدر المنثور است كه ابن مردويه و خطيب و ابن عساكر، از اسماء بنت عميس روايت آورده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را ديدم كه در مقابل كوه ثبير ايستاده بود و مى فرمود: (اى كوه ثبير روشن باش ، اى كوه ثبير روشن باش ، بارالها از تو آن مى خواهم كه برادرم موسى خواست و آن اين است كه : سينه ام را گشاده كنى ، و كارم را آسان سازى و گره از زبانم باز كنى ، تا سخنانم را بفهمند، و از اهل بيتم برادرم على را وزيرم سازى ، و پشتم را به وسيله او محكم كنى و او را در كار من شريك سازى ، تا تو را بسيار تسبيح كنيم ، و بسيار ذكر گوييم ، كه تو به ما بصير هستى ).
مؤ لف : قريب به اين معنا از سلفى از امام باقر (عليه السلام ) و همچنين در مجمع البيان از ابن عباس از ابوذر از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت شده .
و در روح المعانى بعد از نقل اين حديث چنين گفته : (اين معنا پوشيده نماند كه ما ناچاريم كلمه (امر) را كه در اين حديث است حمل بر ارشاد و دعوت به حق كنيم ، و نمى توانيم آن را عبارت از نبوت بدانيم ، و نيز نمى شود با آن بر خلافت بلافصل على كرم اللّه وجهه استدلال كنيم ).

*(/21)*

و نظير اين حديث در آنچه گفتيم كلام ديگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ، كه هنگام جانشين كردن على در مدينه و بر اهل بيتش در داستان غزوه تبوك به على فرمود (آيا راضى نيستى كه تو نسبت به من به منزله هارون نسبت به موسى باشى ؟ تنها فرق ميان من و تو و موسى و هارون اين است كه بعد از من پيغمبرى نخواهد بود) كه با آن نيز نمى شود استدلال بر آن مدعا كرد.
مؤ لف : اما استدلال به حديث بالا و يا حديث منزلت بر خلافت بلافصل على (عليه السلام ) بحثى است كه از غرض اين كتاب خارج است ، تنها در اينجا از مراد آن جناب به جمله (و او را در كارم شريك فرما) كه مطابق دعاى موسى (عليه السلام ) است گفتگو مى كنيم و مى گوييم جمله مذكور در دعاى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) درست مطابق دعايى است كه كتاب عزيز خدا آن را از موسى (عليه السلام ) در حق هارون حكايت كرده است ، پس بايد ديد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از آيه شريفه چه فهميده كه آن را از خداوند درباره على (عليه السلام ) درخواست كرده است ؟.

*(/22)*

و با در نظر گرفتن اينكه حديث مذكور حديثى است صحيح ، و مؤ يد به حديث متواتر منزلت ، كه مرحوم بحرانى در (غايه المرام ) آن را به صد طريق از طرق اهل سنت و هفتاد طريق از طرق شيعه نقل كرده ، چنين مى فهميم كه مراد از آن جناب از شركت دادن خدا على را در امر وى به طور قطع نبوت نبوده ، چون حديث منزلت صريحا نبوت را استثناء كرده بود، و از همين جا اين معنا را هم مى فهميم كه مراد موسى (عليه السلام ) از امر نيز امر نبوت نبوده ، زيرا اگر شامل نبوت هم مى بود ديگر دعاى : (اشركه فى امرى ) از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بدون معنا خواهد بود. و نيز مراد از آن امر آنطور كه روح المعانى پنداشته ، مطلق ارشاد و دعوت به سوى حق نيست ، براى اينكه مساءله ارشاد و دعوت به سوى حق اختصاص به على (عليه السلام ) ندارد، تكليفى است كه تمامى امت در آن شركت دارند، آيات قرآن و روايات همه قائم به آنند مانند آيه (قل هذه سبيلى ادعوا الى الله على بصيره انا و من اتبعنى ) و نيز مانند روايتى كه عامه و خاصه نقل كرده اند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: (حاضرين به غائبين برسانند) و وقتى دعوت به حق امرى است مشترك ميان همه افراد امت ، ديگر معنا ندارد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در خواست كند خصوص على را در اينكار شريك وى سازد.
علاوه بر آيه و روايت بالا در خود كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كه كلمه امر به ياى تكلم اضافه شده و فرموده : (امرى - امر) من يك نحوه اختصاص را مى رساند و مى فهماند كه درخواست كرده كه على (عليه السلام ) را در امرى كه مخصوص به خود آن جناب بوده شريك سازد و چنين امرى با مطلق ارشاد و دعوت به حق كه همه مردم در آن مشتركند منطبق نيست ، همچنانكه نظير اين بيان در تفسير آيه اى كه كلام موسى بود و قرآن از اوحكايت مى كرد گذشت .

*(/23)*

آرى تبليغ ابتدايى - كه همان تبليغ وحى براى اولين بار باشد - امرى است كه نه نبوت است تا آيه و روايت دليل بر نبوت هارون و على (عليهماالسلام ) باشد، و نه ارشاد و دعوت است تا همه مردم در آن مشترك باشند، بلكه امرى است كه در عين اينكه نبوت مختص به نبى نيست نبى نمى تواند از پيش خود هر كسى را در آن نائب خود كند بلكه بايد از خدا دستور بگيرد كه چه كسى را در آن نائب قرار دهد و شريك خويش كند.
در كلام موسى هم شاهدى بر اين معنا هست ، و آن اين است كه مى گويد: و (اخى هرون هو افصح منى لسانا فارسله معى ردءا يصدقنى )، چون مى دانيم مقصودش از اينكه گفت : (مرا تصديق كند) اين نيست كه هارون نزد فرعون رود و بگويد برادرم موسى راست مى گويد، بلكه مراد اين است كه در آنجا آنچه از كلام موسى مبهم است توضيح دهد، و آنچه مجمل است تفصيل گويد، و از طرف او پاره اى از آنچه به برادر وحى شده و بايد ابلاغ شود برساند.
پس اين نوع از تبليغ و آثارى كه از نبوت در پى دارد، مانند وجوب اطاعت و امثال آن ، امرى است كه در عين اينكه از مختصات نبوت است ، نيابت بردار هم هست ، و اگر كسى در آن شريك نبى شود، شريك در امر نبى شده است ، پس همين معنا مراد از كلمه (امرى ) در دعاى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است همچنانكه همين معنا مقصود در دعاى موسى است .
در جلد نهم اين كتاب در تفسير اول سوره برائت ، در داستان فرستادن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) على را براى خواندن آيات اول سوره بر اهل مكه و عزل ابوبكر از اين ماءموريت ، مطالبى مربوط به بحث ما گذشت ، كه در آنجا گفتيم اگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ابو بكر را عزل كرد، به استناد وحيى بود كه به آن حضرت شد مبنى بر اينكه : اين ماءموريت را انجام ندهد مگر خودت و يا مردى از خودت .

*(/24)*

و در تفسير قمى آمده كه گفت : پدرم از حسن بن محبوب ، از علاء بن رزين ، از محمد بن مسلم ، از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرد كه فرمود: وقتى مادر موسى حامله شد، هيچ كس از حاملگى او خبردار نگرديد، تا روزى كه فرزندش را زاييد، فرعون به هر يك از زنان بنى اسرائيل زنى از قبطيان را موكل كرده بود كه مراقبشان باشند و اين سانسور را وقتى پديد آورد كه از بنى اسرائيل شنيد مى گويند به زودى مردى در ما متولد مى شود به نام موسى بن عمران كه هلاكت فرعون و اصحابش به دست او خواهد بود، فرعون وقتى اين را شنيد گفت : من هم تمام اطفال ذكور ايشان را مى كشم تا آن منجى كه در انتظارش هستند پديد نيايد، آنگاه ميان مردان و زنان جدايى انداخت و مردان را زندانى كرد.
همينكه مادر موسى ، موسى را آورد و ديد كه فرزندش پسر است ، ناراحت شد و گريه كرد و گفت : (همين الساعه او را مى كشند)، ولى خداى تعالى مهر و عطوفتى در آن زن قبطى كه موكل بر وى بود ايجاد نمود و از روى دلسوزى پرسيد چرا رنگت پريد؟ گفت : مى ترسم بچه ام را بكشند، گفت : نه ، نترس و موسى (عليه السلام ) چنان بود كه هيچ كس او را نمى ديد مگر آنكه دوستدارش مى شد، همچنانكه خداى تعالى فرمود: (و القيت عليك محبه منى ) به همين جهت آن زن قبطى دوستدار وى شد.
و در كتاب علل به سند خود از ابن ابى عمير روايت كرده كه گفت : به موسى بن جعفر (عليه السلام ) عرض كردم : از معناى آيه (اذهبا الى فرعون انه طغى و قولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى )

*(/25)*

برايم بفرما، فرمود: اما جمله (فقولا له قولا لينا) معنايش اين است كه او را به اسم صريح نخوانيد، بلكه به كنيه بخوانيد و بگوييد (يا ابا مصعب ) چون كنيه فرعون ابو مصعب و نامش وليد بن مصعب بود، و اما جمله (لعله يتذكر او يخشى ) را براى اين فرمود تا موسى به رفتن حريص تر شود، و گرنه خداى تعالى مى دانست كه فرعون نه متذكر مى شود و نه مى ترسد، مگر وقتى كه عذاب را ببيند، همچنان كه خود خداى تعالى فرمود: (حتى اذا ادركه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل و انا من المسلمين - آنگاه كه دچار غرق شد، گفت : ايمان آوردم كه معبودى نيست جز همان خدايى كه بنى اسرائيل به وى ايمان آوردند، حالا ديگر تسليمم ) و خداى تعالى هم ايمانش را قبول نكرد، و فرمود: (الان و قد عصيت قبل و كنت من المفسدين - حالا؟ بعد از آن عصيانها كه قبل از اين كردى و از مفسدين بودى ؟.
مؤ لف : صدر اين حديث را الدر المنثور از ابن ابى حاتم از على (عليه السلام ) روايت كرده ، و اگر (قول لين ) را به (كنيه ) تفسير كرده ، از باب اين است كه كنيه يكى از مصاديق قول لين است نه اينكه منحصر در آن باشد.
ذيل حديث را كافى هم به سند خود از عدى بن حاتم از على (عليه السلام ) نقل كرده ، و در آن آنچه ما قبلا درباره (لعل ) گفتيم تاءييد شده كه اين كلمه درباره خداى تعالى نيز به همان معناى خودش يعنى اميدوارى استعمال شده است .
سوره طه آيات 49- 79

*(/26)*

قال فمن ربكما يا موسى (49) قال ربنا الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى (50) قال فما بال القرون الاولى (51) قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى و لا ينسى (52) الذى جعل لكم الارض مهدا و سلك لكم فيها سبلا و انزل من السماء ماء فاخرجنا به ازوجا من نبات شتى (53) كلوا و ارعوا انعامكم ان فى ذلك لايات لاولى النهى (54) منها خلقناكم و فيها نعيدكم و منها نخرجكم تاره اخرى (55) و لقد اريناه آياتنا كلها فكذب و ابى (56) قال اجئتنا لتخرجنا من ارضنا بسحرك ياموسى (57) فلناتينك بسحر مثله فاجعل بيننا و بينك موعدا لا نخلفه نحن ولا انت مكانا سوى (58) قال موعدكم يوم الزينه و ان يحشر الناس ضحى (59) فتولى فرعون فجمع كيده ثم اتى (60) قال لهم موسى ويلكم لا تفتروا على اللّه كذبا فيسحتكم بعذاب و قد خاب من افترى (61) فتنازعوا امرهم بينهم و اسروا النجوى (62) قالوا ان هذان لساحران يريدان ان يخرجاكم من ارضكم بسحرهما و يذهبا بطريقتكم المثلى (63) فاجمعوا كيدكم ثم ائتوا صفا و قد افلح اليوم من استعلى (64) قالوا ياموسى اما ان تلقى و اما ان نكون اول من القى (65) قال بل القوا فاذا حبالهم و عصيهم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى (66) فاوجس فى نفسه خيفه موسى (67) قلنا لا تخف انك انت الاعلى (68) و الق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا انما صنعوا كيد سحر و لا يفلح الساحر حيث اتى (69) فالقى السحره سجدا قالوا آمنا برب هرون و موسى (70) قال آمنتم له قبل ان آذن لكم انه لكبيركم الذى علمكم السحر فلا قطعن ايديكم و ارجلكم من خلاف ولا صلبنكم فى جذوع النخل و لتعلمن اينا اشد عذابا و ابقى (71) قالوا لن نوثرك على ما جاءنا من البينات و الذى فطرنا فاقض ما انت قاض انما تقضى هذه الحيوه الدنيا(72) انا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا و ما اكرهتنا عليه من السحر واللّه خير و ابقى (73) انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لايموت فيها و لا يحيى (74) و من ياته مؤ

*(/27)*

منا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجت العلى (75) جنات عدن تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها و ذلك جزاء من تزكى (76) و لقد اوحينا الى موسى ان اسر بعبادى فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا لا تخاف دركا و لا تخشى (77) فاتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم (78) و اضل فرعون قومه و ما هدى (79).
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
ترجمه آيات
(فرعون ) گفت : اى موسى ؟ پروردگار شما كيست ؟(49).
گفت : پروردگار ما همان است كه خلقت هر چيزى را به آن داد و سپس هدايتش كرد (50).
گفت : پس حال نسلهاى گذشته چيست ؟ (51).
گفت : علم آن نزد پروردگار من در كتابى است كه پروردگارم نه خطا مى كند و نه فراموش (52).
همان كه زمين را براى شما گهواره اى كرد و برايتان در آن راهها كشيد و از آسمان آبى فرود آورد و با آن انواع مختلف گياه پديد آورديم (53).
بخوريد و حيوانات خود را بچرانيد كه در آن براى اهل خرد، عبرتها است (54).
ما شما را از زمين آفريديم و بدان بازتان مى گردانيم و بار ديگر از آن بيرونتان مى كشيم (55).
ما همه آيات خويش را به فرعون نشان داديم ولى او تكذيب كرد و سر باز زد (56).
گفت : اى موسى آيا سوى ما آمده اى تا با جادوى خويش از سرزمينمان بيرونمان كنى ؟! (57).
ما نيز جادويى مانند آن براى تو خواهيم آورد، ميان ما و خودت در مكانى معين وعده گاهى بگذار كه از آن تخلف نكنيم (58).
گفت : وعده گاه شما روز عيد باشد كه (مشروط بر اينكه ) مردم نيمروز مجتمع شوند (59).
فرعون رفت و نيرنگ خويش را فراهم كرد و باز آمد (60).
موسى به آنها گفت : واى بر شما به خدا دروغ مبنديد كه شما را به عذابى هلاك كند و هر كه دروغ سازد نوميد شود (61).
آنها ميان خودشان در كارشان مناقشه كردند و رازها آهسته گفتند (62).
گفتند: اينان دو جادوگرند كه مى خواهند با جادوى خويش شما را از سرزمينتان بيرون كنند و آئين خوب شما را از ميان ببرند (63).
پس نيرنگتان را فراهم كنيد، آنگاه صف بسته بياييد كه در آن روز هر كه برتر شود رستگار مى گردد (64).
گفتند: اى موسى آيا تو مى افكنى يا ما اول كس باشيم كه بيفكنيم ؟ (65).
گفت : شما بيفكنيد و آن وقت در اثر جادوى آنان به نظر او رسيد كه ريسمان ها و عصاهايشان راه مى روند (66).

*(/1)*

و موسى در ضمير خود به ترس افتاد (67).
گفتيم مترس كه تو خود برترى (68)
آنچه به دست راست دارى بيفكن تا آنچه را ساخته اند ببلعد، فقط نيرنگ جادويى است كه ساخته اند و جادوگر هر جا باشد رستگار نمى شود (69).
جادوگران سجده كنان خاكسار شدند، و گفتند: به خداى هارون و موسى ايمان آورديم (70).
(فرعون ) گفت : چرا پيش از آنكه اجازه تان دهيم به او ايمان آورديد. پس وى بزرگ شما است كه جادو تعليمتان داده پس به يقين دست ها و پاهايتان را به عكس يكديگر مى برم وبر تنه هاى نخل آويزانتان مى كنم تا بدانيد عذاب كدام يك از ما سخت تر و پايدارتر است (71).
گفتند: هرگز تو را بر اين معجره ها كه سوى ما آمده ترجيح نمى دهيم ، هر چه مى كنى بكن فقط به زندگى اين دنياى ما لطمه مى زنى (72).
ما به پروردگارمان ايمان آورده ايم كه گناهانمان را با اين جادوگرى كه با زور بدان وادارمان كردى بيامرزد كه خدا بهتر و پاينده تر است (73).
و هر كه گنه كار به پيشگاه پروردگار خويش رود جهنمى مى شود كه در آنجا نه مى ميرد و نه زندگى دارد (74).
هر كه مؤ من به پيشگاه او رود و كار شايسته كرده باشد آنان مرتبت هاى بلند دارند (75)
بهشت هاى جاويد كه در آن جويها روان است و جاودانه در آنند، اين پاداش كسى است كه پاك خوئى كرده باشد (76).
و به موسى وحى كرديم : بندگان مرا شبانه حركت ده و بيرون ببر و براى آن در دريا راهى خشك بجوى و از گرفتن (دشمنان ) نه بيم كن و نه بترس (77).
فرعون با سپاهيانش از پى ايشان شدند، و از فرو گرفتن دريا به فرعونيان همان رسيد كه رسيد (78).
فرعون قوم خويش را گمراه كرد و هدايت نكرد (79).
بيان آيات

*(/2)*

اين آيات فصل ديگرى از داستان موسى (عليه السلام ) است ، كه در آن رفتن موسى و هارون نزد فرعون و تبليغ رسالتشان مبنى بر نجات بنى اسرائيل را بيان مى كند، البته جزئيات جريان را هم خاطر نشان كرده ، از آن جمله مساءله معجزه آوردن و مقابله با ساحران و ظهور و غلبه حق بر سحر ساحران و ايمان آوردن ساحران و اشاره اى اجمالى به بيرون بردن بنى اسرائيل و شكافته شدن آب دريا و تعقيب كردن فرعون و لشگريانش او (موسى ) و بنى اسرائيل را سرانجام غرق شدن فرعون ، مى باشد.
قال فمن ربكما يا موسى
.
اين جمله حكايت گفتگوى فرعون و موسى است كه حكايت مى كند فرعون به آن دو گفت : پروردگار شما كيست ؟ ولى كلام موسى را كه به فرعون چه بوده حكايت نكرده ، چون احتياجى به حكايت آن نبوده ، زيرا از آيات قبل كه خداى تعالى آن دو بزرگوار را ماءمور كرد كه نزد فرعون شده ، او را بدين توحيد دعوت كنند، و از او بخواهند بنى اسرائيل را به ايشان بسپارد، معلوم بود كه آن دو به فرعون چه گفته اند، كه او در پاسخ گفته پروردگار شما كيست ؟ و حتى از اين جواب فرعون هم معلوم مى شود كه كلام آن دو چه بوده است .
و نيز معلوم مى شود كه موسى و هارون يكديگر را شريك در دعوت معرفى كرده اند، ليكن موسى اصل در دعوت و قيام آن است و هارون وزير و ياور او است ، ولذا فرعون خطاب را تنها متوجه موسى نموده ، و از او مى پرسد پروردگار شما (موسى و هارون ) كيست ؟.
مطلب ديگرى كه از اين گفتگو بدست مى آيد اين است كه در هنگام تلقى وحى ماءمور شدند بگويند: (انا رسولا ربك فارسل معنا بنى اسرائيل و لا تعذب هم قد جئناك بايه من ربك )
كلمه (پروردگارت ) دو مرتبه تكرار شد، با اينكه فرعون براى خود معتقد به پروردگارى نبود، بلكه خود را پروردگار مردم (حتى موسى و هارون ) مى دانست ، و به حكايت قرآن مى گفت :
(انا ربكم الاعلى ،
و نيز گفته : (لئن اتخذت الها غيرى لاجعلنك من المسجونين ).

*(/3)*

بنابراين اگر در پاسخ آن دو گفت : (پروردگار شما كيست ؟) در حقيقت خواسته است از ربوبيت خداى سبحان براى خود تغافل كند و خود را به اين راه بزند كه من كلمه (پروردگارت ) را نشنيدم لذا مى پرسد پروردگارى كه شما رسول او هستيد كيست ؟.
يكى از اصول قطعى و مسلم نزد امم بت پرست اين است كه آفريدگار تمامى عالم حقيقتى است كه بزرگتر از آن است كه با مقياسى اندازه گيرى و تحديد شود و عظيم تر از آن است كه عقل و يا و هم كسى به او احاطه يابد و محال است كسى با عبادت خود متوجه او شده ، و باقربانيش به او تقرب جويد، پس او را نبايد اله و رب خود گرفت ، بلكه واجب آن است كه در عبادت متوجه بعضى از مقربين درگاهش شد و براى آن واسطه قربانى كرد، تا او آدمى را به خدا نزديك نموده ، در درگاهش شفاعت كند، و اين واسطه ها همان آلهه و اربابند، و خداى سبحان نه اله است و نه رب ، بلكه او اله آلهه و رب ارباب است ، پس اينكه كسى بگويد: براى من ربى است ، لابد مقصودش يكى از آلهه غير خدا است ، و نمى تواند مقصودش خداى سبحان باشد، و در محاوره وثنى ها و گفتگوهاشان همين معنا مقصود است .
پس اينكه فرعون پرسيد (پروردگار شما كيست ؟) نخواست وجود خداى سبحان را كه آفريدگار همه عالم است انكار كند، و نيز اين سؤ ال وى انكار اينكه خود او الهى دارد نيست ، چون در قرآن كريم در سوره اعراف ، آيه 127 مضمونى است كه مى رساند خود فرعون نيز آلهه اى داشته و آن اين است كه : (درباريانش مى گويند آيا موسى را به حال خود وا مى گذارى كه مقام تو و آلهه ات را به هيچ بگيرد؟.)

*(/4)*

بلكه منظور او اين بوده كه بفهمد اله موسى و فرعون كيست ؟ آيا غير فرعون اله و ربى دارند؟ و اين همان معنايى است كه گفتيم از تغافل فرعون از دعوت آن دو به خداى سبحان در اولين بار دعوتشان استفاده مى شد، پس فرعون چنين فرض كرده (و لو فرض ‍ شخص متجاهل ) كه موسى و برادرش او را به سوى بعضى آلهه غير خدا كه معمول در آن روز بوده مى خوانند، لذا مى پرسد آن اله و رب كيست ؟.
آرى در ميان وثنى ها نيز رسم بوده كه هر كس از هر اله كه خوشش مى آمده آن را اله خود مى گرفته و چه بسا كه در گرفتن اله تفنن مى كردند، وقتى از يك اله سير مى شدند رب و الهى ديگر بر مى گزيدند،
و به زودى در تفسير جمله (و يذهبا بطريقتكم المثلى ) خواهد آمد.
بله ، عوام از بت پرستان گاهى سخنانى مى گويند كه با اصول اعتقاديشان سازگار نيست ، مثل اينكه به بعضى از بت هاى خود نسبت آفريدگارى و تدبير مى دهند، با اينكه از نظر اصول اعتقادى آنان خلقت و تدبير كار ارباب بتها است نه خود بتها.

*(/5)*

پس خلاصه مذهب بت پرستان اين است كه ايشان خداى را منزه از اين مى دانند كه كسى او را عبادت كند، و به درگاهش تقرب جويد، و اگر بخواهند به درگاه او تقرب جويند، بعضى از خلق خداى را شفيع او قرار مى دهند، و آن واسطه را كه يا ملائكه است و يا جن و يا قديسين از بشر عبادت مى كنند، و بسيارى از بت پرستان سلاطين بزرگ را هم معبود خود بر مى گزينند، و آنها را مظاهر عظمت خدا مى دانند ولى در عين حال معبود بودن يك سلطان را مانع از اين نمى دانند كه خود آن سلطان نيز معبودى ديگر داشته باشد يعنى از يك سو عابد رب خود و از سوى ديگر معبود ديگران باشد، همچنانكه در روم قديم كه بيشترشان از وثنيت صابئه بودند، صاحب خانه را رب اهل خانه مى دانستند، فرعون زمان موسى هم از آنها بود، كه از يك سو معبود مردم بود، و از سوى ديگر ادعاى الوهيت مى كرد، و مردم او را مى پرستيدند، و همين معنا از خلال آيات قرآن كريم نيز به دست مى آيد.
اشكالى كه به بسيارى از مفسرين متوجه مى شود از اينجا روشن مى گردد. در روح المعانى گفته : بعضى از مفسرين معتقدند كه فرعون عارف به خداى عز و جل بود، چيزى كه هست چون معاند و لجباز بود، زير بار دعوت موسى نمى رفت . اين گروه از مفسرين بر مدعاى خود به عده اى از آيات استدلال كرده اند و نيز استدلال كرده اند به اينكه سلطنت فرعون از قبطيان تجاوز نكرد و به حدود شام نرسيد، به شهادت اينكه موسى (عليه السلام ) وقتى از نزد او فرار كرد به مدين آمد و شعيب (عليه السلام ) به او گفت : نترس كه از مردم ستمكار نجات يافتى ، آن وقت چطور ممكن است معتقد باشد به اينكه الهه همه عالم است ؟ و نيز دليل آورده اند به اينكه فرعون قطعا مردى عاقل بوده ، چون به حد تكليف رسيده بود و هر عاقلى به بداهت و ضرورت مى داند كه نيست بوده و هست شده ، و كسى كه چنين باشد به مدبرى محتاج است پس در نتيجه معتقد به مدبر خواهد بود.

*(/6)*

بعضى ديگر از مردم گفته اند: فرعون خدا را نمى شناخته ، با اينكه اتفاق دارند كه هيچ عاقلى معتقد به اين نمى شود كه خودش خالق آسمان و زمين و آنچه بين آن دو است باشد، چيزى كه هست در كيفيت جهل او به خدا اختلاف كرده اند، عده اى احتمال داده اند دهرى و منكر وجود صانع بوده و يا ممكن است معتقد بوده كه ممكن الوجود احتياجى به مؤ ثر
ندارد و عالم به طور اتفاقى موجود شده است ، همچنانكه از ذى مقراطيس و پيروانش نقل شده كه چنين اعتقادى داشته اند.
بعضى ديگر احتمال داده اند كه او مردى فلسفى بوده ، يعنى قائل به وجود علتى براى ايجاد عالم بوده ، جمعى ديگر احتمال داده اند كه از ستاره پرستان بوده است ، و يا احتمال داده اند بت پرست بوده ، و يا احتمال داده اند از حلولى مذهبان بوده كه براى خدا جسم قائل بوده اند، و اگر براى خود ادعاى ربوبيت مى كرده منظورش اين بوده كه زير دستانش بايد طوق اطاعت او را گردن نهند و از غير او اطاعت نكنند، اين بود خلاصه گفتار روح المعانى .
كه خواننده عزيز با رجوع به حقيقت مذهب وثنى ها متوجه مى شود كه هيچ يك از اين اقوال و احتمالات ، و هيچ يك از ادله اى كه بدان استدلال كرده اند مطابق با واقع نيست .
قال ربنا الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى
سياق آيه ، يعنى وقوع آن در جواب از سؤ ال فرعون ، كه پرسيد: (پروردگار شما كيست ) اين معنا را مى رساند كه كلمه (خلقه ) به معناى اسم مصدر باشد و ضمير آن به كلمه شى ء برگردد، پس مراد، وجود خاص هر چيزى است .
كلمه هدايت به معناى اين است كه راه هر چيز را به آن طورى نشان دهيم كه او را به مطلوبش برساند، و يا لااقل راهى كه به سوى مطلوب او منتهى مى شود به او نشان دهيم و برگشت هر دو معنا به يك حقيقت بر مى گردد و آن عبارت است از نوعى رساندن مطلوب ، حال يا رساندن به خود مطلوب ، و يا رساندن به طريق منتهى به آن .

*(/7)*

در اين آيه نامى از هدايت برده شده ولى از هدف برده نشده ، و در كلام چيزى كه بتواند مفعول (هدى ) واقع باشد جز كلمه (شى ء) نيست ، پس ظاهر آيه اين مى شود كه مراد هدايت همه اشياى مذكور در سابق - به سوى مطلوبش باشد و مطلوب آن همان هدفى است كه به خاطر آن خلق شده ، و معناى هدايتش به سوى آن هدف راه بردن و به كار انداختنش به سوى آن است ، همه اين استفاده هايى كه كرديم از راه مناسبت بعضى از جملات با بعضى ديگر است .
پس برگشت معناى آيه به اين مى شود كه پروردگار من آن كسى است كه ميان همه موجودات رابطه برقرار كرده و وجود هر موجودى را با تجهيزات آن يعنى قوا و آلات و آثارى كه به وسيله آن به هدفش منتهى مى شود، با ساير موجودات مرتبط نموده است ، مثلا جنين از
انسان را كه نطفه است به صورت انسان فى نفسه مجهز به قوا و اعضايى كرده كه نسبت به افعال و آثار تناسبى دارد، كه همان تناسب او را به سوى انسانى كامل منتهى مى كند، كامل در نفس ، و كامل از حيث بدن .
پس به نطفه آدمى ، با استعدادى كه براى آدم شدن دارد خلقتى كه مخصوص او است داده شده و آن خلقت مخصوص همان وجود خاص انسانى است ، آنگاه همان وجود با آنچه از قوا و اعضاء كه دارد بدان مجهز شده به سوى مطلوبش كه همان غايت وجود انسانى و آخرين درجه كمال مخصوص به اين نوع است سير داده مى شود.
با اين بيان وجه عطف كلمه (هدى ) بر جمله (اعطى كل شى ء خلقه ) به وسيله كلمه (ثم ) معلوم گرديد، چون اين كلمه نوعى تاءخير را مى رساند و در مورد بحث مقصود تاءخير رتبى است ، چون سير و حركت هر چيزى رتبه بعد از خلقت و وجود او است ، گو اينكه همين تاءخر در موجودات جسمانى كه وجودشان تدريجى است تاءخر زمانى هم به خود مى گيرد.

*(/8)*

و نيز روشن شد كه مراد از هدايت ، هدايت عمومى است كه دامنه اش تمامى موجودات را گرفته است ، نه هدايت مخصوص به انسانها و معناى هدايت عمومى با تجزيه و تحليل هدايت خاص انسانى و سپس القاء خصوصيت انسانى آن به خوبى معلوم مى شود، زيرا اگر اين كار را بكنيم مى فهميم كه هدايت هر چيزى عبارت از راه نشان دادن به آن است ، راهى كه آن را به مطلوبش برساند، و به طور كلى (راه ) عبارت است از رابطه ميان قاصد و مقصود، پس هر چيزى كه مجهز به جهازى شده كه او را به چيزى برساند و بدان مربوطش كند در حقيقت به سوى آن چيز هدايت شده است ، پس به اين اعتبار هر چيزى با جهازى كه بدان مجهز گشته به سوى كمالش هدايت شده و هادى او خدا است .
بنابراين نظام فعل و انفعالى كه در همه موجودات هست (و يا به عبارت ديگر) نظام جزئى كه مخصوص به هر موجودى است و نظام عامى كه جامع همه نظامهاى جزئى است ، از حيث ارتباطى كه اجزاى آن به يكديگر دارند و موجودات از يك جزء آن به سوى جزئى ديگر منتقل مى شوند، خود مصداق هدايت خداى تعالى است كه به عنايتى ديگر مصداق تدبير او نيز هست .
و معلوم است كه تدبير به خلق منتهى مى شود، به اين معنا كه آن كسى كه تدبير موجودات و هدايت آنها منسوب و منتهى به او است همان كسى است كه موجودات را ايجاد كرده ، پس هر وجودى و هر صفت وجودى منتهى به او و قائم به وجود او است .
پس معلوم شد كه كلام مورد بحث يعنى جمله (الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى )
مشتمل بر برهانى است كه ربوبيت منحصره را براى خداى تعالى اثبات مى كند، چون خلقت موجودات و ايجاد آنها فرع اين است كه مالك وجود آنها باشد، زيرا موجودات به (وجود) قائمند - و نيز مالك تدبير آنها بوده باشد.

*(/9)*

اينجا است كه خوب روشن مى گردد كه نظم طبيعى آيه و سياق آن بر طبق مقتضاى مقام جريان يافته است ، چون مقام ، مقام دعوت به سوى توحيد و اطاعت رسول بوده است و فرعون هم بعد از شنيدن دعوت ، عكس العملى نشان داده كه حاصلش تغافل از داشتن رب است ، و چنين وانمود كرده كه شما مرا به سوى رب خودتان مى خوانيد، (چون خود من كه ربى ندارم ) آنگاه پرسيده (رب شما دو نفر كيست ؟) چون مقام چنين مقامى بوده ، جا داشته كه در جواب بگويند: (رب ما همان رب همه عالميان است ) تا ربوبيت ربشان شامل خود آنان و فرعون بشود.
ولى اينطور جواب ندادند بلكه بليغ تر جواب داده و گفتند: (پروردگار ما آن كسى است كه خلقت هر چيزى را به آن چيز داده و سپس هدايتش كرد) و در عين حال كه آن مدعا را معرفى نموده برهانش را هم افاده كردند، و اگر جواب اولى را داده بودند يعنى گفته بودند: (رب ما همان رب همه عالميان است ) تنها مدعا را افاده مى كرد، ديگر برهان را نمى رسانيد، (دقت فرماييد).
و اگر در كلام تنها هدايت موجودات اثبات شد، و اسمى از تدبير آنها به ميان نيامد، با اينكه مورد هر دو عنوان يكى است كه در سابق بيانش گذشت ، براى اين بود كه مقام ، مقام دعوت و هدايت بوده و هدايت عامه با چنين مقامى مناسبت بيشترى داشت .
اين آن نكاتى است كه دقت در آيه ما را بدان ارشاد مى كند و با در نظر گرفتن آن ، حال و وضع تفاسيرى كه براى آيه شده به دست مى آيد، مانند بعضى از ايشان كه گفته اند: مراد از كلمه (خلقه ) (مثل خلقه ) است كه همان جفت هر چيزى باشد و معنايش اين است كه خداى من آن كسى است كه براى هر چيزى زوجى آفريد و در نتيجه آيه مورد بحث از نظر معنا مثل آيه (و من كل شى ء خلقنا زوجين ) مى باشد.
و مانند بعضى ديگر كه گفته اند: مراد از (كل شى ء) انواع نعمت ها است و كلمه مذكور مفعول دوم براى (اعطى ) است ، و مراد از خلق ، مخلوق است كه مفعول اول (اعطى )است ،

*(/10)*

و معنا اين است كه : پروردگار ما آن كسى است كه به مخلوقات خود هر نعمتى را داد. و مانند گفتار بعضى ديگر كه گفته اند: مراد از (هدايت )، ارشاد و راهنمايى به وجود خداى تعالى و يگانگى او است ، و معناى آيه اين است كه پروردگار ما كسى است كه به هر چيزى از موجودات آنچه را كه با زبان استعداد طلب مى كرد داد و سپس آن را با همين وسيله به وجود و يگانگى خود ارشاد فرمود.
ولى اگر در آنچه گذشت دقت و تاءمل شود همان كافى است براى اينكه تو را بر فساد وجوه مذكور ارشاد و راهنمايى كند و بفهماند كه چقدر معانى بعيدى است از سياق ، و چه تقييدات بدون مقيدى را مستلزم است .
قال فما بال القرون الاولى
بعضى گفته اند: كلمه (بال ) در اصل به معناى فكر است و از همين باب است كه مى گويند: (خطر ببالى - به ذهنم خطور كرد) و بعدا در معناى حال استعمال شد و در آيه مورد بحث به همين معنا آمده ، و معناى آيه اين است كه (گفت حال قرون اولى چه بود؟) و اين كلمه تثنيه و جمع ندارد و جمع آن به صورت (بالات ) بسيار كم استعمال مى شود.
از آنجايى كه پاسخ موسى مشتمل بر هدايت عمومى بود كه در خصوص نوع بشر جز از راه نبوت و معاد صورت نمى گيرد، چون اين توحيد جز با حساب و جزاء كه ميان نيكوكار و بدكار فرق بگذارد تمام نمى شود، و اين حساب و جزاء هم جز با فرق گذاشتن ميان كارهاى نيك و بد و آنچه مورد امر و رضايت خدا است ، از آنچه مورد نهى و غضب او است مى سر نمى شود، و نيز از آنجايى كه دعوت موسى و فرعون كه ماءمور شدند آن را به فرعون برسانند مشتمل بر مساءله جزاء بود، و در آخرش صريحا داشت : (انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب و تولى ) و چون فرعون مانند ساير وثنى مذهبان منكر معاد بود، لذا گفتگوى از مساءله ربوبيت را كه از موسى پاسخ دندان شكنى شنيده بود رها كرده ، به مساءله معاد پرداخت و از در استبعاد و ناباورى از او پرسيد مگر چنين چيزى ممكن است ؟.

*(/11)*

پس اينكه گفت : (فما بال القرون الاولى ؟) معنايش اين است كه امتها و انسان هاى ادوار گذشته اى كه مردند و نابود شدند و ديگر نه خبرى از ايشان هست و نه اثرى ،
چه حالى دارند و چگونه پاداش و كيفر اعمال خود را ديدند با اينكه در عالم هستى نه عاملى از آنان هست و نه عملى ، و جز نام و افسانه اى از آنان نمانده است ؟.
پس در حقيقت آيه شريفه نظير آن آيه اى است كه كلام مشركين را نقل مى كند به اينكه : (و قالوا ءاذا ضللنا فى الارض ءانا لفى خلق جديد) و از سياق كلام بر مى آيد كه سخن فرعون اساسى جز استبعاد ندارد، و اين استبعاد هم تنها به خاطر اين بوده كه از وضع قرون اولى و اعمال آنها خبرى نداشته اند همچنانكه جواب موسى كه فرمود: (علمها عند ربى ) شاهد آن است .
قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى و لا ينسى
موسى (عليه السلام ) در پاسخ از سؤ ال فرعون ، علمى مطلق و به تمام تفاصيل و جزئيات قرون گذشته را براى خدا اثبات مى كند و مى گويد: (علم آن نزد پروردگار من است ) علم را مطلق آورد تا حتى يك نفر و يك عمل مستثنا نباشد و علم مذكور را نزد خدا قرار داد تا بفهماند كه علمى آميخته با جهل و قابل فنا نيست ، همچنانكه خود خداى تعالى فرمود (و ما عند اللّه باق ) از سوى ديگر علم مذكور را مقيد به كتاب كرد و گفت (فى كتاب ) و گويا اين جمله حال از علم است - تا ثبوت و محفوظيت آن را تاءكيد كند و بفهماند كه حال آن علم تغيير نمى كند، و كلمه كتاب را نكره و بدون الف و لام آورد تا به عظمت آن از حيث سعه احاطه و دقتش ‍ اشاره كرده باشد كه هيچ كوچك و بزرگى نيست مگر آنكه آن را شمرده و بدان احاطه دارد.

*(/12)*

بنابراين برگشت معناى كلام به اين مى شود كه پاداش و كيفر قرون اولى براى كسى مشكل است كه به آن علم نداشته باشد، اما براى پروردگار من كه عالم به حال ايشان است و خطا و تغيير در علمش راه ندارد و غيبت و زوال نمى پذيرد، اشكال و استبعادى ندارد.
بعضى از مفسرين گفته اند: جمله (لا يضل ربى و لا ينسى ) هم جهل ابتدايى را از خدا نفى مى كند و هم جهل بعد از علم را و ليكن ظاهر آيه اين است كه جمله براى نفى جهل بعد از علم به هر دو قسمش ريخته شده ، چون كلمه ضلال به معناى پيمودن راهى است كه به هدف مورد نظر منتهى نمى شود، بلكه سر از جاى ديگر در مى آورد و ضلال در علم نيز اين
است كه غير علم را به جاى علم بگيرند و اين وقتى تحقق پيدا مى كند كه معلوم از آن جهت كه معلوم است از آن وضعى كه اول در علم ما داشت تغيير كند، و نسيان عبارت است از خروج چيزى از علم آدمى بعد از آنكه داخل در علم بود. پس در معناى ضلال و نسيان هر دو جهل بعد از علم هست ، در نتيجه اگر در حق كسى ضلال و نسيان را نفى كنيم در حقيقت خواسته ايم در درجه اول علم را برايش اثبات كنيم ، بنابراين مجموع آيه افاده مى كند كه خدا عالم به قرون اولى است و بعد از علم ديگر جهل به درگاه او راه ندارد، پس او ايشان را بر آنچه كه از آنان سراغ دارد سزا مى دهد.
از اينجا است كه روشن مى شود جمله (لا يضل ربى و لا ينسى ) تتمه بيان آيه است ، گويا دفع توهم تقديرى است ، مثل اينكه كسى گفته : بر فرض كه خدا روزى از عمل قرون اولى آگاه بود، امروز كه آنها باطل الذات و نابود گشته اند و هيچ چيز از آنان از هيچ چيز ديگرشان متمايز نيست ، ديگر علمى به آن ندارد و در جواب توهمشان فرموده : هيچ چيز از آنها و از آثار و اعمالشان براى خدا قاطى و مشتبه نمى شود، چون ضلال و نسيان در او راه ندارد و به همين جهت جمله مورد بحث را با عطف متصل نياورده و نفرمود: (و لا يضل ...) بلكه جدا ذكر كرد.

*(/13)*

و اگر علم را براى خدا اثبات و جهل را از او به عنوان رب نفى كرد، براى اين بود كه در آن اشاره اى به برهان مدعا نيز بوده است ، چون وقتى فرض ربوبيت به ميان آمد، ديگر با جهل به مربوب جمع نمى شود، چون فرض ربوبيت او مطلق است پس شامل تمامى موجودات هست - و چون رب عبارت است از مالك و مدبر، در نتيجه تمامى اشياء مملوك او و از هر جهت قائم به وجود اويند و چون مدبر به هر نحو مفروضى كه مدبر براى مدبرى باشد معلوم او نيز خواهد بود، لذا اگر فرض كنيم چيزى از آن مدبر براى مدبر مجهول باشد، چه اينكه جهلش ناشى از ضلال باشد يا از نسيان و يا اصلا جهل ابتدايى ، در چنين فرضى با اينكه گفتيم هر وقت و هر جا تحقق يابد مملوك او و قائم به وجود او و مدبر به تدبير او است ، ديگر بين آن و او حائل و فاصله اى نخواهد بود و حاضر در نزد او است حضورى كه ما آن را علم مى ناميم و در عين حال مجهول و غايب از او باشد مرتكب خلف فرض شده ايم .
در آيه مورد بحث دو جا كلمه رب را به ياى متكلم اضافه كرد و گفت (پروردگارم ) و اگر در دومى با اينكه مى توانست به ضميرى كه به اولى برگردد اكتفاء كند، اكتفاء نكرد و خود كلمه را آورد، به طورى كه گفته اند، از باب به كار بردن اسم ظاهر در جاى ضمير است . و اگر گفت : (پروردگارم ) و نگفت : (پروردگارمان ) همچنان كه در آيه سابق

*(/14)*

گفت براى اين بود كه در آيه قبلى از پروردگار آن دو بزرگوار سؤ ال كرده بود، كه وى را به سوى او دعوت مى كردند، لذا در پاسخ فرعون جوابى آمده كه مطابق سؤ ال باشد و معنايش - با در نظر گرفتن نكته مزبور - اين بود كه آن ربى كه من و برادرم ، تو و همه را به سويش مى خوانيم او چنين و چنان است و اما در اين آيه سؤ ال از مطلبى مربوط به قرون اولى است و كسى كه در برابر اين سؤ ال قرار گرفته تنها موسى است ، در نتيجه معناى آيه چنين مى شود: آن پروردگارى كه من توصيفش مى كنم ، داناى به وضع قرون اولى است ، و آن كلمه اى كه اين معنا از شكم آن بيرون مى شود كلمه (ربى ) است و لا غير، (دقت فرماييد كه نكته لطيف است ).
و نكته در (ربى ) دوم نظير همان نكته در (ربى ) اول است و اينكه بعضى گفته اند: اين كلمه نيز از باب به كار رفتن ظاهر به جاى ضمير است مورد اشكال است چون جمله (لا يضل ربى ...) مستقل و جداى از سابق است .
اقوال مفسرين در تفسير دو آيه مورد بحث ، از جهت توجيه و احتمالات ، اختلاف بسيارى دارد كه ما از تعرض به آنها صرفنظر كرديم ، چون فائده اى در بيان آنها نديديم . و عجيب تر از همه ، نظريه اى است كه بيشتر اين مفسرين به آن معتقدند و آن اينكه : اينجا كه فرعون به موسى (عليه السلام ) گفت : (فما بال القرون الاولى ) پرسش از تاريخ امت هاى پيشين منقرض شده ، است و اين را از موسى (عليه السلام ) پرسيد تا او را از آنچه درباره معارف الهى و استدلال بر صريح حق در مساءله مبداء و معاد مى گفت كه با عقائد وثنى ها نمى ساخت منصرف ساخته و به حرف هاى بيهوده مانند تاريخ امم گذشته و سرگذشت آنان سرگرمش كند.
موسى (عليه السلام ) هم كه در پاسخش گفت : (علمها عند ربى ...) خواست علم به آن تواريخ را جزء علم غيب معرفى نموده بگويد: اينگونه مطالب را جز علام الغيوب كسى نمى داند.
(الذى جعل لكم الارض مهدا... لايات لاولى النهى )

*(/15)*

قبلا گفتيم كه سؤ ال فرعون از قرون اولى مربوط به كلمات موسى (عليه السلام ) در وصف خداى تعالى است كه او راداراى هدايتى عمومى و هدايتى مخصوص انسانها معرفى نمود و براى انسان سعادتى كه عبارت است از حيات جاودانه آخرت ، سراغ دارد و همچنين
پاسخى كه موسى (عليه السلام ) به سؤ ال فرعون داد و گفت : (علمها عند ربى ) نيز مرتبط به گفت و شنود قبلى است ، بنابراين جمله (الذى جعل لكم الارض مهدا) دنباله همان گفتگو است و تتمه داستان هدايت عمومى ، و به رخ كشيدن شواهدى روشن براى آن است .
پس خداى سبحان آدميان را چون كودكى كه در گهواره اش مى گذراند و براى زندگى دنيا پرورشش مى دهند، در گهواره زمين قرار داد تا او را براى زندگى شريف تر و رقاء يافته اى به نام آخرت تربيت كند.
و نيز براى انسان در روى زمين راه ها و جاده هايى قرار داد تا از اين جاده ها منتقل شود به اينكه بين او و هدفش كه ب راى آن هدف خلق شده و عبارت است از تقرب به خداى تعالى و دخول در حظيره كرامت ، راهى است كه بايد آن را بپيمايد، همانطور كه براى رسيدن به مقاصد دنيا بايد راهها و جاده هايى طى كند.
و نيز خداوند از آسمان آبى - كه همان آب بارانها باشد - نازل كرد و آبهاى چشمه ها و نهرها و درياها را جارى ساخت و به وسيله آن ازواج يعنى انواع و اصناف گياهان نزديك به هم را رويانيد و شما را به طريقه خوردن آن راهنمايى نمود كه در همه اينها آيات و معجزاتى است كه هر صاحب خردى را به سوى هدايت او و ربوبيتش راهنمايى مى كند.

*(/16)*

پس جمله (الذى جعل لكم الارض مهدا) اشاره است به قرار گرفتن آدمى در زمين و ادامه حياتش ، و همين خود از هدايت است و جمله (و جعل لكم فيها سبلا) اشاره است به راههايى كه آدميان در زمين و در بين نقاط مختلف آن كشيده و طى مى كنند تا به مقاصد خود برسند، كه اين نيز از باب هدايت است ، و جمله (و انزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجا من نبات شتى كلوا و ارعوا انعامكم ) اشاره است به اينكه انسانها و حيوانات را به استفاده از نباتات راهنمايى كرده كه اگر نمى كرد نمى توانستند زنده بمانند و نيز آسمان را به فرستادن باران و باران را به باريدن و نبات را به روييدن هدايت فرمود.
حرف (باء) در به (باء) سببيت است ، كه نظام سببيت و مسببيت ميان امور اين عالم را تصديق مى كند و مراد از ازواج بودن نباتات ، انواع و اصناف داشتن آن است ، انواع و اصناف نزديك به هم ، همانطور كه مفسرين آن را چنين تفسير كرده اند و يا مراد از آن حقيقت معناى زوجيت است كه دلالت كند بر اينكه نر و مادگى ميان گياهان نيز هست ، همچنانكه علم روز نيز همين را مى گويد و در حقيقت قرآن كريم در چندين قرن قبل از پيدايش علوم امروز از اين حقيقت خبر داده .
در جمله (فاخرجنا به ازواجا من نبات شتى ) التفات از غيبت به تكلم با غير به كار

*(/17)*

رفته بعضى گفته اند: وجه آن اين است كه مى خواهد به بديع بودن اين صنع عجيب و صور گوناگون و ازواج مختلفه آن اشاره كند كه هر كدام براى خود يك نوع حيات دارد، در حالى كه همه از يك آب ارتزاق مى كنند و معلوم است كه صنع عظيم ، جز از صانعى عظيم سر نمى زند و اين نيز معمول است كه وقتى عظيمى درباره خود سخن مى گويد به (ما) تعبير مى آورد و از خودش و اعوان و خدم خود صحبت مى كند، و اين التفات در چند جا از كلام خداى تعالى كه از بيرون آوردن نبات به وسيله آب سخن گفته به كار رفته است ، مانند آيه (الم تر ان اللّه انزل من السماء ماء فاخرجنا به ثمرات مختلفا الوانها) كه در اول خداى را غايب گرفته و مى فرمايد: آيا نمى بينى كه خدا آبى از آسمان نازل كرد؟ آنگاه در آخرش مى فرمايد: پس به وسيله آن ميوه هايى با رنگهاى گوناگون بيرون آورديم .
و نيز مانند آيه (و انزل لكم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجه ) و آيه (و هو الذى انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شى ء).
و در جمله (ان فى ذلك لايات لاولى النهى ) كلمه (نهى ) جمع نهيه - به ضم نون و سكون هاء - است ، كه به معناى عقل است ، و اگر عقل را نهيه ناميده اند براى اين بوده كه عقل ، آدمى رااز پيروى هواى نفس نهى مى كند.
منها خلقناكم و فيها نعيدكم و منها نخرجكم تاره اخرى
ضمير در (منها) و آن دو تاى ديگر به كلمه (ارض ) بر مى گردد و آيه شريفه ابتداى خلقت آدمى را از زمين و سپس اعاده او را در زمين و جزئى از زمين و در آخر بيرون شدنش را براى بازگشت به سوى خدا از زمين مى داند، پس در زمين يك دوره كامل از هدايت بشر صورت مى گيرد.
و لقد اريناه آياتنا كلها فكذب و ابى
ظاهرا مراد از آيات ، عصا و دست و ساير معجزاتى باشد كه موسى (عليه السلام ) در ايام دعوتش به فرعون ارائه داد، نه معجره غرق ، همچنانكه در تفسير جمله (اذهب انت و اخوك باياتى )

*(/18)*

نيز خاطر نشان كرديم پس مراد تمامى آيات و معجزاتى است كه به وى نشان داد، هر چند همه آنها را در ابتداى دعوتش نشان نداده باشد، همچنانكه مراد از جمله (پس تكذيب كرد و زير بار نرفت ) نيز مطلق تكذيب و امتناع او است نه خصوص آنچه مربوط به آغاز دعوت بوده است .
(قال اجئتنا لتخرجنا من ارضنا بسحرك يا موسى )
ضمير در (قال ) به فرعون بر مى گردد، آرى او موسى را اولا به سحر متهم كرد تا ديگر ملزم و مجبور به اعتراف به صدق دعوت او و معجزاتش نگردد، و ثانيا به اينكه مى خواهد نژاد قبط را از سرزمينشان كه همان سرزمين مصر است بيرون كند، و اين تهمت تهمتى است سياسى تا بدان وسيله افكار عمومى را عليه او بشوراند، و او را دشمن ملت معرفى كند، دشمنى كه مى خواهد با نقشه هايش آنان را از وطن و آب و خاكشان بيرون بريزد و معلوم است كسى كه وطن ندارد زندگى ندارد.
فلناتينك بسحر مثله فاجعل بيننا و بينك موعدا لا نخلفه نحن ولا انت مكانا سوى
ظاهر خود آيه به شهادت آيه بعدى اين است كه (موعد) اسم زمان باشد و (خلف وعده ) به معناى عمل نكردن به مقتضاى وعده است و (مكان سوى ) - به ضم سين - به معناى مكانى است كه در وسط مسافت و يا در نقطه مسطح و بدون پستى و بلندى باشد.
راغب در مفردات آن را به معناى وسط گرفته و مى گويد: (سواء و سوى و سوى ) - به ضمه و كسره سين - به معناى مساوى الطرفين است كه هم به طور وصف استعمال مى شود، و هم ظرف ،و اصل آن مصدر است .
معناى آيه اين است كه سوگند مى خورم كه سحرى در مقابل سحرت بياورم كه حجت تو را قطع و اراده ات را ابطال كند، حال بين ما و خودت روزى را در مكانى وعده بگذار كه نه ما تخلف كنيم و نه تو و يا مكانى معين كن كه بين ماو شما وسط باشد و يا مكانى تخت و مسطح باشد.
قال موعدكم يوم الزينه و ان يحشر الناس ضحى

*(/19)*

ضمير در (قال ) به موسى بر مى گردد، آن جناب در اين جمله روز ميعاد را معين كرد كه روز زينت باشد، از سياق هم بر مى آيد كه (روز زينت ) در ميان مصريان روزى بوده كه
همچون روز عيد خود را زينت مى كردند، و بازارها را آذين مى بستند.
(و حشر ناس ) به طورى كه راغب گفته ، به معناى بيرون كردن آنان از مقرشان و بسيج دادن اجبارى براى جنگ و امثال آن است و كلمه (ضحى ) به معناى وقت پراكنده شدن نور آفتاب در روز است .
و جمله (و ان يحشر الناس ضحى ) عطف بر (زينت ) و يا عطف بر (يوم ) به تقدير يوم يا وقت و امثال آن است ، و معنايش ‍ اين است كه موسى گفت : موعد شما روز زينت و روز پراكنده شدن مردم در هنگام ظهر باشد، و بعيد نيست كه مفعول معه باشد كه معنى آن اين است كه موعد شما يوم زينت است با حشر مردم در هنگام ظهر، و اين جمله اخير به منزله شرط است ، يعنى به شرط اينكه بيرون آيند، و اگر اين را شرط كرد براى اين بود كه آنچه جريان مى يابد اولا همه باشند و در ثانى در روشنايى آفتاب همه ببينند.
فتولى فرعون فجمع كيده ثم اتى
از ظاهر سياق بر مى آيد كه مراد از تولى فرعون اين است كه از مجلس مذاكره برخاست و رفت تا خود را براى موعد آماده كند، و مراد از جمع كيد، جمع سحره است كه در پياده كردن نقشه اش به آنان محتاج است و همچنين فراهم آوردن ساير وسائلى كه براى عوام فريبى و دوز و كلك خود بدانها نيازمند است ، و ممكن هم هست مراد از جمع آورى كيد، جمع آورى (ذوى كيد) يعنى صاحبان كيد باشد، كه مضاف آن (ذوى ) حذف شده باشد و مراد از (ذوى كيد) همان ساحران و ساير عمال و ياران فرعون است ، (ثم اتى ) يعنى بعد از آنكه رفت تاءكيد خود جمع كند برگشت و به ميعاد آمد.
قال لهم موسى ويلكم لا تفتروا على اللّه كذبا فيسحتكم بعذاب و قد خاب من افترى

*(/20)*

(ويل ) كلمه عذاب و تهديد است و اصل در آن همان معناى عذاب است ، و معناى (ويلكم ) اين است كه خداوند شما را عذابى سخت كند. و كلمه (سحت ) - به فتح سين - به معناى استيصال موى به وسيله تراشيدن است ، و اسحات ، استيصال و هلاك كردن را گويند.
در آيه مورد بحث ، ضمائر جمع - چه جمع حاضر و چه جمع غايب - همه به فرعون و كيدش كه همان ساحران و ساير اعوانش ‍ باشند بر مى گردد كه در آيه قبلى نامشان برده شد، و
اما اينكه ضمائر مذكور تنها به ساحران برگردد، با اينكه قبلا هيچ اسمى از ساحران برده نشده است احتمالى است نادرست ، چون از لفظ خود آيه قرينه اى بر آن وجود ندارد.
اين كلام از موسى (عليه السلام ) موعظه اى است به فرعونيان كه بترسند و بر خدا به دروغ افترا نبندند، قبلا يكى از افتراآتشان گذشت كه فرعون آيات الهى را سحر ناميده و دعوت حقه را توسل براى بيرون كردن قبطيان خوانده بود و يكى ديگر از افتراها نيز سحر آوردن بود، ليكن افتراء دروغ به خدا به معناى دروغ درست كردن به او است ، و اين در جايى گفته مى شود كه كسى چيزى را به خدا نسبت دهد كه از خدا نباشد و معجزه را سحر ناميدن و دعوت حقه را كيدى سياسى خواندن ، چيزى را به خدا نسبت دادن نيست بلكه قطع ارتباط و نسبت است ، و همچنين آوردن سحر در قبال معجزه با اعتراف به اينكه سحر است نه واقعيت نيز افترا بر خدا نيست .
پس بنابراين ظاهر چنين مى نمايد كه : مراد از افتراء دروغ بر خدا، اعتقاد به اصول وثنيت ، از قبيل الوهيت آلهه و شفاعت آنها و تدبير عالم را از آنها دانستن باشد، همچنانكه ديگر مفسران نيز آيه را به همين معانى تفسير كرده اند، و در مواضع ديگرى از قرآن نيز اين معنا افتراء بر خدا ناميده شده ، مانند آيه (قد افترينا على اللّه كذبا ان عدنا فى ملتكم ).

*(/21)*

جمله (فيسحتكم بعذاب ) تفريع بر نهى گذشته است ، يعنى به خدا شرك نورزيد تا خداوند شما را به جرم شركتان مستاصل و هلاك نكند، و اگر عذاب را نكره آورد براى اين بود كه بر شدت و عظمت آن دلالت كند.
و در جمله (و قد خاب من افترى )، (خيبه ) به معناى نوميدى از رسيدن به نتيجه است ، نتيجه اى كه آرزويش را دارند و اين جمله در كلام به جاى يك قانون كلى كه همه جا بدان تمسك شود به كار رفته ، و همين طور هم هست ، زيرا افتراء از دروغ است و سبب هر دو يكى است ، و آن هم كاذب است ، و اسباب كاذبه آدمى را به مسببات حقيقى و آثار صادقه هدايت نمى كند، پس نتائج آن صالح براى بقاء نبوده وبه سوى سعادت سوق نمى دهد، پس در عاقبتش جز شئامت و خسران نيست .
بنابراين ، آيه مورد بحث معنايش عمومى تر از آيه (ان الذين يفترون على اللّه الكذب لا يفلحون ) مى باشد، براى اينكه آيه مورد بحث ، خيبه را در مطلق افتراء اثبات مى كند، به خلاف آيه دوم ،
كه در سابق در ذيل آيه (و جاوا على قميصه بدم كذب ) در جلد يازدهم اين كتاب گفتارى پيرامون دروغ ، و اينكه دروغ رستگارى در پى ندارد گذشت .
فتنازعوا امرهم بينهم و اسروا النجوى ... من استعلى
كلمه (تنازع )، قريب المعنا با كلمه اختلاف است ، و از ماده (نزع ) گرفته شده كه به معناى جذب چيزى از جايگاه آن است تا جايى كه از جايش كنده شود، و تنازع هم به خودى خود متعدى مى شود، چنانچه در آيه مورد بحث شده است ، و هم با كلمه (فى ) متعدى مى شود، مانند آيه (فان تنازعتم فى شى ء).
كلمه (نجوى ) به معناى سخن سرى است ، و اصل آن مصدر به معناى مناجات يعنى بيخ گوشى با يكديگر سخن گفتن است .

*(/22)*

كلمه (مثلى ) مونث امثل است ، همچنان كه فضلى و كبرى مونث افضل و اكبر است ، و كلمه (مثلى ) به معناى شبيه تر است ، و طريقه مثلى آن سنتى است كه به حق نزديكتر باشد و يا به بر آوردن آرزوهاى مردم نزديكتر باشد و مقصود فرعون از اين طريقه كه به خيال خودش به حق نزديك تر است طريقه وثنيت است كه مذهب رسمى مصر آن روز بوده است و آن عبارت است از پرستش ‍ آلهه ، و قبل از همه آنها خود فرعون ، كه اله قبط بود.
و در جمله (اجمعوا) اجماع به طورى كه راغب گفته جمع آورى چيزى با فكر و تامل است و كلمه (صف ) به معناى اين است كه چند چيز را مثلا چند درخت و يا چند انسان را در خطى مستقيم بچينند، اين كلمه ، هم مصدر استعمال مى شود و هم اسم مصدر، (هم عمل كسى را كه مى چيند صف گويند و هم آن چيده شده را) و در جمله (ثم ائتوا صفا) احتمال دارد مصدر باشد يا به معناى صافين (صف ايستادگان ) باشد، يعنى بياييد در حالى كه صف بسته باشيد و خلاصه در حالى كه با اتحاد و اتفاق باشيد، نه مختلف و متفرق تا ضعيف شويد، بلكه عليه او كيد واحدى باشيد.
و از تفريع جمله (فتنازعوا امرهم ) بر مضمون آيه قبلى كه داشت (قال موسى ...) معلوم مى شود كه اين تنازع و اختلاف به خاطر موعظه اى در ميان آنان بپاشد. كه موسى با آن وعظشان كرده و تا حدى اثر خود را در ايشان گذاشته است ، و بايد هم همينطور باشد براى اينكه موعظه موسى كلمه حقى بوده كه كسى نمى توانست به آن اشكال و خرده اى بگيرد و خلاصه آن اين بوده كه شما نسبت به آنچه ادعاء مى كنيد - يعنى الوهيت آلهه و شفاعتش - علمى نداريد و اينكه آنها را از شريكان و شفيعان خدا مى ناميد، افترايى است كه به خدا مى بنديد و معلوم است كه هر كس افتراء ببندد زيانكار مى شود، و اين برهان بسيار روشن است ، و هيچ پرده و غبارى بر آن نيست .

*(/23)*

و از جمله بعدى كه در حكايت كلام ساحران فرموده : (انا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا و ما اكرهتنا عليه من السحر) معلوم مى شود كه اختلاف مزبور در همان اولين بارى كه پيدا شد، در ميان همين ساحران پيدا شده و از ناحيه ايشان بوده و چه بسا از جمله آينده كه گفت : (ثم ائتوا صفا) فهميده شود كه آن عده اى كه در كار معارضه با موسى ترديد كردند و يا تصميم گرفتند كه معارضه نكنند، بعضى از همين ساحران بودند، البته اين در صورتى است كه خطاب فرعون در جمله مذكور متوجه ايشان باشد، و بعيد نيست كه سياق هم همين احتمال را تاءييد كند.
و به هر حال وقتى فرعون و اياديش ديدند كه مردم در كار معارضه با موسى اختلاف كردند و اين اختلاف مايه رسوايى و شكست ايشان است ، با يكديگر خلوت كردند و پس از مشورت هاى محرمانه چنين تصميم گرفتند كه با مردم درباره حكمت و موعظه اى كه موسى به سمع ايشان رسانده اصلا حرف نزنند و نزدند، بلكه آن را مسكوت گذاشته و تهمت فرعون را وسيله قرار داده و گفتند: (موسى ساحرى است كه مى خواهد شما نژاد قبط را از سرزمينتان بيرون كند، و معلوم است كه هيچ قومى به اين كار تن در نمى دهد، براى اينكه اگر به چنين عملى تن بدهد آواره مى شود، مال و خانه و زندگيش تاراج مى گردد، از اوج سعادت به حضيض ‍ ذلت و بدبختى سقوط مى كند، آنهم قبطيانى كه در ميان دشمنانشان آن همه سوابق نفرت انگيز و آن همه فرزندكشى ها داشته اند.).
علاوه بر آن خطر كه از قول فرعون نقل كردند، يك خطر ديگرى را هم اضافه نمودند، و آن اين بود كه : (با غلبه موسى بر شما طريقه مثلاى شما و سنت قوميتان كه همان دين وثنيت است و قرنها در ميان شما حكومت داشته و با آن دين ، استخوانهايتان سفت و گوشتها بر بدنهايتان روييده ، از بين مى رود).

*(/24)*

و معلوم است كه مردم عوام هم كيش و مذهب خود را هر چه باشد مقدس مى شمارند، مخصوصا مذهبى كه بر آن عادت كرده باشند و آن را سنتى پاك و آسمانى بدانند. اين اعلام خطر در حقيقت به اين منظور بوده كه مردم را برانگيزند تا نسبت به كيش وثنيت پايدارى و استقامت ورزند، البته نه براى اينكه دين وثنيت دين حقى است و در آن شبهه اى نيست ، چون
حجت موسى (عليه السلام ) فساد آن دين را كاملا روشن كرده و بطلانش را بر ملا كرده بود، بلكه به اين عنوان بود كه اين كيش سنت مقدسى است كه مليت قبط بر آن تكيه دارد، و شوكت و عظمتشان وابسته به آن است و زندگيشان با آن تاءمين مى شود، به طورى كه اگر اختلاف كنند، و در مقابل موسى قيام ننمايند موسى (عليه السلام ) بر آنان غلبه يافته بكلى نابود مى گردند.
در نتيجه راه چاره اين است كه فكرها و كيدها را جمع كنند و اختلاف را كنار گذارند و همه به يك صف بيايند تا نيرومند باشند، و بتوانند برنده شوند، كه امروز هر يك برنده باشد او رستگار است .
بازار عوام فريبى و مكارى رواج يافت و مردم را وادار به وحدت كلمه و اتفاق كردند، و هشدار دادند كه سستى مكنيد، مليت و تمدن خود را حفظ نماييد و بر دشمنان حمله دسته جمعى بكنيد، فرعون از يكسو مردم را مى شورانيد و از سوى ديگر با وعده هاى جميل دلگرم مى كرد و به مردم كه مى پرسيدند: (ائن لنا لا جرا ان كنا نحن الغالبين ) مى گفت : (نعم و انكم اذا لمن المقربين ) و به هر وجهى كه ممكن بود چه از راه ترغيب و يا ترهيب ، مردم را وادار كردند كه نسبت به كيش خود پايدارى كنند و عليه موسى (عليه السلام ) برخيزند.

*(/25)*

اين آن معنايى است كه تدبر در آيات و با استمداد از سياق و قرائن متصله و شواهد منفصله ، آن را مى رساند. بنابراين اينكه فرمود: (فتنازعوا امرهم بينهم ) اشاره به اختلافى است كه در اثر موعظه موسى (عليه السلام ) و ادله اى كه بدان اشاره كرده بود، در بينشان به راه افتاد.
و اينكه فرمود: (و اسروا النجوى ) اشاره است به مشورتهاى سرى ايشان در امر موسى ، و سعى و كوششان در رفع اختلاف ناشى از گوش دادن به مواعظ وى .
و جمله (قالوا ان هذان لساحران يريدان ...) بيان همان گفتگوهاى سرى است كه در بين خود داشته اند كه توضيح معنايش گذشت ، و جمله (ان هذان لساحران ) در قرائت معروف به كسر همره و سكون نون مخفف از ان مشبهه به فعل قرائت شده و كلمه مذكور به خاطر همين كه مخفف شده از عمل ملغى گشته و نصب به اسم و رفع به خبر نداده است .
قالوا يا موسى اما ان تلقى و اما ان نكون اول من القى ... من سحرهم انها تسعى
(حبال ) جمع حبل ، و (عصى ) جمع عصا است ، زيرا سحره فرعون طنابها و چوب دستى ها را در سحر خود به كار گرفته بودند تا در نظر تماشاگران به صورت مارها و اژدها در آيد، تا اژدها شدن عصاى موسى تحت الشعاع قرار گيرد.

*(/26)*

در اين آيه حذف و ايجاز (يعنى مختصر گوئى ) به كار رفته ، گويا فرموده است روز موعود همه در محل موعود جمع شدند و موسى نيز حاضر شد، آنگاه شخصى پرسيده : خوب سپس چه كردند؟ در پاسخش فرموده : (قالوا يا موسى اما ان تلقى و اما ان نكون اول من القى ) و اين جمله مى رساند كه آن روز قبطيان موسى را مخير كردند بين اينكه او اول بيندازد و يا صبر كند تا ساحران اول بيندازند بعد او، موسى هم در پاسخ فرمود : (بل القوا) و با اين كلام خود ميدان را به آنان وا گذاشت تا هر چه از طاقتشان بر مى آيد بياورند، و پيدا است كه موسى دلش نسبت به وعده خدا گرم بود، و هيچ قلق و اضطرابى نداشت ، چرا داشته باشد؟ با اينكه خداى تعالى به او و برادرش فرموده بود: (اننى معكما اسمع و ارى ).
(فاذا حبالهم و عصيهم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى ) - در اين آيه حذف و تقدير به كار رفته و تقدير آن (فالقوا و اذا حبالهم و عصيهم ... - پس انداختند كه ناگهان طنابها و چوبدستى هاشان ...) بوده است ، و اگر كلمه (فالقوا) حذف شد براى اين بود كه فوريت را تاءكيد كند، گويا همينكه موسى گفت : اول شما بيندازيد، ديگر هيچ فاصله اى نشد كه موسى ديد آنچه را كه ديد، حتى بدون اينكه انداختن آنها فاصله شده باشد.
و آنچه به خيال موسى در آمد به خيال ساير تماشاچيان نيز در آمد، چون در جاى ديگر قرآن فرموده : (سحروا اعين الناس و استرهبوهم ) چيزى كه هست در آنجا موسى (عليه السلام ) به عنوان يكى از مردم تماشاچى منظور شده و در اين آيه از ميان همه تماشاچيان نام او آمده تا زمينه براى آيه بعدى فراهم شود كه مى فرمايد:
فاوجس فى نفسه خيفه موسى
راغب در مفردات مى گويد: ماده : (وجس ) به معناى صداى آهسته است ، و (توجس ) به معناى بگوش بودن براى شنيدن آن است ، و (ايجاس )، احساس آن صدا در دل است ، همچنانكه قرآن فرموده : (فاوجس منهم خيفه )، پس وجس عبارت است از آن
next page

*(/27)*

fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
حالت نفسانى كه بعد از (هاجس ) پيدا مى شود، چون هاجس مبداء ايجاد فكر است ، و (واجس ) آن خاطره اى است كه به دل خطور مى كند.
پس بنا به گفته راغب : ايجاس خيفه در نفس ، احساس آن است ، البته آن احساسى كه خفيف و پنهانى باشد، يعنى آثارش در رنگ پوست آدمى بروز نكند، و بدنبال پيدايش آن در نفس به طور ناخودآگاه خاطره هاى سوئى در دل پيدا مى شود، بدون اينكه توجهى به تحذر و تحرز از آن داشته باشد، زيرا اگر پروا و ترسى در او حاصل شود به طور قطع اثرش در قيافه و پوست و نيز در رفتار آدمى ظاهر مى شود، و اينكه مى بينيم كلمه (خيفه ) را نكره آورده به اين معنا اشاره دارد، گويا فرموده : در نفس خود نوعى ترس احساس ‍ نمود كه خيلى قابل اعتناء نبود
تعجب از بعضى از مفسرين است كه گفته اند: نكره آوردن خيفه به منظور تعظيم است ، چون ترس او ترسى عظيم بوده ، و اين اشتباه بزرگى است ، زيرا اگر اينطور بود اثرش در ظاهر بشره آن جناب هويدا مى شد و ديگر وجهى نمى ماند كه ترس را ترسى درونى معرفى كند.
پس معلوم شد خيفه اى كه موسى در نفس خود احساس كرد، ترسى بود آنى و زودگذر، نظير خاطره اى كه گفتيم بعد از ترس به دل مى افتد، در دل موسى (عليه السلام ) هم عظمت سحر آنان خطور كرد، و چنين تصور كرد كه سحر ايشان هم دست كمى از معجزه او ندارد و به خاطر همين خطور، احساس ترس كرد، اما ترسى كه مانند خود خاطره اش اثرى نداشت .
بعضى ديگر از مفسرين گفته اند: موسى (عليه السلام ) ترسيد امر بر مردم مشتبه شود و نتوانند ميان معجزه او و سحر ساحران فرق بگذارند، چون خيلى شبيه به هم بودند، در نتيجه به شك افتاده و ايمان نياورند و از او پيروى ننمايند، چون مردم هنوز نديده بودند كه عصاى موسى تمامى سحر ساحران را مى بلعد.

*(/1)*

و ليكن اين معنا با اطمينانى كه او به خدا و وثوقى كه به امر او داشت منافات دارد، چرا كه خداى تعالى قبل از اين به او فرموده بود: (باياتنا انتما و من اتبعكما الغالبون ).
و بعضى ديگر گفته اند: ترس آن حضرت از اين بوده كه مردم بعد از ديدن سحر ساحران متفرق شده و فرار كنند، و ديگر نايستند تا وى عصاى خود را بيندازد، آن وقت فرعون تساوى دو گروه را ادعا كند و در نتيجه زحمات بى اثر بماند.
ليكن اين حرف نيز صحيح نيست ، براى اينكه خلاف ظاهر آيه است ، چون ظاهر آيه شريفه اين است كه جمله (فاوجس فى نفسه خيفه ...) متفرع بر جمله (فاذا حبالهم و عصيهم يخيل اليه ...) باشد، و خلاصه ترس او از ناحيه همان ما (خيل اليه ) بوده ، يعنى از آنچه به نظرش رسيده ترسيده نه از فرار و تفرقه مردم ، زيرا اگر ترسش از اين بود، هرگز راضى نمى شد كه ابتدا آنها سحر خود را ارائه دهند، علاوه بر اين ، اين وجه با تقويتى كه خداى تعالى از دل او كرد و فرمود: (قلنا لا تخف انك انت الاعلى ) جور در نمى آيد و جا داشت بفرمايد: (نترس ما نمى گذاريم متفرق شوند تا تو عصاى خود را بيفكنى ).
و به هر حال از احساس ترس موسى (عليه السلام ) بر مى آيد كه ساحران سحرى نشان داده اند كه شبيه به معجزه و نزديك به آن بوده ، هر چند كه با همه عظمتش سحر و خالى از حقيقت بوده است ، ولى آنچه موسى (عليه السلام ) آورده بود معجزه و داراى حقيقت بود.
و به همين جهت مى بينيم خداى تعالى سحر آنها را بزرگ شمرده و فرمود: (فلما القوا سحروا اعين الناس و استرهبوهم وجاوا بسحر عظيم ) و لذا خداى تعالى موسى (عليه السلام ) را آنچنان تاءييدى كرد كه ديگر نقطه ابهام و كمترين اشتباهى براى مردم باقى نماند، آرى عصاى موسى از دم سحر ساحران را درو كرد و همه را بلعيد.
قلنا لا تخف انك انت الاعلى ... حيث اتى

*(/2)*

در اين جمله به منظور تاءييد و تقويت موسى (عليه السلام ) او را از ترسيدن نهى مى كند و نهى خود را تعليل مى كند به اينكه (تو برنده و غالبى ) پس معنا اين مى شود كه : تو از هر جهت ما فوق آنهايى و چون چنين است ديگر هيچ يك از نقشه هاى شوم آنان و سحرشان به تو كارى نمى كند، پس ديگر موجبى نيست كه بترسى .
(و الق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا...) - در اين جمله موسى (عليه السلام ) ماءمور مى شود كه عصاى خود را بيفكند تا همه آنچه را كه آنها درست كرده بودند ببلعد و اگر عصا را به
(آنچه در دست دارى ) تعبير فرمود براى اين است كه اين تعبير لطيف تر و عميق تر است ، چون اشاره به اين دارد كه هيچ چيزى حقيقت ندارد مگر آنچه خدا مى خواهد، و اگر خواست آنچه با دست موسى است عصا باشد عصا مى گردد و اگر خواست مار باشد مار مى شود و موسى از خود چيزى ندارد.
و اما اينكه چرا از اژدها و مارهاى آنان تعبير (بما صنعوا - آنچه ساختند) كرد براى اين بود كه جنگ ميان قدرت مطلق كه دنبالش ‍ اراده اى است كه موجودات در اينكه چه اسمى داشته باشند (عصا يا اژدها؟) و چه حقيقتى دارا باشند تابع آن هستند - و ميان اين جادوها كه ساخته و پرداخته بشر عاجز و ناتوان است كيدى باطل بيش نيست ، قرار گرفته بود، و معلوم است كه (كلمه اللّه هى العليا) و نيز معلوم است كه (واللّه غالب على امره ) پس ديگر چه جاى اينكه ترس به خود راه دهد!.
در اين جمله يعنى جمله (و الق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا) بيان مى كند كه موسى (عليه السلام ) از نظر ظاهر نيز غالب خواهد بود هم چنانكه ذيل آيه غلبه او را از نظر باطن و حقيقت مى فهماند، چون باطل حقيقتى ندارد، و كسى كه بر حق باشد سزاوار نيست از غلبه باطل بر حق خود بهراسد.

*(/3)*

(انما صنعوا كيد ساحر) - اين جمله تعليل لفظى جمله (تلقف ما صنعوا) است و كلمه (ما) مصدريه و يا موصوله است و بيان به حسب حقيقت علو و غلبه آن جناب است براى اينكه آنچه آنان دارند كيد ساحران است كه حقيقتى ندارد و آنچه با موسى است معجزه و حقيقت محض است و معلوم است كه حق غالب است و مغلوب نمى شود.
(و لا يفلح الساحر حيث اتى ) - اين جمله به منزله كبرائى است براى صغراى (ما صنعوا كيد ساحر) و اثبات مى كند كه آنچه از سحر ساحر عايد او مى شود خيالى است از تماشاگران ، خيالى باطل و خالى از حقيقت ، و معلوم است كه در امر موهوم و خالى از واقعيت ، فلاح و رستگارى حقيقى نيست .
پس جمله (و لا يفلح الساحر حيث اتى ) نظير آيه (ان اللّه لا يهدى القوم الظالمين ) و آيه (و اللّه لا يهدى القوم الفاسقين ) و امثال آنها است ، و همه آنها از فروعات جمله (ان الباطل كان زهوقا) و جمله (و يمح اللّه الباطل و يحق الحق بكلماته ) مى باشند.
پس باطل همواره امورى را آرايش مى كند و آن را به صورت حق جلوه مى دهد و از سوى ديگر حق نيز همواره باطل را رسوا نموده و آنچه را كه در برابر ناظران اظهار مى دارد مى بلعد، چيزى كه هست يا به سرعت اين كار را مى كند و يا با قدرى مهلت و كندى .
پس مثل داستان موسى و سحر ساحران در تمام جنگ هاى بين حق و باطل يعنى هر باطلى كه خودنمائى كند و هر حقى كه آن را نابود سازد جريان دارد - قبلا در تفسير آيه (انزل من السماء ماء فسالت اوديه بقدرها) گفتارى در اين معنا گذشت كه براى اين مقام نافع است .
فالقى السحره سجدا قالوا آمنا برب هرون و موسى
.

*(/4)*

در اين كلام حذف و ايجاز (كوتاه گوئى ) به كار رفته و تقدير كلام چنين است : (فالقى ما فى يمينه فتلقف ما صنعوا فالقى السحره - موسى آنچه در دست داشت انداخت ، پس آنچه ساحران درست كرده بودند بلعيد ناگزير ساحران به سجده انداخته شدند. گفتند...) و اينكه مى بينيم تعبير به (سحره به سجده انداخته شدند) كرد كه به اصطلاح ادبى صيغه مجهول است و به معلوم تعبير نكرد و نفرمود: (به سجده افتادند)، به منظور اشاره به اين نكته بوده كه : قدرت الهى آنان را ذليل كرد، و خيره كنندگى نور و ظهور حق بى اختيارشان نمود، به طورى كه گويى از خود اراده اى نداشتند، و شخصى ديگر ايشان را به سجده انداخت ، بدون اينكه بشناسند او چه كسى بود.
و جمله (آمنا برب هرون و موسى ) شهادتى است از ايشان به ايمان به خدا، و اگر ايمان خود را به پروردگار موسى و هارون نسبت دادند، براى اين بود كه هم به ربوبيت خداى سبحان شهادت داده باشند و هم به رسالت موسى و هارون (عليهما السلام )، و جدا آوردن جمله (قالوا...) بدون اينكه با (واو) و يا (فاء)، عطف به ما قبل شود، براى اين است كه جمله جواب از سؤ ال مقدر است ، گويا شخصى پرسيده : چه گفتند؟ در جواب فرموده : (گفتند...).
قال آمنتم له قبل ان آذن لكم ...
كلمه (كبير) در اينجا به معناى رئيس است ، و بريدن دستها و پاها از خلاف به اين معنا است كه دست راست و پاى چپ را ببرند، و كلمه (اصلب ) از تصليب به معناى بسيار دار زدن و به سختى دار زدن است ، مانند كلمه (تقطيع ) كه به معناى بسيار بريدن و به سختى بريدن است ، و كلمه (جذوع ) جمع (جذع ) است ، كه به معناى تنه درخت خرما است .
جمله (آمنتم له قبل ان آذن لكم ) تهديدى است از فرعون به ساحران كه چرا بدون اجازه من به موسى ايمان آورديد و در حقيقت جمله مزبور استفهاميه است ولى حرف استفهامش حذف شده و استفهام آن انكارى و يا خبرى به منظور تقرير جرم است .

*(/5)*

و اينكه گفت : (انه لكبيركم الذى علمكم السحر) تهمتى است كه فرعون به ايشان زده كه شما يك توطئه سياسى عليه مجتمع قبطى در سرزمين مصر كرده ايد و قبلا با رئيس خود، موسى قرار گذاشته ايد كه او ادعاى نبوت كرده و اهل مصر را به سوى خدا دعوت نمايد، سپس به منظور اثبات و استقرار دعوتش سحرى بياورد و مردم مصر مجبور شوند از سحر شما ساحران كمك بگيرند، آنگاه همين كه در برابر او اجتماع كرديد كه سحر او را باطل كنيد سحر او سحر شما را باطل كند و شما مغلوب شويد و ايمان بياوريد، تا به دنبال شما عوام مردم هم ايمان آورده ، طريقه مثلاى خود را رها كنند، آن وقت هر كس كه ايمان نياورد از مصر بيرونش كنيد.
خداى تعالى در همين باره در جاى ديگر فرموده : (ان هذا لمكر مكرتموه فى المدينه لتخرجوا منها اهلها) و منظور او از اين تهمت اين بوده كه عموم مردم را عليه ساحران بشوراند، همانطور كه در روز اول عليه موسى شورانيد.
و جمله (فلاقطعن ايديكم و ارجلكم من خلاف ...) خط و نشانى است كه فرعون براى آنان كشيده كه به عذاب سختى شكنجه شان خواهد كرد، ولى قرآن كريم ديگر بيان نكرده كه وى اين خط و نشان را عملى هم كرد يا نه ؟.
قالوا لن نوثرك على ما جاءنا من البينات و الذى فطرنا فاقض ما انت قاض ان ما تقضى هذه الحيوه الدنيا
اين آيه شريفه كلامى است كه در لفظ بليغ و در مفهوم وزين و در معنا بعيد و در منزلت رفيع است ، كلامى است كه علم و حكمت از آن مى جوشد و فوران مى كند،

*(/6)*

آرى وضع مردمى را حكايت مى كند كه تا يك ساعت قبل دلهايى آكنده از هيبت و ابهت فرعون داشتند، و نفوس خود را از زينت و زخارف دنيوى كه با او بود - و جز خيالهاى كاذب و موهوماتى باطل نبود - خيره و پست نموده و او را رب اعلى مى پنداشتند، و به او سوگند مى خوردند، همچنان كه هنگام انداختن طنابها و چوبدستى ها گفتند: (بعزه فرعون انا لنحن الغالبون ) و بعد از يك ساعت كه حق برايشان روشن گشت ، ديدگانشان باز گرديد ناگهان آنچه از فرعون در دل داشتند، و آن عزت و سلطنت و آن زينت و زخرفى كه برايش قائل بودند يكباره فراموش گشت ، ايمان به خدا در عرض يك ساعت آنچنان تحولى در دلها به وجود آورد كه رذيله ترس و تملق پيروى هوى و شيفتگى در برابر سراب زينت زندگى دنيا را بكلى نابود كرده ، در همين مدت كوتاه عشق به حق و قدم نهادن در تحت ولايت خدا، و اعتزاز به عزت او را جايگزين آن رذايل نمود، ديگر جز آنچه خدا اراده كند اراده اى ندارند و ديگر جز از خدا اميدى نداشته و جز از او نمى ترسند.

*(/7)*

همه اينها از محاوره اى كه ميان فرعون و ايشان رد و بدل شده و از مقايسه كلام او و پاسخ ساحران به وى فهميده مى شود، در يك سو فرعون است كه در تاريكى غفلت از مقام پروردگار خود قرار دارد و جز خود نمى بيند، و به خود نسبت ربوبيت قبط مى دهد، آرى در يك طرف اين محاوره ، حاكم مصر است كه جنود مجنده دارد، هر چه بخواهد مى كند، و هر حكمى بخواهد مى راند، و ليكن از نظر حق و حقيقت ، هيچ چيز ندارد و جز به دعاوى باطله دلخوش ندارد، آنچنان مست و مغرور جهل خويش است كه خيال مى كند حق و حقيقت خاضع و پيرو باطل او مى شود، و توقع دارد كه نفوس مردم ، - بااينكه شعور و داورى ، جبلى آنها است - بدون اجازه او چيزى را با شعور و دركش درك نكند، و بى اذن او دلها به هيچ حقى يقين پيدا نكند، لذا با تعجب به ساحران مى گويد: (آمنتم له قبل ان آذن لكم ) آيا بدون اجازه من به او ايمان آورديد؟.
و نيز او چنين مى پندارد كه آدمى جز اين ساختمان بدنى و جسمانى كه چند صباحى زندگى مى كند، و سپس فانى و فاسد مى گردد، حقيقت ديگرى ندارد و جز رسيدن به لذائذ مادى و فانى همين بدن جسمانى سعادت ديگرى برايش نيست ، چون در تهديد ساحران مى گويد: (سوگند كه دست و پايتان را به عكس قطع مى كنم و سوگند كه به تنه هاى درختان خرما به دارتان مى آويزم ، و به زودى خواهيد فهميد كه كدام يك از ما عذاب سخت ترى و باقى ترى خواهد داشت ) كه اگر در آخر كلام او دقت شود، به دست مى آيد كه غير از عذابهاى دنيوى عذابى ديگر سراغ نداشته .

*(/8)*

و در سوى ديگر ساحرانى كه ايمان آوردند و به رسيدن به حق موفق گشته ، و حق سراپاى وجودشان را احاطه نموده پاك و خالصشان ساخته بود، اينان ديگر آنچه را كه فرعون حقيقتش مى پنداشت سرابى خيالى و زينتى فريب دهنده و باطل مى ديدند، و در اين عرصه مخير ميان حق و باطل و حقيقت و سراب شده بودند و حاشا بر اهل يقين از اينكه در يقين خود شك كنند و يا باطل را بر حق ، و سراب را بر حقيقت مقدم بدارند، با اينكه به شهود و عيان مى گويند: (به آن خدايى سوگند كه ما را آفريده ، تو را بر آنچه از معجزات و دلائل كه بر خورده ايم معاوضه نمى كنيم و مقدم نمى داريم )، پس مقصودشان از كلمه (تورا) جسد انسانى داراى روح فرعون نبوده ، بلكه مقصود دنياى عريض و مال و منال آن كه فرعون به آن مى باليد بوده است .
فرعون كه ساحران را به قتل فجيع و عذاب شديد، و محروميت از حيات دنيا تهديد مى كرد از نظر ديد خود بود كه براى آدمى حيات و سعادت و شقاوتى غير دنيايى سراغ نداشت و گرنه ساحران قضيه را به عكس مى ديدند، يعنى براى آدمى زندگى اى دائمى و جاودان سراغ داشتند كه در مقابل آن ، زندگى دنياى فانى و معجل قدر و قيمتى ندارد، اگر در آن زندگى سعادتى داشته باشند، شقاء اين زندگى شقاء نيست ، و اگر نداشته باشند سعادت اين دنيا سعادت و نافع نيست .
بنابراين چنين كسانى ديگر از تهديد فرعون نخواهند ترسيد چون خسران زندگى دنياى فانى در نظرشان (اگر در آخرت كه زندگى جاويد است سعادتى داشته باشند) خسران نيست ، و لذا در پاسخ فرعون گفتند: (فاقض ما انت قاض انما تقضى هذه الحيوه الدنيا - هر چه مى خواهى بكن كه تو جز بر زندگى دنيائى ما دسترسى ندارى ).
آيات بعدى هم كه تتمه كلام ايشان با فرعون را حكايت مى كند همه تعليل اين گفتار ايشان است كه گفتند: (لن نوثرك على ما جاءنا من البينات و الذى فطرنا).

*(/9)*

و در اينكه گفتند: (ما جاءنا من البينات ) اشاره است به اينكه ايشان آنچه را از جريان عصا مشاهده كردند معجزاتى شمردند كه از موسى (عليه السلام ) ديده بودند كه هر كدام در جاى خود معجزه اى مستقل بوده ، مانند اژدها شدن آن و خوردنش طنابها و عصاها را، و برگشتنش به صورت عصا و به حالت اول و لذا گفتند: (ما جاءنا من البينات - آنچه از معجزه ها كه ديديم ).
ممكن هم هست كه كلمه (من ) براى تبعيض باشد و بفهماند كه ايشان هر چند يك معجزه ديده اند ولى ايمان دارند كه براى خدا معجزات زياد ديگرى نيز هست ، ولى اين احتمال خالى از بعد نيست .
انا آمنا بربنا ليغفرلنا خطايانا و ما اكرهتنا عليه من السحر و اللّه خير و ابقى
.
كلمه (خطايا) جمع خطيئه است كه قريب المعنا با كلمه سيئه است ، و جمله (ما اكرهتنا عليه ) عطف است بر (خطايانا)، و كلمه (من السحر) بيان آن است و معنايش اين است كه ما به پروردگارمان ايمان آورديم ، تا خطاهاى ما را و آن سحرى كه تو ما را بر آن مجبور كردى بيامرزد، و اين خود دليل بر اين است كه فرعون ايشان را بر به كار بردن آن سحرها مجبور كرده بود، حال يا موقعى كه از شهر و ده خود احضار شده اند به جبر بوده و يا در موقعى كه در بين خود نزاع نموده و محرمانه گفتگو مى كرده اند مجبور به مقابله و مسابقه با موسى (عليه السلام ) شده اند.
اول آيه تعليل جمله (لن نوثرك ...) است ، يعنى اگر ما خداى را كه خالق ما است بر تو اختيار كرديم و به او ايمان آورديم براى اين بود كه خطاياى ما و آن سحرى كه تو ما را بر آوردن آن مجبور كردى بيامرزد.

*(/10)*

و ذيل آيه يعنى جمله (واللّه خير و ابقى ) تتمه بيان و به منزله تعليل براى صدر آن است ، گويا گفته اند: (اگر ما آمرزش خدا را بر احسان و جائره تو ترجيح داديم ، براى اين بود كه آمرزش خدا، هم بهتر و هم دائمى تر است ، يعنى از هر خيرى بهتر و از هر باقى ئى باقى تر است - و اين عموميت را از اطلاق كلام مى فهميم - پس هيچ چيزى را بر آن ترجيح نبايد داد)، و در ذيل آيه نوعى مقابله با ذيل كلام فرعون به كار رفته كه گفت : (و لتعلمن اينا اشد عذابا و ابقى ).
در نوبت نخست از خداى تعالى تعبير كردند به (الذى فطرنا - آن كس كه ما را آفريد) و در نوبت دوم به (ربنا - پروردگار ما) و در نوبت سوم به (اللّه ) و اين اختلاف تعبيرها به خاطر اختلاف مقامات است ، زيرا در نوبت اول خواستند بفهمانند اينكه خداى تعالى فاطر و خالق ما است ، يعنى ما را از كتم عدم به عالم وجود آورده ، قهرا تمامى خيراتى كه در اين عالم است مانند هستى خود ما منتهى به او مى گردد، يعنى او ايجادش كرده و در نتيجه براى غير او باقى نمى ماند مگر باطل و سراب ، و اين خود باعث آن شده كه از هر جهت جانب خداى تعالى بر غير او ترجيح داده شود، حال كه معلوم شد مقام ، مقام ترجيح است ، لذا در ترجيح خداى تعالى بر فرعون تعبير كردند به (الذى فطرنا).
و اما نوبت دوم كه گفتند: (ربنا) نكته اش اين بوده كه در اين مقام خواسته اند از ايمان خود به او خبر دهند و در ميان صفات خداى تعالى آن صفتى كه ارتباطش با ايمان خلق بيشتر است صفت ربوبيت است كه در بر دارنده معناى ملك و تدبير است .
و اما نوبت سوم كه به كلمه جلاله (اللّه ) تعبير كردند، بدين جهت بود كه مى خواستند بگويند خدا بهتر و باقى تر از هر چيزى است و چون ملاك خوبى و خوبترى ، كمال است و كلمه (اللّه ) به معناى ذات داراى جميع صفات كمال است ، در نتيجه خير مطلق است ، لذا مقام مناسبت داشت كه اسم جلاله را تعبير كنند.

*(/11)*

بنابراين كلام در هر يك از سه مقام در عين سادگيش مشتمل بر حجت بر مدعا است ، و معناى آيه در حقيقت اين است كه : (ما تو را بر خدائى كه ما را آفريده به همين دليل كه آفريده ترجيح نمى دهيم ، و ما به او به دليل اينكه رب (مالك و مدبر) ما است ايمان آورديم ، و خدا خير است به دليل اينكه اللّه (ذات دارنده تمامى صفات كمال ) است .
انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لايموت فيها و لا يحيى
اين آيه تعليل اين مطلب است كه در سخن خود غفران خداى را نتيجه ايمان به او قرار دادند و مى رساند كه اين بدان جهت است كه كسى كه خدا او را نيامرزد قهرا مجرم است و كسى كه مجرم به ديدار پروردگارش بيايد جهنمى دارد كه در آن نه مى ميرد ونه زنده مى شود.
و من ياته مؤ منا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى ... و ذلك جزاء من تزكى ).
كلمه (درجه ) به طورى كه راغب گفته به معناى منزلت است ، ليكن در اين ماده صعود نيز بايد باشد، مانند درجات نردبان ، و در مقابل آن (دركه ) است كه به معناى منزلت رو به پائين است ، لذا گفته مى شود: درجات بهشت ، و دركات جهنم ، و كلمه (تزكى ) به معناى رشد و نمو به نماى صالح است ، و در انسان به اين است كه با اعتقاد حق و عمل صالح زندگى كند.

*(/12)*

اين دو آيه آثار ايمان و عمل صالح را وصف مى كند، همچنانكه آيه قبلى آثار جرم را كه دنبال كفر گناه بروز مى كند بيان مى كرد و هر سه آيه كه يكى آثار جرائم و دو تاى ديگر آثار ايمان و عمل صالح را بيان مى كند، ناظر به وعده و وعيد فرعون به مؤ منان است ، چون او ايشان را وعيد داده بود كه اگر به موسى ايمان آورند دست و پايشان را قطع نموده به دارشان بياويزد، و ادعا كرده بود كه او از هر كس ديگر شديد العذاب تر است و عذابش باقى تر است مؤ منان در مقابلش گفتند: خدا براى مجرمان جهنمى دارد كه در آن كسى نه مى ميرد و نه زنده مى شود، چون در آن چيزى كه مايه خوشى زندگى باشد نيست ، و خيرى كه اميد آن برود ندارد، تا آدمى به انتظار رسيدن به آن ، تلخى عذاب را تحمل كند.
اما وعده او به ايشان آن بود كه قبلا داده و گفته بود: از مقربانتان مى كنم و اجرتان مى دهم : و قرآن چنين حكايت كرد: (قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغلبين قال نعم و انكم لمن المقربين ) ايشان هم در پاسخش گفتند: (من ياته مؤ منا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى ) - و اشاره با كلمه (اولئك ) به منظور تعظيم شان چنين كسانى بوده و منظورشان از (درجات عالى و بلند) مقابله با وعده اى است كه فرعون داده بود، كه شما را از مقربين قرار مى دهيم و در جمله (جنات عدن تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها و ذلك جزاء من تزكى ) با وعده اى كه فرعون به اجر داده بود مقابله كردند و پاسخ دادند.
و لقد اوحينا الى موسى ان اسر بعبادى فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا... و ما هدى )

*(/13)*

كلمه (اسراء) به معناى سير شبانه است و مراد از (عبادى ) بنى اسرائيل است ، و جمله (فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا) به قول بعضى اين است كه عصا را به دريا بزند تا راهى خشك پديد آيد، همچنانكه از آياتى ديگر كه در جاهاى ديگر قرآن راجع به شكافتن دريا آمده نيز همين معنا استفاده مى شود و كلمه (طريقا) مفعول به كلمه (اضرب ) است ، كه بر سبيل اتساع يعنى مجاز عقلى فرموده : بزن راه را، و گرنه اصل آن (بزن به دريا تا راه شود) بوده است ، اين بود كلام آن مفسر. ولى ممكن است بگوييم : مراد از زدن ، بناء و اقامت باشد، همچنانكه بناى خيمه و اقامت در آن را خيمه زدن مى گويند و يا تاس يس قاعده را ضرب قاعده مى خوانند.
و كلمه (يبسا) به طورى كه راغب گفته آن محلى را گويند كه قبلا آب در آن بوده و سپس خشك شده است ، و كلمه (درك ) - به دو فتحه - به معناى تبعه و اثر هر چيز است و اگر در جمله (فغشيها ما غشى ) غشيان را به (ما)ى موصوله مبهمه نسبت داده و نيز صله اش قرار داد، از باب مجسم ساختن هول و وحشت منظره است ، و كيفيت تمثيل آن از اين تعبير قرآنى بر كسى پوشيده نيست .
بعضى ها گفته اند: جمله (و اضل فرعون قومه و ما هدى ) تكذيب آن كلامى است كه فرعون به قوم خود گفته بود كه : (و ما اهديكم الا سبيل الرشاد) بنابراين نظريه ، ديگر جمله (و ما هدى ) تاءكيد و تكرار معناى (و اضل فرعون قومه ) نخواهد بود.
بحث روايتى
در نهج البلاغه ، امام (عليه السلام ) فرموده : موسى (عليه السلام ) بر جان خود احساس ترس نكرد، بلكه از اين ترسيد كه جهال غالب آيند و دولت ضلال مسلط گردد.
مؤ لف : معنايش همان معنايى است كه ما در تفسير آيه بيان كرديم .

*(/14)*

و در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم و ابن مردويه ، از جندب بن عبد الله بجلى روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: هر جا ساحرى ديديد او را بكشيد، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمودند: (و لا يفلح الساحر حيث اتى ) و فرمودند يعنى ساحر هر جا پيدا شد امنيت ندارد.
مؤ لف : اينكه چگونه معناى مذكور در حديث با آيه شريفه منطبق مى شود كه سياق آيه نيز محفوظ بماند خيلى روشن نيست .
سوره طه ، آيات 80 - 98

*(/15)*

يابنى اسرائيل قد انجيناكم من عدوكم و واعدناكم جانب الطور الايمن و نزلنا عليكم المن و السلوى (80) كلوا من طيبات ما رزقناكم و لاتطغوا فيه فيحل عليكم غضبى و من يحلل عليه غضبى فقد هوى (81) و انى لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدى (82) و ما اعجللك عن قومك ياموسى (83) قال هم اولاء على اثرى و عجلت اليك رب لترضى (84) قال فانا قد فتنا قومك من بعدك و اضلهم السامرى (85) فرجع موسى الى قومه غضبان اسفا قال ياقوم الم يعدكم ربكم وعدا حسنا افطال عليكم العهد ام اردتم ان يحل عليكم غضب من ربكم فاخلفتم موعدى (86) قالوا ما اخلفنا موعدك بملكنا و لكنا حملنا اوزارا من زينه القوم فقذفناها فكذلك القى السامرى (87) فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا الهكم و اله موسى فنسى (88) افلا يرون الا يرجع اليهم قولا و لا يملك لهم ضرا و لا نفعا(89) و لقد قال لهم هرون من قبل يا قوم انما فتنتم به و ان ربكم الرحمن فاتبعونى و اطيعوا امرى (90) قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى (91) قال ياهرون ما منعك اذ رايتهم ضلوا(92) الا تتبعن افعصيت امرى (93) قال يابن ام لا تاخذ بلحيتى و لا براسى انى خشيت ان تقول فرقت بين بنى اسرائيل و لم ترقب قولى (94) قال فما خطبك ياسامرى (95) قال بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضه من اثر الرسول فنبذتها و كذلك سولت لى نفسى (96) قال فاذهب فان لك فى الحيوه ان تقول لا مساس و ان لك موعدا لن تخلفه و انظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا لنحرقنه ثم لننسفنه فى اليم نسفا(97) انما الهكم اللّه الذى لا اله الا هو وسع كل شى ء علما(98)
.
ترجمه آيات
اى بنى اسرائيل ! همانا ما شما را از دشمنان نجات داديم و طرف راست طور را با شما وعده گاه كرديم ، و من و سلوى براى شما فرود آورديم (80).

*(/16)*

از چيرهاى پاكيزه كه روزيتان كرده ايم بخوريد و در مورد آن طغيان مكنيد كه غضب من به شما مى رسد و به هر كس كه غضب من برسد سقوط كرده است (81).
و من آمرزگار همه آن كسانم كه توبه آورده و كار شايسته كرده و بر هدايت استوار بوده اند(82).
اى موسى ! براى چه با شتاب از قوم خود جلو افتادى ؟(83).
عرض كرد: اينك آنها دنبال منند و من كه به شتاب آمدم بدين جهت بود كه تو اى پروردگار خوشنود شوى (84).
فرمود: ما از پى تو قومت را امتحان كرديم و سامرى گمراهشان كرد(85).
موسى خشمگين و اندوهگين سوى قوم خود بازگشت و گفت : اى قوم ! مگر پروردگارتان شما را وعده نيكو نداده بود آيا اين مدت به نظرتان طولانى نمود، يا خواستيد غضب خدا شما را بگيرد كه از وعده من تخلف كرديد؟ (86).
گفتند: ما به اراده خويش از وعده تو تخلف نكرده ايم اما محموله هايى از زيور فرعونيان با خود برداشته بوديم كه در آتش افكنديم و همچنين سامرى نيز بيفكند(87).
و براى آن ها مجسمه گوساله اى را ساخت كه صداى گوساله داشت گفت : اين خداى شما و خداى موسى است ، و ايمان را رها كرد (88).
آيا نمى ديدند كه گوساله سخنى به آنها باز نمى گويد و براى ايشان سود و زيانى ندارد؟ (89).
هارون از پيش به آنها گفته بود: اى قوم ! گوساله پرستى فريبتان داده است ، پروردگارتان فقط خداى رحمان است ، مرا پيروى كنيد و مطيع فرمانم شويد (90).
گفتند: ما همچنان او را عبادت مى كنيم تا موسى به نزد ما برگردد (91).
گفت : اى هارون وقتى ديدى كه ايشان گمراه شدند مانع تو چه بود؟ (92).
كه از من متابعت كنى ؟ چرا فرمان مرا عصيان كردى ؟ (93).
گفت : اى پسر مادرم ! ريش و سر مرا مگير، من بيم داشتم بگويى ميان پسران اسرائيل تفرقه انداختى و رعايت گفتار من نكردى (94).
گفت : اى سامرى قصه تو چيست ؟ (95).

*(/17)*

گفت : چيزى را كه آنها نديدند بديدم و از جاى پاى فرشته مرسل كفى بر گرفتم و آن را در قالب گوساله انداختم كه ضميرم براى من چنين جلوه گر ساخت (96).
گفت : برو كه نصيب تو در زندگى اين است كه (هر كس به تو نزديك شود) مرتب بگويى با من تماس نگير، و موعدى دارى كه هرگز از آن تخلف نكنند، خدايت را كه پيوسته به خدمتش كمر بسته بودى بنگر كه آن را بسوزانيم و به دريا بريزيم و پراكنده اش كنيم پراكندگى كامل (97).
خداى شما فقط خداى يكتا است كه جز او خدايى نيست و علم او به همه چيز مى رسد (98).
بيان آيات
در اين آيات آخرين فصل از آنچه از سرگذشت موسى (عليه السلام ) در اين سوره آمده ايراد شده است ، و در آن خداى تعالى جمله اى از منت هاى خود را بر بنى اسرائيل مى شمارد، مانند اينكه از قبطيان نجاتشان داد، و در طرف راست طور ميعادى برايشان معين كرد، و من و سلوى برايشان نازل فرمود، آنگاه اين فصل را با داستان سامرى و گمراه كردنش مردم را به وسيله گوساله پرستى ، خاتمه داده است ، و اين قصه متصل است به داستان ميعاد در طور. البته منظور اصلى از اين فصل بيان تعرض بنى اسرائيل است نسبت به غضب خدا كه با گوساله پرستى خود متعرض غضب الهى شدند، و به همين جهت داستان را با حرف عطف (واو) نياورد، و مانند بقيه مسائل به اشاره برگزار نكرد، بلكه اين قصه را مفصل بيان نمود.
يا بنى اسرائيل قد انجيناكم من عدوكم ....
.
به نظر مى رسد كه قولى در تقدير باشد، (يعنى گفتيم اى بنى اسرائيل ) باشد و مراد از (عدوكم - دشمنتان ) فرعون باشد، كه خدا غرقش كرد، و بنى اسرائيل را بعد از سالها محنت از شر او نجات داد.

*(/18)*

(و واعدنا كم جانب الطور الايمن ) - كلمه ايمن منصوب است تا صفت جانب باشد، (طرف راست طور) و بعيد نيست مراد از اين مواعده همان مواعده اى باشد كه خداى عز و جل با موسى كرد، كه سى روز در ميقات بماند، تا تورات را بر او نازل كند، كه داستانش ‍ در سوره بقره و غير آن گذشت و همچنين داستان انزال من و سلوى ، كه ديگر به شرح آن نمى پردازيم .
(كلوا من طيبات ما رزقناكم ) - گو اينكه كلمه (كلوا) امر است و معنايش اين است كه بايد بخوريد، ولى منظور اباحه است ، يعنى مى توانيد بخوريد و اضافه كلمه (طيبات ) بر جمله ما (رزقناكم ) از باب اضافه صفت به موصوف است ، (يعنى آنچه روزيتان كرديم كه اين صفت دارد طيب است ) چون معنا ندارد رزق را به خود نسبت دهد، و آنگاه آن را دو قسم كند طيب و غير طيب ، آرى خدا غير طيب روزى نكرده ، همچنانكه خود فرموده : (و رزقناهم من الطيبات ).
(و لا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبى ) - ضمير در (فيه ) به اكل بر مى گردد، آنجا كه فرمود: (كلوا من طيبات ) و طغيان در خوردن به اين است كه نعمت خدا كفران شود و شكرش به جاى نيايد، همچنانكه به جا نياوردند و گفتند: (يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها و قثائها و فومها و عدسها و بصلها).
جمله (فيحل عليكم غضبى ) هر چند به ظاهر خبر از آينده است ولى معنايش اين است كه غضب من بر شما واجب و لازم شود، و كلمه (يحل ) از حلول دين ، (سر رسيدن مدت قرض ) است ، و (حل - يحل ) از باب ضرب يضرب است ، و (غضب ) يكى از صفات خداى تعالى است كه البته صفت فعل او و مصداق اراده او است ، اراده اينكه مكروهى به بنده اش برساند، به اينكه اسباب رسيدن آن را كه ناشى از معصيت عبد است فراهم سازد.
(و من يحلل عليه غضبى فقد هوى ) - يعنى هر كه غضب من متوجه او شود سقوط مى كند و اين سقوط به هلاكت تفسير شده است .

*(/19)*

و انى لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدى )
در اين آيه وعده رحمت موكد دنبال وعيد سخت آمده ، و لذا خود را به كثرت مغفرت توصيف كرده و فرموده : (من بسيار آمرزنده ام ) و نفرمود: (من آمرزنده ام ) و يا (من به زودى مى آمرزم ).
كلمه (تاب ) ماضى از توبه است و توبه به معناى برگشتن است ، همانطور كه برگشتن از معصيت خدا به اطاعت او توبه است و همچنين برگشتن از شرك به توحيد نيز توبه است ، ايمان هم همچنانكه به خدا ايمان است ، به آيات خدا كه يا انبياء و رسل او است و يا احكامى است كه ايشان آورده اند نيز ايمان است ، و در قرآن كريم استعمال ايمان در هر
دو معنا بسيار آمده ، همچنانكه استعمال توبه در هر دو معنايى كه گفتيم زياد آمده است .
و بنى اسرائيل همچنانكه آلوده به گناهان شدند و بدين وسيله فاسق گرديدند، همچنين آلوده به شرك و مثلا پرستش گوساله شدند، با اين حال ديگر وجهى نيست كه كلام را از ظاهر اطلاقش كه هم توبه از شرك را مى گيرد و هم توبه از معصيت را، هم ايمان به خدا را شامل است و هم ايمان به آيات او را، و نيز ظاهر اطلاقش كه هم تائبين و مؤ منين از بنى اسرائيل را شامل است و هم غير بنى اسرائيل را، - هر چند بنى اسرائيل مورد خطابند - برگردانيم ، چون صفات الهى از قبيل مغفرت و غير آن ، اختصاص به قوم معينى ندارد.

*(/20)*

پس معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه من بر هر انسانى كه توبه كند و ايمان آورد چه اينكه از شرك توبه كند و چه از معصيت و چه اينكه به من ايمان آورد و چه به آيات من از پيغمبرانم و احكامى كه مى آورند، و از آنچه تاكنون كرده پشيمان گشته عمل صالح كند، و مخالفت و تمرد را در گناهانى كه كرده مبدل به اطاعت در آن نمايد، من نسبت به او بسيار آمرزنده ام ، و اينكه گفتيم مخالفت و تمرد را در گناهانى كه كرده مبدل به اطاعت در آن نمايد، بدين جهت بود كه اصل معناى برگشتن تحقق يابد، كه تفصيل آن در تفسير آيه (انما التوبه على اللّه ) در جلد چهارم اين كتاب گذشت .
و اما در جمله (ثم اهتدى )، كلمه (اهتداء) در مقابل ضلالت است ، همچنانكه آيه شريفه (من اهتدى فانما يهتدى لنفسه و من ضل فانما يضل عليها) و آيه (لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ) شاهد آن است .
در اين معنا كه گفتيم حرفى نيست ، بحث در اين است كه مراد از آن چيست ؟ (چگونه مى شود كه شخصى توبه كند و ايمان هم بياورد و عمل صالح نيز انجام دهد، و در عين حال در مقام هدايت هم بر آيد)؟ آيا مراد اين است كه در خود آن چيزى كه از آن توبه كرده گمراه نشود، يعنى دو باره مرتكب آن نگردد؟ كه اگر مراد اين باشد آيه شريفه مى فهماند: (توبه از گناه نسبت به آنچه كه قبل از توبه كرده مفيد است و نسبت به آنچه بعد از توبه مرتكب شود فائده اى ندارد).
و يا اين است كه در غير آن چيزى كه از آن توبه كرده گمراه نشود كه در اين صورت
آيه شريفه مى فهماند آمرزش خدا تنها نسبت به گناهانى كه از آن توبه كرده مفيد است نه ساير گناهان ، و به عبارت ديگر وقتى به طور تام و كامل مفيد است كه در غير آن گناه نيز گمراه نشود؟ و يا هر دو معنا مراد است ؟.

*(/21)*

از ظاهر عطف به حرف (ثم ) چنين استفاده مى شود كه معناى اول است ، پس افاده مى كند ثبات و استقامت بر توبه را، و در نتيجه برگشت آيه به اشتراط اصلاح است كه در آياتى ديگر صريحا ذكر شده مانند آيه (الا الذين تابوا من بعد ذلك و اصلحوا فان اللّه غفور رحيم ).
ليكن اگر معناى آيه اين باشد دو اشكال باقى مى ماند:
اول اينكه : نكته تعبير (به غفار) كه صيغه مبالغه و دال بر كثرت است ، چيست و چه معنا دارد كه خداى تعالى نسبت به كسى كه يك گناه كرده ، و توبه هم نموده بسيار آمرزنده باشد؟.
دوم اينكه : لازمه اين معنا اين مى شود كه هر كس حكمى از احكام خداى را مخالفت كند كافر به آن باشد هر چند كه صريحا اعتراف كند كه اين حكم از ناحيه خدا است ، و اگر در آن مخالفت هم كرده تنها به خاطر غلبه هوى و پيروى آن بوده ، نه اينكه خواسته باشد حكم خداى را رد كند و حال آنكه چنين كسى كافر نيست ، مگر اينكه كسى بگويد: آيه شريفه از آنجايى كه مشتمل بر جمله (تاب و آمن ) مى باشد، تنها مشرك و رد كننده حكمى از احكام خداى را شامل مى گردد، ولى اين ، اشكال را رفع نمى كند.
در حل اين دو اشكال ممكن است كسى بگويد: مراد از توبه و ايمان ، توبه از شرك ، و ايمان به خدا است ، همچنانكه در اغلب مواردى كه در كلام خداى تعالى ذكر توبه و ايمان هر دو شده ، همين معنا مراد است ، و بنابراين ، مراد از جمله (و عمل صالحا) اطاعت احكام خداى تعالى باشد به اينكه از اوامرش موتمر و از نواهيش منتهى گردد، و معناى آيه چنين مى شود : (هر كسى از شرك توبه كند و به خدا ايمان آورد، و آنچه را كه خدا تكليفش كرده است انجام دهد، من براى گناهانش بسيار آمرزنده ام ، لغزش ‍ هايش را يكى پس از ديگرى مى آمرزم )، و بديهى است كه وقتى موارد لغزش او و آمرزش خدا بسيار شد او بسيار آمرزنده خواهد بود.

*(/22)*

خداى تعالى نظير اين معنا را كه همان آمرزش گناهان باشد در جاى ديگر بيان كرده و فرموده : (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم ).
پس اينكه فرمود: (و انى لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا) درست منطبق بر آيه سوره نساء مى شود، تنها فرق ميان آن دو، شرطى است كه در آيه مورد بحث اضافه شده ، و آن قيد (ثم اهتدى ) است كه حكم مغفرت را تقييد مى كند و از آن كه به معناى اهتداء به سوى طريق است بر مى آيد: حكم مغفرت وقتى شامل حال مؤ من عامل به اعمال صالح مى شود كه اعمال صالح را از طريقش انجام دهد، و از باب آن وارد شود.
در كلام خداى تعالى قيد و شرطى كه ايمان به خدا و عمل صالح را در تاءثير و قبولش نزد خدا مقيد و مشروط كند نمى بينيم مگر همين قيد كه شخص ، به رسول هم ايمان داشته باشد، به اين معنا كه تسليم رسول باشد و او را در هر كار و امرى چه بزرگ و چه كوچك اطاعت كند و دين خود را از او بگيرد، و راهى را كه او پيش پايش گذاشته سير نمايد، و بدون هيچ استبداد او را پيروى كند ، از خود بدعت درست نكند كه پيروى بدعت پيروى خطوات شيطان است .
و كوتاه سخن اينكه ولايت رسول بر مؤ منين در دين و دنيايشان قيدى است كه ايمان به خدا و عمل صالح را در تاءثيرش مقيد كرده ، زيرا خداى تعالى ولايت رسول را تشريع و اطاعتش را واجب فرموده ، مردم بايد از او اخذ كنند، و به او تاسى جويند و اين مطلب در آيات بسيار زيادى تذكر داده شده ، كه نه حاجتى به ايراد بسيارى از آنها است و نه مجالى براى شمردن يك يك آنها، پس بنابراين ، به فرموده قرآن : (النبى اولى بالمؤ منين من انفسهم ).

*(/23)*

از صريح عموم داستانهاى بنى اسرائيل كه قرآن كريم آنها را نقل كرده بر مى آيد كه بنى اسرائيل با اينكه به خداى سبحان ايمان داشتند و رسالت موسى و هارون (عليهماالسلام ) را تصديق كرده بودند، ولى درباره ولايت آن دو بزرگوار يا متوقف بوده اند و يا نظير متوقف ، و شايد همين توقف آنان باعث بوده كه در آيات مورد بحث بعد از نهى بنى اسرائيل از طغيان ، و تخويف آنان از غضب خدا فرموده است (و انى لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدى ) خلاصه بدان جهت بوده كه قيد (ثم اهتدى ) را بر ايمان به خدا و عمل صالح اضافه كرده است .
پس معلوم شد كه مراد از (اهتداء) در آيه شريفه همان شرطى است كه ساير آيات قرآنى نيز بدان راهنمايى فرموده و آن عبارت است از پيروى پيغمبر در امر دين و دنيا، و به عبارت ديگر اهتداء به ولايت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است .

*(/24)*

اين را گفتيم تا حال آنچه در تفسير جمله (ثم اهتدى ) گفته اند روشن شود و معلوم گردد كه هيچ يك صحيح نيست ، مثلا بعضى گفته اند: معناى اهتداء اين است كه شخص ملازم ايمان باشد، يعنى در ايمانش استمرار داشته باشد، و مادام الحياه بر آن پايدار باشد. بعضى ديگر گفته اند كه : معنايش اين است كه در ايمان خودش شك نكند. بعضى ديگر گفته اند: يعنى به سنت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) عمل كند، و راه بدعت را نرود، بعضى ديگر گفته اند: اهتداء اين است كه بداند براى عملش ثوابى است كه با آن پاداش داده مى شود. بعضى ديگر گفته اند اهتداء عبارت است از پاك كردن دل از اخلاق ذميمه و زشت . بعضى ديگر گفته اند: عبارت است از اينكه عقيده خود را از اينكه دچار خرافات گردد حفظ كند و نگذارد از هيچ جهت اعتقاد باطل و مخالف حق با آن آميخته گردد. چون اهتداء به اين معنا چيزى است زائد بر ايمان و عمل صالح ، و منظور همه اين مفسرين هم اين است كه براى اهتداء معنايى بياورند كه غير از ايمان به خدا و عمل صالح ، و چيزى زائد بر آن باشد، ولى براى هيچ يك از آنها دليلى نيست .
و ما اعجلك عن قومك يا موسى ... لترضى
.
اين آيه حكايت گفتگويى است كه ميان خداى سبحان و موسى درباره ميعاد طور واقع شده كه آن هنگامى كه تورات در طور نازل مى شد، و داستانش در سوره اعراف مفصلا آمده .
ظاهر سياق مى رساند كه پرسش خداى تعالى پرسش از علت جلو افتادن موسى از بنى اسرائيل در رفتن به طور است ، گويا جا داشت موسى بايستد تا قوم خود را هم همراه ببرد يعنى با هم بروند، چرا او عجله كرد و جلو افتاد؟ (و ما اعجلك عن قومك يا موسى - اى موسى ! چه چيزى تو را بر آن وا داشت كه از قومت جلو بيفتى ؟) در پاسخ عرضه داشت : (هم اولاء على اثرى ) يعنى قوم من اين است ، دارند دنبالم مى آيند، و به زودى به من ملحق مى شوند،

*(/25)*

(و عجلت اليك رب لترضى - و من براى رضاى تو عجله كردم ) (يعنى علت عجله ام تحصيل رضاى تو بود)
ظاهرا مراد از (قوم ) كه فرموده : دنبال سر موسى بودند، آن هفتاد نفرى باشد كه بر اى ميقات پروردگارش انتخاب كرده بود، چون از ظاهر اينكه هارون را خليفه خود در بنى اسرائيل كرد، و نيز از ساير جهات داستان ، و اينكه در آيات بعد به قومش مى فرمايد: (افطال عليكم العهد - آيا براى اينكه دير برگشتم چنين كرديد؟) بر مى آيد كه منظور اين نبوده كه تمامى بنى اسرائيل را در طور حاضر كند، و با همه آنان حركت نمايد.
و اما اينكه اين سؤ ال خداى تعالى چه وقت صورت گرفته در ابتداى حضور موسى در ميعاد طور يا در اواخر آن ؟ آيه شريفه با هر دو مى سازد، چون سؤ ال از اينكه چرا عجله كردى غير از خود عجله است كه مقارن با سير و ملاقات است ، و همينكه احتمال داديم سؤ ال در ابتداى ورود موسى به طور نبوده باشد اين احتمال هم موجه مى شود كه با در نظر گرفتن اينكه گمراه شدن بنى اسرائيل به وسيله سامرى به خاطر دير كردن موسى بوده ، جمله (فانا قد فتنا قومك من بعدك ) در اواخر روزهاى ميقات به موسى ابلاغ شده است ، و ديگر حاجتى به آن چاره جوييهايى كه مفسرين در توجيه آيات ذكر كرده اند نيست .
قال فانا قد فتنا قومك من بعدك و اضلهم السامرى
كلمه (فتنه ) به معناى امتحان و اختبار است و اگر اضلال را به سامرى - كه گوساله را درست كرده و بنى اسرائيل را به عبادت آن وا داشت - نسبت داده ، به خاطر اين بوده كه سامرى يكى از عوامل ضلالت آنان بوده .

*(/26)*

و حرف (فاء) در جمله (فانا قد فتنا قومك ) براى تعليل است و مطلبى را كه از مفهوم سياق بر مى آيد تعليل مى كند، زيرا از قول موسى كه گفت : (هم اولاء على اثرى ) فهميده مى شود كه مردمش در هنگام بيرون آمدنش وضع خوبى داشته اند، و پيش آمدى كه مايه دلواپسى موسى در غيبتش باشد پيش نيامده بود، و چون از ناحيه آنان خاطرش جمع بوده خطاب شده كه خيلى خاطر جمع نباش ما بعد از آمدنت آنان را آزموديم ، درست از امتحان در نيامدند و گمراه شدند.
و كلمه (قومك ) با اينكه ممكن بود بفرمايد: (فانا قد فتناهم ) از باب به كار بردن اسم ظاهر در جاى ضمير است ، و شايد مراد از آن غير قوم در آيه قبلى باشد، يعنى مراد از آن در اين آيه عموم مردم باشد، و مراد از قوم در آيه قبلى آن هفتاد نفرى باشد كه براى بردن ميقات انتخاب نموده بود.
فرجع موسى الى قومه غضبان اسفا... فاخلفتم موعدى
.
كلمه (غضبان ) صفت مشبهه از ماده غضب است ، و همچنين كلمه (اسفا) كه از اسف با دو فتحه و به معناى اندوه و شدت غضب است ، و كلمه (موعد) به معناى وعده ، و (اخلاف موعد) به معناى خلف وعده است ، موسى (عليه السلام ) وقتى از ميقات برگشت و آن وضع را ديد سخت در خشم شد و پس از چند جمله گفت : چرا وعده اى كه داديد كه بعد از من نيكو جانشينيم كنيد تا من برگردم خلف كرده عهد مرا شكستيد؟ مؤ يد اين معنا آيه ديگرى است كه همين معنا را مى رساند و مى فرمايد: (بئسما خلفتمونى من بعدى ).

*(/27)*

و معناى آيه مورد بحث اين است كه موسى به قوم خود برگشت در حالى كه غضبناك و سخت خشمگين - و يا اندوهناك - بود و شروع كرد به ملامت ايشان بر كارى كه كرده بودند و گفت : اى قوم مگر پروردگارتان وعده نيكو نداد و آن اين بود كه تورات را بر ايشان نازل كند كه در آن حكم خدا است و عمل به آن مايه سعادت دنيا و آخرت ايشان است و يا اين بود كه ايشان را از شر دشمن نجات داده ، در زمين مكنتشان دهد، و به نعمتهايى بزرگ اختصاصشان بدهد (افطال عليكم العهد - آيا من دير كردم )؟ كه مقصود دير شدن ، دير شدن مدت مفارقت موسى از ايشان است ، به طورى كه از برگشتن وى ماءيوس شده ، نظامشان مختل شده است (ام اردتم ان يحل عليكم غضب من ربكم - و يا خواستيد غضبى از پروردگارتان به شما برسد)؟ پس به اين منظور با كفر به خدا راه طغيان پيش گرفتيد، و بعد از ايمان به خدا به پرستش گوساله پرداختيد، (فاخلفتم موعدى )، و وعده اى كه به من داديد كه بعد از رفتنم نيكو جانشينيم كنيد تخلف كرديد.
و چه بسا در معناى جمله (فاخلفتم موعدى معانى ديگرى گفته شده :
مثلا بعضى گفته اند كه : خلف كردن بنى اسرائيل وعده موسى را، اين بوده كه موسى دستور داده بود دنبال او به ميقات بروند و ايشان نرفتند. و بعضى ديگر گفته اند كه : موسى دستور داده بود هارون را اطاعت كنند، تا او برگردد، ولى خلف وعده كردند. و از اين قبيل اقوال ديگر.
قالوا ما اخلفنا موعدك بملكنا...
كلمه (ملك ) - به فتح ميم و سكون لام - مصدر از (ملك - يملك ) است ، و گويا مراد از جمله ،

*(/28)*

(ما اخلفنا موعدك بملكنا) اين باشد كه ما با اختيار خود تو را مخالفت و وعده ات را خلف نكرديم ، - همچنانكه بعضى اينطور معنا كرده اند - و ممكن هم هست مراد اين باشد كه ما از اموال و ملك خود چيزى براى ساختن گوساله مصرف نكرديم ، تا در اين امر قصد عمدى داشته باشيم و ليكن ما اموال و اثقال و زيور آلات قوم را حمل مى كرديم ، (چون خسته شديم ) آنرا انداختيم سامرى برداشت و در كوره ريخت ، و با آن اين گوساله را درست كرد.
كلمه (اوزار) جمع (وزر)، به معناى ثقل و سنگينى است و كلمه (زينت ) به معناى زيور است ، مانند گردن بند و گوشواره و دستبند، و كلمه (قذف ) و (القاء) و (نبذ) هر سه به يك معنا است و آن عبارت است از طرح و انداختن .
و معناى اينكه گفتند: (و لكنا حملنا اوزارا...)، اين است كه (ليكن بارهايى از زيور آلات قوم با ما بود) و بعيد نيست كه مقصود قوم فرعون باشد - و ما آنها را انداختيم و اين چنين سامرى آنها را بينداخت - يعنى در آتش بينداخت و يا او نيز هر چه در دست داشت مانند ما بينداخت و آنگاه گوساله را بيرون آورد.
فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا اله كم و اله موسى فنسى
در كلمه (اخرج ) دلالتى است بر اينكه كيفيت ساختن گوساله پنهانى و دور از مردم بوده ، چون فرموده گوساله اى برايشان بيرون آورد، و كلمه (جسد) به معناى جثه اى است كه جان نداشته باشد، و به هيچ وجه بر بدن جاندار اطلاق نمى شود، اين نيز دلالت دارد بر اينكه گوساله مذكور بى جان بوده ، و در آن هيچ اثرى از آثار حيات نبوده ، و كلمه (خوار) - به ضمه خاء - به معناى آواز گوساله است .
next page
fehrest page
back page

*(/29)*

next page
fehrest page
back page
و چه بسا مفسرين جمله (فكذلك القى السامرى فاخرج لهم ...) را كلامى مستقل گرفته اند كه يا كلام خداى سبحان و بعد از خاتمه كلام قوم است كه گفتند (فقذ فناها) و يا از كلام خود قوم است ، و بنابر نظريه اين مفسرين ضمير در كلمه (قالوا) به بعض قوم بر مى گردد، و ضمير در (فاخرج لهم ) به بعض ديگر قوم ، همچنانكه ظاهر هم همين است .
و ضمير در (نسى ) به قول بعضى از مفسرين به موسى بر مى گردد، و معنا اين است كه گفتند: اين است معبود شما و معبود موسى ، ولى موسى اين معبود خود را فراموش كرده و با اينكه اينجا است او به جستجوى آن به (كوه ) طور رفته . بعضى ديگر گفته اند ضمير آن به
سامرى بر مى گردد و مراد از آن فراموش كردن خداى تعالى است بعد از آنكه به ياد او بود، چون به او ايمان آورده بود و معنايش اين است كه سامرى بعد از آنكه به پروردگارش ايمان آورده بود او را فراموش كرده ، عملى انجام داد كه قوم را گمراه نمود.
و ظاهر جمله (فقالوا هذا الهكم و اله موسى ) از آنجا كه نسبت گفتن را به جمع داده و فرمود: (گفتند) اين است كه در قضيه ساختن گوساله ، افراد ديگرى همدست سامرى بوده اند.
افلا يرون الا يرجع اليهم قولا و لايملك لهم ضرا و لا نفعا
.
اين فقره از آيات مورد بحث ، پرستندگان گوساله را توبيخ مى فرمايد به اينكه : چيزى را پرستيدند كه مى دانند جوابگوى ايشان نيست و دعايشان را مستجاب نمى كند، و مالك نفع و ضررى از ايشان نيست تا ضررى را از آنان دفع و نفعى را به سويشان جلب كند و از ضروريات عقل هاى خود ايشان است كه رب و معبود بايد دعاى پرستنده خود را مستجاب كند و ضرر او را دفع نموده منافع را به سويش جلب نمايد و خلاصه مالك نفع و ضرر معبود و مربوبش باشد.
و لقد قال لهم هرون من قبل يا قوم انما فتنتم به و ان ربكم الرحمن فاتبعونى و اطيعوا امرى
.

*(/1)*

در اين فقره توبيخ و سرزنش ايشان را تاءكيد نموده و تقرير جرم آنان را بيشتر مى كند، و معنايش اين است كه ايشان علاوه بر اينكه به احكام ضرورى عقولشان و تذكرات آن متذكر نگشته از پرستش گوساله دست بر نمى دارند، و به چشم خود نمى بينند، و به عقل خود تعقل نمى كنند، از طريق گوش نيز متذكر نگشته و به آنچه كه به گوششان مى رسد اعتناء نمى نمايند، چون پيامبرشان هارون به ايشان گفت كه اين گوساله فتنه اى است كه بدان مبتلا شده اند، و پروردگارشان خداى رحمان عز و جل است و واجب است او را كه پيامبرشان است پيروى و اطاعت كنند.
ولى سخن او را رد كرده و گفتند: (لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى ) اين گوساله را مى پرستيم تا آنكه موسى نزد ما برگردد و ببينيم او درباره گوساله چه مى گويد و چه دستور مى دهد.
قال يا هرون مامنعك اذ رايتهم ضلوا الا تتبعن افعصيت امرى
.
موسى (عليه السلام ) به ميان قوم بر گشته و با آنان درباره گوساله صحبت كرد و سپس رو به برادرش كرده با او صحبت نمود، چون او يكى از مسؤ ولين سه گانه در اين آزمايش و
محنت بوده ، و موسى او را خليفه خود در ميان آنان كرده ، سفارش كرده بود كه (اخلفنى فى قومى و اصلح و لا تتبع سبيل المفسدين ).
و گويا اينكه فرمود: (ما منعك ) متضمن اين معنا است كه : (چه چيز تو را بر آن وا - داشت ) يعنى چه چيز تو را وا داشت كه از من پيروى نكنى و چه چيز مانع پيروى تو از من شد؟ و يا چه چيز تو را با دعوت به سوى خود از پيروى من منع كرد؟ پس اين تعبير نظير آيه (قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ) است .
و معناى آن اين است كه موسى در عتاب به هارون گفت : (چه چيز تو را از پيروى طريقه و روش من كه جلوگيرى قوم از ضلالت و غيرت به خرج دادن در راه خدا است باز داشت ، آيا دستور مرا عصيان كردى كه گفته بودم سبيل مفسدان را پيروى مكن ؟).
قال يا بن ام لا تاخذ بلحيتى و لا براسى ...

*(/2)*

كلمه (يا بن ام ) در اصل (يابن امى ) بوده و اين تعبيرى است كه براى به رحم آوردن طرف براى تحريك كردن و راءفت او آورده مى شود، هارون آن را گفت تا شايد غضب موسى را فرو بنشاند، و از اينكه گفت : (سر و ريش مرا مگير) معلوم مى شود كه موسى از شدت غضب موسى سر و ريش هارون را گرفت تا او را بزند، همچنانكه قرآن كريم در جاى ديگر نيز فرموده : (و اخذ براس اخيه يجره اليه ).
(انى خشيت ان تقول فرقت بين بنى اسرائيل ولم ترقب قولى ) - اين جمله ، تعليل مطلبى است كه حذف شده ، چون كلام دلالت بر آن داشته ، و حاصل آن مطلب اين است كه اگر مى خواستم از پرستش گوساله جلوگيرشان شوم و مقاومت كنم هر چند به هر جا كه خواست منجر شود، مرا جز عده مختصرى اطاعت نمى كردند، و اين باعث مى شد بنى اسرائيل دو دسته شوند، يكى مؤ من و مطيع و ديگرى مشرك و نافرمان و اين دو دستگى باعث مى شد كه وحدت كلمه شان از بين برود و اتفاق ظاهرى شان جاى خود را به تفرقه و اختلاف بسپارد و چه بسا كار به كشتار هم مى انجاميد لذا به ياد سفارش تو افتادم كه مرا دستور به اصلاح دادى و فرمودى : (اصلح و لا تتبع سبيل المفسدين ) و لذا ترسيدم وقتى كه بر مى گردى تفرقه و دو دستگى قوم را ببينى اعتراض كنى كه : (فرقت بين بنى اسرائيل و لم ترقب قولى - رعايت
سفارش مرا نكردى و ميان بنى اسرائيل تفرقه افكندى ).
اين آن عذرى است كه هارون به آن تمسك جست ، و موسى (عليه السلام ) عذرش را پذيرفت ، هم او را و هم خود را دعا كرد كه دعايش در سوره اعراف چنين آمده : (رب اغفر لى ولاخى و ادخلنا فى رحمتك و انت ارحم الراحمين )
قال فما خطبك يا سامرى )
در اين جمله موسى (عليه السلام ) بعد از فراغت از باز خواست برادر، روى سخن را متوجه سامرى - كه يكى از مسوولين سه گانه است و كسى است كه مردم را گمراه كرده - نموده است .

*(/3)*

و كلمه (خطب ) به معناى امر عظيم و كار بس بزرگى است و از او مى پرسيد: كار بزرگى كردى ؟.
قال بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضه من اثر الرسول فنبذتها و كذلك سولت لى نفسى )
راغب در مفردات مى گويد: (بصر) نام عضوى است كه مى بيند و در قرآن در مواردى استعمال شده مانند (كلمح البصر) و (اذ زاغت الابصار) و در نيرويى كه در باصره هست ، و نيز در نيروى دراكه قلب استعمال مى شود، مانند آيه شريفه (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) و نيز آيه شريفه (ما زاغ البصر و ما طغى ) و جمع (بصر)، (الابصار) و جمع (بصيره )، (بصائر) مى آيد، مانند آيه شريفه (فما اغنى عنهم سمعهم و لا ابصارهم ) و هرگز به عضو بينايى ، بصيرت نمى گويند، در مورد بصر مى گويند (ابصرت ) و در مورد (بصيرت ابصرته و بصرت به ) و كم مى شود كه در مورد حس بينايى كلمه (بصرت ) را به كار ببرند مگر اينكه بصيرت را هم با آن جمع كنند.
و در معناى (قبضت قبضه ) بعضى گفته اند كلمه (قبضه ) مصدر به معناى اسم مفعول است ولى به آن اشكال كرده اند و گفته اند كه هر گاه مصدر به معناى اسم مفعول باشد حرف تاء در آخرش در نمى آيد، مى گويند: اين حله نسج (بافت ) يمن است و نمى گويند:
نسجه يمن است ، پس متعين آن است كه قبضه را در آيه حمل بر مفعول مطلق كنيم . شخصى ديگر به او ايراد كرده كه در جايى حرف تاء در آخر مصدر به معناى مفعول در نمى آيد كه بخواهد بر تحديد و دفعه دلالت كند، نه بر صرف مونث بودن مثل كلمه مورد بحث ، ولى اين اشكال وارد نيست زيرا: اينكه تاء قبضه براى صرف تانيث باشد اول حرف است و خود عين مدعا است ، نه دليل .

*(/4)*

كلمه (اثر) در جمله (من اثر الرسول ) شكلى است كه از پاى آدمى در هنگام راه رفتن بر زمين مى افتد و در آن نقش مى بندد، و اصل در معناى آن ، هر نشانه و علامتى است كه از هر چيزى بعد از رفتن آن به جاى مى ماند، به طورى كه هر كس ببيند به آن چيز پى مى برد، مانند ساختمانى كه اثر بنّا است ، و مصنوع كه اثر صانع است ، و علم كه اثر عالم است و... و از اين جهت جاى پا را كه بر زمين نقش مى بندد اثر اقدام گويند.
كلمه (رسول ) به معناى كسى است كه حامل پيامى باشد و در قرآن كريم ، هم بر رسول بشرى كه حامل رسالت خدابه سوى خلق است اطلاق مى شود و هم بر جبرئيل كه حامل وحى الهى است ، همچنانكه فرموده : (انه لقول رسول كريم ) و هم همه ملائكه ، رسل خوانده شده اند مانند آيه (بلى و رسلنا لديهم يكتبون ) و نيز مانند: (جاعل الملائكه رسلا اولى اجنحه ).
آيه مورد بحث ، جواب سامرى از باز خواست موسى (عليه السلام ) را حكايت مى كند كه پرسيد: (فما خطبك يا سامرى ) و چون اين سؤ ال به دو سؤ ال تجزيه مى شود: يكى اينكه : حقيقت اين عملى كه كردى چيست ؟ و دوم اينكه : چه چيز تو را وادار به اين عمل نمود؟ و به طورى كه از سياق بر مى آيد جمله (و كذلك سولت لى نفسى ) پاسخ از سؤ ال دوم است و حاصلش اين است كه تسويل نفسانى من باعث شد به اينكه من بكنم آنچه را كه كردم ، و اما پاسخ سؤ ال اول به اينكه حقيقت اين عمل چه بوده ؟ مطلبى است كه جمله (بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضه من اثر الرسول ) بدان اشاره مى كند، و در هيچ جاى قرآن كريم نه در موارد نقل اين داستان و نه در هيچ موردى كه ارتباطى با آن داشته باشد بيانى كه جمله مذكور را توضيح دهد نيست ، و به همين جهت مفسرين در معناى آن اختلاف كرده اند.

*(/5)*

بيشتر مفسرين بر طبق روايات وارده در اين داستان گفته اند: سامرى جبرئيل را در هنگامى كه به موسى (عليه السلام ) نازل مى شد، تا به او وحى برساند ديد و يا ديد كه بر اسبى بهشتى سوار است و نازل شد تا فرعون و لشكريانش را براى غرق شدن به دريا راهنمايى كند، در آن موقع مشتى از خاك زير پاى اسب او يا زير پاى خود جبرئيل برداشته ، با خود نگه داشت .
و از خاصيت هاى اين خاك اين بوده كه به هر چيز مى ريختند جان مى گرفت و زنده مى شد، سامرى خاك را همچنان داشت ، تا روزى كه آن گوساله را ساخت و خاك را در آن ريخت و در دم جان گرفت و حركت كرد و به صدا در آمد.
پس مراد از اينكه فرمود: (بصرت بما لم يبصروا به - من چيزى ديدم كه مردم نديدند) ديدن جبرئيل است در هنگامى كه يا پياده و يا سواره نازل مى شد، خلاصه مفادش اين است كه من او را شناختم و مردم نشناختند و مراد از اينكه گفت : (فقبضت قبضه من اثر الرسول فنبذتها) اين است كه من مشتى از خاك زير پاى جبرئيل و يا خاك زير پاى اسب جبرئيل گرفتم ، و مقصود از (رسول ) جبرئيل است ، و مراد از (نبذتها) اين است كه آن را بر طلاهايى كه آب كرده و به صورت گوساله در آورده بودم ريختم ، زنده شد و صداى گوساله در آورد.
و بزرگترين اشكالى كه به اين روايات وارد مى شود اين است كه به طورى كه در بحث روايتى خواهيد ديد مخالف با ظاهر كتاب است ، براى اينكه كلام خداى تعالى تصريح دارد بر اينكه گوساله مذكور جسدى بوده كه صداى گوساله داشته و كلمه جسد به معناى جثه اى است كه روح نداشته باشد. و بر جسم جاندار و زنده اطلاق نمى شود.
علاوه بر اين ، اشكالات ديگرى بر آن روايات وارد شده كه در همان بحث روايتى آينده نقل خواهد شد.

*(/6)*

و از ابومسلم نقل شده كه در تفسير آيه گفته است : در قرآن تصريحى به اين معنا - كه مفسرين گفته اند - نشده و در اينجا وجه ديگرى است ، و آن اين است كه مراد از رسول ، موسى (عليه السلام ) و مراد از (اثر رسول )، سنت و رسم او باشد كه بدان امر شده بود و بر آن روش عمل مى كرد، زيرا گاهى گفته مى شود: (فلان يقفو اثر فلان و تفيض اثره ) يعنى فلانى امر فلان كس را امتثال و مرام او را پيروى مى كند.
و بيان آن در آيه شريفه اين مى شود كه وقتى موسى روى به سامرى آورد، و شروع به ملامت و باز خواست كردن وى نمود در برابر عملى كه كرد و مردم را گمراه نمود، سامرى گفت : (بصرت بما لم يبصروا به ) يعنى من به دست آوردم كه آنچه مردم بر آن شده اند حق نيست و من چيزى را كه از دين تو گرفته بودم آن را طرح كردم و بدان تمسك ننمودم ، و اگر به جاى تعبير از لفظ موسى ، به غايب تعبير كرد، از باب سخن گفتن رعيت در برابر سلطان است كه با اينكه در برابر او قرار دارد مى گويد: (فرمايش امير در اين باره چنين و چنان است ) و اگر از ناحيه سامرى به موسى اطلاق رسول كرده براى اين بوده كه نوعى استهزاء را برساند، چون مردى كافر بوده و رسالت موسى را قبول نداشته ، همچنانكه قرآن كريم از كفار حكايت كرده كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) گفتند: (يا ايها الذى نزل عليه الذكر انك لمجنون ) اين بود كلام ابو مسلم . و معلوم است كه بنابراين وجه ، صداى گوساله تصنصى و ساختگى بوده ، نه اينكه گوساله مزبور جان پيدا كرده باشد.

*(/7)*

و اشكال آن اين است كه اولا: سياق آيه شهادت مى دهد بر اينكه ريختن متفرع بر گرفتن بوده و گرفتن هم متفرع بر ديدن بوده ، خلاصه چون چيزى ديدم كه ديگران نديدند، قبضه اى از آن برداشتم ، و چون برداشتم آن را ريختم و لازمه وجه مزبور اين مى شود كه ريختن متفرع بر ديدن و ديدن متفرع بر قبض بوده (يعنى چون ديدم آن را ريختم ، و چون ريختم آن را گرفتم ) و اگر كلام مذكور صحيح بود جا داشت بگويد: (بصرت بما لم يبصروا به فنبذت ما قبضته من اثر الرسول - چون به رازى بر خوردم كه ديگران نديده بودند آنچه را كه از دين رسول گرفته بودم رها كردم ) و يا بگويد: (قبضت قبضه من اثر الرسول فبصرت بما لم يبصروا به فنبذتها - اثرى از دين رسول گرفته بودم ولى چون چيزى ديدم كه ديگران نديده بودند آن را رها كردم ).
و ثاننا: لازمه توجيه آن اين است كه جمله (وكذلك سولت لى نفسى ) اشاره باشد به علت ساختن گوساله ، و جواب باشد از پرسش موسى كه پرسيد: (ما خطبك ) و حاصل آن اين باشد كه اگر گوساله را ساخته تنها از اين جهت بوده كه نفسش او را تسويل كرد تا مردم را گمراه كند، پس مدلول صدر آيه اين است كه او موحد نبوده ، و مدلول ذيلش اين مى شود كه او وثنى هم نبوده ، نه موحد بوده و نه بت پرست ، با اينكه كلام موسى (عليه السلام ) به حكايت قرآن كه مى فرمايد: (و انظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا لنحرقنه - به معبودت نگاه كن
كه او را مى پرستيدى كه چگونه آتشش مى زنيم ) دلالت دارد بر اينكه سامرى وثنى بوده .
و ثالثا: تعبير از موسى به رسول با اينكه با خود او حرف مى زد بعيد است .

*(/8)*

ممكن است براى آيه معنايى ديگر تصور كرد - كه ديگران هم احتمالش را داده اند - و آن اينكه : مقصود از (اوزارى از زينت قوم ) زيورهايى از طلا كه از قبطيان بوده باشد و موسى دستور داده بوده كه آنها را جمع آورى نموده و با خود حمل كنند و چون طلا هاى مذكور مال موسى (عليه السلام ) و يا منسوب به او بوده ، لذا مراد از اثر رسول ، همانها باشد پس سامرى در جمله (قبضت قبضه من اثر الرسول ) مى خواهد بگويد من در كار ريخته گرى و مجسمه سازى ماهرم مقدارى از اموال رسول را گرفته ريخته گرى كردم و اطلاعاتى دارم كه مردم ندارند، پس وسوسه مرا گرفت كه خوب است با طلا هاى رسول مجسمه اى بسازم ، پس مشتى از اثر رسول را - كه همان زيورهاى طلايى باشد - گرفتم و در آتش انداختم ، و براى مردم گوساله اى در آوردم كه صدا مى كرد، طورى ساختم كه هر وقت هوا در جوف آن وارد مى شد و با فشار از دهانش بيرون مى آمد صداى گوساله در مى آورد.
تا اينجا معنا رو به راه است ، باقى مى ماند اينكه چرا از موسى با اينكه با خود او صحبت مى كرد تعبير به رسول نمود؟ و چرا طلا هاى مردم را اثر رسول خواند؟ و چرا با اينكه خودش به گوساله ارادت مى ورزيد ساختن آن را وسوسه نفسانى ناميد؟.
قال فاذهب فان لك فى الحيوه ان تقول لا مساس و ان لك موعدا لن تخلفه
.
اين آيه مجازات موسى سامرى را بيان مى كند كه موسى بعد از آن كه جرم او ثابت شد چگونه مجازاتش كرد.
جمله (قال فاذهب ) حكم به طرد او از ميان اجتماع است ، او را از اينكه با كسى تماس بگيرد و يا كسى با او تماس بگيرد ممنوع كرد و قدغن نمود از اينكه كسى به او منزل دهد و با او همكلام شود، و با او بنشيند و به طور كلى آنچه از مظاهر اجتماع انسانى است از وى قدغن نمود، و اين خود يكى از سخت ترين انواع شكنجه ها است .

*(/9)*

و در جمله (فان لك فى الحيوه ان تقول لامساس ) حاصل كلام اين است كه موسى چنين مقرر كرد كه تا زنده است تنها و تك زندگى كند و اين تعبير كنايه است از حسرت دائمى و تنهايى و وحشت بى سر انجام .
بعضى گفته اند: جمله مذكور حكم خود موسى (عليه السلام ) نيست بلكه نفرين او به جان سامرى است ، و اثر اين نفرين اين شد كه وى به مرض عقام (درد بى درمان ) مبتلا شد،
كه احدى نزديكش نمى شد مگر آنكه دچار تبى شديد مى گرديد و ناگزير هر كس مى خواست نزديكش شود فرياد مى زد با من تماس ‍ مگير و نزديك من ميا.
بعضى ديگر گفته اند: مبتلا به مرض وسواس شد، به طورى كه از مردم وحشت مى كرد و مى گريخت و فرياد مى زد: (لامساس ‍ لامساس ). و اين وجه خوبى است اگر روايتش صحيح باشد.
و در جمله (و ان لك موعدا لن تخلفه ) ظاهرش اين است كه از هلاكت وى و سرآمدى كه خداى تعالى برايش معين و حتمى نموده خبر مى دهد، البته احتمال هم دارد كه اين نيز نفرين باشد.
بعضى گفته اند: مراد از آن عذاب آخرت است .
و انظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا لنحرقنه ثم لننسفنه فى اليم نسفا
.
در مجمع البيان مى گويد: وقتى گفته مى شود: فلانى گندم را نسف كرد، معنايش اين است كه آن را با منسف بالا انداخت تا پوستهايش ‍ بپرد، (خلاصه همان كارى را كه با غربال انجام مى دهند، و گندم را به طرف بالا پرتاب مى كنند تا كاه و سبوسش بپرد).
و معناى جمله (و انظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا) اين است كه دائما براى آن اله خود عبادت مى كردى و ملازم آن بودى ، و اين جمله دلالت دارد بر اينكه سامرى گوساله را براى آن ساخت تا او را معبود خود بگيرد و عبادتش كند.
و معناى اينكه فرمود (لنحرقنه ثم لننسفنه فى اليم نسفا) اين است كه سوگند كه ما آن را مى سوزانيم و او را در دريا مى ريزيم .

*(/10)*

بعضى ها به اين سخن كه فرمود: آن را مى سوزانيم استدلال كرده اند بر اينكه گوساله مزبور حيوانى داراى گوشت و خون بوده ، چونكه اگر طلا بود سوزاندن آن معنا نداشت و اين خود مؤ يد تفسيريست كه گفتيم بيشتر مفسرين كرده اند كه باريختن آن خاك ، گوساله مزبور حيوانى جاندار شده ، و ليكن حق مطلب اين است كه اينقدر دلالت دارد كه طلاى خالص نبوده و اما اينكه خون و گوشت داشته باشد، نه .
بعضى از مفسرين هم احتمال داده اند كه جمله (لنحرقنه ) از باب حرق الحديد
باشد و حرق الحديد به اين معنا است كه آهن را با سوهان براده كنند و در آيه شريفه به اين معنا است كه ما گوساله را با سوهان براده مى كنيم و سپس براده آن را در دريا مى پاشيم . و اين احتمال مناسب تر است .
انما الهكم اللّه الذى لا اله الا هو وسع كل شى ء علما
.
ظاهر چنين مى نمايد كه اين آيه تتمه كلام موسى (عليه السلام ) در خطاب به سامرى و بنى اسرائيل باشد، و با اين جمله از كلام خود، خداى را در الوهيت يكتا دانسته مى فهماند كه هيچ چيز نه گوساله و نه چيزى ديگر شريك او نيست ، و اين طرز سخن در چنين سياقى لطيف ترين استدلال است ، چون (در كوتاهترين بيان ) بر دو مساءله استدلال كرده است ، يكى بر اينكه معبودى جز خدا نيست ، به اين دليل كه چون او اللّه است ، و دوم بر اينكه معبودى غير خدا براى ايشان نيست ، به اين دليل كه جز او معبودى نيست چون اللّه است .
بعضى از مفسرين گفته اند جمله (وسع كل شى ء علما) دلالت مى كند بر اينكه معدوم ، نيز شى ء ناميده مى شود، چون معدوم هم معلوم خدا است . ولى اين سخن مغالطه است ، چون آيه بيش از اين دلالت ندارد كه هر چيزى كه شى ء ناميده شود معلوم خدا است و مشمول علم او است ، و اما اينكه هر چيزى كه علم او شامل شود شى ء است ، مطلبى است كه هيچ ربطى به مدلول آيه و هيچ سودى براى مستدل ندارد.
بحث روايتى

*(/11)*

در كتاب توحيد به سند خود از حمزه بن ربيع از كسى كه او نام برد روايت كرده كه گفته است : در مجلس ابى جعفر (عليه السلام ) بودم كه عمرو بن عبيد بر او وارد شد و گفت : فدايت شوم اينكه در قرآن آمده (و من يحلل عليه غضبى فقد هوى ) چگونه غضبى است ؟ فرمود: غضب او عقاب است ، اى عمرو هر كه بپندارد كه خداى عز و جل از حالى به حالى ديگر منتقل مى شود و حال قبلى را از دست مى دهد، او را به صفت مخلوق توصيف كرده است ، چون خداى عزوجل دستخوش و تحت تاءثير هيچ عاملى قرار نمى گيرد و چيزى او را دگرگون نمى سازد.
مؤ لف : طبرسى در احتجاج روايتى بدون سند در معناى اين حديث آورده است .
و در كافى به سند خود از عبد الرحمان بن ابى ليلى ، از ابى عبد اللّه امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: خداى تعالى قبول نمى كند مگر عمل صالح را و نيز قبول نمى كند مگر وفاى به شرط و عهد را، پس هر كس به شرط خدا وفا كند و آنچه را كه او در عهد خود قيد كرده به كار بندد، به آنچه نزد وى است مى رسد و وعده خود را تكميل كرده ، زيرا خداى تعالى بندگان خود را به راه هدايت خبر داده و براى آنان در آن راه هدايت ، علامتها نصب كرده و بيان كرده كه چگونه آن راه را سلوك كنند، و فرموده و (انى لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدى ) و نيز فرموده : (انما يتقبل اللّه من المتقين ) پس هر كس از خدا در آنچه دستور داده بترسد خداى را مؤ من ملاقات مى كند مؤ من به آنچه رسول خدا آورده .
و در مجمع البيان گفته است : امام ابى جعفر (عليه السلام ) فرموده : مقصود از جمله (ثم اهتدى ) اهتداء به ولايت اهل بيت است ، زيرا به خدا سوگند اگر كسى خدا را در تمام عمرش در بين ركن و مقام عبادت كند، آنگاه بدون ولايت ما بميرد به صورت ، در آتشش ‍ مى كند و اين روايت را حاكم ابو القاسم حسكانى به سند خود نقل نموده و عياشى هم در تفسير خود به چند طريق نقل كرده است .

*(/12)*

مؤ لف : كافى هم آن را به سند خود از سدير از آنجناب آورده و قمى در تفسيرش به سند خود از حارث بن عمر از آن جناب و نيز ابن شهر آشوب در مناقب از ابى الجارود و ابى الصباح كناسى از امام صادق و از ابى حمره از امام سجاد نظير آن را روايت كرده اند، چيزى كه هست در اين چند روايت به جاى كلمه (اهتداء به ولايت اهل بيت )، (اهتداء به ما اهل بيت ) آمده است .
و مراد از ولايت در آن حديث ولايت امور مردم در دين و دنيا است كه معنايش همان مرجعيت است در اخذ معارف دين و شرايع آن و در اداره امور مجتمع .
همچنانكه رسول خدا به نص قرآن كريم داراى چنين ولايتى بود، و در امثال آيه (النبى اولى بالمؤ منين من انفسهم ) بدان تصريح شده . سپس اين مقام بعد از پيغمبر براى عترت او قرار داده شد. آيه ولايت در قرآن كريم و احاديث متواترى كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم )
رسيده از قبيل حديث (ثقلين ) و حديث (منزلت ) و نظائر آن دو، بر اين مساءله دلالت دارند.
آيه مذكور هر چند در بين آياتى قرار دارد كه روى سخن در آنها با بنى اسرائيل است ، و ظاهرش همين است ، و ليكن مقيد به هيچ خصوصيتى كه مختص به آنان باشد و نگذارد شامل ديگران گردد نيست ، بلكه در غير بنى اسرائيل نيز جارى است ، همانطور كه در ايشان جارى است ، اما اينكه در بنى اسرائيل جارى است ، براى اين است كه موسى (عليه السلام )نيز از جهت اينكه امام در امت خود بود چنين ولايتى داشته ، آن مقدار كه ساير انبياء در امت خود داشته اند، چون امت موسى نيز ماءمور بوده اند به وسيله آن جناب اهتداء يابند و در تحت ولايت او قرار گيرند.

*(/13)*

و اما اينكه گفتيم مختص به بنى اسرائيل نبوده شامل حال ديگران نيز مى شود، براى اين است كه آيه شريفه عام است و مختص به يك قوم و دو قوم نيست ، مقام ولايت در زمان رسول خدا مردم را به ولايت او و بعد از آن جناب به ولايت ائمه هدى راه نمايى مى كند، پس ولايت ، يك ولايت است و به هر كس مى خواهد منسوب باشد يك معنا دارد.
حال كه اين معنا معلوم شد، به خوبى برايت روشن گرديد كه كلام آلوسى در تفسير روح المعانى از درجه اعتبار ساقط است ، وى بعد از نقل روايت سابق كه ما از مجمع از امام ابى جعفر آورديم مى گويد: ولايت ائمه اهل بيت و محبت ايشان مطلبى است كه نزد ما اهل سنت جاى هيچ اشكال نيست ، و ما نيز به وجوب آن معتقديم ، و ليكن حمل كلمه (اهتداء) در آيه مورد بحث در اين مساءله ، با اينكه اين كلمه در آيه اى قرار دارد كه خطاب در آن به بنى اسرائيل معاصر موسى (عليه السلام ) است صحيح نيست ، و مستلزم اين است كه بگوئيم : خداى تعالى ائمه اهل بيت را براى بنى اسرائيل نيز معرفى نموده و ولايت آن حضرات را بر آنان نيز واجب كرده است و اين مطلب در اخبار صحيح نرسيده است ، اين بود آن مقدار حاجت از كلام آلوسى .
و چيزى كه او را در اشتباه انداخته اين است كه او ولايت را به معناى محبت گرفته است و آنگاه آيه را مخصوص به بنى اسرائيل دانسته و چنين نتيجه گرفته كه جمله (ثم اهتدى ) نمى تواند ناظر به اهل بيت باشد، غافل از اينكه ولايت در هيچ يك از آياتى كه درباره آن هست مخصوص به معناى محبت نيست ، بلكه به معناى مالكيت تدبير و صاحب اختيار

*(/14)*

و تصرف قانونى در امورى است كه تصرف در آنها مستلزم پيروى و تبعيت ديگران و وجوب طاعت او بر ديگران باشد، و اين همان معنايى است كه ائمه اهل بيت آن را براى خود ادعاء مى كنند و اما صرف محبت معنايى است كه اگر واژه ولايت را توسعه دهيم شامل آن مى شود، چون بيرون از معناى حقيقى كلمه است ، بلكه از لوازم عاديه معناى حقيقى است كه ادله مودت ذى القربى از آيه و روايت به مطابقه برآن دلالت دارد.
براى (ولايت اهل ) بيت غير از اين دو معنايى كه گفتيم - يكى حقيقى و ديگرى از لوازم آن - معناى ديگرى نيز هست كه معناى سوم آن مى شود، و آن اين است كه خداوند اداره اءمور بندگان خود را به دارنده آن مقام واگذار كند و از آن پس او مدبر امور بندگان و متصرف در شؤ ون ايشان باشد، خداوند اين مقام را به او به خاطر اخلاصش در عبوديت بدهد و اين ولايت در اصل و بالاءصاله از خدا است و او است ولى و بس و غير از او كسى ولى نيست و اگر اهل بيت به چنين ولايتى منسوب شوند به خاطر اين است كه ايشان از سابقين و از اولين امتند، و ايشان اين باب را گشوده اند. اين معنا نيز به معناى دوم از لوازم معناى حقيقى است و از باب توسع در نسبت ، لفظ را در آن استعمال مى كنيم همانطور كه صراط مستقيم در كلام خداى تعالى بالاصاله منسوب به خدا است و به نوعى توسع به كسانى كه مورد انعام خدا قرار گرفته اند خدا از قبيل نبيين و صديقين و شهداء و صالحين منسوب مى شود.
پس خلاصه كلام اين شد كه ولايت در حديث مجمع به معناى مالكيت تدبير است و آيه شريفه عمومى است ، در غير بنى اسرائيل هم جريان دارد همانطور كه در خود آنان جريان دارد و امام ابى جعفر (عليه السلام ) هم كه كلمه (اهتداء) در آيه شريفه را به ولايت تفسير كرده اند به همين جهت بوده و معناى متعين هم همان است .

*(/15)*

و در تفسير قمى در ذيل آيه (فانا قد فتنا قومك من بعدك ) از امام نقل كرده كه فرمود: (فتنه ) به معناى آزمايش است ، يعنى (ما قوم تو را بعد از تو امتحان كرديم و سامرى ايشان را گمراه كرد) فرمود: يعنى به وسيله گوساله اى كه پرستيدند گمراه كرد.
و سبب آن اين بود كه وقتى خداى تعالى به موسى وعده داد كه تورات و الواح را تا سى روز ديگر بر او نازل مى كند، به بنى اسرائيل مژده داد و گفت كه براى گرفتن تورات سى روز به ميقات مى روم ، برادر خود هارون را جانشين خود كرد، سى روز تمام شد و موسى نيامد بنى اسرائيل سر به طغيان نهاده و از فرمان هارون بيرون شدند و خواستند تا او را بكشند، مى گفتند: موسى دروغ گفته و از ما فرار كرده ، در اين ميان ابليس به صورت مردى نزد ايشان آمد و گفت : موسى از شما فرار كرده و ديگر تا ابد بر نمى گردد، براى اينكه بدون خدا نمانيد
زيورهاتان را جمع كنيد تا برايتان معبودى بسازم كه عبادتش كنيد.

*(/16)*

آن روزى كه لشگر موسى به دريا زدند و دنبال سر آنان فرعون و يارانش هم به دريا زدند و غرق شدند سامرى پيشاپيش لشگر موسى بود، و جبرئيل را ديد كه در حيوانى به صورت اسب رمكه سوار بود، و ديد كه آن اسب پاى خود را به هر نقطه زمين مى گذارد خاك زير پايش حركت مى كند، سامرى كه از نيكان اصحاب موسى بود، مقدارى از خاك زير پاى اسب جبرئيل را برداشت و چون حركت مى كرد آن را در انبانى ريخت و به عنوان افتخار بر بنى اسرائيل نزد خود نگاه مى داشت تا آن روزى كه گفتيم ابليس آمد و پيشنهاد ساختن معبودى كرد، آن روز بعد از آنكه گوساله ساخته شد، ابليس گفت حالا آن خاك را بياور، سامرى خاك را آورد، ابليس آن را در جوف گوساله ريخت ، به محض اينكه در جوف آن قرار گرفت ، گوساله به حركت در آمده و صداى گوساله معمولى در آورد، پشم و موى بر بدنش روييد، بنى اسرائيل در برابر آن به سجده افتادند، و عدد آنهايى كه به سجده افتادند هفتاد هزار نفر بود.
هارون - بنا به حكايت قرآن - به ايشان فرمود: (يا قوم انما فتنتم به و ان ربكم الرحمن فاتبعونى و اطيعوا امرى قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى ) بعد از اين گفت و شنود مردم تصميم گرفتند هارون را به قتل برسانند كه هارون از ميان ايشان بگريخت ، در همين هنگام بود كه ميقات موسى (چهل روزش ) تمام شد.
روز دهم ذى الحجه خداى تعالى الواح را كه تورات در آن قرار داشت و مشتمل بر احكام اخلاقى و داستانها بود نازل كرد، و در آن به موسى وحى فرستاد كه ما قوم تو را بعد از آمدنت آزموديم و سامرى آنان را گمراه كرد، گوساله اى كه صداى گوساله داشت پرستيدند، موسى پرسيد: پروردگارا گوساله را سامرى ساخت ، صدا را چه كسى به آن داد، فرمود: من دادم اى موسى ، چون ديدم مرا با يك گوساله عوض كردند خواستم به عنوان مجازات آزمايششان را دشوارتر كنم .

*(/17)*

موسى - به حكايت قرآن كريم - با خشم و تاءسف به ميان قوم خود برگشت و به ايشان فرمود: مگر پروردگارتان وعده اى نيكو به شما نداد آيا صرفا به خاطر اينكه (ده روز) عهد من طول كشيد از راه خدا منحرف شديد يا آنكه مى خواستيد عذابى از پروردگارتان بر شما نازل گردد و بدين جهت وعده مرا تخلف كرديد؟ آنگاه الواح را از شدت خشم به زمين زد و
ريش و سر برادرش را گرفته كشيد، و گفت : (چرا وقتى ديدى گمراه مى شوند مرا متابعت نكردى آيا تو هم از دستور من سر برتافتى )؟ هارون - به حكايت قرآن كريم - گفت : اى پسر مادرم ريش و سر مرا مگير، من ترسيدم بگويى تو ميان بنى اسرائيل تفرقه افكندى و رعايت فرمان مرا نكردى .
بنى اسرائيل در پاسخ وى گفتند: ما به اختيار خودمان از وعده تو تخلف نكرديم ، و ليكن زيور آلات قبطيان را با خود حمل مى كرديم ، پس آنها را انداختيم و آن خاكى كه سامرى با خود داشت در جوف آن ريختيم ، آنگاه سامرى گوساله اى ساخت كه داراى صدا بود، موسى گفت : اى سامرى تو چرا اينكار را كردى و چنين امرى بزرگ پديد آوردى ؟ سامرى گفت : من چيزى ديدم كه آنان نديدند، ناگزير مشتى از اثر رسول گرفتم ، يعنى از زير پاى اسب جبرئيل خاكى بر داشتم ، و آن را در گوساله فلزى كه درست كرده بودم ريختم ، يعنى در آن نگهدارى كردم (و اين تسويلى بود كه نفسم برايم كرد) يعنى نفسم اين عمل را در نظرم جلوه داد.
پس موسى گوساله را بيرون آورده با آتش سوزاند و به دريا بيفكند، آنگاه به سامرى فرمود: برو كه بهره ات از زندگى اين باشد كه به مردم بگويى نزديكم نشويد، يعنى مادامى كه زنده هستى چنين باشى ، و اين علامت در اعقاب تو نيز باشد، تا بدين وسيله همه مردم تو و خاندانت را به عنوان سامرى بشناسند، و ديگر كسى فريب شما را نخورد، دودمان سامرى تا به امروز در مصر و شام ، معروف به (لامساس ) هستند.

*(/18)*

آنگاه موسى (عليه السلام ) تصميم گرفت سامرى را بكشد، ليكن خداى تعالى به او وحى فرستاد كه او را مكش چون مردى با سخاوت است ، پس موسى بدو گفت : (نگاه كن به معبودت كه همواره عبادتش مى كردى ، چگونه آن رابراده مى كنيم و خاكش را به دريا مى پاشيم ، جز اين نيست كه معبود شما آن خدايى است كه معبودى به غير آن نيست ، و علمش همه چيز را فرا گرفته ).
مؤ لف : ظاهر آنچه را كه ما نقل كرديم اين است كه جمله (و السبب فى ذلك ... - و سبب آن اين بود كه ...) ذيل روايت قمى نيست ، كه داشت : (يعنى به وسيله گوساله اى كه پرستيدند گمراه كرد)، بلكه از جمله مورد بحث به بعد كلام از خود قمى است كه از اخبارى ديگر اقتباس كرده ، همچنانكه عادت او در اغلب مطالبى كه در تفسيرش آورده ، و به عنوان
شاءن نزول آيات ذكر كرده همين است ، كه كلام ائمه را نقل به معنا مى كند و ما براى اين مدعاى خود شواهدى در خلال داستانى كه وى آورده داريم ، بله چند جمله زير مضمون روايتى است كه از امام صادق (عليه السلام ) آورده ، بقيه هر چه هست كلام خود او است ، يكى جمله (ما به اختيار خود مخالفت نكرديم است ) كه در معناى (ما اخلفنا موعدك ) فرموده ، دوم جمله (آن خاكى كه سامرى با خود داشت در جوف آن ريختيم ) است سوم جمله (آنگاه موسى تصميم گرفت سامرى را بكشد) مى باشد.
و به فرض هم كه همه مطالب آن روايت باشد، يعنى تتمه روايت قبلى باشد، تازه به خاطر اينكه روايتى مرسل و بدون سند است ، و نام امامى را كه از او نقل كرده نبرده ، قابل اعتماد نيست .

*(/19)*

و در الدر المنثور است كه : فاريابى ، عبد بن حميد، ابن منذر، ابن ابى حاتم و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) از على (عليه السلام ) روايت كرده اند كه فرمود: وقتى موسى در رفتن به طور از قوم خود جل و افتاد، سامرى سايه او را دور ديد و به كارى كه مى خواست بكند مشغول شد، يعنى آنچه توانست از حلى و زيورهاى بنى اسرائيل جمع كرده و در قالب گوساله شكل بريخت ، آنگاه آن قبضه اى (خاكى ) كه با خود داشت در جوف آن ريخت ، ناگهان جسد گوساله اى شد كه صداى گوساله داشت ، سامرى به بنى اسرائيل گفت : معبود شما و موسى همين است . هارون گفت : اى مردم مگر پروردگارتان وعده نيكو به شما نداده ...؟.
مؤ لف : اين كلامى كه در اين روايت به هارون نسبت داده شده در قرآن از موسى (عليه السلام ) حكايت كرده .
و نيز در همان كتاب از ابن جرير، از ابن عباس روايت آورده كه گفت : وقتى فرعون و يارانش به سوى دريا هجوم آوردند فرعون بر اسبى ادهم سوار بود و آن اسب مى ترسيد كه وارد دريا شود لذا جبرئيل به صورت انسانى سوار بر ماديان ممثل شد و به راه افتاد، اسب فرعون هم دنبالش به راه افتاد، در آنجا سامرى جبرئيل را شناخت ، چون قبلا نيز او را ديده بود، در كودكى مادرش از ترس ‍ اينكه فرعونيان او را بكشند به غارى برده و در غار را به روى او بسته بود، جبرئيل همه روزه مى آمد با سر انگشت خود او را غذا مى داد، از يك سر انگشتش شير، و از سر انگشت ديگرش عسل ، و از سومى روغن تا آنكه بزرگ شد، لذا در داستان دريا او را شناخت ، و قبضه اى از اثر اسب او بر داشت ، راوى مى گويد همين كه داشت بر مى داشت ، به
دلش خطور كرد كه اين قبضه را به هر چيزى بريزى و بگويى فلان چيز باش همان چيز مى شود.

*(/20)*

قبضه مذكور همچنان در دست سامرى بود تا از آب گذشتند، وقتى همه بنى اسرائيل عبور كردند، و خدا آل فرعون را غرق كرد، موسى به برادرش هارون گفت : تو در ميان قوم من جانشين من باش و به اصلاح امور ايشان بپرداز و مفسدان را پيروى مكن ، آنگاه به ميقات پروردگارش برفت .
بنى اسرائيل زيور آلات فرعونيان را با خود داشتند و گويا اين كار را گناه مى پنداشتند ناگزير هر كس هر چه از آن داشت يكجا جمع كردند تا آتش نازل شده آنها را بسوزاند، همينكه يكجا جمع شد، سامرى آن قبضه را بر آنها ريخت ، در حالى كه مى گفت گوساله اى با صدا شو پس طلا ها به صورت گوساله اى شد و صدا بر آورد، باد از عقب آن داخل جوفش شده از دهانش در مى آمد و صداى گوساله از آن شنيده مى شد، سامرى گفت : اين است معبود شما و موسى ، پس بنى اسرائيل سرگرم پرستش آن شدند، هر چه هارون گفت : اى مردم اين امتحانى است كه شما به آن مبتلا شده ايد، پروردگار شما رحمان است ، مرا پيروى كنيد، امرم را اطاعت كنيد، اثر نكرد، گفتند: ما از عبادت آن دست بر نمى داريم تا موسى نزد ما برگردد.
مؤ لف : در اين خبر- همانطور كه ملاحظه مى فرماييد - نيامده كه (خاك پاى اسب جبرئيل خاصيت زنده كردن داشته )، و ليكن از آن بالاترش را دارد و آن اين است كه (در آن خاصيت كلمه تكوين بوده )، و بنابراين آن خاك را براى اين به كار برد كه زيور آلات به صورت گوساله از آتش در آيد و صداى گوساله داشته باشد، و همانطور كه او خواست در آمد، بدون اينكه يك علت طبيعى در كار باشد، اما خاصيت جان دادن در آن نيامده ، بلكه ظاهر اينكه داشت باد از عقب آن داخل جوفش مى شد و از دهانش بيرون مى آمد و صداى گوساله از آن شنيده مى شد، اين است كه زنده نبوده .

*(/21)*

علاوه بر اين در اين روايت داشت كه مادر سامرى او را در غارى پنهان كرده بوده تا فرعونيان او را ذبح نكنند و جبرئيل او را با انگشتان خود شير و غذا مى داده تا بزرگ شود و اين مطلب به هيچ وجه قابل اعتماد نيست و اصلا معلوم نيست كه سامرى از بنى اسرائيل باشد، بلكه ابن عباس آن را در روايت سعيد بن جبير كه داستان را مفصل آورده انكار كرده است و ابن ابى حاتم نيز از ابن عباس روايت كرده كه گفته است : وى اهل كرمان بوده .
و نيز در همان كتاب است كه ابن ابى حاتم از سدى روايت كرده كه گفت : موسى روانه به درگاه پروردگارش شد و با او تكلم كرد. خداى تعالى از او پرسيد چرا از قوم خود زودتر آمدى ؟ عرضه داشت ايشان دنبال منند و مى رسند، من براى خوشنودى تو عجله كردم . فرمود: اى موسى ما قومت را بيازموديم ، پس سامرى ايشان را گمراه كرد. همين كه داستان قوم خود را شنيد عرض كرد: پروردگارا سامرى به ايشان گفت گوساله درست كنيم ، چه كسى در آن جان بدميد؟ پروردگار فرمود: من . عرضه داشت خدايا پس تو خودت گمراهشان كردى .

*(/22)*

آنگاه موسى به ميان قوم برگشت در حالى كه خشمگين و متاءسف بود، گفت : اى قوم ! مگر خداى تعالى شما را وعده اى نيكو نداد؟ - تا آنجا كه گفتند - ما به اختيار خود مخالفت نكرديم ، و ليكن بارهايى از زينت و زيور قوم برداشته بوديم (مى گويد: مقصود از قوم ، قبطيان است ) پس آن را انداختيم ، سامرى اينچنين در آتش افكند، پس براى آنان به عنوان جسد گوساله اى در آورد كه صدا مى كرد، بنى اسرائيل متوجه آن شده و آن را پرستيدند، و آن گوساله ، هم صدا مى كرد و هم راه مى رفت ، هارون به ايشان گفت : اى قوم متوجه باشيد كه با آن آزمايش شديد، يعنى به وسيله اين گوساله مورد آزمايش قرار گرفته ايد، بعد به سامرى گفت : اى سامرى اين چه كارى بود كردى ؟ - تا آنجا كه گفت - نظر كن به اله خودت كه همواره عبادتش مى كردى ، هر آينه ما آن را براده مى كنيم .
مى گويد پس آن را گرفت و سرش را بريده ذبحش كرد و سپس با سوهان براده اش نمود، و آنگاه آن را به دريايش پاشيد، پس نهرى كه در آن روز جريان داشت نماند، مگر آنكه مقدارى از آن براده در آن بيفتاد، سپس موسى به ايشان گفت : از اين آب بياشاميد، پس ‍ هر كس آن گوساله را دوست مى داشت در شارب او طلا روئيده شد، و اين است معناى آن آيه كه مى فرمايد: (و اشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم ....)
مؤ لف : از عجائبى كه در اين قصه آمده روييدن طلا است در شارب دوستداران گوساله ، و اينكه مراد از آيه (و اشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم ) همين امر عجيب است و حال آنكه بهترين دليل بر بطلان آن خود همين آيه است ، براى اينكه آيه شريفه محل اشراب را قلبه اى آنان دانسته ، نه شاربهاشان و اين خود دليل بر اين است كه مقصود از اشراب ، حلول محبت و نفوذ آن در دلها است ، نه نوشيدن آبى كه غبار گوساله در آن ريخته شده باشد.

*(/23)*

از اين عجيب تر اين است كه دارد هم آن را ذبح كرد و هم با سوهان براده اش نمود، اگر ذبح كرده لابد حيوانى بوده كه گوشت و خون داشته و گوشت و خون را نمى شود با سوهان براده كرد، و اگر مجسمه اى از طلا يا آهن بوده ديگر ذبح معنا ندارد.
و در همان كتاب است كه عبد بن حميد و ابن ابى حاتم و ابو الشيخ از على روايت كرده اند كه فرموده : جبرئيل وقتى نازل شد و موسى را به آسمان برد در ميان همه مردم سامرى او را ديد، و از جاى پاى اسبش قبضه اى برداشت ، جبرئيل موسى را پشت خود سوار كرده تا به درب آسمان نزديك شدند، خودش بالا رفت و خدا الواح را مى نوشت ، جبرئيل آنقدر نزديك شده بود كه صداى صفير قلم خدا را مى شنيد، وقتى خداوند به موسى خبرداد كه قومش بعد از آمدن او گمراه شدند موسى نازل شد و عجل را گرفته و سوزانيد.
مؤ لف : اين روايت هم مطلبى دارد كه از روايات قبليش عجيب تر است ، و آن اين است كه جبرئيل موسى را به آسمان برده ، و حال آنكه سياق آيات قصه در اين سوره ، و در سوره هاى ديگر با آن مساعدت ندارد، و از اين عجيب تر اينكه سامرى خاك را از جاى پاى اسب جبرئيل وقتى برداشت كه جبرئيل آمده بود تا موسى را عروج دهد، و چون اين قضيه در طور بوده ناگزير بنى اسرائيل و سامرى نيز بايد با او باشند، با اينكه مى دانيم كه سامرى در ميان قوم بود، نه در طور، و همچنين اگر اين نزول و صعود جبرئيل صحيح باشد قطعا در آخر ميقات بوده و حال آنكه آن روزها سامرى كار خود را كرده بود و بنى اسرائيل به دست وى گمراه شده بودند.

*(/24)*

نظير اين اشكال بر ساير اخبارى هم كه مى گويد خاك را از جاى پاى اسب جبرئيل هنگامى كه مى خواست فرعون را داخل دريا كند برداشت ، وارد است براى اينكه در آن ساعت كه اين تمثل جريان مى يافت ، سامرى با بنى اسرائيل از آب گذشته بودند و بين جبرئيل و اسب او و بين سامرى يك دريا فاصله بوده و پهناى دريا هم طبعا بسيار زياد بوده ، ديگر سامرى كجا جاى پاى اسب جبرئيل را مى ديده ؟!.
از اين اشكال مهم تر اشكالات ديگرى است كه به اين روايت وارد است و در سابق به طور اشاره گذشت ، و حاصلش اين است كه :
اولا: اين اخبار مخالف با كتاب خدا است ، چون كتاب خدا تصريح دارد بر اين كه گوساله جسدى بدون روح بوده و حال آنكه اين اخبار جسدى داراى روح را اثبات مى كنند، و
خبر هر قدر هم كه صحيح باشد با مخالفت با كتاب خدا حجيت ندارد، و اگر حجت باشد بايد كتاب خدا از حجيت ساقط شود، و آن وقت حجيت كتاب بايد موقوف باشد بر موافقتش با خبر، و يا حداقل با عدم مخالفت با خبر و حال آنكه حجيت خبر بلكه حجيت كلام رسول (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كه خبر آن را حكايت مى كند، و بلكه اصل نبوت خاتم انبياء (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) موقوف بر حجيت ظاهر كتاب است نه به عكس ، و اگر توقف از دو طرف باشد دور است و بطلان دور واضح است ، و اگر بخواهى تفصيل اين بحث را ببينى بايد به كتب اصول مراجعه نمايى .
و ثانيا: همه اين روايات از اخبار آحادند، و حجيت خبر واحد (خبرى كه يقين به صدور آن نداريم )، در غير احكام شرعى معنا ندارد، براى اينكه معناى حقيقى اينكه شارع اسلام بفرمايد: من خبر واحد را حجت قرار دادم ، اين است كه ترتيب اثر واقع را بر حجت ظاهرى واجب كرده باشد و اين ايجاب متوقف بر اين است كه اثرى عملى براى حجيت خبر باشد، مانند احكام شرعى ، و اما غير احكام شرعى اثرى عملى ندارد تا معناى حجيت خبر ترتيب اثر عملى باشد.

*(/25)*

مثلا اگر روايتى (خبر واحدى ) بگويد كه : بسم اللّه الرحمن الرحيم جزء هر سوره است ، آن وقت معناى حجيت خبر واحد اين مى شود كه بايد در نماز بسم اللّه را هم بخوانى ، و اما اگر خبرى بگويد: سامرى اهل كرمان بوده ، حجيت آن چه اثرى دارد؟ معناى حجت قرار دادن شارع اسلام خبر واحد را، اين است كه مضمون آن را كه بيش از ظن و گمان نيست قطعى حساب كن ، و من نمى توانم مفاد روايت مذكور را كه مساءله تكوينى است قطعى حساب كنم ، و ممكن نيست يقين كنم كه سامرى كرمانى بوده ، به خلاف احكام تشريعى و جعلى مانند جزئيت سوره كه معامله يقينى كردن با آن ممكن است . و تفصيل اين مساءله در علم اصول آمده است ، به آنجا مراجعه شود.
البته غير از چند ايرادى كه ما وارد كرديم ، بعضى ديگر ايرادات ديگرى بر كسانى كه آيه را با اين روايت تفسير نموده اند وارد كرده اند، كه در بى اعتبارى و نادرستى ، دست كمى از آن تفسير ندارد، بعضى ديگر به يارى آن مفسرين برخاسته و پاسخهايى داده اند كه آن نيز دست كمى از خود ايرادها ندارد.
بعضى از مفسرين در تاءييد تفسير ذكر شده گفته اند كه : اين تفسير، تفسير به ماثور است آن هم ماءثور از بهترين قرنها كه همان قرن اول صحابه و تابعين است ، و در آن قرن كسى تفسير به راءى نمى كرده ، پس در حقيقت روايات مزبور به منزله خبرى است كه سندش
مرفوع باشد و اعراض از چنين تفسيرى گمراهى است .
ولى چند اشكال به اين تاءييد وارد است :

*(/26)*

اولا: صرف اينكه قرنى از ميان ساير قرون بهترين قرن باشد، دليل نمى شود بر اينكه تمامى حرفهايى كه به آن قرن منتهى مى شود حجت باشد، زيرا هيچ ملازمه اى نيست ميان بهتر بودن قرن با راست و حقيقت بودن همه حرفهاى نقل شده از آن ، و همه آراء و اعمال مستند به آن تا بگوييم همه آن حرفها راست و همه آن آراء حق و همه آن اعمال صالح است ، براى اينكه در اخبار ماثوره از اهل آن قرن ، تعداد زيادى سراغ داريم كه با يكديگر متناقضند، و عقل به صراحت و بداهت حكم مى كند كه از هر دو متناقض يكى باطل است ، پس آن كس كه اهل علم و بحث است از اهل آن قرن نيز بايد مطالبه دليل كند به چه دليل اين حرف را زده و يا اين راءى را داده و يا اين عمل را كرده اى ، و در اين مطالبه دليل ، فرقى ميان اهل قرن اول با ساير مردم نيست هر چند كه ممكن است از نظر فضيلت ميان اين دو دسته فرق باشد.

*(/27)*

و ثانيا: هر چند مساءله مورد بحث ما كه اخبارى درباره اش وارد شده از مسائلى نيست كه راءى و فتوى در آن دخالت داشته باشد، چون آنچه وارد شده درباره جزئيات يك داستان است ، و هر چند در چنين مواردى بايد با اثر و خبر اهل قرن اول معامله روايت مرفوع كرد، اما اين در صورتى است كه اهل قرن روايات خود را منتهى به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كنند، ليكن ما در ميان آنان ، حتى در ميان صحابه كه دست اولند بسيارى را سراغ داريم كه چيزهايى را روايت كرده اند كه منتهى به يهود و غير يهود مى شود، و اگر كسى به اخبار ماثوره از آنان در داستانهاى ذى القرنين ، بهشت ارم و داستان موسى و خضر و عمالقه و معجزات موسى و لغزش ‍ هاى انبياء و امثال آن مراجعه نمايد، در آنچه ما گفتيم شكى برايش باقى نمى ماند، و اينگونه اخبار بى شمار است ، و اگر بنا باشد حكم روايت مرفوعه را بر آن جارى كنيم ، بيش از اين اقتضاء ندارد كه بگوييم : بله فلان يهودى چنين گفته بوده ، ولى مستلزم اين نيست كه بگوييم آرى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) چنين فرموده .
و ثالثا: ما تسليم مى شويم و گفتار آن مفسر را در تاءييد همكارانش قبول مى كنيم و ليكن مى گوييم : روايت مرفوعه كه از روايت صحيحه بالاتر نيست ، و ما در سابق خاطر نشان كرديم كه روايت هر قدر هم كه صحيح باشد در غير احكام شرعى حجيت ندارد، مخصوصا در صورتى كه مخالف با كتاب هم باشد.
و در محاسن به سند خود از وصافى ، از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: از جمله مناجاتها كه ميان موسى و پروردگارش ‍ شد، يكى اين بود كه عرضه داشت :
پروردگارا سامرى گوساله را ساخت ، صداى آن از چه كسى بود؟ خداى تعالى وحى فرستاد كه : آن آزمايش من بود، در آن باره زياد جستجو مكن .
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
مؤ لف : اين معنا در روايات مختلف و با تعبيرات متفاوتى نقل شده و عمده اختلافات اين بوده كه آثار، و مخصوصا ناقلان روايات نبوى ، از جهت اينكه در قرن اول هجرى از ناحيه حكومت ممنوع از نوشتن حديث بودند لذا از روى ناچارى شنيده هاى خود را نقل به معنا مى كرده اند تا آنجا كه بعضى از راويان داستان مورد بحث را در قالب جبر در آورده است ، و حال آنكه جبرى در كار نبوده ، اگر خداوند به وسيله صداى گوساله مردم را گمراه كرده ، گمراهى مجازاتى بوده نه ابتدايى تا جبر لازم آيد، و اينگونه گمراهى را خداى تعالى در چند جاى قرآنش به خودش نسبت داده از آن جمله فرموده : (يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا و ما يضل به الا الفاسقين ).
و بهترين تعبيرى كه در روايات از اين اضلال شده همان تعبير روايت قمى است كه گذشت كه در آن آمده بود: (موسى گفت : پروردگارا! گوساله از سامرى بود، صداى آن از كه بود؟) فرمود: از من ، اى موسى من چون ديدم كه از من به سوى گوساله اى اعراض نمودند، خواستم تا گمراهيشان را بيشتر كنم .
و نيز آن تعبيرى كه در روايت راشد بن سعد شده كه در الدر المنثور آمده و آن اين است كه : موسى گفت : (پروردگارا چه كسى روح در آن قرار داد؟ فرمود: من گفت : پس تو خودت گمراهشان كردى ! فرمود: اى موسى ، اى سر آمد انبياء، اى پدر حاكمان ، من چون اين گمراهى را در دلهاشان ديدم ، راه رسيدن به آن را برايشان آسان كردم ، (تا آخر حديث ).
و در مجمع البيان از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: موسى تصميم گرفت سامرى را به قتل برساند، خدايش وحى فرستاد: او را مكش چون مردى با سخاوت است .
سوره طه ، آيات 99- 114

*(/1)*

كذلك نقص عليك من انباء ما قد سبق و قد آتيناك من لدنا ذكرا(99) من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيمه وزرا(100) خالدين فيه و ساء لهم يوم القيمه حملا(101) يوم ينفخ فى الصور و نحشر المجرمين يومئذ زرقا(102) يتخافتون بينهم ان لبثتم الا عشرا(103) نحن اعلم بما يقولون اذ يقول امثلهم طريقه ان لبثتم الا يوما(104) و يسلونك عن الجبال فقل ينسفها ربى نسفا(105) فيذرها قاعا صفصفا(106) لا ترى فيها عوجا و لا امتا(107) يومئذ يتبعون الداعى لا عوج له و خشعت الاصوات للرحمن فلا تسمع الا همسا(108) يومئذ لا تنفع الشفاعه الا من اذن له الرحمن و رضى له قولا(109) يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لا يحيطون به علما(110) و عنت الوجوه للحى القيوم و قد خاب من حمل ظلما(111) و من يعمل من الصالحات و هو مؤ من فلا يخاف ظلما و لا هضما(112) و كذلك انزلناه قرآنا عربيا و صرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون او يحدث لهم ذكرا(113) فتعالى اللّه الملك الحق و لا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه و قل رب زدنى علما(114).
ترجمه آيات
اين چنين از اخبار مربوط به حوادث گذشته را براى تو بارگو مى كنيم و به تو از نزد خود ذكرى (كتابى ) هم داده ايم (99).
و هر كس از آن روى بگرداند روز رستاخيز بار گناهى مى برد (100)
در گناهشان جاودانند و بارشان روز رستاخيز چه بد است (101).
روزى كه در صور دميده شود و در آن روز گناهكاران را كور محشور كنيم (102).
كه آهسته با همديگر گويند بيش از ده روز مكث نكرديم (103).
بهتر مى دانيم كه چه مى گويند آندم كه از همه بهترشان مى گويند: بيش از يك روز بسر نبرده ايد (104).
ترا از كوهها پرسند بگو پروردگارم آن را پراكنده كند آنچنان كه جز خودش كس نمى داند (105).
و زمين را پهن نموده همواره واگذارد(106).
كه در آن برجستگى و انحرافى نبينى (107).

*(/2)*

آن روز صدا زن (حشر) را كه هيچ كجى و اعوجاجى در كارش نيست پيروى مى كنند، و همه صداها به احترام خداى رحمان بيفتد و جز صدائى آهسته چيزى نمى شنوى (108).
در آن روز شفاعت سودى ندارد مگر از كسى كه خداى رحمان اجازه شفاعتش داده باشد و سخن او را در شفاعت بپسندد(109).
خدا آنچه قبلا فرستاده اند و آنچه (از آثار) كه دنبال خود آنان مى رسد مى داند و اما ايشان احاطه علمى به او ندارند (110).
و چهره ها در مقابل خداى زنده و قيوم متواضع شود و هر كس وزر ستمى به دوش دارد نوميد گردد(111).
و هر كس كارهاى شايسته و ايمان داشته باشد از ستم كشيدن و زبون شدن نترسد (112).
آرى اين چنين ما آن را (كتاب خود را) قرآنى عربى نازل كرديم و در آن بيم دادن هاى گوناگون آورديم تا شايد بترسند و تذكرى برايشان حاصل شود (113).
پس بلند مرتبه است خداوندى كه سلطان حق است ، و تو قرآن را پيش از آنكه وحى آن به تو اعلام شود به شتاب مخوان و بگو پروردگارا مرا دانش بيفزاى (114).
بيان آيات
اين آيات در دنباله داستان موسى (عليه السلام ) قرار دارد كه به منظور انذار مردم ، ايشان را با ياد آورى هولهاى روز قيامت تهديد مى كند.
كذلك نقص عليك من انباء ما قد سبق و قد آتيناك من لدنا ذكرا
.
ظاهرا اشاره (كذلك ) به خصوصيت داستان موسى است و مراد از (ما قد سبق ) حوادث و امورى است كه در امتهاى گذشته رخ داده و معناى آيه اين است كه ما با اين خصوصيت كه داستان موسى را برايت نقل كرديم به همين نحو داستانها و حوادث امتهاى گذشته را برايت نقل مى كنيم . و مقصود از ذكر جمله (و قد آتيناك من لدنا ذكرا) قرآن كريم و يا معارف متنوعى است كه خداى عز و جل در قرآن كريم در خلال داستانها و عبرت ها از حقايق و اخلاقيات و شرايع و غير آن بيان نموده .
من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيمه وزرا
.

*(/3)*

ضمير در (عنه ) به ذكر بر مى گردد و كلمه (وزر) به معناى بار سنگين و گناه است و چون فرموده آن را روز قيامت حمل مى كند به اين قرينه مى توان گفت مراد از آن همان معناى اول است و اگر (وزرا) را نكره و بدون الف و لام آورد براى اين بود كه بزرگى خطر آن را برساند و معناى آيه اين است كه : (كسى كه از ذكر (قرآن ) اعراض كند او در روز قيامت ثقلى بسيار عظيم الخطر و صاحب اثرى تلخ را حمل خواهد كرد). در اين آيه گناه را از آن جهت كه قائم به ايشان است تشبيه به ثقلى كرد كه آدمى با همه سنگينى و مشقت كه دارد به دوش خود بكشد آن وقت بطور استعاره همان گناه را وزر و سنگينى ناميد.
خالدين فيها و ساء لهم يوم القيمه حملا
.
مراد از (خالد بودنشان در وزر) خلودشان در كيفر آن است يعنى عذاب كه به طور كنايه فرموده خالد در وزرند و اگر فرمود: (خالدين ) با اينكه ضمير آن به كلمه (من - كسى كه ) بر مى گردد كه مفرد است به اعتبار معناى (من ) بود چون اين كلمه در معنا جمع است و كليت را مى رساند همچنانكه اگر در (اعرض ) كه ضمير آن نيز به (من ) بر مى گردد و نيز در (فانه يحمل ) ضمير را مفرد آورد به اعتبار لفظ من بود پس در حقيقت آيه مورد بحث از اين جهت نظير آيه (و من يعص اللّه و رسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا) است كه هم ضمير مفرد را به (من ) برگردانيده و هم ضمير جمع را. و با صرفنظر كردن از جهات لفظى ، آيه شريفه مورد بحث از روشن ترين آيات قرآنى است در اينكه دلالت مى كند بر تجسم اعمال و اينكه آدمى در قيامت با عمل خودش معذب مى شود و همواره و جاودانه با آن است .

*(/4)*

(و ساء لهم يوم القيمه حملا) - كلمه (ساء) از افعال ذم است مانند (بئس ) و معنايش اين است كه بار ايشان در روز قيامت بد بارى است . و كلمه (حمل ) با كسره حاء و فتحه آن به يك معنا است چيزى كه هست اگر با كسره خوانده شود مراد از آن بارى خواهد بود كه در ظاهر حمل مى شود مانند بارهايى كه به دوش كشيده مى شود، و اگر با فتحه خوانده شود مراد از آن بارهاى باطنى است مانند طفل در شكم .
يوم ينفخ فى الصور و نحشر المجرمين يومئذ زرقا
.
جمله (يوم ينفخ ...) بدل از (يوم القيمه ) در آيه قبلى است و نفخ صور كنايه از احضار و دعوت است و لذا دنباله آن به زودى مى فرمايد (يومئذ يتبعون الداعى لا عوج له ....).
كلمه (زرق ) جمع (ازرق ) است كه به معناى كبود است كه يكى از رنگها است و از فراء نقل شده كه گفته است : مراد از زرق محشور شدن مجرمين و كور بودن ايشان است چون چشم وقتى بينائيش از بين مى رود كبود مى شود، و اين معناى خوبى است و آيه (و نحشرهم يوم القيمه على وجوههم عميا) آن را تاءييد مى كند. بعضى ديگر گفته اند مراد كبودى بدنهاى ايشان به خاطر خستگى و تشنگى است . بعضى ديگر گفته اند: كبودى چشمان است چون بدترين رنگ چشم نزد عرب كبود آن است و عرب با چشم كبود سخت دشمن است . بعضى ديگر گفته اند مراد از آن تشنگى مجرمين است چون وقتى انسان به شدت تشنه شود رنگ چشمش ‍ تغيير مى كند و كبود رنگ به نظر مى رسد. و ليكن هيچ يك از اين اقوال مورد پسند نيست .
يتخافتون بينهم ان لبثتم الا عشرا... الا يوما

*(/5)*

كلمه (تخافت ) به اين معنا است كه عده اى با يكديگر آهسته صحبت كنند، و اين آهسته سخن گفتن در اهل محشر به خاطر هول مطلع و فزعى است كه به ايشان دست مى دهد، و جمله (ان لبثتم الا عشرا) بيان همان كلامى است كه بين خود، تخافت مى كنند، و معناى جمله به طورى كه از سياق بر مى آيد اين است كه به صورت پچ پچ به يكديگر مى گويند قبل از قيامت در دنيا بيش از ده روز نمانديد، و منظورشان از اين سخن ، اندك شمردن عمرى است كه در دنيا كردند نسبت به خلود و ابديتى كه نشانه هاى آن برايشان آشكارا شده .
(نحن اعلم بما يقولون اذ يقول امثلهم طريقه ان لبثتم الا يوما) - يعنى ما به همه آنچه كه درباره مكث در دنيا مى گويند احاطه علمى داريم چون مى دانيم كه معتدل ترين آنان و آنهايى كه گفتارشان نزديك تر به صدق است مى گويند: در دنيا نمانديد مگر يك روز، و اگر گوينده اين حرف را معتدل و راستگوترين مردم دانسته ، براى اين است كه ماندن محدود در دنيا و عمر ناچيز آن در قبال ماندن تا ابد و عمر جاودانه قابل مقايسه نيست ، و اصلا قدر و اندازه اى ندارد، پس اگر كسى آن را يك روز بداند نسبت به كسانى كه ده روز دانسته اند به واقع نزديك تر و راستگوتر است .
و همين قول نيز نسبى و غير حقيقى است ، حقيقت قول همان است كه خداى سبحان در آيه (و قال الذين اوتوا العلم و الايمان لقد لبثتم فى كتاب اللّه الى يوم البعث فهذا يوم البعث و لكنكم كنتم لا تعلمون ) بيان كرده ، وبه زودى بحثى كامل و مفصل درباره اين مكث در تفسير آيه مورد استشهاد در سوره روم خواهد آمد ان شاء اللّه .
و يسئلونك عن الجبال ... و لا امتا
.
اين آيه دلالت دارد بر اينكه مردم از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از وضع كوهها در روز قيامت پرسيده بودند، كه در اين آيات از آن جواب مى دهد.

*(/6)*

(فقل ينسفها ربى نسفا) - يعنى بگو پروردگارم آنها را ذره ذره نموده و ذره هايش را منتشر مى كند، به طورى كه در جاى آن چيزى باقى نمى ماند (فيذرها قاعا صفصفا) كلمه (قاع ) به معناى زمين صاف و تخت است ، و كلمه (صفصف ) نيز به معناى زمين تختى است كه ليز و صاف باشد و معناى جمله اين است كه پس از خرد كردن كوهها و پاشيدن ذرات آن ، زمين را تخت و هموار مى كند، به طورى كه هيچ چيز روى آن ديده نمى شود. و گويا ضمير در (فيذرها) به زمين برگردد به اعتبار اينكه قبلا همان كوهها بوده و در جمله (لا ترى فيها عوجا و لا امتا) بعضى گفته اند: (عوج ) به معناى زمين هاى پست ، و (امت ) زمين هاى بلند است و خطاب آن به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است و مراد اين است كه هر كس كه استعداد بينايى دارد، پستى و بلندى در آن نمى بيند و معنايش اين است كه هيچ بيننده اى نقطه پستى مانند دره و نقطه بلندى مانند تل و كوه نمى بيند.
يومئذ يتبعون الداعى لا عوج له و خشعت الا صوات للرحمن فلا تسمع الا همسا
.
در اين آيه كه مى فرمايد: (عوج ندارد) دو احتمال هست يكى اينكه مربوط به پيروى داعى باشد و در نتيجه (لا عوج له ) حال از ضمير جمع و عامل آن (يتبعون ) باشد كه در اين صورت معناى آيه چنين مى شود كه ، مردم در آن روز جز پيروى محض چاره اى ندارند، نه مى توانند كمترين توقفى كنند، و نه كمترين استنكاف و تنبلى و مسامحه اى ، براى اينكه همه اينها فرع توانستن است و آن روز نه تنها مردم توانايى ندارند بلكه توهم آن را هم نمى كنند چون آن روز به عيان مى بينند كه ملك و قدرت تنها از خداى سبحان است و كسى شريك او نيست همچنانكه فرمود: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) و نيز فرموده : (و لو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوه لله جميعا).

*(/7)*

احتمال دوم اينكه متعلق به داعى باشد آن وقت معناى آيه اين مى شود كه : داعى روز قيامت احدى را ترك نمى كند مگر آنكه بدون استثناء دعوت مى كند و خلاصه درباره احدى دچار اشتباه و فراموشى نگشته در دعوت هيچ كس سهل انگارى نمى كند.
و ليكن تعقيب جمله به جمله (و خشعت الاصوات للرحمن ...) با احتمال اول مناسب تر است براى اينكه اگر كسى را دعوت و يا احضار كنند وقتى صدايش بلند مى شود كه در مقام تمرد و است كبار از اطاعت و پيروى باشد، و كلمه (همس ) در آيه مورد بحث به طورى كه راغب گفته به معناى صداى خفى است و (همس الاقدام ) به معناى آهسته ترين صداى پاهاست . همچنانكه در قرآن به همين معنا به كار رفته آنجا كه فرموده : (فلا تسمع الا همسا).
خطاب در جمله (لا تسمع ) به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ولى مقصود، هر كسى است كه حس شنوايى داشته باشد، و معنايش اين است كه آن روز صداها به خاطر استغراق در مذلت و خوارى در برابر خداى تعالى آنچنان آهسته مى شود كه هيچ شنونده اى جز صدايى خفيف نمى شنود.
يومئذ لا تنفع الشفاعه الا من اذن له الرحمن و رضى له قولا
اينكه منفعت شفاعت را نفى مى كند، كنايه از اين است كه قضاء به عدل ،
و حكم فصل بر حسب وعده و وعيد الهى جريان يافتنى است ، و هيچ عاملى جرم مجرمى را ساقط ننموده ، گناهى را از گناهكارى صرفنظر نمى كند، پس معناى اينكه فرمود شفاعت نافع نيست ، اين است كه شفاعت اثر ندارد.

*(/8)*

و جمله (الا من اذله له الرحمن و رضى له قولا) استثنايى است كه دلالت مى كند بر اينكه در كلام سابق همه عنايت در اين است كه شفعاء را نفى كند نه تاءثير شفاعت را در شفاعت شدگان ، و مراد اين است كه به كسى اجازه نمى دهند كه در مقام شفاعت كسى سخنى بگويد، همچنانكه جمله بعدى هم كه مى فرمايد:(و رضى له قولا) اشاره به اين معنادارد، و مى فهماند كه آن روز سخن گفتن منوط به اجازه است ، همچنانكه مى فرمايد: (يوم يات لا تكلم نفس الا باذنه ) و نيز مى فرمايد: (لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن و قال صوابا).
و ما در سابق يعنى در تفسير سوره هود در جلد دهم اين كتاب گفتارى در معناى اذن در تكلم گذرانديم .
و اما اينكه فرمود: (و رضى له قولا) معنايش اين است كه قول او آميخته با چيزى كه مايه سخط خدا است از قبيل خطاء و خطيئه نباشد، چون اطلاق جمله اقتضا دارد به عموم حمل شود، و چنين كلامى جز از كسى كه خدا سريره اش را خالص از خطاى در اعتقاد و خطيئه در عمل كرده باشد نمى تواند سر زند، تنها كسانى ممكن است چنين كلامى داشته باشند كه خدا دلهاشان را در دنيا از رجس شرك و جهل پاك كرده باشد، و يا كسانى كه ملحق به ايشان شده باشند، چون روز قيامت همه بلاها و ابتلاآت از ناحيه دلها و باطن ها است ، همچنانكه فرمود: (يوم تبلى السرائر) و اين رشته سر دراز دارد كه ان شاء اللّه تعالى مقدارى از حرفها كه مربوط به آن است در اين نزديكى ها از نظر خواننده محترم خواهد گذشت .
يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لا يحيطون به علما
.
اگر ضميرهاى جمع ، در (ايديهم ) و (خلفهم ) و (يحيطون )، به (من اذن له ) برگردد، و به اعتبار معناى (من ) جمع آورده شده باشد، معنا اين مى شود كه سخن مرضى آنان بر خدا مخفى نيست ، چون علم خدا محيط به ايشان است ، ولى ايشان محيط به خدا نيستند،

*(/9)*

و نمى توانند به وسيله كلامى غير مرضى و فريبنده در علم او تصرف كنند و او را گول بزنند.
و اگر به مجرمين برگردد، ناگزير بايد گفت آيه شريفه احاطه علمى خداى را نسبت به آنان افاده مى كند، احاطه نسبت به خلود ايشان كه همان موقف جزاء باشد و نسبت به (ما خلف ) ايشان كه همان موقف دنيا و قبل از مردن و مبعوث شدنشان باشد، پس مجرمين از هر سو محاط علم خدا هستند، و خود احاطه اى به علم خدا ندارند، پس خدا به آنچه كرده اند كيفرشان مى كند، و آن روز است كه روى ها در برابر حى قيوم ذليل گشته ، نمى توانند حكم او را رد كنند، اينجا است كه به تمام معنا خائب و خاسر مى شوند، و اين احتمال از احتمال اولى با سياق آيات مورد بحث سازگارتر است .
و عنت الوجوه للحى القيوم
كلمه (عنت ) فعل ماضى مونث از ماده (عنوه ) است و (عنوه ) به معناى ذلت در قبال قهر قاهر است ، و حالتى است كه در قيامت هر موجودى در برابر خداى سبحان ، و در قبال ظهور سلطنت الهى او به خود مى گيرد، همچنانكه فرمود: (لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار) و به حكم اين آيه در آن روز هيچ چيز مالك چيزى نيست ، و مالك نبودنش به تمام معناى كلمه است ، و همين خود ذلت و مسكنت على الاطلاق است ، و اگر (عنوه ) و ذلت را به وجوه نسبت داده ، از اين باب بوده كه وجوه اولين عضوى است كه آثار ذلت در آن نمودار مى شود و لازمه اين (عنوه ) اين است كه نتواند مانع حكم خدا، و نفوذ آن در خلق گردد، و ميان اراده خدا و ايشان حائل شود، پس هر اراده اى كه درباره ايشان بكند ممضى و نافذ است .
و اگر در ميان همه اسماء خدا دو اسم (حى ) و (قيوم ) انتخاب شد، بدين جهت بوده كه مورد كلام مردگانى هستند كه بار دوم زنده شدند، و وقتى زنده شدند كه تمامى آن اسباب و وسايل كه در دنيا در اختيارشان بود از كف داده اند، و در چنين مورد و ظرفى ، مناسب همان حيات مطلقه و قيمومت او نسبت به هر چيز است .

*(/10)*

و قد خاب من حمل ظلما و من يعمل من الصالحات و هو مؤ من فلا يخاف ظلما و لا هضما
.
بيان پاداش خلق است ، اما جمله (و قد خاب من حمل ظلما) مراد از كلمه (من - كسانى ) مجرمينى هستند كه ايمان نياوردند و آن روز خيبت را كه بدترين جزاء است دارند،
نه هر كسى كه مرتكب ظلم ولو مختصرى از آن شده باشد، و يا هر ظالمى كه باشد چه مؤ من و چه كافر، نه ، زيرا مؤ من هرگز در قيامت دچار خيبت نمى شود، چون شفاعت شامل او مى گردد.
و بر فرض هم كه مراد عموم ظالمان باشد، و بخواهد بفرمايد هر كس كه وزر و وبال ظلم را حمل كرده باشد خائب است ، ناگزير معنايش خيبت از آن قسم سعادتى است كه ظلم با آن منافات دارد، نه خيبت از مطلق سعادت .
و اما جمله (و من يعمل من الصالحات و هو مؤ من ...)، بيانى است طفيلى براى حال مؤ منين صالح ، كه به منظور تكميل اقسام و تتميم سخن در دو فريق صالحان و مجرمين آمده است ، و اگر عمل صالح را مقيد به ايمان كرده ، براى اين است كه عمل صالح به وسيله كفر حبط مى شود، و اين مقتضاى آيات حبط است ، و كلمه (هضم ) به معناى نقص است ، و معناى آيه واضح است .

*(/11)*

با خاتمه يافتن اين آيه بيان اجمالى سرنوشت ايشان در روز جزاء از ساعتى كه مبعوث مى شوند تا وقتى كه به پاداش عمل خود مى رسند، تمام مى شود، اول مساءله احضارشان را با جمله (يوم ينفخ فى الصور). و سپس مساءله حشرشان را با جمله (يتخافتون ) بيان نموده و آن را خيلى نزديك معرفى كرده ، به طورى كه بعضى از افرادى كه درباره آن اظهار نظر مى كنند مى گويند: يك روز ميان مرگ و بعث ما فاصله شد. در مرحله سوم مساءله گنجايش زمين براى اجتماع همه مردم را بيان كرد، و با جمله (و يسئلونك عن الجبال ...) فهماند كه در آن روز زمين هموار و بدون پستى و بلندى مى شود. در مرحله چهارم اطاعت و پيروى مردم از داعى حضور را با جمله (يومئذ يتبعون الداعى لا عوج له ) بيان كرد. و در مرحله پنجم با جمله (يومئذ لا تنفع الشفاعه ) خاطر نشان ساخت كه شفاعت هيچ تاءثيرى در اسقاط جزاء ندارد مگر به اذن . و در مرحله ششم با جمله (يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم ) مساءله احاطه علمى خدا را نسبت به حال بندگان ، و احاطه نداشتن بندگان به علم او را خاطر نشان ساخت . و در مرحله هفتم سلطنت خداى را بر كافران ، و ذلت ايشان را در برابر او، و نفوذ حكم او در ميان بندگان را با جمله (و عنت الوجوه للحى القيوم ) بيان كرد، و در مرحله هشتم با جمله (و قد خاب ) كيفر كافران را معين نمود كه چيست ؟ با اين بيان وجه ترتب آيات به يكديگر و ترتب مطالب آنها معلوم گرديد.
و كذلك انزلناه قرآنا عربيا و صرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون او يحدث لهم ذكرا
.
ظاهر سياق اين است كه اشاره به (كذلك ) به خصوص يات بيان آيات باشد،

*(/12)*

و جمله (قرآنا عربيا) حال از ضمير در جمله (انزلناه ) است و كلمه (صرفنا) از تصريف به معناى گردانيدن از حالى به حال ديگر است و معناى آيه چنين مى شود كه : ما اينطور و به اين نحو از بيان معجزه آسا، كتاب را نازل كرديم در حالى كه قرآنى است خواندنى و عربى و در آن بعضى از وعيدهاى گوناگون را كه به كفار داديم ذكر نموديم . و جمله (لعلهم يتقون او يحدث لهم ذكرا) از نظر مطلب نظير جمله سابق است كه مى فرمود: (لعله يذكر او يخشى ) چيزى كه هست در آن جمله ، (ذكر) در برابر (خشيت ) قرار گرفته بود و در اين جمله ذكر در مقابل (تقوى ) قرار گرفته و از همين جا آدمى مى خواهد بگويد مراد از تقوى در اين جا پرهيز از عناد و لجاج با خدا است كه لازمه خوف و خشيت و احتمال ضرر است نه آن تقوايى كه مترتب بر ايمان است و عبارت است از عمل به طاعات و اجتناب از سيئات و مراد از احداث ذكر براى آنان حصول تذكر است در ايشان و با اين بيان مقابله ميان ذكر و تقوى بدون هيچ زحمتى تمام و موجه مى شود.
و معناى آيه - و خدا داناتر است - اين است كه ما اين چنين كتاب را خواندنى و عربى نازل كرديم و در آن به عبارات گوناگون و عيدهايى به كار برديم تا شايد تقوى كنند و يا ذكرى برايشان حادث شود يعنى شايد احتمال خطرى در دلهايشان راه يابد و احتمال دهند كه اين قرآن حق است و در دشمنى با حق خطر هست و در نتيجه خشيتى در دلشان بيفتد و دنبال آن دست از دشمنى با خدا بر دارند و يا مستقيما ياد حق در دلشان راه يافته بدان معتقد گردند.
فتعالى اللّه الملك الحق
.

*(/13)*

اين جمله تسبيح و تنزيه خدا است از هر چيزى كه لايق ساحت قدس او نيست . جمله اى است كه قابل آن هست كه متفرع بر آيه قبلى شود كه راجع به انزال قرآن و تصريف وعيد در قرآن به منظور هدايت مردم بود همچنان كه قابل آن هست كه متفرع بر آن و بر آيه قبل از آن گردد، كه داستان حشر و جزاء را بيان مى كرد و تفرعش بر هر دو از اين نظر كه هر سه آيه در يك سلك قرار دارند مناسب تر است و آن سلك اين است كه خداى تعالى ملكى است كه در ملك خود تصرف مى كند يعنى مردم را به سوى راهى كه صلاح ايشان است هدايت مى كند، و سپس احضارشان نموده جزايشان مى دهد، و جزايشان بر طبق عمل آنان است ، چه خير و چه شر، پس چنين خدايى كه مالك هر چيزى است و ملكش مطلق هم هست ، متعالى است ، هيچ مانعى از تصرفاتش منع نمى كند، و كسى نيست كه حكمش را تعقيب نمايد، رسولانى مى فرستد، كتابهايى براى هدايت مردم نازل مى كند، و همه اينها از شؤ ون سلطنت او است ، و سپس بعد از مردن مبعوثشان نموده ، احضارشان مى كند، آنگاه بر طبق آنچه كرده اند
جزايشان مى دهد، در حالى كه همه براى حى قيوم ، سر بزير افكنده ، ذليل شده باشند، و اين نيز از شؤ ون سلطنت او است ، پس او است ملك در اول و در آخر، (در دنيا و در آخرت ) و او است حقى كه بر آنچه ازلْبوده ثابت خواهد بود.
و ممكن هم هست بگوييم جمله مورد بحث متفرع بر تمامى مطالب گذشته است ، يعنى از اول داستان موسى و معارفى كه متفرع بر آن كرده تا اينجا، و در حقيقت به منزله ختم داستان با تسبيح و تعظيم باشد.
و لا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه و قل رب زدنى علما
.

*(/14)*

سياق آيات مورد بحث شهادت مى دهد بر اينكه در اين آيه تعرضى نسبت به چگونگى تلقى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بر وحى قرآن شده است ، و بنابراين ضمير در (وحيه ) به قرآن بر مى گردد، و جمله (و لا تعجل بالقرآن ) نهى از عجله در قرائت قرآن است . و معناى جمله (من قبل ان يقضى اليك وحيه ) اين است كه قبل از تمام شدن وحى از ناحيه فرشته وحى ، در خواندن آن عجله مكن .
پس اين آيه مى رساند كه وقتى وحى قرآن براى آن جناب مى آمده ، قبل از اينكه وحى تمام شود، شروع به خواندن آن مى كرده ، و در آيه ، آن حضرت را نهى فرموده اند از اينكه در قرائت قرآن و قبل از تمام شدن وحى آن عجله نكند، پس آيه مورد بحث در معناى آن آيه ديگر است كه مى فرمايد: (لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه و قرآنه فاذا قراناه فاتبع قرآنه ).
و مؤ يد اين معنا جمله بعد است كه مى فرمايد: (و قل رب زدنى علما)، براى اينكه جمله (لا تعجل ... و قل رب زدنى علما) مى رساند كه مراد استبدال است ، يعنى به جاى اينكه در آيه اى كه هنوز به تو وحى نشده عجله كنى علم بيشترى طلب كن . و برگشت معنا به اين مى شود كه اگر تو به قرائت آيه اى كه هنوز بر تو نازل نشده عجله مى كنى ، براى اين است كه تا اندازه اى بدان علم پيدا كرده اى ، ولى تو به آن مقدار علم اكتفا مكن ، و از خدا علم جديد بخواه ، و بخواه كه صبر و حوصله ات دهد تا بقيه وحى را بشنوى .
اين آيه شريفه از جمله مداركى است كه مضمون روايات را تاءييد مى كند، كه دارد: قرآن كريم دو بار نازل شده ، يكى بار اول كه همه اش از اول تا به آخر دفعتا نازل شده است ،

*(/15)*

و يكى هم آيه آيه و چند روز يك بار، و وجه تاءييد آن اين است كه اگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) قبل از تمام شدن آيه ، و يا چند آيه اى كه مثلا الان جبرئيل آورده ، علمى به بقيه آن نمى داشت ، معنا نداشت بفرمايد: قبل از تمام شدن وحيش در خواندنش ‍ عجله مكن ، پس معلوم مى شود قبل از تمام شدن وحى هم آن جناب آيه را مى دانسته .
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از آيه اين است كه در خواندن قرآن براى اصحابت و املاى آن عجله مكن ، بگذار معانى آن برايت معلوم بشود، بعدا املا كن تا بنويسند، ولى شما خواننده عزيز خوب مى دانيد كه لفظ آيه هيچ ارتباطى با اين معنا ندارد.
بعضى ديگر گفته اند مراد اين است كه از خدا قبل از آنكه به وحى چيزى حكم كند درخواست وحى آن را مكن . اين وجه نيز مانند وجه قبلى با لفظ آيه منطبق نيست .
بحث روايتى
در تفسير قمى در ذيل آيه (اذ يقول امثلهم طريقه ) نقل كرده كه فرمود: يعنى داناتر و صالح تر آنان مى گويند: بيش از يك روز مكث نكرديد.
و در مجمع البيان از بعضى نقل كرده كه گفته است : مردى از ثقيف از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) پرسيد: اين كوهها با همه عظمتش روز قيامت چه مى شوند؟ فرمود خداى تعالى آنها را سوق مى دهد تا همه ريگ شوند، سپس بادها را بر آن مسلط مى كند تا متفرقشان كند.
مؤ لف : اين معنا در الدر المنثور هم از ابن منذر از ابن جريح به اين عبارت نقل شده كه قريش پرسيدند: اى محمد! پروردگار تو در روز قيامت با اين كوهها چه مى كند؟ در پاسخ آنان اين آيه نازل شد: (و يسئلونك عن الجبال ....).
و در تفسير قمى در ذيل جمله (لا ترى فيها عوجا و لا امتا) نقل كرده كه امت به معناى ارتفاع ، و عوج به معناى گودى ... است .
و نيز در همان كتاب در ذيل جمله (يومئذ يتبعون الداعى لا عوج له ) نقل كرده كه فرمودند: (داعى عبارت است از مناديى از ناحيه خداى عز و جل ).

*(/16)*

و نيز در همان كتاب در ذيل جمله (و خشعت الا صوات للرحمن فلا تسمع الا همسا) مى گويد: پدرم از حسن بن محبوب از ابى محمد وابشى از ابى الورد از حضرت ابى جعفر (عليه السلام ) برايم حديث كرد كه فرمود: چون روز قيامت شود خداى تعالى تمامى مردم را در يك سرزمين جمع مى كند، در حالى كه همه پا برهنه و لخت و عريان باشند، پس در موقف حشر مى ايستند، آنقدر كه عرق شديدى از ايشان فرو ريزد، نفس ها به شماره افتد، در چنين حالى به مقدار پنجاه سال خواهند ايستاد، و اين همان قول خداى عز و جل است كه مى فرمايد: (و خشعت الاصوات للرحمن فلا تسمع الا همسا....)
و در كافى احمد بن ادريس از محمد بن عبد الجبار از صفوان بن يحيى روايت آورده كه گفت : ابو قره محدث از من درخواست كرد تا او را نزد امام ابو الحسن حضرت رضا (عليهماالسلام ) ببرم ، پس من از آن جناب برايش اجازه گرفتم ، آن جناب هم اجازه دادند، ابو قره داخل شده از حلال و حرام و احكام سؤ الها كرد، تا سؤ الش به توحيد منجر شد.

*(/17)*

ابو قره گفت : براى ما اين چنين روايت شده كه خداى تعالى مشاهده و كلام خود را ميان دو پيغمبر تقسيم كرد، كلام خود را به موسى ، و ديده شدنش را به محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) داد، امام ابو الحسن (عليه السلام ) فرمود: پس آن كس كه از طرف پروردگار متعال ماءمور شد به جن و انس ابلاغ كند كه : (لا تدركه الابصار - ديدگان او را نمى بيند) و اينكه (و لا يحيطون به علما - و احاطه علمى به او نمى يابند) و اينكه : (و ليس كمثله شى ء - و چيزى همانند او نيست ) آيا او محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نبود؟ گفت : آرى او بود. فرمود: چطور ممكن است مردى در برابر تمامى خلق برخ يزد و به ايشان خبر دهد كه از ناحيه خدا آمده ، و ماءمور شده ايشان را به سوى خدا دعوت كند، آن وقت در ضمن دعوتش در معرفى خداى تعالى بگويد: (لا تدركه الابصار) و (لا يحيطون به علما) و (ليس كمثله شى ء) آن وقت همين شخص به ايشان بگويد: من خدا را به دو چشم خود ديده ام و احاطه علمى به او يافته ام و او را به صورت بشرى ديدم آيا شرم نمى كنيد؟ زنادقه (كه دشمنان اسلامند) چنين جراءتى به خود نمى دهند كه به پيغمبر اسلام چنين تناقض گويى نسبت دهند، تا آنجا كه فرمود: قرآن صريحا فرموده : (و لا يحيطون به علما) و كسى كه خداى را با چشم ببيند احاطه علمى به آن يافته و معرفت به او پيدا كرده است .
ابو قره گفت : پس شما اين روايت را تكذيب مى كنيد؟ فرمود: روايت وقتى مخالف با قرآن باشد البته تكذيب مى كنيم ، و مساءله رويت نه تنها مخالف با قرآن است ، بلكه با اتفاق مسلمين نيز كه خدا محاط علمى كسى واقع نمى شود، و ديدگان او را نمى بينند، و مانند او كسى نيست مخالف است .

*(/18)*

و در تفسير قمى در ذيل آيه (و لا تعجل بالقرآن ...) فرموده كه : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) همواره وقتى قرآن به او نازل مى شد هنوز نزول يك آيه تمام نشده و معنا به آخر نرسيده شروع مى كرد كه به خواندن آن آيه ، كه خدايش از اين كار نهى نموده ، آيه مزبور را در نهى از آن نازل كرد، كه جمله (يقضى اليك وحيه ) در آن به اين معنا است كه قبل از (فراغت جبرئيل از خواندنش ) تو آن را مخوان ، و در عوض بگو: (رب زدنى علما).
مؤ لف : اين معنا در الدر المنثوراز ابن ابى حاتم از سدى نيز روايت شده ، جز اينكه در اين نقل آمده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اين كار را از ترس فراموشى مى كرد، ليكن خواننده عزيز خوب مى داند كه فراموشى وحى با عصمت نبوت نمى سازد.
و در الدر المنثور است كه فاريابى ، ابن جرير، ابن منذر، ابن ابى حاتم ، و ابن مردويه ، همگى از حسن روايت كرده اند كه گفت : مردى زنش را سيلى زد، زن به شكايت نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آمده قصاص خواست ، رسول خدا حكم به قصاص ‍ ميان آن دو كرد، خداى تعالى اين آيه را فرستاد: (و لا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه و قل رب زدنى علما) رسول خدا در قصاص توقف كرد تا آنكه آيه (الرجال قوامون على النساء...) نازل شد.
مؤ لف : اين حديث خالى از ضعف نيست ، براى اينكه نه آيه اول مضمونش با مورد روايت منطبق است ، و نه آيه دوم ربطى به آن دارد، و بحث پيرامون هر دو آيه گذشت .
و در مجمع البيان مى گويد: عايشه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه گفت : روزى اگر بر من بگذرد كه در آن علمى زياد نكنم كه مرا به خدا نزديك كند خدا طلوع آفتاب آن روز را برايم مبارك نكند.

*(/19)*

مؤ لف : اين حديث نيز خالى از ضعف نيست چگونه نسبت به پيغمبر احتمال مى رود كه عليه خود نفرين كند، آن هم در مساله اى كه اختيار آن به دست وى نيست و بعيد نيست كه از ناحيه نقل به معنا كردن در حديث تحريفى شده باشد.
سوره طه ، آيات 115 - 126
و لقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى و لم نجد له عزما(115) و اذ قلنا للملئكه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى (116) فقلنا يا آدم ان هذا عدو لك و لزوجك فلا يخرجنكما من الجنه فتشقى (117) ان لك الا تجوع فيها و لا تعرى (118) و انك لا تظموا فيها و لا تضحى (119 فوسوس اليه الشيطان قال ياآدم هل ادلك على شجره الخلد و ملك لا يبلى (120) فاكلا منها فبدت لهما سواتهما و طفقا يخصفان عليهما من ورق الجنه و عصى آدم ربه فغوى (121) ثم اجتبه ربه فتاب عليه و هدى (122) قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض ‍ عدو فاما ياتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى (123) و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا و نحشره يوم القيمه اعمى (124) قال رب لم حشرتنى اعمى و قد كنت بصيرا(125) قال كذلك اتتك آيتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى (126).
ترجمه آيات
ما پيش از اين از آدم پيمان گرفته بوديم ولى او فراموش كرد و ما در او پايمردى نديديم (115).
و چون به ملائكه گفتيم به آدم سجده كنيد، همه سجده كردند مگر ابليس كه كه امتناع ورزيد(116).
گفتيم : اى آدم اين دشمن تو و همسر تو است مواظب باشيد شما را از اين بهشت بيرون نكند كه تيره بخت مى شوى (217).
تو را مى رسد كه در بهشت بمانى نه گرسنه شوى و نه برهنه (118).
آرى در آنجا نه تشنه مى شوى و نه آفتاب زده (119).
شيطان او را وسوسه كرد و گفت : اى آدم آيا تو را به رخت خلود و سلطنتى كه كهنه نمى شود راه برى بكنم ؟! (120).

*(/20)*

سر انجام هر دو از آن درخت خوردند و عورتهايشان به ايشان نمودار شد و بنا كردند از برگهاى بهشت به خودشان بچسبانند، آدم نافرمانى پروردگار خويش كرد و از راه برفت (121).
پس از آن پروردگارش او را برگزيد و توبه او را پذيرفت و هدايتش كرد (122).
(خداوند) فرمود: همگى پايين برويد در حالى كه بعضى دشمن بعضى ديگر خواهيد بود، پس اگر هدايتى از من سوى شما آمد هر كه آن را پيروى كند نه گمراه مى شود و نه تيره بخت (123).
و هر كس از كتاب من روى بگرداند وى را روزگارى سخت خواهد بود و او را در روز قيامت كور محشور كنيم (124).
آن وقت گويد پروردگارا چرا مرا كه بينا بودم كور محشور كرده اى ؟!(125).
(خداى تعالى در پاسخش ) گويد: همان طور كه تو از ديدن آيه هاى ما خود را به كورى زدى و آن را فراموش كردى ما نيز امروز تو را فراموش كرديم (126).
بيان آيات
در اين آيات داستان داخل شدن آدم و همسرش در بهشت ، و بيرون شدنشان به وسوسه اى از شيطان ، و حكمى كه خداى تعالى در اين موقع راند كه دينى تشريع نموده سعادت و شقاوت بنى نوع آدمى را منوط به پيروى هدايت او و اعراض از آن نموده بيان مى كند.
و اين داستانى كه نام برديم در چند جاى قرآن آمده ، ولى در اين سوره با كوتاهترين عبارت ، و زيباترين بيان ايراد شده است ، و به طورى كه ذيل آن شهادت مى دهد عمده عنايت در آن بيان همان حكمى است كه گفتيم به تشريع دين و ثواب و عقاب رانده ، همچنانكه تفريع بعدش هم كه فرموده : (و كذلك نجزى من اسرف و لم يومن بايات ربه ...) اين معنا را تاءييد مى كند.
بله ارتباط مختصرى هم به آيات قبل دارد كه درباره توبه مى فرمود: (و انى لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدى )، چون در اين آيات متعرض توبه آدم شده است .

*(/21)*

و اين داستان - به طورى كه از سياق آن در اين سوره و در غير آن مانند سوره بقره و اعراف بر مى آيد. حال بنى نوع آدم رابر حسب طبع زمينى و زندگى ماديش تمثيل مى كند و مجسم مى سازد، زيرا خدا او را در بهترين قوام خلق كرده ، و در نعمتهايى بى شمار غرق ساخته ، و در بهشت اعتدالش منزل داده ، و از تعدى و خروج به يك سوى افراط و تفريط كه ناشى از پيروى هواى نف س و تعلق به سراب دنيا، و در نتيجه فراموشى جانب رب العزه است تهديد فرمود، تا عهد ميان خود و خدا را فراموش نكرده ، او را نافرمانى و شيطان را در وساوسش پيروى نكند، چون اگر بكند و گول او را بخورد، كه دنيا را برايش زينت داده ، و به نظرش مى رساند كه اگر دل به آن ببندد و پروردگارش را فراموش كند بر اسباب كونى و وجودى مسلط گشته ، همه را به خدمت خود در مى آورد، و هر كه مزاحم خواستهاى او از لذائذ زندگى شود ذليل مى كند، و نيز به نظرش مى رساند كه دنيا براى او باقى و او براى دنيا باقى است .
در اين صورت بعد از آنكه دل به دنيا بست ، و مقام پروردگارش را فراموش نمود، رفته رفته زشتى هاى زندگى دنيا برايش روشن گشته ، آثار سوء شقاوت با نزول بلاها و خيانت روزگار و نكول اسباب و پشت كردن شيطان به او، برايش هويدا مى گردد، آن وقت شروع مى كند با نعمتى ، نعمت از دست داده اى ديگر را تلافى نموده ، به عذابى روى مى آورد تا از عذابى شديدتر از آن فرار كرده باشد، و در گريز از دردى ناگوار، دردى ديگر ناگوارتر را تحمل مى كند تا وقتى كه به او بگويند از بهشت نعمت ها به كلى بيرون گشته ، به مهبط شقاوت و خيبت هبوط كند.

*(/22)*

اين همان صورتى است كه از زندگى دنيا براى آدم ممثل شده ، نخست خداى تعالى او را داخل بهشت نموده و كرامت داد، تا سر انجام كارش بدانجا كشيد كه كشيد، چيزى كه هست از آنجايى كه اين واقعه قبل از تشريع دين اتفاق افتاده و بهشت او بهشت برزخى بوده كه در يك زندگى غير دنيوى برايش ممثل شده ، لذا نهى در آن نيز نهى دينى و مولوى نبوده ، بلكه نهى ارشادى بوده ، كه مخالفتش كار و سرنوشت او را به امرى قهرى كشانيده ، كه تفصيل آن در تفسير دو سوره بقره و اعراف گذشت .
و لقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى و لم نجد له عزما
.
مراد از (عهد) وصيت و سفارش است ، و فرمانها و دستورات را نيز از اين روى عهد و عهد نامه مى گويند. و كلمه (نسيان )، معروف است ، ولى گاهى از آن كنايه مى آورند
ترجمه الميزان ج : 14ص : 307
از ترك وظيفه چون ترك ، لازمه فراموشى است . زيرا وقتى چيزى فراموش شد ترك هم مى شود. و كلمه (عزم ) به معناى قصد جزمى چيزى است ، همچنان كه خداى تعالى هم فرموده : (فاذا عزمت فتوكل على اللّه ) و چه بسا اين كلمه اطلاق بر صبر مى شود و شايد از اين جهت باشد كه صبر امرى دشوار بر نفس است و كسى مى تواند صبر داشته باشد كه داراى عزمى راسخ باشد و به همين مناسبت نام لازمه صبر را بر خود آن گذاشته اند، همچنانكه در قرآن به كار رفته آنجا كه فرموده : (ان ذلك لمن عزم الامور).
بنابراين معناى آيه مورد بحث چنين مى شود: سوگند مى خورم كه به تحقيق آدم را در زمانهاى پيش وصيتى كرديم ، ولى وصيت را ترك كرد و ما او را نيافتيم كه در حفظ آن عزم جازمى داشته باشد يا بر آن وصيت صبر كند. و اما اينكه مقصود از آن عهد چه بوده به طورى كه از داستان آن جناب در چند جاى قرآن بر مى آيد، عبارت بوده از نهى از خوردن درخت كه در سوره اعراف چنين آمده : (لا تقربا هذه الشجره ).
و اذ قلنا للملائكه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى
.

*(/23)*

اين آيه عطف بر مقدر است و تقدير آن اين است : (اذكر عهدنا اليه و اذ قلنا...) يعنى به ياد آر عهدى را كه ما به آدم سپرديم و گفتار ما را كه به ملائكه گفتيم براى آدم سجده كنيد پس همگى سجده كردند مگر ابليس ، ما اين صحنه را به وجود آورديم تا براى خود آدم معلوم شود كه چگونه سفارش ما را فراموش كرد و بر حفظ آن عزم راسخى ننمود. و جمله (ابى ) جوابى است از سؤ ال تقديرى و تقدير جمله چنين است كه كسى پرسيده مگر ابليس چه كرد؟ فرمود: او از سجده امتناع ورزيد.
فقلنا يا آدم ان هذا عدو لك و لزوجك فلا يخرجنكما من الجنه فتشقى
.
اينكه فرمود: پس گفتيم اى آدم ... تفريع بر امتناع ابليس از سجده است كه در مجموع چنين معنا مى دهد: پس وقتى كه ابليس از سجده امتناع ورزيد ما به منظور خير خواهى و ارشاد آدم به سوى صلاحش به او گفتيم : اينكه مى بينى از سجده امتناع ورزيد - ابليس - دشمن تو و همسرت مى باشد...
و اگر در جمله (فلا يخرجنكما من الجنه ) به جاى نهى ابليس از اين كار، آدم و حوا را نهى كرد، در حقيقت كنايه از نهى او از اطاعت ابليس ، و نيز نهى از غفلت از كيد و دست
كم گرفتن مكر او است ، و معنايش اين است كه او را اطاعت مكن ، و از كيد و تسويلات او غفلت مورز، تا بر شما مسلط شود و در بيرون كردنتان از بهشت و بدبخت كردنتان قوى گردد.

*(/24)*

امام فخر رازى در تفسير خود وجوهى براى علت دشمنى ابليس با آدم و همسرش آورده ، كه چون وجوهى بى پايه بود، فائده اى در نقل آن ، و سخن به درازا كشيدن نبود، و حق مطلب در اين مساءله اين است كه علت اين دشمنى ، همان رانده شدن خود او از درگاه قرب ، و رجيم شدن و ملعون گشتن او تا روز قيامت بوده همچنانكه از آيه (قال رب بما اغويتنى لازينن لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين ) و نيز آيه (قال ارايتك هذا الذى كرمت على لئن اخرتن الى يوم القيمه لاحتنكن ذريته الا قليلا) كه هر دو حكايت كلام ابليس است ، نيز اين معنا استفاده مى شود، و معلوم است كه احترام آدم احترام نوع بشر، و برترى آن از ابليس بوده ، كما اينكه امر به سجده كردن ابليس براى او امر به سجده كردن در برابر نوع بوده ، پس سبب اصلى اين عداوت همان تقدم نوع انسان و تاخر شيطان ، و مطرود و ملعون شدنش بوده است .
جمله (فتشقى ) تفريع بر خارج شدن آنان از بهشت است ، و مراد از شقاوت تعب و رنج است ، يعنى زنهار، چنين مكن و خود را به تعب نيفكن ، چون زندگى در غير بهشت كه ناگزير همان زمين خواهد بود، زندگى آميخته با رنج و تعب است چون در آنجا احتياجات فراوان است ، و براى رفع آن فعاليت بسيار لازم است ، در آنجا احتياج به طعام و نوشيدنى و لباس و مسكن و غير آن هست .
دليل بر اين كه مقصود از (شقاء)، تعب است ، دو آيه بعدى است كه به تفسير شقاوت اشاره نموده مى فرمايند: (ان لك ان لا تجوع فيها و لا تعرى و انك لا تظما فيها و لا تضحى ) تو كه از خاك زمينى ، در بهشت نه گرسنه مى شوى نه عريان ، نه دچار تشنگى مى شوى ، نه گرما.
و همين خود نيز دليل بر اين است كه نهى در آيه مورد بحث ارشادى است ، كه در مخالفتش غير از وقوع در مفسده اى كه مترتب بر خود فعل است ، يعنى تعب و زحمتى كه در

*(/25)*

دوندگى براى رفع حوائج زندگى و تحصيل معاش مى شود، محذور و فساد ديگرى نيست ، چون امر مولوى است كه صرفنظر از مفسده فعل ، مفسده اى در مخالفتش هست ، و بنده خدا بعد از واقع شدن در آن مفسده مستحق مواخذه اخروى مى گردد.
علاوه بر اين قبلا اشاره كرديم كه اين جريان قبل از تشريع اصل دين اتفاق افتاده ، چون مربوط به قبل از هبوط از بهشت به زمين است ، پس معنا ندارد كه امر و نهى در آن دينى باشد.
و اما اينكه چرا كلمه (تشقى ) را مفرد آورد ، و نفرمود: (تشقيا) جهتش اين بود كه عهد مذكور بر آدم نازل شد، و روى سخن با او بود، و به همين جهت نه تنها در اين كلمه بلكه در تمامى كلماتى كه در اين داستان آمده ، سخن تنها به آدم متوجه بوده ، مانند كلمات (فنسى )، (لم نجد له عزما)، (فتشقى الا تجوع فيها و لا تعرى )، (لا تظما فيها و لا تضحى ، فوسوس اليه ...)، (فعصى ...) و (ثم اجتباه ربه فتاب عليه ).
بله در مواردى كه چاره اى جز ذكر حوا نبوده كلمات به صورت تثنيه آمده ، مانند جمله (عدو لك و لزوجك فلا يخرجنكما) و جمله (فاكلا منها فبدت لهما) و جمله (و طفقا يخصفان عليهما) و جمله (قال اهبطا منها بعضكم لبعض عدو) دقت فرماييد.
بعضى از مفسرين در پاسخ از اين سؤ ال گفته اند: مفرد آمدن (تشقى ) از اين جهت بوده كه در اين جمله مساءله معاش مورد بحث بوده ، و معاش زن به گردن شوهر است ، ولى اين پاسخ با دو آيه بعد نمى سازد، براى اينكه اگر علت اين بود بايد در آن دو آيه بفرمايد: (ان لكما ان لا تجوعا - در بهشت اين را داريد كه هرگز گرسنه نشويد....).
بعضى ديگر گفته اند: مفرد آوردن كلمه مذكور براى رعايت فواصل است .
ان لك الا تجوع فيها و لا تعرى و انك لا تظما فيها و لا تضحى
.

*(/26)*

كلمه (ضحى - يضحى ) بر وزن سعى يسعى است ، و مصدرش ، هم (ضحوا) مى آيد و هم (ضحيا)، و معناى آن آفتاب زدگى يا جلو آفتاب آمدن است ، و گويا مراد از ضحو نشدن اين باشد كه در بهشت اثرى از حرارت آفتاب نيست تا كسى محتاج باشد براى گريز از آن خانه اى داشته باشد تا خود را از گرما و سرما حفظ كند.
امور چهارگانه اى كه در آيه آمده بر طبق لف و نشر مرتب آمده است ، تا رعايت فواصل بشود، و گرنه حق كلام اين بود كه بفرمايد: (الا تجوع فيها و لا تظما و لا تعرى و لاتضحى - اينكه گرسنه و تشنه نشوى و سرما و گرما نخورى .
فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم هل ادلك على شجره الخلد و ملك لا يبلى
.

*(/27)*

كلمه (شيطان ) به معناى شرير است كه ابليس را هم به خاطر شرارتش شيطان لقب داده اند، و مقصود از (شجره خلد) همان درختى است كه از خوردن آن ممنوع شدند و كلمه (يبلى ) از ماده (بلى ) است كه به معناى كهنه شدن و پوسيدن چيزى است و در مقابل نو به كار مى رود. و مراد از (شجره خلد) درختى است كه خوردنش باعث مى شود آدمى جاودانه زنده بماند، و مراد (از ملكى كه كهنه نشود) سلطنتى است كه مرور زمان و اصطكاك مزاحم ها و موانع در آن اثر نگذارد پس برگشت معنا به اين مى شود كه مثلا بگوييم ابليس به آدم گفت آيا مى خواهى به درختى راهنمائيت كنم كه با خوردن ميوه آن عمرى جاودان و سلطنتى دايمى داشته باشى ؟. بنابراين ديگر كلمه (لا يبلى ) - آنطور كه بعضى گفته اند - تكرارى و به منظور تاءكيد نيامده است . دليل ما همان مضمون در سوره اعراف است كه مى فرمايد: (ما نهيكما ربكما عن هذه الشجره الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ) و اگر در آيه مورد بحث آن دو محذور را با واو جمع و در آيه سوره اعراف با (او - يا) كه براى ترديد است آورده منافاتى ندارد براى اينكه ممكن است ترديد در سوره اعراف به منظور افاده منع خلو باشد (و بخواهد بفهماند كه يكى از اين دو حتما خواهد بود) نه براى منع جمع (كه معنايش اين شود كه يكى از اين دو پيش مى آيد نه هر دو) تا با جمع در آيه مورد بحث منافات داشته باشد. ممكن هم هست جمع در آيه مورد بحث به اعتبار اتصاف به هر دو، و ترديد در آنجا به اعتبار تعلق نهى باشد و گويا شيطان خواسته باشد بگويد: در اين درخت دو خصوصيت است و اگر پروردگارتان ، شما را از آن نهى كرده يا براى آن خصوصيت بوده يا براى اين ، و يا بگويد: اگر پروردگارتان شما را از آن نهى كرده براى اين بوده كه با ملكى خالد جاودان در بهشت نمانيد. و يا بگويد : براى اين بوده كه شما جاودان در بهشت نمانيد چون داشتن ملك خالد مستلزم زندگى جاودان نيز هست ،

*(/28)*

(دقت فرماييد). و به هر حال منافاتى ميان ترديد در يك آيه و جمع در آيه ديگر نيست .
فاكلا منها فبدت لهما سوآتهما و طفقا يخصفان عليهما من ورق الجنه
.
تفسير اين آيه در سوره اعراف گذشت .
و عصى آدم ربه فغوى
next page
fehrest page
back page

*(/29)*

next page
fehrest page
back page
كلمه (غوى ) از مصدر (غوى ) و معنايش مخالف رشد است و رشد به معناى اصابه واقع است ، بنابراين غوايت در معناى غير ضلالت است چون ضلالت به معناى بيرون شدن از راه راست كه مقابل آن هدايت است مى باشد چيزى كه هست هدايت در مقابل غوايت هم استعمال مى شود ولى اگر در مقابل غوايت به كار رود به معناى ارشاد است . همچنانكه در آيه بعدى به همين معنا به كار رفته و اگر در مقابل ضلالت استعمال شود به معناى راه نشان دادن و يا به راه رساندن و سوار كار كردن است پس ديگر معلوم شد كه كلمه (غى ) را در آيه به معناى ضلالت گرفتن پسنديده نيست . و نافرمانى آدم - همانطور كه چند سطر پيش گفتيم و تفصيلش در مباحث گذشته گذشت - نافرمانى امرى ارشادى بوده نه مولوى تا با عصمت انبياء منافات داشته باشد چون انبياء از نظر نافرمانى خدا و مخالفت دستوراتى كه به ايشان وحى مى شود و نيز از خطاى در تلقى وحى و در حفظ آن معصوم از خطا هستند، نه فراموش مى كنند نه آن را كم و يا زياد مى نمايند و نه در ابلاغش به مردم كوتاهى مى كنند، پس انبياء نمى گويند مگر حق ، همان حقى كه به ايشان وحى شده ، و نمى كنند مگر حق ، پس فعل انبياء مخالف و تكذيب كننده قول ايشان نيست و هيچ معصيتى چه كوچك و چه بزرگ مرتكب نمى شوند براى اينكه همانطور كه كلام آنان تبليغ رسالت است عمل و فعل آنان نيز تبليغ است . همه اينها در اوامر و نواهى مولوى مسلم است و اما معصيت امر ارشادى كه هيچ داعييى جز احراز خير و منفعت ماءمور و اينكه راه صلح را انتخاب كند تا به آن منافع برسد در كار نيست و نيز اطاعت چنين امرى از تحت ادله عصمت بيرون است و ادله عصمت انبياء را منزه از مخالفت چنين اوامر و نواهى نمى داند و اين خود روشن است . و بايد مقصود كسانى هم كه گفته اند: (انبياء با داشتن عصمت مى توانند ترك اولى كنند و ترك اولى با عصمتشان منافات ندارد) همين باشد

*(/1)*

كه ما گفتيم و از همين ترك اولى يكى داستان آدم است كه بعد از آنكه از خوردن آن درخت منعش كرده بودند خورد.
اين بود آن معنايى كه براى آيه به نظر ما رسيد، معنايى كه با عصمت انبياء منافات نداشت ولى ديگر مفسران به خاطر اختلاف مذهبى كه در عصمت انبياء دارند در معناى اين آيه معركه اى به راه انداخته هر يك آن را مطابق مذهبى كه در آن مساءله دارد معنا كرده است .
ثم اجتباه ربه فتاب عليه و هدى ).
كلمه (اجتباء) به طورى كه مكرر گفته شده به معناى جمع كردن به منظور برگزيدن است در اين آيه نيز خداى تعالى بنده خود را براى خود جمع آورى كرده به طورى كه كسى غير
خدا در او شريك نباشد و او را از مخلصين - به فتحه لام - كرده است و بنابراين معنا است كه تفرع جمله (فتاب عليه و هدى ) بر آن به خوبى روشن مى شود گويا او را داراى اجزايى فرض كرده كه اجزايش را از اينجا و آنجا جمع آورى نموده بعد از آنكه متفرق بودند در يكجا گرد آورده و سپس به او رجوع كرده و هدايتش نموده و به سوى خود به راهش انداخته است . و اگر هدايت در آيه را بااينكه مطلق است به هدايت به سوى خود معنا كرديم به خاطر قرينه اجتباء است و اين معنا باز با اطلاق هدايت منافات ندارد براى اينكه هدايت به سوى خداى تعالى اصل همه هدايت ها و ريشه آنها است ، البته اينكه گفتيم هدايت مطلق است ناگزيريم اين قيد را به آن بزنيم كه منظور از هدايت ، هدايت در امر دين است كه عبارت است از اعتقاد حق و عمل صالح و دليل بر اين معنا اين است كه در آيه شريفه هدايت را فرع بر اجتباء گرفته ، (دقت فرماييد).

*(/2)*

بنابراين ديگر اشكالى - بر آنچه قبلا گفتيم كه ظاهر اينكه اين هدايت بعد از آن غوايت واقع شده اين است كه غوايت مذكور در امر ارشادى و بى اشكال بوده است - متوجه نمى شود چون غوايت در امر ارشادى بوده پس آيه شريفه دلالت مى كند بر اينكه خداى تعالى بعد از توبه و هدايت ، هم در موارد امر مولوى و هم ارشادى به آن جناب عصمت داده بود، و او را هم در امر دنيا و هم در امر دين از خطا مصونيت مرحمت كرده بوده است ، دليل بر اينكه گفتيم اشكالى متوجه نمى شود اين است كه ظاهر متفرع شدن هدايت بر اجتباء اين است كه آن جناب به سوى هدفى هدايت شده كه اجتبايش هم براى آن منظور بوده است و چون اجتبايش براى سعادت دينى او بوده يعنى براى اين بوده كه عبوديت را منحصر در خداى سبحان كند ناگزير هدايتش هم به سوى همين هدف بوده و اين هدايت ناگزير هدايتى بوده كه ميان خداى تعالى و شخص مهدى اليه واسطه اى نبوده و به همين جهت به هيچ وجه تخلف نمى پذيرفته همچنانكه فرموده است : (فان اللّه لا يهدى من يضل ) و هدايت به سوى منافع زندگى دنيا هر چند آن نيز از خداى تعالى است ليكن از چيزهايى است كه سبب هاى ديگرى ميان خدا و بنده در آنها واسطه است و بسيار مى شود كه اسباب از مسببات تخلف مى كند، (دقت فرماييد).
قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو
.
تفسير نظير اين آيه در دو سوره بقره و اعراف گذشت . و در جمله (قال اهبطا)
التفات از تكلم با غير به غيبت به كار رفته و اگر فرمود: (قال - گفت ) و نفرمود: (قلنا - گفتيم ) بدين جهت بوده كه آيه شريفه مشتمل بود بر حكم و قضاء و راندن قضا، و مختص به ذات بارى تعالى است همچنانكه خودش فرمود: (و اللّه يقضى بالحق ) و نيز فرموده : (ان الحكم الا لله ).
فاما ياتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى
.

*(/3)*

در اين قسمت از آيه قضايى از خدا حكايت شده كه متفرع بر هبوط است و به همين جهت با حرف (فا) كه تفريع را مى رساند عطف به ما قبل يعنى به هبوط شده و اصل جمله (فاما ياتينكم ) جمله (فان ياتكم ) بوده كلمه (ما) و نيز (نون تاءكيد) بر آن اضافه شده تا به وقوع حتمى شرط اشاره كند، گويا فرموده : (اگر از من هدايتى براى شما آمد و حتما هم خواهد آمد پس هر كس ‍ هدايتم را پيروى كند...).
و در جمله (فمن اتبع هداى ) اگر اتباع (پيروى ) را به هدايت نسبت داده از طريق استعاره به كنايه است و گرنه اصلش (من اتبع الهادى الذى يهدى بهداى - هر كه پيروى كند هدايت گرى را كه به هدايت من هدايت مى كند) بوده است .
(فلا يضل و لا يشقى ) - يعنى در طريق خود گمراه و در رسيدن به نتيجه اى كه در عاقبت امرش هست شقى نمى شود و اينكه به طور مطلق فرموده گمراه و شقى نمى شود مى رساند كه هم ضلالت و شقاوت دنيايى از او نفى شده هم آخرتى و بايد هم همين طور باشد چون هدايت الهى دين فطرى يى است كه خداى تعالى به لسان انبيايش به سوى آن دعوت فرموده و دين فطرى عبارت است از مجموع اعتقادات و اعمالى كه فطرت آدمى آن را اقتضا مى كند و جه ازاتى كه خلقتش بدان مجهز است و به سوى آن دعوت مى نمايد، و معلوم است كه سعادت هر چيزى رسيدن به همان اهدافى است كه خلقت و جهازات خلقتش تقاضاى آن را دارد و به غير آن ، سعادتى ديگر ندارد همچنان كه خداى تعالى فرموده : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطره اللّه التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم ).
و من اعرض عن ذكرى فان له معيشه ضنكا و نحشره يوم القيمه اعمى
.
راغب در مفردات مى گويد: كلمه (عيش ) به معناى زندگى مخصوص حيوان است

*(/4)*

در نتيجه از كلمه (حيات ) خصوصى تر است و حيات عمومى تر از آن است چون حيات ، هم به زندگى حيوان اطلاق مى شود و هم فرشته و هم به خداى تعالى ، و كلمه (معيشت ) از همان عيش مشتق مى گردد و معنايش آن چيزهايى است كه با آن تعيش ‍ مى شود و در قرآن هم آمده و فرموده (نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحيوه الدنيا) و نيز فرموده : (معيشه ضنكا) كلمه (ضنك ) در هر چيزى كه به كار رود تنگى آن را مى رساند و كلمه اى است كه در مذكر و مونث به يك جور استعمال مى شود مثلا در مذكر مى گويند (مكانى ضنك ) و در مونث مى گويند (معيشه ضنك ) اين كلمه در اصل مصدر از باب (شرف ، يشرف ) و به معناى تنگ كردن بوده بعدها در صفت استعمال شده .
جمله (و من اعرض عن ذكرى ) در مقابل جمله (فمن اتبع هداى ) كه در آيه قبلى بود قرار گرفته ، و مقتضاى مقابله اين بود كه بفرمايد (و من لم يتبع هداى - و هر كه هدايت مرا پيروى نكند)، و اگر اينطور نفرمود، و به جاى آن اعراض از ذكر را مقابل قرار داد، براى اين بود كه به علت حكم اشاره كند و بفرمايد: علت تنگى معيشت در دنيا، و كورى در روز قيامت ، فراموش كردن خدا و اعراض از ياد او است ، و نيز براى اين بود كه زمينه را براى مطلبى كه بعدا تذكر مى دهد، و مى فرمايد: (هر كه در دنيا خدا را فراموش ‍ كند او هم در آخرت وى را فراموش مى كند، فراهم كرده باشد.
و مقصود از (ذكر خداى تعالى ) يا معناى مصدرى (ياد آوردن ) است ، در اين صورت كلمه (ذكرى ) از باب اضافه مصدر به مفعول خودش است ، و يا به معناى قرآن ، و يا مطلق كتب آسمانى است ، همچنانكه جمله بعدى كه مى فرمايد: (اتتك آياتنا فنسيتها) كه نسيان را متعلق آيات و كتب خود قرار داده ، آن را تاءييد مى كند، و يا به معناى دعوت حقه است ، و اگر دعوت حقه را ذكر ناميده از اين باب است كه لازمه پيروى دعوت حقه و اعتقاد به آن ياد خداى تعالى است .

*(/5)*

و اگر فرمود: كسى كه از ذكر من اعراض كند (معيشتى ضنك ) يعنى تنگ دارد، براى اين است كه كسى كه خدا را فراموش كند، و با او قطع رابطه نمايد، ديگر چيزى غير دنيا نمى ماند كه وى به آن دل ببندد، و آن را مطلوب يگانه خود قرار دهد، در نتيجه همه كوششهاى خود را منحصر در آن كند، و فقط به اصلاح زندگى دنيايش بپردازد، و روز به روز آن را توسعه بيشترى داده ، به تمتع از آن سرگرم شود، و اين معيشت ، او را آرام نمى كند،
چه كم باشد و چه زياد، براى اينكه هر چه از آن به دست آورد به آن حد قانع نگشته و به آن راضى نمى شود، و دائما چشم به اضافه تر از آن مى دوزد، بدون اينكه اين حرص و تشنگيش به جايى منتهى شود، پس چنين كسى دائما در فقر و تنگى بسر مى برد، و همى شه دلش علاقه مند به چيزى است كه ندارد، صرفنظر از غم و اندوه و قلق و اضطراب و ترسى كه از نزول آفات و روى آوردن ناملايمات و فرا رسيدن مرگ و بيمارى دارد، و صرفنظر از اضطرابى كه از شر حسودان و كيد دشمنان دارد، پس او على الدوام در ميان آرزوهاى بر آورده نشده ، و ترس از فراق آنچه بر آورده شده به سر مى برد.
در حالى كه اگر مقام پروردگار خود را مى شناخت و به ياد او بود و او را فراموش نمى كرد، يقين مى كرد كه نزد پروردگار خود حياتى دارد كه آميخته با مرگ نيست ، و ملكى دارد كه زوال پذير نيست ، و عزتى دارد كه مشوب با ذلت نيست ، و فرح و سرور و رفعت و كرامتى دارد كه هيچ مقياسى نتواند اندازه اش را تعيين كند و يا سر آمدى آن را به آخر برساند، و نيز يقين مى كند كه دنيا دار مجاز است و حيات و زندگى دنيا در مقابل آخرت پشيزى بيش نيست ، اگر او اين را بشناسد دلش به آنچه خدا تقديرش كرده قانع مى شود، و معيشتش هر چه باشد برايش فراخ گشته ، ديگر روى تنگى وضنك را نمى بيند.

*(/6)*

بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از معيشت ضنك ، عذاب قبر، و شقاوتهاى زندگى برزخى است ، چون مى بينيم بسيارى از اعراض ‍ كنندگان از ياد خدا زندگى دنيائيت بسيار وسيع است ، و دنيا به تمام معنا، خود را در اختيار آنان ، و به كام آنان قرار داده ، پس آنان ديگر معيشت ضنك در حقشان صادق نيست .
ولى اين حرف صحيح نيست ، زيرا معيشت چنين افرادى با مقايسه با معيشت فقرا وسيع است ، و خلاصه اين حرف وقتى صحيح است كه بخواهيم ميان اين دو نحو معيشت مقايسه كنيم ، و نظر قرآن كريم به آن دو از اين جهت نيست ، كه كدام وسيع تر از ديگرى است ، قرآن كريم كار به خود آن دو قسم زندگى ندارد، بلكه به آن دو نوع نسبت به مؤ من و كافر نظر مى كند، مؤ من كه مسلح به ياد خدا و ايمان به او است ، با كافرى كه مقام پروردگار خود را فراموش كرده ، و دل به زندگى دنيا بسته و از نور ايمان بهره اى ندارد.
و جاى هيچ ترديدى نيست كه مؤ من حيات حر و سعيدى دارد كه در هر دو حال غنا و فقر، سعيد است ، هر چند كه فقرش به حد عفاف و كفاف و كمتر از آن باشد، ولى كافر داراى چنين حياتى نيست ، و زندگى او در دو كلمه خلاصه مى شود، نارضايتى نسبت به آنچه دارد،
و دل بستگى به آنچه ندارد، اين است معناى زندگى تنگ .
بله عذاب قبر هم خود يكى از مصاديق آن است ، چون آيه شريفه متعرض دو نشاءه شده جمله (فان له معيشه ضنكا) متعرض بيان حال كفار در دنيا و جمله (و نحشره يوم القيمه اعمى ) متعرض حال آنان در آخرت است ، پس ناگزير بايد گفت زندگى برزخ دنباله زندگى دنيا است .
بعضى ديگر گفته اند: مراد از (معيشت ضنك )، عذاب آتش روز قيامت ، و مراد از جمله (نحشره ) عذابهاى قبل از دخول در آتش است .

*(/7)*

اين وجه نيز صحيح نيست ، زيرا با اطلاق جمله (فان له معيشه ضنكا)، و تقييد جمله (نحشره يوم القيمه ) سازگار نيست ، اگر معيشت ضنك هم مربوط به قيامت بود خوب بود يوم القيامه را در جمله اولى هم بياورد.
بله اگر اول آيه را مطلق بگيريم ، تا معيشت ضنك شامل دنيا و آخرت هر دو باشد، و جمله دوم مقيد به خصوص قيامت باشد، عيبى ندارد.
(و نحشره يوم القيمه اعمى ) - يعنى او را طورى زنده مى كنيم كه راهى به سوى سعادتش كه همان بهشت است نيابد، دليل اين معنا مضمون دو آيه بعدى است .
قال رب لم حشرتنى اعمى و قد كنت بصيرا
.
چنين به نظر مى آيد كه كورى روز قيامت همان كورى حس باصره باشد، چون اعراض كننده از ياد خدا وقتى كور محشور مى شود مى پرسد: چرا مرا كور محشور كرديد، با اينكه در دنيا چشم داشتم و بينا بودم ؟ معلوم مى شود در آخرت آن چيزى را ندارد كه در دنيا داشته ، و آن حس باصره بود، نه بصيرت كه بينايى قلب است ، آن وقت بر اين معنا اشكال مى شود به ظاهر ادله اى كه دلالت مى كند بر اينكه مجرمين صحنه هاى هول انگيز قيامت و آيات عظيمه آن و قهر خداى را مى بينند، مانند آيه (اذ المجرمون ناكسوا روسهم عند ربهم ربنا ابصرنا و سمعنا) و آيه (اقرء كتابك ).
به خاطر همين ناسازگارى ، بعضى گفته اند مجرمين در روز قيامت اول بينا محشور مى شوند،
بعدا كور مى گردند. و بعضى ديگر گفته اند: نخست بينا محشور مى شوند، بعد كور مى گردند، و در آخر باز بينا مى شوند.

*(/8)*

ولى همه اين حرفها از باب مقايسه اوضاع و احوال قيامت است به نظائر دنيايى آن و اين قياس ، قياسى است مع الفارق و بيجا، براى اينكه آنچه از ظاهر مسلم قرآن و سنت استفاده مى شود اين است كه نظام حاكم در آخرت غير نظام حاكم در دنيا و غير آن نظامى است كه معهود ذهن ما از طبيعت است ، آنچه ما از بصير و اعمى به ذهن داريم اين است كه بصير عبارت از كسى است كه همه ديدنى ها را ببيند، و كور آن كسى است كه آنچه را كه قابل رويت است نبيند.
ولى هيچ دليلى نداريم بر اينكه آنچه اين كلمات در دنيا معنا مى دهد در آخرت هم به همان معنا است ، ممكن است معناى آخرتى آنها تبعيض شود، يعنى مجرم كه كور محشور مى شود، سعادت زندگى آخرتى و رستگارى به كرامت آخرت را نبيند، ولى نامه عمل خود را كه حجت را بر او تمام مى كند و نيز اوضاع هول انگيز، و هر چه را كه مايه شدت عذاب او است از آتش و غير آتش را ببيند، همچنانكه قرآن آنان را از مشاهده پروردگار خود محجوب معرفى نموده و فرموده است : (انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ).
قال كذلك اتتك آياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى ....).

*(/9)*

اين آيه جواب از سؤ الى است كه كردند كه چرا: مرا كور محشور كردى با اينكه بينا بودم ؟ و اشاره كذلك به كور محشور شدن است كه در سؤ ال بود و اشاره دومى يعنى (كذلك اليوم ) به معناى جمله (اتتك آياتنا) است ، و معنايش اين است كه خداى تعالى در جواب فرمود: همانطور كه كور محشورت كرديم ، آيات ما برايت آمد و تو فراموشش كردى ، و همانطور كه آيات ما برايت آمد و تو فراموشش كردى ، امروز فراموشت كرديم ، و خلاصه معنا اينكه كور محشور شدنت در امروز كه هيچ چيز را نبينى ، به جاى فراموش ‍ كردنت آيات ما را در دنيا است ، و هدايت نشدنت به هدايت ما در دنيا، مثل هدايت نشدنت به راه نجات در امروز است ، باز به عبارت ديگر اگر امروز كور محشورت كرديم ، عينا به مانند آنچه در دنيا كردى مجازاتت نموديم ، و اين همان معنايى است كه آيه (و جزاء سيئه سيئه مثلها) مانند آن تذكر مى دهد.
خداى تعالى در اين آيه شريفه نافرمانى مجرمين يعنى اعراض كنندگان از ذكر او و تاركين هدايت او را نسيان و فراموشى آيات خود خوانده ، و مجازات آنان را كه كور كردن در قيامت است نيز فراموشى ايشان ناميده ، و با اين تعبير، آخر كلام را منعطف به اول آن كرده ، چون اول كلام داستان معصيت آدم بود كه خداى تعالى آن را نيز نسيان عهد خوانده و فرموده بود: (و لقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ).

*(/10)*

بنابراين ، داستان بهشت آدم با همه خصوصياتش مثالى است كه سرنوشت آينده يك يك فرزندان او را تا روز قيامت ممثل مى كند، با نهى آدم از نزديك شدن به درخت ، دعوت هاى دينى و هدايت الهى بعد از آدم را ممثل كرده ، و با نافرمانى آدم كه آن را نسيان عهد خواند نافرمانى فرزندانش را كه ناشى از نسيان ياد خداو ياد آيات مذكره او است ممثل فرموده ، تنها فرقى كه ميان آدم و بنى آدم است اين است كه آزمايش آدم قبل از تشريع شرايع بود، و در نتيجه نهيى كه متوجه او شد ارشادى و مخالفت او ترك اولى بود، ولى آزمايش بنى آدم بعد از تشريع دين و مخالفت آنان نافرمانى امر مولوى خدا است .
بحث روايتى
در تفسير قمى در ذيل آيه (و لقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى و لم نجد له عزما)
گفته است : يعنى در آنچه از آن نهيش كرده بود.
و در تفسير عياشى از جميل بن دراج از بعضى اصحاب اماميه از يكى از دو امام باقر و يا صادق (عليهماالسلام ) روايت كرده كه گفت : از آن جناب پرسيدم چطور خداى تعالى آدم را به فراموشى مواخذه كرده ، (با اينكه فراموشى جرم نيست )؟ فرمود: آدم فراموش ‍ نكرد، و چطور فراموش كرده با اينكه ابليس تذكرش داد، و گفت : (پروردگار شما شما را از اين درخت نهى نكرده مگر براى اينكه دو فرشته و جاودان در بهشت نشويد)؟.
مؤ لف : سؤ ال در اين روايت از امام (عليه السلام ) مطابق قول آن كسى است كه نسيان در آيه را به معناى حقيقيش گرفته و گفته : آدم نهى از خوردن آن درخت را حقيقتا فراموش كرد، و اصلا عازم بر نافرمانى نبود، امام (عليه السلام ) در رد اين قول فرموده كه اين مخالف با قرآن كريم است ،

*(/11)*

و از همين جا ضعف روايت روضه كافى هم روشن مى شود زيرا روضه كافى به سند خود از ابى حمره از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداى تعالى به آدم عهد كرد كه نزديك اين درخت مشو، ولى همين كه وقت آن شد كه خدا مى دانست آدم از آن خواهد خورد آدم عهد خود را فراموش كرد و از آن درخت خورد و اين همان معنايى است كه آيه (و لقد عهدنا الى آدم فنسى و لم نجد له عزما) بيان مى كند.
اين قول منسوب به ابن عباس است و اصل آن روايتى است كه الدر المنثور از زبير بن بكار در كتاب موفقيات از ابن عباس آورده كه گفت : من از عمربن خطاب معناى آيه (يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسوكم ) را سؤ ال كردم ، عمر گفت : عده اى از مهاجرين بودند كه در انسابشان ننگ هايى بود روزى گفتند: به خدا سوگند دوست مى داريم خداوند آيه اى نازل كند و انساب ما را معرفى نمايد (تا مردم اينقدر درباره ما حرف نزنند) در پاسخ آنان اين آيه نازل شد.

*(/12)*

آنگاه عمر به من گفت : رفيق شما يعنى على بن ابيطالب اگر سرپرست مسلمين شود زهد مى ورزد ولى مى ترسم دچار عجب گردد آن وقت هلاك شود. گفتم اى امير المؤ منين ! اين چه حرفى است درباره رفيق ما مى زنى تو خود آنچه را ما درباره او مى گوييم خوب مى دانى او مردى است كه هيچ حكمى را تغيير نداد و از حق عدول نكرد و در تمامى ايام صحبتش با رسول خدا يك لحظه منحرف نشد و آن جناب را به خشم نياورد؟ گفت : و نه در خصوص دختر ابى جهل كه على (عليه السلام ) خواست با اينكه فاطمه در نكاح او بود از او خواستگارى كند؟ گفتم : خداى تعالى درباره نافرمانى آدم گفت : (ولم نجد له عزما) و صاحب ما عازم بر به خشم آوردن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نبود و ليكن خاطره هايى بود كه هيچ كس نمى تواند آنها را از خود دور سازد و چه بسا مى شود كه فقيه در دين خدا و عالم به امر خدا وقتى تذكرى به او مى دهند بر مى گردد و توبه مى كند. عمر گفت : اى ابن عباس هر كس بپندارد كه مى تواند با شما در درياى شما شناورى كند تا به قعر آن برسد خيلى نفهمى كرده است .
پس به طورى كه ملاحظه مى كنيد ابن عباس دليل خود را بر اين اساس پايه گذارى

*(/13)*

كرده كه مراد از عزم در آيه شريفه عزم بر معصيت است و لازمه اش اين است كه نسيان به معناى حقيقيش باشد و بنابراين آدم در حين خوردن از درخت به ياد عهد نبوده و عزم بر معصيت نداشته پس پروردگار خود را نافرمانى نكرد. و ما در سابق گفتيم كه اين قول با جمله (ما نهيكما ربكما عن هذه الشجره الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ) نمى سازد، چون از اين آيه بر مى آيد: آدم با توجه به نهى از درخت خورد تا ملك و خالد شود علاوه بر اين آيه با اين معنايى كه ابن عباس برايش كرد با سياق آيات سابق بر آن و نيز آيات بعدى نمى سازد و سزاوار اين است كه كسى مثل ابن عباس را كه آن همه فضل و علم دارد اجل از آن بدانيم كه چنين قولى را به او نسبت دهيم .

*(/14)*

و اما آنچه در روايت بود كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) وقتى شنيد كه على (عليه السلام ) مى خواهد دختر ابى جهل را خواستگارى كند بر او خشم گرفت اشاره است به مطلبى كه در صحيح بخارى و صحيح مسلم به چند طريق از مسور بن مخرمه آمده و عبارت بعضى از آن طرق چنين است : على بن ابيطالب با آنكه فاطمه در نكاح او بود دختر ابى جهل را خواستگارى كرد همينكه فاطمه شنيد نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آمد و گفت : قومت مى نشينند و به يكديگر مى گويند كه تو براى خاطر دخترانت هيچ وقت غضب نمى كنى و حالا على قصد ازدواج دختر ابو جهل را نموده . مسور مى گويد: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بر خاست و بعد از اداى شهادتين فرمود من دخترم (زينب ) را به ابى العاص بن ربيع دادم او (به شكرانه اين عمل برايم رام شد و) با من آشتى كرد و از آن به بعد هيچ دروغى به من نگفت و فاطمه پاره تن من است و من دوست ندارم (با زن گرفتن بر سر او) دچار درد سرش كنند به خدا سوگند هرگز دختر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) با دختر دشمن خدا در يك شوهر جمع نمى شود مسور مى گويد على كه اين را شنيد دست از خواستگارى خود برداشت .

*(/15)*

و اگر در مضمون اين حديث دقت كنيم قطعا سوء ظن به آن پيدا مى كنيم براى اينكه در اين حديث رسما لكه اى به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) چسبانده اند براى اينكه اگر راستى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از اين عمل على (عليه السلام ) عصبانى شده باشد معلوم مى شود خود او هم گرفتار تعصبات جاهليت بوده و بدون هيچ مجوزى عصبانى شده (از تراشنده اين حديث مى پرسيم ): رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به چه دليل بر على خشم گرفت ؟ آيا به دليل آيه قرآن كه مى فرمايد: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع - هر زنى را كه دوست مى داريد بگيريد دو تا سه تا چهار تا...)؟ با اينكه حكمى است عمومى و دختر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از آن استثنا نشده و به آيه ديگرى تخصيص نخورده ،

*(/16)*

نسخ هم نشده ؟ و يا دليلى از سنت ، فاطمه (عليهاالسلام ) را به حكمى جداگانه اختصاص داده و تا آن روز اين حكم ثابت ابلاغ نشده بوده و يا خود حديث متكفل بيان آن تخصيص است ؟ و حال آنكه در نقلى ديگر از همين مسور آمده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: من نمى خواهم و نمى توانم حلالى را حرام و يا حرامى را حلال كنم و ليكن به خدا سوگند دختر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) با دختر دشمنش يكجا جمع نمى شود. و اگر كسى بگويد همين حديث بيان كننده تخصيص است چيزى كه هست رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) تا آن روز ابلاغش نكرده بود مى گوييم در اين صورت على (عليه السلام ) قبل از رسيدن حكم ، رفتارى مخالف آن كرده بود و با اين حال ديگر چه جا داشت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) عصبانى شود با اينكه مخالفت حكم قبل از رسيدنش معصيت نيست ؟ و ساحت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) منزه است از چنين تعصب جاهليتى و گويا بعضى از راويان حديث به خاطر كينه اى كه با على (عليه السلام ) داشته اين حديث را براى لكه دار كردن او درست كرده و غفلت كرده از اينكه اين طعن مستقيما به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بر مى گردد.
علاوه بر اين ، حديث مزبور با روايات قطعى مناقض است ، رواياتى كه بر نزاهت على (عليه السلام ) از گناه دلالت دارد. مانند خبر ثقلين و خبر منزلت و خبر على با حق و حق با على است و اخبارى ديگر.

*(/17)*

در كافى و در كتاب علل روايتى با سند آورده اند كه سندش به جابر بن يزيد منتهى مى شود و او از امام باقر نقل كرده كه در ذيل آيه (و لقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى و لم نجد له عزما) فرموده خداى تعالى درباره محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و امامان از فرزندانش (عليهم السلام ) با او عهد كرد و او عهد وى را ترك گفت و عزمى درباره آنان از خود نشان نداد. آرى او چنين بود و اصولا اگر انبياى اولى العزم را اولى العزم ناميد براى اين بود كه خدا با آنان درباره محمد و اوصياى بعد از او و مهدى و سيرت او با ايشان عهد بست و همه عزمشان جمع شد كه ايشان چنينند و بدان اقرار نمودند.
مؤ لف : اين روايت خلاصه اى است از حديثى مفصل كه كافى آن را از محمد بن يحيى از احمد بن محمد از داوود عجلى از زراره از حمران ، از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده و در آن آغاز خلقت انسان و گواه گرفتن انسانها را عليه خود در عالم ذر و ميثاق گرفتن
از آدم (عليه السلام ) و ساير اولى العزم از رسولان به ربوبيت و نبوت و ولايت و اقرار اولى العزم را بر اين معارف و توقف آدم را از اين اقرار (البته توقف نه انكار) را بر شمرده آنگاه آيه (و لقد عهدنا الى آدم ) را بر آن تطبيق كرده است و معناى مذكور در روايت راجع به بطن قرآن است كه احكام را به حقيقت آنها و عهدها را به تاءويل آنها ارجاع داده و اين همان ولايت الهى است نه تفسير لفظ آيه . دليل بر اينكه اينگونه مطالب تفسير نيست اين است كه اين آيات كه دوازده آيه است يك قصه را بيان مى كند و اگر حمل آيه اول بر اين معنا تفسير باشد ديگر در آيات چيزى كه دلالت كند بر نهى از خوردن درخت كه ركن و اساس داستان است و تكيه ساير آيات بر آن است باقى نمى ماند.

*(/18)*

جمله (فلا يخرجنكما من الجنه فتشقى ) هم اين نهى را افاده نمى كند و اين روشن است و نهى مذكور در سوره اى كه قبل از اين سوره نازل شده باشد نيامده تا بگوييم جمله (فلا يخرجنكما...) اشاره به آن نهى است چون دو سوره اعراف و بقره كه نهى مزبور در آن آمده بعد از سوره طه نازل شده اند كه به زودى دليلش خواهد آمد ان شاء اللّه تعالى .
و كوتاه سخن اينكه مطلب مزبور جزو روايات تفسير نيست و نمى خواهد آيه را تفسير كند بلكه از باب بيان باطن قرآن است . هر چند كه در بعضى از روايات مانند روايت جابر كه گذشت به صورت تفسير آمده و چه بسا همان را هم بعضى از مفسرين كه فرق ميان بطن و تفسير را نفهميده اند، به صورت تفسير روايتش كرده اند، و در بعضى از روايات كار به جايى رسيده كه راوى آنچه را كه امام فرموده تتمه آيه قرآن قرار داده و گفته است : اصلا آيه اين ضميمه را هم داشته ، در نتيجه روايتش جزو روايات تحريف در آمده است .
مانند روايت مناقب از امام باقر (عليه السلام ) كه آيه قرآن را اينطور نقل كرده (و لقد عهدنا الى آدم من قبل كلمات فى محمد و على و فاطمه و الحسن و الحسين و الائمه من ذريتهم ) و فرموده : اينطور بر محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نازل شد.
و نظير اين روايت روايات ديگرى است كه در آنها جمله (فمن اتبع هداى ) و نيز جمله (عن ذكرى ) بر ولايت اهل بيت (عليهم السلام ) تطبيق شده ، و تمامى اينها روايات جرى و ذكر مصداقند، نه روايات تفسير كه بعضى توهم كرده اند.
و در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه و طبرانى ، و ابونعيم در كتاب حليه ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: هر كه پيروى كند كتاب خداى را، خدا او را از ضلالت و گمراهى در دنيا هدايت نموده و از سوء حساب در قيامت نگاه مى دارد، و اين همان است كه خدا در قرآن فرموده : (فمن اتبع هداى فلا يضل و لا يشقى ).

*(/19)*

مؤ لف : اين حديث جمله (فلا يضل ) را حمل بر ضلالت در دنيا، و جمله (و لا يشقى ) را حمل بر شقاوت آخرت كرده ، و اين خود مؤ يد مطلبى است كه ما در تفسير همين آيه گفتيم .
و در مجمع البيان در ذيل جمله (فان له معيشه ضنكا) آمده كه بعضى گفته اند: مقصود از آن ، عذاب قبر است ، و اين قول را از ابن مسعود و ابى سعيد خدرى و سدى نقل كرده اند، و ابو هريره نيز آن را به طور مرفوعه روايت كرده .
و در كافى به سند خود از ابى بصير روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم مى فرمود: هر كه با تن سالم و داشتن استطاعت حج نكند تا بميرد، او از جمله كسانى خواهد بود كه خدا درباره شان فرموده : (و نحشره يوم القيمه اعمى ) مى گويد: گفتم : سبحان اللّه كور محشور مى شود؟ فرمود: بله خداوند او را از راه حقش كور مى كند.
مؤ لف : نظير اين روايت را قمى در تفسير خود مسندا از معاويه بن عمار، و صدوق در كتاب (من لا يحضره الفقيه ) بدون سند از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده اند، و اين روايت در اينكه كورى روز قيامت را مختص به طريق حق كه طريق نجات و سعادت است كرده ، مؤ يد بيانى است كه ما در تفسير آيه گذرانديم .
سوره طه ، آيات 127- 135

*(/20)*

و كذلك نجزى من اسرف و لم يومن بآيات ربه و لعذاب الاخره اشد و ابقى (127) افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم ان فى ذلك لايات لاولى النهى (128) و لو لا كلمه سبقت من ربك لكان لزاما و اجل مسمى (129) فاصبر على ما يقولون و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل غروبها و من آناء الليل فسبح و اطراف النهار لعلك ترضى (130) و لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازوجا منهم زهره الحيوه الدنيا لنفتنهم فيه و رزق ربك خير و ابقى (131) و امر اهلك بالصلوه و اصطبر عليها لا نسلك رزقا نحن نرزقك و العاقبه للتقوى (132) و قالوا لو لا ياتينا بايه من ربه اولم تاتهم بينه ما فى الصحف الاولى (133) و لوانا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لو لا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل و نخزى (134) قل كل متربص فتربصوا فستعلمون من اصحاب الصراط السوى و من اهتدى (135)
ترجمه آيات
و هر كه زياده روى كرده و آيه هاى پروردگارش را باور نكرده چنين سزايش مى دهيم و عذاب آخرت سخت تر و پايدارتر است (127).
آيا براى آن ها روشن نشد كه پيش از ايشان چه نسلهايى را كه در مساكن خود راه مى رفتند هلاك كرديم ، در همين عبرت ، براى صاحبان خرد اندرزها است (128).
اگر گفتار پروردگارت بر اين نرفته بود و مدتى معين نبود عذاب قرينشان بود (129).
بر آنچه مى گويند صبر كن و پيش از طلوع خورشيد و پيش از غروب آن به ستايش ، پروردگارت را تسبيح گوى و كناره هاى شب و اواخر روز نيز تسبيح بگوى شايد كه خوشنود شوى (130).
ديدگان خويش را به آن چيزهايى كه رونق زندگى دنيا است و بعضى از دسته هاى آدميان را از آن بهره داده ايم تا درباره آن عذابشان كنيم نگران و خيره مساز كه روزى پروردگارت بهتر و پايدارتر است (131).

*(/21)*

كسان خويش را به نماز خواندن وادار كن و به كار نماز شكيبايى به خرج ده ما روزى دادن كسى را به عهده تو نمى گذاريم كه تو خود نيز روزى خور مائى و سر انجام نيك مخصوص پرهيزكارى است (132).
گويند: چرا معجزه اى از جانب پروردگارش سوى ما نياورد مگر توضيح آن چيزها كه در كتابهاى گذشته هست سوى ايشان نيامد (133).
اگر پيش از نزول قرآن به عذابى هلاكشان كرده بوديم مى گفتند: پروردگارا چرا پيغمبرى به ما نفرستى تا پيش از آنكه ذليل و رسوا شويم آيه هاى تو را پيروى كنيم ؟ (134).
بگو همه منتظرند شما نيز انتظار بريد كه به زودى خواهيد فهميد كه رهروان طريقه راست كيانند و هدايت يافته كيست ؟! (135).
بيان آيات
اين آيات ، متفرقاتى است از وعد و وعيد، حجت و حكمت ، و تسليت خاطر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم )، كه همه آنها مربوط به آيات گذشته در اين سوره و نتيجه آنها است .
و كذلك نجزى من اسرف و لم يومن بايات ربه و لعذاب الاخره اشد و ابقى
.
كلمه (اسراف )، به معناى تجاوز از حد است ، و ظاهرا (واو) در و (كذلك ) براى استيناف و از سر گرفتن سخن است ، نه عطف به ما قبل ، و اشاره (كذلك ) به گذشته است كه كسانى را كه از ذكر خدا اعراض نموده آيات او را فراموش كردند مواخذه مى كرد، چون عمل آنان نيز يكى از مصادق تجاوز از حد، يعنى تجاوز از حد عبوديت و كفر به آيات پروردگار است ،
كه كيفرش كيفر همان كسى است كه آيات پروردگار خود را فراموش كند با اينكه خدا با وى عهد آن را بسته بود و عمدا از ياد او اعراض نمايد.
(و لعذاب الاءخره اشد و ابقى ) - يعنى عذاب آخرت از عذاب دنيا شديدتر و دائمى تر است ، براى اينكه عذاب آخرت محيط به باطن آدمى است آنطور كه محيط به ظاهر او است ، و نيز به خاطر اينكه براى آن آخرى نيست و دائمى است .
افلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم ....

*(/22)*

از ظاهر آيه چنين فهميده مى شود كه كلمه (يهد) معناى (يبين ) را متضمن باشد، و معنايش اين باشد كه : (آيا طريق عبرت گرفتن و ايمان به آيات خداى را كثرت هلاكت ما برايشان بيان نكرد و اين همه قرون گذشته كه در آبادى هاى خود آمد و شد مى كردند، و اهل مكه در سفرهاى خود به مساكن عاد كه در احقاف يمن است ، و مساكن ثمود، و اصحاب (ايكه )، كه در شام است ، و مساكن قوم لوط كه در فلسطين است ، عبور كرده همه را ديده اند، كه چگونه هلاك كرديم ، اين همه صحنه ها طريق عبرت گيرى را براى آنان بيان ننمود؟ با اينكه (ان فى ذلك لايات لاولى النهى ) در اين صحنه ها آيت هايى است براى صاحبان عقل ).
و لو لا كلمه سبقت من ربك لكان لزاما و اجل مسمى
.
مقتضاى سياق سابق اين است كه كلمه (لزاما) به معناى ملازمه باشد، چون هر دو، مصدر باب مفاعله ، يعنى (لازم - يلازم ) است و مراد از مصدر معناى اسم فاعل باشد، كه در اين صورت اسم (كان ) ضميرى خواهد بود كه به كلمه هلاك بر مى گردد، كه در آيه قبلى قرار داشت ، و جمله (و اجل مسمى ) عطف بر (كلمه سبقت ) خواهد بود، و تقدير كلام (و لو لا كلمه سبقت من ربك و اجل مسمى لكان الهلاك ملازما لهم اذا سرفوا و لم يومنوا بايات ربهم ) مى شود، يعنى اگر قضايى از پروردگارت رانده نشده بود و اجلى معين نگشته بود، هلاك ملازم ايشان بود، چون اسراف ورزيدند و به آيات پروردگار خود ايمان نياوردند.
بعضى از مفسرين احتمال داده اند كه كلمه (لزام ) اسم آلت باشد، مانند حزام و ركاب . بعضى ديگر احتمال داده اند جمع لازم باشد، مانند قيام كه جمع قائم است . ولى نه اسم آلت با سياق خيلى سازگار است و نه جمع .
(و لو لا كلمه سبقت من ربك ) - اين جمله از خداى سبحان در حق بنى اسرائيل و

*(/23)*

ديگران در چند جاى قرآن مكرر آمده ، مانند (و لو لا كلمه سبقت من ربك لقضى بينهم ) و نيز مانند (و لو لا كلمه سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضى بينهم ) كه در اين سوره به قيد (اجل مسمى ) مقيد شده و ما در تفسير دو سوره يونس و هود گفتيم كه مراد از اين (كلمه ) همان قضايى است كه هنگام هبوط دادن آدم از بهشت به زمين راند و فرمود: (و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين ).
مردم به حكم اين قضاء در برابر اسراف و كفرشان در بين و فاصله استقرارشان در زمين و اجل مسمايشان ايمن از عذاب استيصالند، مگر آنكه رسولى به سويشان بيايد، و قضاى الهى را در بينشان اجراء نمايد، همچنانكه فرمود: (و لكل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط و هم لا يظلمون ).
عذاب استيصالى هم كه دنبال معجزه پيشنهادى مردم در صورت ايمان نياوردن مى آيد، به همين قضايى كه گفتيم بر مى گردد، حال اين امت هم حال ساير امتها است كه به خاطر وعده اى كه در سابق از خداى تعالى گذشته است از عذاب استيصال ايمنند، باقى مى ماند قضاى ميان آنان و پيغمبرشان ، كه در خصوص اين امت اين قضاء تا مدتى تاءخير افتاده ، همچنانكه استفاده آن در ذيل آيه (و لكل امه رسول ) كه از آيات سوره يونس است گذشت .
بعضى از مفسرين احتمال داده اند كه مراد از (كلمه ) وعده خاصى به اين امت باشد، و آن اين باشد كه در خصوص اين امت عذاب تا روز قيامت تاءخير افتاده باشد، ولى در همانجا كه آيات سوره يونس را تفسير مى كرديم گذشت ، كه اين احتمال خلاف ظاهر آيات است ، بله كلام خداوند متعال دلالت مى كند بر تاءخير عذاب تا مدتى ، چنانچه گذشت .
نظير اين احتمال در فساد، نظريه جمعى ديگر است كه گفته اند: مراد از (كلمه )
قضاء عذاب از كفار اهل بدر است ، به وسيله شمشير مسلمين و اجل مسمى مربوط به بقيه كفار مكه است ، ولى فساد اين قول روشن است .

*(/24)*

(و اجل مسمى ) - در تفسير اول سوره انعام گذشت ، كه اجل مسمى عبارت است از اجلى كه با نامگذاريش آن چنان معين شده كه به هيچ وجه تخلف نمى كند، همچنانكه فرمود: (ما تسبق من امه اجلها و ما يستاخرون ) ولى بعضى از مفسرين گفته اند: كه مراد از اجل مسمى ، روز قيامت است . جمعى ديگر گفته اند: اجل مسمى آن كلمه اى است كه از خدا رانده شده باشد، و بنابراين قول ، عطف اجل بر كلمه عطف تفسيرى مى شود. اما به هيچ يك از اين دو قول نمى شود اعتماد كرد، چون دليلى بر آنها نيست .
پس ما حصل معناى آيه اين مى شود: (اگر كلمه اى كه از پروردگارت پيشى گرفته - اضافه رب به - كاف - خطاب احترام و تاءييدى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است - نبود كه عذابشان را تاءخير انداخت ، و اجل مسمى وقت آن را معين كرده ، هر آينه هلاكت ملازم آنان بود، و به مجرد كفر و اسراف هلاك مى شدند).
از اينجا روشن مى شود كه مجموع كلمه اى كه پيشى گرفته ، و اجل مسمى ، يك علت تام ، براى تاءخير عذاب از ايشان است نه دو علت ، كه هر يك سبب مستقلى باشد كما اينكه بسيارى از مفسرين پنداشته اند.
فاصبر على مايقولون و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل غروبها...

*(/25)*

در اين آيه ، رسول گرامى خود را دستور مى دهد تا در برابر گفته هاى كفار صبر كند، و اين دستور خود را متفرع بر مطالب قبل كرده ، گويا فرموده است : وقتى يكى از قضاهاى رانده شده خدايى باشد كه عذاب كفار را تاءخير بيندازد، و از آنان در برابر سخنان كفرآميزى كه مى گويند انتقام نگيرد، ديگر جز صبر راهى براى تو نمى ماند، بايد به قضاى خدا راضى شوى ، و او را از آنچه درباره اش از كلمات شرك مى گويند منزه بدارى ، و در برابر عكس العمل هاى بدى كه نشان مى دهند صبر كنى و در ازاى آثار قضاى او حمد خدا گويى ، چون آثار قضاى او جز اثر جميل نخواهد بود، پس بر آنچه مى گويند صبر كن ، و به حمد پروردگارت تسبيح گوى ، باشد كه خوشنود گردى .
(و سبح بحمد ربك ) - يعنى او را در حالى منزه بدار كه مشغول به حمد و نيايش باشى ، چون اين حوادث كه تحملش مشكل و صبر بر آن دشوار است ، نسبتى با عوامل خود دارد كه البته از اين نظر حوادثى است بد و زشت ، كه بايد خداى را از آن منزه بدارى ، و نسبت ديگرى به خداى تعالى دارد كه همان اذن خدا است ، كه به اين نسبت همه حوادثى است جميل ، و جز مصالحى عمومى كه باعث اصلاح نظام هستى است بر آن مترتب نمى شود، و از اين نظر بايد خداى را حمد و ثنا گويى .
(قبل طلوع الشمس و قبل غروبها) - دو كلمه (قبل ) دو ظرفند براى تسبيح و حمد پروردگار.

*(/26)*

(و من آناء الليل فسبح ) - اين جمله نظير جمله (و اياى فارهبون ) است كه فاى تفريع بر سر فعل آمده و مفعول مقدم ذكر شده است و كلمه (آناء) بر وزن افعال جمع (انى ) و يا (انو) - به كسر همره است - كه به معناى وقت است ، و كلمه (من ) براى تبعيض است و جار و مجرور متعلق به فعل (سبح ) است و تقدير آن (و بعض آناء الليل سبح فيها - و در بعضى اوقات شب تسبيح بگوى ) مى باشد، و كلمه (اطراف ) در جمله (اطراف النهار) به طورى كه گفته اند منصوب به حذف حرف جر است و به جمله (من آناء) عطف شده و تقدير آن (و سبح فى اطراف النهار) است . و اما اينكه مقصود از اطراف النهار چيست آيا قبل از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن است يا وقتى ديگر است ؟ كلمات مفسرين مختلف شده كه به زودى بدان اشاره خواهيم كرد.
تسبيحى كه در آيه ذكر شده مطلق است و از جهت لفظ دلالتى ندارد كه مقصود از آن نمازهاى واجب يوميه باشد كه بعضى از مفسرين گفته اند و يا مطلق نماز باشد كه بعضى به تبعيت از روايتى كه از بعضى از قدما مانند قتاده و غيره نقل شده بر آن اصرار ورزيده اند؟.
دسته اول گفته اند: مجموع آيه دلالت دارد بر امر به نمازهاى پنجگانه يوميه پس جمله (قبل طلوع الشمس ) به نماز صبح و جمله (و قبل غروبها) به نماز عصر و جمله (و من آناء الليل ) به نماز مغرب و عشاء و جمله (اطراف النهار) به نماز ظهر دلالت دارد.
و اگر وقت نماز ظهر را اطراف روز خوانده با اينكه وقت آن نيمه روز است بدين
جهت بوده كه اگر روز را دو نيم كنيم ظهر در طرف آخر نيمه اول قرار دارد چون ظهر همان آخر نيمه اول است و نيز در طرف اول نيمه دوم قرار دارد چون درست است كه ظهر يك وقت است ولى در آن ، دو اعتبار هست يكى اعتبار اينكه آخر نيمه اول روز است و ديگر اعتبار اينكه اول نيمه دوم است . پس خلاصه اين شد كه اين يك وقت دو طرفه است .

*(/27)*

و اما اينكه چرا دو طرف را اطراف خوانده با اينكه اطراف جمع است و به كمتر از سه عدد اطلاق نمى شود؟ جواب مى گوييم هر چند معروف همين است كه كلمه جمع در لغت عرب به عدد سه و بالاتر اطلاق مى شود ولى گاهى هم به دو اطلاق شده است ، در آيه مورد بحث هم به همان اعتبار بوده . بعضى گفته اند مراد از نهار، جنس نهار است پس در حقيقت اطراف نهار يعنى اول و آخر روزها، و اول و آخر روزها جمع و بيش از دو طرف است . و از اين قبيل سخنان و اعتراض ها و جوابها در ميان مفسرين بسيار شده .
و ليكن انصاف اين است كه توجيه مذكور از فهم بسيار دور است پس بعد از اين همه حرف ذوق سليم نمى تواند وسط روز را چند طرف روز بداند، و آن فرض ها و اعتبارات را كه در توجيه اطراف گذشت فروض و اعتبارات وهميه اى مى داند كه هيچ گوينده اى را مجبور نمى داند كه در مقام تخاطب به اعتبار آن فروض ، لفظ جمع بياورد نكته ادبى هم كه ذوق سليم را قانع سازد در بين نيست .
و اما آنانكه گفته اند : مراد از تسبيح و تحميد، غير فرائض و مطلق تسبيح و حمد است كه يا با ياد آورى ، نزاهت و ثناء و تحميد قلبى باشد و يا با زبان ، گفتن سبحان اللّه و الحمد اللّه صورت گيرد و يا اعم از ذكر قلبى و زبانى باشد، چنين كسانى درباره فقرات آيه اينطور گفته اند كه مراد از قبل از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن و آناء شب صبح و عصر و اوقات شب است و مراد از اطراف روز باز همان صبح و عصر است .

*(/28)*

و وقتى از ايشان سؤ ال شود كه اشكال اطلاق اطراف را كه صيغه جمع است بر صبح و عصر كه دو وقت است چه مى كنيد؟ نظير آن جوابى را مى دهند كه در نظريه سابق گذشت كه كمترين عدد در صيغه جمع دو است نه سه و اما اشكال اينكه بنا به گفته شما تسبيح صبح و عصر دو بار تكرار مى شود در پاسخ ، بعضى از آنان مى گويند: هيچ عيبى ندارد تكرار شده باشد براى اينكه هم صبح و عصر اول را تاءكيد مى كند و هم مى رساند كه نسبت به تسبيح در
آن دو وقت عنايت بيشترى هست . از بعضى ديگرشان چنين بر مى آيد كه در پاسخ مى گويند: مراد از اطراف ، صبح و عصر و ظهر است . و شما خواننده خوب مى دانيد كه همان اشكالى كه به وجه سابق وارد مى شد با مختصر تفاوتى بر اين وجه نيز وارد مى شود و اشكال همه اش از ناحيه جمله (و اطراف النهار) شده كه چگونه با وسط روز و يا صبح و عصر منطبق شود؟ و پاسخى كه بتواند اشكال را حل كند اين است كه گفته شود كلمه (اطراف النهار) مفعول معه است نه ظرف تا كلمه (فى ) در تقدير گرفته شود (و اين پاسخ را كه من آورده ام كسى از مفسرين به اين نحو نگفته ).

*(/29)*

و مراد از اطراف نهار ما قبل از طلوع آفتاب و ما قبل از غروب آن است كه چون دو وقت وسيع هستند و براى هر يك اجزايى است كه هر جزء آن نسبت به ظهر يك طرف روز حساب مى شود و صحيح است كه اين دو هنگام را چندين طرف براى روز به حساب آورد همچنانكه صحيح است دو طرف روز حسابش كرد چون در عرف هم مى بينيم همانطور كه قبل از آفتاب را اول روز مى نامند اوائل روز هم مى نامند و اين به همان اعتبارى است كه گفتيم يك هنگام را به چند جزء تجزيه مى كنند كه كلمه قبل از آفتاب بر همه اش ‍ صادق است و همچنين قبل از غروب را، هم آخر روز مى نامند و هم اواخر روز. و بنابراين وجه برگشت معناى آيه به مثل اين مى شود كه بگوييم (و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل غروبها و هى اطراف النهار و بعض اوقات الليل سبح فيها مع اطراف النهار) يعنى قبل از طلوع آفتاب و غروب آن كه اطراف روز هستند و در پاره اى اوقات شب در آن تسبيح كن با اطراف نهار كه ماءمور به تسبيح در آن شدى .
و اگر بپرسى چطور ممكن است (اطراف نهار) مفعول معه باشد با اينكه ظرف براى تسبيح است ، به تقدير (فى ) در آن ، همچنانكه كلمه (آناء الليل ) نيز ظرف براى تسبيح است ؟.
در جواب مى گوييم : لفظ آناء الليل ، ظرف نيست ، و چگونه ممكن است لفظ آن ظرف باشد، با اينكه (من ) بر سر آن در آمده ؟ و با بودن آن ديگر ممكن نيست (فى ) نيز در تقدير باشد، تا ظرف شود، و ناگزير معناى جمله بر لفظ فى دلالت كند، و معناى (و من آناء الليل فسبح )، (و بعض آناء الليل فسبح فيه ) باشد، وقتى در اين جمله چنين بود، چرا در جمله (و اطراف النهار) چنين نباشد، يعنى كلمه فى در تقديرش نباشد، بلكه از معنايش استفاده شود، و خودش مفعول معه باشد، و معنايش اين باشد كه قبل از طلوع و غروب آفتاب با اطراف نهارى كه در آن تسبيح مى كنى ...، و خلاصه ظرف در هر دو طرف از معنا فهميده شود نه از
ترجمه الميزان ج : 14ص : 332

*(/30)*

لفظ (فى ) تقديرى ، (توجه فرماييد).
بنابراين اگر بگوييم : مراد از تسبيح در آيه ، غير نمازهاى واجب است ، در اين صورت مراد از تسبيح در اجزاى اول روز و اجزاى آخر روز، و اجزايى از شب ، به ضميمه اجزاى اول روز و آخر آن خواهد بود، و ديگر محذور تكرار، و نيز محذور اطلاق لفظ جمع بر كمتر از سه لازم نمى آيد.
و اگر بگوييم مراد از تسبيح در آيه شريفه همان نمازهاى يوميه است ، در اين صورت آيه شريفه تنها متضمن امر به نماز صبح و عصر و دو نماز مغرب و عشا خواهد بود، نظير امرى كه در آيه (اقم الصلوه طرفى النهار و زلفا من الليل ) بود كه آن نيز متعرض چهار نماز شده .
و شايد تعبير از دو هنگام صبح و عصر در آيه مورد بحث به اطراف روز براى اشاره به وسعت آن دو وقت باشد.
و اما اينكه چرا تنها متضمن چهار نماز از نمازهاى پنجگانه يوميه شده ، عيبى ندارد، براى اينكه اين سوره به طورى كه به زودى هم به آن اشاره خواهيم كرد از سوره هاى اولى است كه در مكه نازل شده ، و اخبار مستفيضه از طرق عامه و خاصه نيز دلالت دارد بر اينكه واجبات روزانه در معراج پنج نماز تشريع شده ، همچنانكه مى بينيم در سوره اسراء كه بعد از معراج نازل شده پنج نماز ذكر شده ، و فرموده : (اقم الصلوه لدلوك الشمس الى غسق الليل و قرآن الفجر).
پس شايد آنچه از نمازهاى يوميه در هنگام نزول سوره طه و نيز سوره هود كه قبل از اسراء نازل شده اند واجب شده بوده ، چهار نماز بوده ، و تا نزول سوره اسراء نماز ظهر واجب نشده بوده ، بلكه ظاهر دو آيه سوره طه و سوره هود هم همين است .
و معلوم است كه بنابراين وجه ديگر آن اشكالى كه وارد مى شود بر قولى كه مى گفت مراد از تسبيح ، نمازهاى پنجگانه است بر اين قول وارد نمى شود چون در آن وجه در انطباق اطراف نهار بر نماز ظهر با اينكه وسط روز است دچار اشكال مى شديم .

*(/31)*

(لعلك ترضى ) - سياق سابق كه اعراض كفار از ياد خدا و نسيان ايشان آيات او و اسرافشان در امر او و ايمان نياوردنشان را ذكر مى كرد و نيز تاءخير انتقام از ايشان و دستور صبر و تسبيح و تحميد به رسول خدا را ذكر مى نمود اقتضاء دارد كه مراد از رضا، رضاى به قضاى
next page
fehrest page
back page

*(/32)*

next page
fehrest page
back page
خدا و قدر او باشد كه در اين صورت معنا اين طور مى شود: صبر كن و پروردگارت را حمد و تسبيح گوى آنقدر كه حالت رضا برايت حاصل شود، رضاى به قضاى خدا. و بنابراين جمله مزبور نظير آيه (و استعينوا بالصبر و الصلوه ) مى شود. و اما اينكه چطور تسبيح و تحميد خدا رضا مى آورد؟ وجهش اين است كه تنزيه فعل خدا را نقص و عيب ، و او را به ثناى جميل ياد كردن و مداومت در اين كار باعث مى شود انسان انس قلبى به خدا پيدا كند و علاقه مند به بيشتر كردن آن شود وقتى انس به زيبايى و جمال فعل خدا و نزاهت او زياد شد رفته رفته اين انس در قلب رسوخ پيدا مى كند و آنگاه آثارش در نظر نفس هويدا گشته خطورهايى كه مايه تشويش در درك و فكر است از نفس زايل مى گردد و چون جبلى نفس اين است كه به آنچه دوست دارد راضى و خوشنود باشد و آنچه غير جميل و داراى نقص و عيب است دوست ندارد لذا ادامه ياد خدا با تسبيح و تحميد باعث مى شود كه به قضاى خدا راضى گردد. بعضى گفته اند مراد از جمله (لعلك ترضى ) اين است كه به شفاعت و درجه رفيع در درگاه خدا راضى شوى . بعضى ديگر گفته اند: به همه آنچه خدا وعده داده ياريت كند و دينت را در دنيا عزيز گردانده و در آخرت شفاعت و بهشت ارزانى بدارد راضى شوى .
و لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهره الحيوه الدنيا لنفتنهم فيه ....
(مدعين ) به معناى مد ديد آن است يعنى نگاه را طولانى كردن ، و در اين تعبير مجاز عقلى به كار رفته و نگاه طولانى به هر چيز كنايه است از شدت علاقه و محبت به آن ، و مراد از كلمه (ازواج ) - به طورى كه گفته شده - اصناف كفار و يا جفت هاى زن و شوهرى از كفار است ، (كه همان معناى خانواده مى باشد) و اگر ازواج را نكره آورد براى اندك نشان دادن آنان است و اظهار اينكه اينان آنقدر ناچيزند كه قابل اعتناء نيستند.

*(/1)*

جمله (زهره الحيوه الدنيا) به منزله تفسير است بر جمله (ما متعنا به )و كلمه (زهره ) منصوب به فعلى است در مقدر و تقدير آن (نعنى به - و يا جعلنا لهم - زهره الحيوه الدنيا) است و مقصود از (زهره حيات دنيا) زينت و بهجت آن است و كلمه (نفتنهم ) از فتنه است كه به معناى آزمايش و سنجيدن است . بعضى گفته اند، مراد از آن فتنه عذاب است چون زيادى مال و اولاد نوعى عذاب است از ناحيه خداى تعالى همچنانكه فرمود: (و لا تعجبك اموالهم و اولادهم انما يريد اللّه ان يعذبهم بها فى الدنيا و تزهق انفسهم و هم كافرون .
ترجمه الميزان ج : 14 ص : 334
و مراد از جمله (رزق ربك خير و ابقى ) به قرينه مقابله با زهره حيات دنيا عبارت است از رزق حيات آخرت كه معلوم است هم بهتر است و هم ماندنى تر.
و معناى آيه اين است كه چشم خود را به زينت حيات دنيا و بهجت آن كه ما اصنافى از مردم و يا عده معدودى از ايشان را به آن اختصاص داده ايم تا امتحانشان كنيم و ببينيم در آنچه روزيشان كرده ايم چه مى كنند مدوز، زيرا آنچه پروردگارت به زودى در آخرت روزيت مى كند بهتر و ماندنى تر است .
و امر اهلك بالصلوه و اصطبر عليهالا نسئلك رزقا نحن نرزقك و العاقبه للتقوى ....
اين آيه سياقى سازگار با سياق ساير آيات سوره دارد و پيدا است كه مانند بقيه آيات مكى است علاوه بر اين ما تاكنون به كسى بر نخورده ايم كه بگويد در ميان همه آيات سوره اين يكى مدنى است ، پس بنابراين جمله (اهلك ) بر حسب انطباقش با هنگام نزول ، خديجه همسر آن جناب و على (عليه السلام ) هستند چون على (عليه السلام ) هم اهل آن جناب و در خانه آن جناب بود و يا آن دو بزرگوار به ضميمه بعضى از دختران رسول خدايند.

*(/2)*

پس اينكه بعضى گفته اند مراد از اهل ، همسران و دختران و دامادش على است ، و اينكه بعضى ديگر گفته اند: مراد همه پيروان از امت او هستند و نيز قول ديگران كه گفته اند: مراد از آن همسران و دختران و خويشاوندان از بنى هشام و بنى مطلب است ، صحيح نيست هر چند قول اول از نظر انطباق آيه ، (نه از حيث مورد نزول )، حرف بدى نيست ، و اين كه گفتيم نه از حيث مورد نزول براى اين بود كه گفتيم آيه در مكه نازل شده و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در مكه همسرى به غير خديجه (عليهاالسلام ) نداشت . (لا نسئلك رزقا نحن نرزقك ) - ظاهر مقابله اى كه ميان اين دو جمله واقع شده اين است كه مراد از سؤ ال رزق در خواست براى خودش باشد و اين كنايه است از اينكه ما (خداى تعالى ) از تو بى نيازيم و تو محتاج مايى ، پس آيه در معناى آيه (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق و ما اريد ان يطعمون ان اللّه هو الرزاق ذو القوه المتين ) است .
و نيز از نظر آن ذيلى كه دارد يعنى جمله (و العاقبه للتقوى ) در معناى آيه (لن ينال اللّه لحومها و لا دمائها و لكن يناله التقوى منكم ) مى باشد، پس اينكه بعضى از مفسرين درخواست رزق را در اين آيه به درخواست رزق براى خلق ، يا براى شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) تفسير كرده اند صحيح نيست .
و تفسير و بحث در پيرامون جمله (و العاقبه للتقوى ) مكرر گذشته است .

*(/3)*

و بعيد نيست كه از آيه شريفه به خاطر اينكه امر به نماز را منحصر در اهل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كرده ، با اينكه در دو آيه قبل آن را منحصر در خود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كرده بود و مى فرمود: در چهار هنگام نماز بخوان و صبر بكن ، و نيز با در نظر گرفتن اينكه آن جناب را نهى مى كرد از اين كه چشم به زر و زيور دنيايى كفار بدوزد، بر مى آيد كه اين سوره در اوائل بعثت ، يا خصوص اين آيه در آن موقع نازل شده است ، و از ابن مسعود هم روايت شده كه سوره طه از عتاق اول يعنى سوره هاى قديمى است .
و قالوا لو لا ياتينا بايه من ربه اولم تائهم بينه ما فى الصحف الاولى
.
اين آيه حكايت گفتار مشركين مكه است كه به عنوان تعريض به قرآن گفته اند: اين قرآن آيتى نيست كه بر نبوت دلالت كند، بايد آيتى بياورد نظير آياتى كه پيغمبران نخست آوردند، كلمه (بينه ) به معناى شاهد بيان كننده ، و يا شاهد روشن است . و بعضى گفته اند: به معناى بيان است .
هر چه باشد اينكه گفته اند: (اگر آيتى از ناحيه پروردگارش نياورد)، منظورشان اهانت به قرآن كريم و عاجز ساختن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در آوردن آيت پيشنهادى است و جمله (اولم تاتهم بينه ...) پاسخ از آن اعتراض است ، و معنايش بنابر وجه اول از دو معنايى كه براى كلمه (بينه ) كرديم اين مى شود كه : (مگر نيامد براى ايشان شاهدى كه شهادت دهد بر آنچه در كتابهاى نخستين - تورات و انجيل و سائر كتب آسمانى - از شرايع و حقايق معارف است ، و بيان كننده آنها باشد. بله آمد، و آن قرآن است كه به وسيله مردى درس نخوانده آمده است ، مردى كه هيچ سابقه مراجعه به معلمى كه تعليمش دهد، و تلقينش كند نداشته است ).

*(/4)*

و اما بنابر وجه دوم معنا چنين مى شود: (مگر نيامد براى ايشان بيان آنچه در كتب نخستين از اخبار امتهاى گذشته بود، آنهايى كه بر انبياى خود معجزاتى پيشنهاد كردند، و آن انبيا هم آن معجزات را آوردند، و آوردن آنها باعث هلاكت و استيصال آنان شد، چون بعد از آمدن آن معجزات باز هم ايمان نياوردند، با اين حال مردم امروز چرا متنبه نمى شوند، و ايشان هم مانند آن اقوام گذشته پيشنهاد معجزه مى كنند، با اينكه معجزه قرآن برايشان آمد؟) هر يك از اين دو معنا را كه قبول كنيم ، نظيرش در كلام خداى تعالى آمده است .
و لو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لو لا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل و نخزى
.
ظاهرا ضمير در (من قبله ) به كلمه (بينه ) - كه در آيه قبلى بود - بر مى گردد، چون مقصود از آن قرآن است ، و معناى آيه اين است كه : اگر ما كفار را به خاطر اسرافى كه در كفر ورزيدند، به عذابى هلاك كنيم قبل از آنكه بر آنان بينه نازل سازيم و حجت را بر آنان تمام كنيم ، آن وقت حجت به نفع آنان و به ضرر ما، و خلاصه حق به جانب ايشان مى شد، چون مى گفتند: پروردگارا! چرا رسولى به سوى ما گسيل نكردى ، تا قبل از آنكه به عذاب استيصال هلاك و بيچاره شويم ، آيات تو را پيروى كنيم ؟.
بعضى از مفسرين گفته اند: ضمير مذكور به رسول بر مى گردد، هر چند چنين لفظى قبلا نيامده ، ولى از مضمون آيه قبلى استفاده مى شود، به شهادت اينكه گفتند: (چرا رسولى به سوى ما نفرستادى ) و اين وجه از نظر لفظ وجهى قريب و نزديك به ذهن است ، ولى معناى اول از نظر معنا قريب به ذهن است ، و جمله (فنتبع آياتك ) آن را تاءييد مى كند، چون نفرمود: (فنتبع رسولك ).
قل كل متربص فتربصوا فستعلمون من اصحاب الصراط السوى ومن اهتدى
.

*(/5)*

كلمه (تربص ) به معناى انتظار است ، و (صراط سوى ) به معناى راه مستقيم است ، و جمله (كل متربص ) معنايش اين است كه بگو هر يك از ما و شما منتظريم ، ما منتظريم تا وعده اى كه درباره شما خدا به ما داده ، كه دين خود را بر كفر شما جلو مى اندازد و نور خود را تمام مى كند فرا رسد، شما هم منتظريد تا بلاها بر سر ما هجوم آورد، و شما بتوانيد دعوت حق ما را باطل كنيد، و هر يك از ما و شما راه خود را به سوى آرزو و هدف خود گرفته ،
پيش مى رود، پس شما منتظر باشيد.
و اين جمله تهديد است ، مى فرمايد به زودى خواهيد فهميد كه كدام يك از ما و شما راه درست را پيموده ، و آن صراط مستقيمى كه آدمى را به هدفش مى رساند. طى كرده ، و كدام يك به مطلوب خود راه يافته است ، كه اين جمله از اخبار غيبى است كه فتح و پيروزى مسلمان را پيشگويى مى كند.
بحث روايتى
در تفسير قمى در ذيل جمله (لكان لزاما و اجل مسمى ) گفته است : عذاب بر آنان نازل مى شد، و ليكن خداى تعالى آن را تا مدتى معين تاءخير انداخت .
و در الدر المنثور است كه طبرانى و ابن مردويه و ابن عساكر، از جرير، از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده اند كه در ذيل جمله (و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل غروبها) فرمود: يعنى قبل از طلوع آفتاب نماز صبح را و قبل از غروب آن نماز عصر را بخوان .
و در تفسير قمى در ذيل جمله (و من اناء الليل فسبح و اطراف النهار) گفته يعنى صبح و شام .
مؤ لف : اين روايت گفتار گذشته ما را تاءييد مى كند.
و در كافى به سند خود از زراره از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : به حضرتش عرضه داشتم : (و اطراف النهار لعلك ترضى ) يعنى چه ؟ فرمود يعنى در روز، ناف له بخوان .
مؤ لف اين روايت تسبيح را به معناى مطلق نماز و يا مطلق تسبيح گرفته .

*(/6)*

و در تفسير قمى در ذيل جمله (و لا تمدن عينيك ...) مى گويد امام صادق (عليه السلام ) فرمود وقتى كه اين آيه نازل شد رسول خدا برخاست و نشست آنگاه فرمود كسى كه در ناكاميها به آنچه نزد خدا است دلگرم نباشد دلش از حسرت بر دنيا پاره پاره مى شود و
كسى كه چشم به آنچه مردم دارند بدوزد اندوهش بسيار گشته و هرگز از غيظ تهى نمى شود و كسى كه نفهمد كه خداى تعالى غير از خوردن و آشاميدن نعمتهايى دارد اجلش كوتاه و عذابش نزديك مى گردد.
و در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه و ابن راهويه و بزار و ابو يعلى و ابن جرير و ابن منذرو ابن ابى حاتم و ابن مردويه و خرائطى در كتاب مكارم الاخلاق خود و ابو نعيم در كتاب معرفت همگى از ابى رافع روايت كرده اند كه : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) وقتى شخصى را ميهمان كرد در حالى كه طعامى كه شايسته ميهمان باشد نداشت مرا نزد مردى يهودى فرستاد كه مقدارى آرد به ما نسيه بدهد تا روز اول رجب پول آن را مى آورم . يهودى در پاسخ گفت : نسيه نمى دهم مگر با گرو.
من به خدمت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آمده و جريان را بازگو كردم ، فرمود: هان به خدا سوگند كه من در آسمان امين و در زمين امين هستم اگر به ما سلف دهد و يا بفروشد پولش را به او مى رسانيم اينك زره مرا به عنوان رهن برايش ببر. مى گويد من بيرون نشدم تا آنكه آيه (و لا تمدن عينيك الى ما متعنابه ازواجا منهم ) نازل گرديد و گويا او را درباره ناكاميهاى دنيايى دلدارى مى دهد).
مؤ لف : مضمون آيه مذكور مخصوصا ذيل آن با قصه اى كه در روايت آمده نمى سازد.

*(/7)*

و در همان كتاب است كه ابن مردويه و ابن عساكر و ابن نجار از ابى سعيد خدرى روايت مى كند كه گفت : وقتى آيه (و امر اهلك بالصلوه ) نازل شد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) همواره تا هشت ماه به در خانه على مى آمد و مى فرمود: (الصلوه رحمكم اللّه انما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا - نماز، خدا رحمتتان كند همانا خدا مى خواهد پليدى را از شما اهل بيت دور نموده آن طور كه خود مى داند تطهيرتان كند).
مؤ لف : اين روايت را صاحب مجمع البيان نيز از خدرى نقل كرده ولى در نقل او به جاى هشت ماه نه ماه آمده . و همين معنا در كتاب عيون در ضمن بحثى كه ميان حضرت رضا (عليه السلام ) و ماءمون شده از آن جناب نقل شده .
و قمى نيز آن را در تفسير خود به طور رفع آورده . و تقييد نه ماه مبنى بر رفتارى است كه راوى از عمل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مشاهده كرده نه اينكه راوى خواسته باشد تاريخ و تحديد آن را معين كرده باشد، به دليل روايتى كه شيخ در امالى به سند خود از ابى الحميراء روايت كرده كه گفت من چهل صبح شاهد رفتار رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بودم كه مى آمد درب خانه على و فاطمه و دو طرف چهار چوبه درب را مى گرفت و مى فرمود: سلام بر شما اهل بيت و رحمت و بركات خدا بر شما، نماز،! خدا رحمت تان كند، خدا مى خواهد پليدى را از شما اهل بيت برداشته آنطور كه خود مى داند تطهيرتان كند.
و ظاهر روايت اين است كه آيه شريفه در مدينه نازل شده است و حال آنكه تا آنجا كه من ياد دارم احدى اين را نگفته و شايد مراد بيان اين معنا باشد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در مدينه اين كار را مى كرد تا به آيه شريفه كه در مكه نازل شده عمل كرده باشد هر چند كه اين احتمال هم از لفظ آيه بعيد است .

*(/8)*

ولى روايت قمى كه قبلا بدان اشاره كرديم اين احتمال را تاءييد مى كند، چون در آن آمده : (پس همواره اين عمل را همه روزه انجام مى داد، حتى زمانى هم كه به مدينه آمد، تا از دنيا رفت )، و داستان امر فرمودنش اهل بيت را به نماز، به طرق ديگرى غير آنچه آورديم نيز روايت شده .
و در الدر المنثور است كه ابو عبيد و سعيد بن منصور و ابن منذر و طبرانى ، در كتاب اوسط، و ابو نعيم در حليه ، و بيهقى در كتاب شعب الايمان ، به سند صحيح از عبد اللّه بن سلام روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) وقتى خاندانش ‍ دچار شدت تنگى مى شدند، دستورشان مى داد به نماز و اين آيه را تلاوت مى كرد: (و امر اهلك بالصلوه ....)
مؤ لف : اين معنا از احمد در كتاب زهد، ابن ابى حاتم ، و بيهقى در شعب الايمان ، نيز از ثابت از آن جناب روايت شده و بنابراين روايت ، مراد از تسبيح معنايى وسيعتر از معناى لغوى آن است .
سوره انبيا، آيات 1- 15
سوره انبياء مكى است ، و 112 آيه دارد

*(/9)*

بسم اللّه الرحمن الرحيم اقترب للناس حسابهم و هم فى غفله معرضون (1) ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه و هم يلعبون (2) لا هيه قلوبهم و اسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا الا بشر مثلكم افتاتون السحر و انتم تبصرون (3) قال ربى يعلم القول فى السماء و الارض و هو السميع العليم (4) بل قالوا اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر فلياتنا بآيه كما ارسل الاولون (5) ما آمنت قبلهم من قريه اهلكنها افهم يومنون (6) و ما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى اليهم فسلوا اهل الذكران كنتم لا تعلمون (7) و ما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام و ما كانوا خالدين (8) ثم صدقناهم الوعد فانجيناهم و من نشاء و اهلكنا المسرفين (9) لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم افلا تعقلون (10) و كم قصمنا من قريه كانت ظالمه و انشانا بعدها قوما آخرين (11) فلما احسوا باسنا اذا هم منها يركضون (12) لا تركضوا و ارجعوا الى ما اترفتم فيه و مساكنكم لعلكم تسلون (13) قالوا يا ويلنا انا كنا ظالمين (14) فما زالت تلك دعويهم حتى جعلناهم حصيدا خامدين (15)
.
ترجمه آيات
به نام خداوند بخشنده مهربان . زمان حساب دادن اين مردم نزديك شده و آنها در بى خبرى همچنان روى گردانند (1).
هيچ پند تازه اى از پروردگارشان به سويشان نيايد مگر آنكه به عنوان استهزاء به آن گوش فرا دهند (2).
دلهايشان مشغول و سرگرم ماديات است و آنانكه ستمگرند اين راز خود را نهانى گويند كه آيا اين جز بشرى مثل شما است ؟ چرا شما با دو چشم بينا به جادو رو مى كنيد!(3).
بگو پروردگار من در آسمان و زمين همه گفتارها را مى داند و او شنوا و دانا است (4).
نه تنها آن را جادو مى خوانند بلكه پندارهاى مشوش و بلكه از اين هم بدتر، آن را تزوير و افتراء مى نامند، و بلكه او را شاعر خيال پرداز معرفى مى كنند و مى گويند اگر شاعر نيست پس معجزه اى نظير معجزه گذشتگان براى ما بياورد (5).

*(/10)*

پيش از ايشان هيچ فرقه اى كه هلاكش كرديم به معجزه ها ايمان نياورده بود اينان چگونه ايمان مى آورند؟(6).
ما پيش از تو مردانى نفرستاده ايم مگر اينكه به آنها وحى مى كرده ايم اگر خودتان نمى دانيد از اهل كتاب بپرسيد(7).
ما پيغمبران را پيكرهايى كه غذا نخورند و جاودان بمانند قرار نداديم (8).
آنگاه وعده خويش را با آنان وفا كرديم ، آنها و هر كه را خواستيم نجاتشان داديم و افراط كاران را هلاك كرديم (9).
به شما كتابى نازل كرده ايم كه ياد بود شما در آن است چرا نمى فهميد(10).
چه بسيار مناطق آباد ستمگرى را در هم شكستيم و از پس آن گروهى ديگر پديد آورديم (11).
و چون صلابت ما را احساس كردند از آن گريزان شدند(12).
(به ايشان گفتيم ) نگريزيد به سوى لذتها و مسكنهاى خويش باز گرديد شايد سراغ شما را بگيرند (13).
گفتند: اى واى بر ما كه ستمگر بوده ايم (14).
ادعايشان همواره همين بود تا آنكه ريشه آنها را قطع كرديم و خاموششان ساختيم (15).
بيان آيات
غرض اين سوره گفتگو پيرامون مساءله نبوت است كه مساءله توحيد و معاد را زير بناى آن قرار داده ، نخست داستان نزديك بودن روز حساب و غفلت مردم از آن ، و نيز
اعراضشان از دعوت حقى كه متضمن وحى آسمانى است را ذكر مى كند، كه ملاك حساب روز حساب همين ها است .
و سپس از آنجا به موضوع نبوت ، و استهزاء مردم منتقل مى شود، نبوت خاتم انبيا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و نسبت ساحر به وى دادن و كلماتش را هذيان و خودش را مفترى و شاعر خواندن را ذكر مى كند. آنگاه گفتار آنان را با ذكر اوصاف كلى انبياى گذشته به طور اجمال رد نموده مى فرمايد: پيغمبر اسلام نيز همان گرفتاريها را بايد ببيند، چون آنچه اين مى گويد همان است كه آن حضرات مى گفتند.

*(/11)*

پس از آن ، داستان جماعتى از انبيا را براى تاءييد گفتار اجمالى خود مى آورد و سخنى از موسى و هارون ، سرگذشتى از ابراهيم و اسحاق و يعقوب و لوط، و شرحى از نوح و داوود و سليمان و ايوب و اسماعيل و ادريس و ذو الكفل و ذوالنون و زكريا و يحيى و عيسى مى آورد. آنگاه با ذكر يوم الحساب و آنچه كه مجرمين و متقين در آن روز كيفر و پاداش مى بينند بحث را خلاصه گيرى مى كند و مى فرمايد: سرانجام نيك از آن متقين خواهد بود و زمين را بندگان صالحش ارث مى برند و آنگاه مى فرمايد كه اعراضشان از نبوت به خاطر اعراضشان از توحيد است و به همين جهت بر مساءله توحيد اقامه حجت مى كند همانطور كه بر مساءله نبوت اقامه نموده و از آنجايى كه اين سوره به دليل سياقش و به اتفاق مفسرين در مكه نازل شده تهديد و وعيد در آن ، از بشارت و وعده بيشتر است .
اقترب للناس حسابهم و هم فى غفله معرضون
.
كلمه (اقتراب ) از باب افتعال و از ماده (قرب ) است كه هر دو به يك معناى است چيزى كه هست اقتراب بليغ تر از قرب است چون به خاطر زيادى حروفى كه از آن تشكيل يافته عنايت بيشترى به نزديكى و قرب را افاده مى كند و هر دو باب با حرف (من ) و (الى ) متعدى مى شود مثلا مى گويند: (اقترب و قرب زيد من عمرو) و يا (اقترب و قرب زيد الى عمرو) يعنى زيد به عمرو نزديك شد، ولى اگر با حرف (من ) متعدى شود نسبت نزديكى از عمرو گرفته شده و اگر با (الى ) متعدى شود اين نسبت از زيد گرفته مى شود چون اصل در معناى (من ) ابتداى هدف است ، همچنانكه اصل در معناى (الى ) انتهاى آن است .
از همينجا روشن مى شود كه (لام ) در كلمه (للناس ) به معناى (الى ) است نه به معناى (من ) براى اينكه مناسب با مقام اين است كه نسبت نزديكى از ناحيه حساب گرفته و گفته شود: (مردم به حساب نزديك شدند) چون حساب است كه طالب است و مى خواهد مردم به آن نزديك شوند نه مردم ، زيرا مردم از آن به كلى غافلند.

*(/12)*

و مراد از حساب - كه به معناى محاسبه خداى سبحان اعمال مردم را در روز قيامت است - خود حساب است نه زمان آن ، تا بگوييم (گفتن اينكه حساب نزديك شد نوعى مجاز گويى است و كلمه زمان در تقدير است ) هر چند كه بعضى از مفسرين بر آن اصرار ورزيده اند. و بعضى ديگر چنين توجيهش كرده كه : اصل در نزديكى و دورى زمان است و اگر اين دو كلمه را به حوادث هم نسبت مى دهيم باز به وساطت زمان است .
ولى غرض در مقام آيه متعلق به يادآورى خود حساب است نه روز حساب براى اينكه آنچه مربوط به اعمال بندگان مى شود حساب اعمال است و مردم مسؤ ول پس دادن حساب اعمال خويشند و بدين جهت حكمت اقتضا مى كند كه از ناحيه پروردگارشان ذكرى بر آنان نازل شود و در آن ذكر (و كتاب )، مسووليت آنان را برايشان شرح دهد و بر مردم هم واجب است كه با جديت هر چه بيشتر به آنچه ذكر مى گويد گوش دهند و دلهاى خود را از آن غافل نسازند. بله اگر سياق كلام سياق بيان هولها و موقف هاى دشوار قيامت بود كه چه شكنجه ها و عذابها براى مجرمين آماده مى شود، مناسب تر آن بود كه از قيامت ، به يوم الحساب تعبير كند و يا زمان را تقدير بگيرد و يا طورى ديگر كه زمان را بفهماند.

*(/13)*

در جمله (اقترب للناس ) مراد از (ناس ) جنس مردم است يعنى مجتمع بشرى كه اكثرا آنان را در آن روز مشركين تشكيل داده بودند نه خصوص مشركين ، هر چند اوصافى كه براى مردم آن روز از غفلت و اعراض و استهزا و غير آن آورده اوصاف مشركين است ولى مقصود خصوص آنان نيست پس نسبت به (ناس ) از قبيل نسبت بعض به كل دادن به طور مجاز نيست بلكه از باب نسبت حكم جامعه به خود جامعه دادن است به طور حقيقت و سپس استثنا بعضى كه آن حكم را ندارد و اين طور نسبت دادن يعنى نخست حكم را به جامعه نسبت دادن و سپس افرادى را كه آن حكم شاملشان نيست استثنا كردن آداب و روش قرآن كريم است همچنانكه در امثال آيه (و اسروا النجوى الذين ظلموا - سخنان بيخ گوشى خود را پنهان دارند) و آيه (فانجيناهم و من نشاء - ايشان و هر كه را خواستيم نجات داديم ) اين روش به كار رفته است . و كوتاه سخن اينكه : فرق است ميان اينكه نخست جامعه را موضوع حكمى قرار دهند و سپس افرادى را كه متصف به وصف جامعه نيستند اخراج كنند و ميان اينكه نخست اكثريت افراد را موضوع قرار دهند و سپس حكم را مجازا به همه نسبت دهند و آيه مورد بحث از قبيل اول است نه دوم .
بعضى از مفسرين نزديك شدن حساب به مردم را چنين توجيه كرده اند كه هر روزى كه از عمر دنيا مى گذرد دنيا نسبت به ديروزش ‍ به حساب نزديك تر مى شود. بعضى ديگر گفته اند: نزديك شدن حساب به اين اعتبار است كه بعثت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در آخر الزمان اتفاق افتاده همچنانكه خود آن جناب فرموده : (بعثت انا و الساعه كهاتين - من و قيامت مانند اين دو انگشت با هم مبعوث شديم ) و ليكن اگر منظور اين بود جا داشت بفرمايد:

*(/14)*

(يقترب الساعه - قيامت نزديك مى شود) چون نزديك شدن قيامت به آن معنى كه گفته شد استمرار دارد و لفظى لازم است كه استمرار را برساند و آن لفظ (يقترب ) است نه (اقترب ) كه صرف تحقق را افاده مى كند نظير تفسير گذشته اين تفسير است كه گفته اند: آوردن كلمه ماضى براى افاده حتميت وقوع قيامت است .
(و هم فى غفله معرضون ) - و بدين جهت غافل و رو گردانند كه به دنيا دل بسته و به تمتع از آن سرگرم شدند در نتيجه دلهاشان از محبت دنيا پر شد، و ديگر جايى خالى براى ياد قيامت ، يادى كه دلهايشان را متاءثر كند در آن باقى نماند، حتى اگر ديگران هم متذكر شان كنند باز متوجه نمى شوند، و همچنان در غفلت از قيامت هستند، چون آنطور كه بايد آن را تصور نمى كنند، و گرنه دلهاشان متاءثر مى شد.
با اين بيان پاسخ از اشكالى كه در اين جمله شده معلوم مى شود، و آن اشكال اين است كه : چگونه ممكن است ميان (غفلت ) و (اعراض ) جمع شود، با اينكه غفلت عبارت از توجه نداشتن ، و اعراض مستلزم توجه داشتن است ؟ و حاصل جواب اين است كه گفتيم : غفلت مردم از حساب به خاطر اين است كه آنطور كه بايد و شايد حساب را تصور نمى كنند، و چون تصورى كه در دلهايشان اثر گذارد ندارند، لذا به خاطر دلدادگى به دنيا از آن اعراض نموده ، به چيزى مشغول مى شوند كه لازمه آن اشتغال علم به خلاف آن تصور است .
اين آن پاسخى است كه از بيان گذشته ما استفاده مى شد، ولى زمخشرى طورى ديگر جواب داده كه ترجمه عين عبارت او چنين است : خداى تعالى مردم را به دو وصف ، توصيف كرده ، يكى غفلت ، يكى هم اعراض ، (با اينكه اين دو وصف با هم تباين دارند) ولى تباينش از اين راه بر طرف مى شود كه زمان اين دو با هم مختلف است ، زمان غفلت قبل از زمان اعراض است ،

*(/15)*

به اين معنا كه مادامى كه انبيا ايشان را متوجه نكرده اند غافلند، چون از آنچه عقول آنان اقتضا دارد كه بايد كيفرى براى بدكاران و پاداشى براى نيكوكاران باشد در غفلتند، و وقتى انبيا ايشان را به شنيدن نداى وجدان و عقل دعوت نموده متوجهشان مى كنند، آن وقت اعراض مى نمايند، و گوش خود گرفته فرار مى كنند، اين بود پاسخ زمخشرى از اشكال .
و فرق ميان پاسخ او و پاسخ ما اين است كه : او اعراض را در طول غفلت گرفته نه در عرض آن ، و ما هر دو را در عرض هم و در يك زمان تصوير كرديم ، و انصاف هم همين است كه ظاهر آيه مى رساند زمان اعراض و غفلت يك زمان است ، نه اينكه يكى بعد از ديگرى باشد.
بعضى ديگر اشكال را اينطور پاسخ گفته اند كه : اعراض به معناى اتساع است و معناى آيه اين است كه ايشان در غفلت وسيعى هستند. بعضى ديگر غفلت را به معناى اهمال گرفته و گفته اند: اهمال و اعراض با هم منافات ندارند. ولى اين دو وجه از قبيل التزام به چيزى است كه خود ملتزم هم ، قبولش ندارد.
و معناى آيه اين است كه حساب اعمال مردم براى مردم نزديك شد، در حالى كه ايشان در غفلت از آن مستمرند، و يا در حالى كه در غفلت بزرگى قرار دارند و از آن روى گردانند، چون به شغل هاى دنيا، و آماده نگشتن براى توبه و ايمان و تقوى مشغول و سرگرمند.
ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه و هم يلعبون لاهيه قلوبهم ...
اين آيه به منزله تعليلى است براى جمله (و هم فى غفله معرضون ) چون اگر در غفلت و روى گردان نبودند در هنگام شنيدن ذكر به لهو و لعب نمى پرداختند، و بلكه خود را براى شنيدن آن آماده مى كردند، و چون چنين بود، يعنى آيه شريفه تعليل آن جمله بود، لذا آن را بدون حرف عطف آورد.

*(/16)*

و مراد از كلمه (ذكر) هر چيزى از قبيل وحى هاى الهى ، مانند كتب آسمانى است كه خدا را به ياد آدمى بيندازد، كه يكى از آنها قرآن كريم است ، و مراد (از آمدن ذكر)، نازل شدن آن براى ايشان است ، به اينكه بر پيغمبر نازل شود و او به گوش ايشان برساند، و كلمه (محدث ) به معناى جديد و نو است ، و اين معنا معنايى است نسبى ، كه صفت ذكر است ، پس اگر قرآن مثلا ذكرى نو است ، براى اين است كه بعد از انجيل نازل شده ، همچنان كه انجيل نيز به خاطر اينكه بعد از تورات نازل شده نسبت به آن ذكرى است جديد،
همچنين بعضى از سوره هاى قرآن به خاطر اينكه بعد از بعضى ديگر نازل شده نسبت به آنها جديد و نو است .
جمله (الا استمعوه ) استثنايى است مفرغ (يعنى مستثنا منه آن ذكر نشده )، كه آن را از همه احوال آنان استثنا مى كند، و جمله (استمعوه ) حال ، و جمله (و هم يلعبون ) و نيز جمله (لاهيه قلوبهم ) دو حال است از ضمير جمع در (استمعوه ) پس اين دو جمله دو حال به هم آميخته اند.
كلمه (لعب ) به معناى فعلى است كه منظم انجام بشود ولى غايت و هدفى جز خيال در آن نباشد، مانند بازى بچه ها، و كلمه (لهو) به معناى سرگرم شدن به چيزى و باز ماندن از امرى مهم است ، مثلا وقتى مى گويند:
(الهاه كذ)ا، معنايش اين است كه فلان كار بيهوده او را از مهمش باز داشت ، و اگر آلات طرب را هم آلات لهو مى نامند، به همين جهت است ، و لهو از صفات قلب است ، و لذا فرمود: (لاهيه قلوبهم ) و دلها را لاهى خواند.

*(/17)*

و معناى آيه اين است كه هيچ ذكر جديدى به وسيله نزول از آسمان ، و ابلاغ رسول به ايشان در هيچ حالى از احوال نمى رسد مگر اينكه ايشان در حال لهو هستند، يعنى در حالى هستند كه دلهايشان لاهى است ، و اگر آن ذكر را مى شنوند در آن حال مى شنوند، و خلاصه معنا اين است كه : احداث ذكر و تجديد آن هيچ اثرى در آنان نمى گذارد، و از اشتغال به لعب دنيا بازشان نداشته ، متوجه ماوراى آن نمى كند. و اين تعبير كنايه است از اينكه ذكر در هيچ حالى در آنان مؤ ثر نمى افتد، نه اينكه بخواهد بگويد ذكر جديد در آنان اثر ندارد ولى ذكر قديم و كهنه اثر مى گذارد و چون مطلب روشن است مى گذريم . بعضى از مفسرين به ظاهر اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه : قرآن كريم حادث است و قديم نيست ولى اشاعره ظاهر آن را تاءويل كرده اند به اينكه اگر ذكر را به وصف محدث توصيف فرموده از جهت نزول آن بوده چون نزول آن حادث است و اين منافات با قدم آن ندارد. ولى ظاهر آيه عليه ايشان حكم مى كند و اين بحث تتمه اى دارد كه اينك از نظر خوانندگان مى گذرد.
گفتارى در چند فصل پيرامون معناى حدوث و قدم كلام
فصل اول : معناى اينكه كلام حادث مى شود و باقى مى ماند چيست ؟ وقتى سخنى
از گوينده اى مى شنويم كه يا شعر است و يا نثر، بدون هيچ درنگ حكم مى كنيم كه اين شعر مثلا از اين شاعر است . و اگر شاعر مفروض همان شعر را تكرار كند، و يا گوينده ، همان سخن را تكرار كند باز شك نمى كنيم در اينكه شعر و سخن مذكور از او است و بعينه همان كلام اول است كه دوباره اعاده اش كرده و سپس اگر ناقلى همان شعر را از همان شخص نقل كند باز هم مى گوييم اين همان شعر فلان شاعر است . يعنى همان گوينده اولى ، و پس از آن اگر اين نقل را مكرر بگويد مثلا يك ميليون بار و يا بى نهايت آن را تكرار كند باز هم همان كلام اول و صادر از گوينده اول است .

*(/18)*

البته اين از نظر فهم عرفى است ولى اگر بخواهيم مساءله را از نظر دقت علمى در نظر بگيريم با مختصر دقتى مى بينيم كه حقيقت امر بر خلاف اين است : مثلا كسى كه مى گويد: (زيد نزد من آمد) اين جمله در حقيقت يك كلام نيست زيرا مركب از يازده حرف است كه هر يك آنها فردى از افراد صوت است كه در نفس گوينده تكون يافته و در فضاى دهانش از يكى از مخارج آن بيرون آمده و مجموع آنها صوت هاى بسيار است نه يك صوت ، چيزى كه هست چون يك چيز را مى فهماند در ظرف اعتبار آن را كلام واحد مى خوانيم و اين خود نوعى توسع و مجاز است كه مرتكب مى شويم . و اين صوتهاى متعدد از اين جهت كلام شده اند و معنايى را به شنونده مى فهمانند كه قبلا ميان گوينده و شنونده قرارى بسته شده است كه فلان صوت نشان فلان معنا باشد و همچنين از اين نظر كلام واحد شده اند كه معناى واحدى را مى رسانند.
پس با اين بيان اين معنا به دست مى آيد كه كلام از آن جهت كه كلام است امرى است وضعى و قراردادى و اعتبارى كه جز در ظرف اعتبار، واقعيتى ندارد، آنچه در خارج هست آن عبارت است از صوتهاى گوناگون كه در ظرف اعتبار و قرارداد هر يك علامت چيزى قرارداد شده نه اينكه آنچه در خارج ، خارجيت پيدا مى كند علامتهايى باشد، براى وضوح بيشتر تكرار مى كنم كه آنچه در خارج موجود مى شود صوت است و بس نه علامت و صوت قراردادى ، و اگر موجوديت و تحقق را به كلام نسبت مى دهيم ، به نوعى عنايت است ، و گرنه كلام در خارج تحقق نمى يابد، بلكه صوت موجود مى شود، (و اهل هر زبان روى قراردادى كه قبلا ميان خود داشته اند از آن صوت به معنايى منتقل مى شوند).
از اينجا معلوم مى شود كه كلام (فراموش نشود كه يعنى آن امر اعتبارى و قراردادى )، نه متصف به حدوث مى شود و نه به بقاء، براى اينكه (حدوث و بقاء مربوط به واقعيات است ، نه اعتباريات و) حدوث عبارت است از مسبوق بودن وجود چيزى به عدم زمانى آن ،

*(/19)*

(و اينكه چيزى بعد از مدتها نبودن بود شود) و بقاء عبارت است از اينكه چيزى بعد از آن اول نيز موجود باشد، و همچنين در آنات بعدى ، وجودى متصل داشته باشد، پس هم حدوث و هم بقاء مربوط به واقعيات خارجى است ، نه اعتباريات ، چون اعتباريات در خارج وجود ندارند.
علاوه بر اين ، اتصاف كلام به قدم ، اشكالى ديگر و عليحده دارد، و آن اين است كه كلام (كه مركب از حروف رديف شده ، و اصل تكونش تدريجى است ، بعضى حروفش قبل از بعضى ديگر، و بعضى بعد از بعضى ديگر چيده مى شود)، ممكن نيست قديم باشد، چون در قديم ديگر تقدم و تاءخرى فرض ندارد، و گرنه آنچه متاءخر است حادث مى شود، و حال آنكه ما قديمش فرض كرده بوديم ، و اين خلف است ، پس كلام - كه به معناى حروف تركيب شده است و به وضع دلالت بر معنايى تام مى كند - قديم بودن در آن تصور ندارد، علاوه بر اين همانطور كه گفتيم فى حد نفسه محال هم هست ، (دقت بفرماييد).
فصل دوم : آيا كلام بدان جهت كه كلام است فعلى از افعال است ، يا آنكه صفتى است قائم به ذات متكلم ؟ به اين معنا كه ذات متكلم فى نفسه تام است ، و از كلام بى نياز است ، ولى كلام از متفرعات آن است ، يا آنكه قوام ذات متكلم بر تكلم است ، همچنانكه قوام ذات حيوان به حيات است ، و عدم انفكاك عدد چهار از زوجيت به وجهى جزو ذات چهار است ؟.

*(/20)*

هيچ شكى نيست در اينكه كلام به حسب حقيقت و واقع نه فعل متكلم است ، و نه صفت او است ، براى اينكه : (همانطور كه قبلا هم گفتيم ) فعل متكلم صدا در آوردن است ، و اما اينكه شنونده از آن صدا چه بفهمد بسته به قرار داد در اجتماعى است كه به زبانى با هم صحبت مى كنند. (همچنانكه قرارداد فارس زبانان اين است كه با شنيدن صدايى چون (نان ) به چيزى منتقل شوند كه عرب با شنيدن صدايى چون (خبز) بدان منتقل مى شوند) پس آنچه كه ما كلامش مى خوانيم حقيقتا نه فعلى است صادر از ذاتى خارجى ، و نه صفتى است براى موصوفى خارجى .
بله كلام بدان جهت كه عنوانى است براى موجودى خارجى ، يعنى براى صوت هاى تركيب شده ، و بدان جهت كه صوت ، فعل خارجى صاحب صوت است ، به نوعى توسع و مجاز گويى فعل او ناميده مى شود نه به طور حقيقت ، و بعد از آنكه آن را به طور مجاز فعل او دانستند، از همان نسبت مجازى كه به فاعل مى دهند، وصفى نيز براى او انتزاع نموده ، او را متكلم مى خوانند، مانند نظاير تكلم از امور اعتبارى ، چون خضوع ، تعظيم ، اهانت ، خريد و فروش و امثال آن .
ترجمه الميزان ج : 14ص : 349
فصل سوم : ممكن است كلامى كه مورد بحث است از نظر هدف و غرضى كه در آن است يعنى از نظر كشف از معانى نهفته در ضمير، و انتقال آن معانى به ضمير شنونده تجزيه تحليل شود و در نتيجه با آن تحليل ، كلام كه تاكنون امرى اعتبارى بود، به امرى حقيقى و واقعى برگردد، و آن عبارت باشد از همان كشف مكنونات درونى ، كه خود امرى است واقعى نه اعتبارى ، و اين تحليل در تمامى امور اعتبارى و يا حداقل در بيشتر آنها جريان دارد، و قرآن كريم هم همين معامله را با آنها كرده ، و امثال سجود، قنوت ، طوع ، كره ، ملك ، عرش ، كرسى ، كتاب و غيره را حقايقى دانسته .

*(/21)*

و بنابراين تحليل ، حقيقت كلام عبارت مى شود از كشف ضماير، و به اين معنا هر معلولى براى علتش كلام خواهد بود، چون با هستى خودش از كمال علت خود كشف مى كند، كمالى كه اگر هستى معلول نبود، همچنان در ذات علت نهفته بود.
از اين هم دقيق تر اينكه بگوييم : هر صفت ذاتى براى هر چيزى ، كلام او است ، چون از مكنون ذات او كشف و پرده بردارى مى كند، و اين همان معنايى است كه فلاسفه بر آن مى گويند كه : صفات ذات خداى تعالى ، چون علم و قدرت و حيات ، كلام خدايند، و نيز عالم سراپايش كلام او است .
و اين نيز روشن است كه بنابراين تحليل ، قديم بودن ، يا حادث بودن كلام ، تابع سنخ وجودش خواهد بود، علم الهى كه كلام او است به خاطر قديم بودن ذات خدا قديم است ، ولى زيدى كه ديروز نبود و امروز هست شد، به خاطر اينكه از وجود پروردگارش كشف مى كند، حادث است ، و وحى نازل بر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بدان جهت كه تفهيم الهى است ، و تفهيم حادث است ، آن نيز حادث است ، ولى بدان جهت كه در علم خدا است - و علم او را كلام او دانستيم و علم صفت ذاتى او است - پس وحى نيز قديم است ، مانند علمش به همه چيز، چه قديم و چه حادث .
فصل چهارم : از فصول سه گانه گذشته اين معنا به دست آمد كه قرآن كريم را اگر بدان جهت در نظر بگيريم كه عبارت است از آياتى خواندنى ، و دلالت مى كند بر معانى ذهنى ، مانند ساير كلمات ، در اين صورت قرآن نه حادث است نه قديم ، بله به وساطت حدوث اصوات كه معنون به عنوان كلام و قرآنند حادث است .
و اگر بدان جهت در نظر گرفته شود كه معارفى است حقيقى و در علم خدا، در اين صورت مانند علم خدا به ساير موجودات ، قديم خواهد بود، چون خود خدا قديم است و به اين حساب اگر مى گوييم قرآن قديم است معنايش اين است كه علم خدا قديم است .
همچنانكه مى گوييم زيد حادث ، قديم است و درست هم گفته ايم چون علم خدا به زيد حادث ، قديم است .

*(/22)*

از اينجا معلوم مى شود كه بحث هايى كه درباره قدم و حدوث قرآن به راه انداخته بودند بحث هايى بى فايده بوده زيرا اگر آن كس كه مى گويد قديم است مقصودش از قرآن آن حروفى باشد كه خواندنى است و صوتهايى رديف شده و تركيب يافته و دال بر معانى خويش است و مى خواهد بگويد چنين قرآنى مسبوق به عدم نبوده كه بر خلاف وجدان خود سخن گفته است و اگر مقصودش اين است كه خدا عالم به آن بوده و به عبارت ديگر علم خدا به قرآن قديم بوده اين اختصاص به قرآن ندارد تا منتش را بر قرآن بگذاريم بلكه علم خدا به تمامى موجودات قديم است ، چون ذاتش قديم است و علمش هم عين ذاتش است زيرا مقصود از علم مورد بحث علم ذاتى است .
علاوه بر اين ديگر وجهى ندارد كه ما كلام را صفت ثبوتى و ذاتى جداگانه اى غير علم بگيريم چون برگشت كلام هم به همان علم شد و اگر صحيح باشد هر يك از مصاديق يكى از صفات ثبوتيه خداى را يك صفت ثبوتيه جداگانه بدانيم ديگر صفات ثبوتيه منحصر به يكى ، دو تا، ده تا نمى شود چون عين اين تحليل در امثال ظهور و بطون و عظمت و بهاء و نور و جمال و كمال و تمام و بساطت و غير اينها از صفات ثبوتيه بى شمار ديگر وجود دارد.
و آنچه از لفظ تكلم كه در قرآن كريم به كار رفته ظاهر در معناى اول است يعنى آن معنايى كه تحليل نشده بود و هر خواننده اى همان را مى فهمد مانند آيه (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم اللّه ) و آيه (و كلم اللّه موسى تكليما) و آيه (و قد كان فريق منهم يسمعون كلام اللّه ثم يحرفونه ) و آيه (يحرفون الكلم عن مواضعه ) و امثال اين آيات .
اما اينكه بعضى از مفسرين گفته اند كه غير كلام لفظى كه از زبان هر گوينده بيرون مى آيد كلام ديگرى هست نفسى كه قائم به نفس ‍ متكلم است . و شعرى هم در اين باره انشاد كرده كه :
(ان الكلام لفى الفواد و انما \_\_\_\_\_\_ جعل اللسان على الفواد دليلا)

*(/23)*

كلام در حقيقت در قلب است و زبان را دليل و بيانگر قلب كرده اند و كلامى كه از خداى تعالى متصف به قدم است كلام نفسى خدا است نه لفظى ، حرف صحيحى نيست براى اينكه اگر مقصود شان از كلام نفسى همان معناى كلام لفظى است و يا صورت علمى آن است كه بر لفظ منطبق شده ، در اين صورت برگشت معناى اين كلام به همان علم خواهد بود نه چيزى زائد بر علم و صفتى مغاير آن ، و اگر معناى ديگرى مقصود است كه ما هر چه به نفس خود مراجعه مى كنيم خبرى از چنين معنايى نمى يابيم ، و آن شعرى هم كه سروده اند براى يك بحث عقلى نه سودى دارد و نه زيانى ، چون بحث عقلى شانش اجل از اين است كه شعر را با آن به جنگ بيندازد.
و اسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا الا بشر مثلكم افتاتون السحر و انتم تبصرون
.
كلمه (اسرار) در مقابل (اعلان ) است ، كه آن به معناى نهفتن ، و اين به معناى بر ملا كردن است ، پس (اسرار نجوى ) به معناى مبالغه در كتمان قول و نهان داشتن آن است ، چون اسرار به تنهايى معناى نجوى را مى دهد، در نتيجه اسرار نجوى مبالغه را مى فهماند.
و ضمير فاعلى در فعل (اسروا)، به (ناس ) بر مى گردد، چيزى كه هست از آنجايى كه فعل مذكور فعل همه مردم ، و يا بيشتر مردم نبود، چون افراد مستضعف و افراد بى طرف نيز در ميان مردم هستند، لذا هر چند فعل را به جامعه مردم نسبت داده ، چون جامعه دچار غفلت و اعراض است ، و ليكن مطلب را با قيد (الذين ظلموا) بيان فرمود، پس اين جمله عطف بيانى است كه دلالت مى كند بر اينكه فعل مذكور (نجوى ) از خصوص كسانى سر زده كه ستم كار بودند.

*(/24)*

و اما اينكه آنچه بيخ گوش هم مى گفته اند چه بوده ؟ جمله (هل هذا الا بشر مثلكم افتاتون السحر و انتم لا تبصرون ) حكايت آن است ، حاصل معنا اينكه به صراحت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را تكذيب نموده ، علنا مى گفته اند كه : او مانند شما يك فرد بشر است ، و قرآن او سحر است ، و هيچ يك از اين مطالب را پنهانى نمى گفتند، ليكن قبل از علنى كردنش در مجلس مشورتى خود آن را نجوى مى كردند. خلاصه مجالسى سرى بر پا مى كردند كه در مقابل دعوت پيغمبر چه جواب دهند؟ و سرانجام راهى نمى يافتند مگر آنكه آنچه گفتگو
كردند پنهان بدارند، تا همه در آن متفق شوند و بعد از اتفاق علنيش كنند.
و نجواى ايشان مشتمل بر دو مطلب بوده كه يا به طور قطع و يا به طور استفهام انكارى ردش كرده اند.
اول اينكه گفتند: (هل هذا الا بشر مثلكم ) كه آنرا دليل بر ابطال نبوت آن جناب گرفتند، و حاصلش اين است كه او همانطور كه مى بينيد بشرى است مانند خود شما - به همين جهت اسم اشاره آورده و گفتند: (هل هذا) ضمير نياوردند كه بگويند: (هل هو)، تا دلالت كند بر علم به مشاهده - و در هيچ چيز از لوازم بشريت از شما جدا نيست ، و هيچ چيزى كه مختص به خود او باشد ندارد، پس اگر آنچه ادعا مى كند كه به غيب اتصال و ارتباط دارد حق باشد، بايد شما هم همان را داشته باشيد، چون شما هم مانند او بشر هستيد، و چون شما خبرى از غيب نداريد، پس او هم مثل شما است و خبرى ندارد، پس پيغمبر نيست و دعوتش باطل است .

*(/25)*

دوم اينكه گفتند (افتاتون السحر و انتم تبصرون ) كه با فاء تفريع متفرع بر انكار و نفى نبوت شد، و برگشت معنا به اين مى شود كه بعد از آنكه با جمله اول اثبات كرديم كه او پيغمبر نيست و با غيب اتصال ندارد، نتيجه چنين مى شود كه آنچه آورده ، و ادعا مى كند كه معجزه نبوت من است ، معجزه نباشد، بلكه سحرى باشد كه شما از آوردن نظير آن عاجزيد، و سزاوار نيست كسى كه چشم بينا دارد فريب سحر را خورده ، به آن ايمان بياورد.
قال ربى يعلم القول فى السماء و الارض و هو السميع العليم
يعنى خداى تعالى به هر سخنى احاطه علمى دارد، چه سرى و چه علنى ، و در هر جا كه باشد او شنواى گفته هاى شما و داناى به كارهاى شما است پس هر چه هست به دست او است ، و هيچ امرى به دست من نيست .
اين آيه حكايت كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به ايشان است كه نجوى كردند، و به صراحت نبوت آن جناب را تكذيب نموده معجزه اش را سحر خواندند، و در اين كلام او را ارجاع و حواله به خداى سبحان داده ، همچنانكه در غالب مواردى كه پيشنهاد معجزه مى دادند ارجاع به خدا مى دهد، مانند همه انبيا كه خود را در اجابت خواسته هاى قوم خود هيچكاره معرفى مى كردند، مانند آيه (قل انما العلم عند اللّه و انما انا نذير مبين ) و آيه (قال انما العلم عند اللّه و ابلغكم ما ارسلت به ) و آيه (قل انما الايات عند اللّه و انما انا نذير مبين ).
بل قالوا اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر فلياتنا بايه كما ارسل الاولون
.
حكايت سخنان كفار است كه چگونه افترا و تكذيب به آن جناب را درجه به درجه شدت مى دادند، اول گفتند: سخنان وى خوابهاى پريشان است كه ديده و آن را نبوت خود پنداشته و كتاب آسمانيش گمان كرده ، پس كار او و معلوماتش حتى از سحر هم بى ارزش تر است ، (براى اينكه سحر هر چه باشد علمى است و قواعدى دارد ).

*(/26)*

سپس افتراى خود را ترقى داده ، گفتند: بلكه خواب پريشان هم نيست ، چون در خواب پريشان صاحبش عمدا دروغ نگفته ، بلكه چند رقم رويا ديده وقتى بيدار شده از هر يك چيزى به يادش مانده ، و با گوشه هاى ديگر هم رويايش مخلوط شده ، ولى اين افترا مى بندد، و معلوم است كه افترا مستلزم تعمد است .
آنگاه مطلب را ترقى بيشترى داده گفتند: (بلكه او شاعر است ) و اين از جهتى ديگر از تهمت قبلى سنگين تر است ، چون كسى كه به كسى افترا مى بندد، فكر مى كند كه چه افترايى ببندم ، ولى شاعر بدون هيچ تدبر هر چه به نظرش مى رسد مى گويد، و به هر تعبير كه از نظر فن شاعرى خوشش آيد تعبير مى كند، و چه بسا كه شاعرى ضروريات را هم انكار كند، و يا علنا بر باطلى اصرار ورزد، و چه بسا راستى را تكذيب و دروغى را تصديق كند.
جمله (فلياتنا بايه كما ارسل الاولون ) سخنى است متفرع بر جملات قبل ، و مراد از (اولين )، انبياى گذشته اند و معنايش اين است كه وقتى اين را كه وى آورده و آن را آيت خوانده ، يعنى قرآن ، خوابهاى پريشان ، يا افترا، و يا شعر بود، ديگر ادعاى نبوتش تمام نيست ، و قرآن او ما را قانع نمى كند، پس بايد آيتى براى ما بياورد، همانطور كه گذشتگان آوردند، مثلا ماده شتر از كوه بيرون كردند، عصا اژدها نمودند و يد بيضا داشتند.
و در اينكه فرمود: (كما ارسل الاولون )، با اينكه ظاهر سياق اقتضا مى كرد بفرمايد: (كما اتى بها الاولون - همانطور كه گذشتگان آن آيت را آوردند) براى اشاره به اين معنا بود كه آيت از لوازم ارسال است ، و اگر اين شخص رسول است ، بايد به رسولان گذشته اقتدا نموده ، بر رسالت خود احتجاجى مانند احتجاج آنان بكند.
در اينجا سؤ الى پيش مى آيد، و آن اين است كه مشركين از وثنى ها، از اصل منكر نبوتند، با اين حال در اين اعتراضى كه كردند مساءله نبوت را مسلم گرفتند؟ جواب اين است

*(/27)*

كه همين خود دليل روشنى است بر اينكه مشركين در كار خود دچار تحير شده و نمى فهميدند چه كار مى كنند؟ يك وقت از راه تهكم با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مواجه مى شدند و نامربوط مى گفتند، وقتى ديگر دردسر فراهم مى نمودند، بار ديگر سخنانى بر خلاف عقيده خودشان گفته با اينكه اصلا نبوت را منكر بودند پيشنهاد معجزه مى كردند، معجزاتى كه انبياى گذشته آورده بودند، با اينكه نه آن انبيا را قبول داشتند و نه معجزاتشان را.
ولى به هر حال از اينكه گفتند: (بايد آيتى براى ما بياورد كه گذشتگان آوردند)، از اين وعده ضمنى بر مى آيد كه اگر يكى از آن آيات كه پيشنهاد كرده اند بياورد ايمان خواهند آورد.
ما آمنت قبلهم من قريه اهلكناها افهم يومنون
در اين جمله سخن قبلى مشركين و آن وعده اى كه ضمنا مشتمل بود رد و تكذيب شده ، مى فرمايد: اگر آنچه را كه پيشنهاد مى كنند برايشان آورده شود، باز هم ايمان نمى آورند، چون اقوام گذشته وقتى معجزات پيشنهادى خودشان را هم ديدند ايمان نياوردند و هلاك شدند آن وقت اينان ايمان مى آورند؟!
و حاصل معناى جمله به طورى كه سياق آن را افاده مى كند اين است كه : كفار در وعده اى كه مى دهند دروغ گويند، و اگر معجزات پيشنهادى آنان را هم نازل كنيم باز ايمان نمى آورند، و در نتيجه به همين جرم هلاك خواهند شد، همچنانكه امت هاى گذشته وقتى درخواست معجزه كردند، و معجزه برايشان نازل كرديم ، ايمان نياوردند ما نيز هلاكشان نموديم ، طبيعت اينان با طبيعت آنان يكى است ، و مانند آنان اسراف گر و متكبرند، و به هيچ وجه ، به هيچ آيتى ايمان نمى آورند، پس آيه مورد بحث از يك نظر شبيه به آيه (فما كانوا ليومنوا بما كذبوا به من قبل ) مى باشد.
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
و بنابراين مى توان گفت : در آيه شريفه حذف و ايجازى (مختصر گويى ) به كار رفته ، و تقدير آن چنين است كه : مثلا بگوييم (ما آمنت قبلهم اهل قريه اقترحوا الايات فانزلناها عليهم و اهلكناهم لما لم يومنوا بها بعد النزول افهم ، يعنى مشركى العرب يومنون و هم مثلهم فى الاسراف ) يعنى اهل قريه هاى قبل از ايشان كه پيشنهاد معجزه ها كردند ايمان نياوردند، و ما معجزه اى را كه خواستند فرستاديم و به جرم ايمان نياوردن هلاكشان كرديم ، آيا اينان يعنى مشركين عرب با اينكه در اسراف مانند آنان هستند ايمان مى آورند؟!
بنابراين اگر قريه را با وصف (اهلكناها) توصيف كرد، و در حقيقت به آخرين نقطه سرنوشتشان تو صيفشان نمود، براى اين بود كه بفهماند عاقبت اجابت معجزه خواهى مردم هلاكت ايشان است ، و لا غير.
و ما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى اليهم فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
.
اين آيه پاسخى از احتجاجى است كه بر نفى نبوت كرده و گفتند: (هل هذا الا بشر مثلكم ) و حاصلش اين است كه مگر انبياى گذشته غير بشر بودند، كه انتظار داريد پيامبر شما بشر نباشد؟ بشريت كه با نبوت منافات ندارد.
و اگر كلمه (رجالا) را با جمله (نوحى اليهم ) توصيف فرموده ، براى اشاره به فرق ميان انبيا و غير انبيا است و محصلش اين است كه يگانه فرق بين اين دو طائفه تنها اين است كه ما به انبيا وحى مى فرستيم و به ديگران نمى فرستيم ، و وحى موهبت و منتى است خاص كه بر خدا واجب نيست همه افراد را به آن موهبت نائل سازد كه اگر بنا شد به كسى بدهد به همه بدهد، و اگر بنا شد ندهد به هيچ كس ندهد، تا شما تحكم كنيد كه چرا نبوت جز در يك نفر پيدا نمى شود؟ و بگوييد چون در ما نيست پس در هيچ كس ‍ ديگر هم نيست ، براى اينكه نبوت هم مانند ساير صفات خاصى است كه در هر عصرى جز در يك فرد يافت نمى شود، و اين چيزى نيست كه بتوان انكارش كرد.

*(/1)*

بنابراين بيان ، آيه شريفه منحل به دو حجت مى شود، كه عليه احتجاج مشركين بر ابطال نبوت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به بشريت او اقامه شده است ، يكى حجت نقضى ، كه با بشريت انبياى گذشته نقض مى كند و مى رساند كه منافاتى ميان بشريت و نبوت نيست ، دوم حجت حلى ، كه مى رساند فرق ميان يك فرد پيغمبر با ديگران چيزى نيست كه نشود در بشر يافت شود، و يا اگر يافت شد بايد در همه افراد يافت شود، بلكه تنها فرق اين دو طائفه وحى الهى ، و كرامت او است ، و منت مخصوصى است از ناحيه خدا كه شامل حال شخص پيغمبر مى شود.
پس آيه از اين نظر مانند آيه (قالوا ان انتم الا بشر مثلنا... قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم و لكن اللّه يمن على من يشاء) مى باشد.
(فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ) - اين جمله تاءييد و تحكيم جمله (و ما ارسلنا قبلك الا رجالا) است ،
يعنى اگر اين معنا را مى دانيد، كه هيچ ، و اگر نمى دانيد به اهل ذكر مراجعه كنيد، و بپرسيد ، آيا انبياى گذشته غير بشر بودند؟.
و مقصود از (ذكر) كتابهاى آسمانى است ، و مراد از (اهل ذكر)، علماى اهل كتابند، زيرا آنها در دشمنى با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) دنبال مشركين بودند، و مشركين از آنها احترام مى كردند، و چه بسا در كار خود با آنها مشورت مى نمودند، و مسائلى از آنها مى پرسيدند تا با آن مسائل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را امتحان كنند، و همان اهل كتاب بودند كه عليه مسلمانان به مشركين مى گفتند: (هولاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا).
خطاب در جمله (فسئلوا...) به پيغمبر، و هر كسى است كه آن را بشنود، چه عالم و چه جاهل ، تا گفتار قبلى را به خوبى تاءييد كند، و اين قسم خطاب در كلمات خود ما آدميان نيز شايع است .
و ما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام و ما كانوا خالدين ... و اهلكنا المسرفين
.

*(/2)*

يعنى انبيا مردانى از بشرند كه ما لوازم بشريت را از آنها سلب نكرده ايم ، كه مثلا بدنهايشان را خالى از روح زندگى كرده باشيم ، تا نه به خوردن محتاج باشند و نه به نوشيدن ، و نيز آنان را از مرگ مصونيت نداده ايم ، تا هميشه در دنيا بمانند، بلكه ايشان نيز بشر و از كسانى هستند كه طعام مى خورند و مى ميرند، و اين خوردن و مردن ، دو خاصه از خواص روشن بشريت است .
ثم صدقناهم الوعد فانجيناهم و من نشاء و اهلكنا المسرفين
اين آيه عطف است بر كلام گذشته ، كه مى فرمود: (و ما ارسلنا قبلك الا رجالا) و در اين آيه سرانجام ارسال رسولان ، و عاقبت امر مسرفان را بيان مى كند، كه مسرفان از هر امت ، در اثر اقتراح معجزه به چه سرنوشتى دچار شدند، و نيز توضيح است براى هلاكتى كه به طور اجمال بدان اشاره كرده ، و فرموده بود : (من قريه اهلكناها)، و تهديدى است براى مشركين .
و مراد از (وعد) در جمله (ثم صدقناهم الوعد) وعده نصرتى است كه به مسلمين داده و فرموده بود كه : دين ايشان را يارى خواهد كرد، و كلمه ايشان را كه كلمه حق است بلند آوازه خواهد نمود، همچنانكه در آيه (و لقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، انهم لهم المنصورون ، و ان جندنا لهم الغالبون ) و آيات ديگر آن وعده را بيان نموده .
(فانجيناهم و من نشاء) - يعنى رسولان و گروندگان به ايشان را نجات داديم . قبلا هم وعده نجات به ايشان داده ، و فرموده بود: (حقا علينا ننج المؤ منين ) و مسرفين در اين آيه همان مشركين هستند، كه از راه عبوديت به بيراهه گراييدند، و از طور بندگى تجاوز كردند.
لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكر كم افلا تعقلون
.

*(/3)*

امتنانى است از خداى تعالى بر اين امت به منت انزال قرآن ، پس مراد از (ذكر ايشان ) ذكرى است كه مختص به اين امت است ، و ذكرى است كه لايق حال اين امت است ، ذكرى است كه آخرين و بلندترين معارف را كه حوصله بشر توانايى تحمل آن را دارد متضمن است ، و عالى ترين برنامه را كه ممكن است در جامعه بشرى اجرا شود در بر دارد، و آن عبارت است از شريعت حنيفيت ، پس خطاب در آيه خطاب به همه امت است .
بعضى از مفسرين گفته اند مراد از ذكر، شرف است ، و معناى آيه اين است كه : در اين كتاب شرف شما تاءمين شده ، اگر به آن تمسك جوييد، متوجه آن شرف و آبرو خواهيد شد، اين مفسر در آيه (و انه لذكر لك و لقومك ) همين حرف را زده است ، و خطاب در آن را براى جميع مؤ منين و يا خصوص عرب دانسته ، چون قرآن به زبان ايشان نازل شده . ليكن اين تفسير دور از فهم است .
و كم قصمنا من قريه كانت ظالمه ... حصيدا خامدين
.
كلمه (قصم )، در اصل به معناى شكستن است ، مى گويند: (قصم ظهره - پشتش را شكست )، ولى به طور كنايه در هلاكت هم استعمال مى شود، و كلمه (انشاء) به معناى ايجاد است ، كلمه (احساس ) به معناى درك از طريق حس است ، كلمه (باس ) به معناى عذاب ، و كلمه (ركض ) به معناى دويدن به تندى است ، و كلمه (اتراف ) به معناى توسعه دادن به نعمت است ، و كلمه (حصيد) به معناى بريده است ، و از همين جهت زراعت درو شده را حصيد مى گويند، و كلمه (خمود) به معناى سكون و سكوت است .
و معناى آيات اين است كه : (و كم قصمنا) چقدر هلاك كرديم (من قريه ) از اهل

*(/4)*

قريه هايى را كه به خود (كانت ظالمه ) ستمكار بودند و اسراف و كفر مى ورزيدند (و انشانا) و بعد از هلاك كردن آنان ، ايجاد كرديم (قوما آخرين ) مردمى ديگر را (فلما احسوا) پس همينكه آن اهل قريه ستمكار به حس خود درك كردند (باسنا) عذاب ما را (اذا هم منها يركضون ) ناگهان پا به فرار گذاشته بدويدند در آن هنگام بود كه از در توبيخ و ملامت به ايشان گفته شد: (لا تركضوا و ارجعوا الى ما اترفتم فيه ) ندويد و از اين عذاب فرار مكنيد بلكه به آن نعمتها كه در آن زياده روى مى كرديد مراجعه كنيد (و مساكنكم ) و به خانه هايتان برگرديد (لعلكم تسئلون ) تا شايد باز هم فقرا و بينوايان به دريوزگى شما مراجعه كنند و شما از در نخوت و اعتزاز ايشان را از خود برانيد و يا خود را از ايشان پنهان كنيد و اين كنايه است از اعتزاز و استعلاى ستمكاران كه خود را متبوع و به جاى خدا و ارباب تابعين مى دانستند، از در پشيمانى (قالوا) گفتند (يا ويلنا انا كنا ظالمين ) واى بر ما كه مردمى ستمكار بوديم (فما زالت تلك ) و اين همچنان سخن ايشان بود و بر ظلم خود اعتراف و به ربوبيت خداى تعالى اقرار مى كردند (حتى جعلناهم حصيدا) تا آنكه ما اينها را درو شده و مقطوعشان كرديم ، (خامدين ) و ساكن و ساكتشان ساختيم مانند آتشى كه خاموش شود نه صدايى دارد و نه درباره اش گفتگويى مى شود. مفسرين براى جمله (لعلكم تسئلون ) وجوه ديگرى ذكر كرده اند كه از فهم دور است و ما به همين جهت متعرض آنها نشديم .
بحث روايتى

*(/5)*

در كتاب احتجاج از صفوان بن يحيى روايت آورده كه گفت : امام ابى الحسن الرضا (عليه السلام ) به ابى قره صاحب شبرمه فرمود: تورات و انجيل و زبور و فرقان و همه كتابهايى كه نازل شده كلام خدا است كه براى عالميان نازل كرده تا نور و هدايت باشد و همه آنهاحادث است و غير خدا است زيرا خداى تعالى فرموده : (او يحدث لهم ذكرا - يا ذكرى برايشان حادث كند) و نيز فرموده : (و ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه و هم يلعبون ) و خدا همه كتابهايى را كه نازل كرده حادث كرده است .
ابو قره گفت : آيا اين حادث معدوم هم مى شود؟ فرمود مسلمانان همه اجماع دارند بر اينكه آنچه سواى خدا است فعل خدا است ، و يكى از افعال خدا تورات و انجيل و زبور و فرقان است مگر نشنيدى كه مردم مى گويند: (رب القرآن ؟) و قرآن روز قيامت مى گويد: پروردگارا فلانى - با اينكه خدا داناتر از او است به آن شخص - روزش را در تلاوت من به
تشنگى و شبش را به بى خوابى گذراند پس مرا شفيع او قرار ده و نيز تورات و انجيل و زبور همه محدث و مربوب خدا است ، خدايى آنها را حادث كرده كه برايش مثل نيست ، و براى كسانى حادث كرده كه تعقل كنند پس هر كس بپندارد كه اين كتابها قديمند خداى را اول قديم و واحد ندانسته و كلام خدا را همواره با خدا و قديم دانسته تا آخر حديث .
و در تفسير قمى در ذيل جمله (لاهيه قلوبهم ) روايت آورده كه معصوم فرمود (لاهيه ) از (تلهى ) است .
و نيز در آن كتاب در ذيل آيه (و ما آمنت قبلهم من قريه اهلكناها افهم يومنون ) فرمود: چگونه ايمان مى آورند؟ و حال آنكه مردمى كه قبل از ايشان بودند ايمان نياوردند تا هلاك شدند.

*(/6)*

و نيز در همان كتاب به سند خود از زراره از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ) در جواب او پرسيد مقصود چه كسانى هستند؟ فرمود: مقصود از اهل ذكر ماييم . زراره مى گويد: پرسيدم پس مسؤ ول هم شماييد؟ فرمود: بله . پرسيدم : سائل هم ماييم ؟ فرمود: بله . پرسيدم : پس بر ما است كه از شما پرسش كنيم ؟ فرمود: بله . پرسيدم : پس بر شما هم لازم است كه جواب ما را بگوييد؟ فرمود: نه بر ما واجب نيست و ما در پاسخ گفتن به شما مختاريم اگر خواستيم جواب مى دهيم و گرنه ، نه ، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمود: (هذا عطاونا فامنن او امسك - اين عطاى ما به شما است خواستيد بر مردم منت بگذاريد و خواستيد خوددارى كنيد مسؤ ول نخواهيد بود).
مؤ لف : اين معنا را طبرسى نيز در مجمع البيان از على و ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده و آنگاه گفته اين معنا را اين نكته تاءييد مى كند كه خداى تعالى نامگذارى كرده نبى (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را ذكر رسول . ولى اين روايت از باب ذكر مصداق است براى اينكه مى دانيم آيه شريفه عام است نه خاص و ذكر يا قرآن است و يا مطلق كتابهاى آسمانى و يا معارف الهى ، و امامان اهل بيت در هر حال اهل ذكرند و نمى توان آن را تفسير آيه بر حسب مورد نزول دانست چون معنا ندارد كه خداى تعالى مشركين را به اهل رسول و يا به اهل قرآن ارجاع دهد چون مشركين دشمنان اهل رسول و اهل قرآن بودند اگر مى خواستند از اهل رسول حرفى بپذيرند از خود رسول مى پذيرفتند.

*(/7)*

و در روضه كافى گفتارى از على بن الحسين (عليهما السلام ) در موعظه و زهد در دنيا نقل كرده كه در آن فرموده خداى تعالى رفتارى را كه در حق ستمكاران اهل قراى گذشته مسلوك داشت به گوش شما خوانده آنجا كه فرمود: (و كم قصمنا من قريه كانت ظالمه ) كه مقصودش از قريه ، اهل قريه است و لذا دنبالش فرمود: (و انشانا بعدها قوما آخرين ) آنگاه فرمود: (فلما احسوا باسنا اذا هم منها يركضون ) يعنى فرار مى كنند و نيز فرمود: (لا تركضوا و ارجعوا الى ما اترفتم فيه و مساكنكم لعلكم تسئلون فلما اتاهم العذاب قالوا يا ويلنا انا كنا ظالمين فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناهم حصيدا خامدين ) و به خدا سوگند كه اين آيه شريفه موعظه مهمى است براى شما و شما را اگر پندپذير باشيد و بترسيد تخويف مى كند.
سوره انبياء، آيات 16- 33

*(/8)*

وما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما لا عبين (16) لو اردنا ان نتخذ لهوا لا تخذنه من لدنا ان كنا فاعلين (17) بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق و لكم الويل مما تصفون (18) و له من فى السموات و الارض و من عنده لا يستكبرون عن عبادته و لا يستحسرون (19) يسبحون الليل و النهار لا يفترون (20) ام اتخذوا آلهه من الارض هم ينشرون (21) لو كان فيهما آلهه الا اللّه لفسدتا فسبحان اللّه رب العرش عما يصفون (22) لا يسل عما يفعل و هم يسلون (23) ام اتخذوا من دونه آلهه قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معى و ذكر من قبلى بل اكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون (24) و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون (25) و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون (26) لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون (27) يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لا يشفعون الا لمن ارتضى و هم من خشيته مشفقون (28) و من يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزى الظالمين (29) اولم يرالذين كفروا ان السموات و الارض كانتا رتقا ففتقنا هما و جعلنا من الماء كل شى ء حى افلا يومنون (30) و جعلنا فى الارض رواسى ان تميد بهم و جعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون (31) و جعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون (32) و هو الذى خلق الليل و النهار و الشمس والقمر كل فى فلك يسبحون (33)
.
ترجمه آيات
آسمانها و زمين و هر چه را كه ميان آن دو است به بازى نيافريده ايم (16).
اگر بازيگر بوديم و مى خواستيم بازيچه اى بگيريم آن را از نزد خويش مى گرفتيم (17).
نه اينطور نيست ، بلكه حق را به روى باطل مى كوبيم تا در همش بشكند و يكباره نابود شود، واى بر شما از اين وصف كه مى كنيد (18).
هر كه در آسمانها و زمين است متعلق به او است ، فرشتگان كه نزد او هستند از عبادتش استكبار نمى كنند و خسته نمى شوند(19).

*(/9)*

شب و روز تسبيح مى گويند و سستى به خود راه نمى دهند(20).
آيا از زمين خدايانى گرفته ايد كه حيات دوباره مى دهد(21).
اگر در آسمان و زمين خدايانى جز خداى يكتا بود تباه مى شدند، پروردگار عرش از آنچه وصف مى كنند منزه است (22).
خدا از آنچه مى كند بازخواست نمى شود ولى آنان بازخواست خواهند شد (23).
آيا آنها جز او خدايانى گرفته اند؟ بگو برهان خويش را بياوريد اينك اين كتاب اصحاب من و اين كتاب اسلاف من (نه هيچ برهانى ندارند) بلكه بيشترشان حقيقت را نمى دانند و خود اعراض گرانند(24).
پيش از تو هيچ پيغمبرى نفرستاديم مگر آنكه به او وحى كرديم كه خدايى به جز من نيست پس تنها مرا عبادت كنيد(25).
گفتند: خداى رحمان فرزندى براى خود برگزيده ولى او منزه (از داشتن فرزند) است و اينها (فرشتگان پسران وى نيستند بلكه ) بندگان شايسته هستند(26).
كه هرگز در گفتار از خدا پيشى نمى گيرند و به فرمان او كار مى كنند(27).
هر چه جلو رويشان هست و هر چه پشت سرشان مى باشد مى داند و شفاعت جز براى آنكه خدا رضايت دهد نمى كنند و از ترس ‍ لرزانند(28).
هر كه از آنان بگويد: من خدايى به جز خدا هستم به همين جرم جهنم را سزايش خواهيم داد، و همه ستمگران را چنين سزا مى دهيم (29).
آيا كسانى كه كافرند نمى دانند كه آسمانها و زمين پيوسته بود و ما از هم بازشان كرديم و هر چيز زنده اى را از آب آفريديم پس چرا ايمان نمى آورند؟ (30).
و در زمين كوههاى ثابت و استوار نهاديم تا شما را نلرزاند و نيز در زمين دره ها و راهها قرار داديم تا ايشان هدايت شوند(31).
آسمان را سقفى محفوظ كرديم ولى آنها از عبرتهاى آسمان روى گردانند (32).
اوست كه شب و روز را آفريد و آفتاب و ماه را خلق كرد كه هر يك در مدارى شناورند(33).
بيان آيات

*(/10)*

اول اين آيات علت عذاب فرستادن به قراى ظالمه را به بازيچه نبودن خلقت توجيه مى كند و مى فرمايد: خدا با ايجاد آسمان و زمين و ما بين آن دو نخواسته است بازى كند تا ايشان هم بدون هيچ دلواپسى سرگرم بازى با هواهاى خود باشند، هر چه مى خواهند بكنند و هرجور خواستند بازى كنند بدون اينكه حسابى در كارهايشان باشد، نه چنين نيست بلكه خلق شده اند تا راه به سوى بازگشت به خدا را طى كنند و در آنجا محاسبه و بر طبق اعمالشان مجازات شوند، پس بايد بدانند كه بندگانى مسؤ ولند كه اگر از رسم عبوديت تجاوز كنند بر طبق آنچه حكمت الهى اقتضا مى كند مؤ اخذه مى شوند و خدا در كمين گاه است .
و چون اين بيان بعينه حجت بر معاد نيز هست لذا دنبالش وجهه سخن را متوجه مساءله معاد كرده ، بر آن اقامه حجت نمود و در سايه آن متعرض مساءله نبوت نيز گرديده چون نبوت از لوازم وجوب عبوديت و آن هم از لوازم ثبوت معاد است پس مى توان گفت كه دو آيه اول اين آيات به منزله رابط بين سياق آيات قبل و بعد است .
و اين آيات در اثبات معاد بيانى بديع آورده و تمامى احتمالاتى كه منافى با معاد است به طورى كه خواهيد ديد نفى كرده است .
و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما لا عبين لو اردنا ان نتخذ لهوا لا تخذناه من لدنا ان كنا فاعلين
.
اين دو آيه نزول عذاب بر اقوام ستمگر گذشته را توجيه مى كند، همان اقوامى كه قبلا فرمود: (وكم قصمنا من قريه ...) و اين دو آيه به طورى كه از سياق قبلى بر مى آيد مشتمل بر يك حجت برهانى و فلسفى بر ثبوت معاد است ، آنگاه در سايه آن برهان ، مساءله نبوت را هم كه غرض اصلى از سياق كلام در سوره است اثبات مى كند.

*(/11)*

پس حاصل آنچه گذشت اين شد كه براى آينده بشر معادى است كه به زودى در آن عالم به حساب اعمال آنان مى رسند پس ناگزير بايد ميان اعمال نيك و بد فرق بگذارند و آنها را از هم تميز دهند و اين جز با هدايت الهى صورت نمى گيرد و اين هدايت همان دعوت
حقى است كه مساءله نبوت عهده دار آن است و اگر اين دعوت نبود خلقت بشر عبث و بازيچه مى شد و خدا بازيگر و لاهى ، و خداى تعالى منزه از آن است .
پس مقام اين دو آيه - به طورى كه ملاحظه مى كنيد - مقام احتجاج بر حقيقت معاد است تا با اثبات آن حقانيت دعوت نبوى را هم اثبات كند، براى اينكه دعوت نبوت بنابراين از مقتضيات معاد است ، و نه بر عكس ، يعنى معاد از مقتضيات دعوت نبوت نيست .
و حجت اين دو آيه - به طورى كه ملاحظه مى فرماييد - بر مساءله (لهو) و (لعب ) تكيه دارد، كه بايد قبل از هر كار معناى اين دو كلمه روشن شود، كلمه (لعب ) به معناى عملى است كه با نظمى خاص انجام بشود، ولى غرضى عقلايى بر آن مترتب نگردد، بلكه به منظور غرضى خيالى و غير واقعى انجام شود، مانند بازى هاى بچه ها كه جز مفاهيمى خيالى از تقدم و تاءخر و سود و زيان و رنج و خسارت ، كه همه اش مفاهيمى فرضى و موهوم است ، اثرى ندارد.
و چون لعب چيزى است كه نفس آدمى را به سوى خود جذب نموده ، و از كارهاى عقلايى و واقعى ، و داراى اثر باز مى دارد، در نتيجه همين لعب يكى از مصاديق لهو هم خواهد بود.

*(/12)*

حال كه معناى اين دو كلمه روشن شد مى گوييم : اگر خلقت اين عالم مشهود براى غرضى نبود كه به خاطر آن خلق شده باشد، و خداى سبحان مرتب ايجاد كند و معدوم نمايد، زنده كند و بميراند، آباد كند و خراب نمايد، بدون اينكه غرضى مترتب بر افعال او باشد كه به خاطر آن غرض بكند هر چه را كه مى كند، بلكه صرفا براى سرگرمى باشد كه يكى را پس از ديگرى ببيند، كه از يك نواختى حوصله اش سر نرود و دچار كسالت و ملال نشود، و يا از تنهايى در آيد و از وحشت خلوت رهايى يابد، در اين صورت مثل ما خواهد بود كه از تكرار يك عمل خسته مى شويم ، لذا با آن بازى مى كنيم ، تا ملال و خستگى و كسالت و سستى خود را دفع كنيم .
از نظرى ديگر همين لعب خدا لهو هم خواهد بود، و لذا مى بينيم كه در آيه اولى تعبير به لعب كرده ، فرمود: (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما لا عبين ) ولى در آيه دوم اين تعبير را عوض كرد، و براى اينكه در مقام تعليل بود لهو را به جاى لعب به كار برد تا حجت تمام شود.
و اما اينكه آيا لهو از خدا سر مى زند يا نه ؟ مى گوييم : لهو كردن خدا با چيزى از مخلوقات خود محال است ، زيرا لهو صورت نمى بندد مگر از كسى كه لهو حاجتى از او را بر طرف كند،
(هر چند رفع خستگى و ملال باشد)، يا نقيصه اى از نقائص او را دفع كند. پس لهو از جمله چيزهايى است كه در غير اثر مى گذارد و مؤ ثر است ، و معنا ندارد كه چيزى در خداى تعالى مؤ ثر باشد، و خداى تعالى به چيزى محتاج شود، كه آن چيز از هر جهت محتاج او است .
پس اگر فرض كنيم كه تلهى و سرگرمى براى خدا جايز باشد، در صورتى تلهى او با چيزى جايز است كه ، غير خودش نباشد، و مخلوقات او از آنجا كه فعل او هستند، و از ذات خود او صادر و خارج مى شوند، غير او هستند و نمى شود همبازى يا بازيچه او باشند، بلكه بايد چيزى باشد كه از ذات خود او صادر و خارج نشده باشد، و چنين چيزى وجود ندارد پس خدا لهو ندارد.

*(/13)*

با اين بيان برهان آيه تمام مى شود كه مى فرمايد: (ما آسمان و زمين را براى لعب و لهو خلق نكرديم ، و اگر مى خواستيم وسيله بازى تهيه كنيم در نزد خود همبازى مى گرفتيم ).
و اما لهو با امر غير خارج از ذات هر چند كه آن نيز فى نفسه محال است ، چون مستلزم اين است كه خدا در ذاتش محتاج به چيزى باشد كه مايه سرگرميش شود، و از آن ناراحتى ها كه در نفس خود احساس مى كند رهائيش دهد و اين مستلزم آن است كه ذات او مركب از دو چيز باشد يكى احتياجى حقيقى كه در ذاتش قرار دارد و ديگرى چيزى كه آن احتياج را برآورده كند و چون نقص و احتياج در ذات او راه ندارد پس لهو هم در او نيست .
و ليكن برهان مذكور در تماميتش متوقف بر لهو نيست ، براى اينكه برهان در مقام اثبات اين معنا است كه لهو و لعب در كار خدا كه همان خلق او باشد نيست ، و اما اينكه لعب و لهو در ذات خدا نباشد، خارج از غرض برهان و مقام است .
و اگر براى نفى احتمال لهو لعب با لفظ (لو) تعبير كرد، براى اين بود كه امتناع را برساند و دنبالش هم فرمود: (ان كنا فاعلين )، تا آن را تاءكيد كند، (دقت فرماييد).
با اين بيان روشن مى شود كه جمله (لو اردنا...) در مقام تعليل براى نفى در جمله (و ما خلقنا...) است ، و جمله (من لدنا) معنايش (من نفسنا) و در مرحله ذات ما است ، يعنى اگر مى خواستيم ، بازيچه اى را از مرحله ذات خود مى گرفتيم نه مرحله خلق ، كه فعل ما و خارج از ذات ما است ، و جمله (ان كنا فاعلين ) اشاره مستقلى است به آنچه كه لفظ (لو) بر آن دلالت دارد، پس در حقيقت آن را كه گفتيم امتناع است تاءكيد مى كند.
و با اين بيان برهان بر معاد و سپس نبوت تمام مى شود، و كلام به سياق قبلى خود متصل مى گردد، و حاصل كلام اين است كه : مردم به سوى پروردگار خود بازگشت دارند و بر

*(/14)*

طبق اعمالشان محاسبه و مجازات مى شوند كه جزايشان يا ثواب است و يا عقاب ، پس چون چنين است بر خدا لازم است انبيايى مبعوث كند تا مردم را به راه ثواب دعوت نموده به عمل و اعتقادى راهنمايى كنند كه به ثواب و پاداش نيك منتهى گردد، پس معاد، غرض از خلقت و علت نبوت است ، و اگر معادى نبود خلقت بدون غرض و هدف مى شد، و آفريدن جنبه بازى و سرگرمى به خود مى گرفت ، و خداى تعالى منزه از بازى و سرگرمى است ، زيرا اگر فرضا چنين چيزى بر خدا جايز مى بود، لازم بود با چيزى بازى كند كه از نفس خودش صادر نشده باشد، و خلاصه مخلوق خود او نباشد، چون محال است مخلوق خود او در او تاءثير كند، و او به وجهى محتاج به غير خود شود.
و وقتى خلقت عالم به منظور لعب نبود، قهرا هدف و غايتى دارد، و آن غايت همان معاد است كه مستلزم نبوت و لوازم آن ، يعنى تعذيب بعضى از ظالمان ياغى و اسراف گر نيز هست ، همچنانكه تعذيب ظالمان ، مستلزم احياى حق است كه جمله بعدى يعنى (بل نقذف بالحق على الباطل فيد مغه فاذا هو زاهق ) بدان اشاره مى كند.
مفسرين در تفسير آيه (لو اردنا ان نتخذ لهوا لا تخذناه من لدنا) وجوهى ذكر كرده اند، يكى وجهى است كه زمخشرى در كشاف آورده ، و حاصلش اين است كه جمله (من لدنا) معنايش به قدرت ما است ، و معناى آيه اين است كه اگر بخواهيم بازيچه اى اتخاذ كنيم به قدرت خود اتخاذ مى كنيم ، چون قدرت ما عام است ، ولى نمى خواهيم اتخاذ كنيم ، و جمله (نمى خواهيم ) از كلمه (لو) كه مفيد امتناع است استفاده مى شود.
ليكن اين اشكال به آن متوجه مى شود كه قدرت به محال تعلق نمى گيرد، و لهو كه معنايش سرگرمى به كار بيهوده ، و بازماندن از كار عقلايى است ، به هر معنايى كه توجيه شود، بر خدا محال است ، علاوه بر اين دلالت جمله (من لدنا) بر قدرت ، خيلى روشن نيست .

*(/15)*

وجه ديگر گفتار بعضى از ايشان است كه گفته اند: مراد از (من لدنا)، (من عندنا) است ، يعنى اگر مى خواستيم پيش خودمان اتخاذ مى كرديم ، به طورى كه احدى مطلع نشود، چون عيب است ، و پنهان داشتن عيب بهتر است .
اشكال اين وجه اين است كه پوشاندن عيب به خاطر ترس از ملامت ملامت كنندگان است ، و ترس از كسى تصور مى شود كه عاجز باشد، نه كسى كه بر هر چيز قادر است ،
وقتى جايز باشد با لهو نقصى را از خود دور كند، با چيز ديگرى كه مناسب باشد نقص لهو را دور مى كند، علاوه بر اين وقتى اظهار لهو بر او ممتنع باشد، چون عيب است ، اصل آن نيز ممتنع است ، چون اصل لهو مقدم بر اظهار آن است ، و معناى جمله چنين مى شود كه ما اگر لهوى اتخاذ كنيم و مرتكب اين امر محال شويم ، از شما مى پوشانيم ، چون اظهارش محال است ، و معلوم است كه اين معنا تا چه حد بى پايه است .
يكى ديگر وجهى است كه بعضى ديگر ذكر كرده و گفته اند: مراد از لهو، زن و فرزند است ، چون عرب زن و فرزند را لهو مى نامد زيرا مايه راحتى و انس آدمى هستند، و لهو هم چيزى است كه نفس را راحت مى سازد، و بنابراين معناى آيه چنين مى شود كه : اگر ما مى خواستيم زن و فرزند، و يا يكى از اين دو را براى خود اتخاذ كنيم ، از مقربين درگاه خود اتخاذ مى كرديم ، و اين مضمون در آيه (لو اراد اللّه ان يتخذ ولدا لا صطفى ممايخلق ما يشاء) نيز آمده .
بعضى ديگر گفته اند: يعنى اگر مى خواستيم لهوى بگيريم ، از مجردات عاليه مى گرفتيم ، نه از جسمانيات سافله . بعضى ديگر گفته اند: از حورالعين مى گرفتيم ، و به هر حال آيه شريفه رد بر امثال مسيحيان است كه براى خدا قائل به زن و فرزند هستند، مريم و مسيح را زن و فرزند او مى پندارند.
اشكال اين وجه هم اين است كه اگر از نظر لفظ آيه صحيح باشد، مستلزم آن است كه سياق كلام از سياق قبل خود بريده شود.

*(/16)*

يكى ديگر وجهى است كه از بعضى از مفسرين نقل شده كه گفته اند مراد از جمله (من لدنا)، (من جهتنا) است ، و معناى آيه اين است كه اگر مى خواستيم لهوى اتخاذ كنيم تازه لهوى بود از ناحيه ما يعنى لهوى بود الهى يعنى حكمتى بود كه شما آن را لهو به حساب مى آورديد كه در واقع عين جد و حكمت بود. و بنابراين ، معناى آيه اين مى شود كه اگر مى خواستيم لهوى اتخاذ كنيم نمى شد. و حاصل مطلب اينكه : ناحيه خداى تعالى ناحيه اى است كه جز جد و حكمت از آن صادر نمى شود و ممكن نيست صادر شود به طورى كه اگر هم لهوى اتخاذ كند همان لهو جد و حكمت مى شود خلاصه اراده لهو از خداى تعالى محال است .
اشكالى كه اين وجه دارد اين است كه هر چند معنايى است در جاى خود صحيح و دقيق ليكن از لفظ آيه فهميده نمى شود.
(ان كنا فاعلين ) - از ظاهر آيه چنين بر مى آيد كه كلمه (ان )، شرطيه است همچنانكه قبلا هم بدان اشاره رفت و بنابراين جزاى اين شرط حذف شده و جمله (لا تخذناه من لدنا) بر آن دلالت مى كند. بعضى از مفسرين گفته اند: كلمه (ان ) نافيه است و جمله مذكور نتيجه بيان سابق است . و از بعضى ديگرشان حكايت شده كه گفته اند: كلمه مذكور نافيه نيست زيرا ان نافيه غالبا لام همراه دارد تا با (ان ) شرطيه اشتباه نشود ولى آنچه كه ما در معناى آيه گفتيم روشن شد كه از نظر مقام ، شرطيه بودن (ان ) بليغ تر از نافيه بودن آن است .
بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق و لكم الويل مما تصفون
.

*(/17)*

كلمه (قذف ) به معناى دور انداختن است و كلمه (دمغ ) به طورى كه مجمع البيان گفته به معناى شكافتن فرق سر تا مغز سر است وقتى گفته مى شود: (فلان دمغه يدمغه ) معنايش اين است كه فلانى فرق فلان شخص را آنچنان شكافت كه مغز سرش ‍ هويدا گشت . و كلمه (زهوق ) اگر در نفس به كار رود و گفته شود (زهوق النفس ) به معناى هلاك شدن است مثلا گفته مى شود: (زهق الشى ء) يعنى فلان چيز هلاك شد، كلمه (حق ) در مقابل باطل است و اين دو مفهوم متقابلند و حق به معناى ثابت العين است و اما باطل به معناى چيزى است كه عين ثابتى نداشته باشد ولى خود را به شكل حق جلوه مى دهد. تا مردم آن را حق بپندارند. ليكن وقتى در برابر حق قرار بگيرد آن وقت است كه مردم همه مى فهمند باطل بوده و از بين مى رود مانند آبى كه خود يكى از حقايق است و سرابى كه حقيقتا آب نيست ولى خود را به شكل آب جلوه مى دهد و بيننده آن را آب مى پندارد ولى وقتى تشنه نزديكش ‍ مى شود آبى نمى بيند.
خداى سبحان در كلام خود مثالهاى بسيارى براى حق و باطل زده اعتقادات مطابق واقع را حق و آنچه مطابق واقع نيست باطل ، زندگى آخرت را حق و زندگى دنيا را با همه زرق و برقش كه انسانها آنها را مال خود مى پندارند و به طلب آن مى دوند كه يا مال است و يا جاه و يا امثال آن باطل دانسته ، و همچنين ذات متعالى خود را حق و ساير اسبابى كه انسانها فريب آن را مى خورند، و به جاى تمايل به خدا به آنها ميل پيدا مى كنند، باطل خوانده است ، و آيات كريمه قرآن در اين معانى بسيار است كه مجالى براى نقل آنها در اين مقام نيست .
و آنچه خداوند از ميان اين دو، بدان استناد مى كند، و بالاءصاله بدان تكيه مى نمايد، حق است ، نه باطل ، همچنانكه فرمود: (الحق من ربك ) و نيز فرمود: (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا).

*(/18)*

و اما باطل را از آن جهت كه باطل است ، هيچ وقت به خود نسبت نمى دهد، بلكه آن را لازمه نقص بعضى از موجودات ، به قياس به موجودى كامل تر معرفى مى كند، مثلا عقايد باطل از لوازم نقص ادراك است ، و هر امر باطلى از لوازم آن امر است به قياس به كامل تر آن ، هر جا باطل را به خود نسبت داده ، آن را منسوب به اذن خود كرده ، به اين معنا كه مثلا اگر زمينى شوره زار و شفاف خلق كرده كه بيننده آن را از دور آب مى پندارد، همين خلق كردنش اذن او است ، اذن در اينكه بيننده از ديدن او فورا به خيال آب بيفتد، و همين خود تحقق سراب است كه تحققى است خيالى و باطل .
از همينجا روشن مى شود كه هيچ چيز در عالم وجود نيست مگر آنكه در آن شائبه اى از بطلان هست ، مگر وجود خداى سبحان كه حق محض است و هيچ بطلانى با او آميخته نيست و بطلان بدو راه ندارد، همچنان كه فرمود: (ان اللّه هو الحق ).
و نيز روشن مى شود كه عالم خلقت با همه نظامى كه در آن هست از امتزاج حق و باطل پديد آمده ، همچنانكه خداى تعالى امر خلقت را چنين مثل زده ، (انزل من السماء ماء فسالت او ديه بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا، و مما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حليه او متاع زبد مثله ، كذلك يضرب اللّه الحق و الباطل ، فاما الزبد فيذهب جفاء، و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض ) و در زير همين عنوان معارف بسيارى نهفته است .
آرى سنت خداى تعالى بر اين جريان يافته كه : باطل را آنقدر مهلت دهد تا روزى با
حق روبرو گردد، و با آن در بيفتد، تا به خيال خود آن را از بين برده ، خودش جاى آن را بگيرد، ولى خدا به دست حق خود، او را از بين ببرد و نابودش كند.

*(/19)*

پس اعتقاد حق هيچ وقت در زمين ريشه كن نمى شود، هر چند كه در بعضى ادوار حاملين آن در اقليت قرار گيرند و يا ضعيف شوند و همچنين كمال حق هرگز از اصل نابود نمى شود هر چند كه گاهى اضداد آن زياد گردند، و نصرت الهى هرگز از رسولان خدا جدا نمى شود هر چند كه گاهى به اصطلاح ، كاردشان به استخوان برسد آنچنان كه ماءيوس شوند و خيال كنند كه به كلى تكذيب شدند.
و اين همان معنايى است كه از جمله (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ) استفاده مى شود، چون اين جمله اعراض ‍ و اضراب از جمله قبلى است كه مى فرمود: خداوند عالم را به لعب نيافريده و يا از جمله (لو اردنا ان نتخذ لهوا) كه مى فهماند خلقت عالم ناشى از اتخاذ لهو نيست ، و اينكه فرمود: (نقذف ) به خاطر اينكه استمرار را مى رساند دلالت دارد بر اينكه حق را به چنگ باطل انداختن سنت جارى و هميشگى خدا است و در اينكه فرمود: (نقذف ... فيدمغه ) دلالت دارد بر اينكه هميشه غلبه با حق است و در اينكه فرمود: (فاذا هو زاهق ) دلالت بر اين معنا است كه اين درگيرى حق با باطل ناگهانى صورت مى گيرد و وقتى كه ديگر كسى اميد نمى برد كه حق غالب شود و باطل فرار كند، و چون آيه شريفه مطلق است نمى توان گفت مقصود حق و باطل در عقايد يا در سيره و سنت و يا در خلقت است بلكه همه را شامل مى شود و معنا اين است كه ما عالم را براى بازى خلق نكرديم و نخواستيم سرگرمى براى خود تهيه كنيم بلكه سنت هميشگى ما اين بوده كه باطل را با حق بزنيم و آنچنان بزنيم كه او را هلاك كند و ناگهان مردم ببينند كه دارد از بين مى رود چه اينكه آن باطل حجتى باشد يا عقيده اى كه حجت و عقيده حق آنها را نابود مى كند، و چه اينكه عمل و سنتى باطل باشد كه عمل و سنت حق آنها را از بين مى برد همچنان كه در قراى ظالمه گذشته چنين شد و عذاب استيصال آن اعمال و سنت ها را از بين برد و چه اينكه باطل چيز ديگرى باشد.

*(/20)*

بعضى از مفسرين آيه را با آيه قبل تفسير كرده و گفته اند معنايش اين است كه : (ليكن ما نمى خواهيم لهو اتخاذ كنيم بلكه كار ما اين است كه همواره حق را كه يكى از مصاديقش جدّ است بر باطل كه يكى از مصاديقش لهو است غلبه دهيم ).
و ليكن اين تفسير خطا است چون اعتراف ضمنى دارد بر اينكه لهوى در كار خدا هست چون قبلا گفتگويى از لهو، غير از لهو منسوب به خدا و نهى آن نبوده پس حق اين است
كه آيه شريفه نسبت به جد و لهو اطلاق ندارد چون لهوى در كار خدا نيست تا اطلاق آيه شاملش شود.
و جمله (و لكم الويل بما تصفون ) تهديد مردمى است كه معاد و نبوت را منكرند كه توضيح آن بر طبق مقتضاى سياق گذشت .
از آيه شريفه حقيقت رجوع به سوى خدا استفاده مى شود و آن اين است كه خداى تعالى مدام با حق باطل را مى كوبد و حق را بر جا و از باطلى كه خود را به شكل آن جلوه داده جدا مى كند و نيز حق را از زير باطلى كه آن را پوشانده بيرون مى آورد تا نماند مگر حق خالص و آن خداى عز اسمه و صفات عليه او است ، كه مى فرمايد (و يعلمون ان اللّه هو الحق المبين ) آن وقت است كه آنچه از اسباب سبب مستقل پنداشته مى شد همه از كار مى افتد و آنچه ملك و قوت و اختيار براى غير خدا پنداشته مى شد همه از مالكيت و نيرومندى و صاحب اختيارى ساقط مى شوند همچنان كه فرمود: (لقد تقطع بينكم و ضل عنكم ما كنتم تزعمون ) و نيز فرمود: (ان القوه لله جميعا) و نيز فرمود: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) و نيز فرمود: (و الامر يومئذ لله ) و آياتى كه اين معانى را مى رساند بسيار است .
و له من فى السموات و الارض
.

*(/21)*

در اين جمله يكى از احتمالاتى كه فى الجمله منافى با معاد است دفع شده و آن اين است كه خداى تعالى بر بعضى از مردم و يا همه آنان مسلط نباشد و در نتيجه مردم بتوانند از گير بازگشت به او و حساب و كتاب و كيفرش فرار كنند كه در اين جمله آن را دفع نموده مى فرمايد ملك خداى تعالى عام است و شامل تمامى موجوداتى كه در آسمان و زمينند هست ، پس او هر قسم تصرفى كه بخواهد مى تواند در آنها بكند و معلوم است كه اين ملك ، ملك حقيقى و از لوازم ايجاد است يعنى هر موجودى كه تصور شود قائم به وجود سببى است
كه آن را ايجاد كرده و به طورى قائم است كه نمى تواند از هيچ گونه تصرف او سر برتابد و چون موجد هر چيزى خدا است و كسى در ايجاد، شريك او نيست حتى از نظر بت پرستانى كه آلهه اى غير خدا در تدبير و عبادت قائلند در ملك ، كسى را شريك خدا نمى دانند پس آنچه در آسمانها و زمين است مملوك خدا است و غير خدا مالكى نيست .
و من عنده لا يستكبرون عن عبادته و لا يستحسرون ... لا يفترون
.
در مجمع البيان گفته : استحسار به معناى اين است كه كسى از شدت خستگى نيرويش تمام شود وقتى مى گويند: (بعير حسير) معنايش شتر مانده است و اصل اين كلمه از جمله معروف : (حسر عن ذراعيه ) گرفته شده كه معنايش تمام شدن نيرو به خاطر خستگى است .
و مراد از اينكه فرمود: (و من عنده - و كسى كه نزد او است ) مخصوصين به موهبت قرب و حضورند كه چه بسا منطبق با ملائكه مقرب شود، و اينكه فرمود: (يسبحون الليل و النهار لا يفترون - شب و روز تسبيح مى گويند و خسته نمى شوند) به منزله تفسيرى است براى جمله (و لا يستحسرون ) يعنى آنها كه نزد خدايند دچار خستگى و ماندگى نمى شوند، بلكه شب و روز بدون هيچ سستى ، او را تسبيح مى گويند، و تسبيح در شب و روز كنايه از دوام آن است ، يعنى لا ينقطع تسبيح مى گويند.

*(/22)*

خداى تعالى در اين آيه حال بندگان مقرب و ملائكه مكرم خود را بيان مى كند كه مستغرق در عبوديت ، و سرگرم در عبادت او هستند، هيچ كار ديگرى آنان را از عبادت او باز نمى دارد، و به هيچ چيز جز عبادت او توجه نمى كند، و گويا كلام براى بيان خصوصيت ملك و سلطنت خدا كه در صدر آيه آمده بود ريخته شده است .
به اين بيان كه سنت جاريه ميان موالى و بردگان در ملك هاى اعتبارى اين است كه برده هر قدر به درگاه مولايش مقرب تر شود، مولايش از بسيارى تكاليف و رسوم و وظائف او اغماض مى كند، و آنچه از ساير بردگان مى خواهد از او نمى خواهد و خلاصه او از حساب و مؤ اخذه معفو مى شود، و اين بدان جهت است كه اساس اجتماع مدنى انسان بر تعاون و مبادله منافع ، و رفع حوائج بر پا شده ، و چون احتياج هميشه و براى همه هست ، و مولى از هر كس ديگرى به برده مقرب خود محتاج تر است ، همچنانكه يك پادشاه احتياجش به مقربين دربار از هر كس ديگرى بيشتر است لذا بايد آنچه به برده مقرب خود مى دهد، به قدر خدمتى باشد كه برده اش ‍ به او مى كند و به همين جهت مى بينيم بسيارى از تكاليف و وظائف و رسومى كه از ساير بردگان مى خواهد از او بر مى دارد، و اين خود يك نحوه مبادله و معامله است .
ولى در خداى تعالى چنين نيست ، براى اينكه او خدا و مالك حقيقى بندگان ، و بندگان ملك حقيقى او هستند، چون مالك آنها بى نياز مطلق از مملوك او و مملوك او در حاجت مطلق به مالك است ، و در اين مساءله هيچ فرقى ميان مقرب و غير مقرب ، دورو نزديك ، و عالى و دانى نيست ، بلكه هر قدر بنده او تقرب بيشترى پيدا كند بيشتر به عظمت و كبريا، و عزت و بهاى مولايش پى مى برد، و بيشتر ذلت و مسكنت وحاجت خود را احساس مى كند، پس در نتيجه كارش به جايى مى رسد كه به غير عبوديت و خضوع ، كار ديگرى نكند.

*(/23)*

پس گويا اينكه فرمود: (و من عنده لا يستكبرون عن عبادته و لا يستحسرون ...) اشاره است به اينكه ملك خداى تعالى - كه قبلا اشاره كرد به اينكه مالكيت او اقتضا دارد عبوديت و حساب و جزا را - بر خلاف ملكيت متداول در ظرف اجتماع انسانى است ، پس ‍ نبايد كسى انتظار داشته باشد كه از انجام وظيفه مستثنى ، و از حساب و جزا بخشيده شده است .
ممكن هم هست جمله مورد بحث در مقام ترقى دادن به مطلب باشد، و معنا چنين باشد كه : تمامى آنكه در آسمانها و زمين است ملك خدا است .
پس بايد او را بندگى كنند، و به زودى به حسابشان رسيدگى مى شود، و كسى از اين محاسبه مستثنى نيست حتى مقربين درگاه ، و ملائكه گرامش و لذا همان مقربين درگاه او هيچ وقت از بندگى او سر بر نتافته و خسته نمى شوند، بلكه دائما و لا ينقطع مشغول تسبيح او مى باشند.
در سابق يعنى در آخر سوره اعراف ، در تفسير آيه (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه و له يسجدون )، اين معنا را استفاده كرديم ، كه مراد از تعبير (آنهايى كه نزد پروردگار تو مى باشند) اعم از ملائكه مقرب است ، (پس از اين نكته غفلت نكن ).
ام اتخذوا آلهه من الارض هم ينشرون
.
كلمه (انشار) به معناى زنده كردن مردگان است ، و بنابراين ، مراد از آن معاد است ، در اين آيه احتمال ديگرى كه منافى معاد است رد شده ، و حاصلش اين است كه كسى بگويد: غير از خدا آلهه ديگرى هستند كه مردگان را زنده كنند و محاسبه نمايند، و خداى تعالى در مساءله معاد هيچ دخالتى نداشته ، و به همين جهت اجبارى نداريم كه از او بترسيم و
دعوت پيغمبرانش را اجابت نموده ايشان را پيروى كنيم ، بلكه همان آلهه را مى پرستيم و هيچ ضررى هم ندارد.

*(/24)*

و اگر جمله (ام اتخذوا آلهه ) را مقيد به قيد (من الارض ) كرد، به قول بعضى ها براى اين بود كه به اين نكته اشاره كرده باشد كه : اين آلهه از آنجايى كه از جنس زمينند، حكمشان حكم همه موجودات زمينى است ، و آن اين است كه محكوم به مرگ و بعث اند، و چون چنين هستند، چه كسى آنها را مى ميراند، و دوباره زنده مى كند؟.
ممكن هم هست مراد، اتخاذ آلهه از جنس زمين باشد، مانند بتهايى كه از سنگ و چوب و فلزات درست مى كردند، پس بنابراين همين قيد (فى الارض ) يك نوع تهكم و تحقير را مى رساند، و برگشت معنا به اين مى شود كه ملائكه اى كه آلهه ايشان است ، وقتى بندگان و عباد خداى تعالى باشند، و بت پرستان به كلى از آنان منقطع ، و از الوهيتشان ماءيوس شوند، و در امر معاد نتوانند به آنان ملتجى گردند، آيا بت ها و سنگ و چوب ايشان به دردشان مى خورد؟ و آيا صحيح است كه سنگ و چوب را خداى خود بگيرند؟.
لو كان فيهما آلهه الا اللّه لفسدتا فسبحان اللّه رب العرش عما يصفون
.
در سابق در تفسير سوره هود، و سوره هاى بعد از آن ، مكرر اشاره كرديم كه : نزاع ميان بت پرستان و موحدين در يگانگى معبود و تعدد آن نيست ، و خلاصه در اينكه واجب الوجود موجود بالذات است كه وجودش از خودش و وجود تمامى موجودات از او است و يكى است ، هيچ اختلافى نيست ، بت پرستان نيز آن را قبول دارند.

*(/25)*

نزاعى كه هست در اله به معناى رب و معبود است ، كه بت پرست ها بر آن شده اند كه تدبير عالم با طبقاتى كه در اجزاى آن هست از ناحيه آفريدگار عالم به موجوداتى شريف و مقرب درگاه او واگذار شده كه به همين جهت ما بايد آنها را بپرستيم ، تا براى ما شفيع درگاه خدا شوند، و ما را به درگاه او قدمى نزديك تر كنند، مانند رب آسمانها، و رب زمين ، و رب انسان ، و همچنين اربابى ديگر، و اينها اله مخلوقاتند، و خدا اله آنها و آفريدگار همه موجودات ، همچنان كه آيه شريفه (و لئن سالتهم من خلق السموات و الارض ‍ ليقولن خلقهن العزيز العليم ) و آيه (و لئن سالتهم من خلقهم ليقولن اللّه ) همين اعتقاد را از ايشان حكايت مى كند
آيه شريفه مورد بحث هم آلهه غير از خدا در آسمان و زمين را به اين معنى نفى مى كند نه به معنى تعدد واجب الوجود و هستى بخش را، چون احدى قائل به تعدد او نيست ، و مراد از اينكه فرمود: اگر در آسمان و زمين غير خدا اله ديگرى بود، اين است كه الوهيت غير خدا متعلق به آسمان و زمين باشد، نه اينكه در آسمان و زمين منزل گرفته باشند، و بنابراين آيه مورد بحث مانند آيه (و هو الذى فى السماء اله و فى الارض اله ) خواهد بود.

*(/26)*

و اما بيان حجتى كه آيه آورده حاصلش اين است كه : اگر فرض شود كه براى عالم آلهه متعددى باشد، ناچار بايد اين چند اله با يكديگر اختلاف ذاتى ، و تباين حقيقى داشته باشند، و گرنه چند اله نمى شدند، و تباين در حقيقت و ذات مستلزم آن است كه در تدبير هم با يكدگر متباين و مختلف باشند، و همين كه پاى اختلاف در تدبير به ميان بيايد، تدبير هر يك تدبير ديگرى را فاسد مى كند، و آسمان و زمين رو به تباهى مى گذارند، و چون مى بينيم نظام جارى در عالم نظامى است واحد، كه همه اجزاى آن يكديگر را در رسيدن به هدف خود يارى مى دهند، و با رسيدن اجزاى ديگر به هدف هاى خود سازگارند، مى فهميم كه پس براى عالم غير از يك اله نيست ، و همين هم مدعاى ما است .
ممكن است در اينجا اين سؤ ال را بكنى كه : در اثبات فساد در عالم همين بس كه ما مى بينيم بسيارى از اسباب را كه با يكدگر تزاحم دارند، و بسيارى از علل را كه جلو تاءثير يكديگر را مى گيرند، و مگر تفاسد چگونه مى شود؟.

*(/27)*

در جواب مى گوييم تفاسد دو علت كه در تحت تدبير دو مدبر باشند، غير تفاسد دو علتى است كه در تحت يك تدبير باشند كه مدبر واحد علتى را با علتى ديگر از كار بيندازد و يا اثر آن را محدود كند و تزاحم عللى كه در نظام عالم ديده مى شود از اين قبيل است ، براى اينكه علل و اسباب كه اين نظام عام عالمى را ترسيم مى كنند، با همه اختلافى كه دارند تمانع و تزاحمشان با يك ديگر طورى نيست كه يكديگر را باطل كنند و از اثر و فعاليت ساقط سازند به اين معنا كه با تزاحم خود بعضى از قوانين عمومى و كلى حاكم بر نظام عالم را بشكنند و در نتيجه با وجود اجتماع شرايط و ارتفاع موانع مع ذلك از مورد خود تخلف كنند به خلاف تمانع دو علت كه در تحت تدبير دو مدبر باشند اگر فرض شوند با تزاحم خود قوانين عمومى و كلى حاكم بر نظام عالم را مى شكنند و با وجود اجتماع شرايط و ارتفاع موانع نمى گذارند علتها اثر خود را بكنند آن وقت است كه تخلف معلول از علت امرى عادى مى شود بلكه اصولا در چنين
فرضى ديگر نظامى عام و عالمى نمى ماند، بلكه حال دو سبب كه با هم مختلف و متنازعند (و تحت يك مدبر باشند) در تنازع و اختلاف ، حال دو كفه ترازو را خواهند داشت كه هر يك بالا رود آن ديگرى پائين مى آيد در عين اينكه در تحصيل غرض صاحب خود متحدند و در سنجيدن كالاى او متفق .
باز ممكن است بگويى ما مى بينيم كه آثار علم و شعور در جهان نمودار است يعنى نظام جارى در عالم به بانگ بلند از مدبرى با شعور و با علم خبر مى دهد و وقتى چنين باشد چه مانعى دارد كه ما براى عالم چند اله فرض كنيم كه همگى امور عالم را تدبير كنند تدبير از روى تعقل و فكر و با موافقت يكديگر يعنى همگى قرار گذاشته باشند كه به خاطر حفظ مصلحت با يكديگر مخالفت نكنند و از تدبير يكديگر ممانعت به عمل نياورند؟.
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
در جواب مى گوييم چنين فرضى غير معقول است براى اينكه معناى تدبير تعقلى و تدبير از روى فكر در خود ما آدميان اين است كه ما افعالى كه صادر مى كنيم بر مقتضاى قوانين عقلى كه حافظ تلائم اجزاى فعل با يكديگر و سوق دادن فعل به سوى هدف آن است تطبيق دهيم و اين قوانين عقلى همه از حقايق خارجى گرفته شده يعنى از نظامى كه در موجودات برقرار است گرفته شده در نتيجه افعال تعقلى ما يعنى افعال عقل پسند ما تابع قوانين عقلى است و قوانين عقلى ما تابع نظام عالم خارج است و ليكن پروردگار مدبر عالم چنين نيست بلكه نظام خارجى همان فعل او است نه اينكه او هم مانند ما از نظام عالم براى قوانين خود الگو گرفته باشد چون محال است كه فعل او تابع قوانين عقلى باشد در حالى كه فعلش متبوع آن قوانين است . پس چگونه تصور شود كه خدايان مفروض به خاطر مصالح عالم وحدت نظر و عمل پيدا كنند چون گفتيم مصالح تابع فعل خدا است نه متبوع آن (دقت فرماييد).
اين بود تقرير و توضيح حجتى كه آيه مورد بحث بر توحيد اقامه كرده و اين حجتى است برهانى مركب از مقدماتى يقينى كه دلالت مى كند بر اينكه تدبير عام عالمى با همه تدابير خصوصى كه در آن است از يك مبداء صادر شده و اختلافى در آن نيست . و ليكن مفسرين آن را طورى تقرير كرده اند كه حجت بر نفى تعدد صانع شود، تازه در همين تقرير هم اختلاف كرده اند و چه بسا بعضى از ايشان مقدماتى بر آن اضافه كرده اند كه از منطوق آيه خارج است و آنقدر بحث را پيرامون آن دنبال كرده اند كه بعضى از ايشان گفته اند: آيه شريفه حجتى است اقناعى و غير برهانى كه تنها عوام الناس را قانع مى كند.
فسبحان اللّه رب العرش عما يصفون
اين جمله خداى تعالى را از توصيف مشركين منزه مى دارد، چون گفته بودند: با خدا

*(/1)*

خدايانى هست كه آنها مردم را زنده مى كنند، و يا گفته بودند، به غير خدا آلهه ديگرى است كه مالك تدبير در ملك خدايند، بنابراين كلمه (عرش ) در اين جمله كنايه از ملك است ، و حرف (ما) در جمله (عما يصفون ) مصدريه است ، و معنايش (عن وصفهم - از وصفشان ) است .
پيرامون اين بحث مطالب ديگرى هست كه به زودى از نظر خوانندگان مى گذرد.
لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون
.
ضمير در (لا يسئل ) بدون اشكال به خداى تعالى بر مى گردد، و ضمير در (و هم يسئلون ) به آلهه اى كه مشركين مى خواندند، و يا به آلهه و مردم هر دو، و يا تنها به مردم ، بر مى گردد، و در اين سه احتمال از همه بهتر وجه اول است ، چون با سياق آيه بهتر مى سازد، زيرا گفتگو درباره آلهه اى بود كه به غير خدا مى خواندند و معنايش اين است كه آنها بازخواست مى شوند، ولى خداى سبحان از آنچه مى كند بازخواست نمى شود.

*(/2)*

و اينكه فرمود: بازخواست نمى شود از آن فعلهايى كه به جا مى آورد، معناى بازخواست ، اين است كه ما به كننده آن كار بگوييم چرا چنين كردى ؟ و اين نحوه سؤ ال ، سؤ ال از مصلحت فعل است ، و فعلى كه مقارن با مصلحت باشد در نزد عقلاء مؤ اخذه ندارد، و چون خداى سبحان حكيم على الاطلاق است ، همچنانكه خودش خويشتن را در چند جاى كلام خود به حكمت ستوده ، و حكيم آن كسى است كه عملى جز به خاطر مصلحت انجام نمى دهد، بلكه هر كارى صورت مى دهد به خاطر اين است كه داراى مصلحتى است كه انجام دادنش را بر ندادن ترجيح مى دهد، و با اين حال ديگر معنا ندارد كسى از او بازخواست كند كه چرا چنين كردى ؟ به خلاف غير حكيم كه اگر كارى كرد معقول هست بپرسند چرا چنين كردى ، چون غير حكيم ، هم ممكن است كار صحيح و حق انجام دهد و هم ممكن است باطل انجام دهد، هم ممكن است كارى كند كه مصلحت دار باشد و هم ممكن است كارى كند كه مفسده دار باشد، لذا جايز است در حق غير حكيم مؤ اخذه شود كه چرا چنين كردى ؟ تا اگر باطل انجام داده بود مذمت عقلى و يا عقاب مولوى شود.
اين آن وجهى بود كه جمعى از مفسرين در توجيه آيه ذكر كرده اند، و گويا اينكه تا اندازه اى مطلب صحيحى است ، و ليكن دو اشكال و سؤ ال در آن هست .
اول اينكه : آيه شريفه مطلق است ، و از جهت لفظ آن هيچ دلالتى بر اينكه مراد خصوص اين معنا باشد ندارد، و صحيح بودن مطلبى دليل بر اين نيست كه مراد از آيه مورد بحث هم همان مطلب باشد.

*(/3)*

و به خاطر همين اشكال بوده كه بعضى از مفسرين عدم بازخواست از خدا را چنين توجيه كرده كه : اين آيه بر پايه آن مطلبى است كه در جاى خود ثابت شده كه افعال خدا معلل به اغراض نيست ، چون غرض عبارت است از آن داعى كه فاعل را به انجام فعل وا مى دارد، تا با انجام آن استكمال نموده سودى ببرد، و چون خداى تعالى اجل از اين است كه محتاج به كمالى باشد كه در ذاتش ‍ نباشد، و محتاج به انتفاع از غير خود باشد، لذا در حق او گفته نمى شود: چرا چنين كردى ، و غرضت از اين كارچه بوده ؟!.
اين وجه نيز از نظر بعضى ديگر مردود شناخته شده كه فاعلى كه فاعليتش تمام است (و ممكن نيست فعل از او صادر نشود) هر فعلى كه انجام مى دهد به خاطر ذات خود انجام مى دهد.
پس ذات خود او غايت و غرض او است ، ديگر احتياج ندارد كه غرضى خارج از ذات خود داشته باشد مانند انسان بخيل كه اگر جود مى كند براى اين است كه بلكه جود و سخا كسب كند و رذيله بخل را از خود دور سازد، كه اگر ملكه برايش حاصل شد آن وقت وقتى انفاقى مى كند به خاطر ذات خودش است ، نه به خاطر تحصيل چيزى كه ندارد، چون دارد، و تحصيل حاصل معقول نيست .

*(/4)*

و نيز به همين جهت است كه بعضى ديگر مطلب مورد نظر آيه را اينطور توجيه كرده اند كه : عظمت و كبرياء و عزت و بهاى خداى تعالى بر هر چيزى و بر هر كسى كه فرض شود از خدا بازخواست و به او اعتراض كند قاهر است ، غير خدا هر چه هست ذليل تر و حقيرتر از آن است كه چنين جراءتى كند كه از او سؤ ال و مؤ اخذه نمايد، كه چرا فلان كار را كردى ؟ و ليكن خداى سبحان مى تواند از هر كسى كه فرض كنيم سؤ ال و بازخواست نمايد كه چرا چنين كردى ؟ و هر كسى را كه مستحق مؤ اخذه باشد فرمايد. هر چند كه اين وجه نيز مردود شناخته شده ، و در ردش گفته اند: بازخواست نشدن خداى تعالى به خاطر قهر و سخطش آنچنان كه از بازخواست ملوك جبار و طاغيان متفرعن پرهيز مى شود مطلبى است ، و نبودن نقطه ضعف در عمل او و دستخوش عيب و قصور نبودنش مطلب ديگر است .
و آنچه از سراپاى كلام خداى عز و جل استفاده مى شود اين است كه بازخواست نشدن خداى تعالى در اعمالش به خاطر جهت دومى است ، نه اولى ، و آياتى كه بر اين معنا دلالت كند بسيار است ، مانند آيه شريفه (الذى احسن كل شى ء خلقه ) و آيه شريفه (له الا سماء الحسنى )
و آيه شريفه (ان اللّه لا يظلم الناس شيئا) و امثال اين آيات .

*(/5)*

و كوتاه سخن اينكه گفته اند: علت بازخواست نشدن خدا در كارهايش اين است كه او حكيم على الاطلاق است و برگشت آن به اين است كه عدم بازخواست از فعل خدا به خاطر ذات فعل او (بما هو فعل او) نيست بلكه به خاطر امرى است كه خارج از ذات فعل است و آن اين است كه فاعل فعل حكيم است و هيچ فعلى را جز به خاطر مصلحتى كه در آن است انجام نمى دهد ولى ظاهر آيه شريفه (لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون ) اين معنا را نمى رساند و صاحبان اين توجيه كه كلام خداى را مقيد به حكمت كرده اند بايد دليلى بر مدعاى خود اقامه كنند و اگر صحيح باشد كه ما عدم سؤ ال را در آيه مورد بحث به چيزى تعليل كنيم كه خارج از لفظ آن باشد چرا صحيح نباشد كه به جمله (سبحان اللّه رب العرش عما يصفون ) تعليل كنيم كه متصل به خود آيه است ؟ آرى آيه شريفه اگر براى خدا ملك مطلق را اثبات مى كند دليلش همين است كه ملك تابع اراده و مطيع امر مالك است چون ملك است و ذات خود ملك اين معنا را اقتضا مى كند، نه به خاطر اينكه فعل خدا يا قول او موافق با مصلحت مرجحه است و گرنه اگر تابعيت ملك خدا براى اراده او به خاطر اين باشد كه او مالكى حكيم است ديگر ميان خدا و خلقش فرقى نيست چون پست ترين رعيت خدا هم اگر عملش ‍ بر طبق مصلحت باشد مطاع خواهد بود و بازخواست نمى شود ولى اگر در موردى بر طبق مصلحت نباشد ديگر اطاعتش واجب نخواهد بود پس در حقيقت خداى تعالى هم واجب الاطاعه نيست ، آنچه واجب الاطاعه است همان مصلحت است .
هر مولاى عرفى هم كه تصور كنيم در آن دستورات و اوامرى كه قانونا حق صادر كردن آن را دارد مطاع و متبع است و بنده و برده او بايد آن دستورات را به شرطى كه مطابق حكمت و مصلحت باشد اطاعت كند.

*(/6)*

پس خداى سبحان كه ملك و مالك همه عالم ، و تمام عالم رعيت و مملوك او است هر چه بخواهد مى كند و مى تواند بكند و هر حكمى كه بخواهد مى تواند براند غير او را نمى رسد كه چنين باشد، او مى تواند غير خود را در آنچه مى كنند بازخواست كند ولى غير او را نمى رسد كه او را در آنچه مى كند بازخواست نمايند. بله خود او خبر داده كه هر چه مى كند به خاطر مصلحت مى كند چون حكيم است و جز آنچه مصلحت دارد اراده نمى كند و چون
چنين خبر داده با چنين علم اجمالى ديگر ما را نمى رسد كه نسبت به او در آنچه مى كند سوءظن پيدا كنيم تا چه رسد به اينكه او را بازخواست نماييم .
و از جمله لطيف ترين آياتى كه دلالت بر اين معنا (كه براى آيه كرديم ) دارد حكايت كلامى است كه قرآن كريم از عيسى بن مريم نموده كه گفته است : (ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ) زيرا در اين كلام عذاب بندگان را توجيه مى كند به اينكه مملوك تواند، و مملوك نمى تواند در كار مالك خود ايراد كند، و آمرزش آنان را توجيه مى كند به اينكه تو حكيمى ، و هر كارى بكنى آن كار مصلحت دارد.
از اينجا معلوم مى شود كه حكمت تا اندازه اى عمومى تر از بازخواست نشدن است ، به خلاف مالكيت ، و به همين جهت براى توجيه آيه ، مالكيت مناسب تر است تا حكمت ، كه بيانش گذشت .

*(/7)*

اشكال دومى كه در توجيه مفسرين باقى مى ماند اين است كه با اين توجيه اتصال آيه به ما قبل روشن نمى شود، نهايت چيزى كه مى توانند صاحبان اين توجيه در وجه اتصال آيه به سياق قبل بگويند، همانى است كه صاحب مجمع البيان آورده ، كه خداى تعالى در اين سياق بعد از بيان مساءله توحيد در آيه مورد بحث ، مساءله عدالت را متعرض شده ، و حال آنكه خواننده خوب مى داند كه برگشت اين حرف به اين مى شود كه آيه مورد بحث از باب (حرف ، حرف مى آورد) ذكر شده باشد، و ما هيچ اجبارى نداريم كه آيه را آنطور توجيه كنيم ، آن وقت در وجه اتصال آن به ما قبل مرتكب چنين چيزى بشويم .
و نظير اين توجيه كه براى اتصال آيه به ما قبل خود كرده اند، توجيهى است كه از ابومسلم نقل شده كه گفته است : اين آيه متصل به آيه (اقترب للناس حسابهم ) است ، كه در اول سوره قرار دارد و مقصود از حساب ، بازخواست و پرسش از نعمتهايى است كه خداى عزوجل به مردم انعام فرموده كه آيا در مقابل آن نعمتها شكرگزارى كردند و يا در مقابل آن كفران نمودند؟.
ليكن اين وجه صحيح نيست ، به علت اينكه مى دانيم آيات بعد از اين آيه متصل به اين آيه است ، و لازمه اين وجه اين است كه همه آيات مذكور متصل به اول سوره باشد، نه اينكه تنها آيه مورد بحث متصل باشد، علاوه بر اين ، بر فرض هم كه اين حرف صحيح باشد
ترجمه الميزان ج : 14 ص : 381
تازه اتصال ذيل آيه را به اول سوره موجه مى كند، و صدر آن باز به حال خود باقى مى ماند.

*(/8)*

و اما در توجيه ما كه آيه را از طريق ملك توجيه كرديم نه از راه حكمت اتصال آيه به ما قبلش نيز روشن تر از وجوهى است كه براى اتصال مذكور ذكر كرده اند، براى اينكه قبل از آيه مورد بحث جمله (سبحان اللّه رب العرش عما يصفون ) قرار گرفته ، و عرش ‍ همانطور كه قبلا هم گفتيم كنايه از ملك و سلطنت است و بنابراين ، جمله مورد بحث ، يعنى جمله (لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون ) برهان بر ملك خداى تعالى است ، همچنانكه ملك خدا و مسوول نبودن وى برهان بر ربوبيت او، و مملوكيت خلق است براى او، همچنان كه مملوكيت و مسؤ وليت خلق ، برهان عدم ربوبيت آنها است ، زيرا فاعلى كه به هيچ وجه در فعلش مسؤ ول نيست ، او مالك على الاطلاق فعل نيز هست ، و اما فاعلى كه از فعلش بازخواست مى شود او مالك فعل خود نيست ، مگر وقتى كه آن فعلش ‍ داراى مصلحت باشد، كه در حقيقت مالك فعل همان مصلحت است كه مؤ اخذه را از فاعل بر مى دارد، و پروردگار عالم و يا پروردگار جزئى از اجزاى عالم آن كسى است كه مالك مستقل تدبير آن باشد، و اين مالكيت از ذات او و براى ذات او باشد نه اينكه از ناحيه ديگرى دارا شده باشد، پس خداى سبحان تنها رب عرش است و غير او همه مربوب او هستند.
گفتارى در حكمت خداى تعالى ، و معناى اينكه افعال او داراى مصلحت است و اين بحثى است فلسفى و قرآنى
حركات گوناگون و متنوعى كه از ما سر مى زند وقتى (عمل ) مى شود كه به نوعى به اراده و خواست ما بستگى داشته باشد، و به همين جهت سلامتى و مرض ، و حركات بى اختيار اعضا، و رشدى كه سال به سال مى كنيم ، عمل ما شمرده نمى شود.
اين هم ناگفته پيدا است كه اراده يك عمل وقتى در ما پيدا مى شود كه ما آن عمل را به خاطر اينكه مى دانيم كمال است بر تركش ‍ ترجيح دهيم ، و نفع آن را از ضررش بيشتر بدانيم .

*(/9)*

بنابراين آنچه از وجوه خير و مرجحاتى كه در يك عمل است همان ما را وادار به انجام آن عمل مى كند، پس در حقيقت آن وجوه سبب در فاعليت فاعل است ، يعنى آن ما را فاعل مى كند، و اين وجوه همان است كه ما آن را غايت و غرض فاعل از فعل مى ناميم ، و ابحاث فلسفى به طور قطع ثابت كرده كه فعل به معناى اثرى كه از فاعل صادر مى شود، چه فعل ارادى باشد و چه غير ارادى ممكن نيست بدون غايت باشد.
و مصلحت هم عبارت از همين است كه فعلى از افعال طورى باشد كه انجام آن مشتمل بر خيريت بوده باشد، پس مصلحت كه عقلاى عالم يعنى اهل اجتماع انسانى آن را مصلحت مى نامند همان باعث و محرك فاعل است در انجام يك فعل ، و همان باعث مى شود كه فاعل فعل را متقن و بى عيب انجام دهد، در نتيجه همان باعث مى شود كه فاعل در فعلش حكيم باشد، چون اگر آن نبود فعل لغو و بى اثر مى شد.
اين نيز روشن است كه مصلحت مذكور كه از وجوه فعل عايد مى شود قبل از وجود فعل وجودى ندارد، و با اين حال اگر باز مى گوييم مصلحت علت وجود فعل است ، با اينكه علت بايد قبل از معلول موجود باشد، براى اين است كه مقصود ما از مصلحت ، وجود ذهنى و علمى آن است نه وجود خارجى .
به اين معنا كه وقتى مى خواهيم فعلى را انجام دهيم قبلا صورتى علمى و ذهنى از نظام حاكم در خارج ، و قوانين كلى و جارى در آن نظام ، و اصول منتظم و حاكمى كه حركات را به سوى غاياتش و افعال را به سوى اغراضش سوق مى دهد، گرفته ايم ، و نيز از راه تجربه ، روابطى ميان اشياى عالم به دست آورده ايم ، و جاى هيچ ترديدى هم نيست كه اين نظام علمى تابع نظام خارجى و مترتب بر آن است .

*(/10)*

و چون چنين است هر فاعل صاحب اراده ، همه سعيش اين است كه حركات مخصوص خود را كه ما نام آن را فعل مى گذاريم طورى انجام دهد كه با آن نظام علمى كه صورت علمى اش را در ذهن دارد وفق دهد، و مصالح و محاسنى را كه در آن صورت علمى در نظر گرفته به وسيله فعل خود تحقق دهد، و خلاصه اراده خود را بر آن اساس پايه گذارى كند، كه اگر توانست فعل را با آن مصالح وفق دهد، و آن را تحقق بخشد حكيم است ، و مى گوييم عملى متقن انجام داده ، و اگر خطا رفت ، و به آن مصالح نرسيد، حال چه به خاطر قصور او باشد و يا تقصيرش ، او را حكيم نمى خوانيم ، بلكه لاغى و جاهل و امثال آن مى ناميم .
پس معلوم شد كه حكمت وقتى صفت فاعل مى شود كه فعل او با نظام علمى او منطبق ، و نظام علميش درست از نظام خارجى گرفته شده باشد و معناى مشتمل بودن فعل او بر مصلحت اين است كه فعلش با صورت علميه اى كه از خارج در ذهن رسم شده مطابق در آيد، پس در حقيقت حكمت ، صفت ذاتى خارج است ، چيزى كه هست اگر فاعلى را حكيم ، و فعلش را مطابق حكمت مى ناميم ، به خاطر اين است كه فعل او با وساطت علم با نظام خارج منطبق است ، و همچنين اگر فعلى را مشتمل بر مصلحت مى ناميم ، باز به خاطر اين است كه مطابق صورت علمى ، و صورت علمى مطابق با خارج است .
البته اين مطلب در افعالى تمام است كه منظور از آن فعل ، مطابقت با خارج باشد، مانند افعال ارادى ما، و اما آن افعالى كه خود خارج است ، مانند افعال خداى تعالى ، آن ديكر نفس حكمت ، و عين آن است ، نه اينكه در صورتى كه مطابق با چيز ديگرى باشد حك مت مى شود. پس اينكه مى گوييم فعل خدا مشتمل بر مصلحت است معنايش اين است كه متبوع مصلحت است ، نه اينكه تابع مصلحت باشد كه مصلحت خداى را بر انجام آن دعوت و وادار كرده باشد.

*(/11)*

غير از خداى تعالى هر فاعل ديگرى مسؤ ول در فعل خود است كه چرا چنين كردى ؟ و لذا موظف است فعل خود را با نظام خارجى تطبيق دهد، البته به آن طورى كه خود او فهميده و در پاسخ كسى كه مى پرسد چرا چنين كرده ، به علت و وجه مصلحتى كه وى را وادار به آن فعل كرد اشاره و استدلال كند.
و اما چنين سؤ الى در مورد خداى تعالى هيچ موردى ندارد، براى اينكه براى افعال او نظامى خارجى نيست تا با آن نظام تطبيق داده شود چون فعل خدا همان خارجيت و خود نظام خارجى است ، كه هر حكيمى فعل خود را با آن تطبيق مى دهد، و غير اين نظام خارجى نظام ديگرى نيست تا خداوند فعل خود را با آن تطبيق دهد، و فعل خدا همان عالم خارج است كه صورت علمى و ذهنى آن هر فاعلى را وادار به عمل نموده ، به سوى انجام آن به حركت در مى آورد، و غير اين خارج ، خارجيت ديگرى نيست تا صورت علمى آن خداى تعالى را به فعل (خلقت عالم ) وا داشته باشد، (دقت فرماييد).
و اما اينكه بعضى از دانشمندان گفته اند كه : (خداى تعالى قبل از ايجاد عالم ، علم تفصيلى به اشياى عالم داشته ، و چون علم ، معلوم مى خواهد، و فرع وجود معلوم است ، ناگزير بايد گفت موجودات عالم قبل از وجود، يك نحوه ثبوتى داشته اند كه علم خدا به آنها تعلق گرفته ، و نيز در همان ثبوت مصالح ، و استعدادهايى براى خير و شر داشته اند، و خدا آنها را دانسته و به مقتضاى آن مصالح ، به عالم هستى بخشيده ) مطلبى است نادرست ، براى اينكه :
اولا: اين فرضيه مبنى بر اين است كه علم تفصيلى خدا به اشياء قبل از ايجاد آنها علم حصولى باشد، يعنى مانند علم نقشه بردارى ذهن از خارج باشد، و اين خود در جاى خودش ابطال شده ، و ثابت شده كه علم خدا به اشياء، علم حضورى است ، و در علم حضورى احتياج نيست به اينكه معلوم قبل از علم وجود داشته باشد بلكه امر در علم حضورى به عكس است ، بايد علم قبل از معلوم وجود داشته باشد.

*(/12)*

و ثانيا اينكه : اصل اين حرف قابل تصور نيست ، براى اينكه ثبوت قبل از وجود معنا ندارد، چون وجود مساوى با شيئيت است ، پس ‍ چيزى كه وجود ندارد شيئيت ندارد و چيزى كه شيئيت ندارد ثبوت ندارد.
و اما ثالثا اينكه : اثبات استعداد در آن عالم به فرضى كه تصور شود، مستلزم اثبات فعليتى در مقابل آن است ، چون استعداد بدون فعليت باز تصور نمى شود، و همچنين فرض مصلحت در آن عالم درست نمى شود مگر با فرض كمال و نقص ، و اين آثار، آثار خارجيت و وجود خارجى است ، پس آنچه را كه ثبوت نام نهاده اند، همان وجود خارجى است ، و اين را در اصطلاح علمى خلف مى گويند، يعنى چيزى را ادعا كردن ، و در مقام اثبات ، ضد آن را اثبات نمودن .
و آنچه كه ما گفتيم مطلبى است كه هم ابحاث عقلى آن را تاءييد مى كند، و هم بحث قرآنى ، و از آيات قرآن همين بس كه مى فرمايد: (و يوم يقول كن فيكون قوله الحق ) زيرا در اين آيه كلمه (كن ) را تنها و تنها وسيله ايجاد معرفى نموده ، و آن را كلام خود دانسته و نيز آن را حق (عين ثابت خارجى ) معرفى نموده است .

*(/13)*

پس قول خدا عبارت است از همان وجود اشياى خارجى كه در عين اينكه قول خدا هستند، فعل او نيز هستند، پس قول خدا فعل خدا است و فعل خدا همان وجود اشيا و خارجيت آنها است . و نيز فرمود: (الحق من ربك فلا تكن من الممترين ) و حق عبارت است از سخن و يا اعتقادى كه با واقعيت و خارج تطبيق كند پس در حقيقت خارج بالاءصاله حق است و قول و فعل مطابق با آن به تبع آن حق است . و وقتى خارج ، فعل خدا باشد آن وقت با در نظر گرفتن اينكه همين خارج مبداء قول و عمل حق است به خوبى روشن مى شود كه چطور حق از خدا شروع شده و به سوى او باز مى گردد. و به همين جهت است كه فرمود: (الحق من ربك ) و نفرمود: (الحق مع ربك - حق با پروردگارت است ) همچنان كه خود ما هم در هنگام مخاصمات كه بينمان اتفاق مى افتد مى گوييم : (الحق مع فلان - حق با فلانى است ) ولى خداى تعالى با اينكه بايد مى فرمود حق با خدا است چنين نفرمود بلكه فرمود حق از ناحيه خدا است تا آن نكته را برساند.
از همينجا معلوم مى شود كه هر فعلى كه تصور شود يكى از عنوان حق و باطل را دارد
كه مى توان سؤ ال كرد آيا اين فعل مطابق (به فتحه باء) با حق هست يا نه ؟ معلوم است كه اين سؤ ال در غير خود حق صحيح است نه در خود آن براى اينكه حق بودن به ذات خود او است نه به مطابق بودنش .
ام اتخذوا من دونه آلهه قل هاتوا برهانكم ...)

*(/14)*

كلمه (هاتوا) اسم فعل به معناى (بياوريد) است و مقصود از (برهان ) دليلى است كه براى آدمى يقين آور باشد و مراد از (ذكر) - بنابر آنچه از سياق استفاده مى شود - كتابى است كه از سوى خداوند نازل شده و مراد از (ذكر آنچه با من است ) قرآن است كه ذكر امتش تا قيامت نيز هست و مراد از (ذكر آنچه قبل از من بود) كتابهاى آسمانى ديگر است كه به انبياى ديگر نازل شده مانند تورات و انجيل و زبور و غير آن ، و ممكن هم هست مراد از آن وحيى باشد كه در قرآن كريم نازل شده كه ذكر معاصرين پيغمبر هم هست و مراد از (وحى نازل به افراد قبل از وى ) همان نسلهاى قبل از آن جناب است كه قرآن كريم امر به توحيد در عبادت را از ايشان نقل نموده است ، بنابراين مشاراليه كلمه (هذا) امر به توحيدى است كه بر انبياى سابق و در قرآن به آن جناب نازل شده و چه بسا مفسرينى كه ذكر را به خبر و يا غير آن تفسير كرده اند و ليكن اعتنايى به گفته شان نمى شود.
و در اين آيه يكى ديگر از احتمالات منافى با معاد و حساب كه سابقا ذكرش گذشت دفع شده و آن عبارت است از اينكه آلهه اى به جاى خدا بگيرند و آنها را بپرستند و از عبادت و ولايت خدا كه مستلزم معاد و بازگشت به سوى او و نيز مستلزم حساب او است بى نياز شوند، و نيز از تكليف وجوب اجابت دعوت انبيايش آسوده گردند. آيه شريفه اين احتمال را چنين دفع نمود كه : هيچ برهان و دليل قاطعى بر آن ندارند، و در مقام مخاصمه با آنان بر آمده ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را با جمله (قل هاتوا برهانكم ) فرمان مى دهد كه از ايشان مطالبه دليل نمايد.

*(/15)*

و جمله (قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معى و ذكر من قبلى ) از قبيل منع با ذكر دليل است ، و اين منع با سند، خود يكى از اصطلاحات فن مناظره است ، و حاصل معناى آن اين است شخصى از طرف مناظره خود كه مدعى است ، دليل بخواهد، و در ضمن بگويد من از اينكه از تو دليل مى خواهم به خاطر اين است كه خودم دليلى بر خلاف ادعاى تو دارم .
در اين آيه نيز خداى تعالى پيغمبرش را دستور مى دهد كه به اين مشركين كه به غير خدا آلهه اى اتخاذ كرده اند بگويد: (هاتوا برهانكم ) دليل بر مدعاى خود را بياوريد براى اينكه ادعا بدون دليل پذيرفته نيست ، و عقل اجازه نمى دهد كه انسان آن را پذيرفته ، و به آن اعتماد كند، و دليل اينكه من از شما مطالبه دليل مى كنم كتب آسمانى است كه از نزد خداى سبحان نازل شده ، اين كتابها با ادعاى شما موافقت ندارند بلكه مخالف سر سخت بت پرستى هستند، اين قرآن يكى از كتب آسمانى است كه ذكر و كتاب معاصر است ، و اين ساير كتب آسمانى ، مانند تورات و انجيل و غيره است كه همگى الوهيت و وجوب عبادت را منحصر در خداى تعالى مى كنند.
و يا اين كه در قرآن كه ذكر نازل بر من ، و براى بشر معاصر من است ، و در كتب آسمانى قبل كه ذكر مردم گذشته بود، آنچه درباره عبادت آمده همه آنها عبادت را منحصر براى خدا، و الوهيت را شايسته او به تنهايى دانسته اند.
در جمله (بل اكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون )، دوباره خطاب را متوجه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كرده ، اشاره مى كند به اينكه : اكثر مردم ، ميان حق و باطل را تميز نمى دهند، و اهل تشخيص كه همواره پيرو دليل باشند نيستند، در نتيجه بدون دليل از حق و پيروى آن گريزانند.
وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدو

*(/16)*

در اين آيه مضمون آيه قبلى تثبيت مى شود، كه مى فرمود ذكر، (قرآن كريم ) توحيد خدا و وجوب عبادت او را تذكر مى دهد، و در عين حال خالى از تاءييد معناى دوم ذكر هم نيست .
و جمله (نوحى اليه ) استمرار را مى رساند، و جمله (فاعبدون ) خطاب به عموم پيغمبران ، و امتهاى ايشان است ، و بقيه كلمات آيه روشن است .
و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون
.
از ظاهر سياق بر مى آيد كه اين جمله حكايت كلام بت پرستان است كه مى گفتند، ملائكه فرزندان خدا هستند، و به همين جهت مراد از (عباد مكرمين ) نيز ملائكه است ، و خداى تعالى با جمله (سبحانه ) خود را منزه از فرزند داشتن كرده ، بعد با اضراب حال ملائكه را بيان كرده كه بندگانى مكرمند، و چون جمله (لا يسبق ونه بالقول ...) در آيه بعدى بيان كمال عبوديت ملائكه ، از حيث آثار، و صفاى آن از حيث خواص است ، و نيز چون قبلا آنان را عباد ناميد، در نتيجه مراد از اكرام ملائكه ، اكرامشان به خاطر همان عبوديت بوده نه به غير آن ، بنابراين برگشت معنا به اين مى شود كه ملائكه بندگانى هستند دارنده حقيقت معناى بندگى ، دليلش هم اين است كه آثار عبوديت كامل از عبوديتشان مشاهده مى شود، و آن اين است كه هرگز در سخن از خدا سبقت نمى گيرند.
پس مراد از اينكه ملائكه را عباد خواند، با اينكه تمامى موجودات داراى شعور، همه عباد و بندگانند، خواست به آنان بفهماند كه عبوديتى كه دارند خدا به ايشان كرامت كرده ، و اين موهبت ، عطيه اى است الهى ، پس خود را جز بنده نمى بينند، و اين نظير مخلص ‍ (به كسر لام ) براى خدا است ، كه وقتى كسى چنين شد، خدا هم در مقابل ، او را مخلص (به فتح لام ) براى خود قرار مى دهد چيزى كه هست فرق ميان كرامت ملائكه و كرامت بشر - هر چند كه در هر دو موهبتى است - اين است كه اين موهبت را به بشر از راه اكتساب مى دهند، ولى به ملائكه بدون اكتساب ، (دقت فرماييد).

*(/17)*

لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون
.
وقتى گفته مى شود: فلانى در سخن از فلانى پيشى نمى گيرد، معنايش اين است كه قبل از اينكه او درباره چيزى سخنى بگويد، اين درباره آن هيچ حرفى نمى زند، پس اين هر چه مى گويد پيرو گفته هاى او است ، كه چه بسا از همين معنا به طور كنايه تعبير مى كنند به اينكه اراده اش تابع اراده او است ، و در جمله (و هم بامره يعملون ) ظرف (بامره ) متعلق است به جمله (يعملون ) و اگر از متعلق خود جلو افتاده براى افاده حصر است ، تا برساند تنها به امر او عمل مى كنند نه بدون امر او، البته انحصار به اين معنا است نه اينكه بخواهد عمل به دستور خدا را نفى كند، پس فعل ملائكه تابع امر و اراده او است ، همچنانكه گفتار ملائكه هم تابع قول خدا است ، پس ملائكه ، هم از جهت فعل و هم از جهت قول ، تابع اراده خدا هستند.
و به عبارتى ديگر اراده و عمل ملائكه تابع اراده او است ، چون منظور از (قول ) در آيه شريفه همان اراده خداى تعالى است ، پس ‍ ملائكه نمى خواهند مگر آنچه را كه او مى خواهد، و نمى كنند مگر آنچه را كه او نمى خواهد و اين كمال بندگى را مى رساند، چون عبوديت عبد اين اقتضا را دارد كه اراده و عمل خود را ملك مولا بداند.
اين بود آنچه ظاهر آيه آن را افاده مى كند، و البته در صورتى تمام است كه مراد از امر، ضد و مقابل نهى باشد، آن وقت آيه مى فهماند كه ملائكه اصلا معناى نهى را نمى دانند چون شناختن نهى ، فرع امكان انجام عمل مورد نهى است ، و ملائكه هيچ عملى را انجام نمى دهند مگر به امر خدا.
و ممكن است از آيه شريفه (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء)

*(/18)*

و آيه (و ما امرنا الا واحده كلمح بالبصر) حقيقت معناى امر را به دست آورد، و در بعضى مباحث گذشته نيز درباره آن مختصرى صحبت شد، و به زودى بحث مفصل آن در كلامى كه پيرامون ملائكه از نظر قرآن خواهيم داشت ، خواهد آمد و در آنجا خواهيم گفت كه حقيقت ملك در نظر قرآن چيست .
يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لا يشفعون الا لمن ارتضى و هم من خشيته مشفقون
.
مفسرين دو جمله (ما بين ايديهم ) و (ما خلفهم ) را به اعمال گذشته و آينده آنان تفسير كرده ، گفته اند: معنايش اين است كه خداوند آنچه را كه تاكنون كرده اند، و آنچه را كه بعدا مى كنند مى داند.
بنابر اين تفسير جمله (يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم )، استيناف و جمله اى ابتدايى در مقام تعليل جمله قبل است كه مى فرمود (لا يسبقونه بالقول ...)، گويا فرموده است : اگر آنچه از گفتار و كردار دارند، همه به امر خداى تعالى است ، بدين جهت است كه خداى تعالى نيز، هم گفتار و كردار گذشته آنان را مى داند و هم آينده شان را، به همين جهت همواره مراقب احوال خود هستند.
و معناى مذكور معناى خوبى است ، ليكن براى تعليل عدم اقدامشان بر معصيت بهتر سازش دارد تا براى تعليل انحصار عمل در مورد امر، و لفظ آيه منظورش اين دومى است نه اولى .
علاوه بر اين لفظ آيه هيچ دلالتى ندارد بر اينكه ملائكه مى دانند كه خدا به گذشته و آينده شان آگاه است . و با اين فرض ديگر معناى صحيحى براى تفسير مزبور نمى ماند.
در تفسير آيه شريفه (و ما نتنزل الا بامر ربك له ما بين ايدينا و ما خلفنا و ما بين ذلك و ما كان ربك نسيا) نيز گذشت كه گفتيم بهترين وجه اين است كه جمله (ما بين ايدينا)

*(/19)*

را حمل بر اعمال و آثار متفرعه بر وجود آدميان نموده ، جمله (و ما خلفنا) را هم بر اسباب و علل وجود آنان ، كه مقدم بر وجود ايشان است بكنيم ، و بنابراين اگر اين دو عبارت را در آيه مورد بحث نيز حمل بر همين معنا كنيم ، در نتيجه جمله مذكور تعليل روشنى براى مجموع (بل عباد مكرمون ... بامره يعملون ) خواهد بود، و معناى آن جمله و اين تعليل چنين مى شود: اگر خداى تعالى ذوات ملائكه را مكرم داشته ، و آثار وجودى آنان را ستوده ، براى اين بوده كه به گفتار و كردار آنان آگاه بوده (يعلم ما بين ايديهم )، و نيز به اسبابى كه به وسيله آن اسباب هستى يافته اند، خبر داشته ، و آن اصل و ريشه اى كه روى آن ريشه جوانه زده اند آگاه بوده ، (و ما خلفهم )، همچنان كه در ستايش اشخاص مى گوييم : فلانى مردى كريم النفس و خوش كردار است ، چون از دودمانى اصيل ، و نجيب منشاء گرفته است .
و جمله (و لا يشفعون الا لمن ارتضى )، مساءله شفاعت ملائكه براى غير ملائكه را متعرض است ، و اين مساءله اى است كه خيلى مورد توجه و اعتقاد بت پرستان است ، كه مى گفتند: (هولاء شفعاونا عند اللّه ) و يا مى گفتند: (انما نعبدهم ليقربونا الى اللّه زلفى ) خداى تعالى در جمله مورد بحث اعتقاد آنان را رد نموده ، مى فرمايد: ملائكه هر كسى را شفاعت نمى كنند، تنها كسانى را شفاعت مى كنند كه داراى ارتضاء باشند، و ارتضاء به معناى داشتن دينى صحيح و مورد رضاى خدا است ، چون خودش فرموده : (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء) پس ايمان به خدا بدون شرك ، ارتضايى است ، كه وثنى ها آن را ندارند، چون مشركند، و از جمله عجائب امر ايشان اين است كه خود ملائكه را شريك خدا مى گيرند، ملائكه اى كه شفاعت نمى كنند مگر غير مشركين را.

*(/20)*

(و هم من خشيته مشفقون ) - مقصود از اين خشيت ترس از سخط و عذاب خدا است ، اما ترسى كه توام با امن از آن باشد، چون ملائكه گناهى ندارند. و اگر بگويى ملائكه با عصمتى كه خدا به ايشان داده ، ديگر چرا مى ترسند؟ مى گوييم : عصمتى كه به آنان افاضه شده قدرت خداى را تحديد نمى كند، زمام ملك را از يد او خارج نمى سازد، پس او در هر حال قادر است ، و همين نكته است كه معناى آيه بعدى را روشن مى سازد.
و من يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزى الظالمين
.
يعنى هر كه چنين بگويد ظالم است و سزايش را جهنم مى دهيم ، چون جهنم سزاى ظالم است ، و مضمون آيه ، قضيه اى است شرطيه ، و معلوم است كه قضيه شرطيه مستلزم تحقق شرط نيست .
اولم ير الذين كفروا ان السموات و الارض كانتا رتقا ففتقنا هما و جعلنا من الماء كل شى ء حى افلا يومنون
.
مراد از (رؤ يت ) علم فكرى است و اگر آن را رؤ يت ناميد به خاطر اين است كه علم فكرى در هر امرى آن را مانند رويت محسوس مى سازد.

*(/21)*

دو كلمه (رتق ) و (فتق ) به دو معناى مقابل همند، راغب در مفردات گفته : كلمه (رتق ) به معناى ضميمه كردن و به هم چسباندن دو چيز است ، چه اينكه در اصل خلقت به هم چسبيده باشند و چه آن را با صنعت عمل بچسبانند، همچنان كه قرآن كريم مى فرمايد: (كانتا رتقا ففتقنا هما)، زمين و آسمان به هم چسبيده بودند، از يكديگر جداشان كرديم ، و (فتق ) به معناى جدا سازى دو چيز متصل به هم است ، و اين ضد رتق است ، و ضمير تثنيه در جمله (كانتا)، و (ففتقنا هما)، به سماوات و ارض بر مى گردد، در حقيقت آسمان ها را طايفه اى ، و زمين را طايفه اى (ديگر) دانسته ، و آن دو را دو طايفه خوانده ، و اگر خبر (كان ) يعنى (رتقا) را مفرد آورد، بدين جهت بود كه مصدر است ، و مصدر تثنيه و مفردش يكى است ، هر چند كه به معناى مفعول باشد، و معنايش اين است كه : اين دو طايفه متصل به هم بودند ما جدايشان كرديم .
اين آيه و آيات سه گانه بعدش برهان بر توحيد خداى تعالى در ربوبيت ، و تدبير عالم است كه به مناسبت اينكه كلام منجر به توحيد خدا، و نفى الوهيت ملائكه شد، در اينجا به ميان آمده ، و خلاصه برهانى كه گفتيم در اين سه آيه آمده ، اين است كه پاره اى از موجودات را بر شمرده ، كه خلقت آنها آميخته با تدبير است ، و نتيجه گرفته كه پس تدبير از خلقت منفك شدنى نيست ، پس ‍ بالضروره آن كسى كه اين موجودات را آفريده ، خود او مدبر آنها است ، مانند آسمانها و زمين ، و هر موجود جاندار، و نيز مانند كوهها و دره ها و شب و روز و آفتاب و ماه ، كه وجودشان تواءم با تدبير است .
پس اينكه فرمود: (اولم ير الذين كفروا ان السموات و الارض كانتا رتقا ففتقنا هما)

*(/22)*

مقصودش از (الذين كفروا) به طورى كه از سياق بر مى آيد وثنى ها است ، كه ميان خلقت و تدبير جدايى انداخته ، خلقت را به خدا، و تدبير را به آلهه نسبت دادند، و براى اينكه خطاى آنان را روشن سازد، نظرشان را معطوف به موجوداتى كرده كه ميان خلقت و تدبير آنها جدايى تصور ندارد، و هيچ كس شك نمى كند كه خلقت و تدبير آنها هر دو از خدا است ، مانند آسمان و زمين ، كه ابتدا يكپارچه بوده اند، و بعد، از يكديگر جداشان كرده است ، و چنين خلقتى از تدبير جدا نيست ، چگونه ممكن است خلقت آسمان و زمين از يكى باشد، آن وقت جدا سازيش از ديگرى ؟.
و ما به طور دائم جدا سازى مركبات زمينى و آسمانى را از هم مشاهده مى كنيم ، و مى بينيم كه انواع نباتات از زمين ، و حيوانات از حيواناتى ديگر، و انسانها از انسانهاى ديگر، جدا مى شوند، و بعد از جدا شدن صورتى ديگر به خود مى گيرند، و هر يك آثارى غير آثار زمان اتصال ، از خود بروز مى دهند، آثارى كه در زمان اتصال هيچ خبرى از آنها نبود.
آرى اين آثار كه در زمان جدايى ، فعليت پيدا مى كند در زمان اتصال نيز بوده ، ولى به طور قوه در آنها به وديعه سپرده شده بود، و همين قوه كه در آنها است ، رتق و اتصال است ، و فعليت ها، فتق و جدايى .
آسمان ها و زمين و اجرامى كه دارند، حال شان حال افراد يك نوع است كه درباره آنها صحبت شد، اجرام فلكى و زمين كه ما بر روى آن هستيم هر چند كه عمر ناچيز ما اجازه نمى دهد تمام حوادث جزئى را كه در آن صورت مى گيرد ببينيم ، و يا بدو خلقت زمين و نابود شدنش را شاهد باشيم ، ليكن اينقدر مى دانيم كه زمين از ماده تكون يافته ، و تمامى احكام ماده در آن جريان دارد، و زمين از احكام ماده مستثنى نيست .

*(/23)*

از همين راه كه مرتب جزئياتى از زمين جدا گشته به صورت مركبات و مواليد جلوه مى كنند، و همچنين مواليدى كه در جوّ پديد مى آيد ما را راهنمايى مى كند بر اينكه روزى همه اين موجودات منفصل و جداى از هم ، منظم و متصل به هم بودند، يعنى يك موجود بوده ، كه ديگر امتيازى ميان زمين و آسمان نبوده ، يك موجود رتق و متصل الاجزاء بوده ، و بعدا خداى تعالى آن را فتق كرده ، و در تحت تدبيرى منظم و متقن ، موجوداتى بى شمار از شكم آن يك موجود بيرون آورده ، كه هر يك براى خود داراى فضيلت ها و آثارى شدند.
اين آن معنايى است كه در يك نظر سطحى و ساده ، از خلقت اين عالم ، و پيدايش اجزاى علوى و سفليش به نظر مى رسد، خلقتى كه تواءم با تدبير و نظام جارى در همه اجزاى آن است .
و اين نظريه را علم امروز تاءييد مى كند، زيرا علم امروز اين معنا را روشن نموده كه آنچه از اجرام عالم محسوس ما است ، هر يك مركب از عناصرى متعدد و مشترك است كه عمرى معين ، و محدود دارد، يكى كمتر و يكى بيشتر.
اين معنا در صورتى درست است كه مقصود از رتق آسمانها و زمين يكى بودن همه ، و نبودن امتياز ميان ابعاض و اجزاى آن باشد، كه قهرا مراد از فتق هم جدا سازى ، و متمايز كردن ابعاض آن خواهد بود.

*(/24)*

و اما اگر مراد از رتق آنها اين باشد كه زمين از آسمان ، و آسمان از زمين ، جدا نبود تا چيزى از آسمان به زمين فرود آيد و يا چيزى از زمين بيرون شود، و مراد از فتق آن ، مقابل اين معنا باشد، آن وقت معناى آيه شريفه اين مى شود كه : آسمان رتق بود، يعنى بارانى از آن به زمين نمى باريد، پس ما آسمان را فتق كرديم ، و از آن پس بارانها به سوى زمين باريدن گرفت ، و زمين هم رتق بود، يعنى چيزى از آن نمى روييد، پس ما آن را فتق كرديم ، و در نتيجه روييدن آغاز كرد، و با اين آيت خود، برهان خود را تمام كرديم . در اين صورت ديگر آيه شريفه با آن معنايى كه علم امروز اثباتش مى كند ارتباطى ندارد، و چه بسا جمله (و جعلنا من الماء كل شى ء حى ) كه بعد از آيه مورد بحث قرار دارد، اين معناى دوم را تاءييد كند، چيزى كه هست در اين صورت برهان آيه شريفه مختص مساءله باريدن آسمان ، و روييدن زمين مى شود، و نظرى به ساير حوادث ندارد، به خلاف معناى اول كه برهان آيه بر آن معنا شامل همه حوادث مى شود.
بعضى از مفسرين احتمالى داده اند كه جمعى هم آن را پسنديده اند، و آن اين است كه مراد از رتق آسمان ها و زمين تميز نداشتن از يكديگر در حال عدم ، و قبل از وجود است ، و مراد از فتق آن ، تميز يافتن بعضى از بعض ديگر در وجود بعد از عدم است ، و برهان آيه شريفه احتجاج به حدوث آسمانها و زمين ، بر وجوب آفريننده ، و پديد آورنده آن است .

*(/25)*

ولى هر چند كه احتجاج از راه حدوث بر محدث و پديد آورنده ، احتجاجى است صحيح ، ليكن اين احتجاج در قبال وثنى ها كه معترف به وجود خداى تعالى هستند، و عالم ايجاد را مستند به او مى دانند، صحيح و مفيد فايده نيست ، احتجاجى است كه بايد در قبال منكرين خدا اقامه نمود، و در قبال وثنى ها بايد حجتى اقامه نمود كه تدبير عالم را مستند به خداى تعالى كند، و تدبير را از آلهه وثنيان نفى كند، و در نتيجه عبادت را كه آنان معلق بر تدبيرش كرده اند منحصر در ذات خداى تعالى سازد.
(و جعلنا من الماء كل شى ء حى ) - از ظاهر سياق بر مى آيد كه كلمه (جعل ) به معناى خلق ، و جمله (كلشى ء حى ) مفعول آن باشد، و مراد اين باشد كه آب ، دخالت تامى در هستى موجودات زنده دارد، همچنانكه همين مضمون را در جاى ديگر آورده و فرموده است : (و اللّه خلق كل دابه من ماء)، و شايد واقع شدن اين مضمون در سياقى كه در آن آيات محسوس را مى شمارد، باعث شود كه حكم در آيه شريفه منصرف بغير ملائكه ، و امثال آنان باشد، ديگر دلالت نكند بر اينكه خلقت ملائكه و امثال آنان هم از آب باشد، و اما مساءله مورد نظر آيه شريفه ، يعنى ارتباط زندگى با آب ، مساءله اى است كه در مباحث علمى به خوبى روشن شده و به ثبوت رسيده است .
و جعلنا فى الارض رواسى ان تميد بهم ، و جعلنا فيها فجاجا سبلا، لعلهم يهتدون
.
در مجمع البيان گفته است : كلمه (رواسى ) به معناى كوههايى است كه با سنگينى خود استوار ايستاده اند، همچنانكه گفته مى شود: (ترسو السفينه )، يعنى كشتى ايستاد و به خاطر سنگينيش بى حركت ايستاد، و كلمه (تميد) از (ميد)، به معناى اضطراب ، و نوسان در اين سو و آن سو است ، و كلمه (فج ) به معناى راه گشاد ميان دو كوه است .

*(/26)*

معناى آيه اين است كه ما در زمين كوههايى استوار قرار داديم ، تا زمين دچار اضطراب و نوسان نگشته ، انسانها بتوانند بر روى آن زندگى كنند، و ما در اين كوهها راههايى فراخ قرار داديم ، تا مردم به سوى مقاصد خود راه يابند و بتوانند به اوطان خود بروند.
و اين آيه دلالت دارد بر اينكه وجود كوهها در آرامش زمين و مضطرب نبودن آن تاءثيرى مستقيم و مخصوص دارد كه اگر نبود قشر زمين مضطرب مى شد و پوسته رويى آن دچار ناآرامى مى گرديد.
(و جعلنا السماء سقفا محفوظا و هم عن آياتها معرضون )
گويا مراد از اين كه فرمود آسمان را سقفى محفوظ كرديم اين باشد كه آن را از شيطانها حفظ كرديم همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (و حفظناها من كل شيطان رجيم ) و
مراد از اينكه فرمود (مردم از آيات آن رو مى گردانند) اين است كه حوادث جوى را مى بينند و با اينكه دليل روشنى بر مدبر واحد و ايجاد كننده واحد است باز متوجه نمى شوند و به شرك خود ادامه مى دهند.
و هو الذى خلق الليل و النهار و الشمس و القمر كل فى فلك يسبحون

*(/27)*

از ظاهر آيه به خوبى بر مى آيد كه مى خواهد براى هر يك از شب - كه ملازم سايه مخروطى شكل وجه زمين است - و روز - كه سمت مقابل آفتاب است - و نيز براى هر يك از آفتاب و ماه فلك اثبات كند و بنابراين قهرا بايد مراد از فلك مدار هر يك از آنها باشد. ولى با اينكه ظاهر آيه روشن است مع ذلك بايد بگوييم مراد از فلك اوضاع و احوالى كه در جو زمين و آثارى كه آنها در زمين مى گذارند مى باشد هر چند كه حال اجرام ديگر بر حلاف آنها باشد پس بنابراين آيه شريفه تنها براى زمين اثبات شب و روز مى كند، ديگر دلالت ندارد بر اينكه آفتاب و ماه و ثوابت و سيارات (چه آنها كه از خود نور دارند و چه آنها كه كسب نور مى كنند) شب و روز دارند. (يسبحون ) اين كلمه از (سبح ) اشتقاق يافته است كه به معناى جريان و شناى در آب است . بعضى از مفسرين گفته اند اينكه سير كرات در فضا را شناى در فضا ناميد از اين جهت بوده كه كار آفتاب و ماه را كار عقلا خوانده چنانكه در جاى ديگر فرموده (و الشمس و القمر رايتهم لى ساجدين ).
بحث روايتى
در كتاب محاسن به سند خود از يونس و او بدون ذكر سند از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هيچ باطلى در برابر حق قرار نمى گيرد مگر آنكه مغلوب حق مى شود چون خداى تعالى فرمود: (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ).
و در همان كتاب به سند خود از ايوب بن حر روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: اى ايوب هيچ كس نيست مگر آنكه حق خود را به او نشان مى دهد تا حدى كه در قلب او جاى مى كند حال يا آن را قبول مى كند و يا نمى كند زيرا خداى تعالى
فرموده (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق و لكم الويل مما تصفون ).
مؤ لف اين دو روايت مبنى بر تعميم آيه شريفه است .

*(/28)*

و در عيون در باب روايات وارده از حضرت رضا (عليه السلام ) درباره هاروت و ماروت در ضمن حديثى كه فرمود ملائكه معصوم و به لطف خدا از كفر و هر گناه و كار زشتى محفوظند، همچنان كه خداى تعالى فرموده : (لا يعصون اللّه ما امرهم و يفعلون ما يومرون ) و نيز فرموده : (و لله من فى السموات و الارض و من عنده ) كه منظور از آنان ملائكه است - (لا يستكبرون عن عبادته و لا يستحسرون ، يسبحون الليل و النهار لا يفترون ) همه كسانى كه در آسمانها و زمينند ملك او هستند و همه آنانكه نزد اويند از عبادت او استكبار نورزيده و به ستوه نمى آيند بلكه شب و روز او را تسبيح گفته خسته نمى شوند.
و در نهج البلاغه امام امير المؤ منين (عليه السلام ) در وصف ملائكه فرموده : خداى را تسبيح مى گويند و دچار خستگى نمى شوند و ديدگانشان را خواب نمى گيرد و عقلشان دچار سهو و فراموشى نمى شود، بدنهايشان سست و ناتوان نگشته و غفلت و نسيان عارضشان نمى شود.
مؤ لف : اين كلام مولى امير المؤ منين (عليه السلام ) رواياتى را كه مى گويند ملائكه هم به خواب مى روند تضعيف مى كند و يكى از اين روايات را كمال الدين به سند خود از داوود بن فرقه از بعضى از راويان شيعه از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه گفته از آن جناب پرسيدم آيا ملائكه هم خواب دارند؟ فرمود: هيچ جاندارى نيست كه خواب نداشته باشد مگر خداى عز و جل . گفتم : آخر خداى عز و جل فرموده : (يسبحون الليل و النهار لا يفترون ) فرمود: بله ولى نفسهايشان در خواب ، تسبيح است و گذشته از اينكه كلام امير (عليه السلام ) آن را تضعيف نموده به خاطر نداشتن سند نيز قابل قبول نيست .

*(/29)*

و در كتاب توحيد به سند خود از هشام بن حكم روايت كرده كه گفت به حضرت صادق (عليه السلام ) عرض كردم دليل بر اينكه خدا واحد است چيست ؟ فرمود اتصال تدبير و تماميت صنع ، همچنا كه خداى عز و جل فرموده : (لو كان فيهما آلهه الا اللّه لفسدتا).
مؤ لف : اين روايت بيانى را كه ما در ذيل آيه مزبور گذرانديم تاءييد مى كند و در همان كتاب به سند خود از عمرو بن جابر روايت آورده كه به امام ابى جعفر محمد بن على الباقر (عليهماالسلام ) عرضه داشتم : يا بن رسول اللّه ما بسيارى اطفال را مى بينيم كه مرده متولد مى شوند و بسيارى قبل از اينكه خلقتشان تمام گردد سقط مى شوند و بعضى ديگر كور و لال و كر به دنيا مى آيند و بعضى ديگر پس از ساعتى بعد از ولادت مى ميرند بعضى ديگر تا سن احتلام (بلوغ ) مى مانند بعضى ديگر تا سن پيرى ، سر اين اختلاف چيست ؟.
حضرت فرمود: خداى تبارك و تعالى از خلق خود سزاوارتر به تدبير امر خلق است زيرا او خالق و مالك ايشان است اگر يكى را از عمر محروم مى دارد از چيزى محروم داشته كه سزاوار و مالك آن نبوده و كسى را هم كه عمر مى دهد باز چيزى را مى دهد كه وى مالك آن نبوده پس خداى تعالى هر چه را كه مى دهد از باب تفضل است ، و هر چه را نمى دهد محض عدل است ، او از آنچه مى كند بازخواست نمى شود بلكه خلق مورد بازخواست او هستند.
جابر مى گويد عرضه داشتم : يا بن رسول اللّه چطور از آنچه مى كند بازخواست نمى شود؟ فرمود براى اينكه هيچ كارى نمى كند مگر آنكه حكمت و صواب باشد و ديگر اينكه او يگانه ، متكبر، جبار و واحد قهار است و هر كس در دل خود از آنچه او مى راند حرجى احساس كند كافر و هر كه فعلى از افعال او را انكار كند و زشت بشمارد جاحد و انكار كننده شده است .

*(/30)*

مؤ لف : اين روايت ، روايت شريفى است كه يك قاعده كلى در باب حسنات و سيئات و خوبى و بديها به دست مى دهد و آن قاعده كلى اين است كه : حسنات امورى وجودى هستند كه مستند به عطا و فضل خدا هستند، و سيئات امورى عدمى هستند كه زشتى آنها سرانجام به عدم اعطا و صلاحيت نداشتن عبد منتهى مى شود و اينكه امام (عليه السلام ) فرمود: خداى تعالى حتى در آنچه كه مال عبد است مالك تر از خود او است وجهش اين است كه خدا مالك بالذات است ولى عبد اگر مالك شده به تمليك خدا مالك شده است و ملك عبد در طول ملك خدا است نه در عرض آن . و اينكه فرمود: (چون هيچ عملى انجام نمى دهد مگر آنكه حكمت و صواب باشد اشاره است به آن تقريب اولى كه ما در سابق داشتيم ، و اينكه فرمود: و او متكبر جبار و واحد قهارى است كه ...) اشاره است به تقريب دوم ما كه در تفسير آيه گذرانديم .
next page
fehrest page
back page

*(/31)*

next page
fehrest page
back page
درتفسير نور الثقلين از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: خداى تبارك و تعالى فرمود: اى فرزند آدم به مشيت من پديد آمدى كه اينكه خودت هم داراى خواست و مشيت شدى و با قوت من است كه فرايض مرا ادا مى كنى و اگر نيروى معصيت دارى آن را نيز با نعمت من يافته اى ، چون اين من بودم كه تو را شنوا و بينا و توانا كردم آنچه از خوبيها به تو برسد از خدا است و آنچه از بديها به تو برسد از خود تو است چون من از خود تو به حسنات و خوبيهايت سزاوارترم همچنان كه تو به بديهايت از من اولايى چرا چون من از آنچه مى كنم بازخواست نمى شوم ، ولى خلق من باز خواست مى شوند.
و در مجمع البيان در ذيل جمله (هذا ذكر من معى و ذكر من قبلى ) از امام صادق (عليه السلام ) حديث آورده كه فرمود: (ذكر من معى ) يعنى ذكر عصرى كه در آن زندگى مى كنم ، كه در اين عصر چه حوادثى رخ خواهد داد، و ذكر من قبلى ، يعنى آنچه در اعصار گذشته رخ داده .
و در كتاب عيون ، به سند خود، از حسين بن خالد، از على بن موسى الرضا، از پدرش ، از پدرانش ، از امير المؤ منين (عليه السلام ) روايت آمده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: كسى كه به حوض من ايمان نياورد خدا او را به كنار آن نياورد، و از آن بهره مندش نكند، و كسى كه به شفاعت من ايمان نداشته باشد خداوند شفاعتم را نصيبش نفرمايد، آنگاه فرمود: شفاعت من براى گنهكاران از امت من است ، كه گناهان كبيره مرتكب شده اند، و اما محسنون و نيكوكاران احتياجى به آن پيدا نمى كنند.
حسين بن خالد مى گويد، به حضرت رضا (عليه السلام ) عرضه داشتم : يا بن رسول اللّه پس معناى اين كلام خدا كه فرموده : (و لا يشفعون الا لمن ارتضى ) چيست ؟ فرمود: يعنى كسانى كه خدا دين آنان را پسنديده باشد.

*(/1)*

و در الدر المنثور است كه حاكم ، (وى حديث را صحيح دانسته )، و بيهقى در كتاب البعث از جابر روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اين آيه را تلاوت كرد: (و لا يشفعون الا لمن ارتضى ) و سپس فرمود: شفاعت من براى اهل كبائر از امتم است .
و در احتجاج گفته : و روايت شده كه عمرو بن عبيد بر امام باقر (عليه السلام ) وارد شد تا او را با چند سؤ ال امتحان كند، از آن جمله گفت : فدايت شوم معناى آيه (اولم ير الذين كفروا ان السموات و الارض كانتا رتقا ففتقنا هما) چيست و مقصود از اين رتق و فتق كدام است ؟ فرمود: آسمان رتق بود، يعنى باران نمى باريد، و زمين رتق بود، يعنى گياه نمى رويانيد، خداوند آسمان را فتق كرد يعنى باران از آن فرو فرستاد، و زمين را فتق كرد يعنى گياهان از آن رويانيد. عمرو بن عبيد مجاب شد، و ديگر هيچ اعتراضى نكرد و رفت .
مؤ لف : اين معنا در روضه كافى از آن جناب به دو طريق روايت شده .
و در نهج البلاغه امام على (عليه السلام ) فرموده : خداوند بعد از بسته بودن ، آن را گشود و درهاى بسته اش را باز كرد.
سوره انبياء آيات 34 - 47

*(/2)*

و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افاين مت فهم الخالدون (34) كل نفس ذائقه الموت و نبلوكم بالشر و الخير فتنه و الينا ترجعون (35) و اذا رءاك الذين كفروا ان يتخذونك الا هزوا اهذا الذى يذكر آلهتكم و هم بذكر الرحمن هم كافرون (36) خلق الانسان من عجل ساوريكم آياتى فلا تستعجلون (37) و يقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين (38) لو يعلم الذين كفروا حين لا يكفون عن وجوههم النار و لا عن ظهورهم ولا هم ينصرون (39) بل تاتيهم بغته فتبهتهم فلا يستطيعون ردها و لا هم ينظرون (40) و لقد استهزى برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزون (41) قل من يكلوكم بالليل و النهار من الرحمن بل هم عن ذكر ربهم معرضون (42) ام لهم آلهه تمنعهم من دوننا لا يستطيعون نصر انفسهم و لا هم منا يصحبون (43) بل متعنا هولاء و آبائهم حتى طال عليهم العمر افلا يرون انا ناتى الارض ننقصها من اطرافها افهم الغلبون (44) قل انما انذركم بالوحى و لا يسمع الصم الدعاء اذا ما ينذرون (45) و لئن مستهم نفحه من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا انا كنا ظالمين (46) و نضع الموازين القسط ليوم القيمه فلا تظلم نفس شيا و ان كان مثقال حبه من خردل اتينا بها و كفى بنا حاسبين (47).
ترجمه آيات
ما پيش از تو به هيچ انسانى زندگى جاويدان نداديم ، چگونه ممكن است تو بميرى و مخالفانت جاويدان باشند؟! (34).
همه اشخاص مردنى هستند، و ما شما را براى امتحان دچار خير و شر مى كنيم و شما به سوى ما بازگشت خواهيد كرد(35).
و چون كفار تو را ببينند به جز مسخره ات نگيرند، (مى گويند): آيا اين است كه خدايتان را (به زشتى ) ياد مى كند، و آنان خودشان قرآن را كه ياد آورنده خداى رحمان است منكرند (36).
انسان از شتاب خلق شده ، و شما در ديدن آيات من عجله مكنيد كه به زودى آياتم را نشانتان مى دهم (37).
گويند: اگر راست مى گويى اين وعده كى مى رسد؟ (38).

*(/3)*

اگر كسانى كه كافرند از آن موقع كه آتش را از چهره ها و پيشانى هاى خويش باز نتوانند داشت و يارى نخواهند شد خبر مى داشتند (وقوع آن را به شتاب نمى خواس تند) (39).
ولى قيامت ناگهان به سراغشان مى آيد و مبهوتشان مى كند آنچنان كه توانايى بر دفع آن ندارند و به آنها مهلت داده نمى شود (40).
پيش از تو نيز پپغمبرانى استهزاء شدند و بر آن كسانى كه تمسخرشان كرده بودند عذابى كه به استهزاى آن مى پرداختند وقوع يافت (41).
بگو چه كسى شب و روز از عذاب خداى رحمان نگاهتان مى دارد؟ ولى آنان از ياد كردن پروردگارشان روى گردانند (42).
مگر خدايانى غير ما دارند كه حفظشان كنند. آنها نتوانند خودشان را يارى كنند و از جانب مانيز همراهى نشوند (43).
اينان و پدرانشان را برخوردار كرديم تا عمرهايشان دراز شد مگر نمى بينند كه ما داريم اين سرزمين را از طرف آن نقصان مى دهيم پس چگونه ايشان غالب اند (44).
بگو من فقط شما را به وحى بيم مى دهم و كران چون بيم داده شوند دعوت را نشنوند (45).
اگر شمه اى از عذاب پروردگارت به ايشان رسد گويند: اى واى بر ما كه همگى ستمگر بوده ايم (46).
روز رستاخيز ترازوهاى درست و ميزان نصب كنيم و كسى به هيچ وجه ستم نبيند و اگر هم وزن
دانه خردلى (كار نيك و بد) باشد آن را به حساب بياوريم كه ما براى حسابگرى كافى هستيم (47).
بيان آيات

*(/4)*

اين آيات تتمه كلامى است كه در اين سوره پيرامون مساءله نبوت آورد، در اين آيه ها پاره اى كلمات مشركين درباره رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را آورده ، جواب مى دهد مثل اينكه گفته بودند او به زودى مى ميرد و ما از دست او راحت مى شويم و يا از در استهزاء گفته بودند: اين است كه خدايان شما را بد مى گويد، و يا به عنوان مسخره كردن مساءله بعث و قيامت گفته بودند: اين وعده اى كه مى دهيد چه وقت است اگر راست مى گوييد؟ كه خداى عز و جل پاسخ هر يك را داده تا خاطر خطير رسول گراميش را تسليت داده باشد.
و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون
.
از اين آيه بر مى آيد كه مشركين به خود دلخوشى مى دادند كه محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به زودى مى ميرد و ايشان از دعوت او خلاص گشته آلهه آنان از طعنه هاى او نجات مى يابند همچنان كه خداى عز و جل در جاى ديگر همين تسليت را از آنان نقل كرده از آن جمله در پاسخ دشمنان كه گفته بودند: (نتربص به ريب المنون ) فرمود: ما براى هيچ پيغمبرى قبل از تو نيز عمر جاويدان قرار نداده بوديم كه اينها آرزوى مرگ براى خصوص تو مى كنند البته تو خواهى مرد ايشان هم مى ميرند و مرگ تو سودى به حال آنان ندارد نه آنان اگر تو بميرى جاودان مى مانند و نه خودشان در عمر كوتاهى كه دارند از فتنه و امتحان الهى بر كنار مى شوند، زيرا همه انسانها در طول زندگيشان از امتحان بر كنار نمى مانند و در آخرت نيز از تحت قدرت و سلطنت ما بيرون نمى شوند، بلكه به سوى ما باز مى گردند و ما به حسابشان رسيده و جزاى كرده هايشان را مى دهيم .

*(/5)*

و اينكه فرمود: (افان مت فهم الخالدون - آيا اگر تو بميرى ايشان جاودان خواهند بود) و نفرمود: (فهم خالدون ) با در نظر گرفتن اينكه استفهام در آن انكارى است نفى قصر قلب را افاده مى كند گويا خواسته است بفرمايد اينكه مى گويند (انتظار مرگ او را داريم ) سخن كسى است كه خودش را جاودان و تو را مزاحم حيات جاويد خود مى داند كه اگر تو بميرى او جاودان گشته حيات جاويد عايدش مى شود آن هم حيات بى فتنه و دغدغه ، و حال
آنكه چنين نيست هر موجود زنده اى مرگ را خواهد چشيد و نيز حيات دنيا بر اساس فتنه و امتحان بنا شده و فتنه جاويد و امتحان هميشگى معنا ندارد پس بايد به سوى پروردگار خود برگردند تا جزاى كردارشان بر طبق آنچه از امتحان در آمده و تميز داده شده اند را بدهد.
كل نفس ذائقه الموت و نبلوكم بالشر و الخير فتنه و الينا ترجعون
.

*(/6)*

كلمه (نفس )- آنطور كه دقت در موارد استعمالش افاده مى كند - در اصل به معناى همان چيزى است كه به آن اضافه مى شود پس (نفس الانسان ) به معناى خود انسان و (نفس الشى ء) به معناى خود شى ء است و (نفس الحجر) به معناى همان حجر (سنگ ) است . بنابراين اگر اين كلمه به چيزى اضافه نشود هيچ معنايى ندارد و نيز با اين بيان هر جا استعمال بشود منظور از آن تاءكيد لفظى خواهد بود مثل اينكه مى گوييم (جاءنى زيد نفسه - زيد خودش نزد من آمد) و يا منظور از آن تاءكيد معنا است مثل اينكه مى گوييم : (جاءنى نفس زيد - خود زيد نزد من آمد) و در همه موارد استعمالش حتى در مورد خداى تعالى به همين منظور استعمال مى شود همچنان كه فرمود: (كتب على نفسه الرحمه ) و نيز فرموده : (و يحذركم اللّه نفسه ) و نيز فرمود: (تعلم ما فى نفسى و لا اعلم ما فى نفسك ) ليكن بعد از معناى اصلى استعمالش در شخص انسانى كه موجودى مركب از روح و بدن است شايع گشته و معناى جداگانه اى شده كه بدون اضافه هم استعمال مى شود مانند اين آيه شريفه كه مى فرمايد: (هو الذى خلقكم من نفس ‍ واحده و جعل منها زوجها) يعنى از يك شخص انسانى و نيز مانند آيه (من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكانما قتل الناس ‍ جميعا و من احياها فكانما احيا الناس جميعا) يعنى كسى كه انسانى را بكشد و يا انسانى را زنده كند. و اين دو معنا كه گفته شد هر دو در آيه (كل نفس تجادل عن نفسها) استعمال شده چون نفس اولى به معناى دومى (انسان ) و دومى به معناى اولى (معناى مضاف اليه ) است و معنايش اين است كه هر كسى از خودش دفاع مى كند.

*(/7)*

آنگاه همين كلمه را در روح انسانى استعمال كردند چون آنچه مايه تشخص شخصى انسانى است علم و حيات و قدرت است كه آن هم قائم به روح آدمى است و اين معنا در آيه شريفه (اخرجوا انفس كم اليوم تجزون عذاب الهون ) و اين دو معنا يعنى معناى دوم و سوم در غير انسان يعنى نباتات و حيوانات بكار نرفته مگر از نظر اصطلاح علمى مثلا به يك گياه يا يك حيوان نفس گفته نمى شود و نيز به مبداء مدبر جسم او كه جان او است نيز نفس گفته نمى شود، بلكه گاهى هم كه به خون نفس مى گويند آن نيز براى اين است كه جان جانداران بستگى به آن دارد و از همين باب مى گويند فلان حيوان نفس سائله (خون جهنده ) دارد و آن ديگرى ندارد.
و نيز در لغت درباره هيچ يك از ملك و جن كلمه نفس به دو اطلاق مذكور اطلاق نمى شود هر چند كه اعتقاد همه اين است كه ملائكه و جن نيز حيات دارند و نيز در قرآن كريم با اينكه صراحتا براى جن مانند انسان تكليف و مرگ و حشر قائل شده فرمود: (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون ) و نيز فرموده : (فى امم قد خلت من قبلهم من الجن و الانس ) و نيز فرمود: (و يوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس ) اين آن چيزى است كه از معناى نفس در عرف لغت به دست آمده .
و اما كلمه (موت ) اين كلمه به معناى نداشتن حيات و آثار حيات از شعور و اراده است البته نداشتن كسى و چيزى كه مى بايست داشته باشد و قابليت داشتن آن را دارا باشد همچنان كه خداى عز و جل فرموده : (و كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ) و درباره اصنام و بتها فرموده : (اموات غير احياء) البته براى اين كلمه معانى ديگرى نيز هست يكى معناى فلسفى كه موت را عبارت مى دانند از مفارقت روح از بدن و قطع علاقه تدبيرى آن و ديگرى
معنايى است كه در روايات از آن جمله در حديث نبوى آمده كه آن را عبارت دانسته از انتقال از خانه اى به خانه اى ديگر.

*(/8)*

ولى اين معانى را نمى توان معناى لغوى كلمه دانست بلكه معنايى است كه يا عقل در آن دخالت كرده و يا نقل ، و اين معنا كه ما براى موت نقل كرديم وصف آدمى است به اعتبار بدنش و اما روح آدمى در هيچ جاى كلام خداى تعالى چيزى كه به اتصاف آن به موت گويا باشد وجود ندارد همچنان كه درباره اتصاف ملائكه به آن در كلام خداى تعالى چيزى وجود ندارد.
و اما اينكه فرموده : (كل شى ء هالك الا وجهه ) و يا فرموده : (و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات و من فى الارض ) ان شاء الله به زودى خواهد آمد كه هلاك در آيه اول و صعقه در آيه دوم غير موت است هر چند كه احيانا با موت هم منطبق مى شود.
پس از آنچه گذشت اين معنا روشن گرديد كه اولا مراد از نفس در جمله (كل نفس ذائقه الموت ) انسان است - كه استعمال دومى از استعمالات سه گانه اين كلمه است - نه روح انسانى چون معهود كلام خدا نيست كه نسبت موت را به روح انسانى داده باشد تا ما آيه را هم حمل به آن كنيم .
و ثانيا آيه شريفه عموميتش تنها درباره انسان ها است كه شامل ملائكه و جن و ساير حيوانات نمى شود هر چند كه بعضى از نامبردگان از قبيل جن و حيوان متصف به آن بشوند. و يكى از قرائنى كه اختصاص آيه به انسان را مى رساند جمله اى است كه قبل از آن واقع شده و مى فرمايد: (و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) و نيز جمله اى است كه بعد از آن واقع شده و مى فرمايد: (و نبلوكم بالشر و الخير فتنه ) چون به طورى كه توضيحش را خواهى ديد قبل و بعد آيه سخن از انسان است .
بعضى از مفسرين گفته اند كه مراد از نفس در آيه شريفه روح است كه خلاف آن را فهميدى . جمعى ديگر اصرار ورزيده اند كه آيه را آنچنان عموميت دهند كه شامل انسان و فرشتگان و جن و ساير حيوانات و حتى نباتات هم در صورتى كه حيات حقيقى داشته باشد بشود ولى شما خواننده عزيز اشكال اين را نيز فهميدى .

*(/9)*

و از سخنان عجيبى كه در بيان عموميت آيه زده اند سخن فخر رازى در تفسير كبير است كه بعد از تقرير اينكه آيه شريفه عام است و هر صاحب نفسى را شامل مى شود گفته است : آيه شريفه تخصيص خورده چون خداى تعالى خودش نيز داراى نفس است همچنان كه فرمود: (تعلم ما فى نفسى و لا اعلم ما فى نفسك ) و مى دانيم كه (كل نفس ذائقه الموت ) شامل او نمى شود علاوه بر اين مرگ بر او محال است و نيز در جمادات تخصيص خورده چون آنها نيز نفوس دارند ولى نمى ميرند. سپس گفته و عامى كه تخصيص ‍ خورده باشد در غير مورد تخصيص حجت است پس بر طبق ظاهرش عمل مى شود در نتيجه همين آيه كلام فلاسفه را باطل مى كند كه گفته اند: ارواح بشرى و عقول مفارقه و نفوس فلكيه مرگ ندارند.
و ما در اشكال به آن مى گوييم :
اولا: نفس به معنايى كه بر خداى تعالى و بر هر چيز اطلاق مى شود نفس به استعمال اولى از استعمالات سه گانه است كه گذشت و گفتيم جز با اضافه استعمال نمى شود ولى نفسى كه در آيه شريفه مورد بحث است اضافه به چيزى نشده و اين خود دليل روشنى است كه مراد از آن استعمال اولى نيست پس باقى مى ماند يكى از دو استعمال ديگر و چون در سابق گفتيم كه استعمال سومى هم مراد نيست باقى مى ماند استعمال دومى .
و ثانيا: اينكه جمادات را از موت استثنا كرد صحيح نيست و با آيه (كنتم امواتا فاحياكم ) و جمله (اموات غير احياء) و امثال آن منافات دارد زيرا در اين جملات موت را به جمادات نسبت داده .

*(/10)*

و ثالثا: اينكه گفت : (همين آيه كلام فلاسفه را باطل مى كند كه گفته اند...) اشتباه است ، براى اينكه مساءله مورد بحث فلاسفه مساءله اى است عقلى ، كه طريقه تحقيق در آن برهان است ، و برهان حجتى است مفيد يقين ، اگر حجتى كه فخر و امثال وى عليه اين برهان اقامه نموده ، و يا بعضى از آن حجت ها، آنطور كه خودشان ادعا نموده اند، برهانى باشد، باعث مى شود كه ديگر آيه در مقابل آن ظهورى نداشته باشد، و با در نظر گرفتن اينكه ظهور حجتى است ظنى ، ديگر چطور تصور مى شود برهان آقايان با ظن به خلاف جمع شود؟ و اگر حجت ايشان برهان و مفيد علم نباشد، مسائل مورد نظرشان هم ثابت نمى شود، و وقتى ثابت نشود، ديگر حاجتى به ظهور آيه كه ظن به خلاف است باقى نمى ماند.
جمله (كل نفس ذائقه الموت ) همانطور كه تقرير و تثبيت مضمون (و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد... است ،
همچنين توطئه و زمينه چينى براى جمله بعدى است ، كه مى فرمايد: (و نبلوكم بالشر و الخير فتنه ) - يعنى ما شما را به آنچه كراهت داريد از قبيل مرض و فقر و امثال آن ، و به آن چه دوست داريد، از قبيل صحت و غنى و امثال آن ، مى آزماييم ، آزمودنى - گويا فرموده : هر يك از شما را به حياتى محدود، و موجل زنده مى داريم ، و در آن حيات به وسيله خير و شر امتحان مى كنيم ، امتحان كردنى ، و سپس به سوى پروردگارتان بازگشت مى كنيد، پس به له و عليهتان حكم مى كند.

*(/11)*

در اين جمله به علت حتمى بودن مرگ نيز اشاره كرده ، و آن اين است كه اصولا زندگى هر كسى حياتى است امتحانى و آزمايشى ، و معلوم است كه امتحان جن به مقدمه دارد و غرض اصلى متعلق به خود آن نيست ، بلكه متعلق به ذى المقدمه است ، و اين نيز روشن است كه هر مقدمه اى ذى المقدمه اى دارد، و بعد از هر امتحانى موقفى است كه در آن موقف نتيجه امتحان معلوم مى شود، پس براى هر صاحب حياتى مرگى است حتمى ، و بازگشتى است به سوى خداى سبحان ، تا در آن بازگشت درباره اش داورى شود
و اذا راك الذين كفروا ان يتخذونك الا هزوا اهذا الذى يذكر آلهتكم و هم بذكر الرحمن هم كافرون
.
كلمه (ان ) در اين آيه نافيه است ، و مراد از اينكه فرمود: (ان يتخذونك الا هزوا)، اين است كه منظور مشركين از معاشرت با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را منحصر در استهزاى به آن جناب كند، و خلاصه معنا اين است كه ايشان جز مسخره كردن تو منظور ديگرى از آمد و شد با تو ندارند.
و تقدير جمله (اهذا الذى يذكر آلهتكم )، (يقولون اهذا...) و يا (قائلين اهذا الذى ...) است ، و اين جمله حكايت استهزايى است كه ايشان مى كردند، و استهزايشان همين است كه نام او را نبردند، و با ذكر وصف به وى اشاره كردند، و مقصودشان از اينكه گفتند: (آيا اين است كه خدايان شما را ياد مى كند؟) اين است كه خدايان شما را به بدى ياد مى كند، و نيز اگر نام آن جناب را نبردند، منظورشان احترام از خدايان خود بوده ، نظير كلام مشركين زمان ابراهيم كه مى گفتند:(سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم ).
و جمله (و هم بذكر الرحمن هم كافرون )، در موضع حال است ، از ضمير در (ان يتخذونك )، يا حال است از فاعل (يقولون ) - كه گفتيم در تقدير است - و اين به ذهن نزديك تر است ،

*(/12)*

و حاصل كلام اين است كه مشركين به تعصب و حمايت از آلهه خود بر تو خشم مى گيرند، چون تو درباره آنها مى گويى نفع و ضررى ندارند - با اينكه سخن حقى مى گويى - مع ذلك جز با استهزاء و اهانت پاسخت نمى گويند، براى خدا غيرت به خرج نمى دهند، كه چرا مردم نسبت به ياد خدا كافرند؟ چون خودشان همان كفارند.
و مراد از (ذكر رحمان )، ياد خداى تعالى است ، به اينكه خدايى رساننده هر رحمت ، و منعم هر نعمت است ، و لازمه اين ، رب بودن او است ، و لازمه رب بودنش ، وجوب عبادت او است .
بعضى ديگر از مفسرين گفته اند : مراد از ذكر، قرآن است ، و ذكر الرحمان ، يعنى قرآن رحمان ، و معناى آيه اين است كه : وقتى كفار يعنى مشركين تو را مى بينند با تو معامله اى جز استهزاء و سخريه ندارند، به يكديگر مى گويند: اين است كسى كه آلهه شما را به بدى ياد مى كند، و هر وقت به ياد آلهه خود مى افتند، تعصب براى آنها به خرج مى دهند، و حال آنكه به ياد خدا كافرند، و كفر به ياد خدا را جرم نمى دانند.
(خلق الانسان من عجل سارى كم آياتى فلا تستعجلون )
گويا مشركين به خاطر كفرشان به دعوت نبوى هر وقت آن حضرت را مى ديدند استهزاء مى كردند، و اين زيادى بر كفر و عتوشان بود، و معلوم است كه استهزاء به هر چيزى وقتى استهزاء است كه آن چيز را شوخى و غير جدى بداند، تا غير جدى در مقابل غير جدى قرار گيرد، و ليكن خداى تعالى استهزاى آنان را جدى و غير هزل گرفته ، و در نتيجه ارتكاب آن را بعد از ارتكاب به كفر، متعرض ‍ شدن عذاب الهى دانسته بعد از تعرض ، و آن را استعجال در عذاب شمرده ، و خبر داده كه به زودى آيات عذاب را نشانشان مى دهد.

*(/13)*

پس اينكه فرمود: (خلق الانسان من عجل ) كنايه است از زيادى عجله انسان ، و بلوغ آن به نهايت درجه اش ، آنقدر كه گويى اصلا آدمى از عجله خلق شده ، و غير از عجله چيزى نمى شناسد، نظير اينكه مى گويند: فلانى همه اش خير است ، و يا سراپا شر است ، و يا فلانى از خير خلق شده ، و يا فلانى آب و گلش با شر خمير شده ، و اينطور تعبير بليغ تر از اين است كه بگوييم ، چقدر فلانى عجول است ، و اين كلام در مورد تعجب آمده ، و نيز خواسته است نسبت به امر مشركين بى اعتنايى كند و بفرمايد: اگر آنها عجله مى كنند، ما عجله اى نداريم ، چون از دست ما نمى گريزند، و تلافى ما فوت نمى شود.
از آيه بعدى به دست مى آيد كه مراد از (ارائه آيات ) (نشان دادن ) در جمله (ساوريكم آياتى ) عذاب به آتش دوزخ است ، و آيه بعدى اين است كه مى فرمايد: (لو يعلم الذين كفروا حين ....)).
و يقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين
.
گويندگان اين حرف همان كفارند، و مخاطبين در اين آيه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و مؤ منين اند، و مقتضاى ظاهر اين بود كه بگويند: (ان كنت من الصادقين - اگر از راست گويانى )، ولى اينطور نگفتند بلكه گفتند: (اگر از راستگويانيد)، تا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را به خيال خود بيشتر در فشار بگذارند، و از او چيزى بخواهند كه قادر بر انجام آن نباشد، و علاوه بر آن مؤ منين را هم گمراه نموده ، عليه آن جناب بشورانند، و منظورشان از وعد، همان تهديدى است كه در آيه قبلى بود، و آيه بعدى هم آن را تفسير نموده مى فرمايد:
لو يعلم الذين كفروا حين لا يكفون عن وجوههم النار و لا عن ظهورهم و لا هم ينصرون .

*(/14)*

كلمه (لو) براى تمنا و آرزو است ، و كلمه (حين ) به طورى كه گفته اند مفعول كلمه (يعلم ) است ، و جمله (لا يكفون عن وجوههم النار و لا عن ظهورهم )، معنايش اين است كه : نمى توانند آن عذاب را وقتى كه ايشان را مى گيرد از خود دفع كنند چون از پشت و رويشان (كنايه است از احاطه )، فرايشان مى گيرد.
و جمله (و لا هم ينصرون )، عطف است بر جمله قبليش ، چون برگشت معنايش به ترديد به مقابله است ، و معنايش اين است كه : نه مستقلا مى توانند آتش دوزخ را از خود دفع كنند، و نه به يارى كسى .
و اين آيه در محل جواب از سؤ ال از موعد است ، و معنايش اين است كه : اى كاش كسانى كه كافر شدند مى دانستند كه چه روزى در پيش دارند، روزى كه نمى توانند از پيش رو و از پشت سر، نه به استقلال و نه به يارى كسى ، عذاب آتش را از خود دفع دهند.
بل تاتيهم بغته فتبهتهم فلا يستطيعون ردها و لا هم ينظرون
.
ظاهر سياق اقتضا دارد كه فاعل (تاتيهم ) ضميرى باشد كه به كلمه (نار) بر مى گردد، نه ضميرى كه به كلمه (ساعت ) بر مى گردد، همچنان كه بعضى از مفسرين هم همين را گفته اند.
و اين جمله اضراب از جمله (لا يكفون ) است كه در آيه قبلى قرار داشت ، نه از جمله مقدر، تا بخواهد بگويد (آيات بر حسب اقتراح و دلخواه آنان نمى آيد بلكه ناگهانى فرا مى رسد)، و نه از جمله (لو يعلم الذين كفروا)، همچنان كه بعضى گفته اند، و كلمه (لو) را در معناى نفى گرفته تقدير را چنين دانسته اند كه : (كفار از آن روز خبر ندارند، بلكه آن روز ناگهانى مى رسد). براى اينكه هيچ يك از اين دو معنا موافق با سياق نيست .

*(/15)*

و معناى آمدن آتش به طور ناگهانى ، اين است كه نمى دانند از كجا مى آيد و به ايشان احاطه پيدا مى كند، و همين معنا لازمه آن توصيفى است كه خداى تعالى از آتش دوزخ كرده و فرموده : (نار اللّه الموقده التى تطلع على الافئده ) و يا فرموده : (فاتقوا النار التى وقود ها الناس ) و يا فرموده : (انكم و ما تعبدون من دون اللّه حصب جهنم ).
و معلوم است كه آتشى كه چنين وصفى دارد باطن انسان را مانند ظاهرش فرا مى گيرد، و شمولش نسبت به باطن كمتر از ظاهر نيست ، و مانند آتش دنيا نيست كه متوجه تنها ظاهر بدن مى شود، و در نتيجه از يكسو متوجه مى شود، و ظاهر را قبل از باطن مى سوزاند، و نيز در نتيجه مهلتى مى دهد كه انسان از يك سوى ديگر فرار كند، و يا چاره اى بينديشد، و يا جا خالى بدهد، و يا حائلى ميان خود و آن به وجود آورد، و يا بر كسى پناهنده شود، ولى آتش دوزخ چنين نيست ، بلكه همانطور كه جان آدمى با آن است ، آن آتش هم با آدمى است ، همانطور كه نمى توان جان را به طرفى نهاده خود به طرفى ديگر رفت ، آتش دوزخ نيز چنين است ، و ميان آدمى و آن اختلاف جهت نيست ، و مهلت هم نمى پذيرد، و مسافتى ميان آدمى و آن نيست ، و وقتى فرا مى رسد جز حيرت و حسرت هيچ چاره اى ديگر براى كسى نمى ماند پس معناى آيه و خدا (داناتر است ) اين است كه : نمى توانند آتش را از پيش رو، و از پشت سر خود دفع كنند بلكه وقتى مى رسد از جايى مى رسد كه خودشان هم نمى دانند، و ناگهانى هم مى رسد، و ديگر نمى توانند آن را رد نموده و يا از آمدنش مهلت بگيرند.
(و لقد استهزى برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزون ).
در مجمع البيان گفته : فرق ميان (سخريه ) و (هزء)، اين است كه سخريه در معناى ذلت خواهى است ، چون تسخير به معناى ذليل و رام كردن است ، و اما هزء، به معناى پائين

*(/16)*

آوردن قدر شخص است به وسيله زبان و كلمه (حيق ) به معناى حلول است ، و مراد از (ما كانوا به يستهزون ) عذاب است ، در اين آيه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را تسليت ، و كفار را تهديد مى كند.
قل من يكلوكم بالليل و النهار من الرحمن بل هم عن ذكر ربهم معرضون
.
كلمه (يكلوكم ) از كلائه ، به معناى حفظ است ، و معنايش اين است كه : از ايشان بپرس چه كسى است كه شما را از رحمان حفظ كند، اگر او بخواهد عذابتان كند؟ و كلمه (بل ) بعد از اين دستور، اعراض از تاءثير موعظه است ، يعنى موعظه و انذار فائده اى ندارد، چون ايشان از ذكر پروردگارشان (قرآن )، روى گردانند، و به آن اعتنايى ندارند، و نمى خواهند به آن گوش دهند. بعضى گفته اند: مراد از ذكر، مطلق موعظه و استدلال است ، نه خصوص قرآن .
ام لهم آلهه تمنعهم من دوننا لا يستطيعون نصر انفسهم و لا هم منا يصحبون
.
كلمه (ام ) به اصطلاح علم نحو منقطعه است ، و استفهام در آيه ، انكارى است ، و دو جمله (تمنعهم ) و (من دوننا) هر دو صفت آلهه است ، و معناى آيه اين است : بلكه سؤ ال كن آيا آلهه اى غير ما دارند كه ايشان را از عذاب ما حفظ كند؟.
(لا يستطيعون نصر انفسهم ...) - اين جمله تعليل نفى است كه از استفهام انكارى قبل استفاده مى شود، و به همين جهت اين جمله به فصل آمد، نه به وصل ، و تقدير آن اين است كه : نه ، ايشان آلهه اى اين چنين ندارند، و چون آنچه آنان آلهه اش ناميده اند، نمى توانند خود را يارى كنند، به اين معنا كه بعضى بعضى ديگر را يارى كنند و يا از عذاب ما پناه دهند و حفظ كنند، تا چه رسد به اينكه پرستندگان خود را كه همان مشركين هستند يارى كنند، و يا پناه دهند.بعضى گفته اند: ضماير جمع در آيه شريفه همه به مشركين بر مى گردد، ولى سياق از چنين تفسيرى ابا دارد.
(بل متعنا هولاء و آباء هم حتى طال عليهم العمر....).

*(/17)*

اين جمله باز اعراض از آيه قبلى است ، همچنان كه جمله (بل هم عن ذكر ربهم معرضون )، اضراب از آيه قبليش بود، و مضامين همه به طورى كه ملاحظه مى كنيد قريب به هم است .
(حتى طال عليهم العمر) - اين جمله غايت و منتهى اليه تمتع و زندگانى است كه از مدلول جمله قبلى استفاده مى شد و تقدير كلام اين است كه : (بلكه ما اين مشركين و پدرانشان را عمر داديم و اين تمتع همچنان دوام ياف ت تا عمرشان طولانى شد، پس دچار غرور گشته خداى را فراموش كرده و از عبادت او اعراض نمودند و جامعه قريش مشرك همينطور بودند، زيرا ايشان بعد از پدر بزرگشان حضرت اسماعيل در حرم امن مكه وطن كردند، و به انواع نعمت ها متنعم بودند، تا جايى كه بر مكه مسلط شده و قوم جرهم را از آنجا بيرون راندند، و دين پدر خود ابراهيم را فراموش نموده ، بت پرست شدند.
(افلا يرون انا ناتى الارض ننقصها من اطرافها) - مناسب تر با سياق اين است كه مراد از (نقص ارض از اطراف آن ) انقراض ‍ بعضى امم ساكن آن باشد، چون براى هر امتى در زمين اجل و مهلتى است كه فرمود: (ما تسبق من امه اجلها و ما يستاخرون ) قبلا هم اشاره به اين معنا گذشت كه مراد از طول عمر ايشان ، طول عمر جامعه ايشان است .
و معناى آيه اين است كه : آيا نمى بينيد كه زمين (يعنى جمعيت آن ) را رو به نقصان نهاده امتى بعد از امت ديگر در آن منقرض مى شود، و امر خدا آنان را هلاك مى كند، آيا اينان چه كسى را دارند از هلاكت جلوگيرشان شود؟ آيا اگر خداى تعالى عذاب و يا هلاكت را خواسته باشد، و يا خواسته باشد كه منقرضشان كند، ايشان بر خدا غلبه مى كنند؟!.
در سابق يعنى در تفسير سوره رعد، در ذيل آيه اى كه نظير اين آيه بود بحثى گذشت كه بدانجا مراجعه فرماييد، اين را نيز بدانيد كه در اين آيه وجوهى از التفات به كار رفته كه چون روشن بود متعرض بيانش نشديم .
قل انما انذركم بالوحى و لا يسمع الصم الدعاء اذا ما ينذرون
.

*(/18)*

يعنى آنچه شما را انذار مى كند، وحى الهى است ، و در آن هيچ ترديدى نيست ، و اگر در شما اثرى نمى گذارد با اينكه منظور از آن هدايت شما است ، به خاطر اين است كه شما دچار كرى شده ايد و انذار را نمى شنويد، پس نقص از ناحيه شما است نه از ناحيه قرآن .
و لئن مستهم نفحه من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا انا كنا ظالمين
.
كلمه (نفحه ) به معناى وقعه اى از عذاب است ، و مراد اين است كه انذار با آيات قرآن به حال ايشان سودى ندارد، بلكه اينان محتاج به نفحه اى از عذابند تا بيچاره شوند، آن وقت ايمان آورده به ظلم خود اعتراف كنند.
و نضع الموازين القسط ليوم القيمه فلا تظلم نفس شيئا
.
كلمه (قسط) به معناى عدل است ، و آيه شريفه عطف بيان براى موازين ، و يا صفت آن است كه اگر آن را صفت بگيريم ، بايد مضافى در آن تقدير بگيريم و تقدير آن را (و نضع الموازين ذوات القسط) بدانيم ، و اما اينكه معناى ترازوى عدل نصب كردن چيست در تفسير سوره اعراف گذشت .
(و ان كان مثقال حبه من خردل اتينا بها) - ضمير در (و ان كان ) به عمل موزون كه از كلمه (ميزان ) استفاده مى شود بر مى گردد، يعنى و اگر چه آن عمل موزون به مقدار سنگينى خردلى باشد آن را مى آوريم ، و ما براى حساب كشى كافى هستيم ، و دانه خردل در اينجا به عنوان مثال ذكر شده و مبالغه در دقت ميزان را مى رساند كه حتى به كوچكى و ناچيزى خردل هم رسيدگى مى كند و در اين تعبير اشاره به اين نيز هست كه وزن يكى از شؤ ون حساب است .
بحث روايتى
در الدر المنثور است كه ابن منذر از ابن جريح روايت كرده كه گفت : وقتى جبرئيل خبر مرگ رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را به وى داد عرضه داشت پروردگارا پس تكليف امتم چيست ؟ خطاب آمد : (و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد....).

*(/19)*

مؤ لف : سياق آيات كه سياق عتاب است با اين روايت سازگار نيست ، علاوه بر اين ، اين سؤ ال با شاءن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نمى سازد، از اين هم كه بگذريم ، لابد خبر مرگ را در آخر عمر آن جناب داده اند، و حال آنكه سوره مورد بحث ما از سوره هاى مكى است ، كه در اوائل بعثت نازل شده .
و نيز در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم ، از سدى روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به ابى سفيان و ابى جهل گذشت ، و ديد كه مشغول صحبتند، و چون ابوجهل آن جناب را ديد، خنديد و به ابى سفيان گفت : اين است پيغمبر بنى عبد مناف ؟ ابو سفيان عصبانى شد، كه چرا شما نمى توانيد ببينيد كه از بنى عبد مناف پيغمبرى مبعوث شود؟ رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اين دفاع را از ابى سفيان شنيد، و دلگرم شده ، به ابى جهل برگشت و آنچه مى خواست به او گفت ، و او را تهديد نمود، و در آخر فرمود: من مى دانم كه تو از لجبازيت دست بر نمى دارى ، تا آنچه بر سر عمويت آمد بر سر تو نيز بيايد، و آنگاه به
ابى سفيان گفت : تو هم اين را بدان كه آنچه گفتى به خاطر دفاع از من نبود، بلكه به خاطر تعصبى بود كه به دودمان خود دارى ، پس ‍ اين آيه نازل شد: (و اذا راك الذين كفروا ان يتخذونك الا هزوا....)
مؤ لف : اين روايت مانند روايت قبليش با آيه شريفه آنطور كه بايد انطباق ندارد.
و در مجمع البيان آمده كه از ابى عبد اللّه ، امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه وقتى اميرالمؤ منين (عليه السلام ) مريض شد و برادرانش به عيادتش آمده ، پرسيدند حالت چطور است يا اميرالمؤ منين ؟ فرمود: بسيار بد، گفتند: از مثل شما توقع نمى رفت چنين پاسخى بدهيد. فرمود خداى تعالى فرموده است : (و نبلوكم بالشر و الخير فتنه - شما را به خير و شر آزمايش مى كنيم )، كه مراد از خير، سلامتى و غنا است ، و مراد از شر، مرض و فقر است .

*(/20)*

و نيز در مجمع البيان در ذيل آيه : (افلا يرون انا ناتى الارض ننقصها من اطرافها) گفته است : بعضى گفته اند: مقصود از آن نقص ‍ زمين به مرگ علما است ، و اين معنا از امام صادق (عليه السلام ) هم روايت شده ، كه فرمود: نقصان زمين ، رفتن علما است .
مؤ لف : در تفسير سوره اعراف گفتارى در معناى اين حديث گذشت .
و در توحيد از على (عليه السلام ) روايت كرده كه در حديثى در پاسخ كسى كه از آن جناب از معناى آياتى كه بر وى مشتبه شده بود پرسش كرده بود، فرمود: اما آيه شريفه (و نضع الموازين القسط ليوم القيمه فلا تظلم نفس شيئا) مقصود از آن ميزان عدل است كه روز قيامت خلايق با آن مؤ اخذه مى شوند و خداوند در ميان خلايق نسبت به يكديگر با آن حكم مى كند و جزاء مى دهد.
و در كتاب معانى به سند خود كه به هشام مى رسد روايت كرده كه گفت از امام صادق (عليه السلام ) پرسيدم معناى آيه (و نضع الموازين القسط ليوم القيمه فلا تظلم نفس شيئا) چيست ؟ فرمود موازين قسط، انبيا و اوصياى ايشانند.
مؤ لف : اين روايت را كافى هم به سند خود ولى به طور رفع از آن جناب آورده و ما روايات ديگرى در تفسير سوره اعراف آورديم و تا آن جا كه برايمان ميسور بود پيرامون آنها بحث كرديم .
سوره انبياء، آيات ، 48 - 77

*(/21)*

و لقد آتينا موسى و هرون الفرقان و ضياء و ذكرا للمتقين (48) الذين يخشون ربهم بالغيب و هم من الساعه مشفقون (49) و هذا ذكر مبارك انزلناه افانتم له منكرون (50) و لقد آتينا ابراهيم رشده من قبل و كنا به عالمين (51) اذ قال لابيه و قومه ما هذه التماثيل التى انتم لها عاكفون (52) قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين (53) قال لقد كنتم انتم و آباوكم فى ضلال مبين (54) قالوا اجئتنا بالحق ام انت من اللاعبين (55) قال بل ربكم رب السموات و الارض الذى فطرهن و انا على ذلكم من الشاهدين (56) و تاللّه لاكيدن اصنامكم بعد ان تولوا مدبرين (57) فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون (58) قالوا من فعل هذا بالهتنا انه لمن الظالمين (59) قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابرهيم (60) قالوا فاتوا به على اعين الناس لعلهم يشهدون (61) قالوا ءانت فعلت هذا بالهتنا يابراهيم (62) قال بل فعله كبيرهم هذا فسلوهم ان كانوا ينطقون (63) فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون (64) ثم نكسوا على رؤ سهم لقد علمت ما هولاء ينطقون (65) قال افتعبدون من دون اللّه مالا ينفعكم شيا و لا يضركم (66) اف لكم و لما تعبدون من دون اللّه افلا تعقلون (67) قالوا حرقوه و انصروا آلهتكم ان كنتم فاعلين (68) قلنا يانار كونى بردا و سلاما على ابراهيم (69) و ارادوا به كيدا فجعلناهم الاخسرين (70) و نجيناه و لوطا الى الارض التى باركنا فيها للعالمين (71) و وهبنا له اسحق و يعقوب نافله و كلا جعلنا صالحين (72) و جعلناهم ائمه يهدون بامرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرت و اقام الصلوه و ايتاء الزكوه و كانوا لنا عابدين (73) و لوطا آتيناه حكما و علما و نجيناه من القريه التى كانت تعمل الخبائث انهم كانوا قوم سوء فاسقين (74) و ادخلناه فى رحمتنا انه من الصالحين (75) و نوحا اذ نادى من قبل فاستجبنا له فنجيناه و اهله من الكرب العظيم (76) و نصرناه من القوم الذين كذبوا

*(/22)*

باياتنا انهم كانوا قوم سوء فاغرقناهم اجمعين (77)
.
ترجمه آيات
ما به موسى و هارون فرقان داديم (وسيله جدا كردن حق از باطل ) با نور و آنچه مايه يادآورى براى پرهيزكاران است (48).
همان كسانى كه از پروردگار خويش در غيب مى ترسند و خود از روز رستاخيز هراسانند (49).
اين كتاب پر بركتى است كه نازلش كرده ايم چرا شما منكرآن هستيد (50).
و به تحقيق كه ما در گذشته به ابراهيم آن رشدى را كه مى توانست داشته باشد داديم و ما داناى حال او بوديم (51).
وقتى به پدر و به قومش گفت : اين تصويرها چيست كه به عبادت آنها كمر بسته ايد؟ (52).
گفتند: پدران خويش را پرستشگر آنها يافتيم (53).
گفت : شما با پدرانتان در ضلالتى آشكارا بوده ايد (54).
گفتند آيا به حق سوى ما آمده اى يا تو نيز از بازيگرانى ؟ (55).
گفت : نه ، بلكه پروردگارتان پروردگار آسمانها و زمين است كه ايجادشان كرده است و من بر اين مطالب گواهى مى دهم (56).
به خدا سوگند پس از آنكه پشت كنيد و برويد، در كار بتهايتان حيله اى مى كنم (57).
و بتان را قطعه قطعه كرد، مگر بزرگشان را شايد به او مراجعه كنند (58).
گفتند: چه كسى با خدايان ما چنين كرده كه هر كه بوده از ستمگران بوده است (59).
گفتند شنيديم جوانى هست كه ابراهيمش نامند و او بتها را به بدى ياد مى كند (60).
گفتند: او را به محضر مردمان بياوريد شايد گواهى دهند (61).
گفتند: اى ابراهيم آيا تو با خدايان ما چنين كرده اى ؟ (62).
گفت : بلكه اين بزرگشان چنين كرده است ببينيد اگر مى توانند سخن گويند از خودشان بپرسيد (63).
در اين هنگام مردم به ضميرهاى خويش مراجعه كردند و گفتند: شما خودتان ستمگرانيد (64).
سپس سر به زير انداختند و گفتند: تو كه مى دانى كه اينان سخن نتوانند گفت (65 ).
گفت : پس چرا غير خدا چيزى را كه به هيچ وجه سودتان ندهد و زيان نرساند پرستش مى كنيد؟ (66).

*(/23)*

قباحت بر شما و بر آنچه غير از خدا مى پرستيد، چرا به كار خود نمى انديشيد؟ (67).
گفتند: اگر اهل عمل هستيد بايد وى را بسوزانيد و خدايانتان را يارى كنيد (68).
گفتيم : اى آتش بر ابراهيم خنك و سالم باش (69).
درباره او قصد نيرنگى كردند و ما خود آنان را زيانكار كرديم (70).
او و لوط را با مهاجرت به سرزمينى كه در آنجا براى همه جهانيان بركت نهاده ايم نجات داديم (71).
و اسحاق و يعقوب را اضافه به او بخشيديم و همه را مردانى صالح قرار داديم (72).
و آنان را پيشوايان نموديم تا به فرمان ما رهبرى كنند، و انجام كارهاى نيك و نماز و زكات دادن را به آنان وحى كرديم و همه پرستندگان بودند (73).
و لوط را فرزانگى و دانش داديم و از آن دهكده كه كارهاى پليد مى كردند نجاتش داديم كه آنان گروهى عصيان پيشه بودند (74).
و او را به رحمت خويش در آورديم كه وى از شايستگان بود(75).
و پيش از آن نوح را (به ياد آر) وقتى كه ندا داد و اجابتش كرديم و او را با كسانش از محنت بزرگى نجات داديم (76).
و در قبال قومى كه آيه هاى ما را تكذيب مى كردند يارى كرديم كه آنان قومى بد بودند و همگيشان را غرق كرديم (77).
بيان آيات
بعد از آنكه در آيات گذشته به مقدار وافى پيرامون مساءله نبوت بحث كرد و آن را مبتنى بر مساءله معاد نمود اينك در اين آيات به داستانهاى جمعى از انبياى گرامى كه به سوى

*(/24)*

امتها گسيل داشته و به حكمت و شريعت تاءييد فرموده و از شر ستمكاران نجات داده اشاره مى فرمايد تا در عين اينكه براى مطالب گذشته مثلهايى است حجت تشريع را تاءييد نموده و مشركين را انذار و تخويف ، و مؤ منين را بشارت داده باشد. از جمله انبيا موسى و هارون و ابراهيم و لوط و اسحاق و يعقوب و نوح و داوود و سليمان و ايوب و اسماعيل و ادريس و ذاالكفل و ذاالنون و زكريا و يحيى و عيسى كه هفده نفرند نام برده كه از اين هفده نفر هفت نفر را در اين آيات كه مورد بحث ما است آورده و بقيه را در آيات بعد از آن ، در اين آيات نخست موسى و هارون را و سپس ابراهيم و اسحاق و يعقوب و لوط را كه قبل از موسى و هارون زندگى مى كرده اند نام برده و آنگاه داستان نوح را ذكر كرده كه وى از آن چهار نفر هم جلوتر مى زيسته .
و لقد آتينا موسى و هرون الفرقان و ضياء و ذكرا للمتقين
.
اين آيه به وجهى تفصيل اجمالى است كه در آيه (و ما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحى اليهم ...)، گذشت كه آنچه را به ايشان وحى فرستاده بيان مى كند كه آن عبارت بوده از معارف و شرايع و اينكه با قضاء به قسط خود و هلاك ساختن دشمنان تاءييد شان فرموده است .

*(/25)*

و آيه بعدى شاهد بر اين است كه مراد از (فرقان ) و (ضياء) و (ذكر)، تورات است كه خداوند آن را به موسى و برادرش ‍ هارون كه شريك در نبوت وى بود داد، و كلمه فرقان مانند كلمه فرق مصدر است ، چيزى كه هست فرقان بليغ تر از فرق است . راغب مى گويد بعضى گفته اند فرقان اسم است نه مصدر و اگر تورات را فرقان خوانده يا براى اين است كه تورات فرق گذارنده ميان حق و باطل است و يا بدين جهت است كه وسيله فرق ميان حق و باطل در اعمال و اعتقادات است ، اين آيه نظير آيه (و اذ آتينا موسى الكتاب و الفرقان لعلكم تهتدون ) است و اگر تورات را ضياء خوانده بدين جهت است كه مسير بنى اسرائيل را به سوى سعادت و رستگارى دنيا و آخرت روشن مى كرد و اگر ذكر ناميده بدين جهت است كه تورات مشتمل بر مطالبى از حكمت ها و موعظه ها و عبرتها است كه خداى را به ياد آدمى مى اندازد و شايد به خاطر همين كه يكى از اسماى تورات ، فرقان بوده آن را با الف و لام آورده به خلاف ضياء و ذكر و به وجهى ديگر تورات فرقان براى همه است ولى ضياء و ذكر براى
خصوص متقين است غير از متقين كسى از نور و ذكر آن بهره مند نمى شوند و به همين جهت ضياء و ذكر را نكره آورد تا تقييدش به متقين ممكن باشد به خلاف فرقان . البته قرآن كريم تورات را نور و ذكر هم ناميده و فرموده : (فيها هدى و نور) و نيز فرموده :(فسئلوا اهل الذكر).
و هذا ذكر مبارك انزلناه افانتم له منكرون
.

*(/26)*

كلمه (هذا - اين ) اشاره است به قرآن و اگر آن را ذكر مبارك خواند بدين جهت بود كه قرآن ذكرى است ثابت و دائم و كثير البركات ، هم مؤ من از آن بهره مند مى شود و هم آسايش كافر را در جامعه بشرى تاءمين نموده است ، و خلاصه همه اهل دنيا از آن منتفع مى گردند، چه آن را قبول داشته باشند و چه نداشته باشند چه به حقانيت آن اقرار داشته باشند و چه منكر آن باشند. دليل بر اين معنا تجزيه و تحليل آثار رشد و صلاحى است كه همين امروز در مجتمع بشرى مشاهده مى كنيم زيرا اگر به عقب برگرديم و تا به عصر نزول قرآن و ما قبل آن پيش برويم مى فهميم كه در اثر قرآن بشر از كجا به كجا رسيد، چه بود و چه شد، آن وقت مى فهميم كه قرآن ذكرى است مبارك كه همه افراد بشر به وسيله آن رشد يافتند، حال چه اينكه خودشان با زبان اقرار كنند و يا آنكه از اقرار زبانى به حقانيت آن خوددارى نمايند و منكرين حق آن را از زير پا بگذارند و نعمت عظماى آن را كفران كنند گو اينكه مسلمين هم در انكار منكرين و كفران آنان بى دخالت نبوده اند چون مسلمانان در امر قرآن كريم اهمال نمودند، همچنان كه خود قرآن از زبان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل مى كند كه در قيامت مى گويد (يا رب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا).
و لقد آتينا ابراهيم رشده من قبل و كنا به عالمين
.
در اين آيه به ما قبل موسى و هارون ، و نزول تورات ، انعطافى شده ، و كلمه (من قبل ) آن را به خوبى مى رساند و مراد اين است كه بفرمايد: دادن تورات به موسى و هارون از ما امر نو ظهورى نيست ، بلكه سوگند مى خورم كه ما قبل از موسى و هارون اين رشد را به ابراهيم داده بوديم .

*(/27)*

و مقصود از (رشد) معنايى است كه در مقابل (غى ) و گمراهى قرار دارد، و آن رسيدن به واقع است ، و در ابراهيم اهتداى فطرى و تام و تمام او به توحيد و به ساير معارف حقه است ، و اضافه رشد به ضميرى كه به ابراهيم بر مى گردد، اختصاص رشد را به وى مى رساند،
و مى فهماند كه ابراهيم خود لايق چنان رشدى بود، مؤ يد اين معنا جمله (و كنا به عاملين - ما هم او را مى شناختيم ) است ، و اين كنايه است از علم به خصوصيات حال او، و مقدار استعدادش .
و معناى آيه اين است كه سوگند مى خورم كه ما به ابراهيم داديم آنچه را كه وى مستعد و لايق آن بود، و آن عبارت بود از رشد، و رسيدنش به واقع ، و ما او را از پيش مى شناختيم . و همانطور كه گذشت مراد از آنچه خداى سبحان به ابراهيم داد، همان دين توحيد و ساير معارف حقه است كه ابراهيم (عليه السلام ) بدون تعلم از معلمى ، و يا تذكر مذكرى ، و يا تلقين ملقنى ، با صفاى فطرت ونور بصيرت خود درك كرد.
اذ قال لابيه و قومه ما هذه التماثيل التى انتم لها عاكفون
.
كلمه (تمثال )، به معناى هر چيزى است كه صورتگرى شده باشد، كه جمع آن (تماثيل ) مى آيد، و كلمه : (عكوف ) به معناى روى آوردن به سوى چيزى و ملازمت و مداومت برتعظيم آن است ، راغب در معناى آن چنين گفته .
و مقصود آن جناب از كلمه (اين تماثيل ) همان بتهايى است كه به منظور پرستش و پيشكش قربانى نصب كرده بودند، و پرسش آن جناب از حقيقت آنها براى اين بود كه از خاصيت آنها سر در آورد، چون اين سؤ ال را در اولين بارى كه به داخل اجتماع قدم نهاد كرده ، وقتى وارد اجتماع شده ، اجتماع را اجتماعى دينى يافته ، كه سنگ و چوبهايى را مى پرستيدند و با اين همه سؤ ال او دو سؤ ال است يكى از پدر و ديگرى از قوم و سؤ الش از پدر قبل از سؤ ال از مردم بوده ، چنانكه از آيات سوره انعام چنين بر مى آيد، و معناى آيه روشن است .
قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين
.

*(/28)*

اين جمله جوابى است كه مردم به وى دادند، وچون برگشت سؤ ال آن جناب از حقيقت اصنام به سؤ ال از علت پرستش آنها است لذا ايشان هم در پاسخ دست به دامان سنت قومى خود شده ، گفتند: اين عمل از سنت ديرينه آباء و اجدادى ما است .
قال لقد كنتم انتم و آباوكم فى ضلال مبين
.
و وجه اينكه در ضلال مبين بوده اند، همان است كه به زودى در محاجه با قوم و بعد از شكستن بتها، خاطر نشان مى كند و مى فرمايد: (افتعبدون من دون اللّه ما لا ينفعكم و لا يضركم - آيا به جاى خدا چيزى را مى پرستيد كه نه منفعتى برايتان دارد، و نه ضررى ؟).
قالوا اجئتنا بالحق ام انت من اللاعبين
.
سؤ ال تعجب و استبعاد است ، و شيوه مردم مقلد و تابع بدون بصيرت همين است كه وقتى مى بينند شخصى منكر روش و سنت ايشان است ، استبعاد مى كنند، و به هيچ وجه احتمال نمى دهند كه ممكن است آن شخص درست بگويد، و لذا مردم زمان ابراهيم هم از او مى پرسند: راستى نمى دانى اينها چيستند، و يا شوخى مى كنى ، و مراد از اينكه گفتند: (حق آورده اى )، - به طورى كه از سياق بر مى آيد - اين است كه جدى اين حرف را مى زنى ، و يا شوخى مى كنى ؟.
next page
fehrest page
back page

*(/29)*

next page
fehrest page
back page
قال بل ربكم رب السموات و الارض الذى فطرهن و انا على ذلكم من الشاهدين
.
ابراهيم (عليه السلام ) به طورى كه ملاحظه مى كنيد حكم مى كند به اينكه رب مردم ، رب آسمانها و زمين است ، و همين رب ، آن كسى است كه آسمانها و زمين را بيافريده ، و او اللّه تعالى است ، و در اين تعبير مقابله كاملى در بر ابر مذهب مردم در دو مساءله ربوبيت و الوهيت نموده است ، چون مشركين معتقدند كه يك و يا چند اله دارند، غير آن اله كه آسمان و زمين دارد، و همه آن آلهه غيراللّه سبحان است ، و مشركين اللّه تعالى را اله خود، و اله آسمانها و زمين نمى دانند، بلكه معتقدند كه اللّه تعالى اله آلهه ، و رب ارباب ، و خالق همه است .
پس اينكه فرمود: (بل ربكم رب السموات و الارض الذى فطرهن )، مذهب مشركين را در الوهيت از همه جهاتش رد كرده ، و اثبات نموده كه هيچ معبودى نيست جز اللّه تعالى ، و اين همان توحيد است .
آنگاه با جمله (و انا على ذلكم من الشاهدين )، از اين حقيقت كشف كرده كه وى متصرف به اين حقيقت ، و ملتزم به لوازم و آثار آن است ، و بر آن شهادت مى دهد شهادت اقرار و التزام ، آرى علم به هر چيز، غير التزام به آن است ، و چه بسيار مى شود كه از هم جدا مى شوند، همچنان كه قرآن كريم فرموده : (و جحدوابها و استيقنتها انفسهم ).
و با اين شهادت جواب از پرسش قبلى ايشان را هم داد، و آن اين بود كه راستى و جدى منكر بتها است ، يا شوخى مى كند؟ جواب داد كه نه بلكه به آن يقين و تدين دارم .
اين آن مطالبى بود كه سياق در معناى آيه گنجانيده ، و مفسرين در تفسير آيه مطالب ديگرى ، و در معانى ساير آيات گذشته و آينده قصه ابراهيم وجوه ديگرى آورده اند كه چون
فايده اى در تعرض آن نديديم ، از نقل آنها صرفنظر كرديم ، چون نه با سياق آيات سازگارى دارد و نه با مذاهب وثنيت منطبق است .
و تاللّه لاكيدن اصنامكم بعد ان تولوا مدبرين
.

*(/1)*

اين جمله عطف است بر جمله (بل ربكم ...) يعنى گفت : (لاكيدن اصنامكم )، كلمه (كيد)، به معناى تدبير و چاره جويى پنهانى عليه كسى و به ضرر او است ، و اينكه فرمود: (بعد ان تولوا مدبرين ) دلالت دارد بر اينكه مردم آن شهر گاهگاهى دسته جمعى به بيرون شهر مى رفتند، حال يا عيدشان بوده و يا مراسمى ديگر، و در آن روز شهر خالى مى شده ، و ابراهيم (عليه السلام ) مى توانسته نقشه خود را عملى كند.
سياق داستان ، و طبع اين كلام اقتضا دارد كه جمله (و تاللّه لاكيدن اصنامكم ) به معناى تصميم عزم آن جناب عليه بتها باشد، چون بسيار مى شود كه از تصميم عزم ، تعبير به قول مى كنند، مثلا مى گويند: من اين كار را حتما مى كنم ، چون حرفش را زده ام ، يعنى تصميمش را عزم كرده ام .
و بعيد است كه مخاطب به اين كلام مردم شهر، يعنى امت وثنيت باشد، چون امت نامبرده امتى نيرومند، و داراى شوكت و حميت و تعصب نسبت به بتها بوده اند، و ابراهيم (عليه السلام ) هم براى آنان مردى ناشناس بوده ، چون در ميان آنان نشو و نما نكرده ، و اين ابتداى دعوت ابراهيم (عليه السلام ) به دين توحيد بوده ، و جز او هيچ كس دين توحيد را نداشته ، و از همه اينها گذشته اين با حزم و احتياط سازگار نيست ، كه ابراهيم (عليه السلام ) دشمن خود را كه يك امت است ، به نيت خود خبر دهد، آن هم به اين صراحت كه به ايشان بگويد: روزى كه همه به بيرون شهر مى رويد، من به حساب بتهايتان مى رسم ، و اين در مثل به آن مى ماند كه شخصى راز دل خود را نزد كسى كه بايد از او پنهان باشد فاش سازد. مگر اينكه احتمال دهيم اين حرف را به بعضى از مردم شهر گفته ، به كسانى كه مى دانسته از آن ها تجاوز نمى كند، و اما اينكه به عموم مردم چنين حرفى را زده باشد به هيچ وجه معقول نيست .
فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون
.

*(/2)*

راغب گفته : كلمه (جذ) به معناى خرد كردن چيزى است ، به شمش خرده شده طلا، و يا طلاهاى تكه تكه هم جذاذ مى گويند، و از اين باب است آيه شريفه (فجعلهم جذاذا). و بنا به گفته وى معناى آيه اين مى شود كه : ابراهيم (عليه السلام ) بتها را قطعه قطعه
كرد، مگر بزرگ تر از همه را، كه آن را خرد نكرد.
و از ظاهر سياق بر مى آيد كه اظهار اميد ابراهيم (عليه السلام ) در جمله (لعلهم اليه يرجعون ) به منظور بيان آن صحنه اى است كه عملش آن را مجسم مى كند، چون عمل وى يعنى شكستن همه بتها، و سالم گذاشتن بت بزرگ عمل كسى است كه مى خواهد مردم ببينند كه چه بر سر بتهايشان آمده ، و بت بزرگشان سالم مانده ، ناگزير نزد آن رفته آن را متهم كنند، كه اين كار زير سر او است ، مثل كسى كه مردمى را بكشد، و يكى از آنها را زنده نگ هدارد، تا او به دام بيفتد.
و بنابراين ضمير در كلمه (اليه ) به كلمه (كبيرا) بر مى گردد، و مؤ يد اين معنا گفتار آينده ابراهيم (عليه السلام ) است كه در پاسخ آنان فرمود: (بلكه بزرگ آنها چنين كرده ).
ولى بيشتر مفسرين بر اين رفته اند كه : ضمير مذكور به ابراهيم (عليه السلام ) بر مى گردد، و معناى آيه اين است كه ابراهيم (عليه السلام ) همه بتها را خرد كرد، مگر بزرگ آنها را، باشد كه مردم به وى مراجعه كنند، و او در پاسخ ايشان با ايشان محاجه نموده ، مجابشان سازد، و بطلان الوهيت بتها را برايشان روشن سازد.
بعضى از مفسرين ضمير مذكور را به كلمه (اللّه ) برگردانيده و گفته اند: معناى آيه اين است كه بتها را شكست ، و بزرگ آنها را باقى گذاشت ، باشد كه مردم به سوى خدا برگردند و او را عبادت كنند، و از خرد شدن خدايان خود متنبه شده و بفهمند كه آنها معبود نيستند و آنچه درباره آنها معتقد بودند باطل است .

*(/3)*

و اين معنا روشن است كه لازمه دو تفسيرى كه نقل كرديم اين است كه جمله (الا كبيرا لهم ) جمله اى زيادى و مستدرك باشد، هر چند كه بعضى از اين مفسرين براى حل اين اشكال دست و پايى كرده ، ولى كارى از پيش نبرده ، و گويا آن علتى كه نگذاشته ايشان ضمير را به كلمه (كبير) برگردانند اين بوده كه فكر كرده اند بنابراين تقدير ديگر اظهار اميد معنا ندارد.
و ليكن خواننده محترم توجه كرد كه منظور از اظهار اميد، اظهار اميد واقعى نيست ، بلكه منظور از آن بيان آن صحنه ايست كه عمل او به وجود مى آورد.
قالوا من فعل هذا بالهتنا انه لمن الظالمين
.
استفهامى كه مردم كردند به داعى تاءسف و در عين حال تحقيق از مرتكب جرم است ، مؤ يد اين معنا جمله بعدى آيه است كه مى گويد: (قالوا سمعنا فتى يذكرهم ...)، پس اينكه بعضى از مفسرين گفته اند: كلمه (من ) موصوله و به معناى (كسى كه ) مى باشد، صحيح نيست .
و جمله (انه لمن الظالمين ) نظريه اى است كه مردم عليه مرتكب اين جرم داده اند، و آن اين است كه هر كه بوده مردى ستمكار بوده ، كه بايد به جرم ستمى كه كرده سياست شود، چون هم به خدايان توهين و ظلم كرده و حق آنها را كه همان تعظيم است پامال كرده ، و هم به مردم ظلم كرده و حرمت خدايان ايشان را رعايت نكرده و مقدسات آنان را توهين نموده ، و هم به خودش ظلم كرده چونكه به كسانى تعدى كرده كه نبايد مى كرد، و عملى مرتكب شده كه نبايد مى شد.
قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم
.
مراد از ذكر - به طورى كه از مقام استفاده مى شود - ذكر به بدى است ، و معناى آيه اين است كه : ما شنيديم جوانى هست كه به خدايان بد مى گويد، و نامش ابراهيم است ، اگر كسى اين كار را كرده باشد قطعا او كرده ، چون جز او كسى چنين جراءتى به خود نمى دهد.

*(/4)*

و در جمله (يقال له ابراهيم ) كلمه (ابراهيم ) به صداى پيش خوانده مى شود، تا خبر مبتدايى محذوف باشد، و تقدير آن (هو ابراهيم ) است ، اين نظريه اى است كه زمخشرى در اين باره دارد.
قالوا فاتوا به على اعين الناس لعلهم يشهدون
.
مراد از آوردن ابراهيم (على اعين الناس ) اين است كه او را در محضر عموم مردم ، و مرآ و منظر ايشان احضار كنند، و معلوم مى شود اين انجمن در همان بتخانه بود به شهادت اينكه ابراهيم در جواب مى فرمايد: (بل فعله كبيرهم هذا) و به آن اشاره مى كند.
و گويا مراد از اينكه گفتند: (لعلهم يشهدون ) اين است كه مردم همه شهادت دهند كه از او بدگويى به بتها را شنيده اند، و به اين وسيله او را وادار به اقرار بكنند. و اما اينكه بعضى گفته اند كه : مراد حضورشان در هنگام عقاب ابراهيم است ، سخن بعيد است .
قالوا ءانت فعلت هذا بالهتنا يا ابراهيم ؟).
اين استفهام - به طورى كه گفته اند - براى تقرير به فاعل است ، زيرا اصل فعل مسلم و به اصطلاح مفروغ عنه است ، و همه وقوع آن را مى دانند (و منظور از سؤ ال تعيين فاعل است ) و در اينكه گفتند: (به خدايان ما) اشاره است به اينكه مردم مى دانستند كه ابراهيم جزو پرستندگان بت نيست .
قال بل فعله كبيرهم هذا فسئلوهم ان كانوا ينطقون
.
ابراهيم (عليه السلام ) به داعى الزام خصم و ابطال الوهيت اصنام ، گفت : بزرگ ايشان اين كار را كرده . همچنان كه در جملات بعدى صريحا منظور خود را بيان نموده ، مى فرمايد: (افتعبدون من دون ال له ما لا ينفعكم شيئا و لا يضركم ...) نه اينكه بخواهد به طور جدى خبر دهد كه بزرگ آنها اين كار را كرده .

*(/5)*

و اينگونه تعبيرات در مخاصمات و مناظرات بسيار است ، پس معناى آيه اين است كه : ابراهيم گفت : (از شاهد حال كه همه خرد شده اند، و تنها بزرگشان سالم مانده ، بر مى آيد كه اين كار كار همين بت بزرگ باشد)، اين را به آن جهت گفت ، تا زمينه براى جمله بعدى فراهم شود كه گفت : (از خودشان بپرسيد...).
در جمله : (فسئلوهم ان كانوا ينطقون ) دستور داده كه حقيقت حال را از خود بتها بپرسيد، كه آن كسى كه اين بلا را بر سرشان آورده كه بود؟ تا اگر مى تواند حرف بزند - پاسخشان را بدهد؟! پس جمله (ان كانوا ينطقون ) جمله شرطيه اى است كه جزاى آن حذف شده ، و جمله (فسئلوهم ) بر آن دلالت دارد.
پس حاصل كلام اين شد كه : آيه شريفه به ظاهرش و بدون اينكه چيزى در آن تقدير بگيريم ، و يا تقديم و تاءخيرى در آن مرتكب شويم ، و يا دچار محذور نقيصه گرديم مضمون خود را با بيانى ايفاء كرده كه نظاير آن در محاورات بسيار است ، صدر آن شكستن بتها را مستند به بت بزرگ كرده ، تا زمينه براى ذيل آن فراهم شود و بتوانند به ايشان بگويد: از بتها بپرسيد، تا اگر حرف مى زنند جوابتان را بدهند، و در نتيجه مردم اعتراف كنند به اينكه بت حرف نمى زند.
و چه بسا بعضى از مفسرين گفته اند: جمله (ان كانوا ينطقون )، قيد براى جمله (بل فعله كبيرهم ) است ، و تقدير آن چنين است كه : اين كار را بت بزرگ كرده ، اگر چنانچه
بت حرف مى زند، و چون حرف زدن بت محال است ، پس انجام اين كار، و هر كار ديگرى نيز از آن محال است . و آنگاه اين مفسرين جمله (فسئلوهم ) را جمله معترضه گرفته اند.
و چه بسا مفسرينى ديگر كه گفته اند: فاعل در (فعله ) محذوف است ، و تقدير كلام (بل فعله من فعله ) است ، يعنى اين كار را هر كه كرده ، كرده ، آنگاه خودش ابتدا كرده و گفته : (كبيرهم هذا فسئلوهم ان كانوا ينطقون ).

*(/6)*

و چه بسا وجوه ديگرى گفته اند كه هيچ يك خالى از تكلف نيست ، آن هم تكلفى كه كلام را دچار نقيصه مى كند، و خداى تعالى منزه است از آن .
فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون
.
اين جمله تفريع و نتيجه بر جمله (فسئلوهم ان كانوا ينطقون ) است ، چون مردم وقتى كلام ابراهيم (عليه السلام ) را شنيدند و منتقل شدند به اينكه اصنام جماداتى بى شعورند كه حرف نمى زنند، حجت بر آنان تمام و هر يك از حضار در دل خود را خطا كار دانسته ، حكم كرد به اينكه ظالم او است ، نه ابراهيم .
پس جمله (فرجعوا الى انفسهم ) استعاره به كنايه است ، و با كنايه از تنبه مردم و تفكرشان در دل خبر مى دهد، و معناى جمله (فقالوا انكم انتم الظالمون ) اين است كه هر يك به نفس خود خطاب كرد كه : تو چقدر ظالمى كه جماد بى زبان را مى پرستى ؟.
بعضى از مفسرين گفته اند: معناى آيه اين است كه بعضى به بعضى ديگر مراجعه نموده گفتند: شما ظالميد. ولى خواننده خود مى داند كه چنين معنايى با مقام ، كه مقام اتمام حجت بر همه است ، همه اى كه در جرم و ظلم شريكند، سازگار نيست .
و بر فرض هم كه از بى تناسبى با مقام صرفنظر كنيم ، و معناى مزبور را اختيار كنيم ، اشكال ديگرى در آن هست ، و آن اين است كه در چنين مقامى بايد گفته باشند: ما ستمكاريم نه ابراهيم ، همچنان كه در نظاير آن همينطور آمده مثلا فرموده : (فاقبل بعضهم على بعض ‍ يتلاومون ، قالوا يا ويلنا انا كنا طاغين ) و يا فرموده : (فظلتم تفكهون انا لمغرمون بل نحن محرومون .
ثم نكسوا على روسهم لقد علمت ما هولاء ينطقون
.
راغب در مفردات گفته : كلمه (نكس ) به معناى سرازير كردن هر چيزى است ، و از اين باب است (نكس فرزند)، وقتى كه پاهايش قبل از سرش بيرون آيد و در قرآن آمده : (ثم نكسوا على روسهم ).

*(/7)*

پس اينكه فرمود: (ثم نكسوا على روسهم ) كنايه و يا استعاره به كنايه است از اينكه باطل را در جاى حقى كه برايشان روشن شده جا دادند، و حق را در جاى باطل ، گويا حق در دلهايشان بالاى باطل قرار داشت ، ولى چون سر را پايين ، و پاها را بالا گرفتند، قهرا باطل رو قرار گرفت و حق در زير آن ، چون خود آنان به حق ظلم كردند، و آن وقت نسبت ظلم به حق را به ابراهيم داده گفتند: (لقد علمت ما هولاء ينطقون .)
و معناى اينكه گفتند: تو كه مى دانى كه اينها حرف نمى زنند اين است كه اين دفاع كه از خود مى كنى (كه از بت بزرگ اگر حرف مى زند بپرسيد چه كسى بتها را شكسته با اينكه خودت مى دانى كه بتها حرف نمى زنند )، خود دليل بر اين است كه كار زير سر خود تو است ، و تو اين ظلم را مرتكب شده اى .
پس جمله مذكور كنايه از ثبوت جرم و حكم عليه ابراهيم است .
قال افتعبدون من دون اللّه ما لا ينفعكم شيئا و لا يضركم ... افلا تعقلون
.
بعد از اينكه از دهانشان جست كه : (اين بتها حرف نمى زنند)، و ابراهيم آن را شنيد، به دفاع از خود نپرداخت ، از اول هم قصد نداشت كه از خود دفاع كند، بلكه از كلام آنها براى دعوت حقه خود استفاده كرده ، با لازمه گفتار آنان ، عليه آنان احتجاج نموده ، حجت را بر آنان تمام كرد، و گفت : پس اين اصنام بى زبان اله و مستحق عبادت نيستند.
پس حاصل تفريع جمله (افتعبدون من دون اللّه ما لا ينفعكم شيئا و لا يضركم ) اين شد كه : لازمه بى زبان بودن اصنام اين است كه هيچ علم و قدرتى نداشته باشند، و لازمه آن هم اين است كه هيچ نفع و ضررى نداشته باشند، و لازمه اين بيم اين است كه عبادت و پرستش آنها لغو باشد، چون عبادت يا به اميد خير است ، و يا از ترس شر، و در اصنام نه اميد خيرى هست نه ترسى از شر، پس اله نيستند.

*(/8)*

و جمله (اف لكم و لما تعبدون من دون اللّه ) اظهار انزجار و بيزارى آن جناب از ايشان و از خدايان ايشان است و اين را بعد از ابطال الوهيت آنها اظهار نمود همچنان كه
شهادتش بر وحدانيت خداى تعالى را بعد از اثبات آن اظهار نمود و فرمود (و انا على ذلكم من الشاهدين ) و در جمله (افلا تعقلون ) ايشان را توبيخ نمود.
قالوا حرقوه و انصروا آلهتكم ان كنتم فاعلين
.
ابراهيم (عليه السلام ) گو اينكه با كلام سابقش الوهيت اصنام را باطل نمود و لازمه ضمنى كلامش اين بود كه شكستن بتها ظلم نيست و ليكن اين را نيز به طور اشاره فهماند كه اگر تقصير را به گردن بت بزرگ انداخت و اگر به ايشان گفت از بتها بپرسيد، منظورش دفاع از خودش نبود بلكه همه عنوان زمينه چينى براى ابطال الوهيت بتها را داشت . به خاطر همين مقدار از سكوت و دفاع نكردن از خود، جرم را به گردن او انداخته محكومش كردند به اينكه بايد در آتش سوخته شود.
و به همين جهت به منظور تحريك عواطف دينى و عصبيت مردم گفتند: او را بسوزانيد و خدايانتان را يارى كنيد و امر آنها را بزرگ بداريد و كسى را كه به آنها اهانت كرده مجازات كنيد و اين تهييج و تحريك از جمله (ان كنتم فاعلين - اگر مرد عمليد) به خوبى نمايان است .
قلنا يا نار كونى بردا و سلاما على ابراهيم
.

*(/9)*

اين جمله حكايت خطابى تكوينى است كه خداى تعالى به آتش كرد و با همين خطاب خاصيت آتش را كه سوزانندگى و نابود كنندگى است از آن گرفت و آن را از راه معجزه براى ابراهيم (عليه السلام ) خنك و سالم گردانيد، و به همين جهت كه معجزه بوده ديگر راهى براى ما باقى نمى ماند كه براى فهم حقيقت آن پافشارى كنيم ، چون ما آنچه از مباحث عقلى داريم تنها در سلسله علل و معلولات ، آنهم علل و معلولاتى كه تاكنون بدان وقوف يافته ايم و همه روزه برايمان تكرار مى شود جريان دارند و اما خوارق عادات كه هيچ اطلاعى از روابط در آنها نداريم از حيطه آن ابحاث خارج است . بله اينقدر مى دانيم كه همه نفوس در آن معجزات دخالت دارد و اما اينكه به طور تفصيل به حقيقت آنها پى ببريم نه ، و ما در جلد اول اين كتاب در مباحث اعجاز به طور مفصل در اين مساءله گفتگو كرديم . و اگر جمله (قلنا) به طور فصل آمده نه وصل (با واو ) بدين جهت بوده كه در معنا پاسخ از سؤ الى مقدر بوده و تقدير كلام اين بوده : آتشى بيفروزيد و او را در آن بيفكنيد. آنگاه گويا كسى پرسيده بعدا چه شد و كار ابراهيم به كجا انجاميد در پاسخ فرمود: به آتش گفتيم براى ابراهيم خنك و سالم باش . و همچنين فصل در جمله (قال ) و جمله (قالوا) در آيات سابق اين داستان ، از همين جهت بوده .
و ارادوا به كيدا فجعلناهم الاخسرين
.
يعنى عليه ابراهيم حيله انديشيدند، تا نورش را خاموش كنند، و حجتش را باطل و خنثى سازند، پس ما ايشان را زيانكارتر قرار داديم ، چون كيدشان باطل و بى اثر گشت ، و خسارت و زيان بيشترشان اين بود كه خدا ابراهيم را بر آنان غلبه داده ، از شرشان حفظ فرمود و نجات داد.
و نجيناه و لوطا الى الارض التى باركنا فيها للعالمين
.

*(/10)*

منظور از اين سرزمين ، سرزمين شام است ، كه ابراهيم (عليه السلام ) بدان مهاجرت كرد، و لوط اولين كسى است كه به وى ايمان آورده و با وى مهاجرت نمود، همچنان كه قرآن كريم فرموده : (فامن له لوط و قال انى مهاجر الى ربى ).
و وهبنا له اسحق و يعقوب نافله
.
كلمه (نافله ) به معناى عطيه است ، و چون درباره مضمون دو آيه مذكور مكرر بحث كرده ايم ديگر بدان نمى پردازيم .
و جعلناهم ائمه يهدون بامرنا...
.
ظاهر آيه به طورى كه آيات راجعه به امامت ذريه ابراهيم هم دلالت دارد، اين است كه ضمير در (جعلناهم ) به ابراهيم و اسحاق و يعقوب برگردد.
و ظاهر جمله (يهدون بامرنا) اين است كه هدايت به امر، جارى مجراى مفسر معناى امامت است و ما در ذيل آيه (انى جاعلك للناس اماما) در جلد اول اين كتاب بحثى در معناى هدايت امام به امر خدا گذرانديم .
و اما آنچه در خصوص اين مقام خاطر نشان مى كنيم ، اين است كه اين هدايت كه خدا آن را از شؤ ون امامت قرار داده ، هدايت به معناى راهنمايى نيست ، چون مى دانيم كه خداى تعالى ابراهيم را وقتى امام قرار داد كه سالها داراى منصب نبوت بود، همچنان كه توضيحش در ذيل آيه (انى جاعلك للناس اماما) گذشت ، و معلوم است كه نبوت منفك از منصب هدايت به معناى راهنمايى نيست ، پس هدايتى كه منصب امام است معنايى نمى تواند غير از رساندن به مقصد داشته باشد، و اين معنا يك نوع تصرف تكوينى در نفوس است ، كه با آن تصرف راه را براى بردن دلها به سوى كمال ، و انتقال دادن آنها از موقفى به موقفى بالاتر، هموار مى سازد.
و چون تصرفى است تكوينى ، و عملى است باطنى ، ناگزير مراد از امرى كه با آن هدايت صورت مى گيرد نيز امرى تكوينى خواهد بود نه تشريعى ، كه صرف اعتبار است ، بلكه همان حقيقى است كه آيه شريفه (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء) آنرا تفسير مى كند.

*(/11)*

و مى فهماند كه هدايت به امر خدا از فيوضات معنوى و مقامات باطنى است كه مؤ منين به وسيله عمل صالح به سوى آن هدايت مى شوند، و به رحمت پروردگارشان ملبس مى گردند.
و چون امام به وسيله امر، هدايت مى كند - با در نظر گرفتن اينكه باء در (بامره ) باء سببيت و يا آلت است - مى فهميم كه خود امام قبل از هر كس متلبس به آن هدايت است ، و از او به ساير مردم منتشر مى شود، و بر حسب اختلافى كه در مقامات دارند، هر كس به قدر استعداد خود از آن بهره مند مى شود، از اينجا مى فهميم كه امام رابط ميان مردم و پروردگارشان در اخذ فيوضات ظاهرى و باطنى است ، همچنان كه پيغمبر رابط ميان مردم و خداى تعالى است در گرفتن فيوضات ظاهرى ، يعنى شرايع الهى كه از راه وحى نازل گشته ، و از ناحيه پيغمبر به ساير مردم منتشر مى شود.
و نيز مى فهميم كه امام دليلى است كه نفوس را به سوى مقاماتش راهنمايى مى كند همچنان كه پيغمبر دليلى است كه مردم را به سوى اعتقادات حق و اعمال صالح راه مى نمايد، البته بعضى از اولياى خدا تنها پيغمبرند، و بعضى تنها امامند، و بعضى داراى هر دو مقام هستند، مانند ابراهيم و دو فرزندش .
(و اوحينا اليهم فعل الخيرات و اقام الصلوه و ايتاء الزكوه ) - اضافه مصدر (فعل )، به معمولش (خيرات ) اين معنا را مى رساند كه معناى آن در خارج تحقق دارد، حال اگر بخواهند اضافه مزبور اين معنا را افاده نكند، آن را مقطوع از اضافه مى كنند و يا كلمه (ان )، و (ان ) (مشدد ) كه خاصيت تاءويل بردن به مصدر را دارند بر سر آن فعل مى آورند، اين قاعده را جرجانى در كتاب دلائل الاعجاز آورده .

*(/12)*

و بنابراين اگر بگوييم (يعجبنى احسانك و فعلك الخير - احسان و كار نيكت مرا خوش آمد) و يا قرآن كريم فرموده :(ما كان اللّه ليضيع ايمانكم ) دليل بر اين است كه عمل مورد كلام قبلا واقع شده و اما اگر بگوييم : (يعجبنى ان تحسن و ان تفعل الخير - خوش ‍ دارم كه احسان كنى و كار نيك انجام دهى ) و يا خداى تعالى فرموده : (ان تصوموا خير لكم ) اين دلالت را ندارد يعنى نمى فهماند كه عمل مورد سخن قبلا واقع شده است .
و به همين جهت معهود و ماءلوف از آيات در آيات دعوت و آيات تشريع اين است كه كلمه (ان ) را روى فعل مى آورد، نه مصدر مضاف ، مثلا مى فرمايد: (امرت ان اعبد اللّه ) و (الا تعبدوا الا اياه ) و (و ان اقيموا الصلوه ).
بنابراين ، پس آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (واوحينا اليهم فعل الخيرات ...) كه مصدر مضاف در آن به كار رفته ، دلالت دارد بر اينكه فعل خيرات تحقق يافته ، به اين معنا كه وحى متعلق به فعل صادر از ايشان شده . و ساده تر اينكه عمل خيرات كه از ايشان صادر مى شده ، به وحى و دلالتى باطنى و الهى بوده كه مقارن آن صورت مى گرفته و اين وحى غير وحى مشرعى است كه اولا فعل را تشريع مى كند و سپس انجام آن را بر طبق آنچه تشريع شده بر آن مترتب مى سازد.
مؤ يد اين معنا جمله بعدى است كه مى فرمايد: (و كانوا لنا عابدين )، زيرا اين جمله به ظاهرش دلالت دارد بر اينكه ائمه قبل از وحى هم خداى را عبادت مى كرده اند و وحى ، ايشان را تاءييد نموده است ، و عبادتشان با اعمالى بوده كه وحى تشريعى قبلا برايشان تشريع كرده بود، پس اين وحى كه متعلق به فعل خيرات شده ، وحى تسديد (تاءييد ) است ، نه وحى تشريع .
پس حاصل كلام اين شد كه ائمه مؤ يد به روح القدس ، و روح الطهاره ، و مؤ يد به قوتى ربانى هستند كه ايشان را به فعل خيرات و اقامه نماز و دادن زكات (انفاق مالى مخصوص به هر شريعتى ) دعوت مى كند.

*(/13)*

مفسرين (وحى ) در اين آيه را حمل بر وحى تشريعى كرده اند، آن وقت از چند
جهت دچار اشكال شده اند، اول از اين جهت كه فعل خيرات به معناى مصدريش چيزى نيست كه مورد وحى قرار گيرد، بلكه متعلق وحى حاصل فعل است .
دوم از اين جهت كه وحى تشريعى مخصوص به انبيا نيست ، بلكه هم ايشان ، و هم امت هايشان را شامل مى شود، و در آيه شريفه وحى مذكور به انبيا اختصاص يافته ، پس معلوم مى شود مقصود وحى تشريعى نيست .
زمخشرى به منظور فرار از اين اشكال ، گفته : مقصود از فعل خيرات ، و همچنين اقامه نماز، و ايتاء زكات ، مصدر مفعولى است ، و معنايش اين است كه (به ايشان وحى كرديم كه بايد خيرات انجام شود. و نماز اقامه و زكات داده شود) چون مصدر مفعولى مترادف با حاصل فعل است ، پس هم اشكال اولى از بين رفت كه مى گفت معناى مصدرى متعلق وحى قرار نمى گيرد، و هم اشكال دومى كه اشكال اختصاصى بود، زيرا چون در فعل مجهول فاعل مجهول است ، لذا هم شامل انبيا مى شود و هم شامل امتهاى ايشان .
مفسرين ديگر پيرامون سخن زمخشرى حرفهاى زيادى زده اند.
اشكالى كه ما به آن داريم اين است كه اولا: قبول نداريم كه مصدر مفعولى ، با حاصل فعل يك معنا داشته باشد و ثانيا: آنچه گفتيم كه اضافه مصدر به معمول خودش تحقق فعل را مى رساند با وحى تشريعى نمى سازد، چون عمل وقتى انجام شد ديگر وحى تشريعى چه بگويد.
داستان ابراهيم (عليه السلام ) در تفسير سوره انعام ، و نيز داستان يعقوب (عليه السلام )، در سوره يوسف ، از همين كتاب گذشت ، و داستان اسحاق هم در تفسير سوره صافات ان شاء اللّه خواهد آمد، و به همين جهت ما از انبياى نامبرده در اين آيات ديگر به شرح داستان اين سه بزرگوار نمى پردازيم .
و لوطا آتيناه حكما و علما انه من الصالحين
.

*(/14)*

كلمه (حكم ) به معناى فصل خصومت ، و يا به معناى حكمت است ، و آن قريه كه عمل خبائث مرتكب مى شد، نامش (سدوم ) بود، كه لوط در مهاجرتش با ابراهيم در آنجا منزل كرد، و منظور از (خبائث ) كارهاى زشت است ، و مراد از (رحمت )، مقام ولايت و يا نبوت است ، كه هر كدام باشد وجهى دارد، در سابق در تفسير سوره هود در داستان لوط گذشت ديگر متعرض آن نمى شويم .
ونوحا اذ نادى من قبل فاستجبنا له فاغرقنا هم اجمعين
.
يعنى به ياد آر نوح را كه پروردگار خود را در عصرى قبل از ابراهيم و ساير نامبردگان ما را ندا مى كرد و مى خواند و ما دعايش را مستجاب كرديم ، و اما اينكه ندايش چه بود، قرآن كريم آن را حكايت كرده كه گفت : (رب انى مغلوب فانتصر) و مراد از اهلش ‍ خويشاوندان او است ، البته غير همسرش و آن پسرش كه غرق شد، و كلمه (كرب ) اندوه شديد را گويند، و اينكه فرمود: (و نصرناه من القوم ) گويا اين نصرت معناى انجاء، و امثال آن را متضمن است ، چون با حرف (من - از) متعدى شده كه معنايش ‍ (او را از قوم يارى كرديم ) مى شود، و اگر همان معناى نصرت مراد بود، بايد با حرف (على ) متعدى مى شد و مى فرمود (نصرناه على القوم - او را بر قوم نصرت داديم )، بقيه الفاظ آيه روشن است .
داستان نوح در تفسير سوره هود از اين كتاب گذشت ، ديگر تكرار نمى كنيم .
بحث روايتى

*(/15)*

در روضه كافى از على بن ابراهيم ، از پدرش ، از احمد بن محمد بن ابى نصر، از ابان بن عثمان ، از حجر، از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: ابراهيم (عليه السلام )، با قوم خود مخالفت كرده ، خدايانشان را بد گفت - تا آنجا كه فرمود - همينكه از او روى گردانيده ، و به صحرا براى انجام مراسم عيد خود رفتند، ابراهيم داخل بتكده شان شده ، با تيشه همه را شكست ، تنها بزرگتر از همه را باقى گذاشته ، تيشه را به گردن آن آويخت ، مردم از عيد خود برگشته ، خدايان خود را ديدند، كه همه خرد شده اند، گفتند: به خدا سوگند كه اين كار جز از آن جوانى كه از خدايان بدگويى مى كرد سر نزده ، ناگزير عذابى بالاتر از اين نيافتند كه او را با آتش ‍ بسوزانند.
پس براى سوزاندنش هيزم جمع كردند، و او را نگاه داشتند تا روزى كه بنا بود بسوزانند، در آن روز نمرود با لشگريانش بيرون شد، و در جايگاه مخصوصى كه برايش درست كرده بودند قرار گرفت ، تا سوختن ابراهيم را ببيند، ابراهيم را در منجنيقى قرار دادند، زمين عرضه داشت : پروردگارا بر پشت من احدى غير از او نيست كه تو را بندگى كند، آيا او هم با آتش سوخته شود؟ فرمود: اگر ابراهيم مرا بخواند، او را كفايت مى كنم .
ابان ، از محمد بن مروان ، از شخصى كه نام نبرده ، از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه : دعاى ابراهيم در آن روز اين بود: (يا احد يا احد، يا صمد يا صمد، يا من لم يلد و لم يولد، و لم يكن له كفوا احد)
آنگاه ، عرضه داشت : (توكلت على اللّه ) خداى تعالى فرمود: من كفايت كردم ، پس به آتش دستور داد براى ابراهيم سرد شو، امام فرمود: دندانهاى ابراهيم از سرما به هم مى خورد، تا آنجا كه خداى عز و جل فرمود: (و سالم شو)، آن وقت ابراهيم از ناراحتى سرما بياسود، و جبرئيل نازل شده با ابراهيم در آتش به گفتگو پرداخت .

*(/16)*

نمرود گفت : هر كس مى خواهد معبودى براى خود بگيرد معبودى چون معبود ابراهيم بگيرد. امام سپس اضافه كرد كه : يكى از بزرگان قوم گفت : من به آتش گفتم او را نسوزان . پس ستونى از آتش به سويش زبانه كشيد، و در جايش بسوزانيد، پس در آن ميان لوط به وى ايمان آورده ، و با آن جناب مهاجرت كرده ، به شام آمد، در اين سفر لوط و ساره همراه ابراهيم (عليه السلام ) بودند.
و نيز در همان كتاب از على بن ابراهيم از پدرش ، وعده اى از اصحاب اماميه ، از سهل بن زياد، همگى از حسن بن محبوب ، از ابراهيم بن ابى زياد كرخى ، روايت كرده اند كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه : مى فرمود: ابراهيم (عليه السلام ) وقتى بتهاى نمرود را شكست ، نمرود دستور داد دستگيرش كردند، و براى سوزاندنش چهار ديوارى درست كرده ، هيزم در آن جمع كردند، آنگاه آتش در آنزده ابراهيم را در آتش انداخت ، تا او را بسوزاند، اين كار را كردند و رفتند، تا پس از خاموش شدن آتش بيايند، وقتى آمدند، و از جاى مخصوص نگاه كردند، ديدند ابراهيم صحيح و سالم ، و آزاد از كند و زنجير نشسته است .

*(/17)*

داستان را به نمرود خبر دادند دستور داد تا آن جناب را از كشور بيرون كنند و نگذارند گوسفندان و اموالش را با خود ببرد، ابراهيم با ايشان احتجاج كرد و گفت : من حرفى ندارم كه گوسفندان و اموالم را كه سالها در تهيه آن كوشيده ام بگذارم ، و بروم ، ولى شرطش ‍ اين است كه شما هم آن عمرى را كه من در تهيه آنها صرف كرده ام به من بدهيد، مردم زير بار نرفته مرافعه را نزد قاضى نمرود بردند، قاضى نيز عليه ابراهيم حكم كرد كه بايد آنچه در بلاد اينان به دست آورده اى ، بگذارى و بروى ، و عليه نمروديان هم حكم كرد كه بايد عمر او را كه در تهيه اموالش صرف نموده به او بدهيد، خبر را به نمرود بردند، دستور داد دست از ابراهيم بردارند، و بگذارند با اموال و چارپايان خود بيرون شود، و گفت : او اگر در بلاد شما بماند دين شما را فاسد مى كند و خدايان شما را از بين مى برد. (تا آخر حديث ).
و در كتاب علل ، به سندى كه به عبد اللّه بن هلال دارد، از او روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: وقتى ابراهيم (عليه السلام ) به آتش افتاد، جبرئيل در هوا او را ديدار نموده گفت : آيا حاجتى دارى ؟ فرمود: به تو نه .
مؤ لف : در عده اى روايات داستان پرتاب كردن او را به وسيله منجنيق ، از طرق عامه و خاصه وارد شده ، و همچنين اينكه جبرئيل به او گفت : آيا حاجتى دارى يا نه ، و پاسخى كه ابراهيم به وى داد.
و در كتاب الدر المنثور است كه فاريابى و ابن ابى شيبه و ابن جرير، از على بن ابى طالب (عليه السلام ) روايت كرده اند كه در ذيل آيه (قلنا يا نار كونى بردا) فرمود: آنچنان سرد شد كه سرما او را آزار داد، تا و قتى كه خطاب شد (سلاما) كه از شدت آن كاسته شد، و مطبوع و بى آزار گشت .

*(/18)*

و در كافى و عيون از حضرت رضا (عليه السلام ) در حديثى كه راجع به امامت است آورده كه فرمود: سپس خداى عز و جل او را (يعنى ابراهيم را ) اكرام كرد، به اينكه او را امام قرار داد، و امامت را در ذريه او، يعنى اهل صفوت و طهارت از ايشان قرار داد و فرمود: (و وهبنا له اسحق و يعقوب نافله و كلا جعلنا صالحين و جعلناهم ائمه يهدون بامرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرات و اقام الصلوه و ايتاء الزكوه و كانوا لنا عابدين )، و امامت همچنان در ذريه او بود، و هر يك از ديگرى ارث مى برد، و همچنان قرن به قرن ، و دست به دست گشت تا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آن را ارث برد، و خداى تعالى در اين باره فرموده : (ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه و هذا النبى و الذين آمنوا و اللّه ولى المؤ منين ) پس مساءله امامت مقام خاصى است كه خدا به هر كه بخواهد روزى مى كند.
بعد از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) على (عليه السلام ) به امر خداى عز و جل متقبل آن شد، و به همان رسم در ميان فرزن دان آن جناب ، البته فرزندان اصفيايش كه خدا علم و ايمانشان داده بود: (قال الذين اوتوا العلم و الايمان لقد لبثتم فى كتاب اللّه الى يوم البعث ) بگرديد كه تا روز بعث در ميان فرزندان آن جناب هست ، چون بعد از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ديگر پيغمبرى نخواهد بود.
و در معانى به سند خود از يحيى بن عمران ، از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (و وهبنا له اسحق و يعقوب نافله ) فرمود: نوه آدمى را نافله گويند.
و در تفسير قمى در ذيل جمله (و نجيناه من القريه التى كانت تعمل الخبائث ) فرمود: چون مردان با مردان ازدواج مى كردند.

*(/19)*

مؤ لف : روايت در داستانهاى ابراهيم (عليه السلام ) بسيار زياد است ، ليكن بسيار هم اختلاف دارند، آنچنان كه در هيچ يك از خصوصيات با منطوق آيات قرآن منطبق نيستند، و ما از اين روايات به همين مقدارى كه خوانديد اكتفا نموديم ، همچنان كه در تفسير سوره انعام ، در جلد هفتم اين كتاب ، داستانهاى آنجناب را از نظر قرآن كريم آورديم .
سوره انبياء، آيات 78 - 91
و داود و سليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم و كنا لحكمهم شاهدين (78) ففهمناها سليمان و كلا آتينا حكما و علما و سخرنا مع داود الجبال يسبحن و الطير و كنا فاعلين (79) و علمناه صنعه لبوس لكم لتحصنكم من باسكم فهل انتم شاكرون (80) و لسليمان الريح عاصفه تجرى بامره الى الارض التى باركنا فيها و كنا بكل شى ء عالمين (81) و من الشياطين من يغوصون له و يعملون عملا دون ذلك و كنا لهم حافظين (82) و ايوب اذ نادى ربه انى مسنى الضر و انت ارحم الراحمين (83) فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر و آتينه اهله و مثلهم معهم رحمه من عندنا و ذكرى للعابدين (84) و اسمعيل و ادريس و ذا الكفل كل من الصابرين (85) و ادخلانهم فى رحمتنا انهم من الصالحين (86) و ذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين (87) فاستجبنا له و نجيناه من الغم و كذلك ننجى المؤ منين (88) و زكريا اذ نادى ربه رب لا تذرنى فردا و انت خير الوارثين (89) فاستجبنا له و وهبنا له يحيى و اصلحنا له زوجه انهم كانوا يسارعون فى الخيرات و يدعوننا رغبا و رهبا و كانوا لنا خاشعين (90) و التى احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا و جعلناها و ابنها آيه للعالمين (91)
.
ترجمه آيات
و داوود و سليمان را به ياد آر آن لحظه كه در كار زراعتى كه گوسفندان قوم شبانه در آن چريدند داورى مى كردند و ما گواه داورى كردنشان بوديم (78).

*(/20)*

و حكم حق را به سليمان فهمانديم و هر دو را فرزانگى و دانش داده بوديم و كوه ها را رام داوود كرديم كه (با او ) تسبيح مى گفتند و پرندگان را نيز. آرى ما اين چنين كرديم (79).
و به سود شما ساختن زره را بدو تعليم داديم تا در جنگ شما را حفظ كند، آيا سپاس (اين نعمت ها) مى داريد؟ (80).
باد سركش را براى سليمان رام كرديم در نتيجه به فرمان وى به سرزمينى كه در آن بركت نهاده بوديم روان بود و ما به همه چيز داناييم (81).
و از ديوها افرادى را براى وى رام كرديم كه برايش غواصى و كارهايى غير آن كنند و ما نگهبانشان بوديم (82).
و ايوب را ياد آر آن زمان كه پروردگارش را ندا داد كه به محنت دچارم و تو از هر رحيمى رحيم ترى (83).
پس ما اجابتش كرديم و محنتى را كه داشت بر طرف ساخته كسانش را باز داديم در حالى كه به اضافه كسانش كسان ديگرى نظير آنان ، با آنها بودند (يعنى اگر مثلا دو تا از فرزندانش هلاك شدند آن دو را با دو فرزند ديگر به او داديم ) و اين رحمتى از ناحيه ما و اندرزى براى همه پرستشگران است (84).
و اسماعيل و ادريس و ذو الكفل را ياد آر كه همه از صابران بودند (85).
كه آنان را مشمول رحمت خود كرديم چون از شايستگان بودند (86).
و ذو النون را ياد كن آن دم كه خشمناك برفت و گمان كرد بر او سخت نمى گيريم ، پس از ظلمات ندا داد كه پروردگارا! خدايى جز تو نيست ، تسبيح تو گويم كه من از ستمگران بودم (87).
پس اجابتش كرديم و از تنگنا نجاتش داديم و مؤ منان را نيز چنين نجات مى دهيم (88).
و زكريا را ياد كن آن دم كه پروردگار خويش را ندا داد، پروردگارا! مرا تنها مگذار كه تو از همه بازماندگان بهترى (89).
پس اجابتش كرديم و يحيى را به او بخشيديم و همسرش را براى او شايسته كرديم چون آنان به كارهاى نيك همى شتافتند و ما را با اميد و بيم همى خواندند و در قبال ما فروتن و خاشع بودند (90).

*(/21)*

و آن زن را به ياد آر كه عفت خويش نگه داشت و از روح خويش در او دميديم و او را با پسرش براى جهانيان عبرتى قرار داديم (91).
بيان آيات
اين آيات شرح حال جمعى ديگر از انبيا را ذكر كرده ، و آنها عبارتند از داوود، سليمان ، ايوب ، اسماعيل ، ادريس ، ذو الكفل ، ذو النون ، زكريا، يحيى و عيسى . و در آن رعايت ترتيب زمانى ، و انتقال از لا حق به سابق را نكرده است - همچنانكه در آيات قبلى هم رعايت نكرده بود - و در اين ميان به پاره اى از نعمتهاى بزرگى كه به بعضى از آنان انعام فرموده بود اشاره نموده ، و نسبت به بعضى ديگرشان تنها به ذكر نامشان اكتفا نموده است .
و داود و سليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم ... حكما و علما
.
كلمه (حرث ) به معناى زراعت است ، البته به معناى باغ انگور نيز هست . و كلمه (نفش )، به معناى چراندن حيوانات در شب است . و در مجمع البيان گفته : (نفش ) - به فتح فاء، و هم به سكون آن - اين است كه شتران و گوسفندان را در شب رها كنند تا بدون چوپان بچرند.
و در معناى جمله (و داود و سليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه )، از سياق استفاده مى شود كه درباره يك داستان است ، و واقعه اى بوده كه ميان دو نفر رخ داده ، و به شكايت و مرافعه نزد داوود آمده اند، چون داوود (عليه السلام ) در بنى اسرائيل سمت پادشاهى داشته ، و خدا او را در زمين خليفه كرده بود: (يا داود انا جعلناك خليفه فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ) و اگر هم سليمان در اين قضيه مداخله اى داشته حتما به اذن پدرش ، و به خاطر يك علتى بوده كه ممكن است آن علت اين بوده كه به اجتماع بفهماند فرزندش لياقت جانشينى او را دارد، و گرنه معلوم است كه در يك واقعه معنا ندارد دو حاكم حكم كنند، و حكم هر يك هم مستقل از ديگرى باشد.

*(/22)*

از اينجا معلوم مى شود كه مقصود از اينكه فرمود: (اذ يحكمان )، معناى مطابقى كلمه نيست ، بلكه معنايش اين است كه درباره آن پيشامد مشورت مى كردند، و يا مناظره و بحث مى نمودند، نه اينكه هر دو حكم صادر مى كردند.
و اينكه فرمود: (اذ يحكمان ) كه حكايت حال گذشته است ، اين وجه را كاملا تاءييد مى كند، چون مى رساند كه حكم كردنشان تدريجى بوده ، و در زمان بعد نيز ادامه داشته و طورى بوده كه وقتى تمام مى شده يك حكم صدور مى يافته ، و گرنه جا داشت بفرمايد: (اذ حكما).
و نيز مؤ يد آن ، جمله (و كنا لحكمهم شاهدين ) است ، چون ظاهر آن اين است كه ضمير جمع در (حكمهم ) به انبيا برگردد، و در كلام خداى تعالى مكرر آمده كه خدا به انبيا حكم داده .
بعضى از مفسرين ضمير مزبور را به داوود و سليمان ، و صاحبان دعوا برگردانده اند، و اين صحيح نيست ، چون به هيچ وجه نمى شود نسبت حكم را به صاحبان دعوا داد. پس صحيح همين است كه حكم ، حكم واحدى است ، و آن هم حكم انبيا است ، و آن حكم ظاهرا اين است كه صاحب گوسفند نسبت به مالى كه گوسفندانش از صاحب زرع تلف كرده اند ضامن است .
و اين حكم واحدى بوده ، كه آن دو در كيفيت اجراى آن اختلاف داشته اند، و گرنه اگر اختلافشان در اصل حكم بوده ، و بر حسب فرض سليمان و داوود دو حكم مختلف كرده اند، به يكى از دو صورت تصور دارد. يا اينكه حكم هر دو حكم واقعى بوده ، و يكى ديگرى را نسخ كرده ، كه لابد حكم سليمان ناسخ ، و حكم داوود كه پيامبر قبل از او بوده منسوخ بوده ، چون قرآن هم مى فرمايد: (ففهمناها سليمان ). و يا اينكه هر دو حكم اجتهادى خود آنان بوده ، نه حكم واقعى الهى ، بلكه هر دو نسبت به حكم واقعى الهى جاهل بوده اند، و آنچه به نظرشان رسيده حكمى ظنى بوده ، و خداى تعالى اجتهاد سليمان را تصديق و آن را حكم خود دانسته است .

*(/23)*

اگر اولى بوده باشد - كه حكم سليمان ناسخ حكم داوود بوده - هيچ شكى نيست كه ظاهر جملات آيه با آن مساعدت ندارد، زيرا دو حكم كه يكى ناسخ ديگرى باشد متباين با هم خواهند بود، و در اين صورت بايد مى فرمود: (و كنا لحكمهما شاهدين - و ما به حكم آن و حكم اين شاهد بوديم ) تا تعدد و تباين را برساند، نه اينكه بفرمايد (وكنا لحكمهم ) چون اين عبارت وحدت حكم را مى رساند. علاوه بر اين شاهد بودن خدا بر حكم آن دو، مى فهماند كه هر دو از خطا مصون بوده اند،
و اگر داوود به حكم منسوخ حكم كرده باشد در خطا بوده است ، و با جمله بعدى هم كه مى فرمايد: (و ما به هر يك از آنان حكم و علم داده بوديم ) نمى سازد، چون اين آيه دلالت مى كند بر تاءييد، و ظاهر در مدح است .
و اما احتمال دومى كه هيچ يك عالم به حكم واقعى الهى نبوده باشند، و آنچه حكم كرده اند حكمى بوده كه به اجتهاد خود رانده اند، احتمالى است بعيدتر از احتمال اول ، براى اينكه خداى تعالى مى فرمايد: (ففهمناها سليمان ) يعنى علم به حكم اللّه واقعى را به سليمان هم آموختيم ، و اين تعبير با حكم اجتهادى كه ظنى بيش نيست نمى سازد. بعلاوه ، با اينكه فرمود: (و به هر يك حكم و علم داديم ) نيز سازگار نيست ، چون اين تعبير به ما مى فهماند كه حكم داوود هم حكمى علمى بوده ، نه حكمى ظنى . و اگر جمله مذكور شامل حكم داوود، در اين واقعه نمى شد، جا نداشت اين جمله را در اينجا ايراد فرمايد.
مضافا بر اينكه خواننده محترم فهميد، كه گفتيم جمله (و كنا لحكمهم شاهدين ) اشعار، و بلكه دلالت دارد بر اينكه حكم ، حكم واحدى بوده و مصون از خطا. با اين حال ديگر جز اين باقى نمى ماند كه حكم سليمان و داوود حكم واحدى بوده ، كه در كيفيت اجرايش اختلاف شده ، و حكم سليمان سبك تر و سازگارتر بوده است .

*(/24)*

در روايات شيعه و اهل سنت هم همين معنا تاءييد شده ، و خلاصه آنچه در روايات آمده اين است كه : داوود حكم كرد به نفع صاحب زراعت و عليه صاحب گوسفندان ، به اينكه بايد گوسفندان رابه غرامت به صاحب زرع بدهد، و سليمان حكم كرد به اينكه چون گوسفندان منافع زمين را تلف كرده اند، صاحب گوسفند بايد منافع آن گوسفندان ، يعنى شير و پشم و متاع آنها را تا آخر سال به صاحب زراعت بدهد.
بعيد هم نيست كه حكم مساءله اين بوده كه صاحب گوسفند آنچه را كه از زراعت تلف شده ضامن است ، و اين ضمان از نظر قيمت با قيمت گوسفندان برابرى مى كرده ، لذا داوود حكم كرده كه خود رقبه گوسفندان را به غرامت بدهد و سليمان حكم آسانترى داده و آن اين بوده كه صاحب زراعت به جاى استيفاى منافع زمينش كه نمى تواند بكند، آن منافع را از گوسفندان طرف بگيرد، و آن نيز از نظر قيمت تقريبا با حكم داوود برابر است ، براى اينكه منفعت يكساله يك گوسفند را اگر در نظر بگيريم ، تقريبا برابر با قيمت خود آن گوسفند خواهد بود.
پس اينكه فرمود: (و داود و سليمان ) تقديرش : (اذكر داود و سليمان ) است يعنى : به ياد آر سليمان و داوود را. زمانى كه درباره زراعت حكم كردند، زمانى كه گوسفندان
مردمى شبانه در آن بيفتادند و تباهش كردند، و ما همواره شاهد حكم انبيا بوده ايم .
بعضى از مفسرين گفته اند (ضمير جمع در آيه ، به داوود و سليمان ، و محكوم له بر مى گردد) و خواننده محترم متوجه اشكال آن شد.
بعضى ديگر گفته اند: به داوود و سليمان بر مى گردد، براى اينكه دو نفر هم جمع اند، و ضمير جمع به دو نفر نيز بر مى گردد. ولى اين حرف صحيح نيست .
(شاهدين )، يعنى ما همواره حاضر و ناظر حكم انبيا بوده ايم ، مى بينيم و مى شنويم ، و ايشان را به سوى صواب مى كشانيم . (ففهمناها)، يعنى حكومت و داورى را ما به سليمان ياد داديم . (و كلا) و هر يك از داوود و سليمان را حكم و علم داديم .

*(/25)*

بعضى گفته اند: تقدير صدر آيه اين است كه : (آتينا داود و سليمان حكما و علما اذ يحكمان ...).
و سخرنا مع داود الجبال يسبحن معه و الطير و كنا فاعلين
.
كلمه (تسخير) به معناى رام كردن چيزى است به طورى كه آنچه مى كند مطابق خواست مسخر كننده باشد. البته اين معنا غير اجبار و اكراه و قسر است ، براى اينكه در فاعل اجبارى آنچه مى كند خارج از مقتضاى اختيار و طبع او است ، به خلاف فاعل مسخر شده كه آنچه مى كند به مقتضاى طبع و اختيار خودش است ، مانند هيزم و آتش كه مسخر آدمى است ، ولى نمى توان گفت آدمى هيزم را به سوختن مجبور و مكره ساخته است و همچنين عمل اجير و مزدور، كه آنچه براى موجر مى كند به اختيار خود مى كند، چيزى كه هست به خاطر عقد اجاره مسخر موجر شده است ، نه مجبور است ، و نه مكره .
از همينجا روشن مى شود كه معناى تسخير كوهها، و مرغان با داوود كه با او تسبيح مى كنند، اين است كه كوهها و مرغان كه خود فى نفسه تسبيح دارند، تسبيحشان هماهنگ با تسبيح داوود باشد.
پس اينكه فرمود: (يسبحن معه ) بيان جمله (و سخرنا مع داود) است . و كلمه (طير) عطف بر جبال است . و جمله (و كنا فاعلين ) در اينجا اين معنا را مى دهد كه اين گونه مواهب و عنايات از سنت هاى ديرينه ما است ، و امرى نو ظهور و بى سابقه نيست .
و علمناه صنعه لبوس لكم لتحصنكم من باسكم فهل انتم شاكرون
.
در مجمع البيان گفته است : كلمه (لبوس ) اسم براى همه انواع سلاح است ، و عرب
به همه اقسام اسلحه لبوس مى گويد - تا آنجا كه گفته است : بعضى گفته اند مقصود از آن در اينجا زره است . راغب نيز در مفردات در ذيل جمله (صنعه لبوس لكم ) گفته مقصود از آن زره است .

*(/26)*

و كلمه (باس ) به معناى جنگهاى خونين و سخت است ، و گويا مراد از آن در آيه شريفه سختى و شدت فرود آمدن اسلحه دشمن بر بدن است . و ضمير در (علمناه ) به داوود بر مى گردد، همچنانكه در جاى ديگر درباره آن جناب فرموده : (والنا له الحديد - آهن را برايش نرم كرديم ). و معناى آيه اين است كه : ما صنعت زره سازى را به داوود تعليم داديم تا براى شما زره بسازد و شما با آن وسيله از شدت فرود آمدن اسلحه بر بدن خود جلوگيرى كنيد. جمله (فهل انتم شاكرون ) تقرير و تحريك بر شكر است .
و لسليمان الريح عاصفه تجرى بامره ...
.
اين جمله عطف است بر جمله (لداود)، يعنى ما باد را هم براى سليمان مسخر كرديم ، بادهاى تند را، كه به دستور او به سوى سرزمينى كه ما مباركش كرديم جريان مى يافت - و مقصود از آن ، سرزمين شام است كه سليمان در آنجا زندگى مى كرد - و ما به هر چيزى عالميم .
next page
fehrest page
back page

*(/27)*

next page
fehrest page
back page
و اگر فرمود (باد را در وقتى كه تند مى وزيد مسخر او كرديم ، با اينكه در وقت آرامى اش هم مسخر او بود - به شهادت اينكه فرموده : (رخاء حيث اصاب ) - از اين باب است كه مسخر بودن باد در حالت تندى ، عجيب تر و دلالتش بر قدرت خداى تعالى بيشتر است .
بعضى گفته اند: اگر در اين آيه شريفه تنها جريان باد به سوى سرزمين شام را به امر سليمان دانست ، و اسمى از جريان باد به امر او از شام به جاى ديگر را ذكر نكرد، براى اين است كه هر چند هر دو منتى است از خدا، ولى جريان باد به سوى كشور سليمان ، به امر سليمان ، منتى روشن تر است . اين بود كلام آن مفسر. و ممكن است مقصود از جريان باد به امر سليمان به سوى سرزمين شام از اين باب بوده كه به فرمان او باد از هر جاى دنيا كه بوده به شام مى آمده ، تا آن جناب را به هر جا كه مى خواسته ببرد، نه اينكه تنها در شام جريان يابد،
به اين معنا كه سليمان را بعد از آنكه به دوش گرفته بوده به شام برگرداند. و بنابراين ، آيه شريفه هم شامل بيرون شدن از شام مى شود و هم شامل برگشتن به شام .
و من الشياطين من يغوصون له و يعملون عملا دون ذلك و كنا لهم حافظين
.
منظور از (غوص ) بيرون آوردن لوء لوء، و ساير منافع دريا است . و منظور از اينكه فرمود (عمل هاى كمترى هم مى كردند) همان اعمالى است كه خودش بيان نموده و فرموده : (يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل و جفان كالجواب و قدور راسيات ) و مقصود از اينكه فرمود: (و ما شيطانها را حفظ مى كرديم ) اين است كه آنها را در خدمت وى حفظ، و از فرار كردن ، و يا از انجام فرمانش سر بر تافتن ، و يا كار او را تباه كردن ، جلوگيرى مى كرديم . و معناى آيه روشن است و به زودى داستان داوود و سليمان (عليهماالسلام ) در سوره سبا - ان شاء اللّه - خواهد آمد.
و ايوب اذ نادى ربه انى مسنى الضر و انت ارحم الراحمين
.

*(/1)*

كلمه (ضر) - به ضم ضاد - به معناى خصوص بلاهايى است كه مستقيما به جان آدمى مى رسد، مانند مرض ، و لاغرى ، و امثال آن . و كلمه (ضر) - به فتح ضاد - همه انواع بلاها را شامل مى شود.
ايوب (عليه السلام ) مورد هجوم انواع بلا ها قرار گرفت ، اموالش همه از دست برفت ، و اولادش همه مردند. مرض شديدى بر بدنش ‍ مسلط شد و مدتها او را رنج مى داد تا آنكه دست به دعا بلند كرد و حال خود را به درگاه او شكايت كرد. خداى تعالى دعايش را مستجاب نمود و از مرض نجاتش داد و اموال و اولادش را با چيزى اضافه تر به او برگردانيد. در آيه بعدى در اين باره مى فرمايد: (فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر) يعنى او را از مرضش نجات و بهبودى داديم . (و آتيناه اهله و مثلهم معهم ) يعنى آنچه از اولادش مردند به اضافه مثل آن به او برگردانديم . (رحمه من عندنا و ذكرى للعابدين ) تا هم به او رحمتى كرده باشيم و هم بندگان عابد ما متذكر شوند و بدانند كه خداى تعالى اولياى خود را به منظور آزمايش مبتلا مى كند آنگاه اجرشان مى دهد و اجر نيكوكاران را ضايع نمى سازد.
و به زودى داستان ايوب در سوره (ص ) ان شاء اللّه خواهد آمد.
و اسمعيل و ادريس و ذاالكفل ...
.
اما ادريس داستانش در سوره مريم گذشت و اما اسماعيل به زودى داستانش در سوره صافات مى آيد و قصه ذوالكفل هم در سوره (ص ) خواهد آمد.
و ذاالنون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه ...
.

*(/2)*

كلمه (نون ) به معناى ماهى است و ذوالنون (صاحب ماهى ) يونس پيغمبر فرزند متى است كه صاحب داستان ماهى است و از طرف پروردگار مبعوث بر اهل نينوى شد و ايشان را دعوت كرد ولى ايمان نياوردند پس نفرينشان كرد و از خدا خواست تا عذابشان كند همين كه نشانه هاى عذاب نمودار شد توبه كردند و ايمان آوردند. پس خدا عذاب را از ايشان برداشت و يونس از ميانشان بيرون شد و خداوند صحنه اى به وجود آورد كه در نتيجه يونس به شكم يك ماهى بزرگ فرو رفت و در آنجا زندانى شد تا آنكه خدا آن بليه را از او برداشته دو باره به سوى قومش فرستاد.
(و ذاالنون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه ) - يعنى به ياد آر ذوالنون را آن زمان كه با خشم از قومش بيرون رفت و پنداشت كه ما بر او تنگ نمى گيريم (نقدر عليه ) بطورى كه گفته اند به معناى تنگ گرفتن است .
ممكن هم هست جمله (اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه ) در مورد تمثيل وارد شده باشد و معنايش اين باشد كه : رفتن او و جدائى اش از قومش مانند رفتن كسى بود كه از مولايش قهر كرده باشد و پنداشته باشد كه مولايش بر او دست نمى يابد و او مى تواند با دور شدن از چنگ وى بگريزد و مولايش نمى تواند او را سياست كند. اين احتمال از اين نظر قوى نيست كه پيامبرى چون يونس ‍ شانش اجل از اين است كه حقيقتا و واقعا از مولايش قهر كند و به راستى بپندارد كه خدا بر او قادر نيست و او مى تواند با سفر كردن از مولايش بگريزد چون انبياى گرامى خدا ساحتشان منزه از چنين پندارها است ، و به عصمت خدا معصوم از خطا هستند.
پس همانطور كه گفتيم آيه شريفه از باب تمثيل است نه حكايت يك واقعيت خارجى . در جمله (فنادى فى الظلمات ...) ايجاز به حذف به كار رفته يعنى جزئياتى كه

*(/3)*

خواننده خود مى داند چيست از وسط افتاده ، و تقدير كلام اين است كه : (پس خداى تعالى او را گرفتار ماهى كرد، و ماهى او را بلعيد پس در شكم ماهى پروردگار خود را بخواند). و ظاهرا مراد از ظلمات - به طورى كه ديگران هم گفته اند - ظلمت دريا، و ظلمت شكم ماهى ، و ظلمت شب است .
(ان لا اله الا انت سبحانك ) - در اين جمله يونس (عليه السلام ) از آنچه كه عملش نمايش مى داد بيزارى مى جويد، چون عمل او كه راه خود را گرفت و قومش را به عذاب خدا سپرد و رفت بدون اينكه از ناحيه خدا دستورى داشته باشد، - گر چه او چنين قصدى نداشت - اين معنا را ممثل مى كرد كه غير از خدا مرجع ديگرى هست كه بتوان به او پناه برد. و چون عملش بيانگر چنين معنايى بود از اين معنا بيزارى جست و عرضه داشت (لا اله الا انت - جز تو معبودى نيست ) و نيز چون اين معنا را ممثل مى كرد كه ممكن است به كارهاى او اعتراض نمايد، و بر او خشم گيرد، و نيز اين تصور را به وجود مى آورد كه ممكن است كسى از تحت قدرت خدا بيرون شود، لذا براى عذرخواهى از آن گفت : (سبحانك ).
(انى كنت من الظالمين ) - در اين جمله به ظلم خود اعتراف كرد، چون عملى آورده كه ظلم را ممثل مى كرد، هر چند كه فى نفسه ظلم نبود، و خود او هم قصد ظلم و معصيت نداشت ، چيزى كه هست خداى تعالى در اين پيشامد پيغمبرش را تاءديب و تربيت كرد تا با گامى پاك و مبراى از تمثيل ظلم ، (تا چه رسد به خود ظلم ) شايسته قدم نهادن به بساط قرب گردد.
فاستجبنا له و نجيناه من الغم و كذلك ننجى المؤ منين
.

*(/4)*

يونس (عليه السلام ) هر چند كه تصريح به خواسته خود نكرد، و تنها به مساءله توحيد و تنزيه خدا، و اعتراف به ظلم خود اكتفا كرد، ليكن با اين كلماتش حال درونى خود را، و موقفى را كه در آن قرار گرفته بيان داشت ، كه در معنا درخواست نجات و عاقبت را مى رساند، خدا هم درخواست او را اجابت نموده ، از اندوه و غمى كه به وى روى آورده بود نجاتش بداد.
جمله (و كذلك ننجى المؤ منين ) وعده به نجات دادن هر مؤ من مبتلاى به اندوه است ، البته مؤ منى كه مانند يونس رو به درگاه وى آورد، و او را چون وى ندا كند، و به زودى در سوره صافات داستان آن جناب خواهد آمد - ان شاء الله .
و زكريا اذ نادى ربه رب لا تذرنى فردا و انت خير الوارثين
.
اين آيه عطف است بر آنچه آيه قبلش عطف بر آن بود. يعنى : و به ياد آر زكريا را در آن زمان كه پروردگارش را ندا كرد، و از او درخواست فرزندى نمود. و اينكه گفت : (خدايا مرا تنها مگذار)
بيان نداى او است ، و منظور از (تنها گذاشتن ) اين است كه فرزندى نداشته باشد كه از او ارث ببرد. و جمله (و انت خير الوارثين ) ثنا و حمد خداى تعالى است كه لفظش آن را افاده مى كند و مقامى كه اين كلمات را گفته تنزيه خدا را مى رساند، چون وقتى گفت (خدايا مرا تنها مگذار) خود كنايه از طلب وارث است و چون خداى سبحان وارث حقيقى است كه همه عالم را ارث مى برد لذا براى اينكه خدا را از داشتن شريك در وراثت تنزيه كرده باشد اضافه كرد كه (تو بهترين وارثانى ).
فاستجبنا له و وهبنا له يحيى و اصلحنا له زوجه ...
.
ظاهر كلام مى رساند كه منظور از اصلاح همسرش اين باشد كه او را شايسته براى فرزنددار شدن كرده بعد از آنكه مدتها اين شايستگى را نداشت و زنى عقيم و نازا بود. همچنان كه خودش در دعايش به اين نكته تصريح كرده و گفته بود: (و كانت امرءتى عاقرا).

*(/5)*

(انهم كانوا يسارعون فى الخيرات و يدعوننا رغبا و رهبا و كانوا لنا خاشعين ) - از ظاهر سياق چنين بر مى آيد كه ضمير جمع به خاندان زكريا برگردد و گويا تعليلى است براى جمله مقدرى كه از سابقه كلام فهميده مى شود و تقدير كلام نظير اين است كه فرموده باشد: اگر ما به ايشان انعام كرديم بدين جهت بوده كه آنها به سوى خيرات مى شتافتند.
كلمه (رغب ) و (رهب ) دو مصدرند مانند (رغبت ) و (رهبت ) كه يكى به معناى طمع و ديگرى به معناى ترس است و از نظر تركيب بندى جمله هر دو تميزند، البته در صورتى كه به معناى مصدرى باقى مانده باشند و اما اگر به معناى فاعل يعنى راغب و راهب باشند در آن صورت حال خواهند بود. و كلمه (خشوع ) به معناى تاءثر قلب از مشاهده عظمت و كبريا است .
و معناى آيه اين است كه : ما برايشان انعام كرديم چونكه آنها به سوى خيرات مى شتافتند و ما را به خاطر رغبت در رحمت و يا به خاطر ثواب ، و رهبت از غضب و يا عقاب مى خواندند، و يا در حال رغبت و رهبت مى خواندند و دلهايشان در برابر ما خضوع داشت .
داستان زكريا و يحيى در اوايل سوره مريم گذشت .
و التى احصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا و جعلناها و ابنها آيه للعالمين
.
منظور از (آن زن كه فرجش را حصن كرد) مريم دختر عمران است . اين جمله مدح او به داشتن عفت و صيانت است و نيز تبرئه او از تهمتى است كه يهود به وى نسبت دادند.

*(/6)*

(فنفخنا فيها من روحنا) - ضمير به مريم بر مى گردد. و (نفخ روح ) در مريم كنايه است از اينكه ولادت فرزندش عيسى مستند به جريان عادى نيست كه مانند ساير فرزندان نطفه اى باشد، كه پس از طى دوره اى روح در آن دميده شده باشد. و وقتى نطفه اى نباشد ديگر جز اين باقى نمى ماند كه تنها نفخ روح باشد و اين نفخ روح همان كلمه الهى است كه در سوره آل عمران فرموده : (ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ) و معنايش اين است كه مثل آن دو يكى است و در اينكه از خلق شدن از نطفه بى نيازند مثل همند.
(و جعلناها و ابنها آيه للعالمين ) - در اين جمله عيسى و مادرش يك آيت به شمار آمده اند، چون منظور از آيت در اينجا تولد اينطورى است و اين آيت قائم به هر دو است و چون مريم در اقامه اين آيت مقدم بر عيسى است لذا اول نام مريم را برده فرموده : (ما او و فرزندش را) و نفرموده (ما فرزندش را و خودش ) را آيت قرار داديم و همين افتخار براى مريم بس است كه در قرآن نامش در زمره و در رديف انبيا (عليهم السلام ) آمده و حال آنكه خودش از انبيا نبوده است .
بحث روايتى
در كتاب (من لا يحضره الفقيه ) آمده كه جميل بن دراج از زراره از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه (و داود و سليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم ) فرمود: آن دو بزرگوار با هم مباحثه كردند و خدا فهم مساءله را نصيب سليمان كرد.
مؤ لف : در بيان معناى آيه مطلبى گذشت كه معناى اين حديث را روشن مى كند.
و در كافى به سند خود از حسين بن سعيد از بعضى از اصحاب اماميه از معلى ابى عثمان از ابى بصير روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) معناى آيه (و داود و سليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم ) را پرسيدم فرمود: (نفش - به زراعت زدن گوسفندان )

*(/7)*

جز در شب نيست و صاحب زراعت بايد زرع خود را در روز محافظت كند نه شب همچنانكه صاحب حيوان بايد حيوان خود را در شب حفظ كند نه در روز چون در روز چوپانان آنها را مى چرانند و سير مى كنند پس اگر در روز زرع كسى را فاسد كند چيزى بر او نيست زيرا صاحب زرع بايد زراعت خود را حفظ كند و صاحب حيوان بايد حيوان خود را در شب ضبط كند چون صاحب زرع زراعتش را رها مى كند پس اگر در شب چيزى از زراعت مردم را فاسد كرد ضامن است و لذا در آيه كلمه (نفش ) به كار رفته .
داوود در اين مساءله حكم كرده بود به اينكه صاحب زراعت همه گوسفندان را به غرامت بگيرد، ولى سليمان (عليه السلام ) حكم كرد به اينكه شير و پشم يك سال گوسفند از آن وى باشد.
مؤ لف : در كتاب (من لا يحضره الفقيه ) اين روايت به سند صدوق از ابى بصير از آن جناب نيز نقل شده ، ولى در اين روايت آمده كه داوود حكمى كرد كه همه انبيا قبل از او به آن حكم مى كردند، ولى خداوند به سليمان وحى كرد كه از اين به بعد هر گوسفندى كه به زراعت كسى لطمه بزند صاحب زرع بيش از آنچه كه از شكم گوسفند بيرون مى آيد حقى ندارد، و از آن پس سنت بر همين قرار گرفت . و مقصود از اينكه فرمود: (و كلا آتينا حكما و علما - به هر يك حكمى و علمى داديم ) نيز همين است ، پس هر دو به حكم خدا حكم كرده بودند.
و در تفسير قمى به سند خود از ابى بصير، از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه در حديثى فرمود: زراعت مورد بحث در آيه ، زراعت انگور بوده ، كه گوسفندان آن را چريدند، آنگاه حكم سليمان را ذكر كرده ، سپس فرمود: حكم داوود هم چنين بوده ، چيزى كه هست خواست به بنى اسرائيل بفهماند كه سليمان وصى بعد از او است ، و گرنه با هم اختلافى در حكم نداشتند، زيرا اگر اختلاف مى داشتند مى فرمود: (و كنا لحكمهما شاهدين - و ما به حكم آن دو شاهد بوديم ).

*(/8)*

و در مجمع البيان گفته : در حكم مورد آيه اختلاف شده ، كه چه بوده ؟ بعضى گفته اند: باغ انگورى بوده كه تازه خوشه هايش نمودار شده ، و لذا داوود به نفع صاحب باغ حكم كرد، و سليمان عرضه داشت اى پيغمبر خدا! حكمت را تغيير ده ، و آسان تر كن ، پرسيد
آسان تر چيست ؟ گفت : باغ را به صاحب گوسفند بده ، تا هر چه ميوه داد مال او باشد، و باغ را به صورت اولش به صاحبش برگرداند، و گوسفند را به صاحب باغ بسپار تا از منافعش استفاده نموده ، همين كه باغش به او برگشت گوسفندان را به صاحبش برگرداند. اين معنا از امام ابى جعفر و امام صادق (عليه السلام ) هم روايت شده است .
مؤ لف : در اينكه زراعت مزبور باغ انگور بوده ، از طرق اهل سنت از عبد اللّه بن مسعود نيز روايت شده و البته در اين ميان روايات ديگرى از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) وجود دارد كه قريب المضمون است با آنچه ما آورديم . و همان بيانى كه ما در معناى آيه آورديم ، در توضيح مضامين روايات كافى است .
و در تفسير قمى در ذيل آيه (و لسليمان الريح عاصفه ) فرموده : باد از هر سو به سرزمين شام و بيت المقدس - كه خدا بركتش ‍ داده بود - مى ورزيد.
و نيز در همان كتاب به سند خود از عبد اللّه بن بكير، و ديگران از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه در ذيل آيه (و آتيناه اهله و مثلهم معهم ) فرمود: يعنى خداوند همان فرزندان وى را كه مرده بودند زنده كرد، چه آنهايى كه قبل از بليه مرده بودند، و چه آنها كه در حال بليه از دنيا رفته بودند.
و نيز در آن كتاب و در روايت ابى الجارود از امام ابى جعفر (عليه السلام ) آمده كه در ذيل آيه (و ذاالنون اذ ذهب مغاضبا) فرمود: غضب وى از اعمال مردمش بود (فظن ان لن نقدر عليه ) فرمود: يونس پنداشت خدا او را به خاطر غضبش عقاب نمى كند.

*(/9)*

و در عيون به سند خود از ابى الصلت هروى روايت كرده كه حضرت رضا (عليه السلام ) در گفتگويى كه با ماءمون بر سر عصمت انبيا داشت فرمود: اما اينكه درباره يونس فرموده (و ذاالنون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه ) اين (ظن ) به معناى يقين است ، يعنى يونس اطمينان داشت كه خداوند رزق او را تنگ نمى گيرد، مگر نشنيده اى كلام خداى را كه فرموده : (و اما اذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه يعنى رزق ) او را تنگ مى گيرد، چون اگر كسى خيال كند كه خدا بر او قدرت ندارد كافر است ، (و انبيا منزه از كفرند).
و در تهذيب به سند خود از زيات ، از مردى از كرام ، از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: چهار چيز براى چهار چيز است - تا آنجا كه فرمود - و چهارم براى هم و غم آيه (لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين ) است ، زيرا خداى سبحان خودش فرموده : (فاستجبنا له و نجيناه من الغم و كذلك ننجى المؤ منين - چون يونس آن دعا را كرد ما مستجابش كرديم ، و از غم و اندوه نجاتش داديم )، و همچنين مؤ منين را نجات مى دهيم ).
مؤ لف : اين معنا در كتاب خصال بدون ذكر سند روايت شده است .
و در الدر المنثور است كه ابن جرير از سعد روايت كرده كه گفت : از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) شنيدم كه فرمود: آن اسم از اسامى خدا كه اگر كسى او را با آن بخواند اجابتش مى كند، و هر چه بخواهد مى دهد، همان اسمى است كه يونس فرزند متى خواند. عرضه داشتم يا رسول اللّه ! آن اسم مخصوص يونس بود، يا براى همه مسلمين ؟ فرمود مخصوص يونس و مؤ منين است كه اگر خداى را با آن بخوانند مستجاب مى كند. مگر نشنيده اى كه خداى تعالى مى فرمايد: (و كذلك ننجى المؤ منين ) پس ايمان شرطى است كه خدا آن را در دعاى دعا كننده شرط كرده است .
و در تفسير قمى در ذيل جمله (و اصلحنا له زوجه ) فرموده : همسرش حيض نمى شد، و از آن پس شد.

*(/10)*

و در كتاب معانى الاخبار به سندى كه به على بن جعفر دارد از برادرش موسى بن جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: (رغبت ) آن است كه آدمى كف دست و صورت خود را به آسمان كند، و (رهبت ) آن است كه پشت هر دو دست را به طرف صورت كرده تا برابر صورت بلند كنى .
مؤ لف : نظير اين روايت در كافى به سندى كه دارد از ابى اسحاق از امام صادق (عليه السلام ) آمده ، و عبارت آن چنين است : (رغبت ) آن است كه كف دست ها را به طرف آسمان بلند كنى ، و (رهبت ) آن است كه پشت دستها را به طرف آسمان بلند كنى .
و در تفسير قمى روايت كرده كه در ذيل جمله (يد عوننا رغبا و رهبا) فرمود: يعنى راغبين و راهبين . و در ذيل جمله (التى احصنت فرجها) فرمود: مريم آنچنان عفيف بود كه احدى او را نديد. و در ذيل (جمله فنفخنا فيها من روحنا) فرمود: روح مخلوق خدا است ، يعنى روحى از امرمان .
سوره انبياء، آيات 92- 112

*(/11)*

ان هذه امتكم امه وحده و انا ربكم فاعبدون (92)و تقطعوا امرهم بينهم كل الينا راجعون (93) فمن يعمل من الصالحات و هو مؤ من فلا كفران لسعيه و انا له كاتبون (94)و حرم على قريه اهلكناها انهم لا يرجعون (95) حتى اذا فتحت ياجوج و ماجوج و هم من كل حدب ينسلون (96) و اقترب الوعد الحق فاذا هى شخصه ابصر الذين كفروا يويلنا قد كنا فى غفله من هذا بل كنا ظالمين (97) انكم و ما تعبدون من دون اللّه حصب جهنم انتم لها وردون (98)لو كان هولاء آلهه ما وردوها و كل فيها خالدون (99)لهم فيها زفير و هم فيها لا يسمعون (100)ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون (101)لا يسمعون حسيسها و هم فى ما اشتهت انفسهم خالدون (102)لا يحزنهم الفزع الاكبر و تتلقئهم الملائكه هذا يومكم الذى كنتم توعدون (103)يوم نطوى السماء كطى السجل للكتاب كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين (104) و لقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرئها عبادى الصالحون (105)ان فى هذا لبلغا لقوم عابدين (106)
و ما ارسلناك الا رحمه للعالمين (107) قل انما يوحى الى انما الهكم اله وحد فهل انتم مسلمون (108) فان تولوا فقل آذنتكم على سواء و ان ادرى اقريب ام بعيد ما توعدون (109)انه يعلم الجهر من القول و يعلم ما تكتمون (110) و ان ادرى لعله فتنه لكم و متع الى حين (111)قل رب احكم بالحق و ربنا الرحمن المستعان على ما تصقون (112)
.
ترجمه آيات
اين است آئين شما، آئينى واحد و من پروردگار شمايم پس تنها مرا بپرستيد (92)
و پاره پاره كردند دين خود را، همه به سوى ما باز مى گردند (93).
و هر كس اعمال شايسته كند و مؤ من باشد كوشش او بدون پاداش نماند و ما ثبت كننده مساعى او هستيم (94).
بر هر دهكده كه هلاكشان كرديم مقرر كرديم كه ديگر باز نگردند (95).
تا وقتى كه سد ياجوج و ماجوج گشوده شود و از هر تپه و بلندى سرازير گردند (96).

*(/12)*

و وعده حق نزديك شود و ديدگان كسانى كه كافر بودند خيره ماند، كه اى واى بر ما كه از اين حال غافل بوديم بلكه ستمگر بوديم (97).
شما و آنچه به غير خدا مى پرستيد همه سوخت دوزخيد و به آن وارد خواهيد شد (98).
اگر اينان خدا بودند وارد جهنم نمى شدند اما همگى در آن جاودانند (99).
در آنجا ناله اى دارند و در آنجا چيزى نمى شنوند (100).
و كسانى كه درباره آنها از جانب ما قلم به نيكى رفته از جهنم دور شوند (101).
و حتى زمزمه آن را نشنوند و در آنچه دلهايشان بخواهد جاودانند (102).
وحشت بزرگ قيامت غمگينشان نكند و فرشتگان به استقبالشان آيند كه اين روزى است كه به شما وعده مى دادند (103).
روزى كه آسمانها را در هم پيچيم چون در هم پيچيدن طومار براى نوشتن ، چنانكه خلقت را از اول پديد آورديم دوباره آن را اعاده كنيم كه كار ما چنين است (104).
در زبور از پى آن كتاب (تورات ) چنين نوشتيم كه زمين را بندگان شايسته من به ميراث مى برند (105).
كه در اين براى گروه عبادت پيشه بلاغى هست (106).
و ما تو را جز رحمتى براى جهانيان نفرستاده ايم (107).
بگو، حق اين است به من وحى مى رسد كه خداى من خداى يكتا است آيا شما مسلمان مى شويد؟ (108).
اگر پشت كردند بگو من شما (و غير شما را) يكسان آگاه كردم و من چه مى دانم آنچه به شما
وعده داده اند نزديك است يا دور (109).
خدا سخن بلند و علنى شما و آنچه را كه پنهان مى داريد مى داند (110).
من چه مى دانم شايد تاءخير آن عذاب موعود به منظور آزمايش شما است و (يا) براى اين است كه تا مدتى كه مقد ر شده عمر خود را به پايان بريد (111).
گفت پروردگارا! به حق داورى كن و پروردگار ما، بسيار بخشنده است و درباره آنچه شما مى گوييد كمك از او مى خواهيم كه هر كس ‍ بايد از او كمك بخواهد (112).
بيان آيات

*(/13)*

در اين آيات به مضمون اول سوره برگشت شده ، زيرا در آن آيات بيان مى فرمود كه براى بشر معبودى است واحد،و آن معبود همان كسى است كه آسمانها و زمين را خلق فرموده ، و لذا بايد او را از طريق نبوت ، و پذيرفتن دعوت انبيا بپرستند، و با پرستش وى آماده حساب يوم الحساب شوند. و نبوت جز به يك دين دعوت نمى كند، و آن دين توحيد است ، همچنانكه موسى ، و قبل از او ابراهيم ، و قبل از وى نوح ، و همچنين انبيا قبل از نوح ، و بعد از موسى - مانند ايوب ، و ادريس و غير آن دو از پيامبرانى كه اساميشان و پاره اى از انعامهايى كه خدا به ايشان كرده و در قرآن كريم آمده - همه به آن دعوت مى كردند. پس ، بشر امتى است واحده ، و داراى ربى واحد، و آن خداى عز اسمه است . و دين واحد، و آن دين توحيد است كه در آن تنها خدا عبادت مى شود. دعوت الهى همين است و بس ، و ليكن مردم اين دين واحد را قطعه قطعه كردند، و خدايانى به جاى خدا براى خود درست كردند، و اديانى غير از دين خدا تراشيدند، و به همين جهت اختلاف در ميان خود پديد آوردند، و هدف هايشان در دنيا و آخرت مختلف گ شت . اما در آخرت ، بشرهاى صالح به زودى با شكر خدا از ايشان مواجه گشته و به هيچ ناملايمى بر نمى خورند و مدام در نعمت و كرامتند. و اما غير صالحان ، در عذاب و عقابند. اين وضع آنان در آخرت ، و اما در دنيا كه خداى عز و جل صالحان از ايشان را وعده داده كه زمين را به ارث به ايشان دهد، و خانه عاقبت را هم خاص ايشان كند. و طالحان و بدكاران را وعده داده كه به هلاكت رساند و نابود سازد، و سعيشان را بى نتيجه گذارد.
ان هذه امتكم امه واحدة و انا ربكم فاعبدون

*(/14)*

كلمه (امة ) به معناى جماعتى است كه مقصد واحدى آنها را جمع كرده باشد. خطاب در آيه شريفه به طورى كه سياق به آن گواهى مى دهد خطابى است عمومى ، كه تمامى افراد مكلف بشر را در بر مى گيرد. و مراد از امت در اينجا نوع انسان است ، كه معلوم است نوع براى خود وحدتى دارد، و همه انسانها در آن نوع واحدند، و اگر اسم اشاره (هذه ) را مونث آورده به مناسبت تانيث خبر (ان ) است كه همان كلمه (امت ) مى باشد.
و معناى آيه اين است كه : اين نوع انسانى ، امت شما بشر است ، و اين هم واحد است ، (همه در انسانيت يكى هستند)، پس امت واحده اى هستيد و من - اللّه واحد تعالى - پروردگار شما هستم ، زيرا مالك و مدبر شمايم ، پس تنها مرا بپرستيد، و نه ديگران را. و در جمله (امة واحدة ) اشاره به دليل خطاب (فاعبدون ) نموده ، براى اينكه نوع انسانى وقتى نوعى واحد، و امتى واحده و داراى هدف و مقصدى واحد باشد و آن هدف هم عبارت باشد از سعادت حيات انسانى ، ديگر ممكن نيست غير ربى واحد ارباب ديگرى داشته باشد، چون ربوبيت و الوهيت منصب تشريفى و قراردادى نيست ، تا انسان به اختيار خود هر كه را و هر چه را خواست براى خود رب قرار دهد، بلكه ربوبيت و الوهيت به معناى مبدئيت تكوين و تدبير است ، و چون همه انسانها از اولين و آخرينشان يك نوع و يك موجودند، و نظامى هم كه به منظور تدبير امورش در او جريان دارد نظامى است واحد و متصل و مربوط كه بعضى اجزاء را به بعضى ديگر متصل مى سازد، قهرا اين نوع واحد و نظام واحد را جز مالك و مدبرى واحد به وجود نياورده است ، و ديگر معنا ندارد كه انسانها در امر ربوبيت با هم اختلاف كنند، و هر يك براى خود ربى اتخاذ كند غير رب آن ديگرى ، و يا در عبادت راهى برود غير آن راهى كه ديگرى سلوك مى كند. پس انسان نوع واحد است و لازم است ربى واحد اتخاذ كند، و او ربى باشد كه حقيقت ربوبيت را واجد باشد، و او خداى عز اسمه است .

*(/15)*

بعضى گفته اند: مراد از امت ، دين است ، و اشاره به كلمه (هذه ) به دين اسلام است كه دين همه انبيا بوده . و مراد از اينكه فرمود (امت واحده اى ) است اين است كه اجتماع انبيا و بلكه اجماعشان بر آن است . و معناى آيه اين است كه : ملت اسلام ملت شما است ، كه واجب است حدود آن را حفظ كنيد، وملتى است كه همه انبيا (عليهم السلام ) بر
آن اتفاق دارند. ليكن اين معناى بعيدى است ، زيرا استعمال امت در دين به فرضى كه جايز باشد، به نحو مجاز جايز است كه بدون قرينه نمى شود مرتكب آن شد. علاوه بر اين ، با اينكه معناى حقيقى كلمه معناى روبراهى است ، و ساير كلمات قرآنى از قبيل (و ما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا)، آن را تاءييد مى كند - چون به طورى كه مى بينيد اين آيه اجمال آيه فوق و آيه بعدى اش را متضمن است - ديگر نه اجبارى داريم و نه احتياجى به اينكه مرتكب مجاز شويم ، از اين هم كه بگذريم تعبير در جمله (و انا ربكم ) به (رب ) و نه به (اله ) بدون وجه مى ماند، زيرا اگر امت به معناى دين بود ممكن بود بفرمايد: (و انا الهكم ) به خلاف اينكه امت را به معناى جماعت بگيريم كه در اين صورت آوردن كلمه (رب ) به خاطر نكته اى خواهد بود و بنا بر آن معناى آيه اين مى شود كه : شما افراد بشر نوع واحدى هستيد و من مالك و مدبر امور شمايم ، پس مرا بپرستيد تا مرا معبود خود گرفته باشيد. در اين آيه وجوه بسيارى ديگر آورده اند كه چون همگى از سياق آيه دور بود، از نقلش خوددارى كرديم ! اگر شما بخواهيد بدانها وقوف يابيد مى توانيد به كتب تفسيرى مفصل مراجعه كنيد.
و تقطعوا امرهم بينهم كل الينا راجعون

*(/16)*

كلمه (تقطع ) به طورى كه در مجمع البيان گفته به معناى (تقطيع ) يعنى جدا كردن است بعضى ديگر گفته اند به همان معنايى است كه از لفظ متبادر مى شود و آن تفرق و اختلاف است . و كلمه (امرهم ) منصوب به نزع خافض (نياوردن حرف جر) است و تقدير آن (فتقطعوا فى امرهم ) مى باشد. بعضى ديگر گفته اند: كلمه (تقطعوا) معناى جعل و قرارداد را متضمن است و به همين جهت بدون حرف جر مفعول گرفته . و هر چه باشد جمله مذكور استعاره به كنايه است و مقصود از آن اين است كه مردم اين امر واحد را كه گفتيم همان دين توحيد است كه انبيا بدان دعوت كرده اند رها كرده با اينكه امرى واحد بود پاره پاره نموده و ميان خود تقسيمش كردند، هر طايفه اى يك قسمت آن را گرفته بقيه را رها كرد يكى وثنى مذهب شد، يكى يهود و يكى نصارى و ى كى مجوس و ديگرى صابئى ، آن هم با همه اختلافاتى
كه در طوايف آنها هست . و اين خود نوعى سرزنش و مذمتى است از مردم به خاطر اختلافشان در دين و نافرمانى خدا در پرستش ‍ معبود يگانه .
و در جمله (كل الينا راجعون ) بيان مى كند كه اختلافشان در امر دين ناديده گرفته نمى شود بلكه همگى به سوى خدا بازگشت نموده بر طبق اختلافى كه در امر دين كردند سزا داده مى شوند. همچنانكه تفصيل در آيه (فمن يعمل من الصالحات ...) نيز بدان اشاره دارد. و اگر جمله (كل الينا راجعون ) را بدون عطف آورده براى اين است كه اين جمله در واقع جوابى است از سؤ الى تقديرى ، گويى كسى پرسيده عاقبت اختلافشان در امر دين چه خواهد بود و چه نتيجه خواهد داد در پاسخ فرموده (همه به سوى ما بر مى گردند و طبق عملشان مجازاتشان مى كنيم ).
فمن يعمل من الصالحات و هو مؤ من فلا كفران لسعيه و انا له كاتبون

*(/17)*

اين آيه تفصيل حال اختلاف كنندگان است از نظر جزاى اخروى ، و به زودى آيه اى خواهد آمد كه به منزله بيان و تفصيل جزاى دنيايى ايشان است كه در آن مى فرمايد: (و لقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرئها عبادى الصالحون ).
پس معناى اينكه فرمود: (فمن يعمل من الصالحات ) اين است كه از افراد بشر هر كس چيزى از اعمال صالح را به جاى آورد - البته عمل صالح را مقيد به ايمان كرد چون عمل بدون ايمان اثرى ندارد -.
و مراد از (ايمان ) به طورى كه از سياق و مخصوصا از آيه گذشته كه مى فرمود: (و انا ربكم فاعبدون ) برمى آيد قطعا ايمان به خدا است ، چيزى كه هست ايمان به خدا جداى از ايمان به انبيايش نيست ، آن هم همه آنان ، بدون استثناء، زيرا فرموده : (ان الذين يكفرون باللّه و رسله ، و يريدون ان يفرقوا بين اللّه و رسله و يقولون نومن ببعض و نكفر ببعض ... اولئك هم الكافرون حقا).
(فلا كفران لسعيه ) - يعنى سعى ايشان مستور نمى ماند. (كفران ) در مقابل (شكر) است ، و لذا از اين معنا در موضعى ديگر چنين تعبير آورده : (و كان سعيكم مشكورا).
و معناى اينكه فرمود: (و انا له كاتبون ) اين است كه ما اعمالشان را در صحيفه
اعمال ثبت مى كنيم ، ثبتى كه هرگز فراموش نشود. پس مقصود از اين كه فرمود: (فلا كفران لسعيه و انا له كاتبون ) اين است كه عمل صالحشان فراموش و كفران نمى شود.
اين آيه شريفه از آياتى است كه دلالت مى كند بر قبولى اعمال صالح ، مشروط به اينكه تواءم با ايمان باشد، همچنان كه آيات حبط اعمال به خاطر كفر، آن را تاءييد مى كند، و نيز د لالت مى كند بر اينكه مؤ منى كه بعضى از اعمال صالح را به جاى مى آورد اهل نجات است .
و حرام على قريه اهلكناها انهم لا يرجعون

*(/18)*

آنچه از اين آيه با كمك سياق به ذهن تبادر مى كند، اين است كه مراد اين باشد: ما اهل هر قريه را كه هلاك كنيم ديگر زنده نمى شوند، و دوباره به دنيا بر نمى گردند تا آنچه كمبود دارند جبران كنند، و آنچه از عمر و زندگى از كف داده اند استيفا نمايند. و اين در حقيقت يك لنگه از دو لنگه تفصيلى است كه آيه (فمن يعمل من الصالحات و هو مؤ من ...)، متضمن آن است . پس طرف ديگر از دو طرف تفصيل اين مى شود: هر كه مؤ من نباشد، هر چه عمل صالح به جاى آورد نوشته نمى شود، و سعيش مشكور نيست بلكه خائب و خاسر است ، و سعيش در دنيا بى نتيجه است ، و بعد از مردن هم ديگر راهى به تدارك آنچه كه از او فوت شده ندارد. چيزى كه هست ، خداى تعالى در آيه مورد بحث به جاى فرد، مجتمع را مورد سخن قرار داده ، و فرموده : (و حرام على قريه اهلكناها) و نفرموده : (و حرام على من اهلكناه حرام است بر كسى كه ما او را هلاك كرديم )، و اين بدان جهت است كه فساد فرد به طبع به فساد جامعه سرايت مى كند و به طغيان جامعه منتهى مى شود، و آنگاه ديگر عذاب بر آنان حتمى مى شود و همه هلاك مى گردند، همچنانكه در سوره اسرى فرموده : (و ان من قريه الا نحن مهلكوها قبل يوم القيمه او معذبوها عذابا شديدا).
البته به احتمال بعيدى مى توان گفت كه منظور از (اهلاك )، اهلاك به جرم گناهان باشد، به اين معنا كه در اثر گناه زياد استعداد سعادت و هدايت به كلى در آنان باطل گردد، همچنانكه در آيه (و ان يهلكون الا انفسهم و ما يشعرون ) بدان اشاره كرده است .
آنگاه بنابراين احتمال ، آيه مورد بحث در معناى آيه (فان اللّه لا يهدى من يضل ) مى شود و معنايش اين است كه : بر مرد مى كه ما ايشان را به جرم گناهان بسيار محكوم به ضلالت كرديم ، حرام است كه بار ديگر به توبه و به حال استقامت برگردند.

*(/19)*

و معناى آيه اين است كه : آن قريه اى كه عمل صالح توام با ايمان انجام نداد و امرشان منجر به هلاكت شد، ديگر محال است كه دوباره زنده شود و مافات را تدارك نموده سعى خود را مشكور، و اعمال خود رامكتوب ، و مقبول كند.
و اما اينكه فرمود: (انهم لا يرجعون ) با اينكه ظاهر كلام اقتضا داشت بفرمايد (انهم يرجعون ) حق مطلب اين است كه در اين تعبير مجاز عقلى به كار رفته ، يعنى نتيجه تعلق فعل به چيزى در جاى خود متعلق قرار گرفته . به عبارت ديگر: آن وضعى كه متعلق فعل بعد از تعلق فعل بدان به خود مى گيرد، در جاى خود متعلق قرار گرفته ، توضيح اينكه نتيجه تعلق حرمت به بازگشت (به سوى دنيا) اين است كه ديگر به دنيا بر نگردند، و اين نتيجه در جاى خود (رجوع ) كه متعلق حرمت است قرار گرفته .
اگر گفته شود كه : غرض از اين مجاز عقلى چه بوده . و چرا از اول نفرموده (و حرام على قريه اهلكناها انهم يرجعون - و حرام است بر قريه اى كه هلاكشان كرديم كه برگردند)؟. در جواب مى گوييم فايده اين مجاز اين است كه نفوذ فعل (حرمت ) را افاده كند. گويا فرموده : آن قدر حرمت نافذ و مؤ ثر بود كه به محضى كه متعلق به رجوع آنان شد، رجوعشان بدون هيچ فاصله مبدل به عدم رجوع شد.
و نظير اين مجاز عقلى در آيه (ما منعك الا تسجد اذا امرتك ) به كار رفته ، چون در اين آيه (منع ) به سجده تعلق گرفته (نه عدم سجده ) ولى از آنجا كه اثرش در جلوگيرى از سجده شديد بوده ، گويى كه سجده را عدم سجده كرد، و لذا عدم سجده كه نتيجه تعلق منع است در جاى خود سجده كه متعلق منع است قرار گرفته .
باز نظير آن در آيه (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا)) به كار رفته ، چون شرك نورزيدن متعلق حرمت قرار گرفته ، با اينكه شرك ورزيدن حرام است ، نه شرك نورزيدن ، البته ما اين دو آيه را در جاى خود به وجه ديگرى نيز توجيه كرده ايم .

*(/20)*

مفسرين ديگر آيه مورد بحث را به وجوهى ديگر توجيه كرده اند. يكى اينكه : كلمه (لا) زائده ، و اصل جمله ، (انهم يرجعون ) است .
دوم اينكه كلمه (حرام ) در آيه به معناى واجب است و معناى آيه اين است كه (واجب است بر اهل قريه اى كه هلاكشان كرديم اينكه برنگردند) آنگاه استدلال كرده اند به اينكه كلمه حرام به معناى واجب آمده مانند شعر خنساء كه مى گويد:
و ان حراما لا ارى الدهر باكيا \_\_\_\_\_ على شجوه الا بكيت على صخر
سوم اينكه متعلق حرمت حذف شده و جمله (انهم لا يرجعون ) متعلق آن نيست و تقدير كلام اين است كه (حرام است بر قريه اى كه هلاكشان كرديم - يعنى آنان را ك شته گناهان خود يافتيم - اينكه عملى از ايشان قبول شود براى اينكه ايشان به سوى توبه برنمى گردند).
چهارم اينكه مراد از (برنگشتن )، برنگشتن به سوى خدا در قيامت است نه بر نگشتن به دنيا، و معناى آيه به طورى كه لفظ آيه هم استقامتش محفوظ باشد اين است كه : (قريه اى كه ما به خاطر طغيان اهلش هلاك كرديم محال است كه به سوى ما براى مجازات برنگردند) ولى خواننده عزيز متوجه اشكال يك يك آنها مى باشد.
حتى اذا فتحت ياجوج و ماجوج و هم من كل حدب ينسلون

*(/21)*

كلمه (حدب ) - با دو فتحه - به معناى زمين هاى بلندى است كه بين زمين هاى پست قرار گرفته باشد. و كلمه (ينسلون ) از (نسول ) به معناى بيرون جستن با سرعت است و از اين رو جستن گرگ را (نسلان ) گويند. سياق اقتضا دارد كه جمله (حتى اذا فتحت ياجوج و ماجوج ...) نتيجه و غايت تفصيل مذكور در (فمن يعمل من الصالحات ) - تا آخر دو آيه باشد و نيز ضمير جمع در (ينسلون ) به ياءجوج و ماءجوج بر گردد. آنگاه معناى آيه اين مى شود كه : مدام امر به همين منوال جريان مى يابد - يعنى اعمال صالح مؤ منين را مى نويسيم و سعيشان را مشكور مى داريم و قراء ظالمه را هلاك نموده رجوعشان را بعد از هلاكت تحريم مى كنيم تا آن روزى كه راه بسته ياجوج و ماجوج و سدشان گشوده شود، يعنى ياجوج و ماجوج از بلنديهاى زمين با سرعت به سوى مردم بتازند و اين خود يكى از علامتهاى قيامت است همچنانكه آيه (فاذا جاء وعد ربى جعله دكاء و كان
وعد ربى حقا و تركنا بعضهم يومئذ يموج فى بعض و نفخ فى الصور فجمعناهم جمعا) نيز بدان اشاره مى كند و ما به طور مفصل در معناى ياجوج و ماجوج و سدى كه بر آنان زده شد در تفسير سوره كهف بحث كرديم .
بعضى از مفسرين گفته اند: ضمير جمع در كلمه (ينسلون ) به مردم بر مى گردد و مراد از (ينسلون ) بيرون شدنشان از قبور به سوى محشر است . ولى سياق ما قبل از جمله (حتى اذا فتحت ...) و بعد از آن ، كه مى فرمايد: (و اقترب الوعد الحق ) با اين معنا سازگار نيست . و همچنين خود جمله مورد بحث ، از نظر اينكه حال است با آن درست در نمى آيد. علاوه بر اينكه (نسول : بيرون شدن ) از هر حدب (بلندى ) كه در جمله مورد بحث قرار گرفته ، بر بيرون شدن از قبر صادق نيست ، چون قبر جزو بلنديهاى زمين نيست ، و به همين جهت گوينده و صاحب اين توجيه كه همان مجاهد معروف است كلمه (حدب ) را (جدث ) - با جيم و ثاى سه نقطه كه به معناى قبر است قرائت كرده .

*(/22)*

و اقترب الوعد الحق فاذا هى شاخصه ابصار الذين كفروا...
منظور از (وعد حق ) قيامت است . و معناى (شخوص بصر) اين است كه چشم آن چنان خيره شود كه پلكش به هم نخورد - راغب اينطور معنا كرده . و اين حالت لازمه كمال اهتمام ناظر به آن چيزى است كه بدان خيره شده ، اهتمامى كه ديگر نمى گذارد به چيزى ديگر مشغول شود، و اين حالت بيشتر در گرفتاريهاى ناگهانى براى آدمى پديد مى آيد.
(يا ويلنا قد كنا فى غفله من هذا) - اين جمله حكايت كلام كفار است كه در هنگام مشاهده قيامت كه ناگهان مى رسد به خود نفرين مى كنند، و ادعا مى كنند كه در غفلت از اين صحنه مى زيسته اند. گويى اول ادعا مى كنند كه ما را غافل كردند، و سپس اعتراف مى كنند به اينكه غفلت ناشى از ظلم خودشان بوده كه به كارهايى مشغول شدند كه آخرت را از يادشان مى برده و غافلشان مى ساخته لذا گفتند (بل كنا ظالمين ) نه ، بلكه خود ما ستمكار بوديم .
انكم و ما تعبدون من دون اللّه حصب جهن م انتم لها واردون
كلمه (حصب ) به معناى آتش گيره است . و بعضى گفته اند: به معناى هيزم است . بعضى ديگر گفته اند: اصل اين كلمه به معناى هر چيزى است كه در آتش افكنده شود، پس معنايش اعم از آن دو است .
و از اينكه در جمله (و ما تعبدون من دون اللّه ) (ما) به كار برده كه براى غير ذوى العقول است و نفرموده (و من تعبدون )، با اينكه خداى تعالى در بيشتر موارد كلامش از بتها به الفاظى كه اختصاص به ذوى العقول دارد تعبير كرده - همچنانكه در آيه بعد فرموده (ماوردوها) - همانا بتها و تماثيل است نه معبودين از انبياء و صلحا و ملائكه ، همچنانكه بعضى گفته اند. و جمله بعدى هم كه مى فرمايد: (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ...) آنرا تاءييد - مى كند. در اين آيه از بتها با فعل (وردوا) ياد كرده است .

*(/23)*

و ظاهرا آيات مورد بحث از خطابهاى روز قيامت به كفار است ، كه در آنها حكم شده به اينكه بايد داخل آتش شوند، و در جهنم جاودانه بسر برند، نه اينكه خطابى ، دنيايى باشد و از آينده كفار خبر دهد و بخواهد به اين وسيله بر بطلان عبادت بتها، و خدا گرفتن آنها استدلال كند.
حرف ( لام ) در (لها) يا براى تاءكيد تعدى ، و يا به معناى (الى ) است ، و از ظاهر سياق برمى آيد كه خطاب مزبور هم شامل كفار مى شود و هم آلهه آنان ، يعنى (شما و آلهه شما وارد جهنم خواهيد شد) يا (شما و الهه شما به سوى جهنم بر مى گرديد).
لو كان هولاء آلهه ما وردوها، و كل فيها خالدون
اين جمله اظهار حقيقت حال آلهه اى است كه مشر كين آنها را مى پرستيدند تا شفيع ايشان شوند. و جمله (و كل فيها خالدون ) يعنى همه شما و خدايانتان در جهنم جاويد هستيد.
لهم فيها زفير و هم فيها لا يسمعون
(زفير) صدايى است كه در اثر نفس كشيدن به داخل ايجاد مى شود، و به همين جهت در لغت آن را به صداى الاغ تفسير كرده اند. و اگر فرموده : صداى آنرا نمى شنوند، به خاطر اين است كه در دنيا صداى كلمه حق را نمى شنيدند. همچنانكه اگر در آخرت نمى بينند، سزاى اعراضشان از ديدن و نظر افكندن به آيات خدا است .
در اين آيه از خطاب به كفار عدول كرده ، و خطاب را متوجه رسول خود نموده ، تا به اين وسيله به ديگران بفهماند كه ايشان لايق خطاب نيستند. و بنابراين توجيه ، ديگر ضماير جمعى كه در آن است تنها به كفار بر مى گردد، نه به كفار و آلهه ، هر دو.
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون

*(/24)*

كلمه (حسنى ) مونث كلمه (احسن ) است ، و وصفى است كه در جاى موصوف خود قرار گرفته ، و تقدير آن (عدة الحسنى - وعده هاى نيك ) و يا (موعدة الحسنى ) مى باشد، كه عبارت است از نجات يا بهشت . و موعده به هر يك از اين دو در كلام خداى تعالى آمده ، يكجا فرموده : (ثم ننجى الذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيا) و در جاى ديگر فرموده : (وعد اللّه المؤ منين و المؤ من ات جنات ).
لا يسمعون حسيسها... توعدون
كلمه (حسيس ) به معناى صوتى است كه احساس شود. و كلمه (فزع اكبر) به معناى ترس بزرگ است كه خداى تعالى خبرداده چنين ترسى در هنگام نفخ صور وقوع پيدا مى كند، و فرموده : (يوم ينفخ فى الصور ففزع من فى السموات و من فى الارض ).
و معناى اينكه فرمود: (تتلقيهم الملائكة ) اين است كه ملائكه ايشان را با بشارت استقبال مى كنند و مى گويند (هذا يومكم الذى كنتم توعدون - اين بود آن روزى كه وعده داده مى شديد).
يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب كما بدانا اول خلق نعيده ...)
در مفردات گفته : كلمه سجل به قول بعضى سنگى است كه در قديم بر آن مى نوشتند، ولى فعلا به هر چيزى كه بشود روى آن نوشت سجل گفته مى شود، همچنانكه خداى تعالى فرموده : (كطى السجل للكتب ) يعنى مثل پيچيدن چيزى كه در آن چيزى نوشته شده باشد تا محفوظ بماند. و اين روشن ترين و ساده ترين معنايى است كه براى اين كلمه گفته شده است .

*(/25)*

و بنابراين معنا، لفظ (للكتب ) مفعول كلمه (طى ) مى باشد، همچنانكه كلمه (سجل ) فاعل آن است . و مراد اين است كه سجل - كه همان صحيفه نوشته شده است - وقتى كه پيچيده مى شود نوشته هم پيچيده مى شود، يعنى الفاظ و يا معانيى كه خود نوعى تحقق و ثبوت دارد و به صورت خط و نقش در سجل نوشته شده ، پيچيده مى شود، و با پيچيده شدنش ديگر چيزى از آنها ظاهر نمى ماند، همچنين آسمان با قدرت الهى روزى پيچيده مى شود، همچ نانكه فرموده : (و السموات مطويات بيمينه ) در نتيجه ، غايب گشته چيزى از آن ظاهرنمى ماند، نه عينى ، و نه اثرى . چيزى كه هست از داناى به غيب پنهان نمى شود هر چند كه از ديگران پنهان مى گردد، همچنانكه نوشته از سجل پنهان نيست هر چند كه از ديگران پنهان است .
پس طى و پيچيدن آسمان بر اين حساب به معناى برگشت آن به خزائن غيب است بعد از آنكه از خزائن نازل ، و اندازه گيرى شده بود، همچنانكه درباره آن و تمامى موجودات فرموده : (و ان من شى ء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم ) و نيز به طور مطلق فرموده : (و الى اللّه المصير) و نيز فرموده : (ان الى ربك الرجعى ).

*(/26)*

و شايد به خاطر اين معنا بوده كه بعضى گفته اند: جمله (كما بدانا اول خلق نعيده ) ناظر به رجوع تمامى موجودات به حالتى است كه قبلا يعنى قبل از آغاز خلقت داشته اند، و آن حالت اين بوده كه هيچ بوده اند، همچنانكه فرموده : (و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئا) و نيز فرموده : (هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يك ن شيئا مذكورا) و اين معنا همان مطلبى است كه به ابن عباس ‍ نسبت مى دهند كه گفته معناى آيه اين است كه (هر چيزى نابود مى شود آن چنان كه قبل از خلقت بود). و اين قول هر چند با اتصال آيه به جمله (يوم نطوى السماء...) مناسبت دارد و براى آن جنبه تعليل دارد، و ليكن آنچه بيشتر به سياق آيات قبل مى خورد بيان اعاده به معناى ارجاع موجودات و ايجاد آنها بعد از فناء است ، نه اعاده به
معناى افناء و برگرداندن به حالت قبل از وجود. پس ظاهر سياق آيات مى رساند كه مراد اين است كه ما خلق را مبعوث مى كنيم همان طورى كه قبلا ايجاد كرده بوديم . پس (كاف ) در (كما بدانا اول خلق نعيده ) كاف تشبيه و (ما) در آن مصدريه و (اول خلق ) مفعول (بدانا) است . و مراد اين است : ما خلايق را به همان آسانى بر مى گردانيم كه خلقشان كرديم بدون اينكه براى ما دشوارى داشته باشد.
و معناى اينكه فرمود: (وعدا علينا انا كنا فاعلين ) اين است كه : ما به او وعده اى داديم كه وفايش بر ما واجب شده و ما آنچه وعده داده ايم عملى خواهيم نمود و اين است سنت ما.
ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرئها عبادى الصالحون

*(/27)*

ظاهرا منظور از (زبور) آن كتابى است كه به حضرت داوود نازل شد چه در جاى ديگر نيز آن را به اين نام اسم برده و فرموده : (و آتينا داود زبورا). بعضى از مفسرين گفته اند مراد از آن قرآن است . بعضى ديگر گفته اند مراد از آن مطلق كتبى است كه بر انبياء نازل شده و يا بر انبياء بعد از موسى نازل شده . ولى هيچ دليلى بر آن وجوه نيست . بعضى از مفسرين گفته اند مراد از (ذكر) تورات است به دليل اينكه خداى تعالى آن را در دو جاى از اين سوره ذكر ناميده يكى در آيه (فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ) دوم درآيه (و ذكرا للمتقين ). و بعضى ديگر گفته اند منظور از (ذكر) قرآن است به دليل اينكه خداى عز و جل آن را در چند جاى از كلامش ذكر ناميده . و بنابراين قول ، آن وقت بعد از قرآن بودن زبور با اينكه قبل از آن نازل شده عيبى ندارد چون مراد از بعديت ، بعديت رتبى است نه زمانى . بعضى ديگر گفته اند مراد از آن لوح محفوظ است . ولى اين قول صحيح نيست .
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
(ان الارض يرئها عبادى الصالحون ) - (وراثت ) و (ارث ) به طورى كه راغب گفته به معناى انتقال مالى است به تو بدون اينكه معامله اى كرده باشى . و مراد از وراثت زمين اين است كه سلطنت بر منافع ، از ديگران به صالحان منتقل شود و بركات زندگى در زمين مختص ايشان شود، و اين بركات يا دنيايى است كه برمى گردد به تمتع صالحان از حيات دنيوى كه در اين صورت خلاصه مفاد آيه اين مى شود كه : به زودى زمين از لوث شرك و گناه پاك
گشته جامعه بشرى صالح كه خداى را بندگى كنند و به وى شرك نورزند در آن زندگى كنند همچنانكه آيه (وعد اللّه الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض ... يعبدوننى لا يشركون بى شيئا) از آن خبر مى دهد. و يا اين بركات اخروى است كه عبارت است از مقامات قربى كه در دنيا براى خود كسب كردند چون اين مقامات هم ، از بركات حيات زمينى است هر چند كه خودش از نعيم آخرت است همچنانكه آيه : (و قالوا الحمد لله الذى اورثنا الارض نتبوا من الجنه حيث نشاء) كه حكايت كلام اهل بهشت است و آيه (اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس ) بدان اشاره مى كنند.
از همينجا معلوم مى شود كه آيه مورد بحث خاص به يكى از دو وراثت هاى دنيايى و آخرتى نيست بلكه هر دو را شامل مى شود. و مفسرينى كه آن را به وراثت آخرتى اختصاص داده اند و به آياتى كه مناسب با آن وراثت است تمسك جسته و چه بسا گفته اند همين معنا متعينا مقصود است چون بعد از اعاده ديگر زمينى نيست تا صالحان آن را ارث ببرند، حرف درستى نزده اند، زيرا معلوم نيست كه آيه مورد بحث عطف بر آيه قبلى اش كه متعرض مساءله اعاده بوده شده باشد تا بگوييد بعد از اعاده ديگر زمينى باقى نمى ماند. و ممكن است عطف به اول آيات باشد كه مى فرمود: (فمن يعمل من الصالحات ) كه به زودى به آن اشاره خواهيم كرد.

*(/1)*

آن مفسرينى هم كه آيه را به وراثت دنيايى اختصاص داده حمل بر دوره ظهور اسلام و يا دوران مهدى (عليه السلام ) - كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در اخبار متواتره از آن خبر داده و شيعه و سنى آن ها را نقل كرده اند - نموده اند باز راه درستى نرفته اند زيرا روايات مذكور هر چند متواتر و مسلم است اما آيه را تخصيص نمى زند. كوتاه سخن ، همانطورى كه گفتيم آيه شريفه مطلق است و شامل هر دو وراثت مى شود چيزى كه هست از نظر سياق آنچه كه عقل و اعتبار اقتضاء مى كند اين است كه آيه شريفه عطف بر همان جمله (فمن يعمل من لصالحات و هو مؤ من ...) باشد چون آن آيه به تفصيل حال اهل اختلاف از نظر جزاى اخروى اشاره مى كرد و اين آيه به تفصيل حال آنان از
نظر جزاى دنيوى اشاره مى كند، و در نتيجه حاصل كلام اين مى شود كه : ما بشر را به سوى دينى واحد دعوت كرديم ليكن ايشان دين را قطعه قطعه نموده در آن اختلاف كردندو مجازاتشان هم مختلف شد، اما در آخرت آنهايى كه ايمان آوردند سعيشان مشكور و عملشان مكتوب شد - و از كفار بر خلاف اين شد - و اما در دنيا، آنهايى كه ايمان آوردند زمين را به وراثت مالك شدند - به خلاف ديگران .
ان فى هذا لبلاغا لقوم عابدين

*(/2)*

كلمه (بلاغ ) به معناى كافى بودن است ، و نيز به معناى آن چيزى است كه آدمى به وسيله آن به آرزوى خويش مى رسد، و نيز به معناى خود بلوغ است . و به هر حال معناى آيه از ميان اين سه معنايى كه نقل كرديم روشن است . كلمه (هذا) اشاره به معارفى دارد كه در سوره بيان شده . و معناى آن اين است كه : آنچه در اين سوره بيان كرديم كه رب عالم واحد است و غير او ربى نيست و واجب است كه از طريق نبوت پرستش شود تا به اين وسيله آماده روز حساب گردند و اينكه جزاى مؤ منين چنين و چنان و جزاى كافران چنين و چنان است براى مردم عابد كافى است ، البته در صورتى كه آنرا اخذ نموده و به آن عمل كنند كه در اين صورت به آرزوى خويش مى رسند.
و ما ارسلناك الا رحمه للعالمين
يعنى تو رحمتى هستى كه به سوى همه جماعتهاى بشرى فرستاده شده اى . دليل بر اينكه گفتيم همه جماعتها، جمع با الف و لام است ، علاوه بر اين كه مقتضاى رسالت هم همين است . و اما اينكه چطور رحمت براى همه اهل دنيا است ؟ جهتش اين است كه دينى آورده كه در اخذ به آن سعادت اهل دنيا در دنيا و آخرتشان تاءمين است . آرى آن جناب (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) رحمت براى اهل دنيا است از جهت آثار حسنه اى كه از قيام او به دعوت حقه اش در مجتمعات بشرى به راه افتاد كه اگر وضع زندگى بشر آن روز را قبل از اينكه آن جناب مبعوث شود در نظر بگيريم و با وضعى كه پس از قيام او به خود گرفت مقايسه كنيم كاملا روشن مى گردد.
قل انما يوحى الى انما الهكم اله واحد فهل انتم مسلمون
يعنى آنچه از دين به من وحى مى شود نيست مگر توحيد و معارف ديگرى كه متفرع بر توحيد و ممثل به آن است ، چه معارف عقيدتى و چه اخلاقى و عملى ، خلاصه هر چه به من وحى مى شود همه از فروعات دين تو حيد است . دليل بر اين معنايى كه ما براى آيه كرديم اين است كه حصر (انما) بر روى حصر (انما) آمده كه ظهورش در حصر حقيقى است .

*(/3)*

فان تولوا فقل آذنتكم على سواء
كلمه (ايذان ) به طورى كه گفته اند از (اذن ) گرفته شده كه به معناى علم به اجازه است در كارى . آنگاه به طور مجاز در مطلق علم استعمال شده و از آن افعالى اشتقاق يافته و بسيارى از موارد متضمن معناى تهديد و انذار نيز مى شود.
و كلمه (على سواء) على الظاهر حال از مفعول (آذنتكم ) است ، و معناى آن اين است كه : اگر از دعوت تو اعراض كردند، و از اينكه با قبولى دين توحيد تسليم خدا شوند روى گردانيدند، پس به ايشان بگو من به شما اعلام مى كنم كه شما از اين اعراض خود در خطر مى باشيد، چون شما در اينكه من اعلامتان كنم ، و يا در خود خطر قرار گيريد مساوى هستيد، (و به عبارت ديگر: در اعلام كردن من همه مساوى هستيد، و يا در مخاطره بودن همه برابريد) بعضى از مفسرين گفته اند: مقصود اعلام به جنگ است . ولى اين معنا در سوره هاى مكى دور به نظر مى آيد.
و ان ادرى قريب ام بعيد ما توعدون انه يعلم الجهر من القول و يعلم ما تكتمون

*(/4)*

اين آيه تتمه كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ، كلامى كه ماءمور شده آن را ابلاغ نمايد. و منظور از جمله (ما توعدون ) همان تهديد در جمله (آذنتكم على سواء) است . رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نخست ماءمور شد ايشان را از خطرى كه در اعراض از اسلام هست هشدار دهد، و سپس ماءمور شد علم به دورى و نزديكى وقوع آن خطر را از خود نفى كند، و بى علمى خود را چنين تعليل كند كه علم به گفته هاى علنى ايشان كه همان طعن بر اسلام و استهزاء به آن است - و گفته هاى پنهانى آنان ، منحصرا مخصوص به خداى تعالى است ، و تنها او است كه عالم به حقيقت امر است . از اينجا به دست مى آيد كه منشا متوجه شدن عذاب به كفار آن طعنه هايى بوده است كه در ظاهر به اسلام مى زدند، و هم آن نقشه هايى كه پنهان مى داشتند، گويى كه فرموده : اگر اينان مستحق عذاب شدند به خاطر اظهاراتى است كه عليه اين دعوت الهى كردند، و آن نقشه هايى كه پنهان داشتند، پس ايشان را به آن عذاب تهديد كن ، و ليكن از آنجايى كه تو اطلاعى از ظاهر و باطن آنان ندارى ، و نمى دانى كه جرمشان چقدر استحقاق عذاب دارد، و آيا استحقاق عذاب نزديك دارند، يا دور، لذا چنين علمى را از خودت نفى كن ، و آن را تنها
به خداى تعالى ارجاع ده . از اين بيان معلوم مى شود كه منظور از (جهر قول ) آن سخنانى است كه مشركين (عليه اسلام ) اظهار نموده و استهزايى است كه مى كردند، و مراد از آنچه پنهان مى داشته اند، نقشه هاى شومى بوده كه عليه اسلام در بين خود مطرح مى كردند.
و ان ادرى لعله فتنه لكم و متاع الى حين

*(/5)*

اين جمله نيز تتمه كلامى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) ماءمور به گفتن آن شده است . ضمير در كلمه (لعله ) به طورى كه گفته اند كنايه از خبرى است كه در كلام نيامده ، و بعيد هم نيست كه راجع به ايذان و اعلامى باشد كه ماءمور به آن شد. و معناى آن اين است كه : من نمى دانم ، ممكن است اين اعلامى كه من ماءمور بدان شدم ، يعنى مراد خداى تعالى از اينكه مرا ماءمور به اعلام خطر نموده ، اين باشد كه شما را امتحان كند تا آنچه در باطن شما است بيرون كشيده ظاهرش سازد پس خدا مى خواهد شما را بيازمايد و تا مدتى مهلت و كام بدهد و به اصطلاح استد راجتان كند.
قال رب احكم بالحق و ربنا الرحمن المستعان على ما تصفون

*(/6)*

ضمير در قال به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بر مى گردد و آيه شريفه كلام آن جناب را حكايت مى كند كه در دعوت مردم به حق چه گفت و چگونه مردم دعوتش را رد كردند و از او اعراض نمودند گويى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) بعد از آنكه ايشان را دعوت نموده رسالت خودش را به ايشان ابلاغ كرد و ايشان دعوتش را انكار كردند و در انكارشان پافشارى نمودند روى از ايشان برگردانيده به درگاه پروردگارش متوجه شد و گفت : (رب احكم بالحق - خدايا به حق حكم كن ) و اگر حكم را مقيد به حق كرد (معنايش اين نيست كه خدا حكم به غير حق هم مى كند) بلكه اين قيد توضيحى است نه احترازى چون حكم خداى تعالى جز حق نمى تواند باشد پس كاءنه گفته (خدايا به حكم خودت كه حق است حكم كن ) يعنى حق را براى آنانكه به نفعشان است و عليه آنان كه بر ضررشان است اظهار فرما. آنگاه بار ديگر روى سخن را متوجه كفار نموده و فرموده است : (ربنا الرحمن لمستعان على ما تصفون - و پروردگار ما رحمان و عليه گفته هاى شما بهترين ياور است ) و گويى كه با اين جمله به علت اعراض خود از ايشان و روى به درگاه خدا نهادن و درخواست حكم به حق را بيان كردن اشاره مى كند. پس خداى سبحان رب او و رب همه ايشان است و او را سزد كه ميان مربوبين خود حكم كند و او كثير الرحمه است ، يعنى سائلش و كسى را كه به سويش روى آورد نوميد نمى كند و او است كه حكم مى كند و كسى نيست كه حكمش
را تاءخير اندازد و او است كه با كلماتش حق را به كرسى نشانده باطل را باطل و نابود مى سازد.

*(/7)*

پس خود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نيز در اينكه عرضه داشت (رب احكم بالحق ) به ربى رجوع كرد كه رب او و رب مردم است و از او خواست تا به رحمتش حكم كند و از او استعانت جست تا عليه آنچه باطل است و ايشان آن را مى پرستند قيام نمايد و آن عبارت از اين بود كه دين باطل خود را به اوصافى كه در آن نبود وصف مى كردند و دين حق را به طعنه هايى كه از آن مبرا است مذمت مى كردند. از آنچه گذشت نكته هايى كه در آيه است - از آن جمله التفاتى كه از خطاب (قل ) به غيبت (قال ) به كار رفته ونيز نكته اينكه اول از خداى تعالى تعبير به (ربى ) نمود و بار دوم به (ربنا) و نيز نكته اينكه چرا به دو وصف (رحمان ) و (مستعان ) توصيف نمود و همچنين ساير نكات آيه - رو شن گرديد.
بحث روايتى
در مجمع البيان در ذيل آيه (و حرام على قريه اهلكناها...) گفته كه : محمد بن مسلم از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هر قريه اى را كه خداى عز و جل هلاك گرداند ديگر بر نمى گردند.
و در تفسير قمى در روايت ابى الجارود، از امام ابى جعفر (عليه السلام ) آمده كه فرمود: وقتى اين آيه ، يعنى آيه (انكم و ما تعبدون حصب جهنم ) نازل شد، اهل مكه از شنيدن آن دچار وحشت زيادى شدند. پس عبد اللّه بن زبعرى وارد مكه شد، ديد كه كفار قريش همه درباره اين آيه گفتگو مى كنند، ابن زبعرى پرسيد: اين حرف محمد است ؟ گفتند: آرى . گفت : اگر خودش اعتراف به آن كند من با او مخاصمه مى كنم . پس او و محمد را يكجاملاقات دادند، ابن زبعرى پرسيد: آيا اين جمله اى كه قرائت كردى درباره ما و خدايان ما تنها است ، يا درباره همه امتهاى بت پرست ، و خدايان ايشان است ؟ فرمود: بلكه درباره شما و خدايانتان و همه امتها و خدايانشان ، است ، الا آن كسانى كه خدا خودش استثناء كرده . ابن زبعرى گفت : قسم به خدا الان تو را مجاب خواهم كرد، مگر تو نبودى كه درباره عيسى ثناى

*(/8)*

خير مى كردى ؟ با اينكه مى دانى نصارى عيسى و مادرش را مى پرستند؟ و طايفه اى از مردم ملائكه را پرستش مى كنند، آيا آن مردم و معبودهايشان در آتش نيستند؟ و اگر هستند پس عيسى هم در آتش است ، ملائكه هم در آتش هستند؟ و اين مناقض با ثنايى است كه درباره عيسى مى كردى ؟ رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: نه ، عيسى و ملائكه در آتش نيستند، پس قريش جنجال كرده ، خنده سر دادند، و گفتند: ابن زبعرى خوب مجابت كرد. رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: گفته مرا نفهميديد و بيهوده جنجال مى كنيد، مگر من نگفتم الا آن كسانى كه خدا خودش استثناء كرده ، و مقصودم اين كلام خدا بود كه مى فرمايد: (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لا يسمعون حسيسها و هم فيما اشتهت انفسهم خالدون ).
مولف : اين حديث از طرق اهل سنت نيز روايت شده ليكن در طريق اهل سنت متن روايت تشويش دارد، به خلاف روايت بالا كه متنش سالم تر و متين تر است ، و آن اين است كه ابن عباس گفت : وقتى آيه شريفه (انكم و ما تعبدون من دون اللّه حصب جهنم انتم لها واردون ) نازل شد، بر اهل مكه گران آمد، چون گفتند محمد خدايان ما را ناسزا گفت . ابن زبعرى به ايشان گفت : من به خاطر كمك به شما با او مخاصمه مى كنم ، او را بخوانيد. پس مردم رفتند و با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نزد زبعرى شدند. ابن زبعرى گفت : اى محمد! اين كلام تو مخصوص خدايان ما است و يا عموم كسانى كه به جاى خدا معبود شده اند؟ فرمود: براى همه كسانى است كه معبود شده اند. ابن زبعرى گفت : به رب اين خانه (كعبه ) الان مجابت مى كنم ، مگر تو نبودى كه مى گفتى عيسى بنده صالح خدا و عزيز بنده صالح خدا است و ملائكه بندگان صالحند؟ فرمود چرا من گفتم . گفت : در حالى كه نصارى مسيح ، و يهود عزيز، و بنو مليح ملائكه را مى پرستند و تو در اين آيه ات گفتى همه هيزم جهنمند.

*(/9)*

مردم مكه از خوشحالى جنجال كردند، پس اين آيه نازل شد: (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ) - يعنى عزيز و عيسى و ملائكه -(اولئك عنها مبعدون )، و نيز اين آيه نازل شد: (و لما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون ) يعنى و چون عيسى بن مريم را مثل مى زنيم مردمت از آن جلوگيرى مى كنند.
اشكالى كه در متن اين روايت است : اولا اسم عزيز در آن برده شده و حال آنكه اين آيات در مكه نازل شده . و در آيات مكى نامى از عزيز نيست نام او در آيات مدنى ذكر شده و آن هم در سوره توبه كه در مدينه نازل شده .
و ثانيا اينكه داشت يهود عزيز را مى پرستند صحيح نيست زيرا يهود عزيز را نمى پرستد بلكه او را پسر خدا مى داند آن هم از باب تشريف و احترام همچنان كه خودشان را هم فرزندان و دوستان خدا ناميدند و قرآن آن را حكايت نموده مى فرمايد:(نحن ابناء اللّه و احباوه ) يعنى ما (يهوديان ) فرزندان و دوستان خداييم .
و ثالثادر اين حديث داشت كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اعتراف كرد به اينكه آيه (انكم و ما تعبدون ) عام است و عيسى و ملائكه را شامل مى شود آنگاه ابن زبعرى به عيسى و عزيز و ملائكه نقض كرده پس آيه مورد بحث نازل شد و اين حرف صحيح نيست ، زيرا مستلزم آن است كه خداى حكيم و پيغمبر حكيم بيان حكم را از وقت حاجت تاءخير انداخته باشند و تاءخير بيان از وقت حاجت بيشتر مايه تهمت است . و رابعا از اين جهت كه حديث مشتمل بر اين است كه آيه : (و لما ضرب ابن مريم مثلا) در اين قضيه نازل شده و حال آنكه مضمون آن كمترين ارتباطى با قضيه ندارد.

*(/10)*

و نظير اين روايت روايت ديگرى است كه بين اهل سنت شايع است كه ابن زبعرى به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اعتراض كرد و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به او گفت : اى پسر! تو چقدر به لغت قوم خود و زبان پدر و مادريت جاهلى ؟ من كه نگفتم (انكم و من تعبدون من دون اللّه ...) من گفتم : (انكم و ما تعبدون ) و ما براى غير ذوى العقول است و شامل عيسى نمى شود، زيرا در اين روايت به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نس بت داده كه فرموده : (من كه نگفتم )، (من گفتم ) و حال آنكه شاءن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اجل از اين است كه آيات قرآنى را كلام خودش بداند. از حافظ ابن حجرهم نقل شده كه گفته است : اين حديث اصلى ندارد و در هيچ يك از كتب حديث ديده نشده نه با سند و نه بى سند.
باز نظير آن دو حديث در ضعف ، حديث ديگرى است كه در آن آمده : ابن زبعرى پرسيد آيا تو چنين گفته اى ؟ فرمود: بله گفت ، پس به رب كعبه سوگند همين الان مجابت مى كنم ، آيا نبود كه يهود عزيز، و نصارى مسيح ، و بنو مليح ملائكه را مى پرستيدند؟ حضرت فرمود: نه . ايشان شيطان را مى پرستيدند، كه ايشان را بدان كار وادار كرد، اينجا بود كه آيه (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى ) نازل شد....
و ضعف آن بدين جهت است كه حجتى كه در حديث به آن جناب نسبت داده شده نفعش براى ابن زبعرى بيشتر از ضررش است ، چون در آن حجت همچنانكه عزيز و عيسى و ملائكه را از شمول آيه بيرون مى كند، آلهه از سنگ و چوب را هم بيرون مى كند، چون بت ها هم مانند آن سه نامبرده خبرى از عبادت پرستندگان خود ندارند، و راضى هم نيستند، چون شعور ندارند تا راضى باشند. پس آيه مختص به شياطين مى شود، و حال آنكه اين حرف خلاف آن چيزى است كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نسبت داده شده كه آن جناب فرموده : آيه شريفه شامل بتها مى شود.

*(/11)*

باز نظير آن دو در ضعف ، روايتى است كه در الدر المنثور آمده كه بزار از ابن عباس روايت كرده كه گفت : آيه (انكم و ما تعبدون من دون اللّه حصب جهنم انتم لها واردون ) نازل شد و سپس آيه (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ) آن را نسخ كرد.
دليل ضعف اين روايت اين است كه اين دو آيه در يك سوره قرار دارند و معنا ندارد كه آيه اى بلافاصله نسخ شود. علاوه بر اين كه اگر برخوردى هم باشد تخصيص است نه نسخ .
و در امالى صدوق از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت آورده كه در ضمن حديثى به على (عليه السلام ) فرموده : تو و شيعيانت كنار حوض هستيد، و دوستانتان را آب مى دهيد، و دشمنان را از آن منع مى كنيد، شما ايمنان در روز فزع اكبريد، شما در زير سايه عرش هستيد، مردم همه در فزعند، و شما فزعى نداريد، مردم همه اندوهناكند، و شما اندوهى نداريد، درباره شما بود كه آيه (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون ) نازل شد، و درباره شما بود كه آيه (لا يحزنهم الفزع الاكبر و تتلقيهم الملائكه هذا يومكم الذى كنتم توعدون ) نازل گرديد.
مؤ لف : معناى نزول آيه درباره على و شيعيانش اين است كه آيه شريفه درباره ايشان هم جريان دارد، و يا اين است كه على و شيعيانش ‍ نيز داخل در مصاديق اين آيه هستند. و روايات بسيارى درباره جماعتى از مؤ منين وارد شده كه اين دو آيه را مخصوصا دومى را درباره آنان جريان مى دهد، مانند كسانى كه براى خدا قرآن مى خوانند، و كسانى كه بر مردمى براى رضاى خدا با قرآن امامت مى كنند و مردمى كه براى خدا اذان بگويند، و مملوكى كه حق خدا و حق مولاى خود اداء كند - صاحب مجمع البيان اين روايت را از ابى سعيد خدرى

*(/12)*

از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نقل كرده - و نيز كسانى كه براى خدا به يكديگر محبت مى ورزند، و كسانى كه در دلهاى شب مخفيانه به سوى خدا قدم بر مى دارند، و مهاجرينى كه در راه خدا هجرت مى كنند كه روايت اولى را الدر المنثوراز ابى الدرداء و دومى را از ابى امامه ، و سومى را از خدرى ، و هر سه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده اند. در احاديث ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نيز خلق كثيرى از جمله مصاديق اين آيه شمرده شده اند.
و در الدر المنثور است كه عبد بن حميد از على (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (كطى السجل ) فرموده : نام فرشته است .
مؤ لف : الدر المنثور اين مضمون را از ابن ابى حاتم و ابن عساكر، از امام باقر (عليه السلام ) نيز در حديثى روايت كرده است .
و در تفسير قمى است كه امام در ذيل جمله (يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب ) فرمود: (سجل ) نام فرشته اى است كه نامه هاى اعمال را مى پيچد. و معناى پيچيدن آن اين است كه نابودش مى كند و به صورت دود در مى آيد، و زمين را به صورت آتش در مى آورد.
و در نهج البلاغه در وصف اموات آمده كه : از پشت زمين به زير زمين ، و از وسعت روى آن به تنگى زير آن ، و از نزد اهل و عيال ، به غربت ، و از نور به ظلمت رفتند. رفتند در حالى كه پا برهنه و عريان بودند، از دنيا تنها اعمال با ايشان آمد، و به زندگى دائم و خانه هميشگى منتقل شدند، همچنانكه خداى سبحان فرموده : (كما بدانا اول خلق نعيده ، وعدا علينا انا كنا فاعلين ).
مؤ لف : استشهاد به امام (عليه السلام ) به اين آيه شريفه با هر دو معنايى كه براى (اعاده ) كرديم قابل انطباق است ، و آن دو معنا يكى اعاده خلق به صورت قبل از خلقت بود، و يكى اعاده به معناى زنده كردن بعد از مردن آن طورى كه قبل از مردن بودند. و اين دو معنا در بيان آيه گذشت .

*(/13)*

و در مجمع البيان گفته كه : از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت شده كه فرمود شما در روز قيامت پا برهنه و عريان با بدنى ناتوان و لاغر و رنجور، محشور مى شويد،
همچنانكه خداى تعالى فرموده : (كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين ).
مؤ لف : نظير اين روايت در كتاب نور الثقلين از كتاب دوربستى ، به سند خود از ابن عباس از آن جناب آمده .
و در تفسير قمى در ذيل (و لقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر) فرموده : كتابهاى آسمانى همه ذكراند. و در ذيل آيه (ان الارض ‍ يرئها عبادى الصالحون ) فرمودند: درباره قائم و اصحاب او است . و نيز فرمودند: زبور مشتمل بر پيشگوييها و حمد و تمجيد و دعا بوده است .
مؤ لف : روايات در باب مهدى (عليه السلام ) و ظهور او و پر كردنش زمين را از عدل بعد از پر شدنش از ظلم و جور - چه از طرق عامه و چه از طرق خاصه و چه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و چه از ائمه هدى (عليهم السلام ) - آنقدر زياد است كه به حد تواتر رسيده ، و اگر كسى بخواهد به آنها وقوف يابد، بايد به كتابهايى كه مظنه اين بحث در آنها مى رود مراجعه كند، و چنين كتابهايى در بين عامه و خاصه زياد است .
و در الدر المنثور است كه بيهقى در كتاب دلائل ، از ابى هريره روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: من رحمتى هستم كه خدابر بشر هديه داده است .
سوره حج ، آيات 1-2
سوره حج در مدينه نازل شده و 78 آيه دارد
بسم اللّه الرحمن الرحيم يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزله الساعه شى ء عظيم (1) يوم ترونها تذهل كل مرضعه عما ارضعت و تضع كل ذات حمل حملها و ترى الناس سكارى و ما هم بسكارى و لكن عذاب اللّه شديد(2)
.
ترجمه آيات
به نام خداى رحمان رحيم . اى مردم از پروردگارتان بترسيد كه زلزله رستاخيز چيزى است هول انگيز (1).

*(/14)*

روزى كه آن را ببينيد زنان شيرده از شدت هول آن ، شيرخوار خويش را از ياد ببرند و زنان باردار بار خويش بيندازند و مردمان به نظرت مست آيند ولى مست نيستند بلكه سختى عذاب خدا ايشان را بى خود كرده است (2).
بيان آيات
اين سوره مشركين را مخاطب قرار داده ، اصول دين و انذار و تخويف را به ايشان خاطر نشان مى سازد، همچنانكه در سوره هاى نازل شده قبل از هجرت مشركين مورد خطابند. اين سوره سياقى دارد كه از آن بر مى آيد مشركين هنوز شوكت و نيرويى داشته اند.
و نيز مؤ منين را به امثال نماز، حج ، عمل خير، اذن در قتال و جهاد مخاطب قرار داده ، و آيات آن داراى سياقى است كه مى فهماند مؤ منين جمعيتى بوده اند كه اجتماعشان تازه تشكيل شده ، و روى پاى خود ايستاده ، و مختصرى عده و عده و شوكت به دست آورده اند.
با اين بيان به طور قطع بايد گفت كه اين سوره در مدينه نازل شده ، چيزى كه هست نزول آن در اوايل هجرت و قبل از جنگ بدر بوده است . و غرض سوره بيان اصول دين است ، البته با بيانى تفصيلى كه مشرك و موحد هر دو از آن بهره مند شوند. و نيز فروع آن ، ولى بيانش در فروع به طور اجمال است ، و تنها مؤ منين موحد از آن استفاده مى كنند، چون تفاصيل احكام فرعى در روزگارى كه اين سوره نازل مى شده هنوز تشريع نشده بود، و به همين جهت در اين سوره كليات فروع دين از قبيل نماز و حج را بيان كرده است .
و از آنجايى كه دعوت مشركين به اصول دين توحيد از طريق انذار صورت مى گرفته ، و نيز وادارى مؤ منين به اجمال فروع دين به لسان امر به تقوى بوده ، و قهرا سخن از روز قيامت به ميان آمده ، لذا گفتار را در آن فراز بسط داده ، و در آغاز سوره ، زلزله روز قيامت - كه از علامتهاى آن است و به وسيله آن زمين ويران شده ، و كوهها فرو مى ريزد - را خاطر نشان ساخته است .
يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزله الساعه شى ء عظيم
.

*(/15)*

كلمه (زلزله ) و (زلزال ) به معناى شدت حركت است به حالتى كه هول انگيز باشد. و گويا از طريق اشتقاق كبير از ماده (زل ) كه به معناى (زلق ) است گرفته شده ، و به منظور مبالغه و اشاره به تكرار آن تكرار شده است ، و اين در واژه هاى مشابه (زل ) شايع و زياد است ، مثل (ذب ) و (ذبذب )، (دم ) و (دمدم )، (كب ) و (كبكب )، (دك ) و (دكدك )، (رف ) و (رفرف ) و... .
خطاب در آيه شريفه كه فرمود (يا ايها الناس ) شامل جميع مردم ، از كافر و مؤ من ، مرد و زن ، حاضر و غايب ، و موجودين در عصر نزول آيه ، و آنهايى كه بعدا به وجود مى آيند مى شود. و حاضرين در عصر خطاب و در مجلس خطاب وسيله پيوستگى با همه است ، چون همه در نوع انسانيت مشتركند.
در اين خطاب مردم را امر كرده كه از پروردگارشان بپرهيزند، كافر بپرهيزد، ايمان آورد، مؤ من بپرهيزد از كيفر مخالفت اوامر و نواهى او در فروع انديشه كند. و آنگاه امر مزبور را تعليل كرده به اينكه چون زلزله قيامت امر عظيمى است . و ناگفته پيدا است كه دعوت در اين آيه دعوت از راه انذار و تهديد است .
و اگر زلزله را اضافه به ساعت كرد، و فرموده : (زلزله الساعه ) بدين جهت است كه زلزله از علامتهاى قيامت است . بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از زلزله ساعت ، شدت قيامت و هول آن است . و اين گفتار از جهت عبارت و لفظ آيه خيلى بعيد است .
يوم ترونها تذهل كل مرضعه عما ارضعت
.
كلمه (ذهول ) به معناى اين است كه با دهشت از چيزى بگذرى و بروى . و كلمه (حمل ) - به فتح حاء - به معناى سنگينى و ثقلى است كه آدمى در باطن حمل كند، مانند فرزند در شكم . و (حمل ) - به كسر حاء - به معناى سنگينى و ثقلى است كه در ظاهر بدن حمل شود، مانند بار شتر - اين سخن از راغب است .

*(/16)*

و در مجمع البيان گفته : (حمل ) - به فتح حاء - به معناى آن چيزى است كه در شكم يا بر سر درخت باشد، و (حمل ) - به كسر حاء - به معناى آن چيزى است كه بر پشت و يا بر سر آدمى باشد.
در كشاف گفته : اگر كسى بپرسد چرا در آيه شريفه فرموده (مرضعه ) و نفرموده (مرضع )؟ در پاسخ مى گوييم : براى اينكه (مرضعه ) با (مرضع ) در معنا فرق دارد. (مرضعه ) آن زنى است كه در حال شير دادن باشد و پستان را به دهان كودك گذاشته باشد. و كودكش در حال مكيدن باشد. و اما (مرضع ) آن زنى است كه شاءنيت اين كار را داشته باشد، هر چند كه الان مشغول شير دادن نباشد. در آيه شريفه كلمه (مرضعه ) را به كار برده تا دلالت كند بر اينكه دهشت و هول قيامت ، آن چنان سخت است كه وقتى ناگهانى مى رسد، مادرى كه پستان در دهان بچه اش گذاشته آن را از دهان او بيرون مى كشد.
آنگاه گفته : اگر بگويى چرا اول فرمود: (ترون ) و سپس فرمود: (ترى )، اول جمع آورد، و بار دوم مفرد؟ در پاسخ مى گوييم : براى اينكه رويت در اول مربوط شده به زلزله ، كه قبلا آن را به رخ همه مردم مى كشيد، لذا به همه فرمود: (ترون ): مى بينيد و اما در آخر آيه معلق شده به يك چيز، و آن هم حالت مستى مردم است ، پس بايد يك يك مردم را بيننده حال سايرين فرض كرد، لذا آن را مفرد آورده .
در جمله (و ترى الناس سكارى و ما هم بسكارى ) مى فرمايد مست نيستند، در حالى
كه خودش قبلا فرموده بود كه (ايشان را مست مى بينى ) و اين بدان منظور است كه دلالت كند بر اينكه مستى ايشان و اينكه عقلهايشان را از دست داده و دچار دهشت و حيرت شده اند، از شراب نيست ، بلكه از شدت عذاب خدا است كه ايشان را به آن حالت افكنده همچنانكه خداى عز و جل فرموده : (ان اخذه اليم شديد).

*(/17)*

و ظاهر آيه اين است كه اين زلزله قبل از نفخه اولى صور كه خدا از آن در آيه (و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات و من فى الارض الا من شاء اللّه ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون ) خبر داده ، واقع مى شود، چون آيه مورد بحث مردم را در حال عادى فرض كرده كه ناگهانى و بى مقدمه زلزله ساعت رخ مى دهد، و حال ايشان از مشاهده آن دگرگون گشته ، به آن صورت كه آيه شريفه شرح داده ، در مى آيند. و اين قبل از نفخه اولى است ، كه مردم با آن مى ميرند، نه نفخه دوم ، چون قبل از نفخه دوم ، مردم زنده اى در روى زمين وجود ندارد.
بعضى از مفسرين گفته اند: اين آيه شدت عذاب را تمثيل كرده ، نه اينكه واقعا همانطور كه فرموده تحقق يابد، و معنايش اين است كه : اگر در اين ميان بيننده اى باشد كه صحنه را ببيند، به چنين حالى در خواهد آمد.
و ليكن اين حرف صحيح نيست ، براى اينكه با سياق آيه كه سياق انذار به عذاب ناگهانى و بى سابقه است نمى سازد، و شنونده از انذار به عذابى كه از آن آگاهى ندارد، و تنها به او بگويند: اگر كسى آنجا باشد چنين و چنان مى شود، آن طور كه بايد نمى ترسد.
بحث روايتى
در الدر المنثور است كه سعيد بن منصور، احمد، عبد بن حميد، و ترمذى (وى حديث را صحيح دانسته ) و نسائى ، ابن جرير، ابن منذر، ابن ابى حاتم ، و حاكم (وى نيز حديث را صحيح دانسته ) و ابن مردويه ، از طرقى از حسن و غير او، از عمران بن حصين ، روايت كرده اند كه گفت : وقتى آيه (يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزله الساعه شى ء عظيم ... و لكن عذاب اللّه شديد)

*(/18)*

نازل شد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در سفر بود، پس رو به اصحاب خود كرده فرمود: هيچ مى دانيد اين چه روزى است ؟ عرضه داشتند: خدا و رسولش داناتر است . فرمود: اين روزى است كه خدا به آدم مى فرمايد: برخيز برخاستن آتش . مى گويد: پروردگارا برخاستن آتش يعنى چه ؟ مى فرمايد: از هر هزار نفر نهصد و نود و نه نفر به سوى آتش ، و يك نفر به سوى بهشت .
مسلمانان شروع كردند به گريه ، حضرت فرمود: به هم نزديك شويد و به سوى رشد برويد چون هيچ نبوتى نبود مگر آنكه قبل از آن جاهليتى بوده ، آتش هر چه از جاهليت گرفت كه گرفته ، و اگر كامل نشد از منافقين مى گيرد، و مثل شما نيست مگر مثل رنگ مخالفى كه در بازوى حيوان و يا مثل خالى است كه در پهلوى شتر باشيد. آنگاه فرمود: من اميدوارم كه شما يك چهارم اهل بهشت باشيد. پس ‍ ياران تكبير گفتند. آن گاه فرمود: من اميدوارم كه شما يك سوم اهل بهشت باشيد. باز تكبير گفتند. آنگاه فرمود: من خيلى اميدوارم كه شما نصف اهل بهشت باشد. باز تكبير گفتند، راوى مى گويد نفهميدم دو ثلث را هم فرمود يا نه .
مؤ لف : اين روايت به طرق بسيارى ديگر از عمران ، ابن عباس ، ابى سعيد خدرى ، ابى موسى و انس ، نقل شده كه البته در متن آنها اختلافى هست ، از همه آن متون معتدل تر همين روايتى است كه ما ايراد كرديم .
و در تفسير قمى در ذيل آيه (و ترى الناس سكارى ) فرمودند: يعنى از شدت اندوه و فزع عقلشان زايل گشته ، دچار حيرت مى شوند.
سوره حج ، آيات ، 3- 16

*(/19)*

و من الناس من يجدل فى اللّه بغير علم و يتبع كل شيطان مريد(3) كتب عليه انه من تولاه فانه يضله و يهديه الى عذاب السعير(4) ياايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغه مخلقه و غير مخلقه لنبين لكم و نقر فى الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم و منكم من يتوفى و منكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيا و ترى الارض ها مده فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت و انبتت من كل زوج بهيج (5) ذلك بان اللّه هو الحق و انه يحى الموتى و انه على كل شى ء قدير(6) و ان الساعه آتيه لا ريب فيها و ان اللّه يبعث من فى القبور(7) و من الناس من يجدل فى اللّه بغير علم و لا هدى و لا كتاب منير(8) ثانى عطفه ليضل عن سبيل اللّه له فى الدنيا خزى و نذيقه يوم القيمه عذاب الحريق (9) ذلك بما قدمت يداك و ان اللّه ليس بظالم للعبيد(10) و من الناس من يعبد اللّه على حرف فان اصابه خير اطمان به و ان اصابته فتنه انقلب على وجهه خسر الدنيا و الاخره ذلك هو الخسران المبين (11) يدعوا من دون اللّه ما لا يضره و ما لا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد(12) يدعوا لمن ضره اقرب من نفعه لبئس المولى و لبئس العشير(13) ان اللّه يدخل الذين آمنوا و عملوا الصالحات جنات تجرى من تحتها الانهار ان اللّه يفعل ما يريد(14) من كان يظن ان لن ينصره اللّه فى الدنيا و الاخره فليمدد بسبب الى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ(15)و كذلك انزلناه آيات بينات و ان الله يهدى من يريد(16)
.
ترجمه آيات
بعضى مردم درباره خدا بدون علم مجادله مى كنند و پيرو شيطانهاى شرورند (3).
بر شيطان مقرر شد كه هر كس با او دوستى كند به ضلالتش افكند و به سوى آتش سوزانش راهبر شود (4).

*(/20)*

اى مردم اگر درباره زندگى پس از مرگ در شكيد ما شما را از خاك آفريديم آنگاه از نطفه آنگاه از خون بسته سپس از پاره اى گوشت كه يا تصوير به خود گرفته و يا نگرفته . تا براى شما توضيح دهيم و هر چه خواهيم در رحمها قرار دهيم تا مدتى معين ، پس آنگاه شما را كودكى بيرون آريم تا به قوت و نيروى خويش برسيد. آنگاه بعضى از شما هستند كه در همين حد از عمر وفات يابند و بعضى از شما به پست ترين دوران عمر برسند، و آن دوران پيرى است كه پس از سالها دانستن ، چيزى نداند، (نمونه ديگرى از قيامت اينكه ) تو زمين را مى بينى كه در زمستان افسرده است چون باران بهارى بر آن نازل كنيم به جنب و جوش در مى آيد و از همه گياهان بهجت آور نر و ماده بروياند (5).
زيرا خدا حق است و حق تنها اوست ، و او مردگان را زنده مى كند و او به همه چيز تواناست (6).
رستاخيز آمدنى است و شك در آن نيست و خداخفتگان قبور را زنده مى كند (7).
از جمله مردم كسانى هستند كه درباره خدا بدون علم و هدايت و كتابى روشن مجادله مى كنند (8).
و بزرگى مى فروشند تا مردم را از راه خدا گمراه كنند. در اين دنيا ذلت و خفتى و در قيامت عذاب سوزانى دارند كه به ايشان مى چشانيم (9).
و مى گوييم اين عذاب به خاطر اعمالى است كه از پيش كرده ايد كه خدا با بندگان ستم پيشه نيست (10).
و از جمله مردم كسانى هستند كه خدا را به بعضى از شرايط و در بعضى فرضها مى پرستند اگر خيرى به او برسد آرامش مى يابد و اگر شر و فقر به او رسد روى بگرداند، چنين كسانى در دنيا و آخرت زيان مى كنند كه زيان آشكار همين است (11).
غير خدا چيزى را مى پرستند و مى خواند كه نه زيانش رساند و نه سودش دهد و ضلالت بى انتها همين است (12).
كسى را مى خواند كه ضررش از نفعش زودتر مى رسد، و اين چه بد معبود و همدمى است كه او را بپرستند (13).

*(/21)*

خدا كسانى را كه ايمان آورده و كارهاى شايسته كرده اند به بهشت هايى در آورد كه جويها در آن روان است كه خدا هر چه بخواهد مى كند (14).
هر كه گمان دارد كه خدا پيغمبر را در دنيا و آخرت نصرت نمى دهد ريسمانى به آسمان كشد آنگاه آن را قطع كند و ببيند آيا نيرنگش ‍ آنچيزى را كه باعث خشم او شده از بين مى برد (15).
اين چنين ، قرآن را آيه هاى روشن نازل كرديم و خدا هر كه را كه خواهد هدايت كند (16).
بيان آيات
اين آيات اصنافى از مردم را معرفى مى كند و مى فرمايد: بعضى مصر بر باطل ، و مجادله كنند، در برابر حقند، و بعضى درباره حق متزلزلند، و بعضى ديگر مؤ منند. و درباره هر صنفى وصف الحالى ذكر مى كند: دسته اول و دوم را گمراه دانسته و گمراهيشان را بيان مى كند و از بدى سرانجامشان خبر مى دهد، و صنف سوم را راه يافته در دنيا، و متنعم در آخرت مى داند.
و من الناس من يجادل فى اللّه بغير علم و يتبع كل شيطان مريد
.
كلمه (مريد) به معناى پليد است . و بعضى گفته اند: به معناى كسى است كه يكسره و به كلى فاسد و از خير عارى باشد. و (مجادله در خدا بدون علم ) به معناى اين است كه در مسائلى كه برگشتش به صفات و افعال خدا باشد سخنانى بر اساس جهل و بدون علم بزنند و درباره آن اصرار هم بورزند.
(و يتبع كل شيطان مريد) - اين جمله بيان مسلك مشركين در اعتقاد و عمل است ، همچنانكه جمله قبلى بيان مسلك ايشان در حرف زدن بود، گويى كه فرموده : بعضى از مردم درباره خدا بدون علم حرف مى زنند و بر جهل خود اصرار هم مى ورزند و به هر باطلى معتقد شده ، به آن عمل هم مى كنند، و چون شيطان محرك و هادى آدميان به سوى باطل است پس در حقيقت اين گونه اشخاص به اغواى شيطان متمايل به وى شده اند، و در هر اعتقاد و عمل او را پيروى مى كنند.

*(/22)*

در آيه شريفه پيروى شيطان به جاى اعتقاد و عمل به كار رفته ، تا دلالت كند بر چگونگى و حقيقت مطلب و در نتيجه زمينه فراهم شود براى آيه بعدى كه مى فرمايد: (شيطان از طريق بهشت گمراهش مى كند، و به سوى عذاب آتش رهنمون مى شود).
و اگر فرمود: (و يتبع كل شيطان ) و نفرمود (و يتبع الشيطان المريد) كه همان ابليس باشد، براى اين است كه دلالت كند بر اينكه شيطان انواع و اقسام و فنونى از ضلالت را دارد، چون ابواب باطل مختلف است ، و بر هر بابى شيطانى ،از قبيل ابليس ، و ذريه اش و شيطانهايى از آدميان هستند كه به سوى ضلالت دعوت مى كنند، و اولياى گمراهشان از ايشان تقليد و پيروى مى كنند، هر چند كه تمامى تسويلات ، و وسوسه هاى آنان منتهى به استاد همه شان ابليس ملعون مى شود.
و جمله (و يتب ع كل شيطان ) در عين حال كنايه از اين نيز هست كه گمراهان در پيروى باطل به جايى نمى رسند كه توقف كنند، براى اينكه استعداد پذيرش حق در آنها كشته شده ، و قلبشان مطبوع بر باطل گشته . و خلاصه جمله مذكور به كنايه معنايلا را مى رساند كه آيه (و ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا و ان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا) در مقام بيان آن است .
كتب عليه انه من تولاه فانه يضله و يهديه الى عذاب السعير
.
كلمه (تولى ) به معناى اين است كه كسى را براى پيروى ولى خود بگيرى . و كلمه (فانه يضله ) مبتدايى است كه خبرش حذف شده و معنايش اين است كه : پيروى مى كند هر شيطان پليدى را كه از جمله صفاتش يكى اين است كه بر او نوشته شده كه هر كس او را ولى خود بگيرد و پيرويش كند، اضلال و هدايتش او را به سوى عذاب سعير، ثابت و لازم است .

*(/23)*

و مراد از اينكه فرمود (بر او نوشته شده كه ...) اين است كه قضاى الهى در حق وى چنين رانده شده كه اولا پيروان خود را گمراه كند، و ثانيا ايشان را داخل آتش سازد واين دو قضا كه در حق وى رانده شده همان است كه آيه (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين و ان جهنم لموعدهم اجمعين ) آن را بيان مى كند، كه توضيح آن در جلد دوازدهم اين كتاب گذشت .
و از آنچه گذشت ضعف كلام بعضى از مفسرين روشن مى شود كه گفته اند: معناى آيه اين است كه هر كه شيطان را ولى خود بگيرد خدا او را گمراه مى كند، زيرا از كلام خداى عزوجل هيچ شاهدى بر اين معنا نيست ، و در كلام خدا دليلى كه دلالت كند بر اينكه چنين قضايى عليه پيدوان شيطان رانده شده باشد نيست ، آنچه در كلام خداى تعالى آمده اين است كه قضاى رانده شده كه هر كس ‍ شيطان را ولى خود بگيرد و پيرويش كند خدا شيطان را بر او مسلط كند، تا گمراهش سازد، نه اينكه خداوند خودش مستقيما او را گمراه كند.
علاوه بر اينكه لازمه اين معنا اين است كه مرجع ضميرها مختلف باشد، ضمير فانه بدون جهت به خداى تعالى برگردد، در حالى كه اسمى از خداى تعالى قبلا ذكرنشده .
از اين ضعيف تر قول كسى است كه گفته : معناى آيه اين است كه : بر اين شخص كه درباره خدا بدون علم جدال مى كند نوشته شده كه هر كه او را دوست بدارد او گمراهش كند. خلاصه ضميرها را به موصول در (من يجادل ) برگردانده ، كه ضعف اين كلام براى خواننده روشن است .
از آيه شريفه بر مى آيد كه قضايى كه عليه ابليس رانده شده تنها براى او نيست ، بلكه بر او و قبيله و ذريه و اعوان اوست . و ديگر اينكه گمراه كردن آنان و هدايتشان به سوى عذاب سعير همه فعل ابليس است . اين نكته نيز مخفى نيست كه جمع ميان كلمه (يضله ) و كلمه (يهديه ) در آيه شريفه خالى از لطف نيست .
يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ... شيئا
.

*(/24)*

مراد از (بعث ) زنده كردن مردگان و بازگشت به سوى خداى سبحان است ، و اين روشن است . و كلمه (علقه ) به معناى قطعه اى خون خشكيده است . و كلمه (مضغه ) به معناى قطعه اى گوشت جويده شده است ، و (مخلقه ) به طورى كه گفته اند به معناى تام الخلقه است ، و (غير مخلقه ) يعنى آنكه هنوز خلقتش تمام نشده ، و اين كلام با تصوير جنين كه ملازم با نفخ روح در آن است منطبق مى شود. و بنابراين معنا، كلام كسى كه گفته (تخليق ) به معناى (تصوير) است ، با آيه منطبق مى گردد.
مقصود از جمله (لنبين لكم ) بر حسب ظاهر سياق ، اين است كه تا برايتان بيان كنيم كه بعث ممكن است ، و شك و شبهه را از دلهايتان زايل نماييم ، چون مشاهده انتقال خاكى
مرده به صورت نطفه ، و سپس به صورت علقه ، و آنگاه مضغه ، و در آخر انسان زنده ، براى هيچكس شكى نمى گذارد در اينكه زنده شدن مرده نيز ممكن است ، و به همين جهت جمله مورد بحث را در اينجاى آيه قرار داد، نه در آخر آن .
(و نقر فى الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ) يعنى ما در ارحام آنچه از جنين ها بخواهيم مستقر مى سازيم ، و آن را سقط نمى كنيم تا مدت حمل شود، آنگاه شما را بيرون مى آوريم ، در حالى كه طفل باشيد.
در مجمع البيان گفته : يعنى ما شما را از شكم مادرانتان بيرون مى آوريم در حالى كه طفليد. و كلمه (طفل ) به معناى انسان صغير است . و اگر كلمه مذكور را مفرد آورده با اينكه مقصود جمع است ، بدينجهت است كه اين كلمه مصدر است ، و در مصدر مفرد به جاى جمع استعمال مى شود، مثل اينكه هم مى گويند (رجل عدل ) و هم مى گويند (رجال عدل ).
بعضى از مفسرين در پاسخ اين سؤ ال گفته اند: خواسته بفرمايد ما يك يك شما را طفل بيرون مى آوريم . و مقصود از (بلوغ اشد) حالت نيرومند شدن اعضا و قواى بدنى است .

*(/25)*

در جمله (و منكم من يتوفى و منكم من يرد الى ارذل العمر) مقابله ميان دو جمله به كار رفته ، و اين مقابله دلالت مى كند بر اينكه جمله اول مقيد به قيدى است كه آن را از دومى متمايز مى كند، و آن قيد در تقدير است ، و تقدير كلام چنين است : (و منكم من يتوفى من قبل ان يرد الى ارذل العمر و منكم من يرد الى ارذل العمر) و مراد از (ارذل العمر) ناچيزتر و پست ترين دوران زندگى است كه قهرا با دوران پيروى منطبق مى شود، زيرا اگر با ساير دوره ها مقايسه شود حقيرترين دوران حيات است .
(لكى لا يعلم من بعد علم شيئا) - يعنى تا به حدى برسند كه بعد از يك دوره دانايى ديگر چيزى ندانند، البته چيز قابل اعتنايى كه اساس زندگى بر آن است . لام (لكيلا) لام غايت است ، يعنى امر بشر منتهى مى شود به ضعف قوا و مشاعر، به طورى كه از علم كه نفيس ترين محصول زندگى است ، چيز قابل اعتنايى برايش نماند.
(و ترى الارض هامده فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت و انبتت من كل زوج بهيج )
راغب مى گويد: وقتى گفته مى شود (همدت النار) معنايش اين است كه آتش خاموش شد،
و از همين باب است (ارض ها مده ) يعنى بدون گياه و نيز (نبات هامد) يعنى گياه خشك . در كلام خداى تعالى هم آمده كه مى فرمايد: (و ترى الارض هامده ) و قريب به همين معنا است كلام كسى كه آن را به (ارض هالكه - زمين هلاك كننده ) معنا كرده است .
راغب مى گويد: (هز) به معناى تحريك به حركت شديد است . وقتى گفته مى شود: (هززت الرمح ) معنايش اين است كه من نيزه را به شدت تكان دادم ، و نيز (اهتز النبات ) به معناى اين است كه گياه از شدت سرسبزى تكان بخورد.
باز راغب درباره كلمه (ربت ) گفته : (ربا) به معناى زياد شد و بلند شد مى باشد، همچنانكه در قرآن فرموده : (فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت ) يعنى وقتى آب را بر آن نازل مى كنيم ، تكان مى خورد و بلند مى شود اين بود كلام راغب البته با تلخيص .

*(/26)*

(و انبتت من كل زوج بهيج ) - يعنى زمين بعد از آنكه ما بر آن آب نازل كرديم از هر صنف از اصناف گياهان داراى بهجت - يعنى خوش رنگ ، و داراى برگ و گل خندان - برويانيد. ممكن هم هست منظور از (زوج ) معناى مقابل فرد باشد، براى اينكه در جاهاى ديگر كلام خداى تعالى اين معنا ثابت شده ، كه گياهان نيز ازدواج دارند، همچنانكه براى آنها حيات و زندگى اثبات شده و علوم تجربى امروز نيز با آن موافق است .
و حاصل معنا اين است كه : زمين در روياندن گياهان و رشد دادن آنها، اثرى دارد نظير اثر رحم در روياندن فرزند كه آن را از خاك گرفته به صورت نطفه ، و سپس علقه ، آنگاه مضغه ، آنگاه انسانى زنده در مى آورد.
ذلك بان اللّه هو الحق و انه يحيى الموتى و انه على كل شى ء قدير).
كلمه (ذلك ) اشاره به مطالبى است كه در آيه قبلى آمده بود، و آن خلقت انسان و گياه بود. و تدبير امر آنها از نظر حدوث و بقاء، و هم از نظر خلقت و تدبير، امرى است داراى واقعيت كه كسى نمى تواند در آنها ترديد كند.
آنچه از سياق بر مى آيد اين است كه مراد از (حق )، خود حق است ، يعنى وصفى نيست كه قائم مقام موصوف حذف شده و خبر (ان ) بوده باشد، بلكه مى خواهد بفرمايد:
خداى تعالى خود حق است ، حقى كه هر موجودى را تحقق مى دهد و در همه چيز نظام ، حق جارى مى كند. پس همين كه خداى تعالى حق است و هر چيزى تحققش به او است ، سبب شده كه اين موجودات و نظامهاى حقه جارى در آن به وجود آيد، و همه اينها كشف مى كند از اينكه او حق است .
جمله (و انه يحيى الموتى ) عطف است به ما قبلش كه در آيه قبلى ذكر شده بود، و آن عبارت بود از انتقال خاك مرده از حالى به حالى و رساندنش به مرحله انسانى زنده . و نيز انتقال زمين مرده به وسيله آب به صورت نباتى زنده ، و اين كار همچنان ادامه دارد، به خاطر اينكه او كارش زنده كردن مردگان است .

*(/27)*

و جمله (و انه على كل شى ء قدير) مانند جمله قبلى عطف است بر جملات سابق . و مراد اين است كه آنچه ما بيان كرديم همه به خاطر اين بوده كه خدا بر هر چيز قادر است ، چون ايجاد انسان و نبات و تدبير امر آنها در ايجاد و ابقاء، مرتبط به وجود و نظامى است كه در عالم جريان دارد، و همانطور كه ايجاد وجود و نظام عالم ، جز با داشتن قدرت ميسر نمى شود، همچنين داشتن قدرت بر آن دو كار جز با داشتن قدرت بر هر چيز ميسر نمى شود. پس ايجاد انسان و نبات و تدبير امر آن دو، به خاطر عموم قدرت او است ، و به تفسير ديگر: خلقت و تدبير انسان و نبات كشف مى كند از عموم قدرت او.
و ان الساعه آتيه لا ريب فيها و ان اللّه يبعث من فى القبور
.
اين دو جمله عطف است بر (ان ) در جمله (ذلك بان اللّه ).
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
در اينجا سؤ الى پيش مى آيد و آن اين است كه چرا از خلقت انسان و نبات تنها پنج نتيجه اى كه در آيه شريفه آمده گرفته شده ؟ ونتايج ديگرى - از قبيل ربوبيت خدا و نداشتن شريك ، و عليم و منعم و جواد بودن او، و... - كه همه در باب توحيد اهميت دارند را ذكر نكرده ؟.
جواب اين سؤ الاين است : به طورى كه از سياق - كه در مقام اثبات بعث است - بر مى آيد، و نيز به طورى كه از عرضه كردن اين آيات بر ساير آيات مثبته بعث استفاده مى شود، مى توان گفت اين آيه مى خواهد مساءله بعث را از طريق اثبات حقيت خدا اثبات كند، البته حقيت على الاطلاق ، زيرا از حق محض جز فعل حق خالى از باطل سر نمى زند، و اگر عالم ديگرى نباشد كه آدمى در آن يا قرين با سعادتش ، و يا شقاوتش زندگى كند، و به همين خلقت و ايجاد و سپس نابودى اكتفا نموده ، يكسره انسانهايى را خلق كند و بميراند، كارى لعب و بيهوده انجام داده ، و بيهوده كارى باطل است . پس همين كه مى دانيم او حق است و
جز حق عمل نمى كند، مى فهميم كه نشاءه اى ديگر هست ، و اين ملازمه بسيار روشن است ، براى اينكه اين زندگى دنيايى با مرگ تمام مى شود، پس بايد يك زندگى ديگرى باشد كه باقى باشد و دستخوش مرگ نگردد.
پس آيه شريفه ، يعنى جمله (انا خلقناكم من تراب ... ذلك بان اللّه هو الحق ) در همان مجراى آيه (و ما خلقنا السموات و الارض ‍ و ما بينهما لاعبين ما خلقنا هما الا بالحق ) و آيه (و ما خلقنا السماء و الارض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) و امثال آن - يعنى آياتى كه متعرض اثبات معادند مى باشد.
تنها فرقى كه ميان آيه مورد بحث و آن آيات هست ، اين است كه گفتيم : آيه مورد بحث مطلب را از راه حق مطلق بودن خدا اثبات مى كند، و آن آيات از راه حقيت فعل خدا، هر چند كه حقيت خدا مستلزم حقيت فعل او نيز هست .

*(/1)*

آنگاه چون ممكن بود كسى توهم كند كه اصلا زنده كردن مردگان محال است ، و در نتيجه برهان سودى نبخشد لذا آن توهم را دفع نموده ، فرمود: (و انه يحيى الموتى ) پس اينكه مى بينيم خداوند خاك مرده را زنده نموده ، انسانى جاندار مى كند، و زمين مرده را زنده مى سازد، ديگر جاى ترديد در امكان بعث باقى نمى ماند.
اين جمله هم جارى مجراى آيه شريفه (قال من يحيى العظام و هى رميم ، قل يحييها الذى انشاها اول مره ) و ساير آياتى است كه امكان بعث و احياى بار دوم را از راه وقوع مثل آن در بار اول اثبات مى كند، مى باشد.
و باز چون ممكن بود كسى توهم كند كه امكان احياى براى بار دوم مستلزم وقوع آن نيست ، و بعيد است كه قدرت خدا متعلق چنين كار دشوارى شود، لذا اين توهم را هم دفع نموده ، فرمود: (و انه على كل شى ء قدير) چون در اين جمله قدرت خدا را مطلق و غير متناهى معرفى نموده ، و قدرت غير متناهى نسبتش به احياى اول و دوم يكسان است ، و نيز نسبت به
كارى كه فى نفسه دشوار و يا آسان باشد به يك حد است ، پس قدرت او آميخته با عجز نيست ، و دستخوش كندى و خستگى نمى گردد.
اين جمله هم جارى مجراى آيه شريفه (افعيينا بالخلق الاول ) و آيه (ان الذى احياها لمحيى الموتى انه على كل شى ء قدير) و ساير آياتى است كه بعث را از راه عموم قدرت و نامتناهى بودن آن اثبات مى كند مى باشد.
پس اين نكته ها كه در جمله (ذلك بان اللّه ...) است ، سه نتيجه است كه از آيه سابق بر آن استخراج شده ، و غرض همه يكى است ، و آن يادآورى دليلى است كه بعث را اثبات مى كند. و جمله اخير كه مى فرمود: (و ان الساعه آتيه لا ريب فيها و ان اللّه يبعث من فى القبور) متضمن آن است .

*(/2)*

آيه قبلى تنها مساءله بعث مردگان ، و ظرفى كه در آن مبعوث مى شوند را ذكر مى كرد، ولى بيان نمى كرد كه آن ظرف چه وقت است . آيه مورد بحث آن را معين نموده ، و فرموده : ظرف آن ، ساعت است . و اگر نفرمود: خدا ساعت را مى آورد. و آمدن را به خود ساعت نسبت داد، شايد از اين جهت بوده كه ناگهانى بودن آن را در نظر گرفته ، كه اعتبار هيچ علمى به آن تعلق نمى گيرد. همانطور كه فرموده (لا تاتيه الا بغته ).
پس اگر نسبتش را به فاعل (خدا) نداده ، مانند تعيين نكردن وقت آن ، در آيه (قل انما علمها عند اللّه ) و آيه (ان الساعه آتيه اكاد اخفيها) همه مبالغه در اخفاء آن و تاءييد ناگهانى بودن آن است .
و نام قيامت و آمدن ناگهانى اش در كلام خداى تعالى بسيار آمده ، و در هيچ جا فاعل و آورنده آن ذكر نشده ، بلكه همه جا از آن بمانند (آتيه - خواهد آمد)، (تاتيهم - قيامتشان خواهد آمد) (قائمه )، و (تقوم )، و مانند اينها تعبير شده .
و اما مظروف را كه عبارت است از احياى انسانهاى مرده ، در جمله (و ان اللّه يبعث من فى القبور) ذكر كرده .
حال اگر بگويى : نتيجه حجت مذكور بعث همه موجودات است ، نه تنها انسان ، براى
اينكه فعل بدون غايت لغو و باطل است ، و اين لغو اختصاص به خلقت انسانها ندارد، بلكه خلقت غير انسان را هم شامل است ، ليكن آيه شريفه اين نتيجه را تنها نسبت به انسانها گرفته است .
در جواب مى گوييم : اگر آيه شريفه نتيجه را تنها نسبت به انسانها گرفته ، منافات ندارد كه نظير آن نتيجه در غير آدمى هم ثابت باشد، زيرا آيه شريفه در مقام و سياقى است كه بعث انسانها در آن مورد گفتگو و حاجت است . علاوه بر اينكه ممكن هم هست گفته شود: معاد نداشتن غير آدمى مستلزم آن نيست كه خلقت آنها لغو و باطل باشد براى اينكه خلقت آنها به خاطر آدميان بوده پس غايت و نتيجه خلقت همه موجودات وجود آدميان و نتيجه خلقت آدميان بعث آنان است .

*(/3)*

اين بود آنچه كه تدبر در آيات سه گانه مورد بحث و سياق آنها و نيز عرضه آنها بر ساير آيات داله بر معاد با تفنن بسيارى كه در آنها است آن را دست مى دهد. با اين جواب كه ما داديم وجه اينكه چرا از ميان همه نتائج تنها نتائج مذكور كه بر حسب لفظ پنج نتيجه است معلوم گرديد و اين نتائج كه گفتيم بر حسب ظاهر لفظ پنج تاست در حقيقت سه نتيجه است كه در آيه دومى از آيه اول استخراج شده و يك نتيجه هم در آيه سومى از سه نتيجه نامبرده در آيه دومى استخراج شده است .
با اين بيان يك نكته ديگر نيز روشن مى شود و آن بيجا بودن شبهه تكرار است كه بعضى دچارش شده اند و آن شبهه اين است كه از جمله (و انه يحيى الموتى ) و جمله (و ان الساعه آتيه ) و جمله (و ان اللّه يبعث من فى القبور) و جملات ديگر توهم شده است .
مفسرين در تفسير آيات سه گانه و بيان حجت آنها وجوه بسيار مختلفى آورده اند كه هيچ فايده اى در نقل آنها نيست و در همه آن وجوه مقدماتى اضافه كرده اند كه به كلى از مفاد آيه اجنبى است ، و علاوه بر اينكه اجنبى است در نظم آيه و سلامت بيان و استقامت حجت آن اخلال نيز وارد مى كند و به همين جهت از ذكر آن صرفنظر كرديم اگر كسى بخواهد به آنها وقوف يابد بايد به تفاسير مطول مراجعه كند.
و من الناس من يجادل فى اللّه بغير علم و لا هدى و لا كتاب منير
.
اين آيه صنف ديگر از مردم روى گردان از حق را يادآور مى شود. در تفسير كشف الكشاف به طورى كه نقل كرده اند گفته : از نظر نظم و مقام روشن تر اين به نظر مى رسد كه بگوييم اين آيه درباره پيشوايان و مقلدين - به فتحه لام - و آيه قبلى كه مى فرمود (و من الناس من يجادل ... مريد) درباره مقلدين - به كسر لام - است . اين بود خلاصه نظريه كشف الكشاف .

*(/4)*

و حق هم همان است به دليل اينكه در ذيل آن آيه مى فرمايد: (ليضل عن سبيل اللّه ) همچنانكه در ذيل آيه قبلى فرمود: (و يتبع كل شيطان مريد) چون اضلال ، كار مقلد - به فتحه لام - و متابعت كار مقلد - به كسر لام - است . ترديدى كه در آيه ميان (علم ) و (هدايت ) و (كتاب ) آمده با اينكه هر يك از آنها شامل دو شق ديگر مى شود خود دليل بر اين است كه مراد از علم هر علمى نيست تا شامل هدايت و كتاب هم بشود بلكه مراد علم مخصوصى است ، همچنانكه مراد از هدايت ، هدايت مخصوصى است . و اما اينكه آن علم چه علمى و آن هدايت چه هدايتى است ؟ بعضى گفته اند: مراد از علم ، علم ضرورى و بديهى است ، و مراد از هدايت ، استدلال و فكر صحيحى است كه آدمى را به سوى معرفت راه بنمايد، و مراد از (كتاب منير)، وحى آسمانى است ، كه حق را اظهار مى كند.
ليكن اين حرف صحيح به نظر نمى رسد، زيرا هيچ دليلى نيست بر اينكه علم را در آيه حمل بر علم بديهى و ضرورى كنيم . علاوه بر اينكه مجادله كردن در مساءله توحيد، و خداشناسى - چه اينكه مراد از آن اصرار در بحث باشد، و يا مجادله به معناى اصطلاحى ، يعنى قياس تشكيل شده از مشهورات و مسلمات - خود يكى از طرق استدلال است ، و علم ضرورى به هيچ وجه استدلال نمى خواهد.

*(/5)*

از اين توجيه كه بگذريم ، آنچه ممكن است درباره اين تعبير بگوييم اين است كه : مراد از علم ، علم حاصل از حجت عقلى باشد، و مراد از هدايت ، علم حاصل از هدايت الهى باشد، كه تنها نصيب كسانى مى شود كه در بندگى و عبادت خدا خلوص به خرج داده ، دل به نور معرفت او روشن كرده باشند. و يا به عكس ، يعنى به عنايتى ديگر مراد از علم ، هدايت الهى ، و مراد از هدايت ، علم از طريق حجت عقلى باشد، و مراد از كتاب منير، وحى الهى ، و از طريق نبوت باشد. و اين طرق سه گانه به سوى مطلق علم است كه يكى از راه عقل ، و دومى از راه چشم ، و سومى از راه گوش به دست مى آيد، و اين همان است كه در آيه شريفه (و لا تقف ما ليس لك به علم ان السمع و البصر و الفوآد كل اولئك كان عنه مسئولا) بدان اشاره مى كند، و به هر حال خدا داناتر است .
ثانى عطفه ليضل عن سبيل اللّه ... عذاب الحريق
.
كلمه : (ثنى ) به معناى شكستن است و كلمه (عطف ) - به كسر عين - به معناى پهلو است . و شكستن پهلو كنايه از روگرداندن است ، گويى كسى كه از چيزى روى مى گرداند، يك پهلوى خود را خم مى كند و مى شكند.
جمله (ليضل عن سبيل اللّه ) متعلق به جمله (يجادل ) است ، و لام در آن براى تعليل است ، و معناى آن اين است كه : درباره خدا از روى جهل جدال مى كند و اظهار اعراض و استكبار مى كند، تا به اين وسيله به غرض خود كه اضلال مردم است برسد، و اينها همان روساى مشركين هستند كه ديگران از ايشان پيروى مى كنند.
جمله (له فى الدنيا خزى و نذيقه يوم القيمه عذاب الحريق ) تهديد ايشان است به خزى ، يعنى خوارى و ذلت و رسوايى در دنيا - همانطور كه ديديم سرانجام كار مشركين قريش ، البته روساى ايشان به همانجا كشيده شد - و نيز تهديد به عذاب اخروى است .
ذلك بما قدمت يداك و ان اللّه ليس بظلام للعبيد
.

*(/6)*

كلمه (ذلك ) اشاره به مطالبى است كه در آيه قبلى بود، يعنى تهديد رؤ ساى مشركين به خوارى در دنيا و عذاب در آخرت . و حرف (باء) در جمله (بما قدمت ) باء مقابله است مثل بائى كه ما در جمله (بعث هذا بهذا - فروختم اين را در مقابل آن ) مى آوريم . ممكن هم هست باء سببيت باشد. و معناى آيه بنابر احتمال اول چنين مى شود آنچه تو از خزى و عذاب مى بينى سزاى همان كارهايى است كه در دنيا كردى . و بنابر احتمال دومى : به سبب آن مجادله بدون علم و هدايت و كتاب كه در دنيا كردى و درباره خدا بدون علم و هدايت و كتاب اعراض و استكبار ورزيدى تا مردم را گمراه كنى اين خزى و عذاب را مى بينى . البته در اين كلام التفاتى از غيبت به خطاب به كار رفته تا ملامت و عتاب را بر آنان تسجيل كرده باشد.
جمله (و ان اللّه ليس بظلام للعبيد) عطف بر جمله (ما قدمت ) است و معنايش اين است كه : (اينكه گفتيم آنچه مى بينى سزاى كرده هاى خود تو است ) بدان جهت است كه خدا بر بنده خود ظلم نمى كند بلكه با هر يك از آنان معامله اى مى كند كه خود مستحق آن باشند و با عمل خود و به زبان حال خواستار آن باشند.
و من الناس من يعبد اللّه على حرف ...
.
كلمه (حرف ) و نيز كلمه (طرف ) و كلمه (جانب ) به يك معنا است . و كلمه (اطمينان ) به معناى آرامش و سكونت است و (فتنه ) به طورى كه گفته اند به معناى محنت
يعنى امتحان است . و كلمه (انقلاب ) به معناى برگشتن است .

*(/7)*

اين آيه صنف ديگرى از اصناف مردم بى ايمان و غير صالح را بر مى شمارد و آنها كسانى هستند كه خداى سبحان را مى پرستند اما يك طرفى نه از هر طرف ، به تعبيرى : به يك فرض و تقدير مى پرستند و اما بر ساير تقادير نمى پرستند و آن فرضى كه بر آن فرض ‍ خدا رامى پرستند در صورتى است كه پرستش او خير دنيا برايشان داشته باشد. و معلوم است كه لازمه اين طور پرستش اين است كه دين را براى دنيا استخدام كنند اگر سودى مادى داشت پرستش خدا را استمرار دهند و بدان دل ببندد و اطمينان يابند و اما اگر دچار فتنه و امتحان شوند روى گردانيده به عقب برگردند به طورى كه حتى به چپ و راست هم ننگرند و از دين خدا مرتد شوند و آن را شوم بدانند و يا اگر شوم هم ندانند به اميد نجات از آن آزمايش و مهلكه از دين خدا روى بگردانند و اين روش عادت آنان در پرستش بتها نيز هست يعنى بت را مى پرستند تا به خير مورد آرزوى خود برسند و يا به شفاعت آنها از شر دنيايى رهايى و نجات يابند. و اينكه گفتيم از شر دنيايى بدان جهت است كه بت پرستان معتقد به آخرت نيستند.
آنگاه مى فرمايد: اين سرگردان هايى كه تكيه گاهى ندارند، و هر دم رو به سويى دارند، به خاطر وقوعشان در محنت و مهلكه ، زيانكار در دنيا، و به خاطر روى گرداندنشان از خدا و دين ، و ارتداد و كفر، زيانكار در آخرت هستند، زيانكارى آشكار.
اين آن معنايى است كه تدبر در معناى آيه آن را دست مى دهد. و بنابراين معنا جمله (يعبد اللّه على حرف )، از قبيل استعاره به كنايه ، و جمله (فان اصابه خير...) تفسير و تفصيل براى جمله (يعبد اللّه على حرف ) خواهد بود. و جمله (خسر الدنيا) اشاره به خسران دنيايى آنان به خاطر دچار شدن به فتنه ، (و الاخره ) اشاره به خسران آخرتى آنان به خاطر روى گرداندن از دين است .
يدعوا من دون اللّه ما لا يضره و ما لا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد

*(/8)*

مدعو در اينجا بت است كه به خاطر نداشتن شعور و اراده ، هيچ نفع و ضررى براى عابدش ندارد، و عابدش اگر به نفعى و يا ضررى مى رسد از ناحيه عبادت است كه فعل خود او است .
يدعوا لمن ضره اقرب من نفعه لبئس المولى و لبئس العشير
.
كلمه (مولى ) به معناى ولى و ياور است . و كلمه (عشير) به معناى مصاحب و معاشر است .
در تركيب جملات آيه گفته اند كه جمله (يدعو) به معناى (يقول - مى گويد) و جمله
(لمن ضره اقرب من نفعه ...) مقول آن قول است ، و كلمه (لمن ) مبتدايى است كه لام ابتدا بر سرش در آمده ، و خود آن كلمه موصوله ، وصله آن جمله (ضره اقرب من نفعه ) مى باشد، و جمله (لبئس المولى ، و لبئس العشير) جواب قسم حذف شده ، و قائم مقام خبرى است كه خود بر آن دلالت مى كند.
و معناى آيه اين است كه : كسى كه بتها را مى پرستد، روز قيامت خودش بتها را چنين توصيف مى كند كه آنچه من در دنيا مولى و عشير خود گرفتم ، ضررش بيشتر از سودش بود، و خدايى كه ضررش از سودش بيشتر باشد، بد مولى و بد عشيرى است ، سوگند مى خورم كه بد مولى و بد عشيرى است .
و اگر فرمود ضررش نزديك تر از سودش است ، بدين جهت است كه روز قيامت آثار سوء بت پرستى را كه همان عذاب جاودان و هلاكت ابدى است مشاهده مى كند.
ان اللّه يدخل الذين آمنوا و عملوا الصالحات جنات تجرى من تحتها الانهار...
.

*(/9)*

بعد از آنكه اصنافى از مردم را ذكر كرد كه يك دسته پيشوايان كفرند، كه ديگران را به دنبال خود مى كشانند، و درباره خدا بدون علم جدال مى كنند، و دسته دوم پيروان ايشانند كه دنبال هر شيطانى را مى گيرند و مانند پيشوايانشان جدال مى كنند و هر دم در خيالاتى هستند كه خدا را از هر راهى كه سود مادى داشت مى پرستند، و آنگاه ايشان را به وصف ضلالت و خسران توصيف نموده اينك در اين جمله در مقابل آنان صنف ديگرى را هم ذكر مى كند و عبارتند از مؤ منين صالح كه آنان را به داشتن مثواى كريم و سرانجام نيكو توصيف نموده مى فرمايد كه خدا اين سرانجام را براى آنان خواسته است . و ذكر اين اصناف مقدمه و زمينه چينى براى قضاوتى است كه در ذيل آيات خواهد آمد.
من كان يظن ان لن ينصره اللّه فى الدنيا و الاخره فليمدد بسبب الى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ
.
در مجمع البيان گفته : كلمه (سبب ) به معناى هر چيزى است كه با آن و به وسيله آن چيز ديگرى را به دست مى آورند و به همين جهت است كه طناب را سبب مى گويند (كه به وسيله آن آب از چاه بيرون مى آورند) و طريق را سبب مى گويند (چون به وسيله آن به مقصد مى رسند) و درب را سبب مى گويند (چون به وسيله آن وارد خانه مى شوند) و مراد خداى

*(/10)*

تعالى از (سبب ) در اين آيه همان معناى اول يعنى طناب است . كلمه (قطع ) به معناى بريدن و از جمله معانى آن اختناق است و گويا از اين باب اختناق را قطع مى گويند كه مستلزم قطع نفس است . مفسرين گفته اند ضمير در (لن ينصره اللّه ) به رسول خدا بر مى گردد چون مشركين مكه مى پنداشتند دينى كه وى آورده دروغى و نو ظهور است كه اساس محكمى ندارد و به همين جهت دعوتش منتشر نمى شود، و نزد خدا هم منزلتى ندارد تا او پشتيبانش باشد. ولى وقتى كه آن جناب به مدينه مهاجرت فرمود و خدا نصرتش داد و دينش عالم گير شد و آوازه اش همه جا پيچيد اين حادئه غير منتظره سخت ايشان را به خشم آورد لذا خدا در اين آيه ايشان را نكوهش كرده و اشاره مى كند كه ياور او خدا است و چون ياور او خداست خشم ايشان پايان نمى پذيرد ولو خود را خفه كنند. پس نقشه هاى ايشان هم اثرى نخواهد داشت . و معناى آيه اين است كه : هر كه از مشركين خيال كند كه خدا او را يارى نمى كند و در دنيا نام پيغمبر خود را بلند نمى كند و دين او را گسترش نمى دهد و در آخرت او را مشمول مغفرت و رحمت خود نمى گرداند و گروندگان به وى را نيز وا مى گذارد، آنگاه به خاطر همين خيال وقتى مى بيند كه خدا او را يارى كرده دچار خشم مى شود، چنين كسى طنابى بگيرد. و با آن به بلندى برود - مثل كسى كه با طناب به درخت بلندى بالا مى رود - آنگاه با همان طناب خود را خفه كند، بعد ببيند آيا كيد و حيله اش خشمش را مى نشاند يا خير؟.
و اين معنا معناى خوبى است كه سياق آيات قبلى ، و نزول اين سوره به اندك مدتى بعد از هجرت ، يعنى در ايامى كه مشركين هنوز قدرت و شوكت خود را داشتند آن را تاءييد مى كند.

*(/11)*

ولى بعضى از مفسرين گفته اند كه ضمير مذكور به كلمه (من ) بر مى گردد، و معناى قطع هم قطع مسافت و بريدن راه است و مقصود از (مد سبب به سوى آسمان ) بالا رفتن به آسمان به منظور ابطال حكم خدا است . و معناى آيه اين است كه : كسى كه مى پندارد كه خدا در دنيا و آخرت ياريش نمى كند، به آسمان بالا رود و آنگاه مسافت را بپيمايد، و سپس ببيند آيا كيد و مكرش حكم خداى را كه مايه خشم او شده از بين مى برد يا نه ؟.
و اين حرف صحيح نيست و شايد مقصودشان اين باشد كه مراد از آيه شريفه اين باشد كه بفرمايد: بر هر انسانى لازم است كه در امور دنيا و آخرت خود اميدوار خدا باشد، و اگر
اميدوار او نباشد و خيال كند كه خدا او را يارى نمى كند و به خاطر همين خيال دچار غيظ شود پس هر نقشه كه مى تواند بريزد كه نقشه اش سودى به حالش نخواهد داشت .
بعضى ديگر گفته اند كه ضمير مذكور به موصول بر مى گردد، همچنانكه در قول سابق به آن بر مى گشت ، و مراد از (نصرت ) رزق است . وقتى مى گويند: (ارض منصوره )، معنايش زمين باران ديده است ، و معناى آيه همان معنايى است كه در قول سابق گذشت .
چيزى كه هست قول دومى از قول سابق به اعتبار عقلى نزديك تر و بهتر است ، ليكن اشكالى بر هر دو قول متوجه است ، و آن اين است كه لازمه هر دو قول اين است كه آيه شريفه متصل به آيات قبلش نباشد. اشكال ديگر اينكه اگر اين دو قول صحيح بود جا داشت بفرمايد: (من ظن ان لن ينصره اللّه ...) نه اينكه بفرمايد: (من كان يظن ) زيرا تعبير دومى كه در قرآن آمده استمرار ظن در گذشته را مى رساند و همين تعبير مؤ يد قول اول است .
و كذلك انزلناه آيات بينات و ان اللّه يهدى من يريد
.

*(/12)*

در سابق مكرر گذشت كه كلمه (كذالك : اين چنين ) از باب تشبيه كلى به فرد است ، با اينكه فرد مصداق كلى است ، ولى به اين اعتبار كه ميان كلى و فرد تباين فرض شده باشد، و اين اعتبار به خاطر اين است كه بفهماند حكم جارى در فرد مفروض در ساير افراد نيز جريان دارد، مثل كسى كه به حسن و جواد كه مشغول صحبت كردن ، و قدم زدن هستند اشاره كرده بگويد: انسان بايد اينطور باشد، يعنى حكم و طريقه حرف زدن و تكلم كه در اين دو نفر جريان دارد بايد در همه جريان يابد. پس معناى آيه اين مى شود كه : ما قرآن را در حالى كه آياتى روشن و واضح الدلاله است نازل كرديم ، همچنانكه آيات سابقه بر اين سوره نيز واضح بود.
جمله (و ان اللّه يهدى من يريد) خبرى است براى مبتداى حذف شده ، و تقدير آن (و الامر ان اللّه يهدى من يريد) است ، و معنايش اين است كه مطلب از اين قرار است كه خدا هر كه را بخواهد هدايت مى كند، و اما كسى كه او نخواهد هدايت كند، ديگر هدايت كننده اى برايش نخواهد بود. پس صرف اينكه آيات الهى بينات واضحه الدلاله هستند در هدايت شنونده كافى نيست ، مگر آنكه خدا بخواهد هدايتش كند.
بعضى از مفسرين گفته اند: جمله مذكور عطف است بر ضمير در (انزلناه ) و تقدير
كلام (و كذلك انزلنا ان اللّه يهدى من يريد) است ، ولى وجه اول صدر و ذيل آيه را بهتر متصل مى سازد، و اين خود روشن است .
بحث روايتى
در تفسير قمى در ذيل جمله (و يتبع كل شيطان مريد) فرموده : (مريد) به معناى خبيث است .
و در الدر المنثور است كه : ابن ابى حاتم از ابى زيد روايت كرده كه در ذيل آيه (و من الناس من يجادل فى اللّه بغير علم ) گفته : اين آيه درباره نضر بن حارث نازل شد.

*(/13)*

مؤ لف : اين روايت را الدر المنثور از ابن جرير و ابن منذر از ابن جريح نيز روايت كرده . و ظاهرا منظور وى تطبيق نضر بن حارث با عنوان كلى آيه است ، همانطور كه روش راويانى كه متعرض اسباب نزول شده اند همين است كه به جاى اينكه بگويند: فلان مورد يكى از مصاديق آيه است ، مى گويند: آيه درباره فلان مورد نازل شده . و بنابراين ، گفتار مجاهد كه گفته است آيه بعدى كه مى فرمايد: (و من الناس من يجادل فى اللّه بغير علم و لا هدى ) درباره نضر بن حارث نازل شده از روايت گذشته بهتر است ، چون شخص ‍ مزبور از معاريف قوم خود بوده ، و آيه دوم همانطور كه گفتيم درباره بزرگان ضلالت و پيشوايان كفر، و آيه اول درباره پيروان ايشان است .
و در تفسير قمى در ذيل جمله (مخلقه و غير مخلقه ) از امام (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: (مخلقه ) جنين كامل الخلقه است ، و (غير مخلقه ) جنينى است كه ناقص سقط شود.
و در الدر المنثور است كه احمد، بخارى ، مسلم ، ابو داوود، ترمذى ، نسايى ، ابن ماجه ، ابن منذر، ابن ابى حاتم ، و بيهقى - در كتاب شعب الايمان - از عبد اللّه بن مسعود روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كه پيغمبرى صادق و مصدق است
براى ما صحبت كرد كه خلقت هر يك از شما در شكم مادر بعد از چهل روز در حالى كه نطفه است شروع مى شود و به صورت علقه در مى آيد، چهل روز هم علقه است ، آنگاه به صورت مضغه در مى آيد، چهل روز هم مضغه است ، آنگاه خداوند فرشته خود را مى فرستد تا در آن نفخ روح كند و دستور مى دهد تا مقدر او را در چهار جهت بنويسد: يكى رزق ، دوم اجل و مدت عمر، سوم عمل ، چهارم سعادت و شقاوت .

*(/14)*

به آن خدايى كه غير او خدايى نيست ، بعضى از شما عمل اهل بهشت را انجام مى دهد تا جايى كه ميان او و بهشت بيش از يك ذراع فاصله نماند، ولى آن نوشته از عمل او پيشى گرفته ، كار خود را مى كند و با ارتكاب چند عمل از اعمال اهل دوزخ او را دوزخى مى كند. و بعضى از شما عمل اهل جهنم را مرتكب مى شود تا جايى كه ميان او و آتش دوزخ بيش از يك ذراع فاصله نماند، ولى آن نوشته از عمل او پيشى گرفته كار خود را مى كند، يعنى او را موفق به چند عمل از اعمال اهل بهشت مى سازد و به همان وسيله او را بهشتى مى كند.
مؤ لف : اين روايت به طرق ديگرى نيز از ابن مسعود، ابن عباس ، انس و حذيفه بن اسيد روايت شده ، البته در متن آنها اختلاف هست . در بعضى از آنها - يعنى روايت ابن جرير از ابن مسعود - آمده كه به فرشته گفته مى شود: راه بيفت به سوى ام الكتاب و از روى آن كتاب نسخه اى از اوصاف اين نطفه بردار. پس فرشته نزد ام الكتاب مى رود و از آن كتاب از مطالبى كه درباره آن نطفه است نسخه برداشته ، تمامى صفات آن را مى گيرد...
از طرق شيعه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نيز قريب به اين مضمون رواياتى رسيده ، مانند آن روايتى كه در قرب الاسناد حميرى از احمد بن محمد، از احمد بن ابى نصر، از حضرت رضا (عليه السلام ) نقل شده كه در آن آمده : پس همين كه چهار ماهش تمام شد، خداى تبارك و تعالى دو فرشته خلاق مى فرستد تا او را صورتگرى كنند و رزق و مدت عمرش ، و شقاوت و سعادتش را بنويسند... .
ما در تفسير اول سوره آل عمران حديث كافى از امام باقر (عليه السلام ) را كه درباره تصوير جنين و نوشتن مقدرات او است ، نقل كرديم . و در آن داشت كه آن دو ملك تمامى مقدرات آن طفل را از روى لوحى كه در پيشانى مادرش مى خورد نسخه برداشته و در آخر هر
مقدرى كه مى نويسند شرط مى كنند كه اگر بدائى حاصل نشود و گرنه اين مقدر تغيير مى كند... .

*(/15)*

و در اين معنا روايات ديگرى نيز هست و مقتضاى اين حديث و هر حديثى كه بدين معنا باشد اين است كه هر مقدرى كه براى كودك نوشته مى شود قابل تغيير است همچنانكه مقتضاى روايات وارده ازطرف اهل سنت كه گذشت خلاف اين معنا است ولى به هر حال منافاتى ميان اين دو مدلول نيست براى اينكه براى هر چيز - و از آن جمله براى آدميان - بهره اى از لوح محفوظى است كه هرگز دچار تغيير و تبديل نمى شود و نيز بهره اى از لوح محو و اثبات دارد كه قابل تغيير و تبديل هست و بنابراين ، قضاهاى رانده شده دو نوع است قضاى حتمى و غير حتمى كه خداى تعالى درباره آن دو فرموده : (يمحوا اللّه ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ).
و ما، در گذشته گفتارى پيرامون معناى قضا گذرانديم و در آنجا روشن كرديم كه لوح قضا هر چه باشد با نظام عليت و معلوليت منطبق است كه به دو سلسله منحل مى شود يكى سلسله علل تامه و معلولات آنها كه هيچ قابل تغيير و تبديل نيست و ديگرى سلسله علل ناقصه و معلولهاى آن كه اين سلسله تغيير و تبديل مى پذيرد. و گويا طايفه اول از روايات به قضاهاى حتمى جنين و دسته دوم به قضاهاى غير حتمى او اشاره مى كنند و ما اين معنا را نيز توضيح داديم كه حتميت قضا منافاتى با اختياريت افعال آدمى ندارد كه خواننده عزيز بايد متوجه اين نكته باشد.

*(/16)*

و در كافى به سند خود از سلام بن مستنير روايت كرده كه گفت : از امام ابو جعفر (عليه السلام ) از معناى آيه (مخلقه و غير مخلقه ) پرسش نمودم فرمود: (مخلقه ) عبارتند از همان ذره هايى كه خدا در پشت آدم قرار داده و از آنها پيمان گرفته و سپس به پشت مردان و رحم زنان روانشان كرد و آنان همان افرادى از انسانهايند كه به دنيا مى آيند تا از آن پيمان پرسش شوند، و اما (غير مخلقه ) عبارتند از هر انسانى كه خداوند در هنگام خلقت ذره در پشت آدم قرارشان نداد و در نتيجه يا به صورت نطفه هدر رفته از بين مى روند يا اگر هم صورت انسانى به خود بگيرند هنوز به كمال نرسيده و قبل از نفخ روح سقط مى شوند.
مؤ لف : در گذشته ، يعنى در بحث روايتى كه در ذيل آيه ذر در سوره اعراف عنوان كرديم
توضيحى براى اين حديث گذشت .
و در تفسير قمى به سند خود از على بن مغيره از امام صادق ، از پدر بزرگوارش نقل كرده كه فرمود: وقتى آدمى به سن صد سالگى رسد به (ارذل العمر) رسيده است .
مؤ لف : در تفسير سوره نحل در ذيل آيه هفتم پاره اى روايات در اين معنا ذكر كرديم .
و در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم و ابن مردويه ، به سند صحيح از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : مردمى از اعراب بودند كه نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى آمدند و اسلام مى آوردند، و چون به ديار خود بر مى گشتند اگر آن سالشان سال پر باران و پر حاصل و پر نتاج مى بود مى گفتند: دين ما دين صالحى است و به آن تمسك مى كردند. و اگر آن سالشان سال بى باران و قحطى و مصيبت زا مى بود مى گفتند: اين دين كه ما اختيار كرديم هيچ خير و بركتى ندارد، و بدين جهت بود كه آيه شريفه (و من الناس من يعبد اللّه على حرف ) نازل شد.
مؤ لف : اين معنا به غير اين ، از طريق ابن عباس نيز روايت شده .

*(/17)*

و در كافى به سند خود از زراره از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : از آن جناب از معناى كلام خداى عز و جل پرسيدم كه مى فرمايد: (و من الناس من يعبد اللّه على حرف ) فرمود: بله مردمى هستند كه خدا را به يگانگى مى پرستند و از پرستش غير خدا دست بر مى دارند و از شرك بيرون مى شوند، ولى نمى دانند كه محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) رسول خدا است . اينها كسانى هستند كه خدا را به يك طرف مى پرستند، يعنى با شك در نبوت محمد و حقانيت آنچه آورده ، و مى گويند: ما صبر مى كنيم ببينيم اموالمان زياد مى شود و عافيت در بدن و فرزند مى يابيم ، يا نه ، اگر اموالمان زياد شد و خود و فرزندانمان قرين عافيت شديم آن وقت مى فهميم كه اين مرد صادق ، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ، و اما اگر نشد به دين سابق خود بر مى گرديم . لذا خداى تعالى درباره آنان مى فرمايد: (فان اصابه خير اطمان به ) يعنى اگر عافيتى در دنياى خود يافت به آن دين اطمينان مى يابد (و ان اصابته فتنه ) يعنى اگر دچار بلايى در خود شد (انقلب على وجهه )، با شك خود به سوى شرك قبليش بر مى گردد (خسر الدنيا و الاخره ذلك هو الخسران المبين يدعوا من دون اللّه ما لا يضره و ما لا ينفعه ) فرمود: مقصود از (انقلاب ) همين است كه مشرك مى شود، و غير خدا را مى خواند و مى پرستد....
مؤ لف اين روايت را صدوق در كتاب توحيد خود با مختصر اختلافى نقل كرده .

*(/18)*

و در الدر المنثور است كه فاريابى ، عبد بن حميد، ابن جرير، ابن منذر، ابن ابى حاتم ، و حاكم - وى حديث را صحيح دانسته - و ابن مردويه از ابن عباس روايت كرده اند كه در ذيل آيه (من كان يظن ان لن ينصره اللّه ) گفته : يعنى كسى كه بپندارد كه خدا، محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را در دنيا و آخرت يارى نمى كند، (فليمدد بسبب الى السماء) يعنى طنابى به سقف خانه خود بياويزد (ثم ليقطع ) پس خود را خفه كند تا بميرد.
مؤ لف : هر چند اين حرف تفسيرى است از ابن عباس و ليكن در حقيقت معناى شاءن نزول را در بر دارد و به همين جهت ما آن را نقل كرديم .
سوره حج ، آيات 17- 24
ان الذين آمنوا و الذين هادوا والصابين و النصارى و المجوس و الذين اشركوا ان اللّه يفصل بينهم يوم القيمه ان اللّه على كل شى ء شهيد(17) الم تر ان اللّه يسجد له من فى السماوات و من فى الارض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب و كثير من الناس و كثير حق عليه العذاب و من يهن اللّه فما له من مكرم ان اللّه يفعل ما يشاء (18) هذان خصمان اختصموا فى ربهم فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار يصب من فوق رؤ سهم الحميم (19) يصهر به ما فى بطونهم و الجلود(20) و لهم مقامع من حديد(21) كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها و ذوقوا عذاب الحريق (22) ان اللّه يدخل الذين آمنوا و عملوا الصالحات جنت تجرى من تحتها الانهار يحلون فيها من اساور من ذهب و لولوا و لباسهم فيها حرير(23) و هدوا الى الطيب من القول و هدوا الى صراط الحميد(24)
ترجمه آيات
كسانى كه ايمان آوردند و آنان كه يهودى شدند و صابئى ها و نصارى و مجوس و كسانى كه شرك آوردند خدا در روز رستاخيز ميانشان امتياز مى نهد، و از هم جدايشان مى كند كه خدا به همه چيز گواه است (17).

*(/19)*

مگر ندانى كه هر كه در آسمانها و در زمين هست با خورشيد و ماه و ستارگان و كوه ها و درختان و جانوران و بسيارى مردمان خدا را سجده مى كنند و بسيارى نيز عذاب بر آنها محقق شده و هر كس كه خدا خوارش كند ديگر كسى نيست كه او را گرامى بدارد كه خدا هر چه بخواهد مى كند (18).
اين دو طايفه دشمنان هم هستند كه در مورد پروردگارشان با يكديگر مخاصمه كرده اند، و كسانى كه كافرند برايشان جامه هايى از آتش ‍ بريده شده و از بالاى سرهايشان آب جوشان ريخته مى شود(19).
كه امعاء ايشان را با پوستها بگدازد (20).
و برايشان گرزهايى آهنين آماده است (21).
هر وقت بخواهند از آن شدت و محنت در آيند بدان باز گردانيده شوند (گويند) عذاب سوزان را بچشيد (22).
خدا كسانى را كه ايمان آورده و كارهاى شايسته كرده اند به بهشتهايى مى برد كه در آن جويها روان است ، در آنجا دست بندها از طلا و مرواريد زيور كنند و لباسشان در آنجا ديبا خواهد بود (23).
آنان به گفتار نيك هدايت شده اند و به راه ستوده رهنمايى گشته اند(24).
بيان آيات
بعد از آنكه در آيات سابق اختلاف مردم و خصومت آنان را درباره خداى سبحان نقل كرد كه يكى تابع پيشوايى گمراه كننده است و ديگرى پيشوايى است گمراه كننده كه بدون علم درباره خدا جدال مى كند، و يكى ديگر مذبذب و سرگردانى است كه خدا را در يك صورت مى پرستد و در ساير صور به شرك قبلى خود بر مى گردد و ديگرى به خداى سبحان ايمان دارد و عمل صالح مى كند، اينك در اين آيات مى فرمايد كه خدا عليه ايشان شهادت مى دهد و به زودى در روز قيامت ميان آنان داورى مى كند در حالى كه همه خاضع و مقهور او هستند و در برابر عظمت و كبرياى او به سجده در مى آيند، سجده حقيقى - ولو اينكه بعضى از اينان يعنى آنهائى كه عذاب بر آنان حتمى شده بر حسب ظاهر از سجده امتناع كنند - آنگاه اجر مؤ منين و كيفر غير مؤ منين را بعد از فصل قضاء در قيامت بيان مى كند.

*(/20)*

ان الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئين و النصارى و المجوس و الذين اشركوا ان اللّه يفصل بينهم يوم القيمه ...
.
مراد از (الذين آمنوا) به قرينه مقابله كسانى است كه به محمد بن عبد اللّه (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) و كتاب و قرآن ايمان آوردند. و مراد از (و الذين هادوا) گروندگان به موسى و
پيامبران قبل از موسى است كه در موسى توقف كردند و كتابشان تورات است . كه بخت نصر پادشاه بابل وقتى در اواسط قرن هفتم بر آنان مستولى شد قبل از مسيح آن را سوزانيد و مدتها به كلى نابود شد تا آنكه عزراى كاهن در اوايل قرن ششم قبل از مسيح در روزگارى كه كورش پادشاه ايران بابل را فتح نموده و بنى اسرائيل را از اسارت نجات داده به سرزمين مقدس برگردانيد آن را به رشته تحرير در آورد.
و مراد از (صابئين ) پرستندگان كواكب نيست به دليل خود آيه كه ميان صابئين و مشركين مقابله انداخته بلكه - به طورى كه بعضى گفته اند - صابئين عبارتند از معتقدين به كيشى كه حد وسط ميان يهوديت و مجوسيت است و كتابى دارند كه آن رابه حضرت يحيى بن زكرياى پيغمبر نسبت داده اند، و امروز عامه مردم ايشان را (صبى ء) مى گويند، و ما در ذيل آيه شريفه (ان الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين ) بحثى درباره صابئين گذرانديم .
و مراد از (نصارى ) گروندگان به مسيح ، عيسى بن مريم (عليهما السلام ) و پيامبران قبل از وى ، و كتب مقدسه انجيل هاى چهارگانه (لوقا، مرقس ، متى و يوحنا) و كتب عهد قديم است ، البته آن مقدار از كتب عهد قديم كه كليسا آن را مقدس بداند، ليكن قرآن كريم مى فرمايد: كتاب مسيحيان تنها آن انجيلى است كه به عيسى نازل شد.

*(/21)*

و منظور از (مجوس ) قوم معروفى هستند كه به زرتشت گرويده ، كتاب مقدسشان (اوستا) نام دارد. چيزى كه هست تاريخ حيات زرتشت و زمان ظهور او بسيار مبهم است ، به طورى كه مى توان گفت به كلى منقطع است . اين قوم كتاب مقدس خود را در داستان استيلاى اسكندر بر ايران به كلى از دست دادند، و حتى يك نسخه از آن نماند، تا آنكه در زمان ملوك ساسانى مجددا به رشته تحرير در آمد، و به همين جهت ممكن نيست بر واقعيت مذهب ايشان وقوف يافت . آنچه مسلم است ، مجوسيان معتقد هستند كه براى تدبير عالم دو مبداء است ، يكى مبداء خير، و ديگرى مبداء شر. اولى نامش (يزدان ) و دومى (اهريمن ) و يا اولى (نور)، و دومى (ظلمت ) است . و نيز مسلم است كه ايشان ملائكه را مقدس دانسته ، بدون اينكه مانند بت پرستان براى آنها بتى درست كنند، به آنها توسل و تقرب مى جويند. و نيز مسلم است كه عناصر بسيطه - و مخصوصا آتش را - مقدس مى دارند. و در قديم الايام مجوسيان در ايران و چين و هند و غير آنها آتشكده هايى داشتند كه وجود همه عالم رام ستند به
(اهورا مزدا) دانسته ، او را ايجاد كننده همه مى دانستند.
و اما مراد از (مشركين ) در (و الذين اشركوا) همان وثنى ها هستند كه بت مى پرستيدند، و اصول مذاهب آنها سه است : يكى مذهب وثنيت صابئه ، و يكى وثنيت برهمائيه ، و يكى بودايى . البته اين سه مذهب اصول مذاهب مشركين است ، و گرنه اقوام ديگرى هستند كه از اصنام هر چه بخواهند و به هر نحوى بخواهند مى پرستند، بدون اينكه پرستش خود را بر اصل منظمى استوار سازند، مانند بت پرستان حجاز، و طوائفى در اطراف معموره جهان ، كه گفتار مفصل و شرح عقايد شان در جلد دهم اين كتاب گذشت .

*(/22)*

(ان اللّه يفصل بينهم يوم القيامه ) - مقصود از اين (فصل ) فصل قضاء و حكم به حق در مسائلى است كه صاحبان اين مذاهب در آن اختلاف داشته اند، تا محق آنان از مبطل جدا شود، آن چنان كه هيچ ساترى در ميان نماند، و هيچ حاجبى جلو آن حكم به حق را نگيرد.
و اگر كلمه (ان ) در اين آيه شريفه تكرار شده براى تاءكيد است ، چون ميان (ان )، اول ، و خبرش زياد فاصله شده ، لذا دوباره (ان ) را تكرار فرموده تا تاءكيد، اثر خود را ببخشد.
نظير اين تكرار در سوره نحل آمده : (ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا ان ربك من بعدها لغفور رحيم ) و نيز در همان سوره اين تكرار آمده ، مى فرمايد: (ثم ان ربك للذين عملوا السوء بجهاله ثم تابوا من بعد ذلك ، و اصلحوا ان ربك من بعدها لغفور رحيم ).
(ان اللّه على كل شى ء شهيد) - اين جمله تعليل آن فصل است كه چگونه فصل به حق است .
الم تر ان اللّه يسجدله من فى السموات و من فى الارض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب ...
.
ظاهرا خطاب در جمله (الم تر) به همه كسانى است كه مى توانند ببينند و صلاحيت خطاب را دارند، و منظور از ديدن در اينجا، دانستن است .
البته ممكن هم هست بگوييم خطاب مختص به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ، و مقصود از رويت ، رويت قلبى است ، همچنانكه درباره آن فرموده : (ما كذب الفوآد ما رآ، افتمارونه على ما يرى ).

*(/23)*

و اينكه در آيه مورد بحث سجده را به غير عقلا از قبيل خورشيد و ماه و ستارگان و كوه ها نسبت داده ، خود دليل بر اين است كه مراد از آن ، سجده تكوينى است ، نه سجده تشريعى و تكليفى . و سجده تكوينى عبارت است از تذلل و اظهار كوچكى در مقابل عزت و كبريايى خداى عز و جل ، و در تحت قهر و سلطنت او. و لازمه آن اين است كه كلمه (من ) در جمله (من فى الارض ) شامل نوع انسان ، از مؤ من و كافر، بشود چون در سجده تكوينى و تذلل وجودى ، استثنايى نيست .
و اگر در زمره سجده كنندگان خود آسمان و زمين را نام نبرد، با اينكه حكم سجده تكوينى شامل آنها نيز هست ، مى فهماند كه معناى كلام اين است كه مخلوقات علوى و سفلى چه آنها كه عقل دارند و چه آنها كه ندارند، در وجودشان خاضع و متذلل در برابر عزت و كبريايى خدايند، و مدام با هستى خود به طور تكوين و اضطرار سجده مى كنند.
جمله : (و كثير من الناس ) عطف است بر جمله (من فى السموات ...) و معنايش اين است كه : سجده مى كند براى او هر كس كه در آسمانها و زمين است و نيز سجده مى كند براى او بسيارى از مردم . و اگر سجده آدمى را به بسيارى از آنان نسبت داد، خود دليلى است بر اينكه منظور از اين سجده نوع ديگرى از سجده و غير از سجده سابق است ، چون اگر همان مقصود بود، تمامى افراد بشر در آن سجده شركت دارند. پس اين نوع سجده همان سجده تشريعى ، و اختيارى و به رو افتادن به زمين براى تجسم تذلل است ، تا آن تذلل و عبوديت تكوينى و ذاتى را اظهار كنند.

*(/24)*

و در جمله (و كثير حق عليه العذاب ) با جمله قبلى مقابله افتاده و اين مقابله مى رساند كه معناى آن اين است كه مقصود از آن بسيارى كه عذاب بر آنان حتمى شده كسانى هستند كه از سجده سر مى تابند، چيزى كه هست اثر سر پيچى كه همان عذاب است در جاى خود آن ذكر شده ، و اگر ثبوت عذاب در جاى خوددارى از سجده ذكر شده ، براى اين است كه دلالت كند بر اينكه اين عذاب عين همان عمل ايشان است ، كه به صورت عذاب به ايشان بر مى گردد. و نيز براى اين است كه زمينه را براى جمله بعدى كه مى فرمايد (و من يهن اللّه فما له من مكرم ) فراهم سازد، چون جمله مذكور دلالت مى كند بر اينكه ثبوت عذاب براى آنان به دنبال سرپيچى آنان از سجده ، خوارى و ذلت است كه ديگر دنبالش كرامت و خيرى نخواهد بود.
پس امتناع آنان از سجود، به مشيت خدا عذاب را براى ايشان به دنبال دارد، و آن عذاب هم عبارت است از خوارى و ذلتى كه بعد از آن كرامتى تا ابد نخواهد بود، براى اينكه
همه خيرها، و خير همه اش به دست خدا است ، همچنانكه فرموده : (بيدك الخير) و با اين حال اگر او خير را از شخصى دريغ بدارد، ديگر كسى نيست كه خير را به آن شخص برساند.
جمله (ان اللّه يفعل ما يشاء) كنايه است از عموم قدرت خدا، و تعليلى است براى مطالب قبل كه يكى اثبات عذاب بود براى مستكبرين از سجده براى خدا، و يكى اهانت آنان بود، اهانتى كه بعد از آن كرامتى نباشد.

*(/25)*

پس معناى آيه - و خدا داناتر است - اين مى شود كه : خدا در روز قيامت ميان مردمى كه با هم اختلاف داشتند حكم مى كند و آنها را از يكديگر متمايز و جدا مى سازد. تو كه خوب مى دانى كه موجودات علوى و سفلى همه با تكوين و هستى خود در برابر خدا تذلل و خضوع دارند و تنها بشر است كه بسيارى از آنان در مقام عبوديت برخاسته ، خضوع و عبوديت ذاتى خود را اظهار مى دارند و بعضى از ايشان از اين اظهار استنكاف مى ورزند، و اين دسته كسانى هستند كه عذاب بر آنان حتمى شده ، و خدا خوارشان مى سازد، خواريى كه بعد از آن ديگر كرامتى نباشد، و او بر هر چه بخواهد قادر است و آنچه بخواهد مى كند.
با اين معنايى كه براى آيه كرديم وجه اتصالش به ما قبل روشن گرديد.
هذان خصمان اختصموا فى ربهم فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار يصب من فوق روسهم الحميم
.
اشاره با كلمه (هذان ) به دو طايفه اى است كه جمله (ان اللّه يفصل بينهم يوم القيمه ) و جمله بعدى اش : (و كثير من الناس و كثير حق عليه العذاب ) بر آن دو دلالت مى كرد.
و از اينكه اختلاف كنندگان بشر را با اينكه اديان آنان و مذاهبشان بسيار است ، منحصر در دو طايفه كرده فهميده مى شود كه برگشت تمامى اديان مختلف به دو طايفه است ، يكى حق و يكى باطل ، چون اگر اين دو جامع را در نظر نگيريم ، به هيچ معناى ديگرى نمى توانيم مذاهب مختلف عالم را در تحت آن معنا دو تا كنيم . و محق و مبطل در عالم دو طايفه هستند در مقابل هم ، يكى به حق ايمان دارد و ديگرى به آن كفر مى ورزد. پس طوائف مذكور در آيه هم ، با همه اختلافى كه در اقوال آنان است منحصر در دو خصمند، و با اينكه دو خصم هستند، اقوال مختلفى بيشتر از دو تا دارند. بنابراين خوب مى توان فهميد كه تعبير (خصمان اختصموا) چقدر جالب و پر معنا است . از يك طرف اهل خصومت را تثنيه آورده ،

*(/26)*

و از سوى ديگر خصومتشان را به صورت جمع تعبير كرده ، و آنگاه خصومتشان را در بارها پروردگارشان دانسته و فهمانده كه اختلافشان در وصف ربوبيت خداى تعالى بوده ، و در نتيجه فهمانده است كه برگشت تمامى اختلافات مذاهب هر قدر هم كه زياد باشند در يك مساءله است ، و آن وصف ربوبيت خدا است .
پاره اى رب خود را به اسماء و صفاتى توصيف مى كنند كه او مستحق و سزاوار آنها است و هم افعالى به او نسبت مى دهند كه لايق ساحت اوست ، و به آن اوصافى كه گفتيم ايمان دارند. اينها اهل حقند، و بر طبق همين اوصاف ، و آنچه آن اوصاف اقتضاء دارند عمل مى كنند، و در نتيجه اعمالشان جز صالحات چيزى نيست .
پاره اى ديگر او را به آنچه از اسماء و صفات كه مستحق و سزاوار است توصيف نمى كنند، مثلا براى او شريك يا فرزند قائل مى شوند و در نتيجه وحدانيت او را منكر مى گردند، و يا صنع و ايجاد عالم را به طبيعت و يا دهر نسبت مى دهند، و يا منكر رسالت و نبوت ، و يا رسالت بعضى از رسل ، و يا منكر يكى از ضروريات دين حق مى شوند، و در نتيجه به حق كفر مى ورزند و آن را مى پوشانند، (چون كفر همان پوشاندن حق است )، و اين كافر و آن مؤ من به آن معنايى كه گفتيم عبارتند از (خصمان ).
آنگاه شروع كرده ، در بيان كيفر و سزاى آن دو خصم ، و عاقبت امر هر يك از آن دو، و نخست كيفر كفار را بيان نموده ، مى فرمايد: (فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار يصب من فوق روسهم الحميم ) يعنى براى كفار لباس از آتش مى برند، و از بالاى سرشان آب جوش بر سرشان مى ريزند.
يصهر به ما فى بطونهم و الجلود
.
كلمه (صهر) به معناى آب كردن است ، و معناى آيه اين است كه با آن آب جوش آنچه در داخل جوف ايشان ، از معده و روده و غيره است ، همه آب مى شود.
و لهم مقامع من حديد .
كلمه (مقامع ) جمع (مقمعه ) و (مقمعه ) به معناى پتك و گرز است .

*(/27)*

كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها و ذوقوا عذاب الحريق
.
ضمير (منها) به آتش بر مى گردد، و كلمه (من غم ) بيان آن است . و ممكن هم هست كلمه (من ) به معناى سببيت باشد. و كلمه (حريق ) به معناى (محرق - سوزاننده ) است ، مانند (اليم ) كه به معناى (مولم - دردآور) است .
ان اللّه يدخل الذين آمنوا...
.
كلمه (اساور) به طورى كه گفته اند جمع (اسوره ) است ، و (اسوره ) خود جمع (سوار) است ، و (سوار) به طورى كه راغب گفته معرب (دستواره ) است . و بقيه كلمات آيه روشن است .
و هدوا الى الطيب من القول و هدوا الى صراط الحميد
.
(قول طيب ) كلامى است كه در آن خبائث نباشد. و (كلام خبيث ) به معناى كلامى است كه يكى از اقسام باطل در آن باشد، و خداى تعالى قول طيب مؤ منين را يكجا جمع نموده ، و فرموده : (دعواهم فيها سبحانك اللّهم و تحيتهم فيها سلام و آخر دعواهم ان الحمد لله رب الع المين ).
پس معناى اينكه فرمود (به سوى قول طيب هدايت شدند) اين است كه خداوند وسيله را براى چنين سخنى برايشان فراهم نمود. و هدايتشان به صراط حميد - حميد يكى از اسماء خداست - اين است كه از ايشان جز افعال پسنديده سر نزند، همچنانكه جز كلام طيب از دهان ايشان بيرون نمى آيد.
ميان آيه مورد بحث و آيه (كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها و ذوقوا عذاب الحريق ) مقابله اى است ، كه خواننده عزيز خود آن را درك مى كند.
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
بحث روايتى
در كتاب توحيد به سند خود از اصبغ بن نباته از على (عليه السلام ) روايت كرده كه در حديثى فرموده : قبل از اينكه مرا از دست بدهيد از من پرسش كنيد. اشعث ابن قيس برخاست و گفت : يا اميرالمؤ منين از مجوس چطور بايد جزيه گرفت ، با اينكه آنها اهل كتاب نيستند، و پيغمبرى به سوى ايشان گسيل نشده ؟ فرمود: بله اى اشعث خداوند به سوى آنان كتاب و رسولى فرستاد، تا آنكه وقتى پادشاهى در شبى مست شد و با دختر خود هم بستر گرديد.
چون صبح شد خبر در ميان مردم انتشار يافت ، همه جلوى خانه او گرد آمده گفتند: تو دين ما را آلوده كرده ، و از بين بردى ، بايد بيرون شوى ، تا تو را با زدن حد پاك كنيم . پادشاه به ايشان گفت همه جمع شويد و به سخن من گوش فرا دهيد، اگر ديديد كه هيچ راهى جز حد زدن نيست آن وقت خود دانيد، هر كارى مى خواهيد بكنيد.
و چون همه گرد آمدند به ايشان گفت : هيچ مى دانيد كه خداى تعالى هيچ بنده اى را گرامى تر از پدر و مادر ما، آدم و حوا نيافريده ؟ گفتند: بله ، درست است . گفت مگر نبود كه او دختران خود را به پسران خود داد؟ گفتند، درست است ، و همين دين ما باشد؟ همگى بر پيروى چنين مسلكى هم پيمان شدند، خداوند هر علمى كه داشتند از سينه شان محو كرد و كتابى كه در بينشان بود از ميانشان برداشت ؟ و در نتيجه مجوس كافر و اهل آتشند كه بدون حساب وارد آتش مى شوند، ولى منافقين حالشان شديدتر از ايشان است ؟ اشعث گفت : به خدا سوگند مثل اين جواب از كسى نشنيدم ، و به خدا سوگند ديگر چنين پرسشى را تكرار نمى كنم .
مؤ لف : اينكه امام (عليه السلام ) فرمود: (منافقين حالشان بدتر است ) منظورش تعريض به اشعث منافق است . و اما اينكه مجوسيان اهل كتابند، روايات ديگرى نيز بر وفقش هست ، و در آنها آمده كه پيغمبرى داشتند و او را كشتند و كتابش را سوزاندند.

*(/1)*

و در الدر المنثور در تفسير جمله (ان اللّه يفعل ما يشاء) آمده كه ابن ابى حاتم ، و لالكايى - در كتاب سنت - و خلعى در - كتاب فوائدش - از على (عليه السلام ) روايت كرده اند كه شخصى از جنابش پرسيد: در ميان ما مردى است كه درباره مشيت بحث مى كند. حضرت فرمود: اى عبد اللّه خداوند تو را براى آنچه خود مى خواست خلق كرد، و يا براى آنچه تو مى خواستى ؟ عبد اللّه گفت : براى آنچه كه خودش مى خواسته . حضرت فرمود: مثلا اگر تو را مريض مى كند، وقتى مريض مى كند كه خودش خواسته باشد، و يا وقتى كه تو خواسته باشى ؟ گفت : وقتى خودش خواسته باشد. باز فرمود: بعد از آنكه مريضت كرد وقتى بهبوديت مى دهد كه خودش ‍ خواسته باشد، يا تو خواسته باشى ؟ گفت : وقتى خودش خواسته باشد. باز پرسيد تو را وقتى به بهشت مى برد كه خودش خواسته باشد، يا تو خواسته باشى ؟ گفت : بلكه وقتى خودش خواسته باشد. فرمود: به خدا سوگند اگر غير اين جواب مى گفتى آن عضوت را كه ديدگانت در آن است با شمشير مى زدم .
مؤ لف : اين روايت را صدوق هم در كتاب توحيد به سند خود از عبد اللّه بن ميمون قداح از جعفر بن محمد از پدرش (عليهما السلام ) روايت كرده ، و در آن نام بهشت نيامده ، تنها آمده كه (وقتى تو را داخل مى كند كه خودش خواسته باشد يا تو خواسته باشى ).
در سابق ، در جلد اول اين كتاب ، در تفسير آيه (و لا يضل به الا الفاسقين ) روايت ديگرى در اين معنا با شرحش گذشت .
و در توحيد به سند خود از سليمان بن جعفر جعفرى روايت كرده كه گفت : حضرت رضا (عليه السلام ) فرمود: مشيت يكى از صفات افعال است ، پس هر كه معتقد باشد كه خدا از ازل مريد و شائى (خواهنده ) بوده موحد نيست .

*(/2)*

مؤ لف : در اينكه بار دوم فرمود (پس هر كه معتقد باشد كه خدا از ازل مريد و شائى بوده موحد نيست ) اشاره است به اينكه اراده و مشيت يك چيز است ، و همينطور هم هست ، چون مشيت وقتى آدمى به آن موصوف مى شود كه آدمى فاعلى در نظر گرفته شود، كه مى داند چه مى كند، و چه كرده است ، و همين معنا وقتى اراده ناميده مى شود كه فاعليت فعل تماميت و كمال يافته باشد، به طورى كه فعل از آن منفك نشود.
و به هر حال اراده و مشيت وصفى است خارج از ذات و عارض بر ذات ، و به همين جهت خداى تعالى آن طور كه به صفات ذاتى اش ‍ از قبيل علم و قدرت موصوف مى شود، به اراده و مشيت موصوف نمى شود، چون ذات او منزه از تغيير است ، و با عروض عوارض ‍ دگرگون نمى شود. پس اراده و مشيت از صفات فعل او، و منتزع از فعل او، و يا از جمع شدن اسباب ناقصه كه مجموع علت تامه است مى شود.
پس اينكه مى گوييم خدا اراده كرد چنين و چنان كند، معنايش اين است كه اگر چنين و چنان كرد با علم به صلاحيت آن كرد، و مى دانست كه مصلحت انجام آن بيشتر از مصلحت ترك آن است . و يا معنايش اين است كه وسيله و اسباب آن را با علم به صلاحيت آن فراهم نمود.
و چون اراده به آن معنايى كه در خود ما است غير از ذات خدا است ، لذا اگر كسى بگويد خدا لا يزالمريد بوده ، لازمه گفتارش اين مى شود كه غير از ذات خدا چيز ديگرى هم ازلى بوده ، چيزى كه مخلوق او نبوده ، بلكه با او بوده است ، و اين با توحيد منافات دارد.
و اما اگر كسى اراده را به آن معنا كه در خود ما است نگيرد، بلكه بگويد معناى اراده علم به اصلح است ، در اين صورت مانعى ندارد كه بگويد خدا از ازل مريد بوده چون علم جزء ذات خداست ، چيزى كه هست در اين صورت اراده را صفت جداگانه اى در مقابل علم و حيات و قدرت گرفتن وجهى ندارد.

*(/3)*

و در الدر المنثور است كه سعيد بن منصور، ابن ابى شيبه ، عبد بن حميد، بخارى ، مسلم ، ترمذى ، ابن ماجه ، ابن جرير، ابن منذر، ابن ابى حاتم ، ابن مردويه ، و بيهقى - در كتاب دلائل - از ابوذر روايت كرده اند كه وى سوگند مى خورد كه آيه (هذان خصمان اختصموا فى ربهم ... ان اللّه يفعل ما يريد)، درباره سه نفر از مسلمانان و سه نفر از كفار نازل شد كه در جنگ بدر با هم روبرو شدند و هماوردى كردند.از مسلمانان حمزه بن عبد المطلب و عبيده بن حارث و على بن ابى طالب . و از كفار عتبه ، و شيبه ، فرزندان ربيعه ، و وليد بن عتبه بودند.
على (عليه السلام ) فرمود: من اول كسى هستم كه در روز قيامت براى خصومت روى زانو مى نشينم .
مؤ لف : صاحب الدر المنثور اين روايت را نيز از عده اى از اصحاب جوامع از قيس بن سعد بن عباده و از ابن عباس و ديگران نقل كرده . و در مجمع البيان آن را از ابوذر و عطاء نقل كرده است .
و در خصال از نضر بن مالك روايت كرده كه گفت : من به حسين بن على (عليهما السلام ) عرضه داشتم : يا ابا عبد اللّه ! در معناى (هذان خصمان اختصموا فى ربهم ) حديثى بفرما. فرمود: منظور بنى اميه و ما هستيم كه در پيشگاه عدل الهى مخاصمه خواهيم كرد. ما خداى را تصديق نموديم و آنان تكذيب كردند. پس (خصمان ) در روز قيامت ماييم .
مؤ لف : اين روايت نمى خواهد بفرمايد، شاءن نزول آيه ما هستيم ، بلكه مى خواهد بفرمايد يكى از مصاديق (خصمان ) ماييم .
نظير اين روايت ، روايتى است كه كافى به سند خود از ابن ابى حمره از امام باقر (عليه السلام ) آورده كه فرمود: براى كسانى كه به ولايت على كفر ورزيدند جامه اى از آتش بريده مى شود.
و در تفسير قمى در ذيل جمله (و هدوا الى الطيب من القول ) گفته كه مقصود از (قول طيب ) توحيد و اخلاص است . و در معناى جمله (و هدوا الى صراط الحميد) فرموده ، صراط حميد ولايت است .

*(/4)*

مؤ لف : و در محاسن به سند خود از ضريس از امام باقر روايتى به اين معنا آورده است .
و در مجمع البيان آمده كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت شده كه فرموده : هيچ كس به قدر خداى عز وجل حمد را دوست نمى دارد.
سوره حج ، آيات 25 - 37
ان الذين كفروا و يصدون عن سبيل اللّه و المسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه و الباد ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم (25) و اذ بوانا لابراهيم مكان البيت ان لا تشرك بى شيا و طهر بيتى للطائفين و القائمين و الركع السجود(26) و اذن فى الناس بالحج ياتوك رجالا و على كل ضامر ياتين من كل فج عميق (27) ليشهدوا منفع لهم و يذكروا اسم اللّه فى ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمه الانعام فكلوا منها و اطعموا البائس الفقير(28) ثم ليقضوا تفثهم و ليوفوا نذورهم و ليطوفوا بالبيت العتيق (29) ذلك و من يعظم حرمات اللّه فهو خير له عند ربه و احلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور(30) حنفاء لله غير مشركين به و من يشرك باللّه فكانما خر من السماء فتخطفه الطير او تهوى به الريح فى مكان سحيق (31) ذلك و من يعظم شعائر اللّه فانها من تقوى القلوب (32) لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق (33) و لكل امه جعلنا منسكا ليذكروا اسم اللّه على ما رزقهم من بهيمه الانعام فالهكم اله واحد فله اسلموا و بشر المخبتين (34) الذين اذا ذكر اللّه وجلت قلوبهم و الصابرين على ما اصابهم و المقيمى الصلوه و مما رزقناهم ينفقون (35) و البدن جعلناها لكم من شعائر اللّه لكم فيها خير فاذكروا اسم اللّه عليها صواف فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها و اطعموا القانع و المعتر كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون (36) لن ينال اللّه لحومها و لا دماوها و لكن يناله التقوى منكم كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هديكم و بشر المحسنين (37)
.

*(/5)*

ترجمه آيات
كسانى كه كفر ورزيدند و از راه خدا و مسجد الحرام كه ما آن را براى همه مردم معبد قرار داديم و مقيم و مسافر در آن يكسان است باز مى دارند بدانند كه ما به هر كس از ايشان كه بخواهد در آنجا تجاوزى و ستمى بكند عذابى دردناك خواهيم داد (25).
و چون ابراهيم را آن روز كه اين خانه نبود در جاى اين خانه جا داديم (و مقرر داشتيم ) چيزى را با من شريك نپندارد و خانه ام را براى طواف كنندگان و مقيمان و سجده گزاران پاكيره دارد (26).
و به او گفتيم مردم را نداى حج ده تا پياده سوى تو آيند و سوار بر مركب هاى لاغر شده از دورى راه از دره هاى عميق بيايند (27).
تا شاهد منافع خويشتن باشند و نام خدا را در ايامى معين ياد كنند كه ما شما را از حيوانات روزى داديم ، از آن بخوريد و به درمانده فقير نيز بخورانيد (28).
آنگاه كثافاتى كه در حال احرام برايشان است بسترند و به نذرهايشان وفا كنند و بر اين خانه كهن طواف كنند (29).
آرى اين چنين ، و هر كس حرمت يافتگان خداى را بزرگ بدارد همان براى او نزد پروردگارشان عمل نيكى محسوب مى شود، و خدا چارپايان را بر شما حلال كرده مگر آنچه كه برايتان خوانده شود. پس ، از پليدى بتها كناره گيرى كنيد و از گفتار دروغ اجتناب ورزيد (30).
مخلصان خدا باشيد نه مشركان او، و هر كه به خدا شرك آورد چنان است كه از آسمان در افتاده مرغان او را بربايند، و يا باد او را به جايى دور دست برد (31).
چنين ، و هر كس قربانى هاى خدا را بزرگ دارد اين از پرهيزگارى دلها است (32).
شما را تا مدتى از آن منفعت ها است ، سپس زمان رنج آن تا برگشتن به خانه كعبه ادامه دارد (33).
براى هر امتى عبادتى داديم تا نام خدا را بر حيوانات بسته زبان كه روزيشان كرده است ياد كنند، پس معبود شما خداى يگانه است ، مطيع او شويد و فروتنان را بشارت ده (34).

*(/6)*

همان كسانى كه چون نام خدا برده شود دلهايشان بترسد كه بر حادثات صبورند و نماز بپا دارند و از آنچه روزيشان داديم انفاق كنند (35).
و قربانيها را براى شما از مراسم حج قرار داديم كه غذايتان نيز هست نام خدا را در آن حال كه به پا ايستاده اند بر آنها ياد كنيد و چون پهلو به زمين نهادند از گوشتشان بخوريد و به فقير و سائل هم بخورانيد. اين چنين ، حيوانات را به خدمت شما گرفتيم شايد سپاس ‍ داريد (36).
گوشت قربانى و خون آن به خدا نمى رسد، چنين ، حيوانات را به خدمت شما گرفتيم تا خدا را براى هدايتى كه شما را كرده ، بزرگ شماريد و نيكوكاران را بشارت بده (37).
بيان آيات
اين آيات مزاحمت و جلوگيرى كفار مشرك از ورود مؤ منين به مسجد الحرام را ذكر مى كند، و تهديدى كه به ايشان نموده نقل مى كند. و اشاره اى دارد به تشريع حج خانه خدا براى اولين بار در عهد ابراهيم ، و ماءموريت او به اينكه حج را در ميان مردم اعلام بدارد. و نيز پاره اى از احكام حج رابيان مى كند.
ان الذين كفروا و يصدون عن سبيل اللّه و المسجد الحرام الذى جعلناه للناس
.
كلمه (صد) به معناى جلوگيرى است . و كلمه (سواء) مصدر به معناى فاعل است . و (عكوف در مكان ) به معناى اقامت در آن است . و كلمه (بادى ) از (بدو) و به معناى ظهور است . و مراد از آن به طورى كه گفته اند كسى است كه مقيم مكه نباشد، بلكه از خارج وارد مكه شود. و كلمه (الحاد) به معناى ميل به خلاف استقامت است ، و اصل آن كجى پاى حيوان بوده .

*(/7)*

و مراد از جمله (الذين كفروا) مشركين مكه است كه به نبوت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) كفر ورزيدند و در اول بعثت ، يعنى قبل از هجرت ، مانع از گرويدن مردم به اسلام مى شدند. و مقصود از (سبيل اللّه ) همان اسلام است ، و نيز مؤ منين را از داخل شدن به مسجد الحرام ، براى طواف كعبه ، و نماز خواندن در آن و ساير عبادات باز مى داشتند. پس جمله (يصدون ) استمرار را مى رساند، و عطف آن بر فعل ماضى (كفروا) ضررى به اين افاده نمى رساند، و معناى آيه اين است : آنهايى ك ه قبلا كفر ورزيدند و بر جلوگيرى مردم از راه خدا و جلوگيرى مؤ منين از مسجد الحرام مداومت نمودند.
و با اين بيان روشن مى شود كه : جمله (و المسجد الحرام ) عطف است بر جمله (سبيل اللّه )، و مراد از جلوگيرى مؤ منين از اداى عبادات ، مناسك در كعبه است ، و لازمه اين
جلوگيرى اين بوده كه نگذارند كسى هم از خارج وارد مكه شود.
و با اين بيان روشن مى گردد كه منظور از جمله (الذى جعلناه للناس )- كه وصف مسجد الحرام است - اين است كه (جعلناه لعباده الناس - آن را محل عبادت مردم قرار داديم )، نه اينكه ملك آن را به مردم واگذار نموديم . پس به حكم اين آيه ، مردم مالك اين معنا هستند كه در مسجد الحرام عبادت كنند، و كسى نتواند از ايشان جلوگيرى كند. و اگر اينطور تعبير فرموده براى اين است كه بفهماند عبادت مردم در مسجد الحرام حق ايشان است ، و جلوگيرى ايشان ، تعدى در حق و الحاد به ظلم است . همچنانكه اضافه (سبيل ) به كلمه (اللّه ) براى افاده اين معنا است كه جلوگيرى مردم از عبادت در مسجد تعدى به حق خدا است .
مؤ يد اين معنااين است كه بعد از جمله مورد بحث فرموده : (سواء العاكف فيه و الباد) يعنى اهل آن و خارجى هايى كه داخل آن مى شوند، در اينكه حق دارند در آن مسجد عبادت كنند برابرند.

*(/8)*

و مراد از اقامت در آن ، و در خارج آن ، يا اقامت در مكه و در خارج مكه به طور مجاز عقلى است . و يا از اين باب است كه ملازم بودن مسجد براى عبادت آن است كه از خارج وارد آن شوند.
و من يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم
.
اين جمله كيفر كسى كه مردم را در اين حق ظلم مى كند بيان مى فرمايد، و لازمه آن تحريم اين عمل ، يعنى بازدارى مردم از دخول مسجد براى عبادت است . و مفعول (يرد) حذف شده تا دلالت بر عموم كند. و حرف (باء) در (بالحاد) براى ملابست ، و در (بظلم ) براى سببيت است . جمله مورد بحث دلالت مى كند بر اينكه خبر (ان ) در جمله (ان الذين كفروا) چيست .
و معناى آيه اين است كه : كسانى كه كافر شدند و همواره مردم را از راه خدا، كه همان دين اسلام است ، باز مى دارند و مؤ منين را از ورود به مسجد الحرام كه ما آن را معبدى براى مردم قرار داديم كه عاكف و بادى در آن برابرند، جلوگيرى مى كنند بدانها از عذاب مى چشانيم چون آنها با مردم با الحاد و ظلم مواجه مى شوند و كسى كه چنين باشد ما از عذابى دردناك بدو مى چشانيم .
مفسرين در اعراب مفردات آيه و جملات آن گفته هاى بسيار زيادى دارند، و شايد آنچه ما آورديم مناسب ترين وجه نسبت به سياق آيه باشد.
و اذ بوانا لابراهيم مكان البيت ان لا تشرك بى شيئا و طهر بيتى للطائفين و القائمين و الركع السجود
.

*(/9)*

(بوء له مكانا كذا) معنايش اين است كه براى او فلان مكان را مهيا كرد، تا مرجع و بازگشت گاه او باشد و همواره بدانجا برگردد. و كلمه (مكان ) به معناى محل استقرار هر چيزى است . بنابراين (مكان خانه ) قطعه اى است از زمين كه خانه كعبه در آن بنا شده ، و مراد از (قائمين ) آن طور كه از سياق استفاده مى شود، كسانى هستند كه خود را براى عبادت خدا و نماز به تعب مى اندازند. و كلمه (ركع ) جمع (راكع ) است ، مانند (سجد) كه جمع (ساجد) است . و همچنين (ركوع ) و (سجود) نيز جمع راكع و ساجد است .
كلمه (اذ) در جمله (و اذ بوانا...) ظرفى است متعلق به مقدر، و تقدير آن (اذكر وقت كذا) است . و در اين جمله داستان معبد شدن كعبه براى مردم را بيان مى كند، تا همه بهتر بفهمند، كه چطور جلوگيرى مردم از عبادت در آن الحاد به ظلم است .
و اينكه خداى تعالى مكان بيت را براى ابراهيم (عليه السلام ) تبوئه قرار داد معنايش اين است كه آن را مرجع براى عبادت قرار داد، تا عبادت كنندگان آنجا را خانه عبادت خود قرار دهند. و اين كه خانه را هم به خود نسبت داد، و فرمود: (و طهر بيتى - پاك كن خانه ام را) اشاره به همين قرار داد دارد.
و بدون ترديد اين قرارداد عبارت بوده از وحى به ابراهيم كه تو اين مكان را مكان و مرجع براى عبادتم بكن . پس معناى (بوءنا لابراهيم مكان البيت ) اين است كه : ما وحى كرديم به ابراهيم كه براى عبادتم قصد اين مكان كن . به عبارتى ديگر مرا در اين مكان عبادت كن .
با اين بيان روشن گرديد كه كلمه (ان ) در جمله (ان لا تشرك بى شيئا) تفسيرى است كه وحى سابق را به اعتبار اينكه از مقوله قول بوده ، تفسير مى كند و ديگر احتياجى به تقدير (وحى كرديم ) كه و يا (گفتيم ) و امثال آن نيست .

*(/10)*

و نيز روشن شد كه مقصود از جمله (ان لا تشرك بى شيئا) البته در خصوص اين سياق ، نهى از شرك به طور مطلق نيست ، هر چند شرك به طور مطلق مورد نهى است ، ولى مقصود نهى از خصوص شرك در عبادت است ، چون كسى كه به زيارت كعبه مى رود مقصودش عبادت است . و به عبارتى روشن تر: نهى از شرك در اعمال حج ، از قبيل تلبيه براى بتها اهلال براى آنها و امثال آن است .
و همچنين معناى جمله (و طهر بيتى ...) اين است كه وحى كرديم كه خانه مرا براى
طواف كنندگان و نمازگزاران و راكعان و ساجدان تطهير كن . و تطهير هر چيز به معناى اين است كه آن را آنچنان از كثافات و پليديها پاك كنند و به حالتى برگردانند كه طبع اولى اقتضاى آن حالت را دارد. و منظور از اينكه بيت را به خود نسبت داده ، فرمود: (بيتى )، اين است كه بفهماند اين خانه مخصوص عبادت من است .
و تطهير معبد، به همان جهت كه معبد است ، اين است كه آن را از اعمال زشت و پليديها كه مايه فساد عبادت است پاك كنند، و چنين پليدى همان شرك و مظاهر شرك يعنى بتها است .
پس تطهير خانه خدا، يا منزه داشتن آن از خصوص پليديهاى معنوى است ، و ابراهيم (عليه السلام ) ماءمور شده كه طريقه عبادت را به نحوى كه خالى از قذارت شرك باشد به مردم تعليم دهد، همانطور كه خودش ماءمور به چنين عبادتى شده بود، و يا تطهير آن از مطلق نجاسات ، و پليديها چه مادى و چه معنوى است .

*(/11)*

ليكن از اين دو احتمال آنكه با سياق آيه نزديكى بيشترى دارد همان احتمال اول است ، و حاصل تطهير معبد، از ارجاس و پليديهاى معنوى ، براى پرستندگان كه از دور و نزديك قصد آن مى كنند، اين است كه عبادتى براى آنان وضع كند كه خالص براى خدا باشد، و مشوب به شائبه شرك نباشد در آنجا تنها خدا را بپرستند و چيزى را شريك او نكنند، پس بنابر آنچه سياق افاده مى كند معناى آيه اين مى شود كه به ياد آور زمانى را كه به ابراهيم وحى كرديم كه در خانه من مرا پرستش كن به اينكه آن را مرجع عبادت من كنى و چيزى را در عبادت من شريك نسازى و براى كسانى كه قصد خانه من مى كنند عبادتى تشريع كنى كه خالى از شائبه شرك باشد. در اين آيه اشعارى به اين معنا دارد كه عمده عبادت قاصدان كعبه طواف و نماز و ركوع و سجود است و نيز اشعارى به اين معنا است كه ركوع و سجود مثل دو متلازم ، هميشه با هم هستند و هيچ وقت از يكديگر جدا نمى شوند. از جمله حرف هايى كه در تفسير اين آيه زده اند يكى اين است كه معناى (بوانا) (قلنا تبوا) است يكى ديگر اين است كه گفته اند معنايش (اعلمنا) است يكى ديگر اينكه كلمه (ان ) در جمله (ان لا تشرك ...) مصدريه است يكى ديگر اينكه مخففه از (ان ) با تشديد است يكى ديگر اينكه گفته اند: مراد از طائفين طارئين يعنى واردين از خارج و مراد از قائمين مقيمين و اهل مكه است ديگر اينكه مراد از قائمين و ركع و سجود همه نمازگزاران است ولى همه اين اقوال بعيد است .
و اذن فى الناس بالحج ياتوك رجالا و على كل ضامر ياتين من كل فج عميق
.
كلمه (اذن ) امر از (تاءذين ) و به معناى اعلام كردن با صداى بلند است و به همين

*(/12)*

جهت ديگران آن را به ندا تفسير كرده اند. و كلمه (حج ) در اصل لغت به معناى قصد است و اگر عمل مخصوص در بيت الحرام را كه اولين بار ابراهيم (عليه السلام ) آن را تشريع نمود و در شريعت محمدى (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نيز جريان يافت حج ناميده اند به همين جهت است كه هر كس بخواهد اين عمل را انجام دهد قصد خانه خدا مى كند. و كلمه (رجال ) جمع (راجل - پياده ) است كه در مقابل (راكب - سواره ) است . و كلمه (ضامر) به معناى لاغرى است كه از زياد راه رفتن لاغر شده باشد. و كلمه (فج ) به طورى كه گفته اند به معناى راه دور است .
(و اذن فى الناس بالحج ) - يعنى در ميان مردم ندا كن كه قصد خانه كنند و يا عمل حج را انجام دهند. اين جمله عطف است بر جمله (لا تشرك بى شيئا) و مخاطب در آن ابراهيم (عليه السلام ) است . و اينكه بعضى از مفسرين مخاطب به آن را رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) دانسته اند از سياق آيات بعيد است .
(ياتوك رجالا...) - اين جمله جواب امر است . يعنى در ميان مردم اعلام كن كه اگر اعلام كنى مردم چه پياده و چه سوار بر اشتران لاغر از هر راه دورى خواهند آمد. و لفظ (كل ) در امثال اين موارد معناى كثرت را افاده مى كند، نه معناى استغراق و كليت را.
ليشهدوا منافع لهم و يذكروا اسم اللّه فى ايام معلومات ...
.
لام بر سر جمله مورد بحث لام تعليل ، و يا لام غايت است . و اين جار و مجرور متعلق است به جمله (ياتوك ) يعنى اگر اعلام كنى مى آيند، به سوى تو، براى اينكه منافع خود را مشاهده كنند. و بنابراين كه لام غايت باشد معنا اين مى شود كه : مى آيند به سوى تو و منافع خود را مشاهده مى كنند.

*(/13)*

در اين جمله (منافع ) مطلق ذكر شده ، و نفرموده منافع دنيايى ، و يا اخروى ، چون منافع دو نوع است يكى دنيوى كه در همين زندگى اجتماعى دنيا سود بخشيده ، و زندگى آدمى را صفا مى دهد و حوائج گوناگون او را بر آورده ، نواقص مختلف آن را بر طرف مى سازد، مانند تجارت ، سياست ، امارت ، تدبير، و اقسام رسوم و آداب و سنن ، و عادات ، و انواع تعاون و ياريهاى اجتماعى ، و غير آن .
و معلوم است كه وقتى اقوام و امتهاى مختلف از مناطق مختلف زمين با همه تفاوتها
كه در انساب و رنگ و سنن و آداب آنها هست در يكجا جمع شده ، و سپس يكديگر را شناختند، و معلوم شد كه كلمه همه واحده و آن ، كلمه حق است ، و معبود همه يكى است و او خداى عز و جل است ، و وجهه همه يكى است و آن كعبه است ، اين اتحاد روحى آنها به اتحاد جسمى و آن وحدت كلمه ، ايشان را به تشابه در عمل مى كشاند. اين از آن ديگرى آنچه مى پسندد مى آموزد، و آن ديگرى نيز خوبيهاى اين را مى گيرد، و اين به كمك آن مى شتابد و در حل مشكلات آن قوم كمر مى بندد و به اندازه مقدور خود ياريش مى دهد، در نتيجه جامعه هاى كوچك به صورت يك جامعه بزرگ مبدل مى شود، آن وقت نيروهاى جزئى نيز به نيروى كلى مبدل مى شود كه كوههاى بلند هم در مقابل آن نمى تواند مقاومت كند، و هيچ دشمن نيرومندى حريف آن نمى شود. و جان كلام اينكه : هيچ راهى به سوى حل مشكلات به مانند تعاضد و تعاون نيست ، و هيچ راهى به سوى تعاون چون تفاهم نيست و هيچ راهى به سوى تفاهم مانند تفاهم دينى نيست .

*(/14)*

نوع دوم از منافع ، منافع اخروى است كه همان وجود انواع تقرب ها به سوى خدا است . تقرب هايى كه عبوديت آدمى را مجسم سازد، و اثرش در عمل و گفتار آدمى هويدا گردد. و عمل حج با مناسكى كه دارد انواع عبادتها و توجه به خدا را شامل و متضمن است ، چون مشتمل است بر ترك تعدادى از لذايذ زندگى ، و كارهاى دنيايى و كوششها براى دنيا، و تحمل مشقت ها، و طواف پيرامون خانه او، و نماز و قربانى ، و انفاق و روزه ، و غير آن .
در سابق هم گفتيم كه عمل حج با اركان و اجزايى كه دارد يك دوره كامل مسير ابراهيم خليل (عليه السلام ) در مراحل توحيد، و نفى شرك ، و اخلاص عبوديت او را مجسم مى سازد.
به همين بيان روشن مى شود كه چرا فرمود: (در ميان مردم حج را اعلام كن تا به سويت بيايند)، چون معناى آمدن مردم به سوى ابراهيم ، اين است كه مردم به سوى خانه اى كه او بنا كرده بيايند و آن را زيارت كنند. و آمدنشان مستلزم اين است كه اين منافع اخروى و دنيوى را مشاهده كنند، و وقتى مشاهده كردند، علاقمند به آن خانه مى شوند، چون خلقت انسان به گونه اى است كه منفعت را دوست دارد.
و يذكروا اسم اللّه فى ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمه الانعام
.
راغب گفته : كلمه (بهيمه ) به معناى حيوان بى زبان است . و از اين جهت بهيمه اش خوانده اند كه در صوت آن ابهام است و كسى نمى داند از اين صدا كه مى كند چه منظورى دارد. و ليكن هر چند در اصل لغت عام است ، ولى در متعارف تنها به معناى حيوانات بى زبان
غير درنده به كار مى رود و در قرآن كريم هم آنجا كه فرموده : (احلت لكم بهيمه الانعام ) به همين معنا است ، يعنى شامل درندگان نيست .

*(/15)*

و نيز درباره كلمه (نعم ) گفته : اين كلمه تنها در خصوص شتر استعمال مى شود، و جمع آن (انعام ) مى آيد. و اگر شتر را به اين نام ناميده اند، بدين جهت است كه اين حيوان در نظر اعراب از بزرگترين نعمت ها به شمار مى رود، اين اختصاصى كه گفتيم در خصوص مفرد اين كلمه است . و اما جمع آن (انعام ) در شتر و گاو و گوسفند، هر سه استعمال مى شود، البته به شرطى كه شتر هم در ميان باشد، يعنى به گاو تنها و گوسفند تنها، و يا گاو و گوسفند انعام نمى گويند، ولى به هر سه انعام مى گويند.
پس مراد از (بهيمه الانعام ) انواع سه گانه مذكور يعنى شتر و گاو و گوسفند است ، البته گوسفند هم اعم از بز و ميش است ، و اضافه (بهيمه الانعام ) اضافه بيانيه است .
و جمله مورد بحث يعنى جمله (و يذكروا...)، عطف بر جمله (يشهدوا) است ، و معنايش اين مى شود: تا ببينند منافع خود را، و تا ياد آرند نام خدا را در ايامى معين يعنى ايام تشريق - روز ده و يازده و دوازده و سيزده ذى الحجه - ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) ايام معلومات را به همين ايام تفسير كرده اند.
و ظاهر جمله (على ما رزقهم من بهيمه الانعام ) اين است كه متعلق به جمله (يذكروا) باشد، و جمله (من بهيمه الانعام ) بيان موصول (ما) بوده باشد. و مراد از (ذكر نام خدا بر بهيمه ) ذكر آن در هنگام ذبح گوسفند و يا نحر شتر است . و اين عمل بر خلاف عمل مشركين است كه گوسفند و شتر را در راه بتهاى خود قربانى مى كردند.

*(/16)*

زمخشرى گفته : جمله (و يذكروا اسم اللّه ...) كنايه از ذبح و نحر است ولى اين گفتار از اين نظر بعيد است كه مى دانيم در اين كلام عنايت خاصى به ذكر اسم خداى تعالى هست ، و اگر عبارت را كنايه بگيريم ، در كنايه عنايت تنها متوجه مكنى عنه (منظور واقعى ) است ، نه خود كنايه . و از كلام بعضى از مفسرين بر مى آيد كه خواسته اند بگويند: مراد مطلق ذكر خدا در ايام حج است ، نه تنها بردن نام خدا در هنگام ذبح . ولى اين حرف صحيح نيست .
فكلوا منها و اطعموا البائس الفقير
.
كلمه (بائس ) از (بوس ) است كه به معناى شدت فقر و احتياج است . و اين آيه شريفه مشتمل بر دو نوع حكم است يكى ترخيصى كه همان امر به خوردن از قربانى است و يكى الزامى كه عبارت است از اطعام به فقير.
ثم ليقضوا تفثهم و ليوفوا نذورهم و ليطوفوا بالبيت العتيق
.
كلمه (تفث ) به معناى چرك بدن است . و (قضاى تفث ) به معناى زايل كردن هر چيزى است كه به خاطر احرام در بدن پيدا شده ، مانند ناخن ، مو، و امثال آن . و قضاى تفث ، كنايه است از بيرون شدن از احرام و مقصود از جمله (و ليوفوا نذورهم ) اتمام هر تكليفى است كه با نذر و امثال آن به گردنشان آمده . و مراد از (و ليطوفوا بالبيت العتيق ) بنابر آنچه در تفسير ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) آمده ، طواف نساء است ، چون خروج از احرام به طورى كه همه محرمات احرام حلال شود جز با طواف نساء صورت نمى گيرد و طواف نساء آخرين عمل حج است كه بعد از آن تمامى محرمات حلال مى شود.

*(/17)*

و منظور از (بيت عتيق ) كعبه است كه به خاطر قديمى بودنش به اين نام ناميده شده ، چون اولين خانه اى كه براى عبادت خدا در زمين ساخته شد همين كعبه بوده همچنانكه قرآن كريم هم فرموده : (ان اول بيت وضع للناس للذى ببكه مباركا و هدى للعالمين ) و امروز قريب چهار هزار سال از عمر اين خانه مى گذرد و هنوز آباد و معمور است . و در آن روزهايى كه آيات مورد بحث نازل مى شود بيش از دو هزار و پانصد سال از عمر آن گذشته بود.
ذلك و من يعظم حرمات اللّه فهو خير له عند ربه
.
كلمه (حرمت ) به معناى هر چيزى است كه هتك و اهانت به آن جايز نباشد، و رعايت حرمتش لازم باشد. و كلمه (اوثان ) جمع (وثن ) است كه به معناى (بت ) مى باشد. و كلمه (زور) به معناى انحراف از حق است ، و به همين جهت دروغ را نيز (زور) مى گويند، و همچنين هر سخن باطل ديگرى را.
و كلمه (ذلك ) در تقدير (الامر ذلك ) است ، يعنى آنچه ما براى ابراهيم و مردم بعد از وى تشريع كرديم و مناسكى كه براى حج مقرر داشتيم اين ها است كه ذكر كرده و بدان اشاره نموديم . و به عبارت ساده تر بعد از آنكه بيان كرد كه مناسك حج عبارت است از
احرام ، طواف ، نماز، قربانى ، اخلاص و اجتناب از شرك ، با كلمه (ذلك ) فرمود: اين بود آنچه در زمان ابراهيم و به زبان او براى مردم تشريع كرديم .
و جمله (و من يعظم حرمات اللّه فهو خير له )، تحريك و تشويق مردم است به تعظيم حرمات خدا. و (حرمات خدا) همان امورى است كه از آنها نهى فرموده ، و براى آنها حدودى معين كرده كه مردم از آن حدود تجاوز نكنند، و به ماوراء آنها قدم نگذارند، پس تعظيم آن حدود همين است كه از آنها تجاوز نكنند.

*(/18)*

آنچه از سياق بر مى آيد اين است كه اين جمله مقدمه و زمينه چينى باشد براى آيه بعد كه مى فرمايد: (و احلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم )، چون اگر اين جمله را به جمله قبلى ضميمه كنيم اين معنا را مى فهماند كه انعام - در عين اينكه از جمله رزقهايى است كه خدا به مردم داده و برايشان حلال كرده - حدودى هم براى آن معين نموده كه نبايد از آن تجاوز شود، و جمله استثنائى (الا ما يتلى عليكم ) به آن حدود اشاره مى كند.
و منظور از اينكه فرمود: (الا ما يتلى عليكم - مگر آنچه برايتان خوانده مى شود) استمرار تلاوت است ، يعنى همه را در همين سوره برايتان مى خوانيم ، زيرا خوردنيهاى حرام همه در سوره انعام نازل شده و نزول آن در مكه بوده و نيز در سوره نحل كه در اواخر دوره قبل از هجرت و اوائل دوره بعد از هجرت ، در مكه و مدينه نازل شده و نيز در سوره بقره آمده كه آن نيز در اوايل هجرت ، يعنى شش ماه بعد از هجرت (به طورى كه روايات مى گويند) نازل شده و با اين حال ، ديگر معنا ندارد ما كلمه (يتلى ) را براى استقبال بگيريم و مانند بعضى از مفسرين آن را اشاره به آيه سوره مائده بدانيم كه بعدا نازل مى شود.

*(/19)*

و آياتى كه گفتيم خوردنيهاى حرام را بيان مى كند، هر چند كه يكى از محرمات را، ميته و خون و گوشت خوك و آنچه براى غير خدا ذبح شده ، نام برده است و ليكن در آيه مورد بحث به دليل سياق ما قبل و ما بعد آن ، عنايت به خصوص ذبح شده براى غير خدا است ، چون مشركين در حج خود براى بتها قربانى مى كردند، با اينكه از سنن ابراهيم (عليه السلام ) تنها سنت حج در ميان آنان باقى مانده بود، آن را هم به اين صورت در آورده بودند كه بتهايى بر بام كعبه ، و عده اى را بالاى صفا و مروه و عده اى را در منى نصب كرده و قربانيهاى خود را به نام آنها ذبح مى كردند. پس اجتناب از اين عمل منظور نظر آيه است ، هر چند كه خوردن ميته و خون و گوشت خنزير هم از جمله محرمات خدا باشند.
مؤ يد اين معنا علاوه بر آنچه گذشت اين است كه كلام را با جمله (فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور) تعقيب كرده ، چون اجتناب از اوثان و اجتناب از سخن باطل هر چند كه از مصاديق تعظيم (حرمات اللّه ) است و به همين جهت آن را بر جمله (و من يعظم حرمات اللّه ...) تفريع كرده و فرموده : (فاجتنبوا...) ليكن نامبردن اين دو تا از ميان همه محرمات ، و حرمات خدا در سياق آيات حج جز براى اين نبوده كه در عمل حج اين دو تا مورد ابتلاى آن روز بوده ، و مشركين درباره تقرب به بتها و قربانى كردن براى آنها و به نام آنها اصرار مى ورزيدند.
با اين بيان روشن شد كه جمله (فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور) نهى عامى است از تقرب به بتها و قول باطل كه در مورد خاص حج به كار رفته و به همين جهت بوده كه با فاى تفريع آمده است .
و اگر حكم اجتناب را نخست معلق بر (رجس ) كرد، و سپس آن رجس را با جمله (من الاوثان ) بيان نمود، و از اول نفرمود: (فاجتنبوا من الاوثان ) براى اين بود، كه به علت حكم هم اشاره كرده باشد كه علت وجوب اجتناب اين است كه (اوثان )، (رجس ) هستند.

*(/20)*

و نيز اگر اجتناب را معلق برخود اوثان كرد، نه به عبادت و تقرب و توجه و يا لمس آنها و يا امثال اين عناوين ، با اينكه همه مى دانيم كه اجتناب در حقيقت متعلق به اين گونه عناوين است نه به عين بتها، براى اين بود كه در تعبير از اجتناب مبالغه فرموده باشد.
از آنچه گذشت روشن گرديد كه كلمه (من ) در جمله (من الاوثان ) بيانيه است ، ولى بعضى از مفسرين آنرا ابتدايى گرفته و گفته اند: معناى آيه اين است كه رجس را كه از پرستش بتها شروع مى شود اجتناب كنيد، (و خلاصه اولين رجسى كه اجتنابش واجب است پرستش بتها است ).
بعضى ديگر آن را تبعيضى گرفته ، گفته اند معناى آيه اين است كه : بعضى از جهات اوثان را كه همان عبادت آنها است اجتناب كنيد. ولى در اين دو وجه تكلفى است كه بر خواننده پوشيده نيست ، و معناى آيه را از استقامت و روانى مى اندازد.
حنفاء لله غير مشركين به و من يشرك باللّه فكانما خر من السماء فتخطفه الطير...
.
(حنفاء) جمع (حنيف ) است و حنيف به معناى چيزهايى است كه از دو طرف
(افراط و تفريط)، به وسط مى آيند، و بدان سو متمايل مى شوند. و معناى اينكه مردمى براى خدا حنفاء باشند اين است كه از اغيار (يعنى آلهه و بتها) به سوى خدا مايل گردند. و لذا اين جمله و جمله (غير مشركين ) يك معنا را افاده مى كند.
و اين دو جمله ، يعنى جمله (حنفاء لله ) و جمله (غير مشركين ) به هر دو حال از فاعل (فاجتنبوا) هستند، و آن را چنين معنا مى دهند: شما از اوثان و قربانى كردن براى آنها اجتناب كنيد در حالى كه از غير خدا مايل به سوى خدا باشيد، و در حج خود به او شرك نورزيد، چون مشركين در عمل حج اينطور تلبيه مى گفتند: (لبيك ، لا شريك لك الا شريكا هو لك ، تملكه و ما ملك ) يعنى لبيك اى خدا، شريكى براى تو نيست ، مگر شريكى كه مال خود تو است ، تو هم آن را مالكى و هم ما يملك آن را مالكى .

*(/21)*

(و من يشرك باللّه فكانما خر من السماء فتخطفه الطير) - يعنى مرغ شكارى آن را به سرعت بگيرد. در اين جمله مشرك را در شرك ورزيدن و سقوطش از درجات انسانيت ، به هاويه ضلالت و شكار شيطان شدنش را، تشبيه كرد به كسى كه دارد از آسمان سقوط مى كند و عقاب لاشخور او را به سرعت بگيرد.
(او تهوى به الريح فى مكان سحيق ) - و يا باد او را به ) مكانى (سحيق ) يعنى بسيار دور پرتاب كند. اين جمله عطف است بر جمله (تخطفه الطير)، و تشبيه ديگرى است از مشركين از نظر دورى از راه حق .
ذلك و من يعظم شعائر اللّه فانها من تقوى القلوب
.
كلمه (ذلك ) خبر است براى مبتدايى كه حذف شده ، و تقدير آن (الامر ذلك - قضيه از اين قرار است ) بوده . و كلمه (شعائر) جمع (شعيره ) است ، و شعيره به معناى علامت است ، و شعائر خدا علامتهايى است كه خداوند آنها را براى اطاعتش ‍ نصب فرموده ، همچنانكه خودش فرمود: (ان الصفا و المروه من شعائر اللّه ) و نيز فرموده : (و البدن جعلناها لكم من شعائر اللّه ...).
و مراد از آن ، شترى است كه براى قربانى سوق داده مى شود، و با شكافتن كوهانش از طرف راست آن را علامت گذارى مى كنند تا معلوم شود كه اين شتر قربانى است - ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) آيه را چنين تفسير كرده اند. ظاهر جمله (لكم فيها منافع ) كه بعد از
جمله مورد بحث است نيز آن را تاءييد مى كند، و همچنين جمله بعد كه مى فرمايد: (و البدن جعلناها لكم ...) ولى بعضى از مفسرين گفته اند كه مراد از شعائر همه علامتهاى منصوبه براى اطاعت خدا است ، ولى سياق با اين گفته مساعد نيست .
(فانها من تقوى القلوب ) - يعنى تعظيم شعائر الهى از تقوى است ، بنابراين ضمير در (فانها) به تعظيم شعائرى بر مى گردد كه از كلام مفهوم مى شود، آنگاه گوئى كه مضاف تعظيم حذف شده ، و مضاف اليه (شعائر) به جاى آن نشسته ، و ضمير مضاف هم به همان قائم مقامش برگشته است .

*(/22)*

و اضافه تقوى به قلوب اشاره است به اينكه حقيقت تقوى و احتراز و اجتناب از غضب خداى تعالى و تورع از محارم او، امرى است معنوى كه قائم است به دلها. و منظور از قلب ، دل و نفوس است . پس تقوى ، قائم به اعمال - كه عبارت است از حركات و سكنات بدنى - نيست ، چون حركات و سكنات در اطاعت و معصيت مشترك است ، مثلا دست زدن و لمس كردن بدن جنس مخالف در نكاح و زنا، و همچنين بى جان كردن در جنايت و در قصاص ، و نيز نماز براى خدا و براى ريا، و امثال اينها از نظر اسكلت ظاهرى يكى است ، پس اگر يكى حلال و ديگرى حرام ، يكى زشت و ديگرى معروف است ، به خاطر همان امر معنوى درونى و تقواى قلبى است ، نه خود عمل و نه عناوينى كه از افعال انتزاع مى شود، مانند احسان و اطاعت و امثال آن .
لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق
.
كلمه (محل ) - به كسره حاء - اسم زمان و به معناى وقت حلول ، و سر رسيد مدت است . و ضمير (فيها) به شعائر بر مى گردد. و بنابراين كه معناى شعائر شتر قربانى باشد، معنا چنين مى شود: براى شما در اين شعائر- اين شتران قربانى - منافعى است ، از قبيل سوار شدن بر پشت آنها، و نوشيدن شير آنها در موقع احتياج تا مدتى معين ، و آن وقتى است كه ديگر بايد قربانى شوند، و سپس وقت رسيدن اجل آن براى ذبح تا رسيدن به خانه كعبه منتهى مى شود. و اين جمله معناى جمله (هديا بالغ الكعبه ) را مى دهد. البته اين معنا بنا به رواياتى است كه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) رسيده .
و اما بنابر قول به اينكه مراد از شعائر مناسك حج است ، بعضى گفته اند: مقصود
منافعى است كه در آن ايام از راه خريد و فروش عايد حاج مى شود، كه سر آمد مناسك حج كنار خانه خدا است ، چون آنجا آخرين عمل ، كه همان طواف است انجام مى شود.
و لكل امه جعلنا منسكا ليذ كروا اسم اللّه على ما رزقهم من بهيمه الانعام ...
.

*(/23)*

كلمه (منسك ) مصدر ميمى ، و اسم زمان و مكان است از (نسك ) و در اينجا از ظاهر جمله (ليذكروا اسم اللّه ) بر مى آيد كه مصدر ميمى و به معناى عبادت باشد، عبادتى كه مشتمل بر قربانى و ذبح هم هست .
و معنايش اين است كه : ما در امتهاى گذشته آنهايى كه ايمان داشتند، عبادتى با پيشكش قربانى قرار داده بوديم تا آنان نيز نام خدا را بر بهيمه انعام كه خدايشان روزى كرده بود ببرند. و خلاصه شما پيروان ابراهيم اولين امتى نيستيد كه قربانى برايتان مقرر شده بلكه براى قبل از شما هم مقرر شده بود.
(فالهكم اله واحد فله اسلموا) - يعنى وقتى خداى شما همان خدايى باشد كه براى امتهاى گذشته نيز احكام شما را تشريع كرده ، پس بدانيد كه معبود شما و آن امتها يكى است پس اسلام بياوريد، تسليمش شويد به اينكه عمل خود را خالص و تنها براى او به جا بياوريد، و در قربانيهاى خود به خدايى ديگر تقرب مجوييد. بنابراين ، حرف (فاء) در جمله (فالهكم ) براى تفريع سبب بر مسبب ، و در جمله (فله اسلموا) براى تفريع مسبب بر سبب است .
(و بشر المخبتين ) - در اين جمله اشاره اى است به اينكه هر كه براى خدا در حج خود اسلام و اخلاص داشته باشد او از (مخبتين ) است ، و آن وقت خود قرآن كريم (مخبتين ) را چنين تفسير فرموده : (الذين اذا ذكر اللّه و جلت قلوبهم و الصابرين على ما اصابهم و المقيمى الصلوه و مما رزقناهم ينفقون ) و انطباق اين چند صفتى كه در آيه شريفه در تفسير (اخبات ) آمده با كسى كه حج خانه خدا را با اسلام و تسليم به جا مى آورد، روشن است چون صفات مذكور عبارت است از: ترس از خدا، صبر، به پا داشتن نماز و انفاق كه همه اش در حج هست .
و البدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير...
.

*(/24)*

كلمه (بدن ) - به ضم باء و سكون دال - جمع (بدنه ) - به دو فتحه - كه عبارت است از شتر چاق و درشت . و در سابق گفتيم كه اگر آن را از شعائر خوانده به اعتبار اين است كه قربانى خدا شده است .
(فاذكروا اسم اللّه عليها صواف ) - كلمه (صواف ) جمع (صافه ) است . و معناى صافه بودن آن اين است كه ايستاده باشد دستها و پاهايش برابر هم و دستهايش بسته باشد.
(فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها و اطعموا القانع و المعتر) - كلمه (وجوب ) به معناى سقوط است . وقتى مى گويند (وجبت الشمس ) معنايش اين است كه آفتاب غروب كرد. و كلمه (جنوب ) جمع (جنب ) است ، و مراد از (وجوب جنوب قربانى ) اين است كه با پهلو به زمين بيفتد، كنايه از اينكه بميرد.
و امر در جمله (فكلوا منها) براى اباحه و رفع ممنوعيت است . و خلاصه معناى (كلوا) اين است كه مى توانيد بخوريد. و كلمه (قانع ) به معناى فقيرى است كه به هر چه به او بدهند قناعت مى كند، چه سؤ ال هم بكند يا نكند. و (معتر) فقيرى است كه براى سؤ ال نزد تو آمده باشد. و معناى آيه روشن است .
لن ينال اللّه لحومها و لا دمائها و لكن يناله التقوى منكم ...
.
اين جمله به منزله دفع دخل است . به عبارت ساده تر: پاسخ از سؤ الى است كه ممكن است بشود، چون ممكن است ساده لوحى توهم كند كه خدا از اين قربانى استفاده مى كند و بهره اى از گوشت و يا خون آن عايدش مى شود، لذا جواب داد، كه : نه ، چيزى از اين قربانى ها و گوشت و خون آنها عايد خدا نمى شود، چون خدا منزه است از جسميت و از هر حاجتى . تنها تقواى شما به او مى رسد، آن هم به اين معنا كه دارندگان تقوى به او تقرب مى جويند.
و يا ممكن است كسى كه آنطور ساده لوح نيست چنين توهم كند كه با اينكه خدا منزه از جسميت و از هر نقص و حاجتى است و از گوشت و خون قربانى ها بهره اى نمى برد ديگر چه معنا دارد كه ما حيوانات خود را به نام او قربانى كنيم ؟.

*(/25)*

لذا جواب داده كه مطلب همينطور است ، و ليكن اين قربانى ها اثرى معنوى براى آورنده اش دارد و آن صفات و آثار معنوى است كه جا دارد كه به خدا برسد، به معناى اينكه جا دارد كه به سوى خداى تعالى صعود كند و صاحبش را به خدا نزديك كند آنقدر نزديك كند كه ديگر حجابى بين او و خدا نماند.
(كذلك سخرها لكم لتكبروا اللّه على ما هديكم ) - ظاهرا مراد از (تكبير خدا) ذكر او به كبريايى و عظمت باشد كه ما را هدايت فرمود. پس مراد از هدايت هم هدايت به اطاعت و عبوديت خود او است . و معناى آيه اين است كه : خداوند آن حيوان را اين چنين براى شما مسخر نمود تا همان تسخير وسيله هدايت شما به سوى اطاعت و تقرب به سويش شود، شما آن را قربانى كنيد و در هنگام قربانى كردن و ياد كبرياء و عظمت او در برابر اين هدايت بيفتيد.
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از (تكبير) معرفت خداى تعالى به عظمت است و مراد از (هدايت ) هدايت به سوى تسخير آن حيوان است و معنا چنين است كه : خداوند آن حيوان را مسخر شما كرد تا او را به عظمت بشناسيد و فكر كنيد كه او چقدر بزرگ است كه راه تسخير اين حيوان را به ما نشان داده است .
ولى وجه اول از اين دو وجه بهتر، و با سياق سازگارتر است ، چون بنابر آن وجه ، تعليلى كه آمده با مقام (تسخيرش براى قربانى و تقرب ) سازگارتر است ، چون حاج به ياد كبريايى خدا مى افتد و او را در برابر اينكه هدايت به چنين عبادتى شده كه هم رضاى او را دنبال دارد و هم ثوابش را، تكبير گويد.
و بنابر وجه دوم اين ارتباط با مقام رعايت نمى شود، چون تسخير شتر براى آدميان و هدايت ايشان به چگونگى تسخير آن ، اختصاصى به حاجيان ندارد.
(و بشر المحسنين ) - و بشارت ده نيكوكاران را، يعنى آنهايى را كه چنين اعمال نيك به جا مى آورند. و يا اين چنين احسان و در راه خدا انفاق مى كنند.
بحث روايتى

*(/26)*

در الدر المنثور است كه ابن ابى حاتم از ابن عباس روايت كرده كه در تفسير (و من يرد فيه بالحاد...)، گفته اين آيه درباره عبد اللّه بن انيس نازل شد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) او را با مردى مهاجر و مردى از انصار به دنبال كارى فرستاد، و اين سه در بين راه به انساب خود افتخار كردند تا آنجا كه عبد اللّه بن انيس را خشم گرفت و مرد انصارى را كشت و از اسلام مرتد شده به مكه گريخت . آيه شريفه نازل شد كه هر كس در مكه به خاطر ظلمى كه كرده از اسلام ملحد شود، از عذابى دردناك بدو مى چشانيم ، يعنى هر كس به خاطر الحاد، و اعراضش از اسلام پناهنده به مكه شود... .
مؤ لف : نازل شدن اين آيه در خصوص اين داستان ، نه با سياق سازگارى دارد و نه با رجوع ذيل آيه به صدر آن ، تا ذيل متمم معناى صدر شود كه بيانش گذشت
و در تفسير قمى در ذيل آيه (ان الذين كفروا... و الباد) گفته : اين آيه درباره قريش
آنگاه كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را از مكه جلوگيرى كردند نازل شده ، و مقصود از (عاكف ) اهل مكه ، و مقصود از (بادى ) كسانى است كه از خارج مى آيند. هيچ كس حق ندارد كسى را از دخول در حرم و منزل كردن در آن ممانعت كند.
و در تهذيب به سند خود از حسين بن ابى العلاء روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) آيه (سواء العاكف فيه و الباد) را قرائت كرد و فرمود: مردم مكه هيچ يك از خانه هايشان در نداشت ، اولين كسى كه براى خانه خود دو لنگه در گذاشت معاويه بن ابى سفيان بود، و حال آنكه براى احدى سزاوار نبود كه حاجى را از خانه و منزلهاى مكه جلوگيرى كند.
مؤ لف : روايات در اين معنا بسيار است ، و اصل اين مساءله بايد در فقه مورد بحث قرار گيرد.

*(/27)*

و در كافى از ابن ابى عمير از معاويه روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) معناى كلام خداى عز و جل را پرسيدم كه مى فرمايد: (و من يرد فيه بالحاد بظلم ) فرمود: هر ظلمى الحاد است ، حتى زدن خادم بى گناه هم از همين الحاد است .
next page
fehrest page
back page

*(/28)*

next page
fehrest page
back page
و در همان كتاب به سند خود از ابى الصباح كنانى روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) از معناى آيه (و من يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم ) پرسيدم ، فرمود: هر ظلمى كه شخص در مكه مرتكب شود، چه ظلم به نفس ، و چه ظلم به غير، من آن را الحاد مى دانم ، و به همين جهت امام از اينكه در مكه سكونت گزيند پرهيز مى كرد.
مؤ لف : اين روايت را صاحب علل الشرايع هم از ابى الصباح از آن جناب آورده ، و در روايت وى آمده : و به همين جهت امام همواره مردم را نهى مى كرد از اينكه مجاور مكه شوند. و در معناى اين روايت و روايت قبلش رواياتى ديگر نيز هست .
و نيز در كافى به سند خود از ربيع بن خثيم روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) را ديدم كه داشت پيرامون كعبه طواف مى كرد، در حالى كه در محملى قرار داشت ، چون سخت مريض بود، پس ديدم كه هر وقت به ركن يمانى مى رسيد دستور مى داد او را به زمين بگذارند، دست خود از سوراخ محمل بيرون مى آورد و آن را به زمين مى كشيد بعد مى فرمود بلندش ‍ كنند.
بعد از آنكه ديدم در هر شوط اين كار را تكرار كرد، عرضه داشتم : فدايت شوم يا بن رسول اللّه ! اين كار براى شما زحمت زياد داشت ؟ فرمود: من از خداى عز و جل شنيدم كه مى فرمود: (ليشهدوا منافع لهم ) پرسيدم منظور منافع دنيا است يا آخرت ؟ فرمود: همه .
و در مجمع البيان در ذيل همين آيه گفته : بعضى گفته اند منافع آخرت منظور است ، و آن عفو و مغفرت است ، و بدين مضمون از امام باقر (عليه السلام ) هم نقل شده است .
مؤ لف : اثبات يكى از اين دو نوع منافع ، منافاتى با عموم آيه ندارد.

*(/1)*

و در كتاب عيون از جمله مسائلى كه حضرت رضا براى محمد بن سنان و پاسخش به سوالات او از علل نوشت ، يكى علت وجوب حج بوده كه امام نوشته است : علت آن رفتن به ميهمانى خداى عز و جل و طلب حوايج و بيرون شدن از همه گناهان است و براى اين است كه از گناهان گذشته تائب شود و نسبت به آينده اش تجديد عمل كند. و نيز در حج ، انسان موفق به بذل مال مى شود. و تنش به زحمت مى افتد، و در مقابل اجر مى برد. آدمى را از شهوات و لذات باز مى دارد، و به وسيله عبادت به درگاه خداى عز و جل نزديك مى شود و آدمى را به خضوع و استكانت و اظهار ذلت در برابر آن درگاه وا مى دارد. حج دائما آدمى را دچار سرما و گرما و ايمنى و خوف مى كند و آدمى با اين حوادث خو مى گيرد.
و نتيجه آثارش اين است كه اميد و ترس آدمى همه متوجه خدا مى شود. نتيجه ديگرش اينكه قساوت را از قلب و خشونت را از نفس ‍ و نسيان را از دل مى زدايد و اميد و ترس از غير خدا را مى برد و حقوق خدايى را تجديد مى كند و نفس را از فساد جلو مى گيرد. منافع شرقيان را عايد غربيان و ساحليان را عايد خشكى نشينان كه به حج آمده اند و حتى آنها كه نيامده اند مى سازد چون حج موسم آمد و شد تاجران و وارد كنندگان و فروشندگان و مشتريان و كاسبان و مسكينان است . در حج حوائج محتاجانى كه از اطراف و اماكن مى آيند و مى توانند بيايند بر آورده مى شود. اينها همه منافعى است كه حج براى بشر دارد.
مؤ لف : قريب به اين مضمون از فضل بن شاذان نيز از آن جناب روايت شده است .
و در كتاب معانى الاخبار به سند خود از ابى الصباح كنانى از امام صادق
(عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير كلام خداى عز و جل كه فرموده : و (يذكروا اسم اللّه فى ايام معلومات ) فرمود: يعنى ايام تشريق .

*(/2)*

مؤ لف : در اين معنا نيز روايات ديگرى از امام باقر و صادق (عليهما السلام ) رسيده ، البته در اين ميان روايات ديگرى نيز هست كه معارض با اين روايات است ، مثل آن رواياتى كه (ايام معلومات ) را دهه ذى الحجه دانسته ، يا آن رواياتى كه (ايام معلومات ) را دهه ذى الحجه و ايام معدودات را ايام تشريق دانسته و آيه شريفه با آن روايتى كه ايام مذكور را ايام تشريق دانسته سازگارتر است .
و در كافى به سند خود از ابى الصباح كنانى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير جمله (ثم ليقضوا تفثهم ) فرمود: منظور، سر تراشيدن و ازاله مو از بدن است .
و در فقيه ، در روايات بزنطى از حضرت رضا (عليه السلام ) آمده كه فرمود: (تفث ) ناخن گرفتن و چرك گرفتن از بدن و افكندن جامه احرام است .
و در تهذيب به سند خود از حماد ناب ، روايت آورده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) از معناى جمله (و ليطوفوا بالبيت العتيق ) پرسيدم : فرمود: منظور طواف نساء است .
مؤ لف : در معناى اين سه روايت ، روايات ديگرى از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) آمده است .
و در كافى به سند خود از ابان از كسى كه براى او حديث كرده از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : از آن جناب پرسيدم چرا خداوند خانه كعبه را (بيت العتيق ) ناميد؟ فرمود: براى اينكه (هر خانه اى در دنيا در قيد ملك مالكى است ) و خداوند خانه را از قيد ملكيت انسانها آزاد كرده ، هيچ كس مالك آن نشده است .
و در تفسير قمى گفته : پدرم از صفوان بن يحيى از ابى بصير از امام صادق (عليه السلام ) برايم حديثى كرد و در ضمن آن از داستان غرق شدن قوم نوح گفت ، و سپس
فرمود: خانه كعبه از اين جهت بيت عتيق ناميده شده كه از غرق شدن آزاد گرديده .

*(/3)*

و در الدر المنثور است كه بخارى در تاريخ خود و ترمذى - وى حديث را حسن دانسته - و ابن جرير و طبرانى و حاكم - وى آن را صحيح دانسته - و ابن مردويه و بيهقى - در كتاب دلائل - از عبد اللّه بن زبير روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: اگر خدا خانه كعبه را بيت العتيق ناميده بدين جهت است كه خداوند آن را از شر جبابره دنيا آزاد كرده ، و تاكنون هيچ جبارى بر آن غلبه نكرده است .
مؤ لف : تاريخ به هيچ وجه اين روايت را تصديق نمى كند براى اينكه يكى از جبابره كه اين خانه را خراب كرد خود همين عبد اللّه زبير و ديگرى حصين بن نمير به دستور يزيد و يكى ديگر حجاج بن يوسف به امر عبد الملك مروان و يكى قوم قرامطه بودند. و ممكن است مراد آن حضرت تاريخ گذشته اين خانه باشد. و اما روايت سابق بر اين روايت كه ثابت نشده است .
باز در همان كتاب آمده كه سفيان بن عيينه و طبرانى و حاكم - وى حديث را صحيح دانسته - و بيهقى - در كتاب سنن خود - از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : حجر اسماعيل جزء خانه است براى اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از پشت ديوار حجر طواف مى كرد. و حجر را داخل طواف مى ساخت ، خداى تعالى هم فرموده : (و ليطوفوا بالبيت العتيق ).
مؤ لف : در اين معنا روايات ديگرى از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) آمده .
باز در همان كتاب است كه ابن ابى شيبه و حاكم - وى حديث را صحيح دانسته - از جبير بن مطعم روايت كرده اند كه گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) فرمود: اى بنى عبد مناف ! زنهار كه احدى را از طواف اين خانه و نماز در آن ممانعت مكنيد، هر وقت كه باشد چه شب و چه روز.

*(/4)*

و در مجمع البيان در ذيل جمله (فاجتنبوا الرجس من الاوثان ) گفته : اصحاب ما اماميه روايت كرده اند كه بازى شطرنج و نرد و ساير انواع قمار، از اين رجس است . و در ذيل (و اجتنبوا قول الزور) گفته : اصحاب ما روايت كرده اند كه غنا و ساير سخنان لهو از مصاديق قول زور است .
و در همان تفسير آمده كه ايمن بن خزيم از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) روايت كرده كه روزى ما را مخاطب قرار داد و فرمود: اى مردم ! خداوند شهادت بنا حق را هم لنگه شرك به خود حساب كرده ، و فرموده : (فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور).
مؤ لف : ذيل اين روايت در الدر المنثور، از احمد، ترمذى ، ابن جرير، ابن منذر و ابن مردويه از ايمن روايت شده است .
و در كافى به سند خود از ابى الصباح كنانى از ابى عبد اللّه (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (و لكم فيها منافع الى اجل مسمى ) فرمود: يعنى مادام كه قربانى نشده ، اگر در راه خسته شد مى تواند سوارش شود، البته نه اينكه خسته اش كند و اگر تشنه شد مى تواند از شيرش بدوشد، البته به شرطى كه همه آن را ندوشد.
و در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه از على (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: حاج مى تواند سوار شتر خود شود، اما به طور شايسته .
مؤ لف : نظير اين روايت را از جابر از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نيز آورده .
و در تفسير قمى در ذيل آيه (فله اسلموا و بشر المخبتين ) فرموده : يعنى عبادت كنندگان .
و در كتاب كافى به سند خود از عبد اللّه بن سنان از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل جمله (و اذكروا اسم اللّه عليها صواف ) فرمود: اين آن هنگامى است كه شتر براى نحر، مى ايستد كه دست و پايش در يك صف قرار گرفته ، دستهايش از پا تا زانو بسته شده . و جمله (فاذا وجبت جنوبها) مربوط به آن هنگامى است كه به زمين مى افتد.

*(/5)*

و در همان كتاب به سند خود از عبد الرحمان بن ابى عبد اللّه ، از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير جمله (فاذا وجبت جنوبها) فرمود: يعنى وقتى به زمين افتاد از آن بخوريد و به (قانع ) يعنى كسى كه هر چيزى به او بدهى راضى مى شود و ناراحت
نمى گردد و قهر نمى كند، و به (معتر) يعنى كسى كه از كنار تو عبور مى كند بلكه تعارفش كنى ، بخوران .
و در معانى الاخبار به سند خود از سيف تمار روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: سعيد بن عبد الملك به حج آمد و پدرم را بديد، پس گفت : من شترى سوق داده ام (با خود براى قربانى آورده ام ) حال چه كنم ؟ فرمود يك ثلث آن را براى خوردن خانواده ات بده ، و ثلث ديگر را به قانع بخوران ، و ثلث سوم را به مسكين بده . پرسيدم : مسكين يعنى سائل ؟ فرمود: بله و قانع آن كسى است كه هر چيز برايش بفرستى هر چند يك تكه گوشت باشد قناعت مى كند، و معتّر آن كسى است كه به طمع گوشت از كنار تو مى گذرد، ولى سؤ ال نمى كند.
مؤ لف : در همه مضامينى كه در اين روايات گذشت ، روايات بسيار ديگرى هست كه آنچه ما نقل كرديم مختصرى از آنها بود.
و در كتاب جوامع الجامع در تفسير جمله (لن ينال اللّه لحومها و لا دماوها) مى گويد: و روايت شده كه مردم جاهليت را رسم بر اين بود كه وقتى شتر را نحر مى كردند، خون آن را به ديوار كعبه مى ماليدند، پس وقتى مسلمانان به حج رفتند مى خواستند همين رسم جاهليت را انجام دهند اين آيه نازل شد.
مولف : در معناى اين روايت در الدر المنثور حديثى از ابن منذر و ابن مردويه از ابن عباس آمده است .
و در تفسير قمى بعد از جمله (لتكبروا اللّه على ما هديكم ) گفته : تكبير در ايام تشريق در منى به دنبال پانزده نماز و در شهرها به دنبال ده نماز گفته مى شود.
سوره حج ، آيه 38 - 57

*(/6)*

ان اللّه يدفع عن الذين آمنوا ان الله لا يحب كل خوان كفور(38) اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا و ان اللّه على نصرهم لقدير(39) الذين اخرجوا من ديرهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا اللّه و لو لا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لهدمت صومع و بيع و صلوت و مسجد يذكر فيها اسم اللّه كثيرا و لينصرن اللّه من ينصره ان اللّه لقوى عزيز(40) الذين ان مكانهم فى الارض اقاموا الصلوة و آتوا الزكوه و امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و لله عقبه الامور(41) و ان يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح و عاد و ثمود(42) و قوم ابراهيم و قوم لوط(43) و اصحاب مدين و كذب موسى فامليت للكافرين ثم اخذتهم فكيف كان نكير(44) فكاين من قريه اهلكناها و هى ظالمه فهى خاويه على عروشها و بئر معطله و قصر مشيد(45) افلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها فانها لا تعمى الابصر و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور(46) و يستعجلونك بالعذاب و لن يخلف اللّه وعده و ان يوما عند ربك كالف سنه مما تعدون (47) و كاين من قريه امليت لها و هى ظالمه ثم اخذتها و الى المصير(48) قل يايها الناس انما انا لكم نذير مبين (49) فالذين آمنوا و عملوا الصالحات لهم مغفره و رزق كريم (50) و الذين سعوا فى آيتنا معجزين اولئك اصحاب الجحيم (51) و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته فينسخ اللّه ما يلقى الشيطان ثم يحكم اللّه آيته و اللّه عليم حكيم (52) ليجعل ما يلقى الشيطان فتنه للذين فى قلوبهم مرض و القاسيه قلوبهم و ان الظالمين لفى شقاق بعيد(53) و ليعلم الذين اوتوا العلم انه الحق من ربك فيومنوا به فتخبت له قلوبهم و ان اللّه لهاد الذين آمنوا الى صراط مستقيم (54) و لا يزال الذين كفروا فى مريه منه حتى تاتيهم الساعه بغته او ياتيهم عذاب يوم عقيم (55) الملك يومئذ لله يحكم بى نهم فالذين آمنوا و عملوا الصالحات فى جنت النعيم (56)

*(/7)*

والدين كفروا و كذبوا بآياتنا فاولئك لهم عذاب مهين (57)
.
ترجمه آيات
خدا از كسانى كه ايمان آورده اند دفاع مى كند كه خدا خيانت گران كفران پيشه را دوست ندارد (38).
كسانى كه چون ستم ديده اند كارزار مى كنند اجازه دارند و خدا به نصرت دادنشان قادر است (39).
همان كسانى كه از ديارشان بى رون شده اند بدون سبب جز آنكه مى گفته اند: پروردگار ما خداى يكتا است . اگر خدا بعضى از مردم را به بعض ديگر دفع نمى كرد ديرها و كليساها و كنشتها و مسجدها كه ن ام خدا در آن بسيار ياد مى شود ويران مى شد، خدا كسانى را كه يارى او كنند يارى مى كند كه وى توانا و نيرومند است (40).
همان كسانى كه اگر در زمين استقرارشان دهيم نماز به پا كنند و زكات دهند و به معروف وا دارند و از منكر باز دارند و سرانجام همه كارها با خدا است (41).
اگر تو را تكذيب مى كنند پيش از آنها نيز قوم نوح و عاد و ثمود پيغمبران را تكذيب كردند (42).
با قوم ابراهيم و قوم لوط (43).
با اهل مدين . و موسى نيز تكذيب شد. به اين كافران مهلت دادم و بعد مواخذه شان كردم و تعرض من چه بس شديد بود (44).
چه بسيار دهكده ها كه ستمگر بودند و هلاكشان كرديم و اكنون با وجود بناها كه دارد از سكنه خالى است ، و چه بس يار چاههايى كه معطل مانده و قصرها كه با گچ ساخته شده و اهل آن هلاك شده اند (45).
چرا در اين سرزمين ها سير نمى كنند تا دلهايى داشته باشند كه با آن بفهمند يا گوشهايى كه با آن بشوند. آرى ، ديدگان كور نمى شود بلكه دلهايى كه در سينه ها است كور مى شود (46).
به شتاب از تو عذاب مى خواهند، خدا از وعده خويش تخلف نكند كه نزد پروردگار تو روزى چون هزار سال از سالهايى است كه شما مى شماريد (47).
چه بسيار دهكده ها كه مهلتشان دادم و ستمگر ب ودند آنگاه مواخذه شان كردم و سرانجام به سوى او است (48).
بگو اى مردم حق اين است كه من شما را بيم رسانى آشكارم (49).

*(/8)*

بنابراين كسانى كه ايمان آورده و كارهاى شايسته كرده اند مغفرت و روزى سخاوتمندانه دارند (50).
و كسانى كه كوشى ده اند از آيات ما گريزان باشند اهل جهنمند (51).
پيش از تو رسولى يا پيغمبرى نفرستاديم مگر آنكه وقتى كتاب ما را قرائت كرد شيطان در قرائت وى مداخله كرد خدا چيزى را كه شيطان القاء كرده باطل مى كند و سپس آيه هاى خويش استوار مى سازد كه خدا دانا و حكيم است (52).
تا آنچه را كه شيطان القاء مى كند براى كسانى كه در دلهايشان مرضى هست و براى سنگدلان مايه ابتلاء كند كه ستمگران در خلافى بى نهايتند (53).
و تا كسانى كه دانش يافته اند بدانند كه قرآن حق و از ناحيه پروردگار توانا است و به آن بگروند و دلهايشان بدان آرام گيرد كه خدا راهبر مؤ منان به راه راست است (54).
و كسانى كه كافرند پيوسته از آن به شك اندرند تا ناگهان رستاخيز سويشان بيايد يا عذاب روز غم انگيز ايشان بيايد (55).
در آن روز فرمانروايى خاص خدا است ، ميانشان حكم مى كند، پس كسانى كه ايمان آورده و كارهاى شايسته كرده اند در بهشتهاى پر نعمتند (56).
و كسانى كه كافرند و آيه هاى ما را تكذيب كرده اند آنان عذابى خفت انگيز دارند (57).
بيان آيات
اين آيات متضمن اذن مؤ منين به قتال با كفار است ، و به طورى كه گفته اند: اولين

*(/9)*

آيه اى است كه درباره جهاد نازل شده ، چون مسلمانان مدتها بود از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) درخواست اجازه مى كردند كه با مشركين قتال كنند، و حضرت به ايشان مى فرمود: من ماءمور به قتال نشده ام ، و در اين باب هيچ دستورى نرسيده . و تا در مكه بود همه روزه عده اى از مسلمانان نزدش مى آمدند كه يا كتك خورده بودند، و يا زخمى شده بودند و يا شكنجه ديده بودند، و در محضر آن جناب از وضع خود و ستمهايى كه از مشركين مكه و گردن كلفت هاى آنان مى ديدند شكوه مى كردند، حضرت هم ايشان را تسليت داده ، امر به صبر و انتظار فرج مى كرد تا آنكه اين آيات نازل شد كه در آنها فرمود: (اذن للذين يقاتلون ....) ولى بعضى از مفسرين گفت ه اند: اولين آيه اى كه درباره اذن به جهاد نازل شد آيه (و قاتلوا فى سبيل اللّه الذين يقاتلونكم ) بوده .
بعضى ديگر گفته اند آيه (ان اللّه اشترى من المؤ منين انفسهم و اموالهم ) بوده است .
ولى اعتبار عقلى اقتضا مى كند كه همين آيه سوره حج اولين آنها باشد، براى اينكه صريحا كلمه اجازه در آن آمده ، و علاوه در آن زمينه چينى شده : و مردم را بر جهاد تهييج ، و دلها را تقويت ، و با وعده نصرت به طور اشاره و تصريح آنان را ثابت قدم نموده ، و رفتارى را كه خدا با اقوام ستمگر گذشته نموده يادآور شده است .
و همه اينها از لوازم تشريع احكام مهم و بيان و ابلاغ براى اولين بار آن است ، آن هم حكم جهاد كه بناى آن بر اساس فداكارى و جانبازى است ، و از دشوارترين احكام اجتماعى اسلام و مؤ ثرترين آنها در حفظ اجتماع دينى است . آرى ابلاغ چنين حكمى براى اولين بار بسيار احتياج دارد به زمينه چينى و بسط كلام و بيدار كردن افكار، همچنانكه در همين آيات اين روش به كار رفته است .

*(/10)*

چونكه اولا كلام را با اين نكته كه خدا مولاى مؤ منين و مدافع ايشان است افتتاح نموده ، سپس به طور صريح اجازه قتال داده ، و فرموده كه : شما تاكنون مظلوم بوديد، و قتال تنها راه حفظ اجتماع صالح از ظلم ستمگران است ، و در اين جمله ايشان را به وصف صلاحيت ستوده ، و آنان را شايسته و قابل براى تشكيل يك مجتمع دينى كه در آن اعمال
صالح عملى مى شود دانسته ، آنگاه رفتار خداى را نسبت به اقوام ستمگر گذشته حكايت كرده ، و وعده داده كه به زودى انتقام ايشان را از ستمگران معاصرشان خواهد گرفت ، همانطور كه از گذشتگان گرفت .
ان اللّه يدافع عن الذين آمنوا ان اللّه لا يحب كل خوان كفور
كلمه (يدافع ) از مدافعه است و مبالغه در دفع را افاده مى كند. و كلمه (خوان ) اسم مبالغه از خيانت است ، و همچنين كلمه (كفور) كه مبالغه كفران نعمت است . و مراد از جمله (الذين آمنوا) مؤ منين از امت است ، هر چند كه بر حسب مورد با مؤ منين آن روز اسلام منطبق است ، چون آيات در مقام تشريع حكم جهاد است و حكم جهاد مختص به يك طايفه و اهل يك عصر نيست ، و مورد نمى تواند مخصص باشد.

*(/11)*

و مراد از (كل خوان كفور) مشركين هستند، اگر آنان را بسيار خيانت كار و كفران پيشه خواند بدين جهت است كه خداوند امانت دين حق را بر آنان عرضه كرد، و در ميان آنان اين دين را ظاهر ساخت ، و آن را امانت و وديعه در نزد فطرت آنان سپرد تا در نتيجه حفظ و رعايت آن به سعادت دنيا و آخرت برسند، و آن را از طريق رسالت به ايشان شناسانيد، ولى ايشان به آن خيانت كردند، يعنى آن را انكار نمودند. خداوند ايشان را غرق در نعمتهاى ظاهرى و باطنى كرد پس كفران كردند و شكرش را به وسيله عبادت به جا نياوردند. در اين آيه براى مطالب آيه بعد كه اذن به قتال مى دهد زمينه چينى شده ، مى فرمايد خدا از كسانى كه ايمان آورده اند دفاع مى كند، و شر مشركين را از ايشان دفع مى دهد، چون كه او ايشان را دوست مى دارد، و مشركين را دوست نمى دارد، براى اينكه مشركين خيانت كردند. پس اگراو مؤ منين را دوست مى داد بدين جهت است كه مؤ منين امانت را رعايت و نعمت خدا را شكر گزارند. پس در حقيقت خدا از دين خود (كه امانت نزد مؤ منين است ) دفاع مى كند. و به همين جهت او ولى و مولاى مؤ منين است كه دشمنانشان را دفع كند، همچنانكه خودش فرموده : (ذلك بان اللّه مولى الذين آمنوا و ان الكافرين لا مولى لهم ).
اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا و ان اللّه على نصرهم لقدير
از ظاهر سياق برمى آيد كه مراد از جمله (اذن ) فرمان به اذن باشد، نه اينكه بخواهد
از اذن سابق خبر دهد. ديگر اينكه از جمله (للذين يقاتلون ) بر مى آيد كه مراد از اين اذن ، اذن به قتال است ، و به همين جهت نفرمود: (اذن للذين آمنوا) بلكه فرمود: (اذن للذين يقاتلون ) پس اين كه تعبير را عوض كرد، و فرمود: (للذين يقاتلون )، خود دليل بر اين است كه به چه كارى اجازه داده شده اند.

*(/12)*

قرائتى كه در ميان همه مسلمين دائر است اين است كه جمله (يقاتلون ) را به فتح تاء و به صيغه مجهول مى خوانند، كه معنايش : (كسانى كه مورد كشتار مشركين واقع مى شوند) است (يعنى كسانى كه مشركين ايشان را مى كشند) و فلسفه اين اجازه هم همين است كه مشركين آغاز به اين عمل كردند، و اصولا خواستار جنگ و نزاعند.
حرف (باء) در جمله (بانهم ظلموا) براى سببيت است ، و همين خود علت اذن را مى فهماند و مى رساند اگر مسلمانان را اجازه قتال داديم ، به خاطر همين است كه به آنها ستم مى شد، و اما اينكه چگونه ستم مى شد جمله (الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ...) آن را تفسير مى كند. و اما اينكه فاعل اين اذن را - كه چه كسى اجازه داده - ذكر نكرد (و نفرمود: خدا اجازه داد؟) به منظور تعظيم و بزرگداشت خدا بوده ، نظير جمله (و ان اللّه على نصرهم لقدير) كه قدرت بر يارى را خاطر نشان كرده نمى گويد كه خدا ايشان را يارى مى كند، تا به اين وسيله اشاره به اين نكته كرده باشد كه او اينقدر بزرگ است كه هيچ اعتنايى به اين موضوع ندارد، و برايش حائز هيچ اهميتى نيست ، چون براى كسى كه بر هر چيز قادر است مشكلى نيست كه دوستان خود را يارى كند.
الذين اخرجوا من ديارهم ب غير حق الا ان يقولوا ربنا اللّه ...

*(/13)*

اين آيه همانطور كه گفتيم مظلوميت مؤ منين را بيان مى كند، و آن اين است كه كفار بدون هيچ گونه حق و مجوزى ايشان را از ديار و وطنشان مكه بيرون كردند. آن هم نه اين طور كه دست ايشان را بگيرند، و از خانه و شهرشان بيرون كنند، بلكه آنقدر شكنجه و آزار كردند، و آنقدر براى آنان صحنه سازى نمودند، تا ناگزير شدند با پاى خود شهر و زندگى را رها نموده در ديار غربت منزل كنند، و از اموال و هستى خود چشم پوشيده ، با فقر و تنگدستى گرفتار شوند. عده اى به حبشه رفتند و جمعى بعد از هجرت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به مدينه . پس معناى اخراج در اينجا اين است كه آنها را مجبور به خروج كردند.
جمله (الا ان يقولوا ربنا اللّه ) استثناى منقطع است كه معناى (لكن ) را مى دهد يعنى : و ليكن به اين جهت اخراج شدند كه مى گفتند پروردگار ما اللّه است نه بت . و اين
تعبير اشاره مى كند به اينكه مشركين آن قدر نفهم و منحرف از حق بودند كه اين كلمه حق را از مسلمانان جرم مى دانستند و همان را مجوز اين دانستند كه آنها را از وطن ماءلوف خود بيرون كنند.
بعضى از مفسرين گفته اند: استثناى مزبور متصل و به همان معناى اصليش است و مستثنا منه آن كلمه حق است و معناى آيه اين است كه : بدون حق از وطن اخراج شدند مگر براى اين حق كه مى گفتند: (ربنااللّه ) و ليكن خواننده عزيز خودش خوب مى داند كه اين معنا با مقام هيچ تناسبى ندارد، چون مقام آيه ، مقام بيان اين جهت است كه اگر مؤ منين اخراج شدند بدون حق اخراج شدند، نه اينكه بخواهد بفرمايد: به خاطر اين حق (ربنا اللّه ) اخراج شدند نه به خاطر حقى ديگر.

*(/14)*

و اگر همه مسلمانان را به اين وصف (كه از ديار خود اخراج شدند) توصيف فرموده از باب توصيف كل به وصف بعض است به عنايت اتحاد و ائتلاف ، چون مؤ منين از شدت اتحاد و ائتلاف همه با هم برادر و عليه دشمن يكدستند، و اگر همه امتها را به وصف بعضى افراد توصيف كرده ، اين در قرآن كريم تازگى ندارد، بلكه از حد شمار بيرون است . (و لو لا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض ‍ لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم اللّه كثيرا) - كلمه (صوامع ) جمع (صومعه ) است ، و صومعه نام معبدهايى است كه براى عبادت عابدان و زاهدان ، در بالاى كوه ها و در بيابانهاى دوردست ساخته مى شد، و معمولا عمارتى نوك تيز و مخروطى بود. و كلمه (بيع ) جمع (بيعة ) - به كسر با - است كه نام معبد يهود و نصارى است . و كلمه (صلوات ) جمع (صلاة ) است كه به معناى مصلا و نمازگاه يهود است و اگر نمازگاه يهود را (صلاة ) ناميده ، از باب تسميه محل به نام حال است ، چون نماز حال در نمازگاه است همچنانكه در آيه (لا تقربوا الصلوه و انتم سكارى - با حال مستى نزديك نماز نرويد) كلمه نماز به معناى نمازگاه است ، به دليل اينكه در آخر دارد (و لا جنبا الا عابرى سبيل - و نه در حال جنابت مگر اينكه رهگذر باشيد) كه معلوم است عبور از نمازگاه ممكن است نه عبور از نماز.
بعضى از مفسرين گفته اند: (صلوة ) كلمه عربى شده كلمه (صلوثا)ى عبرانى است ، چون (صلوثا) - با ثاى سه نقطه و الف كوتاه - به معناى (مصلى ) است . و كلمه
(مساجد) جمع (مسجد) است كه نام معبد مسلمين مى باشد.

*(/15)*

اين آيه هر چند كه در مقام تعليل ، نسبت به تشريع قتال و جهاد قرار دارد و حاصلش اين است كه تشريع قتال به منظور حفظ مجتمع دينى از شر دشمنان دين است كه مى خواهند نور خدا را خاموش كنند، زيرا اگر جهاد نباشد همه معابد دينى و مشاعر الهى ويران گشته عبادات و مناسك از ميان مى رود، و ليكن در عين حال مراد از دفع خدا مردم را به دست يكديگر، اعم از مساءله جهاد است ، چون دفاع مردم از منافع حياتى خود و حفظ استقامت وضع زندگى ، سنتى است فطرى كه (چه اين آيه بفرمايد و چه نفرمايد) در ميان مردم جريان دارد، هر چند كه اين سنت فطرى هم منتهى به خداى تعالى مى شود. اوست كه آدمى را به چنين روشى هدايت كرده ، چون مى بينيم كه انسان را مانند ساير موجودات مجهز به جهاز و ادوات دفاع نموده ، تا به آسانى بتواند دشمن مزاحم حقش را دفع دهد، و نيز او را مجهز به فكر كرده ، تا با آن به فكر درست كردن وسايل دفع ، و سلاحهاى دفاعى بيفتد، تا از خودش و هر شاءنى از شؤ ون زندگى اش كه مايه حيات و يا تكميل حيات و تماميت سعادت او است دفاع كند. چيزى كه هست دفاع ، با قتال آخرين وسيله دفاع است وقتى به آن متوسل مى شوند كه راه هاى ديگر به نتيجه نرسد، مانند آخرين دواء كه همان داغ كردن است وقتى به آن متوسل مى شوند كه دواهاى ديگر نتيجه ندهد چون در قتال نيز بشر اقدام مى كند به اينكه بعضى از اجزاى بدن يا افراد اجتماع از بين بروند، تا بقيه نجات يابند و اين سنتى است كه در جوامع بشرى جريان دارد، بلكه به انسانها اختصاص نداشته ، هر موجودى كه به نحوى شخصيت و استقلال دارد اين سنت را دارد كه احيانا مشقت موقتى را براى راحتى دائمى تحمل كند.

*(/16)*

پس مى توان گفت كه در آيه شريفه به اين نكته اشاره شده است كه قتال در اسلام از فروعات همان سنتى است فطرى ، كه در بشر جارى است . چيزى كه هست وقتى همين قتال و دفاع را به خدا نسبت دهيم آن وقت (دفع اللّه ) مى شود و مى گوييم : خداوند به خاطر حفظ دينش از خطر انقراض بعضى از مردم را به دست بعضى دفع مى كند. و اگر تنها معابد را نام برده با اين كه اگر اين دفاع نباشد اصل دين باقى نمى ماند تا چه رسد به معابد آن ؟ بدين جهت است كه معابد مظاهر دين و شعائر و نشانه هاى دين است كه مردم به وسيله آن به ياد دين مى افتند، و در آنها نشسته احكام دين را مى آموزند و صورت دين را در اذهان مردم حفظ مى كنند.
(و لينصرن اللّه من ينصره ان اللّه لقوى عزيز) - لامى كه بر سر جمله (لينصرن ) در
آمده لام قسم است ، و علاوه بر اينكه سوگند ياد كرده ، وعده خود را با نون تاءكيد ثقيله تاءكيد هم كرده است ، و آن وعده اين است كه هر كس او را با جهاد و قتال با دشمنان يارى كند، او ياريش مى كند و خداى تعالى به اين وعده خود در حق مسلمانان وفا كرد و در جنگها و غزوات بر دشمنان پيروزيشان داد، البته اين تا وقتى بود كه مسلمانان دين خدا را يارى مى كردند.
و معناى آيه اين است كه : سوگند مى خورم كه هر آينه و حتما خدا هر كه را ياريش كند و از دين او دفاع كند، يارى مى كند و خدا توانايى است كه احدى او را ضعيف نمى كند و عزيزى است كه احدى به ساحت عزت او تجاوز نمى كند و چيزى به سلطنت و ملك او بر نمى گردد.
از اين آيه شريفه استفاده مى شود كه در شرايع سابق نيز حكم دفاعى فى الجمله بوده هر چند كه كيفيت آن را بيان نكرده است .
الذين ان مكناهم فى الارض اقاموا الصلوه و آتوا الزكوة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر...)

*(/17)*

اين آيه توصيف ديگرى است از مؤ منين كه در اول آيات نامشان را برد البته اين توصيف توصيف مجموع است از جهت مجموعيت و به عبارت ساده تر: توصيف نوع مؤ منين است و كار به فرد فرد آنان ندارد چون ممكن است فردى از آنان واجد اين اوصاف نباشد. و مراد از تمكين آنان در زمين اين است كه ايشان را در زمين نيرومند كند، به طورى كه هر كارى را كه بخواهند بتوانند انجام دهند، و هيچ مانعى يا مزاحمى نتواند سد راه آنان شود.
در توصيف آنان مى فرمايد: يكى از صفات ايشان اين است كه اگر در زمين تمكنى پيدا كنند و در اختيار هر قسم زندگى كه بخواهند حريتى داده شوند، در ميان همه انواع و انحاء زندگى يك زندگى صالح را اختيار مى كنند و جامعه اى صالح به وجود مى آورند كه در آن جامعه نماز به پا داشته ، و زكات داده مى شود، امر به معروف و نهى از منكر انجام مى گيرد.
و اگر از ميان همه جهات عبادى ، نماز و از ميان همه جهات مالى ، زكات را نام برد، بدين جهت است كه اين دو در باب خود (عبادات ) عمده هستند.
و وقتى صفت مؤ منين مذكور در صدر آيات اين باشد، و مراد از اين صفت نيز آن باشد كه در صورت داشتن قدرت و اختيار، اجتماعى صالح به وجود مى آورند، و از سوى ديگر حكم جهاد هم مخصوص به يك طايفه معينى نباشد نتيجه مى گيريم كه پس مراد از (مؤ منين )

*(/18)*

عموم مؤ منين آن روز، بلكه عامه مسلمين تا روز قيامت است ، و اين خصيصه و طبع هر مسلمانى است ، هر چند كه قرنها بعد به وجود آيد. پس طبع مسلمان از آن جهت كه مسلمان است صلاح و سداد است هر چند كه احيانا بر خلاف طبعش كارى بر خلاف صلاح انجام دهد. بنابراين ، ديگر نبايد توهم كرد كه مراد از اين صفت ، صفت خصوص مهاجرين زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است ، حال چه اين آيات را مكى بدانيم ، و چه مدنى گو اينكه مساءله اخراج از ديار و مظلوميت ، مخصوص آنان است ، زيرا مساءله اخراج از وطن و مظلوميت ، سوژه بحث است ، و خلاصه ، مورد مخصص نيست ، چون مخصص بودن مورد با عموم موصوفين در صدر آيات و عموميت حكم جهاد منافات دارد.
علاوه بر اينكه ، جامعه صالحى كه براى اولين بار در مدينه تشكيل شده و سپس تمامى شبه جزيره عربستان را گرفت ، عالى ترين جامعه اى بود كه در تاريخ اسلام تشكيل يافت ، جامعه اى بود كه در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) در آن جامعه نماز به پا مى شد، زكات داده مى شد، امر به معروف و نهى از منكر مى شد، و اين جامعه به طور قطع سمبل و مصداق بارز اين آيه است و حال آنكه مى دانيم كه در تشكيل چنين جامعه اى انصار عامل مهم بودند نه مهاجرين .
و در تاريخ اسلام در هيچ عهدى سابقه ندارد كه به دست مهاجرين چنين جامعه اى تشكيل يافته باشد، به طورى كه انصار هيچ دخالتى در آن نداشته باشند، مگر اينكه كسى بگويد مراد از اين مؤ منين ، اشخاص و فرد فرد خلفاء راشدين ، و يا فقط على (عليه السلام ) - بنا به اختلافى كه در آراء شيعه و سنى هست - بوده باشد، كه دراين صورت معناى همه آيات مورد بحث به كلى فاسد خواهد شد.

*(/19)*

از اين هم كه بگذريم ، تاريخ از افراد مسلمانان صدر اول ، و مخصوصا مهاجرين از ايشان ، افعال زشتى ضبط كرده كه به هيچ وجه نمى توانيم نام آن را احياى حق ، و اماته باطل بگذاريم ، حال چه اينكه بگوييم مجتهد بوده اند، و به راى خود عمل مى كرده اند و مجتهد در راى خود معذور است يا نگوييم . از اينجا مى فهميم كه پس توصيف در آيه توصيف از فرد فرد مسلمانان نبوده ، بلكه وصف مجموع من حيث المجموع است .
و جمله (و لله عاقبه الامور) تاءكيد وعده نصرتى است كه قبلا داده بود، و نيز چيره كردن مؤ منين است بر دشمنان دين كه به ايشان ظلم كرده بودند.
و ان يكذبوك فقد كذبت قبلهم قوم نوح ... فكيف كان نكير
اين آيه تسليت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است . به اين بيان كه تكذيب قوم او
چيز نوظهورى نيست چون قبل از ايشان امتهاى بسيار بودند كه پيغمبران خود را تكذيب كردند. و هم انذار و تهديد تكذيب كنندگان است . به اين بيان كه سرانجام امتهاى گذشته - به جرم تكذيب شان - هلاكت و ابتلاء به عذاب خداى تعالى بوده . از جمله امتهاى مذكور يكى قوم نوح و عاد - كه قوم هود پيغمبر بودند - و ثمود - كه قوم صالح پيغمبر بودند - و قوم ابراهيم ، قوم لوط و اصحاب مدين - يعنى قوم شعيب - است و نيز تكذيب موسى را نام مى برد. بعضى گفته اند: اگر نفرمود قوم موسى ، بدين خاطر است كه قوم موسى بنى اسرائيل بود كه به وى ايمان آوردند و تكذيب كنندگان موسى فرعون و قوم او بودند.

*(/20)*

(فامليت للكافرين ثم اخذتهم فكيف كان نكير) - كلمه (املاء) به معناى مهلت دادن و تاءخير اجل است . و كلمه (نكير) به معناى انكار است . و معناى آيه اين است كه : من به كافرينى كه رسول خدا را انكار و تكذيب كردند مهلت دادم ، پس آنگاه آنان را گرفتم - كلمه گرفتن كنايه از عذاب است - پس انكار من ايشان را در تكذيب و كفرشان چگونه بود؟ اين تعبير هم كنايه از نهايت درجه انكار، و شدت عقاب است .
فكاين من قريه اهلكناها و هى ظالمه فهى خاويه على عروشها و بئر معطله و قصر مشيد
(قريه خاوية على عروشها) عبارت است از قريه اى كه ديوارهاى آن روى سقفهايش ريخته باشد، يعنى به كلى خراب شده باشد. و (بئر معطلة ) يعنى چاهى كه ديگر كسى از اهل آبادى كنار آن نمى آيد تا آب بردارد، چون كسى در آبادى نمانده . و (قصر مشيد) يعنى كاخهايى كه با گچ ساخته شده باشد، چون كلمه (شيد) به معناى گچ است .
(فكاين من قرية اهلكناها) - ظاهر سياق مى رساند كه اين جمله بيان باشد براى جمله (فكيف كان نكير) كه در آيه قبلى بود و جمله (و بئر معطلة و قصر مشيد) عطف بر قريه است . و معناى آن اين است كه : چه بسيار قريه ها كه ما اهل آنها را به خاطر اينكه ظالم بودند و در حالى كه مشغول ظلم بودند هلاك كرديم در نتيجه آن قريه هاى آباد به صورت خرابه هايى در آمد كه ديوارها روى سقف ها فرو ريخته و چه بسا چاههاى آب كه تعطيل شد چون آيندگان كنار چاه براى برداشتن آب همه هلاك شدند ديگر كسى نيست كه از آب آنها بنوشد و چه بسيار قصرهاى با گچ ساخته شده كه ساكنانش هلاك شدند حتى نشانه اى از آنها نمانده و صدايى از آنها به گوش نمى رسد. و مقصود از اهل چاهها ده نشين ها و مقصود از كاخ نشين ها شهريها هستند.
افلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها...

*(/21)*

در اين آيه مردم را وادار مى كند به اينكه از سرگذشت اين قراء و شهرها كه هلاك و ويران شدند و از اين آثار معطله و قصور مشيده كه امتهاى گذشته از خود به يادگار گذاشته اند عبرت گيرند. در زمين سير كنند كه سير در زمين چه بسا آدمى را وادار به تفكر كند كه چه شد كه اين امم نابود شدند و در جستجوى دليل آن متوجه اين دليل شوند كه هلاكت آنان به خاطر شرك به خدا و اعراض از آيات او و استكبار در مقابل حق و تكذيب رسولان بوده ، آن وقت است كه صاحب قلبى مى شوند كه با آن تعقل مى كنند و همان عقل و قلب ايشان را مانع از شرك و كفر شود.
اين در صورتى است كه سير در زمين ايشان را به تعقل و تفكر وا بدارد و اگر اين مقدار در ايشان اثر نگذارد حداقل عبرت گيرى وادارشان مى كند كه به سخن مشفقى خيرخواه كه هيچ منظورى جز خير ايشان ندارد گوش دهند و اندرز واعظى را كه نفع و ضرر و خير شر ايشان را تميز مى دهد به جان و دل بپذيرند و هيچ مشفق و واعظى چون كتاب خدا و هيچ ناصحى چون فرستاده او نيست لاجرم كلام خدا و سخن فرستاده او را مى شنوند در نتيجه از آنانى مى شوند كه داراى گوشى شنوايند كه با آن به سوى سعادت راهنمايى مى شوند.

*(/22)*

با اين بيان روشن شد كه چرا در آيه مورد بحث هيچ متعرض (چشم ) نشد، چون آيه در اين مقام است كه مردم را از نظر قوت عقل به دو قسم تقسيم كند يكى آنهايى كه خودشان مستقل در تعقلند و خودشان خير را از شر و نافع را از ضار تميز مى دهند و دوم آنهايى كه از راه پيروى پيشوايانى كه پيرويشان جايز است خير و شرشان را مشخص مى كنند و اين دو قسم اعتبار كار قلب و گوش ‍ است و ربطى به چشم ندارد و چون اين دو معنا - يعنى تعقل و سمع - در حقيقت كار قلب ، يعنى نفس مدرك است كه آدمى را وادار مى كند به اينكه آنچه خودش تعقل مى كند و يا از پيشواى هدايت مى شنود بپذيرد لذا اين درك را رويت قلب و مشاهده آن خواند و فرمود: ديدگان كور نمى شوند بلكه كور حقيقى دلهايى مى شوند كه در سينه ها است . و با اين تعبير آن كسانى را كه يا تعقل ندارند و يا گوش شنوا ندارند (كوردل ) خواند. آنگاه در همين كورى مبالغه نموده فرمود: حقيقت كورى همانا كورى قلب است نه كورى چشم چون كسى كه از چشم كور مى شود باز مقدارى از منافع فوت شده خود (راه رفتن و راه جستن ) را با عصا و يا عصاكش ‍ تاءمين مى كند، و اما كسى كه دلش كور شد ديگر به جاى چشم دل چيزى ندارد كه منافع فوت شده را تدارك نموده خاطر را با آن تسليت دهد. اين است كه مى فرمايد: (فانها لا تعمى الابصار و لكن تعمى ال قلوب التى فى الصدور). در اين جمله
سينه ها را جايگاه قلب خوانده و اين از باب مجاز در نسبت است و البته در كلام مجاز ديگرى از همين قبيل نيز به كار رفته و آن اين است كه عقل را به قلب نسبت داده در حالى كه عقل از آن نفس است و وجه مجاز بدون آن را مكرر بيان كرده ايم .
و يستعجلونك بالعذاب و لن يخلف اللّه وعده و ان يوما عند ربك كالف سنه مما تعدون

*(/23)*

مشركين عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آن جناب را وقتى وعده عذابشان مى داد تكذيب مى كردند و از در استهزاء استعجال مى نمودند، يعنى مى گفتند: پس چرا نمى آورى آن عذاب را؟ چه وقت اين وعده تو عملى مى شود؟ خداى تعالى با اين جمله ايشان را پاسخ گفته كه (لن يخلف اللّه وعده - هرگز خداوند خلف وعده نمى كند). حال اگر آن وعده عذابى كه داد فقط مربوط به مشركين مكه باشد قهرا مراد از آن همان عذابى خواهد بود كه در جنگ بدر چشيدند. و اگر مراد از آن عذابى باشد كه بعدا خدا در روزى كه ميان پيغمبر خود و امتش داورى مى كند عملى مى سازد قهرا آن وعده هنوز عملى نشده است . و خدا از آن وعده داده و فرموده : (و لكل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم ).
(و ان يوما عند ربك كالف سنه مما تعدون ) - در اين جمله حكم كرده به اينكه يك روز از روزهايى كه نزد خدا است برابر است با هزار سال از روزهايى كه ما مى شماريم و نتيجه مى گيرد: پس خدايى كه يك روز نزد خودش طولانى و بسيار نيست و روزهاى ما نزد او كوتاه و اندك نيست و از بلندى آن و از كوتاهى اين متاءثر نمى شود چنين خدايى ترس از فوت ندارد تا در عذاب آنها عجله كند بلكه او حليم و بزرگوار است ، مهلتشان مى دهد تا دركات شقاوت خود را تكميل كنند آنگاه ايشان را در روزى كه برايشان مقدر شده مى گيرد و آن وقت كه اجلشان رسيد ديگر نمى توانند عقب بيندازند و نه نزديك تر كنند. و به همين جهت دنبال جمله مورد بحث در آيه بعدى مى فرمايد: (و كاين من قريه امليت لها و هى ظالمه ثم اخذتها و الى المصير).
پس اينكه فرمود: (و ان يوما عند ربك كالف سنة ) رد استعجال ايشان به عذاب است ، به اين بيان كه نزد خدا زمان كم و زياد يكسان است . (و جمله و لن يخلف اللّه وعده )

*(/24)*

وعده تسليت ، و تاءييد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) است كه از تكذيب آنان نسبت به خبرى كه از وعده خدا به ايشان داد، و نيز از تعجيز و است هزاء ايشان ناراحت نشود.
بعضى از مفسرين گفته اند: معناى جمله (و ان يوما عند ربك ) اين است كه يك روز از روزهاى آخرت كه در آن روزها كفار عذاب مى شوند، براب ر هزار سال از ايام دنيايى است كه آن را سالهايى چند مى شمارند.
بعضى ديگر گفته اند: مراد اين است كه يك روز از روزهاى قيامت كه در آن به عذاب الهى گرفتارند، از شدت عذاب به نظرشان هزار سال دنيا مى آيد. ولى اين دو معنا با صدر آيه و نيز با آيه بعدى سازگار نيست .
و كاين من قريه امليت لها و هى ظالمه ثم اخذتها و الى المصير...
همانطور كه گفتيم اين آيه متمم جمله (و ان يوما عند ربك كالف سنه ) و به منزله شاهد صدق مدعى است ، و معنايش اين است كه : زمان اندك و يا بسيار نزد پروردگار تو يكسان است ، به شهادت اينكه بسيارى از قراى ظلم كننده را مهلت داد و بعد از مهلت به عذاب خود بگرفت .
جمله (و الى المصير) بيان علت تعجيل نكردن خدا در عذاب كفار است . به اين بيان كه وقتى بازگشت همه به سوى اوست ، ديگر خوف فوت براى او تصور ندارد تا در عقاب ظالمان و كفار عجله كند.

*(/25)*

با اين بيان روشن مى شود كه مفاد اين آيه تكرار مفاد آيه (فكاين من قريه ...) نيست بلكه هر يك مفاد جداگانه اى دارند. اين را هم ناگفته نگذاريم كه در آيه شريفه التفاتى از غيبت به تكلم وحده به كار رفته (البته غيبت در آيه قبلى بود كه در جمله (نزد پروردگارت ) خدا غايب حساب شده بود، و تكلم وحده در اين آيه كه (بازگشت به سوى من است ) به كار رفته ) و نكته اين التفات اين است كه آيه مورد بحث يكى از صفات خدا را كه حلم است بيان مى كند، و در چنين مقامى مناسب اين است كه خدا شخصاخصم كفار به حساب آيد، و بفرمايد: چون با پيامبر من دشمنى كردند خود من دشمن و طرف حساب آنها خواهم بود.
قل يا ايها الناس انما انا لكم نذير مبين ... اصحاب الجحيم
رسول را امر مى كند به اينكه رسالت خود را به انذار و بيان نتايج ايمان و عمل صالح
كه همان اجر جميل - يعنى آمرزش گناهان - و رزق كريم - يعنى بهشت با همه نعمتهاى آن - است ، و نيز نتايج كفر و انكار و آثار سوء آن - كه همنشينى با جهنميان و خلاصى نداشتن از عذاب است - را اعلام بدارد.
و الذين سعوا فى آياتنا معاجزين
كلمه (سعى ) به معناى تند رفتن ، و در اينجا كنايه از جد و جهد عليه آيات الهى و تلاش براى ابطال و خاموش كردن نور آنها است ، و تعبير به تكلم با غير (آيات ما) در حقيقت بازگشت به سياق سابق است بعد از آنكه التفات در آيه قبلى در (امليت لها - مهلتش ‍ دادم ...) كار خود را كرد، و در جمله مورد بحث به سياق قبل مراجعه نمود كه سياق تكلم با غير بود.
و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته ...

*(/26)*

كلمه (تمنى ) به معناى اين است كه آدمى آنچه را آرزو دارد و دوستش مى دارد موجود و محقق فرض كند، حال چه اينكه ممكن هم باشد يا نباشد، مثل اينكه يك مرد فقير آرزو مى كند توانگر شود، يا كسى كه بى اولاد است آرزو مى كند صاحب فرزند باشد، يا هر انسانى آرزو مى كند فنا ناپذير و جاويد باشد يا دو بال داشته باشد و با آنها پرواز كند آن صورت خيالى كه تصورش را مى كند و از تصور آن لذت مى برد، آن را (امنية - آرزو) مى گويند.
و اصل در معناى اين كلمه (منى ) - به فتح ميم و سكون نون - است كه به معناى فرض و تقدير است . بعضى از اهل فن گفته اند: اين كلمه گاهى به معناى قرائت و تلاوت مى آيد، مثلا وقتى گفته مى شود (تمنيت الكتاب ) معنايش اين است كه كتاب را خواندم . و معناى (القاء در امنية ) اين است كه در آرزوى او دخل و تصرف كند، تا آن را از سادگى و صرافت در آورده ، فاسدش كند.
و معناى آيه بنا بر معناى اول كه تمنى آرزوى قلبى باشد اين مى شود: ما هيچ پيغمبر و رسولى را قبل از تو نفرستاديم مگر اينكه هر وقت آرزويى كرد، و رسيدن به محبوبى را كه يا پيشرفت دينش بود، و يا جور شدن اسباب پيشرفت آن بود، و يا ايمان آوردن مردم به آن بود، فرض مى نمود، شيطان در امنيه او القاء مى كرد و در آرزويش دست مى انداخت ، به اينطور كه مردم را نسبت به دين او وسوسه مى كرد و ستمكاران را عليه او و دين او تحريك مى نمود و
مفسدين را اغواء مى كرد و بدين وسيله آرزوى او را فاسد و سعى او را بى نتيجه مى ساخت ، ولى سرانجام خداوند آن دخل و تصرفات شيطانى را نسخ و زايل نموده آيات خودش را حاكم مى نمود و كوشش پيغمبر و يا رسولش را به نتيجه مى رساند و حق را اظهار مى نمود و خدا دانا و فرزانه است .

*(/27)*

و بنا بر معناى دوم آن (يعنى قرائت و تلاوت )، معناى آيه چنين مى شود: ما قبل از تو هيچ پيغمبر و رسولى نفرستاديم مگر آنكه وقتى چيزى از آيات خدا را مى خوانده شيطان شبهه هايى گمراه كننده به دلهاى مردم مى افكند و ايشان را وسوسه مى كرد تا با آن آيات مجادله نموده ايمان مؤ منين را فاسد سازد ولى خداوند آنچه از شبهات كه شيطان به كار مى برد باطل مى كرد و پيغمبرش را موفق به رد آنها مى فرمود و يا آيه اى نازل مى كرد تا آن را رد كند. اين آيه دلالت روشنى دارد بر اختلاف معناى نبوت و رسالت ، البته نه به نحو عموم و خصوص مطلق همچنانكه نزد علماى تفسير معروف شده كه رسول آن كسى است كه مبعوث شده و ماءمور به تبليغ هم شده باشد و نبى آن كسى است كه تنها مبعوث شده باشد چه اينكه ماءمور به تبليغ هم شده باشد يا نه . چون اگر مطلب از اين قرار مى بود لازم بود كه در آيه مورد بحث از كلمه نبى غير رسول اراده شود يعنى كسى كه ماءمور به تبليغ نشده و اين با جمله (و ما ارسلنا) كه در اول آيه است منافات دارد و ما در مباحث نبوت در جلد دوم اين كتاب ، رواياتى از امامان اهل بيت (عليهم السلام ) نقل كرديم كه دلالت مى كرد بر اينكه رسول آن كسى است كه ملك وحى بر او نازل مى شود و او ملك را مى بيند و با او سخن مى گويد، ولى نبى آن كسى است كه خواب مى بيند و در خواب به او وحى مى شود. و در جلد سيزدهم اين كتاب همين مطلب را از آيه (قل لو كان فى الارض ملائكه يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا) استفاده نموديم .

*(/28)*

و اما ساير حرفهايى كه در فرق ميان نبى و رسول زده اند مثل اينكه رسول كسى است كه مبعوث به شرعى جديد شده باشد و نبى اعم از او و از كسى است كه شرع سابق را تبليغ كند صحيح نيست ، زيرا ما در مباحث نبوت اثبات كرديم كه شرايع الهى بيش از پنج شريعت يعنى نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نيست با اينكه قرآن تصريح كرده به رسالت عده بسيارى از پيغمبران . علاوه بر اينكه هيچ دليلى بر اين فرق در
دست نيست . و نيز مانند گفته آن كسى كه گفته رسول كسى است كه داراى كتاب باشد و نبى آن كسى است كه كتاب نداشته باشد. يا قول كسى كه گفته رسول كسى است كه كتاب داشته باشد ولى فى الجمله نسخ شده باشد و نبى كسى است كه چنين نباشد. كه اشكال وجه قبلى بر اين دو قول نيز وارد است .
next page
fehrest page
back page

*(/29)*

next page
fehrest page
back page
در جمله (فينسخ اللّه ما يلقى الشيطان ثم يحكم اللّه آياته ) التفاتى از تكلم با غير به غيبت به كار رفته ، اول فرموده (ما نفرستاديم ) و در آخر فرموده (خدا نسخ مى كند) و وجه اين التفات اين است كه عنايت به ذكر و نام خدا و اسناد نسخ و احكام به قادر على الاطلاق را برساند. و به عين همين جهت بار ديگر لفظ جلاله را تكرار مى كند وگرنه مى توانست بار دوم ضمير آن را به كار ببرد و بلكه بايد به كار مى برد و قاعده آن را اقتضاء مى كرد ولى ضمير به كار نبرده وضع اسم در جاى ضمير كرده .
و نيز از همين باب است كه لفظ شيطان را دوباره آورده ، با اينكه مى توانست و بلكه لازم بود ضمير آن را به كار برد، و اين بدان جهت است كه اشاره به اين نكته كرده باشد كه القاء كننده كه شيطان است خداوند هيچ اعتنايى به او و به كيد او ندارد.
ليجعل ما يلقى الشيطان فتنه للذين فى قلوبهم مرض و القاسيه قلوبهم ...
مرض قلب عبارت است از اينكه استقامت حالتش در تعقل از بين رفته باشد، به اينكه آنچه را بايد به آن معتقد شود نشود و در عقايد حقه كه هيچ شكى در آنها نيست شك كند. و قساوت قلب به معناى صلابت و غلظت و خشونت آن است ، كه از (سنگ قاسى ) يعنى سنگ سخت گرفته شده و صلابت قلب عبارت از اين است كه عواطف رقيقه آن كه قلب را در ادراك معانى حقه يارى مى دهد از قبيل خشوع و رحمت و تواضع و محبت ، در آن مرده باشد. پس قلب مريض آن قلبى است كه خيلى زود حق را تصور مى كند ولى خيلى دير به آن معتقد مى شود. و قلب قسى و سخت ، آن قلبى است كه هم دير آن را تصور مى كند و هم دير به آن معتقد مى گردد، و به عكس ، قلب مريض و قسى وسواسهاى شيطانى را خيلى زود مى پذيرد.

*(/1)*

و اما القاآت شيطانى كه زمينه را عليه حق و اهل حق تباه و خراب مى كند و در نتيجه زحمات انبياء و رسل را باطل نموده ، نمى گذارد اثر خود را ببخشد هر چند مستند به خود شيطان است و ليكن در عين حال مانند ساير آثار چون در ملك خدا قرار دارد، بدون اذن او اثر نمى كند، همچنانكه هيچ مؤ ثرى اثر نمى كند و هيچ فاعلى بدون اذن او عملى انجام نمى دهد مگر آنكه به همان مقدار دخالت اذن مستند به او شود و آن مقدار كه مستند به او مى شود داراى
مصلحت و هدف شايسته است . و به همين جهت خداى سبحان در آيه مورد بحث مى فرمايد: اين القاآت شيطانى خود مصلحتى دارد و آن اين است كه مردم عموما به وسيله آن آزمايش مى شوند، و آزمايش ، خود از نواميس عمومى الهى است كه در عالم انسانى جريان دارد، چون رسيدن افراد سعيد به سعادت و اشقياء به شقاوت ، محتاج به اين ناموس است ، بايد آن دو دسته امتحان شوند، دسته سوم هم كه منافقينى بيمار دلند، به طور خصوص در آن بوته قرار گيرند چون رسيدن اشقياء به كمال شقاوت خود از تربيت الهيه اى است كه در نظام خلقت مورد نظر است ، همچنانكه خودش فرمود: (كلا نمد هولاء و هولاء من عطاء ربك و ما كان عطاء ربك محظورا).
و اين است معناى اينكه فرمود : (تا آنچه را كه شيطان القاء مى كند مايه آزمايش بيماردلان ، و سنگدلان قرار دهد). و بنابراين ، لام در (ليجعل ) لام تعليل است كه با آن القاآت شيطانى در آرزوهاى انبيا را تعليل مى كند و مى رساند كه شيطان چنين مى كند تا خدا چنان كند. و معنايش اين مى شود كه : شيطان هم در شيطنتش مسخر خداى سبحان است و او را در كار آزمايش بندگان و فتنه اهل شك و جحود و دارندگان غرور، آلت دست قرار مى دهد.

*(/2)*

پس روشن شد كه مراد از (فتنه )، ابتلاء و امتحان است ، امتحانى كه شخص درگير به آنرا دچار غرور و ضلالت مى كند. و مراد از (بيمار دلان ) اهل شك از كفار است و مراد از (قاسية قلوبهم ) سنگدلان اهل جحود و عناد از كفار است .
و كلمه (شقاق ) در جمله (و ان الظالمين لفى شقاق بعيد) به معناى ناسازگارى و مخالفت است همچنانكه (مشاقة ) نيز به همين معنا است . و اگر شقاق را به دورى توصيف كرد و فرمود (در شقاقى دورند) در حقيقت توصيف شقاق است به حال موصوف شقاق ، نه خود آن . و معنايش اين است كه : ستمگران اهل جحود و عناد - به طورى كه از سياق بر مى آيد - و يا اهل جحود و اهل شك هر دو، هر آينه در ناسازگارى و مخالفتى هستند كه صاحبان آن مخالفت از حق و اهل حق دورند.
و ليعلم الذين اوتوا العلم انه الحق من ربك فيومنوا به فتخبت له قلوبهم ...
متبادر از سياق اين است كه جمله مورد بحث عطف بر جمله (ليجعل ) باشد و تعليل
براى جمله (فينسخ اللّه ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته ) و ضمير در (انه ) به آنچه پيغمبر و رسول آرزويش مى كنند و جمله (اذا تمنى ...) از آن حكايت مى كند برگردد دليلى هم نيست كه دلالت كند بر اينكه مرجع اين ضمير قرآن است .
و معناى آيه چنين مى شود: خدا آنچه را كه شيطان القاء مى كند نسخ نموده سپس آيات خود را در دلها جايگزين مى كند تا القاآت شيطان را مايه آزمايش بيمار دلان و سنگدلان قرار داده و تا كسانى كه علم روزيشان شده با اين نسخ و احكام بفهمند كه آنچه رسول يا نبى آرزويش را مى كردند، حق و از ناحيه پروردگارت بوده ، چون مى بينند كه القاآت شيطان باطل شد پس به آن پيغمبر و يا نبى ايمان مى آورند و در نتيجه دلهايشان در برابر او نرم و خاشع مى شود.

*(/3)*

ممكن است كه جمله (و ليعلم ) عطف بر محذوف باشد آنگاه آن محذوف و اينكه بر آن عطف شده در مجموع تعليل بيان آيه قبلى باشد كه چگونه و چرا خداوند اين القاء را فتنه و آزمايش بيمار دلان و سنگدلان قرار داد.
آن وقت معنا چنين مى شود: ما اين حقيقت را بدين جهت بيان كرديم كه چنين و چنان شود و نيز آنان كه علم روزيشان شد بدانند كه روش مزبور حق و از ناحيه پروردگارت بوده ... عينا نظير عطف به محذوفى كه در آيه (و تلك الايام نداولها بين الناس و ليعلم اللّه الذين آمنوا) به كار رفته و اين عطف به محذوف در قرآن بسيار است .
(و ان اللّه لهادى الذين آمنوا الى صراط مستقيم ) - اين جمله در مقام بيان علت اين است كه چطور دانستن و فهميدن آنان كه علم روزيشان شده هدف و غايت روش مذكور خدا شده است . به اين بيان كه اگر خدا بيمار دلان و سنگدلان را چنين و چنان كرد تا دسته سوم كه علم روزيشان شده بفهمند براى اين است كه خدا هادى و راهنما است . مى خواهد ايشان را قدم به قدم هدايت كند و با اين فهماندن ايشان را به سوى صراط مستقيم راهنمايى فرمايد.
و لا يزال الذين كفروا فى مريه منه حتى تاتيهم ...
اين آيه به طورى كه ملاحظه مى فرماييد از اين معنا خبر مى دهد كه اين گونه كفار تا آخر عمر از ايمان محرومند. پس مقصود از (الذين كفروا) همه كفار نيستند، چون مى دانيم و مى بينيم كه بسيارى از كفار بعد از سالها كفر موفق به ايمان مى شوند، پس ‍ مى فهميم كه مراد
از كفار نامبرده در آيه ، همان عده اى از صناديد و سردمداران قريشند كه تا آخر عمر موفق به ايمان نشدند، همچنانكه در آيه (ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون ) نيز منظور اينگونه كفارند، كه در حقيقت ريشه فتنه هستند.

*(/4)*

و معناى عقيم بودن روز اين است كه طورى باشد كه ديگر فردايى از آن متولد نشود، و آن ، روز هلاكت و يا روز قيامت است ، و مراد در آيه به طورى كه سياق آيه سوم مى رساند روز قيامت مى باشد. و معناى آيه اين است كه كسانى كه كافر شدند همواره در شك نسبت به قرآن خواهند ماند تا روز قيامت به سراغشان آيد - و يا عذاب روز قيامت كه روزى است ناگهانى مى رسد - و كسى را مهلت چاره جويى نمى دهد، و فردايى از آن متولد نمى شود تا جبران مافات را كنند.
و اگر ميان روز قيامت و روز عذاب قيامت ترديد انداخته براى اين است كه هر دو در اثر يكسانند، چه روز قيامت برسد و چه عذاب آن ، آن وقت اعتراف به حق مى كنند و ديگر شك و ترديد ايشان از بين مى رود، همچنانكه درباره روز قيامت فرمود: (قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن و صدق المرسلون ) و درباره رفع شك و ترديد هنگام مشاهده عذاب قيامت مى فرمايد: (و يوم يعرض الذين كفروا على النار آليس هذا بالحق قالوا بلى و ربنا).
از آنچه گذشت اين نكته نيز روشن گرديد كه چرا در يك آيه روز قيامت را يك بار به قيد ناگهانى بودن مقيد كرد، و بارى ديگر به قيد نازا بودن ، چون مى خواست دو چيز را بفهماند، يكى اينكه در آن روز هيچ چاره اى يافت نمى شود، و ديگر اينكه فردايى ندارد كه جبران مافات را كنند.
الملك يومئذ لله يحكم بينهم ...عذاب مهين
در سابق به طور مكرر گفتيم كه مراد از براى خدا بودن ملك در روز قيامت ظاهر
شدن حقيقت است در آن روز، و گرنه در دنيا هم ملك براى خدا است ، و اين اختصاص به روز قيامت ندارد، و همچنين در نظاير اين اوصاف كه براى روز قيامت در قرآن آمده ، از قبيل (الامر يومئذ لله ، القوه يومئذ لله )، و مانند آن ، كه منظور ظهور آن وصف است .

*(/5)*

در اينجا لازم است مطلب را توضيح دهيم تا كسى از خوانندگان عزيز دچار اشتباه نشود: منظور ما از اينكه گفتيم در روز قيامت براى همه روشن مى شود كه ملك براى خدا است ملك مجازى نيست ، چون ملك دو قسم است ، يكى ملك حقيقى و حق ، و ديگرى مجازى و صورى . آنچه از مصاديق ملك در اين عالم براى اشياء و اشخاص ملاحظه مى كنيم ملك مجازى و صورى است كه خدا به آنها داده ، البته در عين اينكه داده باز ملك خود اوست . اين دو قسم ملك همواره هست تا قيامت به پا شود، آن وقت ديگر اثرى از ملك مجازى و صورى باقى نمى ماند، در نتيجه ديگر احدى از موجودات عالم صفت مالكيت را ندارند. پس ، از معناى مالك باقى نمى ماند مگر ملك حقيقى و حق ، كه آن هم براى خدا است و بس . پس يكى از خصايص روز قيامت اين مى شود كه آن روز ملك براى خدا است ، و همچنين آن روز عزت و قدرت و امر براى خدا است .
(يحكم بينهم ) - يعنى آن روز غير از خدا هيچ حاكمى ديگر غير او نيست ، چون حكم راندن از فروعات ملك است ، وقتى در آن روز براى احدى هيچ نصيبى از ملك نماند، هيچ نصيبى از حكم راندن هم نمى ماند.
(فالذين آمنوا و عملوا الصالحات فى جنات النعيم ، و الذين كفروا و كذبوا باياتنا) - مقصوداز (الذين كفروا...) معاندين هستند كه از حق استكبار مى ورزند.
(فاولئك لهم عذاب مهين ) - اين جمله بيان همان حكمى است كه خداى تعالى در آن روز مى راند.
بحث روايتى
در مجمع البيان مى گويد: از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هنوز ماءمور به قتال و ماذون به آن نشده بود كه آيه (اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا) نازل ، و جبرئيل شخصا شمشير بر كمر آن جناب ببست .

*(/6)*

و در همان كتاب مى گويد: مشركين مسلمانان را اذيت مى كردند و هر روز و هر ساعتى با سر شكسته ، و يا كتك خورده نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) به شكايت مى آمدند و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) مى فرمود صبر كنيد، زيرا من هنوز ماءمور به جنگ نشده ام تا آنكه از مكه به مدينه مهاجرت فرمود. آن وقت اين آيه در مدينه نازل شد و اين اولين آيه اى است كه درباره قتال نازل شد.
مؤ لف : در الدرالمنثور هم از جمع كثيرى از صاحبان جامع از ابن عباس و ديگران روايت شده كه اين آيه اولين آيه در قتال است كه نازل شد. چيزى كه هست در بعضى از اين روايات آمده كه آيه درباره مهاجرين از اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نازل شده ، و اين روايات به فرضى هم كه صحيح باشد اين فقره آن اجتهاد خود راوى آن بوده ، چون قبلا هم گفتيم كه آيه مطلق است ، و اصلا معقول نيست كه فرمان جهاد با اينكه حكمى است عمومى ، متوجه طايفه خاصى از امت شود.
نظير اين حرف در جمله (الذين ان مكناهم فى الارض ...) و بلكه در جمله (الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ...) به بيانى كه گذشت ، جريان دارد.
باز در مجمع البيان در ذيل جمله (الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ...) از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: درباره مهاجرين نازل شده ، ولى مصداق بارزش آل محمد (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) هستند كه از وطن خود بيرون رانده شدند و همواره در ترس بودند. مؤ لف : روايتى هم كه در مناقب از آن جناب در ذيل جمله مذكور آمده كه فرموده : (ماييم و در حق ما نازل گرديده است ) و نيز روايتى كه در روضه كافى از آن جناب رسيده كه فرموده : (آيه در حق حسين (عليه السلام ) جارى شد) همه بر اين معنا كه گفتيم حمل مى شود.

*(/7)*

و نيز همچنين است آنچه كه در مجمع البيان در ذيل جمله (و امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر) از آن حضرت روايت آورده كه فرمود: آنهايى كه چنينند ما هستيم . و نيز
روايتى كه در كافى ، و معانى ، و كمال الدين ، از امام صادق ، و كاظم (عليهماالسلام ) رسيده كه در تفسير (و بئر معطله و قصر مشيد) فرمودند: (بئر معطلة ) امامى است كه سكوت كرده و (قصر مشيد) امام ناطق است .
و در الدرالمنثور است كه حكيم ترمذى - در نوادر الاصول - و ابو نصر سجزى ، در كتاب ابانه ، و بيهقى ، در كتاب شعب الايمان ، و ديلمى ، در مسند فردوس از عبداللّه بن جراد روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا فرمود: آن كس كه چشمش نبيند كور نيست بلكه كور كسى است كه بصيرتش از كار افتاده باشد.
و در كافى به سند خود از زراره از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه در حديثى فرمود: نبى كسى است كه فرشته وحى را در خواب مى بيند و صوت را مى شنود، ولى در بيدارى ملك را نمى بيند و رسول كسى است كه هم صوت را مى شنود و هم در خواب مى بيند و هم در بيدارى فرشته را مشاهده مى كند.
مؤ لف : و در اين معنا روايات ديگرى است . و مراد از معاينه و مشاهده ملك - به طورى كه در روايات ديگر آمده - نازل شدن ملك و ظهورش براى رسول و سخن گفتنش با او و رساندن وحى است به او كه ما بعضى از اين روايات را در ابحاث نبوت در جلد دوم اين كتاب نقل كرديم .

*(/8)*

و در الدرالمنثور است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و ابن مردويه به سندى صحيح از سعيد بن جبير روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) سوره (و النجم اذا هوى ) را در مكه خواند تا اين آيه : (افرايتم اللات و العزى ، و مناه الثالثه الاخرى ) همين كه اين آيه را خواند شيطان به زبانش انداخت و گفت : (و غرانيق العلى و ان شفاعتهن لترتجى ) گفتند: تاكنون خدايان ما را به نيكى ياد نكرده بود و او خودش به سجده افتاد مردم هم سجده كردند.
آنگاه جبرئيل بيامد و گفت : آنچه را كه من بر تو نازل كردم بخوان . رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) خواند تا رسيد به (تلك الغرانيق العلى و ان شفاعتهن لترتجى ) جبرئيل
گفت : من اين جمله را نازل نكرده ام ، اين از شيطان است ، پس اين آيه نازل شد: (و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لا نبى ....).

*(/9)*

مؤ لف : اين روايت به چند طريق از ابن عباس و جمعى از تابعين روايت شده ، و جماعتى از تابعين از جمله حافظ ابن حجر آن را صحيح دانسته اند. و ليكن ادله قطعيى كه دلالت بر عصمت آن جناب دارد متن اين روايت را تكذيب مى كند هر چند كه سندش ‍ صحيح باشد، پس ما به حكم آن ادله لازم است ساحت آن جناب را منزه از چنين خطايى بدانيم . علاوه بر اين كه اين روايت شنيع ترين مراحل جهل را به آن جناب نسبت مى دهد براى اينكه به او نسبت مى دهد كه نمى دانسته جمله (تلك الغرانيق العلى ...) كلام خدا نيست و جبرئيل آن را نياورده و نمى دانسته كه اين كلام كفر صريح و موجب ارتداد از دين است . تازه اين نادانى اش آنقدر ادامه يافته تا سوره تمام شده ، و سجده آخر آن را به جا آورده باز هم متوجه خطاى خود نشده تا جبرئيل نازل شده ، دوباره سوره را بر او عرضه كرده و اين دو جمله كفرآميز را هم جزو سوره خوانده است . آن وقت جبرئيل گفته من آن را نازل نكرده ام . از همه بدتر اينكه جبرئيل آيه (و ما ارسلنا من قبلك من رسول ...) را نازل كرده ، و نظاير اين كفر را براى همه انبياء و مرسلين اثبات نموده است .
از همينجا روشن مى شود كه توجيه و عذرى كه بعضى به منظور دفاع از حديث درست كرده اند باطل و عذرى بدتر از گناه است و آن اين است كه (اين جمله از آن حضرت سبق لسانى بوده و شيطان در او تصرفى كرده كه در نتيجه دچار اين اشتباه و غلط شده ) براى اينكه نه متن حديث را مى گويد و نه دليل عصمت چنين خطايى را براى انبياء جايز مى داند.

*(/10)*

علاوه بر اينكه اگر مثل چنين تصرفى براى شيطان باشد كه در زبان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله وسلم ) تصرف نموده ، يك آيه و يا دو آيه غير قرآنى به عنوان قرآن به زبان او جارى سازد، ديگر اعتمادى در كلام الهى باقى نمى ماند، چون ممكن است كسى احتمال دهد بعضى از آيات قرآن از همان تصرفات بوده باشد، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) آن طور كه داستان غرانيق مى گويد آن آيات را قرآن پنداشته ، آيه (و ما ارسلنا...) كاشف دروغ بودن يكى از آنها - يعنى همان قصه غرانيق - و سرپوش بقيه آنها باشد.
و يا احتمال دهد كه اصلا داستان غرانيق كلام خدا باشد و آيه (و ما ارسلنا...) و هر
آيه ديگرى كه منافى با بت پرستى است از القاآت شيطان باشد و بخواهد با آيه مذكور كه داستان غرانيق را ابطال مى كند بر روى بسيارى از آيات كه در حقيقت القاآت شيطانى فرض شده سرپوش بگذارد كه با اين احتمال از هر جهت اعتماد و وثوق به كتاب خدا از بين رفته رسالت و دعوت نبوت به كلى لغو مى گردد. و ساحت مقدس حق تعالى منزه از آن است .
سوره حج ، آيات ، 58 - 66

*(/11)*

و الذين هاجروا فى سبيل اللّه ثم قتلوا او ماتوا ليرزقنهم اللّه رزقا حسنا و ان اللّه لهو خير الرازقين (58) ليد خلنهم مدخلا يرضونه و ان اللّه لعليم حليم 59 ذلك و من عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغى عليه لينصرنه اللّه ان اللّه لعفو غفور(60) ذلك بان اللّه يولج اليل فى النهار و يولج النهار فى اليل و ان اللّه سميع بصير(61) ذلك بان اللّه هو الحق و ان ما يدعون من دونه هو الباطل و ان اللّه هو العلى الكبير(62) الم تر ان اللّه انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضره ان اللّه لطيف خبير(63) له ما فى السموات و ما فى الارض و ان اللّه لهو الغنى الحميد(64) الم تر ان اللّه سخر لكم ما فى الارض و الفلك تجرى فى البحر بامره و يمسك السماء ان تقع على الارض الا باذنه ان اللّه بالناس لرؤ ف رحيم (65) و هو الذى احياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ان الانسن لكفور(66)
.
ترجمه آيات
و كسانى كه در راه خدا هجرت كرده پس از آن كشته شده يا مردند خدايشان روزى دهد، روزى نيكو كه خدا بهترين روزى دهندگان است (58).
ايشان را به جايى در آورد كه از آن خشنود باشند كه خدا دانا و بردبار است (59).
اينچنين است ، و هر كه عقوبت كند نظير آن عقوبت كه ديده است آنگاه بر او ستم كنند خدايش نصرت دهد كه خدا بخشنده و آمرزگار است (60).
اين چنين است ، زيرا خدا شب را به روز و روز را در شب فرو مى برد و خداوند شنوا و بينا است (61).
اين چنين است ، زيرا خداى يكتا است كه حق است و هر چه سواى او مى خوانند باطل است و او والا و بزرگ است (62).
مگر نبينى كه خدا از آسمان آبى نازل كند كه زمين سبز شود و خدا دقيق و كاردان است (63).
هر چه در آسمانها و زمين است از او است و خدا بى نياز و ستوده است (64).

*(/12)*

مگر نمى بينى كه خدا كائنات زمين را به خدمت شما گرفته . و كشتى ها را كه به فرمان وى به درياها روان است و آسمان را نگاه مى دارد تا جز به اذن وى به زمين نيفتد كه خدا با مردم مهربان و رحيم است (65).
اوست كه شما را زنده مى كند و مى ميراند و باز زنده تان مى كند كه هر آينه انسان كفران پيشه است (66).
بيان آيات
اين آيات غرض سابق را تعقيب نموده ، ثواب كسانى را كه هجرت كرده و سپس در جهاد در راه خدا كشته شدند و يا مردند بيان مى كند، البته در خلال اين بيان جملاتى هم در تحريك و تشويق به جهاد، و در وعده نصرت آمده ، مانند جمله (ذلك و من عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغى عليه لينصرنه اللّه ....).
و اين آيات خصوصيتى دارند كه در هيچ جاى قرآن كريم اين خصوصيت نيست و آن اين است كه اين هشت آيه كه پشت سر هم قرار دارند هر يك با دو اسم از اسماى حسناى الهى ختم مى شوند مگر اسم جلاله كه آن نيامده است .
و در نتيجه اگر ضمير هو را هم اسم بدانيم ، شانزده اسم در اين هشت آيه آمده است : 1 - هو 2 - خير الرازقين 3 - عفو 4 - غفور 5 - سميع 6 - بصير 7- على 8 - كبير 9 - لطيف 10 - خبير 11 - غنى 12 - حميد 13 - رؤ وف 14 - رحيم 15- عليم 16 - حليم . و در آيه نهم آمده كه او زنده مى كند و مى ميراند و نيز او حق است و ملك آسمان و زمين از او است و اين در معناى چهار اسم است : محيى ، مميت ، حق و مالك يا ملك كه با اين چهار اسم بيست
اسم از اسماى خداى تعالى كه با لطيف ترين و بى سابقه ترين وجهى در اين 9 آيه به كار رفته است .
و الذين هاجروا فى سبيل اللّه ثم قتلوا او ماتوا ليرزقنهم اللّه رزقا حسنا
بعد از آنكه اخراج مهاجرين از ديارشان را بيان كرد دنبالش پاداش مهاجرت و محنتشان در راه خدا را ذكر مى كند، و آن عبارت است از وعد حسن و رزق حسن .

*(/13)*

و اگر هجرت را مقيد به قيد (فى سبيل اللّه ) كرد براى اين است كه اگر هجرت براى خدنبوده باشد مثوبتى بر آن مترتب نمى شود، چون مثوبت متعلق به عمل صالح مى شود، و عمل صالح وقتى عمل صالح مى شود كه با خلوص نيت باشد، و در راه خدا انجام شودنه در راه غير خدا، از قبيل به دست آوردن مال و جاه و امثال آنها از مقاصد دنيوى ، و لذا مى گوييم دو جمله (قتلوا) و (اوماتوا) نيز در واقع مقيد به قيد مزبور است ، يعنى (قتلوا فى سبيل اللّه ) و (ماتوا فى سبيل اللّه ) و يا (تغربوا فى سبيل اللّه ) در راه خدا كشته شدند، يا مردند يا غربت كشيدند.
(و ان اللّه لهو خير الرازقين ) - اين جمله آيه را ختم مى كند، و مضمون آن را كه رزق حسن (نعمت اخروى ) است تعليل مى نمايد، چون بعد از مردن و كشته شدن جز آخرت جايى نيست كه آدمى در آن رزق حسن ب خورد. و اصولا در آيات قرآنى اطلاق رزق بر نعمتهاى بهشت شده ، مانند آيه (احياء عند ربهم يرزقون ).
ليدخلنهم مدخلا يرضونه و ان اللّه لعليم حليم
كلمه (يدخلن ) و (مدخل ) هر دو از ادخال گرفته شده ، و (مدخل ) - به ضم ميم و فتح خاء - اسم مكان از ادخال است و احتمال اينكه مصدر ميمى باشد آنطور كه بايد مناسب با سياق نيست .
و در اينكه اين مدخل را كه همان بهشت است توصيف كرده به اينكه (يرضونه - مايه خشنودى ايشان است ) (رضاء) را هم مطلق آورده تا منتها درجه آنچه آدمى آرزويش مى كند مشمول آن شود همچنانكه فرموده : (لهم فيها ما يشاون ).
و جمله مورد بحث بيان است براى جمله (ليرزقنهم اللّه رزقا حسنا) و اينكه ايشان را به مدخلى داخل مى كند كه مايه خشنوديشان باشد و از آن كراهتى نداشته باشند تلافى اخراج مشركين است كه ايشان را از ديارشان اخراج كردند، اخراجى كه مايه كراهتشان شد و لذا اين

*(/14)*

جمله را تعليل كرد به اينكه (چون خدا دانا و بردبار است )، يعنى مى داند كه مايه خشنودى مسلمين چيست ، همان را برايشان فراهم مى سازد، اما فراهم ساختن شخصى بردبار و لذا در عقوبت دشمنان ستمگر ايشان عجله نمى كند.
ذلك و من عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغى عليه لينصرنه اللّه ان اللّه لعفو غفور
كلمه (ذلك ) خبر است براى مبتدايى كه حذف شده و تقدير آن (الامر ذلك الذى اخبرناك ) است ، يعنى مطلب از اين قرار بود كه برايت گفتيم ، كلمه (عقاب ) به معناى مؤ اخذه انسان است به نحوى ناخوشايد، در مقابل كارى ناخوش آيند كه عقاب شونده مرتكب شده ، و اگر اين مؤ اخذه را عقاب ناميده اند، بدين مناسبت است كه عقيب و دنبال عمل ناخوش آيند قرار دارد.
و (عقاب به مثل عقاب ) كنايه از معامله به مثل است و چون اين معامله به مثل ، كار خوبى نيست لذا آن را مقيد كرد به قيد (بغى ) و جمله (بغى عليه ) را با لفظ (ثم ) بدان عطف نمود.
(لينصرنه اللّه ) - با در نظر گرفتن اينكه مقام ، مقام اذن در جهاد است ، از ظاهر سياق بر مى آيد كه مراد از (نصر) اظهار و غلبه دادن مظلومان بر ظالمان ستمگر ياغى است به اينكه در جنگ آنان را بر اينان پيروزى دهد. و ليكن ممكن است در جمله (و من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل انه كان منصورا) مقصود از (نصرت ) تشريع قانون به نفع مظلوم و عليه ظالم باشد، تا مظلوم بتواند آنچه را كه بر سرش آمده تلافى كند. و مقصود از (اذن در قتال ) هم همين قانون باشد، يعنى دست كوتاه مظلوم را دراز كند تا دست درازى ظالم را تلافى نمايد.

*(/15)*

و با اين احتمال ، ديگر تعليل نصرت به جمله (ان اللّه لعفو غفور) كاملا روشن مى شود، چون اجازه به قتال و مباح كردن آن در موارد اضطرار و حرج ، و امثال آن ، خود از مقتضيات دو صفت عفو و غفور بودن خدا است همچنانكه مكرر در تفسير امثال : (فمن اضطرفى مخمصه غير متجانف لاثم فان اللّه غفور رحيم ) توضيح داده ايم ، و مخصوصا در جلد ششم اين كتاب در
بحث (مجازات و عفو) كاملا روشن ساخته ايم .
و بنابراين ، معناى آيه چنين مى شود: هر كس ستم كننده بر خود را عقاب كند به مثل عقابى كه او از در ظلم كرده ، خدا او را يارى كرده چون اجازه چنين عملى را به او داده و او را از معامله به مثل ممانعت نفرموده ، چون خدا بخشنده و غفور است ، و آنچه اثر زشت كه اين معامله به مثل دارد محو مى كند، چون اگر محو نكند عقاب و آزار رساندن به خلق در نظام حيات اثر زشت خود را مى گذارد، چيزى كه هست خدا در خصوص اين موارد آن اثر زشت و مبغوض را مى پوشاند، چون خودش به آن اجازه داده و آن را حرام نكرده .
با اين بيان اين نكته نيز روشن مى شود كه به چه مناسبت در آخر آيه قبلى وصف حلم را آورد و نيز روشن مى گردد كه كلمه (ثم ) تنها براى رساندن بعديت به حسب ذكر است ، نه بعديت زمانى .
بعضى از مفسرين در معناى آيه گفته اند: هر كس به جنايت كننده بر خود جنايتى وارد آورد و سپس برگردد و او را دوباره مجازات كند خدا آن مظلوم را يارى مى كند، كه خدا بخشنده آن عقابى است كه بار دوم به دشمن داده و اين ترك اولى را مرتكب شده ، هر چند كه جا داشت كه صبر، و عفو از جانى ، و بزرگوارى را ترك نكند، همچنانكه قرآن دستور داده فرمود: (و ان تعفوا اقرب للتقوى ) و نيز فرمود: (فمن عفى و اصلح فاجره على اللّه ) و نيز فرمود: (و لمن صبر و غفر فان ذلك من عزم الامور).
در اين تفسير چند اشكال است :

*(/16)*

اولا در اين تفسير كلمه (ثم ) براى بعديت زمانى گرفته شده ، و به همين جهت كلمه عقاب با كلمه (بغى ) دو معنا پيدا كردند و كلمه عقاب با اينكه معنايش مطلق است هم جنايت را شامل است و هم غير آن را، مختص به جنايت شده و چنين اختصاصى دليل ندارد.
و ثانيا اين مفسرين نصرت را به معناى نصرتى تكوينى (ظفر دادن ) گرفته اند نه تشريعى (حق قانونى ) و در حقيقت آيه را به معناى خبر دادن از نصرت خدا مظلوم را بر ظالم گرفته اند و حال آنكه چه بسيار ظالم ها را مى بينيم كه بعد از انتقام مظلوم از او، دوباره ظلم خود را از
سرگرفته و خدا هم تكوينا ياريش نكرده است .
و ثالثا قتال با مشركين و جهاد در راه خدا به طور قطع از مصاديق اين آيه است ، و لازمه معنايى كه براى آيه كردند اين است كه ترك جهاد با كفار، و بخشودن آنان از جهاد اولى و بهتر باشد، و فساد اين قول واضح است .
ذلك بان اللّه يولج الليل فى النهار و يولج النهار فى الليل و ان اللّه سميع بصير
(ايلاج ) هر يك از شب و روز در ديگرى به معناى حلول آن در محل آن ديگرى است ، مانند حلول نور روز در جاى ظلمت شب ، گويى كه نور صبح مانند فرو رفتن چيزى در چيزى داخل ظلمت شب مى شود، و پس از وسعت يافتن همه آن فضايى را كه ظلمت شب گرفته بود مى گيرد، همچنانكه ظلمت عصر مانند چيزى كه در چيزى فرو رود، وارد در نور روز شده در آن وسعت مى گيرد، تا همه فضا و جاى نور را بگيرد.

*(/17)*

مشاراليه به كلمه (ذلك ) بنا بر آن معنايى كه ما براى نصرت كرديم پيروزى مظلوم است كه بر ظالم خود دست قانونى يافته و عقابش نموده است و معنايش اين است كه : اين نصرت به سبب آن است كه سنت خدا بر اين جريان يافته كه همواره يكى از دو نفر متضاد و مزاحم را بر ديگرى غلبه دهد، همانطور كه همواره روز را بر شب ، و شب را بر روز غلبه مى دهد، و خدا شنواى گفته هاى ايشان و بيناى اعمال ايشان است پس مظلوم را كه حقش از دست رفته مى بيند و آه و ناله اش را مى شنود و او را يارى مى كند. در معناى اين آيه وجوه ديگرى ذكر كرده اند كه با سياق آيه انطباق ندارد، و ما هم از ذكر آنها خوددارى نموديم .
ذلك بان اللّه هو الحق و ان ما يدعون من دونه هو الباطل و ان اللّه هو العلى الكبير
اشاره به كلمه (ذلك ) باز به همان نصرت و يا هم به آن و هم به سببى كه براى آن ذكر كرد مى باشد.
دو حصرى كه در جمله (بان اللّه هو الحق ) و جمله (و ان ما يدعون من دونه هو الباطل ) به كار رفته ، يا به اين معنا است كه خدا حق است و باطل در او راه ندارد و خدايانى كه براى خود گرفته اند باطل محض است و هيچ حقى در آنها نيست پس خدا قادر است بر اينكه در تكوين موجودات تصرف نموده به نفع بعضى و عليه بعضى به آنچه مى خواهد حكم كند. و يا به اين معنا است كه خداى تعالى حق است ، اما به حقيقت معناى كلمه و غير خدا كسى اينطور حق نيست ، مگر كسى و چيزى كه او حقش كرده باشد و خدايانى كه به جاى خدا مى پرستند،
يعنى بتها بلكه هر چيزى كه بدان دل مى بندند و ركون مى كنند باطل است و بس ، چون مصداق غير باطل تنها خدا است - دقت فرماييد - و اگر گفتيم باطل است لا غير، بدان جهت است كه خودش مستقلا حقيقت ندارد.

*(/18)*

و به هر تقدير، معناى آيه اين است كه : اين تصرف در تكوين و تشريع از خداى سبحان است و سببش اين است كه خداى تعالى خودش حق است و با مشيت اوست كه هر موجود حقى داراى حقيقت مى شود، و آلهه مشركين و هر چيزى كه ظالمين ياغى بدان ركون مى ك نند باطل است و قادر بر هيچ چيز نيست .
(و ان اللّه هو العلى الكبير) - (علو) خداى تعالى به گونه اى است كه او علو دارد و هيچ چيز بر او علو ندارد. و كبرش طورى است كه در برابر هيچ چيز كوچك نمى شود و ذليل و خوار نمى گردد. و اين علو و اين كبر از فروعات حق بودن يعنى ثابت و زوال ناپذير بودن او است .
الم تر ان اللّه انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضره ان اللّه لطيف خبير
در اين آيه بر عموم قدرت خداى عز و جل كه قبلا گذشت استشهاد شده به مساءله فرو فرستادن آب از آسمان - و منظور از آسمان بالاى سر است - و سر سبز نمودن زمين .
و جمله (ان اللّه لطيف خبير) بيان علت سبز كردن زمين با فرستادن باران است ، پس نتيجه آن تعليل و اين استشهاد چنين مى شود كه گويى فرموده باشد: خدا آب را از آسمان مى فرستد، تا چنين و چنان شود، چون خدا لطيف و خبير است و خود به عموم قدرتش ‍ گواهى مى دهد.
(له ما فى السموات و ما فى الارض و ان اللّه لهو الغنى الحميد)
ظاهر اين جمله مى رساند كه خبرى بعد از خبر باشد براى كلمه (ان ) پس در نتيجه تتمه تعليل در آيه سابق خواهد بود. گويا فرموده : خدا لطيف و خبير و مالك همه موجودات در آسمان و زمين است و در ملك خود هر طور بخواهد به لطف و جبروتش ‍ تصرف مى كند، ممكن هم هست جمله اى غير مربوط به سابق ، و تعليلى جداگانه و مستقل باشد.

*(/19)*

و جمله (و ان اللّه لهو الغنى الحميد) افاده مى كند كه هر چند تصرفات او همه جميل و نافع و سزاوار حمد و ستايش است ولى در عين حال خود او هيچ احتياجى به آن تصرفاتش ندارد. پس مفاد دو اسم (غنى ) و (حميد) مجموعا اين است ، كه خداى تعالى جز آنچه كه نافع است انجام نمى دهد، و ليكن آنچه انجام مى دهد نفعش عايد خودش نمى شود بلكه عايد خلقش مى گردد.
الم تر ان اللّه سخر لكم ما فى الارض ...
اين آيه استشهاد ديگرى بر عموم قدرت خدا است ، و مقابله ميان تسخير آنچه در زمين
است و تسخير كشتى ها در دريا تاءييد مى كند كه مراد از زمين ، خشكى ، در مقابل دريا است و بنابراين كه جمله (و يمسك السماء...) پس از اين دو جمله واقع شده ، مى رساند كه حاصل مقصود اين است كه خدا آنچه در آسمان و آنچه در زمين ، و آنچه در درياها است مسخر براى شما كرده .
و مراد از آسمان همانطور كه گفتيم جهت بالا، و موجودات بالا است پس خدا نمى گذارد كه آن موجودات فرو ريزند، و به زمين بيفتند، مگر به اذن خودش كه با اذن او احيانا سنگهاى آسمانى و صاعقه ، و امثال آن به زمين مى افتد. خداوند اين آيه را با دو صفت رافت و رحمت ختم فرموده تا نعمت را تتميم نموده ، منت را بر مردم تمام كرده باشد.
و هو الذى احياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ان الانسان لكفور
.
سياق ماضى در (احياكم ) دلالت مى كند بر اينكه مقصود از آن ، حيات دنيا است ، و اهميتى كه معاد دارد اقتضاء مى كند كه مراد از جمله (ثم يحييكم ) حيات اخروى در روز قيامت باشد، نه حيات برزخى .
و اين نعمت حيات و دنبالش نعمت مرگ ، و دنبال آن باز نعمت حيات ، از نعمتهاى بزرگ الهى است كه خدا با آن منت را بر بشر تمام كرده و به همين جهت در آخر آيه فرموده : (به درستى كه انسان به طور مسلم كفران پيشه است ).
بحث روايتى

*(/20)*

در جوامع الجامع در ذيل آيه (و الذين هاجروا... لعليم حليم ) مى گويد: روايت شده كه اصحاب گفتند: يا رسول اللّه ! اينان كه كشته شدند فهميديم خدا چه چيزى به آنان عطا فرمود حال كه ما با تو جهاد مى كنيم آنطور كه آنان كردند، و اگر شهيد نشويم و به مرگ طبيعى از دنيا برويم نزد خدا چه اجرى خواهيم داشت ؟ در پاسخ آنان اين دو آيه نازل شد.
و در مجمع البيان در تفسير آيه (و من عاقب بمثل ما عوقب به ...) مى گويد: روايت شده كه اين آيه درباره قومى از مشركين مكه نازل شد كه جمعى از مسلمانان را دو شب از محرم مانده ديدند و با خود گفتند اصحاب محمد در اين ماه قتال را حلال نمى دانند پس ‍ به آن دو حمله
كردند و آن دو سوگندشان دادند كه در ماه حرام جنگ مكنيد ولى نپذيرفتند و خداوند مسلمانان را بر ايشان پيروزى داد.
مؤ لف : اين روايت را الدر المنثور هم از ابن ابى حاتم از مقاتل نقل كرده ولى اثر ضعف از سر تا پاى آن هويدا است براى اينكه مشركين نيز مانند مسلمانان قتال در ماه حرام را حرام مى دانستند.
و در تفسير آيه (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير...) در جلد دوم اين كتاب رواياتى درباره داستان عبد اللّه بن جحش و اصحاب او گذشت كه ضعف اين روايت را بيشتر مى كند.
سوره حج ، آيات 67 - 78

*(/21)*

لكل امه جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينزعنك فى الامر و ادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم (67) و ان جدلوك فقل اللّه اعلم بما تعملون (68) اللّه يحكم بينكم يوم القيمه فيما كنتم فيه تختلفون (69) الم تعلم ان اللّه يعلم ما فى السماء و الارض ان ذلك فى كتب ان ذلك على اللّه يسير(70) و يعبدون من دون اللّه ما لم ينزل به سلطنا و ما ليس لهم به علم و ما للظالمين من نصير(71) و اذا تتلى عليهم آياتنا بيانت تعرف فى وجوه الذين كفروا المنكر يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا قل افانبئكم بشر من ذلكم النار وعدها اللّه الذين كفروا و بئس المصير(72) يايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون اللّه لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له و ان يسلبهم الذباب شيا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب و المطلوب (73) ما قدروا الله حق قدره ان اللّه لقوى عزيز(74) اللّه يصطفى من الملائكه رسلا و من الناس ان الله سميع بصير(75) يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و الى اللّه ترجع الامور(76) يايها الذين آمنوا اركعوا و اسجدوا و اعبدوا ربكم و افعلوا الخير لعلكم تفلحون (77) و جهدوا فى اللّه حق جهاده هو اجتبئكم و ما جعل عليكم فى الدين من حرج مله ابيكم ابراهيم هو سمئكم المسلمين من قبل و فى هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم و تكونوا شهداء على الناس فاقيموا الصلوه و آتوا الزكوه و اعتصموا باللّه هو موليكم فنعم المولى و نعم النصير(78)
.
ترجمه آيات
براى هر امتى طريقى براى قربان كردن مقرر كرديم كه هر يك پيرو طريق خويش است در اين كار با تو مجادله نكنند و تو به سوى پروردگارت دعوت همى كن كه پيرو هدايتى خالى از انحراف هستى (67).
اگر با تو مجادله كنند بگو: خدا به اعمالى كه مى كنيد داناتر است (68).
خدا روز قيامت درباره مطالبى كه در آن اختلاف مى كرديد ميان شما حكم مى كند (69).

*(/22)*

مگر نمى دانى كه خدا آنچه در آسمان و زمين هست مى داند كه اين در نامه اى است و اين براى خدا آسان است (70).
غير خدا چيزها مى پرستند كه خدا در مورد آن دليلى نازل نكرده و چيزها كه درباره آن علم ندارند، و ستمگران ياورى ندارند (71).
و چون آيه هاى روشن ما را برايشان بخوانند در چهره كسانى كه كافرند اثر انكار را توانى شناخت و نزديك باشند كه بروى كسانى كه آيه هاى ما را برايشان خوانده اند دست بگشايند، بگو آيا از چيزى خبرتان دهم كه بدتر از اين است ، و آن آتش است كه خدا به كافران وعده داده و بد سرانجامى است (72).
اى مردم مثلى زده شده گوش بدان داريد: آن كسانى كه سوى خدا مى خوانيد هرگز مگسى خلق نكنند و گر چه در اين باب همكارى كنند و اگر مگسى چيزى از آنها بربايد نمى توانند از او باز بستانند، طالب و مطلوب هر دو ناتوانند (73).
خدا را آن گونه كه بايد بشناسند نشناختند كه خدا توانا و نيرومند است (74).
خدا از فرشتگان فرستادگان بر مى گزيند و همچنين از مردم كه خدا شنوو دانا است (75).
آنچه را در پيش دارند و آنچه را پشت سر نهاده اند مى داند و همه كارها به خدا بازگشت دارد (76).
شما كه ايمان داريد ركوع كنيد و به سجده بيفتيد و پروردگارتان را بپرستيد و نيكى كنيد شايد رستگار شويد (77).
و در راه خدا كارزار كنيد چنانكه سزاوار كارزار كردن براى او است او شما را برگزيد و در اين دين براى شما دشوارى ننهاده آئين پدرتان ابراهيم است و او شما را از پيش و هم در اين قرآن مسلمان نام داد تا اين پيغمبر بر شما گواه باشد و شما بر مردم گواه باشيد پس نماز گزاريد و زكات دهيد و به خدا تكيه كنيد كه او مولاى شما است و چه خوب مولا و چه خوب ياورى است (78).
بيان آيات

*(/23)*

اين آيات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را دستور مى دهد به دعوت ، و اينكه حقايقى از دعوت خود و اباطيل شرك را بيان كند، آنگاه مؤ منين را دستور مى دهد به فعل خير كه خلاصه شريعت است و مراد از آن اين است كه خدا را بندگى نموده ، عمل خير انجام دهند، و در آخر امر به جهاد در راه خدا مى كند، و با همين دستور سوره را ختم مى نمايد.
لكل امة جعلنا منسكا لهم ناسكوه فلا ينازعنك فى الامر...
كلمه منسك مصدر ميمى از (نسك ) به معناى عبادت است ، مؤ يد اين مطلب جمله (هم ناسكوه ) است يعنى همان عبادت را انجام مى دادند و اگر مصدر ميمى نبود و اسم مكان مى بود - همچنانكه بعضى احتمال داده اند - آن وقت برگشت ضمير (هاء) به منسك معناى درستى نمى داد.
و مراد از (كل امة ) امتهاى گذشته است كه هر يك پس از ديگرى آمده تا منتهى به امت اسلام شده ، نه امتهاى مختلف زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از قبيل امت عرب و عجم و روم ، چون مى دانيم كه شريعت خدا همواره يكى بوده و نبوت هم جهانى بوده است .

*(/24)*

جمله (فلا ينازعنك فى الامر) مشركين و منكرين دعوت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) را نهى مى كند از اينكه در عبادتى كه او آورده با او نزاع نكنند هر چند كه آنها ايمان به دعوت او نداشته باشند و براى امر و نهى او احترامى قائل نباشند. خواهى گفت : با اينكه وقعى به امر و نهى او نمى گذارند، نهى ايشان در اين آيه چه اثرى دارد؟ مى گوييم : اين در صورتى است كه نهى همراه با دليل نباشد، ولى در اينجا در صدر آيه دليل ذكر شده . و گويا كفار از اهل كتاب و يا مشركين وقتى عبادات اسلامى را ديده اند و چون براى آنها نوظهور بوده - چون نظير آنرا در شريعت هاى سابق ، يعنى شريعت يهود نديده بودند - لذا در مقام منازعه با آن جناب بر آمده اند كه اين نوع عبادت را از كجا آورده اى ما اينطور عبادت در هيچ شريعتى نديده ايم اگر اين قسم عبادت از شرايع نبوت بود، و به عبارت ديگر اگر تو كه آورنده اين عبادتى پيغمبر بودى بايد مردم خداپرست كه از امتهاى انبياء گذشته اند آن را مى شناختند. و خداى تعالى جواب داده كه هر امتى از امتهاى گذشته عبادتى داشته اند كه آن قسم خدا را عبادت مى كردند، و عبادت هيچ امتى به امت ديگر منتقل نمى شده چون خداوند با هر شريعت ، شرايع قبلى را نسخ مى كرد و بهتر از آن را مى آورد، چون افكار امتهاى بعدى ترقى يافته تر از
قبلى ها بود و استعداد عبادتى كاملتر و بهتر از سابق را يافته بودند، پس هميشه عبادت سابقين در حق لاحقين نسخ مى شد، پس ديگر معنا ندارد كه شما با پيغمبر (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) نزاع كنيد كه چرا طريقه عبادتت شبيه به طريقه سابقين نيست .

*(/25)*

و چون نهى ايشان از منازعه به معناى دلخوش داشتن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم )، و نهى آن جناب از اعتنا كردن به اعتراضات آنها است ، لذا جمله (و ادع الى ربك - تو به كار دعوت به سوى پروردگارت بپرداز) را بر آن جمله عطف نموده ، گويا فرموده : ناراحت مشو و اعتنايى به منازعت آنان مكن ، تو به آنچه ماءمور شده اى - يعنى به دعوت به سوى پروردگارت - بپرداز.
آنگاه همين مطلب را با جمله (انك لعلى هدى مستقيم ) تعليل كرد، و اگر هدايت را مستقيم خواند با اينكه مستقيم صفت راهى است كه به هدايت منتهى مى شود، از باب مجاز عقلى است .
و ان جادلوك فقل اللّه اعلم بما تعملون
سياق آيه قبلى تاءييد مى كند كه مراد از اين جدال ، مجادله و بگو مگوى در همان مساءله طرز عبادت باشد، بعد از آنكه آن حجت مذكور را در پاسخشان آورد، رسول گرامى خود را دستور مى دهد كه (اگر زير بار نرفتند) به حكم خدا ارجاعشان ده . حكم ، حكم خدا است ، و تو خودت را با ايشان يكى مكن .
بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از جمله (ان جادلوك ) مطلق جدال در امر دين است بعضى ديگر گفته اند: مراد جدال در امر ذبيحه است ، ولى سياق سابق با اين احتمال نمى سازد.
جمله (فقل اللّه اعلم بما تعملون ) زمينه چينى است براى اينكه ايشان را به حكم خدا ارجاع دهد و معنايش اين است كه : خدا داناتر است به آنچه مى كنيد، و ميان شما حكم مى كند حكم كسى كه حقيقت حال را كاملا مى داند، چيزى كه هست اين حكم را روز قيامت مى كند و در ازاى مخالفتتان با حق و اهل حق به حسابتان مى رسد. كلمه (اختلاف ) و (تخالف ) هر دو به يك معنا است ، همچنانكه (استباق ) و (تسابق ) به يك معنا است .
الم تعلم ان اللّه يعلم ما فى السماء و الارض ان ذلك فى كتاب ان ذلك على اللّه يسير
اين آيه تعليل علم خدا است به آنچه مى كنند، و معنايش اين است : آنچه كفار مى كنند

*(/26)*

بعضى از حوادث است كه در زمين و آسمان جريان مى يابد، و خدا تمامى حوادث و موجودات زمين و آسمان را مى داند پس او به كرده هاى شما كفار نيز آگاه است .
جمله (ان ذلك فى كتاب ) مطالب قبلى را تاءكيد مى كند، و مى فرمايد: آنچه را خدا مى داند همه در كتابى ثبت است ، نه نسخه اش ‍ گم مى شود، نه او فراموش مى كند و نه دچار اشتباه مى گردد. پس كرده هاى ايشان همانطور كه بوده تا روزى كه خدا حكم كند محفوظ مى ماند. و جمله (ان ذلك على اللّه ) يسير معنايش اين است كه ثبت و نگهدارى آنچه مى داند در كتابى محفوظ براى او آسان است .
و يعبدون من دون اللّه ما لم ينزل به سلطانا و ما ليس لهم به علم ...
حرف (باء) در (به ) به معناى (مع ) است و كلمه (سلطان ) به معناى برهان و حجت است . و معناى آيه اين است كه : مشركين به جاى خدا چيزى - همان بتى كه شريك خدا مى گيرند - را مى پرستند كه خداوند هيچ حجت و دليلى نازل نكرده كه آنها بدان متمسك شوند و مشركين به چنين حجتى علم ندارند.
بعضى از مفسرين گفته اند: اگر جمله (و مشركين به چنين حجتى علم ندارند) را اضافه كرد براى اين است كه آدمى بسيارى از چيزها را مى داند و به آن علم دارد، با اينكه هيچ حجتى بر آن ندارد مانند ضروريات بديهى .
و چه بسا نزول سلطان را به دليل نقلى تفسير كرده اند. و مراد از (علم ) را دليل عقلى گرفته ، آيه را چنين معنا كرده اند: مشركين به جاى خدا چيزهايى مى پرستند كه نه دليل نقلى بر آن دارند و نه دليل عقلى . ولى اين تفسير خودش تفسيرى است بى دليل ، و (تنزيل سلطان ) همانطور كه شامل دليل نقلى ، يعنى وحى و نبوت مى شود، شامل ادله عقلى هم هست ، چون ادله عقلى را نيز خدا بر دلها نازل كرده .

*(/27)*

در خصوص جمله (و ما للظالمين من نصير) بعضى از مفسرين گفته اند: تهديد مشركين است و مراد اين است كه مشركين ياورى ندارند كه ايشان را از عذاب محافظت نمايد. ولى به طورى كه از سياق بر مى آيد ظاهرا جمله مذكور در مقام احتجاج بر اين است كه مشركين برهان و علمى به خدايى شركائشان ندارند، به اين بيان كه اگر چنين حجتى و علمى مى داشتند، آن برهان ياور ايشان مى شد، چون برهان ياور صاحب برهان است ، و علم ياور عالم است ، ليكن مشركين ظالمند و براى ظالمان ياورى نيست . پس به همين دليل برهان و علمى هم ندارند و اين از لطيف ترين احتجاجات قرآنى است .
و اذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف فى وجوه الذين كفروا المنكر يكادون يسطون ...
كلمه (منكر) مصدر ميمى به معناى انكار است و مراد از (شناختن انكار در روى كفار) شناختن اثر انكار و كراهت است . و كلمه (يسطون ) از (سطوت ) است كه - بنا به آنچه در مجمع البيان آمده - به معناى اظهار حالتى خشمگين و وحشت آور است . مى گويند: (سطا عليه ، يسطو، سطوه و سطاوة ) يعنى خشم گرفت بر او و (و الانسان مسطو عليه ) يعنى انسان مورد خشم قرار گرفت . و كلمه (سطوت ) و (بطش ) هر دو به يك معنا است .
و معناى آيه اين است كه : چون آيات مرا برايشان تلاوت كنى ، در حالى كه آيات ما واضح الدلاله است در عين حال آثار انكار را در چهره هاى كفار مشاهده مى كنى ، آنقدر كه گويى از شدت خشم نزديك است بر خوانندگان قرآن بشورند.
جمله (قل افانبئكم بشر من ذلكم ) تفريع بر انكار مشركين و احترازشان از شنيدن قرآن است ، يعنى به آنان بگو: پس مى خواهيد خبر دهم شما را به چيزى كه از شنيدن قرآن برايتان ناگوارتر است ، اگر مى خواهيد بگوييد شما را از آن خبر دهم كه مواظب خود باشيد و از آن بپرهيزيد اگر اهل پرهيز هستيد.

*(/28)*

و جمله (النار وعدها اللّه الذين كفروا و بئس المصير) بيان همان بدتر است ، يعنى آنكه گفتيم برايتان ناگوارتر است . و جمله (وعدها اللّه ...) بيان شر بودن آن است .
يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له
كلمه (مثل ) به معناى وصفى است كه چيزى را در آن حالى كه هست مجسم كند، چه اينكه آن وصف واقعيت خارجى داشته باشد، و چه اينكه صرف فرض و خيال باشد، مانند مثلهائى كه در قالب گفتگوى حيوانات يا جمادات با يكديگر مى آورند. و ضرب مثل ، به معناى اين است كه مثل در اختيار طرف بگذارى ، و گويى پيش روى او نصب كنى تا در آن تفكر و مطالعه كند مانند زدن خيمه كه معنايش نصب آن است براى سكونت .
و اين مثلى كه آيه مورد بحث از آن خبر مى دهد، قول خداوند متعال است كه مى فرمايد:
next page
fehrest page
back page

*(/29)*

fehrest page
back page
(ان الذين تدعون من دون اللّه لن يخلقوا ذبابا و لو اجتمعوا له و ان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ) و معنايش اين است كه اگر فرض شود كه خدايان ايشان بخواهند يك مگس - كه ضعيف ترين حيوانات است - بيافرينند، به هيچ وجه قادر بر آن نيستند، حتى اگر يك پشه چيزى از ايشان را بردارد نمى توانند از او بگيرند.
اين وصف حال خدايان دروغين ايشان را در قدرت بر ايجاد و تدبير امور، ممثل مى كند كه نه قادر بر خلق مگس هستند و نه قادر بر آسان تر از آن ، كه عبارت است از پس گرفتن چيزى كه مگس از ايشان ربوده و ضررى كه به ايشان رسانده است ، حال چنين خدايانى چگونه مستحق عبادت و دعا مى شوند؟.
ضعف الطالب و المطلوب
مقتضاى مقام اين است كه مراد از (طالب ) آلهه باشد كه بت پرستان آنها را مى خوانند، چون فرض اين است كه مگس چيزى از آلهه ربوده باشد و آلهه قادر بر پس گرفتن آن نباشند. و نيز طالب خلقت پشه اى باشند و آلهه توانايى چنين كارى را نداشته باشند و نيز (مطلوب ) مگس باشد كه مطلوب آلهه است يا براى خلق كردن ، و يا پس گرفتن چيزى كه ربوده .
اين جمله نهايت درجه ضعف بتها را مى رساند، چون در اين جمله ضعف بتها به حدى كه از ضعيف ترين حيوانات در نظر مردم ضعيف تر باشد اثبات گرديده .
ما قدروا اللّه حق قدره ان اللّه لقوى عزيز
(قدر) هر چيزى ، اندازه تعيين مقدار آن است و به طور كنايه در مقام و منزلتى كه اشياء بر حسب اوصاف و خصوصيات دارند استعمال مى شود. مى گويند: (قدر الشى ء حق قدره ) يعنى فلان چيز را آنطور كه در خور آن بود و سزاوارش بود معرفى نمود.

*(/1)*

(و قدر خدا حق قدر) اين است كه ملتزم شود به آنچه كه صفات علياى او اقتضاء دارد، و با او آن طور كه مستحق است معامله كند به اينكه او را رب خود بگيرد و بس ، و غير او را ربوبيت ندهد و او را به تنهايى بپرستد، به طورى كه هيچ سهمى از عبوديت به غير او ندهد. ولى مشركين ، خدا را اين چنين نشناختند چون اصلا او را نپرستيدند و او را رب خود نگرفتند بلكه اصنام را ارباب گرفته و پرستيدند، با اينكه اقرار دارند كه بتها قادر به خلقت يك مگس نيستند و حتى ممكن است يك مگس آنها را ذليل كند و اين نهايت درجه ضعف و ذلت است و خداى سبحان قوى عزيزى است كه تمامى خلايق و تدبير همه عالم به او منتهى مى شود.
پس اينكه فرمود: (ما قدروا اللّه حق قدره ) اشاره است به اينكه مشركين ملتزم به ربوبيت خداى تعالى نيستند، و از پرستش او اعراض دارند، و از اين رو است كه اصنام را آلهه و ارباب خود گرفته اند، و از ترس و طمع آنها را مى پرستند و هيچ ترس و طمعى از خدا ندارند.
و جمله (ان اللّه لقوى عزيز) تعليل نفى سابق است و اگر قوت و عزت را مطلق آورده براى اين است كه بفهماند او نيرويى است كه هرگز دچار ضعفى نمى شود، و عزيزى است كه هرگز ذلت به درگاه او راه ندارد همچنانكه خودش فرموده : (ان القوة لله جميعا) و نيز فرمود: (فان العزة لله جميعا) و اگر دو اسم مذكور را مختص به ذكر كرد و به جاى آن دو، اسم ديگرى را ذكر نكرد بدين مناسبت است كه در مقابل ضعف و ذلت بتها كه در مثل خاطر نشان شده بود قرار بگيرند.

*(/2)*

پس مشركين درباره پروردگار خود سهل انگارى كردند كه ميان خداى تعالى - كه نيرويى است كه هر چيزى بخواهد خلق مى كند و عزيزى است كه هيچ چيز بر او غالب نگشته ذليل هيچ كس نمى شود - و ميان بتها و آلهه - كه از خلقت پشه يا پس گرفتن چيزى از آنها عاجزند - برابرى انداختند و به اين هم قناعت نكردند بلكه خدا را از بتها هم كمتر گرفته آنها را ارباب گرفتند و خدا را رب ندانستند.
اللّه يصطفى من الملائكه رسلا و من الناس ان اللّه سميع بصير
.
كلمه (اصطفاء) به معناى گرفتن خالص هر چيز است . راغب گفته : (اصطفاء) گرفتن صافى و خالص هر چيزى است همچنانكه اختيار به معناى گرفتن خير هر چيزى است و (اجتباء) به معناى گرفتن جبايه هر چيزى است .
پس (اصطفاء خدا از ملائكه و از مردم رسولانى ) به معناى انتخاب و اختيار رسولانى از ميان آنان است ، كه آن رسول صافى و خالص وصالح براى رسالت باشد.
اين آيه و آيه بعدش دو حقيقت را بيان مى كنند: يكى اينكه مساءله قرار دادن رسولان براى بشر بر خدا واجب است ، و يكى هم اينكه واجب است كه اين رسولان معصوم باشند. و اين مطلب آيه شريفه را به آيه قبل ، كه آن نيز از مساءله رسالت بحث مى كرد و مى فرمود: (لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه ) تا اندازه اى متصل و مربوط مى سازد.
پس همانطور كه اشاره شد اين آيه از دو مطلب خبر مى دهد: يكى اينكه خدا را پيامبرانى است از جنس بشر و رسولانى است از ملك . دوم اينكه اين رسالت بدون قيد و شرط نيست كه هر جور شد بشود و هر كس رسول شد بشود بلكه در تحت نظام اصطفاء قرار دارد، و آن كسى را انتخاب مى كند كه صالح براى اين كار باشد.

*(/3)*

و جمله (ان اللّه سميع بصير) اصل ارسال رسول را تعليل مى كند كه اصلا چرا بايد رسولانى مبعوث شوند، و بيانش اين است كه : نوع بشر به طور فطرى محتاج به اين هستند كه خدا به سوى سعادتشان و كمالشان هدايت فرمايد، همان كمالى كه براى آن خلق شده اند همانطور كه ساير انواع موجودات را هدايت كرده . پس مساءله احتياج به هدايت حاجتى است عمومى و ظهور حاجت در آنها است . به عبارتى ديگر اظهار حاجت از ايشان همان سؤ ال و درخواست رفع حاجت است و خداى سبحان شنواى سؤ ال فطرى (و زبان حال ) ايشان و بصير و بيناى به احتياج فطرى ايشان به هدايت است . پس مقتضاى سميع و بصير بودن او اين است كه رسولى بفرستد تا ايشان را به سوى سعادت و كمالشان هدايت كند، چون همه مردم شايستگى اتصال به عالم قدس را ندارند، زيرا اگر يكى از ايشان پاك است دهها ناپاكند و اگر يكى صالح باشد صدها طالح در آنها است پس بايد يكى را خودش برگزيند. و رسول دو نوع است يكى از جنس فرشته كه وحى را از ناحيه خدا گرفته به رسول بشرى مى رساند. قسم دوم رسول انسانى است كه وحى را از رسول فرشته اى گرفته به انسانها مى رساند. و كوتاه سخن ، اينكه فرمود: (ان اللّه سميع بصير) متضمن حجت و برهانى است بر اصل لزوم ارسال رسولان و اما حجت بر لزوم عصمت و اصطفاء رسل ، آن مضمون جمله (يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم ) است .
يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و الى اللّه ترجع الامور
.

*(/4)*

از ظاهر سياق بر مى آيد كه ضمير جمع در هر دو كلمه (ايديهم ) و (خلفهم ) به رسولان از ملك و انس برگردد و آياتى ديگر هست كه شهادت مى دهد بر اينكه چنين تعبيرى درباره رسولان شده يكى آيه سوره مريم است كه از ملائكه وحى حكايت مى كند كه گفته اند: (و ما نتنزل الا بامر ربك له ما بين ايدينا و ما خلفنا) و يكى ديگر آيه (فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم و احاط بما لديهم ) است و اين آيه به طورى كه ملاحظه مى فرماييد به بانگ بلند مى فهماند كه منظور از اينكه فرمود: (عالم به ما بين ايدى و ما خلف ايشان است ) دلالت بر اين نكته است كه خداى تعالى مراقب روش انبياى خويش است كه مبادا دچار اختلالى گردد نه فى نفسه دچار فراموشى يا تغيير و يا به و سيله كيدهاى شيطانى و تسويلات او دستخوش فساد شود و نه ميان
وحى و مردم اختلالى رخ دهد. همه اينها بدين جهت است كه حاملين وحى از رسولان در برابر چشم و علم او هستند. مى داند آنچه پيش روى آنها است و آنچه خلف آنها است و آنان همه در گذر كمين گاه خدا قرار دارند.
از همين جا روشن مى شود كه مراد از (ما بين ايديهم )، ما بين ايشان و بين آن كسى كه وحى را به او مى دهند مى باشد. پس (ما بين ايدى رسول ملكى ) ما بين او و بين رسول انسانى است كه وحى به او مى دهد و (ما بين ايدى رسول انسانى ) عبارت است از ما بين او بين مردم كه رسول انسانى وحى را به ايشان مى رساند. و مراد از (ما خلف ملائكه ) ما بين ملائكه و بين خدا است كه همه آنان از جانب خدا به سوى مردم روان هستند. پس وحى از روزى كه از ساحت عظمت و كبريايى حق صادر مى شود در ماءمنى محكم است تا روزى كه به مردم برسد و لازمه آن اين است كه پيغمبران نيز مانند ملائكه معصوم باشند، معصوم در گرفتن وحى و معصوم در حفظ آن و معصوم در ابلاغ آن به مردم .

*(/5)*

در جمله (و الى اللّه ترجع الامور) در مقام تعليل علم خدا به ما بين ايدى ملائكه و ما خلف ايشان است و معنايش اين است كه چگونه ما بين ايدى ملائكه و ما خلف ايشان بر خدا پوشيده مى ماند؟ و حال آنكه بازگشت همه امور به سوى او است . چون اين بازگشت بازگشت زمانى نيست تا كسى بگويد خداوند قبل از بازگشت امور به آنها علمى ندارد بلكه بازگشت ذاتى است چون همه مملوك خدا هستند و از وجود خدا مستقل نيستند در نتيجه پس براى خدا در خفا نخواهند بود - دقت فرماييد.
يا ايها الذين آمنوا اركعوا و اسجدوا و اعبدوا ربكم و افعلوا الخير لعلكم تفلحون
.
امر به ركوع و سجود در اين آيه امر به نماز است و مقتضاى اينكه ركوع و سجود را در مقابل عبادت قرار داده اين است كه مراد از جمله (اعبدوا ربكم ) امر به ساير عبادات تشريع شده در دين به غير نماز باشد مانند حج و روزه . باقى مى ماند جمله آخرى كه فرمود: (و افعلوا الخير) كه مراد از آن ساير احكام و قوانين تشريع شده در دين خواهد بود، چون در عمل كردن به آن قوانين خير جامعه و سعادت افراد و حيات ايشان است . همچنانكه فرموده : (استجيبوا لله و للرسول اذا دعاكم لما يحييكم ) و در آيه شريفه به طور اجمال امر فرموده به انجام شرايع اسلامى از عبادات و غير آن .
و جاهدوا فى الله حق جهاده ...
.

*(/6)*

كلمه (جهاد) به معناى بذل جهد و كوشش در دفع دشمن است و بيشتر بر مدافعه به جنگ اطلاق مى شود و ليكن گاهى به طور مجاز توسعه داده مى شود به طورى كه شامل دفع هر چيزى كه ممكن است شرى به آدمى برساند مى شود. مانند شيطان كه آدمى را گمراه مى سازد و نفس اماره كه آن نيز آدمى را به بديها امر مى كند و امثال اينها. در نتيجه جهاد شامل مخالفت با شيطان در وسوسه هايش و مخالفت با نفس در خواسته هايش مى شود كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) اين قسم جهاد را (جهاد اكبر) ناميد و ظاهرا مراد از جهاد در آيه مورد بحث معناى اعم از آن و از اين باشد و همه را شامل شود مخصوصا وقتى مى بينيم كه آن را مقيد به قيد (در راه خدا) كرده به خوبى اين عموميت را مى فهميم چون اين آيه جهاد را متعلق كرده بر كارى كه در راه خدا انجام شود پس ‍ جهاد اعم است . باز مؤ يد
اين احتمال آيه (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) است و بنابراين
كه آن معناى اعم باشد معناى اينكه فرمود: جهاد كنيد حق جهاد اين مى شود كه جهاد شما در معناى جهاد خالص باشد يعنى فقط جهاد باشد (نه هم جهاد و هم تجارت يا سياحت يا غير آن ) و نيز خالص براى خدا باشد و غير خدا در آن شركت نداشته باشد، نظير آن آيه كه مى فرمايد: (اتقوا اللّه حق تقاته ) كه حق تقوى آن است كه فقط پرهيز از خدا باشد نه چيزهاى ديگر.

*(/7)*

(هو اجتباكم و ما جعل عليكم فى الدين من حرج ) - منتى است از خدا بر مؤ منين به اينكه اگر به خود واگذار مى شدند هرگز از طرف خودشان به سعادت دين نائل نمى شدند، چيزى كه هست خدا بر آنان منت نهاد و ايشان را براى دين حق از ميان خلايق انتخاب نمود و جمع كرد و هر حرج و دشوارى را از سر راه ديندارى ايشان برداشت چه حرج در خود احكام دين و چه حرج هاى عارضى و اتفاقى . پس از اين آيه فهميده مى شود كه شريعت اسلام شريعتى است سهل و آسان و شريعت پدرشان ابراهيم حنيف است كه براى پروردگار خود تسليم بود.
و اگر ابراهيم را پدر مسلمين خوانده بدين جهت است كه او اولين كسى است كه براى خدا اسلام آورد، همچنانكه قرآن فرموده : (اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين ) و نيز
از آن جناب حكايت كرده كه گفت : (فمن تبعنى فانه منى ) كه از تركيب اين دو آيه به دست مى آيد: تمامى مسلمانان دنيا از هر جا كه باشند فرزندان ابراهيم و از اويند.
و نيز در دعايش گفت : (و اجنبنى و بنى ان نعبد الاصنام ) كه مقصودش (از فرزندانم ) مسلمانان است ، چون به طور قطع مى دانيم كه او براى مشركينى كه از صلب او هستند دعا نمى كند، و نيز خداى تعالى فرموده : (ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه و هذا النبى و الذين آمنوا).
(هو سما كم المسلمين من قبل و فى هذا) - اين منت دومى است كه خداى تعالى بر مؤ منين مى گذارد. و ضمير (هو) به خداى تعالى بر مى گردد. و كلمه (من قبل ) به معناى قبل از نزول قرآن است و كلمه (و فى هذا) به معناى در اين كتاب است . و از اينكه ايشان را مسلمان ناميده معلوم مى شود كه خدا اسلام آنان را قبول فرموده .
ليكون الرسول شهيدا عليكم و تكونوا شهداء على الناس
.

*(/8)*

مراد از اين شهادت گواهى بر اعمال است كه بحث مفصل آن ، در تفسير آيه 143 از سوره بقره و جاهاى ديگر گذشت ، و اين آيه مطالب گذشته ، يعنى داستان اجتباء، و مساءله نفى حرج و وجه تسميه مسلمين به مسلمين را تعليل مى كند.
(فاقيموا الصلوه و آتوا الزكوه و اعتصموا باللّه ) - اين جمله تفريع بر همه مطالب قبل است كه خدا با آنها بر مسلمين منت نهاد، يعنى : پس بنابراين واجب است بر شما كه نماز به پا داريد، و زكات بپردازيد. - كه اين دو اشاره است به واجبات عبادى و مالى - و در همه احوال متمسك به خدا شويد يعنى به آنچه امر مى كند موتمر شده ، از آنچه نهى مى كند منتهى گرديد، و در هيچ حالى از او قطع رابطه مكنيد، چون او مولى و سرپرست شما است شايسته نيست كه بنده از مولاى خود ببرد و آدمى را نمى رسد كه با اينكه از هر جهت ضعيف است از ياور خود قطع كند. البته اين دو معنا به خاطر اين است كه كلمه مولى دو معنا دارد يكى سرپرست و آقا و ديگرى ياور.
پس جمله (هو مولى كم ) در مقام تعليل حكم قبلى است و جمله (فنعم المولى و نعم النصير)
مدح خداى تعالى و هم دلخوش ساختن نفوس مؤ منين و تقويت دلهاى آنان است ، به اينكه مولى و ياور ايشان آن خدايى است كه غير او نه مولايى هست و نه ياورى .
اين را هم بايد دانست كه آن معنايى كه ما براى (اجتباء) و همچنين براى (اسلام ) و ساير كلمات آيه كرديم معنايى است كه بيشتر مفسرين براى آيه كرده اند و مبناى ايشان خطاب (يا ايها الذين آمنوا) است كه در صدر كلام قرار دارد و بيان استدلالشان اين است كه : اين خطاب شامل همه مؤ منين و همه امت مى شود. و نتيجه گرفته اند كه پس خداى تعالى ، اسلام همه مسلمانان آن روز را قبول كرده .

*(/9)*

ولى ما مكرر خاطر نشان كرده ايم كه حقيقت معناى اجتباء اين است كه خدا، بنده خود را مخلص - به فتح لام - كند و او را مخصوص خود سازد به طورى كه غير خدا در او بهره اى نداشته باشد و اين صفت صفت همه مسلمانان آن روز و تمامى افراد امت نيست و هم چنين كلمه اسلام و اعتصام ، معنايش آنطور نيست كه همه مسلمين را شامل شود و به طور قطع ، معناى حقيقى اين كلمات مورد نظر است .
و بنابراين ، نسبت اجتباء و اسلام و شهادت به همه امت دادن ، مجاز و توسع و از اين باب است كه در ميان امت افرادى كه داراى اين صفات باشند وجود دارد و در قرآن از اين گونه تعابير مجازى بسيار است همچنانكه همه بنى اسرائيل را پادشاه خوانده ، فرموده : (و جعلكم ملوكا) و همه ايشان را بر عالميان برترى داده است فرموده : (و فضلناهم على العالمين ).
بحث روايتى
از كتاب جوامع الجامع نقل شده كه در تفسير آيه (فلا ينازعنك فى الامر) گفته : روايت شده كه بديل بن ورقاء و غيره كه از كفار خزاعه بودند به مسلمانان گفتند شما چرا آنچه خودتان مى كشيد مى خوريد؟ و آنچه را كه خدا مى كشد - يعنى مردار - را نمى خوريد؟.
مؤ لف : سياق آيه با اين حديث سازگار نيست .

*(/10)*

و در كافى به سند خود از عبد الرحمان انماط فروش از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : قريش را رسم چنين بود كه مشك و عنبر به بتهاى پيرامون كعبه مى ماليدند، و بت (يغوث ) برابر در خانه و بت (يعوق ) طرف دست راست كعبه و بت (نسر) طرف دست چپ آن قرار داشت و چون داخل حرم مى شدند براى يغوث سجده مى كردند و بدون اينكه سر بلند كرده و منحنى شوند، در همان سجده به طرف يعوق مى چرخيدند، و سپس به طرف دست چپ آن به سوى نسر بر مى گشتند، آنگاه اينطور تلبيه مى گفتند: (لبيك اللّهم لبيك لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك ، تملكه و ما ملك - يعنى لبيك اى خدا، لبيك اى خدا، تو شريكى ندارى ، مگر آن شريكى كه هم خودشان و هم مايملكشان ملك تو است ) خدا براى اينكه به آنان بفهماند بتها مالك چيزى نيستند، مگس سبز رنگ كه داراى چهار بال بود فرستاد، و تمامى آن مشك و عنبر را كه بر بتها بود بخورد و اين آيه را بدين مناسبت نازل كرد: (يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ...).
و در همان كتاب به سند خود از بريد عجلى روايت كرده كه گفت : به امام ابى جعفر (عليه السلام ) عرض كردم معناى آيه (يا ايها الذين آمنوا اركعوا و اسجدوا و اعبدوا ربكم و افعلوا الخير لعلكم تفلحون و جاهدوا فى اللّه حق جهاده ) چيست ؟ فرمود: منظور اين آيه ما هستيم ، اجتباء شده نيز ماييم ، ماييم كه خداى تعالى در دين براى ما حرجى قرار نداده ، پس (حرج ) مضيقه اى است شديدتر از آنچه كلمه (ضيق ) افاده مى كند.

*(/11)*

در جمله (مله ابيكم ابراهيم ) نيز منظور فقط ماييم ، (هو سماكم المسلمين ) خداى عز و جل ما را مسلمان ناميده (من قبل ) در كتابهاى آسمانى گذشته ، (و فى هذا) و در قرآن مسلمان خوانده ، (ليكون الرسول عليكم شهيدا و تكونوا شهداء على الناس ) رسول را گواه ما كرد. به آنچه كه از ناحيه خداى تبارك و تعالى به ما رسانيد، و ما را گواه مردم قرار داد تا روز قيامت (به آنچه ما به ايشان رسانديم ). پس هر كس روز قيامت را قبول دارد ما او را تصديق مى كنيم ، و هر كه منكر قيامت است ما منكر او خواهيم بود.
مؤ لف : روايات از طرق شيعه از امامان اهل بيت (عليهم السلام ) در اين معنا بسيار رسيده ، و در ذيل آيه بيانى گذشت كه معناى اين گونه روايات را روشن مى كند.
و در الدر المنثور است كه ابن جرير، و ابن مردويه و حاكم - وى حديث را صحيح دانسته - از عايشه روايت كرده اند كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) از آيه (و ما جعل عليكم فى الدين من حرج ) پرسيد. حضرت فرمود: مقصود از حرج ، ضيق است .
و در تهذيب به سند خود از عبدالاعلى مولاى آل سام روايت كرده كه گفت : به امام صادق (عليه السلام ) عرض كردم : پايم لغزيد، و ناخن آن افتاد من انگشتم را با پارچه اى پيچيدم در اينحال چگونه وضوء بگيرم ؟ فرمود: اين مساءله و نظايرش از كتاب خداى عز و جل فهميده مى شود، چون خداى تعالى فرموده : (ما جعل عليكم فى الدين من حرج ) و به حكم اين آيه چون مسح بر بشره انگشت حرج است تو بايد بر همان پارچه مسح كنى .
مؤ لف : در معناى اين روايت روايات ديگرى است كه با آيه شريفه به رفع حكم حرجى استشهاد شده ، و تمسك به آيه در اين حكم ، خود دليل روشنى است بر اينكه آنچه ما در معناى آيه بيان كرديم صحيح بوده .

*(/12)*

و در الدر المنثور است كه ابن ابى شيبه - در كتاب مصنف - و اسحاق بن راهويه ، در كتاب مسند خود، از مكحول روايت كرده اند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم )
فرمود: خداوند براى خود دو نام نهاده كه همان دو نام را هم به امت من نهاده است ، يكى سلام كه امت مرا نيز مسلم خوانده و ديگرى مؤ من كه گروندگان به دين را نيز مؤ منين ناميده است .
پايان