نام كتاب : تفسير الميزان جلد 4
نام نويسنده : علامه طباطبايي رحمه الله عليه
ترجمه آيات
بيان آيات
معناى اهل مراد از اهلرسول خدا (ص )
خطاب در آيه (اذ غدوت من اهلاك ...) خطاب به عموم مؤ منين است
علت مفرد و جمع آمدن خطاب در آيات بر اساس هدف و غرض از خطاب
معناى آيه (و اذ غدوت من اءهلك ...)
بيان مراد از جمله (واللّه وليّهم ) در آيه شريفه و رد گفته يكى از مفسّرين درذيل اين جمله
توضيحى در مورد جمله (و انتم اذله ) در آيه شريفه
مصداق وعده به نصرت با ملائكه به مؤ منين در آيه اذتقول للمؤ منين الن يكفيكم ان يمدّكم ...
بحث روايتى
(درباره جنگ احد)
صف آرائى لشكر اسلام و كفر در جنگ احد
هند جگرخوار و عمل وحشيانه او
نداى آسمانى لا فتى الا على لا سيف الا ذولفقار
تقدير و بررسى مضمون روايت مزبور
روايتى ديگر در داستان جنگ احد
اقسام آياتى كه پيرامون جنگ احد نازل گشته است
سوره آل عمران ، آيات 130 - 138
ترجمه آيات
بيان آيات
قرآن در تعليمش علم و عمل را قرين هم مى داند
يكى از شيوه هاى تعليماتى قرآن مجيد
توضيحى در مورد (احسان ) و (محسنين )
نكاتى كه از آيه شريفه (والذين اذا فعلوا...) درباره استغفار و توبه استفادهمى شود
بحث روايتى
(در ذيل آيات گذشته )
روايتى در ذيل (جنة عرضها السموات و الارض ) و جواب به سؤال درباره مكان و موضع جهنم
معناى فرمايش پيامبر (ص ) و توضيحى پيرامون اختلاف معانى دنيوى و اخروى
(و الكاظمين الغيظ...) و كرامتى از امام سجاد (ع )
رواياتى در ارتباط با (و الذين اذا فعلوا فاحشة ...)
رواياتى درباره مغفرت خداوند و توبه و استغفار از گناهان
سوره آل عمران ، آيات 148 - 139
ترجمه آيات
بيان آيات
معناى (يوم ) و مراد از مداوله ايام بين مردم
علم خداى سبحان به اشياء به معناى خلق و ايجاد آنها است
حكمت ها و مصالح در مداوله ايام بين الناس (دست به دست شدن روزگار)

*(100/1)*

آيا گمان كرديد امتحان نشده و آزمايش نديده به بهشت در خواهيد آمد؟!
گفتارى در امتحان و حقيقت آن
اشاره اى به مساءله هدايت
كمال نوع بشر در گرو يك سلسله افعال اختيارى و ارادى است
سه قوه اصلى كه در قرآن كريم درباره موجودات اثبات شده است
فرق بين امتحان الهى و امتحانهاى معمول نزد انسانها
امتحان الهى سنتى است كه تمامى افراد انسان راشامل مى شود
معناى تمحيص مؤ منين و محق كافرين بر اثر امتحانات و ابتلائات
معناى جمله (انقلبتم على اعقابكم )
حاصل معناى آيه (و ما محمد الا رسول
حقيقت شكر و مراد از (شاكرين )
شكر تمام نمى شود مگر با اخلاص
تعريض به كسانى كه مى گفتند: اگر كشتگان احد به جنگ نمى رفتند نمىمردند
معناى (ربيّون و وجه حكايت قول و فعل آنان در آيه شريفه
سوره آل عمران ، آيات 155 - 149
ترجمه آيات
بيان آيات
مرعوب گشتن دشمنان رسول الله (ص ) از خصائص آن نبى گرامى است
معناى (اءمنة ) و (نعاس ) و احاطه شدن طائفهاى از مسلمانان آندو در جنگ احد
به فكر جان خود بودن و ديد جاهليت داشتن ؛ اوصاف فراريان از جنگ احد
ردّ توهّم باطلبرخى كه پنداشته اند دين خلق هرگز شكست نمى خورد
سنت اسباب و مسببات ، عام است و امر نبوت و دعوت ، از آن مستثنا نيست
جواب كسانى كه به كشته شدن مسلمانها در جنگ احد اعتراض داشتند
سخنان عجيب برخى مفسرّين در تفسير اين آيه
هر يك از گناهان ، آدمى را به سوى گناه ديگرى مى كشاند
خداوند حليم فراريان از جنگ را مورد عفو خود قرار مى دهد
عفو و مغفرت در قرآن به چه معنا است ؟
شرك مرگ ، و معصيت ظلم است و مغفرت ازاله مرگ و ظلمت مى باشد
سوره آل عمران ، آيات 156- 164
ترجمه آيات
بيان آيات
چكيده سخن در مضمون آيات 164 - 156 سورهآل عمران
نهى مؤ منين از هماهنگ شدن با كفار درباره شهداى جنگ احد
وجه التفات خطاب از مسلمين به پيامبر (ص ) در آيه شريفه

*(100/2)*

دستور الهى به پيامبر (ص ) مبنى بر گذشت از مردم و مشورت با آنهاشامل احكام الهى نمى شود
تنزيه ساحت رسول خدا (ص ) از بديها واعمال زشت
سوره آل عمران ، آيات 171- 165
ترجمه آيات
بيان آيات
دلالت آيه بر اينكه انسان بهد از مردن تاقبل از قيامت زنده و باقى است
معناى لطيف جمله (الّا خوف عليهم و لا هم يحزنون )
سوره آل عمران ، آيات 157- 172
ترجمه آيات
بيان آيات
نمونه اى از مراقب عجيب قرآن در بيانات خود
سرّ اينكه گفتار منافقين ايمان مؤ منين را بيشتر كرد
بحثى پيرامون توكل
بحث روايتى
(در ذيل آيات مربوط به جنگ احد)
رواياتى در ذيل آيه (و ما محمد الا رسول قد خلت ...) و شايعه كشته شدن پيامبر درجنگ احد
روايتى در ذيل (ان الذين تولوا منكم ...) و فرار بعضى مسلمين در جنگ احد
رواياتى درباره مشورت ، در ذيل (و شاورهم فى الامر)
رواياتى در ذيل (و ما كان لنبى ان يغلّ...) و آيه (و منيغلل ...)
رواياتى در ذيل (او لما اصابتكم مصيبة ...) و كشته شدن مسلمانان در جنگ احد
رواياتى درباره شاءن نزول آيه كريمه (و لاتحسبن الّذين قتلوا...)
ائمه اطهار (ع ) روايات مرغ را انكار كرده اند
رواياتى در ذيل(الذين استجابوا لله و الرسول ...) و داستان (غزوه جيش سويق )
دخالت آراء شخصى راويان و تاءثير اختلاف مذاهب درنقل روايات اسباب نزول
بحث تاريخى
(فهرست اسامى شهداى جنگ احد)
سوره آل عمران ، آيات 176 - 180
ترجمه آيات
بيان آيات
گر جمله كائنات كافر گردند بر دامن كبرياش ننشيند گرد
از آزمايش و ابتلا جهت تكميل نفوس مفرى نيست
هشدار به بخيلان ، كه اموال خود را انفاق نمى كنند و ملامت و مذمت آنها
بحث روايتى
(آيا مرگ براى كافر خير است ؟)
سوره آل عمران آيات 189 - 181
ترجمه آيات
بيان آيات
سخن يهود كه گفتند: خداى شما فقير است و ما توانگريم
يك استدلال بر وجود عالم برزخ
بحث روايتى
سوره آل عمران ، آيات 1 - 190
ترجمه آيات
بيان آيات

*(100/3)*

پاره اى از اوصاف مؤ منان
استعمال كلمه هجرت در دورى گزيدن از گناه
كامروايى و بهروزى كفّار فريبتان ندهد
بحثى فلسفى و يك مقايسه
(بين مقام زن در اسلام و در آئين هاى ديگر)
بحث روايتى
(درباره تفكر در خلق خدا و شاءن نزول آيات گذشته )
سوره آل عمران ، آيه 200
ترجمه آيه
بيان آيه
گفتارى پيرامون مرابطه در جامعه اسلامى
1 - انسان و اجتماع
2 - انسان و رشد و نمو او در اجتماع
اولين بارى كه بشر متوجه منافع و مصالح اجتماع شد زمان بعثت اولين پيامبر الهىبود
3- اسلام و عنايتش به امر اجتماع
4- رابطه اى كه اسلام بين فرد و اجتماعقائل است در هيچ دينى و ملتى سابقه ندارد
هويت و شخصيت مستقل براى اجتماع در اسلام
علت اهتمام شديد اسلام به شاءن اجتماع
5 - آيا سنت اجتماعى اسلام ضمانت بقا و اجرا دارد؟
شبهه اى كه دل غربزدگان را به خود مشغول داشته
صرف عدم انطباق يك سنت با وضع حاضر انسانهادليل بر بطلان و فساد آن سنّت نيست
اسلام صلاحيت خود را براى هدايت مجتمع انسانى به سوى سعادت ثابت كرده است
شعار اسلام (پيروى از حق ) و شعار تمدن عربى (پيروى از اكثريت ) مىباشد
تسليم اكثر مردم در برابر لذائذ مادى موجب دورى آنها از حق و پذيرش سنت هاىاحساسى است
پيروى از اكثريت در نظام طبيعت باعث بطلان حكمعقل به وجوب پيروى از حق نمى شود
حق و حق بودن ملازمه اى با راءى اكثريت ندارد
تمدن غرب و و پيشرفت صنعتى آن از نظر اسلام سعادت محسوب نمى شود
بيان يك مثال براى درك روشنتر يك مطلب
تمدن يا توحش غربى !
6- اجتماع اسلامى به چه چيز تكون يافته و زندگى مى كند؟
سه مطلب از بيانات گذشته
هدف و وجه مشترك قانونگزارى در دنياى امروز بهره بردارى از مزاياى حيات مادىاست
عدم ضمانت اجراى قوانين موضوعه در تمدن حاضر و ضمانت اجراى قوانين اسلام
اخلاق و فضائل اخلاقى در تمدن غربى جايى ندارد

*(100/4)*

عواملى مانند (وطن دوستى ) و (نوع دوستى ) و (مدح و تمجيد طلبى ) سببيتاخلاقى ندارد
7- انگيزه هاى عقلانى ، غير انگيزه احساس است .
8- معناى پاداش خواستن از خدا و اعراض از غير خدا چيست ؟
9- حريت در اسلام به چه معنا است ؟
10- در مجتمع اسلامى راه بسوى تحول وتكامل چيست ؟
11- آيا اسلام با همين احكام و شرايعى كه دارد مى تواند انسان عصر حاضر رابه سعادتش برساند؟
12 - رهبر جامعه اسلامى چه كسى است و چگونه روشى دارد؟
تفاوتهاى حكومت اسلامى با نظامهاى حكومتى ديگر
13 - حد و مرز كشور اسلامى مرز جغرافيائى و طبيعى و يا اصطلاحى نيستبلكه اعتقاد است .
14- اسلام تمامى شؤ ونش اجتماعى است اساس دين متكى بر حفظ معارف الهىاست و در عين حال به مردم آزادى در طرز تفكر داده است .
15 - سرانجام دين حق بر همه دنيا غالب خواهد شد
بحث روايتى
(در ذيل آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا...) )
سوره نساء، آيه يك
ترجمه آيه
بيان آيه
مراد از نفس واحده و زوج او كه انسان از آن آفريده شده است
معناى كلمه زوج و جمله (و خلق منها زوجها)
كل بشر از آدم و حوا نشاءت گرفته اند
ازدواج فرزندان بلافصل آدم بين برادران و خواهران بوده
گفتار مفسرين در نقش تركيبى (الارحام ) در آيه و بررسى نظر آنان
وجه اطلاق (رحم ) بر خويشاوندان
معناى (رقيب ) و تعليل امر به تقوا به اين صفت خداوند
گفتارى در عمر صنف انسان و انسانهاى اوليه
گفتارى پيرامون منتهى شدن نسل حاضر به آدم و حوا و رد شبهاتى در اين مورد
آدم مذكور در آيات قرآنى آدم نوعى نيست
انسان نوعى است مستقل نه تحول يافته از نوعى ديگر (نظير ميمون )
گفتارى در كيفيت تناسل طبقه دوم از انسان
(فرزندان بلافصل آدم - ع - )
بحث روايتى
(درباره خلقت آدم ، صله رحم و...)
رواياتى در ذيل (و اتّقوا اللّه الذى تسائلون به و الارحام )

*(100/5)*

روايتى از اميرالمؤ منين (ع ) درباره ارحام و گفتارى پيرامون رحم و توضيح حديث
حديثى از امام صادق (ع ) درباره ترحم و تاءثير نزديكى به آن در فرو نشاندنخشم
سوره نساء، آيات 2 - 6
ترجمه آيات
بيان آيات
گفتارى پيرامون جاهليت اولى
اما وضع حكومت در ميان عرب :
وضع اقوام و ملل ديگر در دوران جاهليت
دعوت اسلامى چگونه ظاهر گرديد؟
دعوت اسلامى بر مبناى (حق صريح ) است و نمى تواند با مقدمات ووسائل باطل به هدف برسد
تدريجى بودن دعوت اسلام و نزول آيات قرآنى با ترتيبى هدفمند
تشريع حكم حرمت شرب خمر نمونه بارز بيان تدريجى احكام عملى
رعايت تدريج در دعوت از حيث انتخاب مدعوين
دعوت تدريجى رسول خدا (ص ) اسلام كه با دعوت از قوم و عشيره خود آغاز شد
ادعاى چند طايفه مبنى بر اين كه اسلام دين شمشير و زور است و پاسخ بدانها
گفتار مرحوم كاشف الغطا در اين زمينه
هشدار قرآن به مسلمانان از عواقب وخيم تصرف دراموال ايتام
گفتار مفسرين در معناى آيه مورد بحث
معيار اسلام در مورد تعدد ازواج براى مردان
حكم وجوب دادن مهريه به زنان يك حكم تاءسيسى نيست
مقصود از سفها در آيه شريفه سفيهان از ايتام است
دلالت آيه شريفه در حكم عمومى رعايت اقتصاد و حدوسط در ارتزاق
اموال دنيا به همه مردم تعلق دارد
در تصرفات مالى علاوه بر بلوغ ، رشد متصرف نيز شرط است
معناى (اسراف ) و (بدار) و بيان دو قسم تصرف ممنوع درمال يتيم
تحويل دادن مال يتيم به او توسط ولىّ بايد در حضور شاهد باشد
بيان شيواى تمام مسائل ولايت در ضمن دو آيه
بحث روايتى (در ذيل آيات گذشته )
غيرت يكى از فضايل اخلاقى است
نسخه شفابخش اميرالمؤ منين (ع ) درباره درد شكم
رواياتى در زيل آيه (و لاتؤ تو السفها اموالكم )
رواياتى در ذيل (و من كان فقيرا فلياءكل بالمعروف )
بحثى علمى در چند فصل
1- نكاح و ازدواج يكى از هدفهاى طبيعت است :
آزاديهاى جنسى برخلاف سنت طبيعت است

*(100/6)*

فكر و رؤ يت نمى تواند آثار شوم نامبرده را از بين ببرد
بدون فضايل نفسانى زندگى اجتماعى بشر از هم مى پاشد
2- اسلام مردان را بر زنان استيلا داده است :
3- مساءله تعدد زوجات :
چهار اشكال بر حكم (جواز تعدد زوجات ) و پاسخ بدانها
پاسخ اشكال دوم به مسئله تعدد زوجات
طبيعت و خلقت به مردان اجازه داده تا از ازدواج با يك زن فراتر رود
پاسخ به اشكال سوم
پاسخ اشال چهارم بر مسئله تعدد زوجات
قويترين دليل مخالفين غربى در ردّ قانون نقد زوجات
پاسخ آنها: اشكال متوجه مسلمانان است نه اسلام !
عدم جريان صحيح يك قانون در جامعه اى ، الزاما به معناى بطلان و فساد آن قانوننيست
خلط دانشمندان بين طبيعت حكم (صالح ) و (مصلح ) و حكم بين (فاسد) و (مفسد)
نظامهاى دموكراتيك و كمونيستى هم نتوانسته اند موجوديت خود را حفظ كنند
چكيده سخن از مطالبى كه گذشت
بحث علمى ديگر (مربوط به تعدد زوجاترسول الله (ص ) )
ازدواجهاى پيامبر (ص ) هر كدام جهت هدف و غرض خاص انجام گرفته است
سوره نساء، آيات 10 - 7
ترجمه آيات .
بيان آيات
تاءسيس قانون كلى ارث و زمينه سازى براى تشريع حكم وراثت
دو جهت در آيه ارث مورد استدلال است : عام بودن آن ، عدمعول در فرائض
آنچه بر سر ايتام مى آوريد عاقبت بر سر ايتام خود خواهد آمد
گفتارى پيرامون عمل و عكس العمل
(رابطه بين عمل انسان و حوادث خارجيه
انجام هر عملى نسبت به ديگران به معنى پسنديدن آنعمل براى خود است
بحث روايتى
(ذيل آيات 9 - 7 سوره نساء)
رواياتى در ذيل آيه (وليخش الّذين لوتركوا خلفهم ...)
سوره نساء، آيات 14 - 11
ترجمه آيات
بيان آيات
نكات و ظرايف جمله (للذكر مثل حظّ الانثيين )
اشاره به انطباق حكم ارث در اسلام با احكام تكوينى و خارجى
بيان سهام طبقه اول ورثه
در مساءله ارث بين رسول خدا (ص ) و سايرين فرقى نيست
معناى كلاله
سخنى پيرامون ارث به وجهى كلى
(چهار بحث كلى مستفاد از آيات ارث )

*(100/7)*

چرا سهام مردان دوبرابر زنان در نظر گرفته شده است ؟
تساوى مرد و زن يا برترى مردان ؟!
بحث روايتى
(رواياتى در مورد شاءن نزولآيات ارث ، عول و تعصيب ...)
اولين كسى كه در باب ارث (عول ) را سنت كرد عمر بود
گفتار ابن عباس درباره مسئله ارث و فتواى او درباره(عول )
دو روايت از كتاب كافى
توضيحى در خصوص كمبود آمدن سهام ورثه و چگونگى تصميم باقيمانده
رواياتى در ارتباط با (كلاله )
بحث علمى در هشت فصل
1- ارث بردن از چه تاريخى آغاز شد:
2- تحولتدريجى ارث :
3- وراثت در بين امتهاى متمدن (محروميت زنان و فرزندان صغير از ارث )
4- در چنين جوى اسلام چه كرد؟
5- وضع زنان و ايتام قبل از اسلام ، و وضع آنان در اسلام (با اشاره بهشخصيت زن از نظر اسلام )
عقب ماندگى زنان در مسئله حكومت و دفاع مستند به اتفاق و تصادف نيست
6- قوانين ارث در عصر جديد:
7- يك مقايسه بين اين سنتها:
8- وصيت در اسلام و در ساير سنتها:
آيات 16 و 15 نساء
(درباره زنان و مرد زناكار)
ترجمه آيات
بيان آيات
حكم حبس ابد براى زنان و نسخ آن با آيه تازيانه
اشاره به اقوال ديگر درباره دو آيه مورد بحث
بحث روايتى
سوره نساء، آيات 17 و 18
ترجمه آيات
بيان آيات
توبه بندگان بين دو توبه خداى سبحان واقع است
معصيت جهالت است
مبادرت و شتاب به توبه ، شرط پذيرش آن است
توبه اين دسته پذيرفته نمى شود
گفتارى پيرامون توبه
توبه نيازمند عنايت و توفيق الهى است
توبه درباره بعضى از بندگان مقرب خدا نيز مصداق مى يابد (توبه عمومى خداىسبحان )
خلاصه آنچه تاكنون درباره توبه گفته شد
سخن عجيبى كه درباره توبه فرعون گفته شده است
بيان يك توهم و رد آن
توبه ، يگانه درمان نوميدى و ياءس است
توبه حقيقى با جراءت يافتن بر گناه كارى منافات دارد
مواردى كه قابل توبه نيستند
پرهيز از گناه مقدم بر توبه است
بحث روايتى
(رواياتى درباره توبه )
حكم توبه در هنگام مرگ از لسان روايات

*(100/8)*

فرمايشات گوهربار ائمه معصومين (س ) درباره توبه و شرايط آن
سوره نساء آيات 22 - 19
ترجمه آيات
بيان آيات
بيان آيه شريفه مربوط به نهى از به ارث بردن زنان
معناى معاشرت به وجه معروف با زنان در جمله (و عاشروهنّ بالمعروف )
اختصاص بعضى طبقات و افراد به بعض مختصات ، با وحدت ريشه انسانى آنهامنافات دارد
بحث روايتى
(در ذيل آيات مربوط به ارث رفتن زن و ازدواج با زن پدر)
درماندگى عمر در برابر گفتار يك زن
سوره نساء، آيات 23 - 28
ترجمه آيات
بيان آيات
بيان آيات مربوط به ازدواجهاى ممنوع و...
محرمات سببى چه كسانى هستند؟
بحث پيرامون (فى حجوركم ) در آيه شريفه
ازدواج با زن پدر و با دو خواهر در جاهليت مرسوم بوده است .
معناى احصان و مراد از محصنات در آيه (والمحصنات من النساء...)
گفتار ديگر مفسرين درباره مراد از (الا ما ملكت ايمانكم )
استناد نادرست به جمله (غير مسافحين ) در آيه ، براى عدم جواز ازدواج موقت ، و ردّآن
آيه (فما استمتعتم ) درباره متعه است
فساد گفتار بعضى از مفسرين ك استمتاع در آيه را نكاح دانسته اند
آيه متعه نسخ نشده است نه با آيات ديگر و نه با آيات سنت
وجه اكتفا آيه به نكاح با كنيزان در مقامتنزيل دادن تكليف
وجه آوردن جمله بعضكم من بعض (همه از هم هستيد) در آيه (و من لم يستطع ...)
حد كنيزان نصف حد زنان آزاد است
هدف از تشريع احكام مربوط به نكاح
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل آيات گذشته مربوط به نكاح )
قضاوت اميرالمؤ منين (ع ) درباره فتواى ابن مسعود
رواياتى در ذيل آيه (والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم )
رواياتى در ارتباط با ازدواج با كنيزان
حد بردگان نصف حد آزادگان است
بحث روايتى ديگر
(پيرامون ازدواج موقت )
اخبارى كه بر نسخ شدن حكم متعه دلالت مى كنند (از طريقاهل سنت )
روايات دال بر جواز متعه از نظر جمعى از صحابه و تابعين
اگر عمر متعه را منع نمى كرد احدى زنا نمى كرد مگر شقى ترين افراد!

*(100/9)*

داستان مرد شامى و برخورد قاطعانه عمر با در نهى از متعه !
چنانچه عمر كسى را به جرم متعه ! مى گرفت سنگسار مى كرد!!
روايات دال بر جواز متعه از نظر جمعى از صحابه و تابعين
بررسى و نقد رواياتى كه از طريق اهل سنت درباره متعهنقل شده است
گفته هاى يكى از مخالفين در رد جواز متعه و پاسخ به او
فوائدى كه بر نكاح دائم مترتب مى شود بر موقّت آن نيز مترتب مى شود
ضرورت و موجبات جواز متعه در آغاز، در زمان عمر و پس از او تا زمان حاضر وجودداشته است
آيات سوره مؤ منون و سوره معارج قوى ترين دلالت را بر حليت متعه دارد
هم عقد متعه عقد نكاح است و هم زن در آن زوجه محسوب مى شود
قول به تخصيص لازمه اش تناقض گويى نست !
پاسخ به اين كه منع در متعه تدريجى صورت گرفته است
نهى عمر از متعه بر اساس اجتهاد شخصى بوده است
سخن آخر در مشروعيت متعه
بحث علمى
(درباره انتقال نسب و قرابت از طريق زنان ، در اسلام )
بحث علمى ديگر
(پيرامون حكمت ممنوعيت ازدواجهاى محرّم در شرع مقدس اسلام )
قانون اسلام در جهت تنظيم امر ازدواج دقيق ترين قانون است
حكمت نهى از اختلاط زن و مرد و وجوب حجاب براى زنان
سوره نساء، آيات 29 و30
ترجمه آيات
بيان آيات
وجوهى كه در معناى ( لاتاءكلوا اموالكم ...) و (الا ان تكون تجارة ...) گفته شده است
بحث روايتى
(در ذيل (تجارة عن تراض ) و (لاتقتلوا انفسكم ) )
سوره نساء، آيه 31
ترجمه آيه
بيان آيه
گناهان در برابر خداى عظيم كبيره اند و نسبت به يكديگر بعضى صغيره و برخىكبيره مى باشند
گفتارى درباره گناهان كبيره و صغيره و تكفير سيئات
معناى (سيّات ) در عرف قرآن
وعده تكفير و در گذشتن از سيئات ، مستلزم جراءت يافتن به ارتكاب صغاير نيست
تكرار گناهان صغيره و اصرار بر آنها از بزرگترين كبائر است
كبيره بودن گناه از شدت نهى از آن فهميده مى شود
نقد و بررسى وجوهى كه در تعريف گناه كبيره و صغيره گفته شده است

*(100/10)*

نظريه ششم : قول ابن عباس در تعريف گناه كبيره
نظريه هشتم : كوچكى و بزرگى گناه دو امر اعتبارى است
بررسى نظريه غزالى درباره كبائر و صغائر و معارضه بين حسنات و سيئات
اجتناب از كبائر در تكفير دخالت دارد نه اينكه مانند توبه علت تاءمه تكفيرباشد
بحث روايتى
(رواياتى در بيان گناهان كبيره )
امام صادق (ع ) گناهان كبيره را يكى يكى نام مى برد
آنچه از اين حديث شريف استفاده مى شود
سوره نساء، آيات 32 - 35
ترجمه آيات
بيان آيات
نهى از آرزوى داشتن آنچه خدا به ديگرانتفضل فرموده ، ارشادى است
موقعيت طبيعى هر يك از زن و مرد و اعمال هر يك از آنها موجب اختصاص هر يك به چيزىاست
دو فائده اى كه جمله (و اسئلوا الله من فضله ) افاده مى كند
گفتار در يك حقيقت قرآنى
(اختلافهاى طبقات مختلف مردم و طريق صحيححل آنها)
معناى (موالى ) در (و لكل جعلنا موالى ممّا ترك )
اقوال مختلف در مراد از (الذين عقدت ايمانكم )
مراد و مفاد از (الرجال قوامون على النساء)
سه حكم درباره زن ناشزه كه رعايت ترتيب در آنها لازم است
گفتارى در معناى قيمومت مردان بر زنان
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل آيات گذشته مربوط به مساءلتفضل الهى ، روابط زن و شوهر...)
رواياتى در ذيل آيه (الرجال قوّامون على النّساء) و نقد و بررسى آنها
روايتى خواندنى از پيامبر (ص ) درباره زن در اسلام
استفاده سه نكته از روايت اسماء بنت يزيد، پيرامون موقعيت و شخصيت زن در اسلام
ارزش احكام اسلامى در محيط و ظرف اجتماعى تحت حاكميت اسلام ، معلوم گردد
سوره نساء، آيات 36 - 42
ترجمه آيات
بيان آيات
در جمله (و اعبدوالله و لاتشركوا به شيئا) به توحيد عملى دعوت شده است
سفارش به نيكى و احسان با همسايگان دور و نزديك در آيه شريفه
معناى مختالفخور و وجه اينكه چرا خداوند چنين شخصى را دوست ندارد
بحث روايتى
توضيحى در مورد روايت نبوى (ص ): (من و على و الدين مسلمين هستيم )
سوره نساء، آيه 43
ترجمه آيه

*(100/11)*

بيان آيه
اشاره به پنج دسته از آيات قرآنى كه تدريجا حرمت شرب خمر را افاده كردهاند
سخنى در مورد ارتباط بين آيات قرآنى
بحث روايتى
(در ذيل آيه (... لا تقربوا الصلوة و انتم سكارى ) )
آيات 58 - 44 نساء
(راجع به يهوديان )
ترجمه آيات
بيان آيات
هشدار بر مسلمانان كه فريب يهود را نخوريد!
معناى (يحرفون الكم عن مواضعه )
مذمت يهود به جهت عمل ناپسندى كه مرتكب مى شدند
مراد از (فلا يؤ منون الّا قليلا)
وجوهى كه در معناى طمس وجود دارد در (منقبل ان نطمس وجوها) گفته شده است
توضيح اينكه (خداوند شرك را نمى آمرزد و گناهان پائين تر از شرك را مىآمرزد)
خودستايى ناشى از عجب است كه از اصولرذائل مى باشد و ستايش و تزكيه مختص به خدا است
تنها فضيلت مستند به خداوند شايسته ستايش است
اعتماد به نفس در مقابل اعتماد به خدا و افتخار به عبوديت او، مردود است
مراد از (ناس ) و (آل ابراهيم ) در (ام يحسدون الناس على ما اتيهم ...)
بحث روايتى
(در ذيل آيات مربوط به يهود و نيامرزيدن شرك و اذا امانت بهاهل آن و...)
رواياتى در ذيل آيه (ان الله لايغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك ...)
روايتى كه درباره اسلام آوردن (وحشى ) و ياران اونقل شده مجعول است
رواياتى كه در ذيل آيه (ان الله لايغفران يشرك به ...)نقل شده و مشعر بر جهل اصحاب پيغمبر (ص ) به مساءله شفاعت است خالى ازاشكال نيستند
رواياتى در ذيل آيه (ام يحسدون النّاس على ما آتاهم ...) بيان مقصود از ناس
سوره نساء، آيات 59 - 70
ترجمه آيات
بيان آيات
تفسير آيه شريفه (يا ايّها الّذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعواالرسول و اولى الامر منكم )
وجه تكرار كلمه (اطيعوا) در آيه شريفه
اطلاق امر به اطاعت از رسول (ص ) و اولى الامر،دليل بر عصمت ايشان است
پاسخ به اين توهم كه اطاعت اولى الامر واجب است هر چند معصوم باشند
رد گفتار بى اساس فخر رازى

*(100/12)*

احتمال اينكه معناى (اولى الامر) اهلحل و عقد (مقامات حكومتى ) باشند، و رد اين احتمال
آنچه از حديث (لا تجتمع امتى على خطاء) برمى آيد
فخر رازى به گفتار خود اشكال كرده و سپس به آن جواب مى دهد!
آثار مترتب بر اين عقيده (كه اولى الامر هماناهل حلّ و عقداند)
يكى ديگر از حرفهاى عجيب درباره آيه شريفه (اطيعوا الله )
نظريه پيروان ائمه اهل بيت (ع ) در معناى اولوالامر و رد اشكالاتى كه بر ايننظريه شده است
اشكال دوم و پاسخ به آن
اشكال سوم و پاسخ به آن
پاسخ اشكال پنجم
معناى : (فان تنازعتهم فى شى ء فردّوه الى الله و رسوله )
اطاعت از رسول الله (ص ) همان اطاعت از خدا است
تسليم حكم رسول خدا (ص ) بودن ، علامت ايمان واقعى و تسليم در برابر احكام خدااست
معناى (صديقين )
بحث روايتى
(رواياتى درباره اولوالامر، تسليم در برابررسول خدا (ص )...)
اولواالامر، على بن ابى طالب (ع ) و اوصياى پس از اويند
حديثى زيبا از امام باقر (ع ) در شاءن نزول (اطيعوا الله ...)
پاسخ اميرالمؤ منين (ع ) به سليم درباره حجج خداوند كه اولواالامر هماناهل بيت پيغمبراند
رواياتى در ذيل آيه (فلا و ربك لايؤ منون ...)
آيات 76 - 71 نساء
(درباره جهاد و جنگ )
ترجمه آيات
بيان آيات
كسانى كه به هنگام جنگ و جهاد سستى و امروز و فردا ميكردند از ميان خود مؤ منينبودند
سرانجام رزمنده مؤ من ، يا شهادت است يا پيروزى ...
شما را چه شده كه در راه خدا و مردم مستضعف پيكار نمى كنيد؟!
گفتارى كوتاه پيرامون غيرت و تعصب
بحث روايتى
(ذيل آيه يا ايّها الّذين آمنوا خذوا حذركم ...)

*(100/13)*

next page
fehrest page
سوره آل عمران ، آيات 121 \_ 129
و اذغدوت من اهلك تبوّى المؤ منين مقاعد للقتال و اللّه سميع عليم (121) اذ همّت طائفتان منكم ان تفشلا و اللّه وليهما و على اللّه فليتوكّل المؤ منون (122) و لقد نصركم اللّه ببدر و انتم اذلّه فاتّقوا اللّه لعلّكم تشكرون (123) اذ تقول للمؤ منين الن يكفيكم ان يمدّكم ربّكم بثلاثة الاف من الملئكه منزلين (124) بلى ان تصبروا و تتّقوا و ياتوكم من فورهم هذا يمددكم ربّكم بخمسة الاف من الملائكه مسوّمين (125) و ما جعله اللّه الا بشرى لكم و لتطمئن قلوبكم به و ما النّصر الا من عنداللّه لعزيز الحكيم (126) ليقطع طرفا من الّذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين (127)ليس لك من الامر شى ء او يتوب عليهم او يعذّبهم فانّه م ظلمون (128) وللّه ما فى السموات و ما فى الارض يغفر لمن يشاء و يعذّب من يشاء واللّه غفور رحيم (129).
ترجمه آيات

*(101/1)*

بياد آر اى پيغمبر به ياد آور سحرگاهى را كه از خانه خود به جهت صف آرائى مؤ منان براى جنگ بيرون شدى ، و خدا به همه گفتار و كردار تو شنوا و دانا بود (121). و آنگاه كه دو طايفه از شما بددل و ترسناك و در انديشه فرار از جنگ بودند و خدا يار آنها بود آنان را دلدار نمود و هميشه بايد اهل ايمان به خدا توكل كنند تا دلدار و نيرومند باشند (122). و به حقيقت خداوند شما را در جنگ بدر يارى كرد و غلبه بر دشمن داد با آنكه شما از هر جهت در مقابل دشمن ضعيف بوديد، پس راه خداپرستى و تقوا پيش گيريد باشد كه شكر نعمتهاى او به جاى آوريد (123). (اى رسول ) بياد آر آن هنگام را كه به مؤ منين گفتى : آيا خداوند به شما مدد نفرمود كه سه هزار فرشته به يارى شما فرستاد؟ (124). بلى اگر شما صبر و مقاومت در جهاد پيشه كنيد و پيوسته پرهيزكار باشيد چون كافران بر سر شما شتابان و خشمگين بيايند خداوند براى حفظ و نصرت شما پنج هزار فرشته را با پرچمى كه نشان مخصوص سپاه اسلام است به مدد شما مى فرستد (125). و خدا آن فرشتگان را نفرستاد مگر براى اينكه به شما مژده فتح دهند و دل شما را به نصرت خدا مطمئن كنند و فتح و پيروزى نصيب شما نگشت مگر از جانب خداوند تواناى دانا (126). تا گروهى از كافران را هلاك گرداند يا ذليل و خوار كند كه از مقصود خود (كه از ميان بردن اسلام و مسلمين است ) نااميد باز گردند (127). اى پيغمبر (خدا را اختيار مطلق است ) به دست تو كارى نيست اگر بخواهد به لطف خود از آن كافران درگذرد و اگر بخواهد به جرم آن كه مردمى ستمگرند آنها را عذاب كند (128). هر چه در آسمانها و هر چه در زمين است همه ملك خدا است هر كه را خواهد ببخشد و هر كه را خواهد عذاب كند، خدا نسبت (به خلق بسيار) آمرزنده و مهربان است .
بيان آيات

*(101/2)*

از اينجا سياق آيات سياقى ديگر شده ، و به مطلبى كه در آغاز سوره ذكر شده بود برگشته ، در آنجا مؤ منين را به موقعيت و موقف دشوارى كه دارند هشدار مى داد، و نعمت هائى را كه به ايشان ارزانى داشته بود (از قبيل ايمان و نصرت و كفايت شرّ دشمنان را) به يادشان مى آورد، و رموزى را تعليمشان مى داد كه به وسيله آن به مقصد شريفشان برسند، و به دستوراتى هدايتشان كرد كه سعادتشان را هم در زندگى و هم بعد از مردن تاءمين كند.
در اين آيات داستان جنگ احد نيز آمده ، و اما آياتى كه اشاره اى به داستان جنگ بدر دارد در حقيقت ضميمه اى براى تكميل داستان جنگ بدر است ، و جنبه شاهد براى آن قصه دارد، نه اينكه مقصود اصلى طرح داستان بدر باشد، كه ان شاءاللّه باز هم در تفسير آياتش سخن خواهيم گفت .
و اذ غدوت من اهلك تبوّى ء المؤ منين مقاعد للقتال
كلمه (اذ) ظرفى است متعلق به چيزى كه حذف شده ، و در ظاهر كلام نيامده از قبيل : (به يادآور) و امثال آن ، و فعل (غدوت ) از مصدر (غين - دال - واو) گرفته شده ، كه به معناى بيرون شدن در پگاه است و كلمه (تبوى ) از مصدر (تبوئه ) گرفته شده ، كه به معناى تهيه مكان براى غير، و يا اسكان غير در مكان و متوطن كردن او در آن است ، و كلمه (مقاعد) جمع مقعد
معناى اهل مراد از اهلرسول خدا (ص )

*(101/3)*

و كلمه (اهل ) به طورى كه راغب گفته به معناى هر آنكس و يا كسانى است كه نسبت و يا خاندان و يا غير آن دو از قبيل دين و شهر و يا صنعت ايشان را يكى مى كند، مثلا مى گويند اهل فلان شخص ، يعنى زن و بچه و خادم و ساير كسانى كه از او مى خورند، و باز مى گويند اهل فلان شخص ، يعنى همه كسانى كه به او منسوبند، مثل عشيره و نوه و نتيجه هاى او كه عترت اويند، و باز گفته مى شود اهل همدان ، يعنى همه كسانى كه در شهر زندگى مى كنند، (و يك نقطه از زمين همه را در خود گنجانيده ، و وحدتى ميان آنان برقرار كرده )، و باز گفته مى شود اهل فلان دين ، يعنى همه افرادى كه متدين به آن دينند، (و وحدت دين همه را يكى كرده ، و وحدتى به كثرتشان داده )، و نيز گفته مى شود اهل كارخانه پارچه بافى ، و يا اهل صنعت كه داشتن صنعت وحدتى به آنها داده ، و يا اهل فلان صنعت خاص ، كه شامل همه اساتيد آن صنعت مى شود، و كلمه اهل از كلماتى است كه در مذكر و مؤ نث فرقى نمى كند، و همچنين در مفرد و جمع تغيير شكل نمى دهد، هم به يك نفر مى گويند اهل فلانى ، و هم به چند نفر، و البته استعمالش مخصوص به مورد انسان است ، بچه هاى يك حيوان را هيچگاه اهل آن حيوان نمى گويند.
و مراد از اهل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، خواص آن جناب است ، كه شامل جمع دودمانش مى شود و مراد از آن در خصوص ‍ آيه شخص واحد نيست ، به دليل اينكه فرموده : (غدوت من اهلك ) چون وقتى مى توان گفت (از ميان اهلت خارج شدى ) كه منظور از اهل ،

*(101/4)*

جمعيت خانواده و خويشاوندان باشد، اما اگر منظور يك نفر باشد مثلا تنها همسر و يا مادر باشد نمى توان گفت : (از ميان اهلت خارج شدى )، و همين كه مى بينيم در آيه مورد بحث فرموده : (غدوت من اهلك ) خود دليل بر اين است كه مراد از اهل جمع است نه يك نفر، و لذا مى بينيم بعضى از مفسرين كه اهل را به يك نفر تفسير كرده اند، ناگزير شده اند در آيه تقديرى بگيرند، و بگويند: تقدير آيه (غدوت من بيت اهلك ) است ، يعنى وقتى كه از خانه اهلت خارج شدى ، ليكن در كلام هيچ دليلى نيست كه بر آن مطلب دلالت كند.
خطاب در آيه (اذ غدوت من اهلاك ...) خطاب به عموم مؤ منين است
سياق و روال آيات مورد بحث بر اساس خطاب كردن به عموم مؤ منين است ، در اين آيات مؤ منين را به مفاد آيات قبل و بعد مخاطب قرار داده پس مى توان گفت در جمله : (و اذغدوت ...) كه خطاب بخصوص رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) است ، التفاتى از خطاب عموم به خطاب آن جناب شده است ، و گويا وجه در اين التفات لحن عتابى است كه از آيات ظاهر مى شود، چون اين آيات از شائبه ملامت و عتاب و اءسف بر جريانى كه واقع شده (يعنى آن سستى و وهنى كه در تصميم در عمل قتال از ايشان سر زده ) خالى نيست ، و براى اينكه به آنان چوب كارى كرده باشد خطاب را از آنان برگردانيده و متوجه شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نموده است ، عملى كه از شخص آن جناب سر زد، يعنى بيرون شدن از ميان اهل را بهانه قرار داد، و فرمود: (به ياد آن زمانى را كه از بين اهل خود خارج مى شدى )، و نيز فرمود: آن زمان كه به مؤ منين مى گفتى : (الن يكفيكم ...)، همچنين فرمود: (ليس لك من الامر شى ء) و نيز فرمود: (قل انّ الامر كلّه للّه ).
و نيز فرمود:
(فبما رحمة من اللّه لنت لهم ، و لو كنت فظّا غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعف عنهم ).
علت مفرد و جمع آمدن خطاب در آيات بر اساس هدف و غرض از خطاب

*(101/5)*

و نيز فرمود: (و لاتحسبنّ الّذين قتلوا فى سبيل اللّه امواتا)، با اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هرگز نمى پندارد كه شهدا مرده اند مع ذلك به خاطر همان چوب كارى كه گفتيم خطاب و عتابى كه متوجه مردم است متوجه آن جناب نموده و مى فرمايد: (هرگز نبايد بپندارى كه كشتگان در راه خدا مرده اند...).
به جهتى كه گفته شد خطاب جمع در اين موارد را تبديل به خطاب مفرد كرد، و موارد نامبرده از مواردى است كه وقتى سخن گوينده به آن موارد كشيده مى شود او را دچار تندى و هيجان نموده در نتيجه نمى گذارد گفتارش را ادامه دهد، به خلاف مواردى مثل آيات بعدى اين سوره يعنى آيه 144 كه مى فرمايد: (و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل ، افان مات او قتل انقلبتم )، و آيه 153 كه مى فرمايد: (و الرسول يدعوكم فى اخريكم )، كه عتاب در آنها با خطاب جمع آمده ، چون خطاب جمع مؤ ثرتر از خطاب مفرد بود، و باز به خلاف آيه 164 همين سوره كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در آن غايب فرض شده ، چون در مقام منت گذارى بر مؤ منين است به خاطر اين نعمت كه بر ايشان پيغمبرى مبعوث كرده ، غايب گرفتن او بيشتر در دلها مى نشيند و در نفوس مؤ ثر مى افتد و از توهم هاى پوچ و خيالهاى باطل دورتر است ، خواننده عزيز اگر در آيات شريفه دقت كند، به صحت گفتار ما پى مى برد.
معناى آيه (و اذ غدوت من اءهلك ...)

*(101/6)*

و معناى آيه اين است كه به ياد آر آن زمان را كه در غداة \_ صبح \_ از اهلت خارج شدى ، تا براى مؤ منين لشگرگاهى آماده سازى ، \_ و يا در آنجا اسكانشان دهى تا اطراق كنند، و خدا شنوا است نسبت به آنچه در آنجا گفته شد و نيز نسبت بدان چه در دلها پنهان كرده بودند دانا است . از جمله : (و اذغدوت من اهلك ...) چنين برمى آيد كه معركه جنگ به منزل آن جناب نزديك بوده ، و اين خود دليل است بر اين كه دو آيه مورد بحث ناظر به داستان جنگ احد است ، در نتيجه اين دو آيه متصل است به آياتى كه درباره جنگ احد نازل شده است ، چون مضامين و مفاهيم آنها با اين جريان تطبيق مى كند، و از همين جا روشن مى شود كه گفتار بعضى از مفسرين كه گفته اند دو آيه مورد بحث درباره جنگ بدر نازل شده درست نيست ، و همچنين گفتار آنهائى كه گفته اند: مربوط به جنگ احزاب است سخن ضعيفى است ، و وجه ضعف آن دو روشن است .
و اللّه سميع عليم
يعنى خداى تعالى شنواى آن سخنانى است كه در آنجا گفتند، و داناى به آن نيات و اسرارى است كه در دلهاى خود پنهان داشتند، و اين جمله دلالت دارد بر اينكه در آن واقعه سخنانى در بين مؤ منين رد و بدل شده ، و نياتى را هم در دلهاى خود پنهان داشته اند، و از ظاهر كلام بر مى آيد كه جمله : (اذ همت ) متعلق به هر دو وصف است .
اذ همّت طائفتان منكم ان تفشلا و اللّه وليهما
ماده (ها \_ ميم و ميم ) كه فعل ماضى مؤ نث غايب (همت ) از آن مشتق شده به معناى تصميم و عزمى است كه در دل براى كارى جزم كرده باشى ، و كلمه (فشل ) به معناى ضعف توام با ترس است .
بيان مراد از جمله (واللّه وليّهم ) در آيه شريفه و رد گفته يكى از مفسّرين درذيل اين جمله
و جمله : و اللّه وليهما حال از جمله قبل است ، و عامل در آن فعل همت است ، و زمينه كلام زمينه عتاب و توبيخ است ، و همچنين جمله :
و على اللّه فليتوكل المؤ منون

*(101/7)*

حالى ديگر از آن جمله است ، و معنايش اين است كه : اين دو طايفه تصميم گرفتند از كار جنگ منصرف شوند، و آن را سست بگيرند، در حالى كه خداى تعالى ولى آن دو طايفه است ، و اين براى مؤ من سزاوار نيست ، كه با اينكه معتقد است خدا ولى او است در خود فشل و سستى و ترس راه دهد، و بلكه سزاوار است امر خود را به خدا واگذار كند كه هركس بر خدا توكل كند خدا وى را كافى خواهد بود.
از اينجا ضعف گفتار زير روشن مى شود كه بعضى گفته اند: اين هم ، هم خطورى است ، نه عزمى و با تصميم قاطع ، چون خداى تعالى اين دو طايفه را ستوده و خبر داده كه او ولى ايشان است ، پس اگر هم آنان هم قطعى بود، و در نتيجه بر فشل و سستى تصميم قاطعانه گرفته بودند، بايد مى فرمود: (شيطان ولى ايشان است ) نه اينكه با عبارت فوق مدحشان كند.

*(101/8)*

و من نفهميدم منظور اين مفسر از عبارت (هم خطورى است ، نه هم عزمى و با تصميم قطعى ) چه بود؟ اگر منظورش اين بوده كه دو طايفه مورد بحث تنها تصور فشل كرده اند، و به قلبشان خطور كرده كه مثلا چطور است فشل و سستى كنيم ، كه اين تصور اختصاصى به دو طايفه از مؤ منين نداشته ، معلوم است كه تمامى افراد حاضر در آن صحنه چنين تصورى را داشته اند، و اصلا معنا ندارد كه اين خطور جزء حوادث اين قصه شمرده شود، علاوه بر اين خطور قلبى را در لغت هم و تصميم نمى گويند، مگر اينكه منظورش از خطور، خطور تصورى تواءم با مختصرى تصديق و خلاصه خطورى باشد آميخته با مقدارى تصديق ، زيرا اگر غير از اين بوده باشد ساير طوائف و گروههاى مسلمين از فشل اين دو طايفه خبردار نمى شدند، لابد علاوه بر خطور قلبى اثر عملى هم بر طبق آن داشته اند كه سايرين از حالشان با خبر شده اند، علاوه بر اين كه ذكر ولايت خدا و اين كه خداى تعالى ولى اين دو طايفه است و نيز اين كه بر مؤ من واجب است ، كه توكل بر خدا كند، با همى سازش دارد كه تواءم با اثرى عملى باشد، نه صرف خطور و تصور، از اين كه هم بگذريم اين كه گفت جمله : (واللّه وليهما...) مدح است حرف صحيحى نيست ، بلكه به طورى كه از سياق برآمد ديديد كه اين جمله ملامت و موعظت است . و شايد منشاء اين گفتار روايتى باشد كه از جابر بن عبد اللّه انصارى نقل شده كه گفت :
اين آيه درباره ما نازل شده ، و هيچ دوست نمى دارم كه نازل نمى شد، براى اينكه خدا را ولى ما خوانده ، و فرموده : (و اللّه وليهما).

*(101/9)*

مفسر نامبرده از اين روايت چنين فهميده كه جابر آيه را در مقام مدح دانسته است . و به فرضى كه روايت صحيح باشد منظور جابر اين نبوده كه آيه همه اش در مقام مدح است ، بلكه خواسته است بگويد: خداى تعالى ايمان ما را تصديق كرده ، و ما را جزء مؤ منينى دانسته كه به حكم (اللّه ولى الّذين آمنوا...)، (و الّذين كفروا اوليائهم الطاغوت ...) در تحت ولايت اويند، و نخواسته است عتاب و توبيخ آيه را نسبت به آن دو طايفه انكار كند.
و لقد نصركم اللّه ببدر و انتم اذلة
از ظاهر سياق برمى آيد كه آيه شريفه در اين مقام است تا شاهدى باشد براى اين كه عتاب قبلى را تكميل و تاءكيد كند، در نتيجه معناى حال را افاده مى كند، همانطور كه جمله (واللّه وليهما...) حال را افاده مى كرد، در نتيجه معناى آيه چنين مى شود: اين سزاوار نبود كه از شما مؤ منين آثار فشل مشاهده شود، با اينكه ولى شما خدا است ، و با اينكه خدا شما را كه در بدر ذليل بوديد يارى فرمود، و بعيد نيست كه آيه شريفه كلامى مستقل باشد در اين زمينه كه بخواهد بر مؤ منين منت بگذارد به آن نصرت عجيبى كه در جنگ بدر از ايشان كرد، و ملائكه را به ياريشان فرستاد.
و چون يارى آنان در روز بدر را يادآور شد، و آنرا در مقابل حالتى كه خود مؤ منين داشتند قرار داد، \_ با در نظر گرفتن اين كه هر كس عزتى به خرج بدهد به يارى خدا و عون او داراى عزت شده ، چون انسان از ناحيه خودش به جز فقر و ذلت چيزى ندارد، \_ لذا در بيان حالى كه مؤ منين داشتند فرمود:
و انتم اذلّة
توضيحى در مورد جمله (و انتم اذله ) در آيه شريفه

*(101/10)*

از اينجا معلوم مى شود كه جمله (و انتم اذلّه ) هيچ منافاتى با آياتى كه عزت را از آن خدا و مؤ منين مى داند ندارد، نظير آيه : (وللّه العزّة و لرسوله و للمؤ منين )، چون عزت مؤ منين هم به عزت خدا است و همچنان كه فرموده : (فانّ العزّة للّه جميعا) و خدا كه همه عزت ها از او است وقتى مى خواهد مؤ منين را عزت بدهد ياريشان مى كند، همچنان كه در جاى ديگر فرموده : (و لقد ارسلنا من قبلك رسلا الى قومهم ، فجاؤ هم بالبيّنات فانتقمنا من الّذين اجرموا و كان حقا علينا نصرالمؤ منين )،
پس وقتى كه موقعيت يك چنين موقعيتى باشد كه اگر مؤ منين بدان جهت كه مؤ منين هستند، و با صرف نظراز يارى و عزت خدائى در نظر گرفته شوند، به جز ذلت چيزى نخواهند داشت .
علاوه بر اينكه از نظر واقعه خارجى هم مؤ منين در آن روز در ذلت بودند، براى اين كه عدد و نيرويشان بسيار اندك و قوت و شوكت و زينت دشمن بسيار زياد بود، و چه مانعى دارد كه اين ذلت نسبى را به كسانى بدهيم كه در واقع عزيزند، همچنان كه مى بينيم خداى تعالى ذلت را به مردمى نسبت داده كه كمال مدح را از ايشان كرد چنانچه فرمود: (فسوف ياتى اللّه بقوم يحبّهم ، و يحبّونه ، اذلّة على المؤ منين اعزّه على الكافرين ...).
مصداق وعده به نصرت با ملائكه به مؤ منين در آيه اذتقول للمؤ منين الن يكفيكم ان يمدّكم ...
كلمه (امداد) كه فعل (يمد) از آن مشتق است از مصدر ثلاثى مجرد (ميم \_ دال - دال ) گرفته شده ، كه به معناى رساندن مدد بنحو اتصال است .

*(101/11)*

(بلى ان تصبروا و تتّقوا و ياتوكم من فورهم هذا...) كلمه (بلى ) كلمه تصديق و كلمه فور و فوران به معناى غليان و جوشش ‍ است ، وقتى گفته مى شود فاد القدر بكسره قاف معنايش اين است كه ديگ به جوش آمد، و به عنوان استعاره و مجاز در مورد سرعت و عجله به كار مى رود، و امرى را كه مهلت و درنگ در آن نيست امر فورى مى گويند، پس معناى اين كه فرمود: (من فورهم هذا) همين (ساعت ) است .
و ظاهرا مصداق آيه شريفه ، واقعه روز بدر است ، و البته اين وعده را به شرط صبر و تقوا داده و فرموده است كه : (ان تصبروا و تتّقوا و ياتوكم من فورهم هذا).
و اما از كلام بعضى از مفسرين ظاهر مى شود كه خواسته اند بگويند در جمله مورد بحث خداوند وعده بر نازل كردن ملائكه را داده است در صورتى كه كفار بعد از اين فوريت برگردند، و در نتيجه خواسته اند بگويند كه مراد از جمله (فورهم ) خود روز بدر است ، نه آمدن آنان در روز بدر، و همچنين اينكه از كلام بعضى ديگر برمى آيد كه خواسته اند بگويند: آيه شريفه وعده اى است به نازل كردن ملائكه در ساير جنگهائى كه بعد از بدر اتفاق مى افتد (نظير احد و حنين و احزاب )
سخنانى است كه هيچ دليلى از لفظ آيه بر آن نيست .
و اما درباره روز جنگ احد در آيات قرآنى هيچ محلى ديده نمى شود كه بتوان از آن استفاده كرد كه در آن روز نيز ملائكه سپاه اسلام را يارى كرده باشند، و اين خود روشن است ، و اما در مورد روز احزاب و روز حنين هم هر چند در غير آيات مورد بحث آياتى است كه دلالت دارد بر نزول ملائكه ، مانند آيه : (اذ جائتكم جنود فارسلنا عليهم ريحا و جنودا لم تروها) كه درباره جنگ احزاب است . (و آيه : و يوم حنين ... و انزل جنودا لم تروها) كه درباره جنگ حنين است ، الا اين كه لفظ آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (بلى ان تصبروا و تتّقوا و ياتوكم من فورهم هذا) قاصر است از اين كه دلالت كند بر يك وعده عمومى درباره همه جنگها.

*(101/12)*

و اما نزول سه هزار ملك در روز بدر منافاتى با آيه سوره انفال ندارد، كه مى گويد:(فاستجاب لكم انى ممدكم بالف من الملائكه مردفين ) براى اين كه كلمه (مردفين ) به معناى پشت سر هم است ، و آيه را چنين معنا مى دهد كه با چند هزار ملك كه هر هزارش ‍ دنبال هزارى ديگر باشد مدد خواهم كرد، كه توضيح اين معنا در تفسير سوره انفال آمده است .
و ما جعله اللّه الا بشرى لكم ...
ضمير در (جعله ) به امدادى كه از فعل (يمددكم ) استفاده مى شود بر مى گردد، و كلمه (عند) در جمله (الا من عنداللّه )، ظرفى است كه معناى حضور را افاده مى كند، چون اين كلمه در آغاز در قرب و حضور مكانى كه مختص به اجسام است استعمال مى شده ، براى اين وضع كرده اند كه مثلا بگويند: (كنت قائما عند الكعبه ) نزد كعبه ايستاده بودم و بتدريج استعمالش توسعه يافت و در قرب زمانى نيز استعمال شد، مثلا گفتند: (رايت فلانا عند غروب الشمس ) و سپس كار به جائى رسيد كه در تمام موارد قرب و نزديك (اعم از زمانى ، مكانى و معنوى ) استعمال كردند مثلا گفتند (عند الامتحان يكرم الرجل او يهان ).
و آنچه در اين مقام از جمله (و ما النصر الا من عند اللّه العزيز الحكيم ) با در نظر گرفتن جمله قبلش كه مى فرمود: (و ما جعله اللّه الا بشرى لكم و لتطمئنّ قلوبكم به ) استفاده مى شود، اين است كه :

*(101/13)*

منظور از كلمه (عند) مقام ربوبى است ، كه تمامى اوامر و فرامين بدان جا منتهى مى شود، و هيچ يك از اسباب از آن مستقل و بى نياز نيست ، پس با در نظر گرفتن اين نكته ، معناى آيه چنين مى شود: ملائكه مددرسان ، در مساءله مدد رساندن و يارى كردن هيچ اختيارى ندارند، بلكه آنها اسباب ظاهريه اى هستند كه بشارت و آرامش قلبى را براى شما مى آفرينند، نه اين كه راستى فتح و پيروزى شما مستند به يارى آنها باشد، و يارى آنها شما را از يارى خدا بى نياز كند، نه ، هيچ موجودى نيست كه كسى را از خدا بى نياز كند، خدائى كه همه امور و اوامر به او منتهى مى شود، خداى عزيزى كه هرگز و تا ابد مغلوب كسى واقع نمى شود، خدا حكيمى كه هيچگاه دچار جهل نمى گردد.
ليقطع طرفا من الّذين كفروا او يكبتهم ...
تا آخر آيات مورد بحث ، حرف (لام ) در اول آيه متعلق است به جمله (و لقد نصركم اللّه )، و قطع طرف كنايه است از كم كردن عده و تضعيف نيروى كفار به كشتن و اسير گرفتن ، همان طور كه ديديم در جنگ بدر اتفاق افتاد، مسلمانان هفتاد نفر را، كشتند، و هفتاد نفر ديگر را اسير كردند، و كلمه (كبت ) به معناى خوار كردن و به خشم درآوردن است .
و جمله : (ليس لك من الامر شى ء) جمله اى است معترضه ، و فايده اش بيان اين معنا است كه : زمام مساءله قطع و كبت بدست خداى تعالى است ، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در آن دخالتى ندارد، تا وقتى بر دشمن ظفر يافتند و دشمن را دستگير نمودند او را مدح كنند و عمل و تدبير آنجناب را بستايند، و برعكس اگر مثل روز احد از دشمن شكست خوردند و گرفتار آثار شوم شكست شدند آن جناب را توبيخ و ملامت كنند، كه مثلا امر مبارزه را درست تدبير نكردى ، همچنان كه همين سخن را در جنگ احد زدند، و خداى تعالى گفتارشان را حكايت كرده است .

*(101/14)*

و جمله : (او يتوب عليهم ) عطف است بر جمله (يقطع ...)، و وقتى جمله معترضه : (ليس لك من الامر شى ء) را كنار بگذاريم گفتار در دو آيه گفتارى است متصل ، و چون در آيه مورد بحث سخن از توبه شد، در آيه بعدش امر توبه و مغفرت را بيان نموده و فرموده : (و للّه ما فى السموات و ما فى الارض ...) و معناى هر سه آيه اين است كه اين تدبير متقن از ناحيه خداى تعالى براى اين بود كه با قتل و اسير كردن كفار عده آنان را كم ، و نيرويشان را تحليل ببرد، و يا براى اين بود كه ايشان را كبت كند، يعنى خوار و خفيف نموده تلاشهايشان را بى ثمر سازد، و يا براى اين كه موفق به توبه شان نموده و يا براى اين بود كه عذابشان كند، اما قطع و كبت از ناحيه خداى تعالى است ، براى اين كه امور همه به دست او است نه به دست تو، تا اگر خوب از كار در آمد ستايش و در غير اين صورت نكوهش شوى ،
و اما توبه و يا عذاب به دست خدا است ، براى اين كه مالك هر چيزى او است پس او است كه هر كس را بخواهد مى آمرزد و هر كه را بخواهد عذاب مى كند، و با اين حال مغفرت و رحمتش بر عذاب و غضبش پيشى دارد، پس او غفور و رحيم است .
و اگر ما جمله :(و للّه ما فى السموات و الارض ...) را در مقام تعليل براى هر دو فقره اخير يعنى جمله (او يتوب ...) گرفتيم ، براى اين بود كه بيان ذيل آن يعنى جمله (يغفر لمن يشاء، و يعذب من يشاء...) اختصاص به آن دو فقره داشت ، در نتيجه مفاد آيه چنين مى شود:(اللّه يغفر لمن يشاء، و يعذب من يشاء، لان ما فى السموات و الارض ملكه ).

*(101/15)*

مفسرين در اتصال جمله : (ليقطع طرفا...) و همچنين در اينكه عطف جمله (او يتوب عليهم او يعذبهم ...) به ماقبل چه معنائى مى دهد، و همچنين در اين كه جمله : (ليس لك من الامر شى ء) چه چيزى را تعليل مى كند، و جمله : (و للّه ما فى السموات و الارض ...) در مقام تعليل چه مطلبى است ؟ وجوهى ديگر ذكر كرده اند كه ما از تعرض و بگومگوى در پيرامون آن صرف نظر كرديم ، چون ديديم فايده اش اندك است (علاوه بر اين كه به فرض هم كه فايده اش چشم گير بود) با آنچه از ظاهر آيات به كمك سياق جارى در آن استفاده مى شود مخالفت داشت ، و اگر از خوانندگان محترم كسى بخواهد با آن اقوال آگاه گردد بايد به تفسيرهاى طولانى مراجعه نمايد.
بحث روايتى
(درباره جنگ احد)
در تفسير مجمع البيان از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: سبب برپا شدن جنگ احد اين بود كه قريش بعد از برگشتن از جنگ بدر به مكه و مصيبت هائى كه در آن جنگ ديدند، (چون در آن جنگ هفتاد كشته و هفتاد اسير داده بودند) ابوسفيان در مجلس قريش گفت : اى بزرگان قريش اجازه ندهيد زنانتان بر كشته هايتان بگريند براى اينكه وقتى اشك چشم فرو مى ريزد اندوه و عداوت با محمد را هم از دلها پاك مى گرداند (پس بگذاريد اين كينه در دلها بماند تا روزى كه انتقام خود را بگيريم ، و زنان در آنروز بر كشتگان در بدر گريه سر دهند).
اين بود تا آنكه تصميم به انتقام گرفتند، و به منظور جمع آورى لشگرى بيشتر به زنان اجازه دادند تا براى كشتگان در بدر گريه كنند، و نوحه سرائى نمايند، در نتيجه وقتى از مكه بيرون مى آمدند سه هزار نفر نظامى سواره و دوهزار پياده داشتند، و البته زنان خود را هم با خود آوردند.

*(101/16)*

از سوى ديگر وقتى خبر اين لشگركشى قريش به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) رسيد اصحاب خود را جمع نموده ، بر جهاد در راه خدا تشويقشان كرد، عبداللّه بن ابى بن سلول (رئيس منافقين ) عرضه داشت يا رسول اللّه از مدينه بيرون مرو تا دشمن به داخل مدينه بيايد و ما در كوچه و پس كوچه هاى شهر بر آنها حمله ور شويم ، خانه هاى خود را سنگر كنيم ، و در نتيجه افراد ضعيف و زنان و بردگان هم از زن و مردشان همه نيروى ما شوند، و در سر هر كوچه و بر بالاى بامها عرصه را بر دشمن تنگ كنيم ، چون (من تجربه كرده ام ) هيچ دشمنى بر ما در خانه ها و قلعه هايمان حمله نكرد مگر آنكه از ما شكست خورد، و سابقه ندارد كه ما از آنها شكست خورده باشيم و هيچگاه نشد كه از خانه به طرف دشمن درآئيم و پيروز شده باشيم ، بلكه دشمن بر ما پيروز شده است .
سعد بن عباده و چند نفر ديگر از اوس بپا خاسته ، عرضه داشتند: يا رسول اللّه آن روز كه ما مشرك بوديم احدى از عرب به ما طمع نبست ، چگونه امروز طمع ببندد با اين كه تو در بين مائى ؟ نه ، به خدا سوگند هرگز پيشنهاد عبداللّه را نمى پذيريم ، و آرام نمى گيريم تا آنكه به سوى دشمن برويم ، و با آنان كارزار كنيم ، و چرا نكنيم ، اگر كسى از ما كشته شود شهيد است ، و اگر نشود در راه خدا جهاد كرده است .
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) راءى او را پذيرفت ، و با چند نفر از اصحاب خود از مدينه بيرون رفت ، تا محل مناسبى براى جنگ تهيه كند، همچنان كه قرآن كريم فرمود: (و اذ غدوت من اهلك ) و عبداللّه بن ابى بن سلول از يارى رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) دريغ ورزيد، و جماعتى از خزرج (كه هم قبيله او بودند و او بزرگ ايشان بود) از راءى او پيروى كردند.
صف آرائى لشكر اسلام و كفر در جنگ احد

*(101/17)*

در اين مدت لشكر قريش همچنان به مدينه نزديك مى شد، تا به احد رسيد، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اصحاب خود را كه هفتصد نفر بودند بياراست و عبداللّه بن جبير را به سركردگى پنجاه نفر تيرانداز از ماءمور حفاظت از دره كرد، و آنان را بر دهانه دره گماشت ،
و تاءكيد كرد كه مراقب باشند تا مبادا كمين گيران دشمن از آنجا بر سپاه اسلام بتازند، و به عبداللّه بن جبير و نفراتش فرمود: اگر ديديد، لشكر دشمن را شكست داديم ، حتى اگر آنها را تا مكه تعقيب كرديم ، مبادا شما از اين محل تكان بخوريد، و اگر ديديد دشمن ما را شكست داد و تا داخل مدينه تعقيبمان كرد باز از جاى خود تكان نخوريد، و همچنان دره را در دست داشته باشيد.
در لشكر قريش ، ابوسفيان خالدبن وليد را با دويست سواره در كمين گمارد و گفت هر وقت ديديد كه ما با لشكر محمد در هم آميختيم ، شما از اين دره حمله كنيد، تا در پشت سر آنان قرار بگيريد.

*(101/18)*

رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اصحاب خود را آماده نبرد ساخته ، رايت (پرچم ) جنگ را به دست اميرالمؤ منين (عليه السلام ) داد، و انصار بر مشركين قريش حمله ور شدند كه قريش به وضع قبيحى شكست خورد، اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به تعقيبشان پرداختند، خالد بن وليد با دويست نفر سواره راه دره را پيش گرفت ، تا از آنجا به سپاه اسلام حمله ور شود، ليكن به عبد اللّه بن جبير و نفراتش برخورد، و عبداللّه نفرات او را تيرباران كرد، خالد ناگزير برگشت ، از سوى ديگر نفرات عبداللّه بن جبير اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را ديدند كه مشغول غارت كردن اموال دشمنند. به عبداللّه گفتند ياران همه به غنيمت رسيدند، و چيزى عايد ما نشد؟ عبداللّه گفت : از خدا بترسيد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) قبل از شروع جنگ به ما دستور داد از جاى خود تكان نخوريم ، ولى افرادش قبول نكرده ، يكى يكى سنگر را خالى نمودند، و عبداللّه با دوازده نفر باقى ماند.

*(101/19)*

از سوى ديگر رايت و پرچم قريش كه با طلحه بن ابى طلحه عبدى (كه يكى از افراد بنى عبدالدار بود) به دست على (عليه السلام ) به قتل رسيده و رايت را ابو سعيد بن ابى طلحه به دست گرفت كه او نيز به دست على (عليه السلام ) كشته شد و رايت به زمين افتاد اينجا بود كه ، مسافح بن ابى طلحه آن را به دست گرفت و او نيز به دست آن جناب كشته شد تا آنكه نه نفر از بنى عبدالدار كشته شدند، و لواى اين قبيله به دست يكى از بردگان ايشان (كه مردى بود سياه به نام صواب افتاد على (عليه السلام ) خود را به او رسانيد، و دست راستش را قطع كرد، او لوا را به دست چپ گرفت ، على (عليه السلام ) دست چپش را هم قطع كرد، صواب با بقيه دو دست خود لوا را به سينه چسبانيد، آنگاه رو كرد به ابى سفيان و گفت آيا نان و نمك بنى عبدالدار را تلافى كردم ؟ در همين لحظه على (عليه السلام ) ضربتى بر سرش زد و او را كشت ، و لواى قريش به زمين افتاد، عمره دختر علقمه كنانيه آن را برداشت ، در همين موقع بود كه خالد بن وليد از كوه به طرف عبداللّه بن جبير سرازير شد،
و ياران او فرار كردند، و او با عده كمى پايمردى كرد، تا همه در همان دهنه دره كشته شدند، آنگاه خالد از پشت سر به مسلمانان حمله كرد، و قريش در حال فرار رايت جنگ خود را ديد كه افراشته شده ، دور آن جمع شدند، و اصحاب رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) پا به فرار گذاشتند، و شكستى عظيم خوردند، هركس به يك طرف پناهنده مى شد، و بعضى به بالاى كوه ها مى گريختند.

*(101/20)*

رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) وقتى اين شكست و فرار را ديد كلاه خود از سر برداشت و صدا زد (انا رسول اللّه الى اين تفرون عن اللّه و عن رسوله )؟ در اين هنگام هند دختر عتبه در وسط لشكر بود، و ميل و سرمه دانى در دست داشت ، هر گاه مردى از مسلمانان را مى ديد كه پا به فرار گذاشته آن ميل و سرمه دان را جلو او مى برد، كه بيا سرمه بكش ، كه تو مرد نيستى .
هند جگرخوار و عمل وحشيانه او
حمزه بن عبدالمطلب مرتب بر لشكر دشمن حمله مى برد، و دشمن از جلو شمشيرش مى گريختند، و احدى نتوانست با او مقابله كند، در اين بين هند 0همسر ابوسفيان ) به مردى به نام وحشى قول داده بود كه اگر محمد و يا على و يا حمزه را به قتل برسانى فلان جايره را به تو مى دهم ، و وحشى كه برده اى بود از جبير بن مطعم ، و اهل حبشه با خود گفت : اما محمد را نمى توانم به قتل برسانم ، و اما على را هم مردى بسيار هوشيار يافته ام كه بسيار به اطراف خود نظر مى اندازد، و از ضربت دشمن بر حذر است ، اميدى به كشتن او نيز ندارم ، بناچار براى كشتن حمزه كمين گرفتم ناگهان در زمانى كه داشت مردم را فرارى مى داد، و از كشته پشته مى ساخت ، از پيش روى من عبور كرد، و پا به لب نهرى گذاشت ، و به زمين افتاد من حربه خود را گرفتم و آن را دور سرم چرخانده و به سويش ‍ پرتاب كردم ، حربه ام در خاصره او فرو رفت ، و از زير سينه اش برون شد و به زمين افتاد من خود را به او رسانده ، شكمش را دريدم و جگرش را بيرون آورده نزد هنده بردم ، گفتم : اين جگر حمزه است ، هنده آن را از من گرفت ، و در دهان خود نهاده گاز گرفت ، و خداى تعالى جگر حمزه را در دهان آن پليد مانند داعضه (استخوان سر زانو) سخت و محكم كرد، هنده قدرى آنرا جويد و بعد بيرون انداخت ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: خداى تعالى فرشته را واداشت تا آن جگر را به بدن حمزه ملحق كند.

*(101/21)*

وحشى مى گويد: هنده بعد از اين كار كنار جسد حمزه آمد،
عبداللّه بن جبير سرازير شد، گوش و دست ترجمه و پاى حمزه را قطع كرد.
نداى آسمانى لا فتى الا على لا سيف الا ذولفقار
در اين گيرودار غير از ابودجانه و سماك بن خرشه و على (عليه السلام ) كسى با رسول خدا نماند، و هر طايفه اى كه به طرف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حمله مى كرد على به استقبالشان مى رفت ، و آنها را دفع مى كرد تا به جائى كه شمشير آن جناب تكه تكه شد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شمشير خود را (ذوالفقار را) به او داد و خود را به طرف كوه كشيد، - و در آنجا ايستاد و على پيوسته قتال مى كرد تا جائى كه عدد زخمهائى كه بر سر و صورت و بدن و شكم و دو پايش وارد شده بود به هفتاد رسيد، (نقل از تفسير على بن ابراهيم ).
اينجا بود كه جبرئيل به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) گفت : مواسات يعنى اين ، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: او از من است و من از اويم ، جبرئيل گفت : و من از هر دوى شمايم .
امام صادق (عليه السلام ) فرموده : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به جبرئيل نگريست كه بين زمين و آسمان بر تختى از طلا نشسته و مى گويد: (لاسيف الا ذو الفقار، و لافتى الا على ).

*(101/22)*

و در روايت قمى آمده كه نسيبه دختر كعب مازنيه نيز با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بود، او در همه جنگها با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شركت داشت ، و زخمى ها را مداوا مى كرد، پسرش هم با او بود وقتى خواست (مانند سايرين ) فرار كند، مادرش بر او حمله كرد، و گفت : پسرم به كج ...؟ آيا از خدا و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرار مى كنى ؟ و او را به جبهه برگرداند و مردى از دشمنان بر او حمله كرد و به قتلش رساند، نسيبه شمشير پسرش را گرفت و به قاتل او حمله برد و ضربتى بر ران او زد و به درك فرستاد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: (بارك اللّه فيك يا نسيبه ) و اين زن با سينه و پستان خود خطر را از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برمى گردانيد، به طورى كه جراحات بسيارى برداشت .
از حوادث ديگر اين واقعه اين است كه مردى به نام ابن قمئه بر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حمله كرد، در حالى كه مى گفت محمد را به من نشان دهيد نجات نيابم اگر او نجات يابد، و حربه خود را بر رگ شانه آن جناب فرود آورد،
و فرياد زد به لات و عزى سوگند ترجمه كه محمد را كشتم .
تقدير و بررسى مضمون روايت مزبور
مؤ لف قدس سره : در داستان جنگ احد رواياتى ديگر نيز هست ، كه اى بسا در بعضى از فقراتش مخالف با اين روايات باشد، يكى از آنها مطلبى است كه در اين روايت آمده ، كه عدد مشركين در آن روز پنج هزار نفر بوده ، چون در غالب روايات سه هزار نفر آمده .
يكى ديگر اين است كه در اين روايت آمده بود همه نه نفر پرچمداران جنگ را به قتل رسانيد، كه البته رواياتى ديگر نيز كه ابن اثير آنها را در كامل آورده موافق آن است ، و بقيه روايات ، قتل بعضى از آن سرداران مشرك را به ديگران نسبت داده ، ولى دقت در جزئيات اين داستان روايت بالا را تاءييد مى كند.

*(101/23)*

نكته سومى كه در اين روايت آمده ، اين بود كه : هند در مورد كشتن حمزه ، و عده اى به وحشى داده بود، اما در روايات اهل سنت آمده است كه : وعده را هنده نداد بلكه خود جبير بن مطعم مولاى وحشى به وى داد، و آن وعده اين بود كه اگر حمزه را به قتل برساند او را آزاد خواهد كرد، ولى آوردن وحشى جگر حمزه را به نزد هند، مويد روايت مورد بحث ما است .
نقطه نظر چهارم اين است كه در روايت مورد بحث آمده بود كه : تمام مسلمانان از پيرامون رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) متفرق گرديده و گريختند مگر على و ابودجانه و اين مطلبى است كه تمامى روايات در آن اتفاق دارند، چيزى كه هست در بعضى از روايات اشخاصى ديگر نيز علاوه بر دو نفر نامبرده ذكر شده ، حتى بعضى ها ثابت قدمان را تا سى نفر شمرده اند، ليكن خود آن روايات با يكديگر معارضه دارند، و در نتيجه يكديگر را تكذيب مى كنند و تو خواننده عزيز با دقت در اصل داستان ، و قرائنى كه بيانگر احوال داستان است ، مى توانى حق مطلب را عريان بفهمى ، براى اينكه اينگونه داستانها و روايات ، مواقف و مواردى را حكايت مى كنند كه براى بعضى موافق و براى بعضى ديگر مخالف ميل است ، و اين روايات در طول چندين قرن از جوهاى تاريك و روشن عبور كرده تا به ما رسيده است .
نقطه نظر پنجم كه در اين روايت آمده بود عبارت از اين بود كه : خداى تعالى فرشته اى را گماشت تا جگر حمزه را به بدن آن جناب ملحق سازد، و او جگر را در جاى خود قرار داد، و اين قسمت در غالب روايات نيامده ، و به جاى آن مطلبى ديگر آمده كه از نظر خواننده مى گذرد:
الدرالمنثور از ابن ابى شيبه ، و احمد، و ابن منذر، از ابن مسعود روايتى آورده اند كه در ضمن راوى آن گفته :
... سپس ابوسفيان گفت : هر چند كه عمل زشت مثله در كشتگان اسلام واقع شد،

*(101/24)*

ولى اين عمل از سرشناسان ما سر نزد، و من در اين باره هيچ دستورى نداده بودم ، نه امرى و نه نهيى ، نه از اين عمل اظهار خرسندى كردم و نه اظهار كراهت ، نه خوشم آمد و نه بدم ، آنگاه راوى گفته نظر به حمزه كردند ديدند كه شكمش پاره شده و هند جگرش را برداشته و به دندان گرفته است ، ولى نتوانست آنرا بخورد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پرسيد: آيا چيزى از كبد حمزه را خورد؟ عرضه داشتند: نه ، فرمود: آخر خداى تعالى هرگز چيزى از بدن حمزه را داخل آتش نمى كند، (تا آخر حديث ).
و در روايات اماميه و غير ايشان آمده كه رسول خدا در آن روز زخمى از ناحيه پيشانى برداشت و در اثر تيرى كه مغيره به سويش ‍ انداخت دندانهاى پيشين مباركش شكست ، و ثنايايش به در آمد.
روايتى ديگر در داستان جنگ احد

*(101/25)*

و در الدرالمنثور است كه ابن اسحاق ، و عبد بن حميد، و ابن جرير، و ابن منذر، از ابن شهاب ، و محمد بن يحيى بن حبان ، و عاصم بن عمرو بن قتاده ، و حصين بن عبدالرحمان بن عمرو بن سعد بن معاذ، و غير ايشان هر يك قسمتى از اين حديث را از جنگ احد روايت كرده اند. از آن جمله گفته اند: وقتى قريش و يا آسيب خوردگان از كفار قريش در جنگ بدر آن آسيب ها را ديدند، و شكست خورده به مكه برگشتند، و ابوسفيان هم با كاروان خود به مكه برگشت ، عبداللّه بن ابى ربيعه و عكرمه بن ابى جهل و صفوان بن اميه به اتفاق چند تن ديگر از قريش از آنهائى كه يا پدر يا فرزندان و يا برادران خود را در جنگ بدر از دست داده بودند نزد ابى سفيان بن حرب و ساير كسانى كه در كاروان ابوسفيان مال التجاره اى داشتند رفته گفتند: اى گروه قريش ، محمد خونهاى شما را بريخت ، و نامداران شما را بكشت ، بيائيد و با اين مال التجاره تان ما را در نبرد با او كمك كنيد، تا شايد بتوانيم در مقابل كشته هاى خود انتقامى از او بگيريم ، ابوسفيان و ساير تجار قبول كردند، و قريش براى جنگ با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به جمع آورى افراد پرداخته و با زنان خود بيرون شدند تا هم به انگيزه ناموس پرستى ، بهتر نبرد كنند و هم از جنگ فرار نكنند و ابوسفيان را به عنوان رهبر عمليات برداشته به راه افتادند تا در دامنه كوهى در بطن سنجه به دو حلقه از يك قنات رسيدند، كه در كنار وادى قرار داشت .
اين خبر به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) رسيد، و آن جناب به اطلاع مسلمانان رسانيد كه مشركين در فلان نقطه اطراق كرده اند،

*(101/26)*

رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: من در خواب ديدم گاوى را نحر كردند: و نيز ديدم كه لبه شمشيرم شكافى برداشته ، و باز در خواب ديدم كه دست خود را در زرهى بسيار محكم فرو بردم ، خودم اين زره حصين را به مدينه تاءويل كردم حال اگر شما صلاح مى دانيد در مدينه بمانيد، و مشركين را به حال خود واگذاريد، هر جا را خواستند لشكرگاه كنند، چون اگر همان جا بمانند بدترين جا مانده اند، و اگر داخل شهر ما شوند، در همين شهر با آنان كارزار مى كنيم .

*(101/27)*

از آن سو قريش همچنان پيش مى آمد، تا در روز چهار شنبه در احد پياده شدند، پنج شنبه و جمعه را هم به انتظار لشكر اسلام ماندند، روز جمعه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بعد از نماز جمعه به طرف احد حركت كرد، و روز شنبه نيمه شوال سال سوم هجرت جنگ آغاز شد. در آن نظر خواهى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرد عبداللّه بن ابى نظرش موافق با نظر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بود، نظرش اين بود كه از شهر بيرون نشوند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم از بيرون شدن كراهت داشت ، ليكن عده اى از مسلمانان كه خداى تعالى در اين جنگ به فيض شهادتشان گرامى داشت ، و جمعى ديگر غير ايشان كه در جنگ بدر نتوانسته بودند شركت كنند، عرضه داشتند: يا رسول اللّه ما را به طرف دشمنانمان حركت بده ، تا خيال نكنند از آنها ترسيديم ، و توانائى نبرد با ايشان را نداريم از سوى ديگر عبداللّه بن ابى عرضه داشت : يا رسول اللّه اجازه بده در مدينه بمانيم ، و به سوى دشمن حركت مكن ، به خدا سوگند اين براى ما تجربه شده كه هرگز از مدينه به طرف دشمنى بيرون نرفته ايم مگر آنكه شكست خورده ايم ، و هيچگاه دشمن داخل شهر ما نشده مگر آنكه از ما شكست خورده است ، دشمن را به حال خود واگذار، اگر همان جا ماندند كه جز شرّ چيزى عايدشان نمى شود، و اگر داخل شهر شدند مردان و زنان و كودكان همه با آنها كارزار خواهند كرد، حتى از بالاى بام سنگ ، بارانشان خواهند ساخت ، و اگر هم از همان راه كه آمده اند برگردند با نوميدى و دست از پا درازتر برگشته اند.
ليكن آنهائى كه علاقمند بودند به طرف دشمن حركت كنند همواره از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) درخواست مى كردند كه با پيشنهادشان موافقت نمايد.

*(101/28)*

تا آن كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به عزم حركت داخل خانه شد، و لباس رزم را به تن كرد، و اين جريان روز جمعه بعد از فراغت از نماز جمعه بود، آنگاه از خانه در آمد، تا به طرف احد حركت كند، ليكن مردم پشيمان شده بودند، و عرضه داشتند يا رسول اللّه گويا، نظريه خود را بر جناب عالى تحميل كرده ايم ، و اين كار درستى نبوده كه كرديم حال اگر از حركت كراهت داريد در شهر بمانيم ،
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: اين براى هيچ پيغمبرى سزاوار نيست كه بعد از آن كه جامه رزم به تن كرد، درآورد، بايد كار جنگ را تمام كند، آن گاه لباس رزم را ترك گويد.
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به ناچار با هزار نفر از اصحاب خود حركت كرد، تا به محلى به نام شوط كه بين مدينه و احد، واقع شده است رسيدند در آنجا عبد اللّه بن ابى يك سوم مردم را برگردانيد، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با بقيه نفرات براه خود ادامه داد، تا به سنگلاخ بنى حارثه رسيد، در آنجا اسبى كه با دم خود مگس پرانى مى كرد دمش به نوك غلاف شمشير كسى گير كرد و آن را از غلاف بيرون كشيد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كه همواره فال زدن را دوست مى داشت ، و از آن اظهار نفرت نمى كرد \_ به صاحب شمشير فرمود: شمشيرت را غلاف مكن ، كه مى بينم امروز شمشيرها كشيده مى شود، آنگاه به حركت ادامه داد، تا بدره اى از احد فرود آمد، دره اى كه از لبه وادى شروع و به كوه احد منتهى مى شد، و كوه را پشت خود و پشت لشكر قرار داد، و با هفتصد نفر آماده كارزار شد.

*(101/29)*

عبداللّه بن جبير را فرمانده تيراندازان كرد، كه پنجاه نفر بودند، و به او فرمود: با تيراندازى خود و نفراتت دشمن را از آمدن به طرف كوه دور كن ، كه دشمن از عقب بر ما نتازد، و هيچگاه اين سنگر را رها مكن ، چه سرنوشت جنگ به نفع ما باشد و چه به ضرر ما، و حتما بدان كه اگر دشمن بر ما چيره و غالب شود از ناحيه تو شده است ، و در آن روز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دوتا زره روى هم پوشيده بود، و با دو زره لشگر را پشتيبانى مى كرد.
و نيز در الدرالمنثور است كه ابن جرير از سدى روايت كرده كه در حديثى گفته : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با هزار مرد جنگى به طرف احد حركت كرد، و قبلا نويد پيروزى را به ايشان داده بود، البته به شرطى كه صبر كنند، ولى عبداللّه بن ابى با سيصد نفر كه از او پيروى مى نمودند، برگشتند، دنبال سر آنان ابوجابر سلمى صدايشان زد، و به شركت در جنگ دعوتشان نمود، ولى خسته اش ‍ كردند، و گفتند: ما قتالى نمى بينيم ، اگر به حرف ما بروى تو هم با ما بر مى گردى .
و خداى تعالى در اين باره فرمود: (اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا)، و اين دو طايفه يكى بنوسلمه بود، و ديگرى بنو حارثه ،
كه تصميم گرفتند باعبداللّه بن ابى كه داشت برمى گشت برگردند، ولى خدا حفظشان كرد، و در نتيجه از آن هزار نفر هفتصد نفر با رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) باقى ماندند.
مؤ لف قدس سره : بنوسلمه و بنوحارثه دو قبيله از انصار بودند، بنوسلمه از خزرج ، و بنوحارثه از اوس بودند.

*(101/30)*

و در مجمع البيان است كه ابن ابى اسحاق و سدى و واقدى و ابن جرير و غير ايشان روايت كرده اند كه مشركين روز چهارشنبه اى از ماه شوال سال سوم هجرت در احد پياده شدند، و روز جمعه رسول خدا وارد احد شد، و روز شنبه نيمه ماه جنگ شروع شد، و در اين جنگ دندانهاى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شكست ، و زخمى از ناحيه صورت برداشت ، و مهاجرين و انصار بعد از فرار كردن برگشتند، اما بعد از آن كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را تنها گذاشته و هفتاد نفر از اصحاب كشته شدند، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با چند نفرى كه باقى مانده بودند دشمن را شكست دادند، و مشركين ، اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و از آن جمله حمزه را مثله كردند، و به بدترين وجهى مثله كردند.
اقسام آياتى كه پيرامون جنگ احد نازل گشته است
مؤ لف قدس سره : روايات در داستان جنگ احد بسيار زياد است ، و ما در اينجا و در آينده جز اندكى از آنها را نقل نكرديم و تنها آن مقدارى را آورديم كه فهم معانى آياتى كه در شاءن اين داستان نازل شده متوقف بر اطلاع از آنها بود.
پس آياتى كه در شاءن اين قصه نازل شده چند قسم است .
1 - آياتى كه تنها متعرض فشل و شكست بعضى از مسلمانان شده ، و يا آن عده اى كه تصميم گرفتند برگردند ولى برنگشتند، و خداى تعالى دستگيريشان كرد.
2 - آياتى كه با لحن عتاب و ملامت در شان آن عده اى نازل شده كه آن روز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را تنها گذاشته و از ميدان جنگ گريختند، با اينكه خداى تعالى فرار از جنگ را قبلا بر آنان حرام كرده بود.
3 - آياتى كه متضمن ستايش كسانى است كه در اين واقعه قبل از شكست به شهادت رسيدند، و قدمى به سوى فرار ننهاده ، آن قدر پايمردى كردند تا كشته شدند.
next page
fehrest page

*(101/31)*

next page
fehrest page
back page
4 \_ آياتى كه مشتمل بر ثناى جميلى است بر كسانى كه تا آخر جنگ استقامت به خرج دادند و قتال كردند ولى كشته نشدند.
سوره آل عمران ، آيات 130 \_ 138
يا ايها الّذين امنوا لاتاكلوا الربوا اضعفا مضعفه و اتّقوا اللّه لعلكم تفلحون (130) و اتّقوا النار الّتى اعدت للكفرين (131) و اطيعوا اللّه و الرسول لعلكم ترحمون (132) و سارعوا الى مغفره من ربّكم و جنّة عرضها السّموات و الارض اعدّت للمتقين (133) الّذين ينفقون فى السراء و الضراء و الكظمين الغيظ و العافين عن النّاس و اللّه يحب المحسنين (134) و الّذين اذا فعلوا فحشه او ظلموا انفسهم ذكروا اللّه فاستغفروا لذنوبهم و من يغفر الذنوب الا اللّه و لم يصروا على ما فعلوا و هم يعلمون (135) اولئك جزاو هم مغفره من ربهم و جنت تجرى من تحتها الانهر خلدين فيها و نعم اجر العملين (136) قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الارض فانظروا كيف كان عقبه المكذبين (137) هذا بيان للناس و هدى و موعظه للمتقين (138).
ترجمه آيات
اى كسانى كه به دين اسلام گرويده ايد ربا مخوريد كه دائم سود بر سرمايه افزائيد تا چند برابر شود و از خدا بترسيد و اين عمل زشت را ترك كنيد، باشد كه سعادت و رستگارى يابيد (130).
و بپرهيزيد از آتش عذابى كه براى كيفر كافران افروخته اند (131)
از حكم خدا و رسول او فرمان بريد باشد كه مشمول رحمت و لطف خدا شويد (132).
بشتابيد به سوى مغفرت پروردگار خود و به سوى بهشتى كه پهناى آن همه آسمانها و زمين را فرا گرفته و مهيا براى پرهيزكاران است (133).
آنهائى كه از مال خود به فقرا در حال وسعت و تنگدستى انفاق كنند و خشم و غضب فرو نشانند و از بدى مردم درگذرند (چنين مردمى نيكوكارند) و خدا دوستدار نيكوكاران است (134).

*(102/1)*

نيكان آنها هستند كه هر گاه كار ناشايسته از ايشان سر زند يا ظلمى به نفس خويش كنند خدا را به ياد آرند و از گناه خود به درگاه خدا توبه و استغفار كنند (كه مى دانند) كه هيچ كس جز خدا نمى تواند گناه خلق را بيامرزد، و آنها هستند كه اصرار در كار زشت نكنند چون به زشتى معصيت آگاهند (135).
آنها هستند كه پاداش عملشان آمرزش پروردگار است و باغهائى كه از زير درختان آن نهرها جارى است جاويد در آن بهشت ها متنعم خواهند بود و چه نيكو است پاداش نيكوكاران عالم (136).
پيش از شما مللى بودند و رفتند، در اطراف زمين گردش كنيد و ببينيد كه آنان كه وعده هاى خدا را تكذيب كردند چگونه هلاك شدند (137).
اين (كتاب خدا و آيات مذكوره ) حجت و بيانى است براى عموم مردم و راهنما و پندى براى پرهيزكاران .
بيان آيات
آيات فوق ، بشر را به سوى خير دعوت و از شر و بدى نهى مى كند، و در عين حال اتصالش به ما قبل و همچنين به ما بعدش كه شرح داستان جنگ احد را مى دهد، محفوظ است ، آرى آيات بعد نيز مربوط به اين داستان است ، حال مؤ منين در آن روز را بيان مى كند، حال و خصال مذمومى را كه خداى سبحان آن را از مؤ منين نمى پسندد، حال و خصالى كه باعث آن وهن و ضعف و علت معصيت خدا و نافرمانى رسولش گرديد، پس آيات مورد بحث در حقيقت تتمه آياتى است كه درباره جنگ احد نازل گرديده .

*(102/2)*

خداى سبحان در اين آيات بعد از دعوت به خير و نهى از شر، مسلمانان را به شيوه و روشى هدايت مى فرمايد كه اگر آنرا شيوه خود كنند هرگز به ورطه هلاكت (كه در احد گريبان گيرشان شد) گرفتار نمى شوند، آنگاه به سوى تقوا و اعتماد به خدا و ثبات بر اطاعت رسول دعوتشان مى كند، پس خصوص اين آيات نه گانه براى ترغيب و تهديد مؤ منين است ، آنان را ترغيب مى كند به اينكه به سوى خيرات يعنى انفاق در راه خدا در دو حال دارائى و ندارى و كظم غيظ، و عفو از مردم ، بشتابند كه جامع همه آنها منتشر شدن احسان و خير در جامعه ، و صبر در تحمل آزارها و بديها، و گذشت از بدرفتاريها است ،
پس تنها طريقى كه حيات جامعه به وسيله آن محفوظ مى ماند و استخوانش محكم شده و روى پاى خود مى ايستد همين طريق است يعنى طريقه انفاق و احسان كه از لوازم آن ترك ربا است ، و به همين جهت مطالب نامبرده در آيات مورد بحث را با نهى از ربا خوارى آغاز فرمود، و در حقيقت اين نهى جنبه زمينه چينى براى دعوت به احسان و انفاق را دارد.
در آيات انفاق و ربا در سوره بقره نيز گذشت : كه انفاق به همه طرقش از بزرگترين عواملى است كه ريشه و بنيان اجتماع بر آن پايه استوار است ، و يگانه عاملى است كه روح وحدت را در كالبد مجتمع انسانى مى دمد، و در نتيجه قواى پراكنده آن را متحد مى سازد، و به اين وسيله سعادت زندگيش را تاءمين مى كند، و هر آفت مهلكى و يا آزار هر آن كسى كه قصد او را داشته باشد دفع مى نمايد، و يكى از بزرگترين اضداد اين وحدت ربا است ، كه اثرى ضد اثر انفاق را دارد.

*(102/3)*

و اين همان است كه خداى تعالى مسلمين را به آن ترغيب و تشويق كرده و سپس ترغيب مى كند كه از پروردگارشان به خاطر گناهان و زشتى ها منقطع نگردند، و اگر احيانا عملى كردند كه مورد رضاى پروردگارشان نيست ، اين نقيصه را با توبه و برگشتن بسوى او تدارك و تلافى كنند، بار دوم و بار سوم هم همين طور بدون اينكه كسالت و سستى از خود نشان دهند، و با اين دو امر است كه حركت و سيرشان در راه زندگى پاك و سعادتمند مستقيم مى شود، و ديگر گمراه نمى شوند، و در پرتگاه هلاكت قرار نمى گيرند.
و اين بيان به طورى كه ملاحظه مى فرمائيد بهترين طريقى است كه انسان بعد از ظهور نقص و صدور گناه به وسيله آن به سوى تكميل نفس خود هدايت مى شود، و بهترين راهى است در علاج رذائل نفسانى كه بسا مى شود آن رذائل بدون آگاهى خود آدمى به دل او رخنه مى كند و دلهاى آراسته به فضائل را دچار انحطاط و سقوط نموده ، سرانجام به هلاكت مى رساند.
قرآن در تعليمش علم و عمل را قرين هم مى داند
اين از داب قرآن (در تعليم الهيش ) مى باشد كه پيوسته در مدت نزولش (كه بيست و سه سال طول كشيد) براى كليات تعاليمش مواد اوليه اى قرار داده تا به آنها يا بعضى از آنها عمل كنند، همين كه مورد عمل قرار گرفت صورت عملى كه واقع شده را ماده دوم براى تعليم دومش قرار مى دهد، و بعد از سر و صورت دادن به آن و اصلاح اجزا و تركيبات فاسد، آن عامل را وادار مى سازد كه بار ديگر آن عمل را بدون نقص بياورد،
و به اين منظور مقدار فاسد را مذمت و مقدار صحيح و مستقيم را ثنا مى گويد، و در برابرش وعده جميل و شكر جزيل مى دهد، پس ‍ كتاب الله عزيز، كتاب علم و عمل است ، نه كتاب تئورى و فرضيه ، و نه كتاب تقليد كوركورانه .
پس مثل كتاب خداى تعالى مثل معلمى است كه كليات علمى را در كوتاه ترين بيان و كمترين لفظ به شاگردانش بيان مى كند، و دستور مى دهد كه به آن عمل كنند

*(102/4)*

(و در تخته سياه و يا دفتر تكاليف خود ننويسد)، آنگاه نوشته آنان را تجزيه و تحليل مى كند و به اجزاى اوليه بر مى گرداند، زمانى كه صحيح آن را از فاسدش جدا نمود به شاگردان مى گويد: اين جزء را درست پاسخ داده اى و اين جزء را درست پاسخ نداده اى ، فلان جزءش فاسد و فلان جزءش صحيح است ، و آنگاه او را نصيحت مى كند تا بار ديگر آن خطاها را تكرار نكند، و در برابر اجزائى كه درست انجام داده آفرين مى گويد، و تشويق مى كند، و با وعده و سپاسگزارى خود، دل گرمش مى سازد و مجددا دستور مى دهد تا بار ديگر آن تكليف را انجام دهد، و اين روش را همچنان ادامه مى دهد تا شاگرد در فن خود كامل گشته ، زحماتش به نتيجه برسد.
يكى از شيوه هاى تعليماتى قرآن مجيد

*(102/5)*

و اگر كسى در حقايق قرآنى دقت و تدبر كند، در همان اولين برخوردش اين معنائى را كه ما خاطر نشان ساختيم درك مى كند، و مى بيند كه مثلا خداى سبحان در اولين بار كه مى خواهد مساءله جهاد را تشريع كند كلياتى از جهاد را بيان نموده مى فرمايد: كتب عليكم القتال ، و در اين آيات مؤ منين را به جهاد امر نموده ، مى فهماند كه اين عمل بر آنان واجب شده ، آنگاه داستان جنگ بدر را به عنوان اولين مشقى كه شاگرد نوشته تحويل مى گيرد، و عيب هاى آن را گوش زد نموده مشقى ديگر به نام جنگ احد به او مى دهد، باز عيب هاى آن را مى گيرد، و همچنان ادامه مى دهد تا امت مسلمان در انجام اين تكليف ،بى عيب و ماهر شود، و يا مى بيند خداى تعالى سرگذشت انبياى گذشته ، و امت هاى آنان را درس مى دهد، نقاط ضعف و خطا و انحراف آنها را بيان مى كند، و حق مطلب و آنچه كه صحيح است معين نموده از امت اسلام مى خواهد تا آن طور عمل كنند، و آن سرگذشت غلطگيرى شده را دستورالعمل خود قرار دهند. در آيات مورد بحث نيز همين روش به كار رفته است ، در آيه (137) همين سوره هشدار مى دهد كه گذشتگانى بوده اند و چنين و چنان كرده اند، و در آيه (146) روشن تر سخن گفته ، مى فرمايد آنها هم قتال و كارزار داشته اند، و شما نيز بايد آماده كارزار شويد.
يا ايها الّذين آمنوا لا تاكلوا الربوا... لعلكم ترحمون
قبلا گذشت كه چرا قرآن كريم از (گرفتن ) هر مالى تعبير به (خوردن ) آن مى كند، از آن جمله در آيه مورد بحث گرفتن ربا را تعبير به خوردن آن نموده ، و كلمه (اضعافا مضاعفه ) اشاره است به وضعى كه غالب رباخواران دارند، چون اصولا وضع ربا و طبيعت آن اين است كه مال ربا دهنده را نابود كرده ، ضميمه مال رباخوار مى كند، و آن را چندين برابر مى سازد.

*(102/6)*

و در جمله (و اتّقوا النّار التى اعدت للكافرين ) اشاره اى است به اينكه رباخوار كافر است ، همچنان كه در سوره بقره در آيات مربوط به ربا نيز اين اشاره را آورده و فرموده : (و اللّه لايحب كل كفار اثيم ).
و سارعوا الى مغفره من ربّكم و جنه ...
كلمه (مسارعه ) به معناى شدت سرعت است ، كه در خيرات صفتى است ممدوح ، و در شرور صفتى است مذموم .
قرآن كريم در غالب موارد، مغفرت را در مقابل جنت قرار داده است ، و اين نيست مگر به خاطر اينكه بهشت خانه پاكان است پس ‍ كسى كه هنوز آلوده به قذارتهاى گناهان و پليديهاى معاصى باشد داخل آن نمى شود، مگر آنكه خداى تعالى با آمرزش خود قذارتهاى او را از بين برده و پاكش كند.
و مغفرت و جنت كه در اين آيه آمده در مقابل دو چيزى است كه در دو آيه بعد آمده ، اما مغفرت در مقابل جمله : (و الّذين اذا فعلوا فاحشه ...) واقع شده ، و اما جنت محاذى جمله : (الّذين ينفقون فى السّراء و الضّرّاء...) قرار گرفته است .
و اما اينكه فرمود: (جنّه عرضها السّموات و الارض ...) منظور از(عرض بهشت )، چيزى در مقابل طول آن نيست ، بلكه منظور وسعت آن است ، و اين خود استعمالى است شايع ، و كانه تعبير به عرض ، كنايه است از اينكه وسعت آن به نهايت درجه است ، و يا به قدرى است كه وهم و خيال بشرى نمى تواند آن را بسنجد و برايش حدى تصور كند، البته اين تعبير معناى ديگرى نيز دارد، كه ان شاءاللّه بزودى در بحث روايتى آينده بدان اشاره
خواهيم كرد.
و اينكه فرمود: (اعدّت للمتّقين ) به منزله توطئه و زمينه چينى براى او
صافى است كه بعد از اين آيه براى متقين مى شمارد، چون غرض از آن آيات بيان اوصاف است . اوصافى كه با حال مؤ منين در اين مقام يعنى در هنگام نزول اين آيات ارتباط دارد،

*(102/7)*

چون اين آيات بعد از جنگ احد نازل شده كه آن احوال يعنى ضعف و وهن و مخالفت ها از ايشان سر زده بود، و گرفتاريها بر سرشان آمده بود، و در عين حال به زودى به جنگ هائى ديگر بايد بروند، و حوادثى شبيه به حوادث جنگ احد در پيش داشتند، و سخت به اتحاد و اتفاق و ائتلاف نيازمند بودند.
(الّذين ينفقون فى السراء و الضراء...) كلمه سراء به معناى آن پيشامدى است كه مايه مسرت آدمى باشد، و كلمه (ضراء) بر خلاف آن به معناى هر چيزى است كه مايه بد حالى انسان شود، البته ممكن است اين دو كلمه را به معناى دو كلمه يسر و عسر يعنى آسانى و دشوارى نيز گرفت ، و كلمه (كظم ) در اصل به معناى بستن سر مشك بعد از پر كردن آن بوده ولى بعدها به عنوان استعاره در مورد انسانى استعمال شد كه پر از اندوه و خشم باشد ليكن مصمم است كه خشم خود را ابراز ننمايد، و كلمه (غيظ) به معناى هيجان طبع براى انتقام در اثر مشاهده پى در پى ناملايمات است ، به خلاف غضب كه به معناى اراده انتقام و يا مجازات است ، و به همين جهت
است كه گفته مى شود: خداى تعالى غضب مى كند، ولى گفته نمى شود خداى تعالى غيظ مى كند.
توضيحى در مورد (احسان ) و (محسنين )
و جمله و (اللّه يحب المحسنين ) اشاره است به اين كه آن چه از اوصاف ذكر شد در حقيقت معرف متقين است ، و اين متقين معرفى ديگر در دو مرحله دارند، و آن عبارت است از كلمه (محسنين ) كه در مورد انسانها معنايش نيكوكاران به انسانها است ، و در مورد خداى تعالى معنايش استقامت و تحمل راه خدا است ، كه در اين باره در جاى ديگر قرآن مى خوانيم : (و بشرى للمحسنين ان الّذين قالوا ربنا اللّه ثم استقاموا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون ).
بلكه احسان در آيات احقاف ، اصل و ريشه است براى احسان به مردم ، چرا كه اگر احسان به خلق ، براى خدا نباشد نزد خدا هيچ ارزشى ندارد، آرى از آيات سابق از قبيل آيه (مثل ما ينفقون فى هذه الحيوه الدنيا...)

*(102/8)*

و امثال آن بر مى آيد كه احسان به مردم زمانى در نزد خدا داراى منزلت است كه براى رضاى او انجام شده باشد.
دليل بر اين گفته ما آيه شريفه زير است كه مى فرمايد:(و الّذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان اللّه لمع المحسنين ) براى اينكه مى دانيم معناى اين جهاد كه عبارت است از بذل جهد در جائى و در امرى تصور دارد كه آن امر مطابق ميل نباشد،
بلكه مخالف با مقتضاى طبع باشد، و اين نيز تصور ندارد و يا بگو شخص عاقل بر خلاف ميل خود تلاش نمى كند مگر وقتى كه به امورى ديگر ايمان داشته باشد، كه منافع آن بيش از آن تلاش باشد، امورى كه هر انسان عاقلى وقتى آن را درك كند حكم كند كه بايد در صدد تحصيلش بر آمده و بلكه مقاومت هم بكند، و براى به دست آوردنش از همه محبوبهاى طبيعى و شهوات نفسانى چشم بپوشد، و لازمه داشتن چنين دركى اعتقادى ، و نيز لازمه ادعاى داشتن اين درك و اين اعتقاد اين است كه بگويند: (ربنا اللّه )، و به پاى اين گفته خود
ايستادگى هم بكنند، اين از نظر اعتقاد، و اما به حسب عمل هم بايد به پاى گفته خود بايستند يعنى در راه خدا جهاد كنند، (و بينهم و بين اللّه ) انگيزه اى به جز عبادت او نداشته باشند (نه اينكه عبادت او را وسيله رونق دادن به دنياى خود سازند)، و در راه او انفاق كنند، و بينهم و بين النّاس با حسن معاشرت سلوك نمايند.
پس از آنچه گفتيم اين معنا به دست آمد كه احسان عبارت است از انجام دادن هر عملى به وجه حسن و بدون عيب ، هم از جهت استقامت و ثبات ، و هم از جهت اينكه جز براى خدا نبوده باشد.
نكاتى كه از آيه شريفه (والذين اذا فعلوا...) درباره استغفار و توبه استفادهمى شود
و الّذين اذا فعلوا فاحشه او ظلموا انفسهم ... و نعم اجر العاملين

*(102/9)*

كلمه فاحشة به معناى هر عملى است كه متضمن فحش يعنى زشتى باشد، ولى بيشتر در زنا استعمال مى شود، پس مراد از ظلم به قرينه مقابله ساير گناهان كبيره و صغيره است ، و ممكن هم است فاحشه را به معناى گناهان كبيره بگيريم ، و ظلم را به معناى گناهان صغيره بدانيم ، و اينكه فرمود: (ذكروا اللّه ...) دلالت دارد بر اينكه ملاك در استغفار اين است كه ياد خدا داعى بر آن باشد، نه صرف كلمه (استغفر اللّه ) كه به لقلقه زبان صورت گيرد و به مجرد عادت از زبان جارى شود، و جمله : (و من يغفر الذنوب الا اللّه ) تشويق گنه كاران به توبه است و مى خواهد قريحه پناه بردن به خدا را در انسان گنه كار بيدار كند.
خداى تعالى در آيه مورد بحث استغفار را مقيد كرد به جمله (ولم يصروا على ما فعلوا و هم يعلمون )، در نتيجه فهمانيد كه تنها استغفار كسى مؤ ثر است كه نخواهد آن عمل زشت را همچنان مرتكب شود، براى اينكه اصرار داشتن بر گناه هياءتى در نفس ايجاد مى كند كه با بودن آن هياءت ذكر مقام پروردگار نه تنها مفيد نيست ، بلكه توهين به امر خداى تعالى نيز هست ، و دليل بر اين است كه چنين كسى از هتك حرمت هاى الهى و ارتكاب به محرمات او هيچ باكى ندارد، و حتى نسبت به خداى عزوجل استكبار دارد، با اين حال ديگر عبوديتى باقى نمى ماند،

*(102/10)*

و ذكر خدا سودى نمى بخشد، و به خاطر همين علت بود كه جمله نامبرده را با جمله : (و هم يعلمون ) ختم فرمود، و اين خود قرينه اى است بر اين كه كلمه (ظلم ) در صدر آيه شامل گناهان صغيره نيز مى شود، چون اصرار بر گناه موجب اهانت به امر خدا است ، و نشانه آن است كه چنين كسى هيچ احترامى و اهميتى براى امر خدا قائل نيست ، و مقام او را تحقير مى كند، و در اين دلالت هيچ فرقى بين گناه صغيره و كبيره نيست ، پس جمله : (ما فعلوا اعم ) است از گناهان كبيره ، و مراد از آن همان چيزى است كه در صدر آيه ذكر كرد، چيزى كه هست گناه صغيره اگر فاحشه نيست ظلم به نفس هست (زيرا بتدريج ملكه گناهكارى را در نفس پديد مى آورد (مترجم )).
و جمله : (اولئك جزاوهم مغفرة ) بيان اجر جزيل آنان است ، و آنچه خداى تعالى در اين آيه تذكر داده عين همان فرمانى است كه در آيه
زير فرموده ، يعنى مسارعه به سوى مغفرت ، و به سوى جنت و فرمود: (و سارعوا الى مغفرة من ربّكم و جنه ...)
و از اينجا روشن مى گردد كه امر به مسارعت در چند عمل است : 1 \_ انفاق 2 \_ كظم غيظ 3 \_ عفو از خطاهاى مردم 4 \_ استغفار.
قد خلت من قبلكم سنن فسيروا...
كلمه (سنن ) جمع سنت است ، كه به معناى طريقت و روشى است كه بايد در مجتمع سير شود، و اين كه امر فرموده در زمين سير كنند براى اين است كه از سر گذشت امتهاى گذشته عبرت بگيرند، و سرانجام پادشاهان و فراعنه طاغى را ببينند كه چگونه قصرهاى رفيعشان به دردشان نخورد، و ذخيره هاى موزه سلطنتيشان ، و تخت مزين به جواهرشان ، و لشكر و هوادارانشان سودى به آنان نبخشيد، و خداى تعالى همه را از بين برد، و چيزى به جز سر گذشتى كه مايه عبرت باشد از آنان باقى نماند، ولى فرو رفتگان در غفلت كجا؟ و عبرت كجا؟.

*(102/11)*

و اما اينكه بيائيم آثار باستانى آنان را و مجسمه هايشان را حفظ كنيم ، و در كشف از عظمت و مجد آنان مخارج گزاف و زحمات طاقت فرسائى را تحمل نمائيم ، از امورى است كه قرآن كريم هيچ اعتنائى به آن ندارد، چون اين خود يكى از مصاديق بت پرستى است ، كه در هر دوره اى به شكلى و در لباسى خودنمائى مى كند، و ما ان شاءاللّه به زودى پيرامون اين معنا بحثى مستقل ايراد خواهيم كرد، و در آنجا معناى و ثنيت و بت پرستى را تجزيه و تحليل خواهيم نمود.
هذا بيان للناس ...
در اين آيه بيانات آيات قبل را روشنگر براى عموم مردم ، و هدايت و موعظتى براى خصوص متقين دانسته ، و اين تقسيم به اعتبار تاءثير است ،
(و مى خواهد بفرمايد هر چند بيان براى عموم است ولى تنها در متقين اثر مى گذارد و گرنه همان طور كه در آيات ديگر آمده قرآن كريم روشنگر همه مردم است ).
بحث روايتى
(در ذيل آيات گذشته )
روايتى در ذيل (جنة عرضها السموات و الارض ) و جواب به سؤال درباره مكان و موضع جهنم
در مجمع البيان در ذيل آيه : (جنه عرضها السموات و الارض ) از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت كرده كه شخصى از آن جناب پرسيد: وقتى عرض بهشت همه آسمانها و زمين باشد پس دوزخ كجا است ؟ رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: سبحان اللّه وقتى روز مى آيد شب كجا است .
مؤ لف قدس سره : اين روايت را سيوطى نيز در الدرالمنثور از تنوخى روايت كرده ، كه در نامه اى كه از ناحيه هر قل به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) رسيده اين سؤ ال آمده بود، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در پاسخ همين مطلب را، به طريقى ديگر از ابى هريره روايت كرده كه مردى اين سؤ ال را كرد و حضرت اين جواب را داد.

*(102/12)*

بعضى ها اين كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را اين گونه تفسير كرده اند: كه مراد آن جناب اين بوده كه آتش در علم خداى تعالى است ، همان طور كه شب در هنگام فرا رسيدن روز در علم خداى تعالى است ، اگر منظور اين اشخاص اين است كه آتش از علم خداى تعالى غايب نيست پر واضح است كه اين جواب قانع كننده نيست ، و اشكال را از بين نمى برد، چون سؤ ال از مكان آتش ‍ است نه از علم خداى تعالى به آتش ، و اگر منظورشان اين است كه ممكن است مكان ديگرى بيرون از سماوات و ارض باشد كه دوزخ در آن قرار داشته باشد، گو اينكه اين احتمال فى نفسه بعيد نيست ، ليكن روى اين فرض مقايسه جنت و نار باليل و نهار، مقايسه اى صحيح نيست ، براى اينكه شب در هنگام آمدن نهار از حيطه آسمانها و زمين خارج نيست ، و بنابر اين حق مطلب اين است كه اين تفسير درست نيست .
معناى فرمايش پيامبر (ص ) و توضيحى پيرامون اختلاف معانى دنيوى و اخروى
و من گمان مى كنم روايت به يك معنائى ديگر نظر دارد، و توضيح آن اين است كه آخرت با همه نعمتها و عذابهايش هر چند كه شباهتى با دنيا و لذائذ و آلامش دارد، و همچنين انسانى كه در آخرت وارد شده هر چند كه همان انسانى است كه به عينه در دنيا بود \_

*(102/13)*

همچنان كه مقتضاى ظواهر كتاب و سنت همين است ، الا اينكه نظامى كه حاكم در آخرت است غير از نظامى است كه در دنيا حاكم است ، چون آخرت دار اءبديت و بقا است ، و دنيا دار زوال و فنا است ، و به همين جهت انسان در بهشت مى خورد، و مى نوشد و نكاح مى كند و لذت شهوانى مى برد، ولى در آنجا دچار عوارضى كه در دنيا بر او وارد مى شد نمى گردد و همچنين انسان دوزخى در آخرت بين آتش مى سوزد، و سوزش آتش را مى چشد و از خوردنيها و نوشيدنيها و مسكن و همنشين دوزخيش شكنجه مى بيند، ولى آثار سوختن دنيائى را ندارد، (نه ذغال مى شود و نه خاكستر و نه مى ميرد) و همچنين در آخرت عمرى ابدى و بى پايان دارد، ولى آثار طول عمر دنيائى از قبيل كهولت و پيرى و سال خوردگى را ندارد، و همچنين ساير شؤ ون حياتى دنيائى را دارد ولى آثار دنيائى آن را ندارد، و اين نيست مگر به خاطر اينكه عوارض و لوازم نامبرده از لوازم نظام دنيوى است ، نه از لوازم مطلق نظام (چه دنيائى و چه آخرتى ) پس دنيا دار تزاحم و تمانع است ، ولى آخرت چنين نيست (پس مى شود پهناى آسمانها و زمين را بهشت اشغال كرده باشد، و در عين حال جهنم نيز آن را اشغال كند).
از جمله دلائل اين معنا اين است كه : ما آنچه را كه در طرف مشاهده خود از حوادث و اتفاقات واقعه حوادث ديگرى را براى بار دوم مى بينيم حوادث

*(102/14)*

بار اول از نظرمان غايب مى شود، مثلا حوادث امروز را وقتى مى بينيم كه حوادث ديروز از نظر ما غايب شده باشد، حوادث شب را وقتى مى بينيم كه حوادث روز گذشته باشد، و همچنين مثالهاى ديگر و اما نسبت به خداى سبحان چنين نيست ، از نظر او حوادث شب و روز يك جا مشاهد است ، و حوادث آينده حوادث گذشته را از محضر او غايب نمى سازد، و اين قسم حوادث مزاحمتى با يكديگر ندارند، پس شب و روز و حوادث مقارن آن دو، به حسب نظام ماده و حركت متزاحم و متمانعند، در يك جا و در يك لحظه جمع نمى شوند، ولى در نظام آخرت هيچ تزاحم و تمانعى با هم ندارند، و با اين بيان معناى آيه زير نيز بهتر فهميده مى شود (الم تر الى ربك كيف مد الظل و لو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا).
و وقتى جمع بين ليل و نهار متزاحم ، ممكن باشد، اين نيز ممكن مى شود كه آسمان و زمين گنجايش بهشتى را داشته باشد كه به وسعت آن دو است ،
و هم گنجايش دوزخى را داشته باشد كه آن نيز به وسعت آن دو است به عبارت ساده تر اينكه : اين نيز ممكن است كه آسمان و زمين محل بهشتى و جهنمى باشد كه وسعت هر دو بقدر آسمان و زمين است ، ولى نه به حسب نظام دنيا، بلكه به حسب نظام آخرت و در اخبار براى اين جريان نظايرى هست ، از آنجمله در اخبار آمده كه قبر يا روضه اى است از باغهاى بهشت ، و يا حفره اى است از حفره هاى جهنم ، و يا آمده است كه قبر مؤ من تا چشمش كار مى كند وسيع است .

*(102/15)*

پس بنابر اين جا دارد كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را كه فرمود: (سبحان اللّه وقتى روز مى آيد شب كجا مى رود) را حمل كنيم بر چنان معنائى ، نه بر حضور و غياب آندو از علم خدا، چون اين خيلى روشن است كه عالم بودن خداى تعالى به شب و روز ارتباطى با سؤ ال سائل ندارد، و همچنين اگر كسى از آن سؤ ال پاسخ دهد به اينكه وقتى روز مى رسد شب همچنان در عالم خارج باقى مى ماند، (و شب و روز نظير چرخ فلكى است كه نيمى از آن سفيد و نيمى سياه باشد، وقتى نيمه سفيد جلوى شيشه مى آيد نيمه سياه عقب مى رود ولى در چرخ فلك هست )، چون در اين صورت سائل اعتراض مى كند و مى گويد مطلب اينطور نيست ، بلكه با آمدن روز در محل سكونت ما، شب آن محل معدوم مى شود، و اگر محل را در نظر نگيريم و خود شب و روز را در نظر بگيريم ، حقيقت شب عبارت است از يك سايه مخروطى كه از تابش خورشيد به يك طرف زمين در طرف ديگر آن پديد مى آيد، و اين سايه مخروطى بطور دائم دور كره زمين مى گردد و دائما يك طرف زمين روز و روشن و طرف ديگرش شب و تاريك است ، پس با آمدن روز، شب باطل نمى شود، و در عين حال آنجا كه روز هست ، شب نيست .
و اين روايت نظايرى در ميان روايات دارد، مانند روايتى كه در تفسير آيه : (ليميز اللّه الخبيث من الطيب ) وارد شده ، كه امام (عليه السلام ) فرموده : وقتى خورشيد غايب مى شود اين شعاع گسترده چه مى شود و به كجاى زمين مى رود...)، كه به زودى بحث پيرامون آن مى آيد.
(و الكاظمين الغيظ...) و كرامتى از امام سجاد (ع )
و در الدرالمنثور است كه بيهقى در تفسير آيه : (و الكاظمين الغيظ و العافين عن النّاس ...) از على بن الحسين روايت آورده كه را وى گفت : كنيزى از آن جناب آب به دستش مى ريخت تا براى نماز آماده شود ناگهان آفتابه از دستش بيفتاد،

*(102/16)*

و صورت آن جناب را پاره كرد، حضرت سر بلند كرد و به او نگريست ، كنيزك گفت خداى تعالى مى فرمايد: (و الكاظمين الغيظ)، حضرت فرمود: (كظمت غيظى ) كنيزك دنباله آيه را خواند، و گفت : (و العافين عن النّاس )، حضرت فرمود: (قد عفا اللّه عنك ) كنيزك آخر آيه را خواند كه مى فرمايد: (و اللّه يحب المحسنين )، آن جناب فرمود: (اذهبى فانت حره ).
مؤ لف قدس سره : اين روايت از طرق شيعه نيز نقل شده و از ظاهر آن بر مى آيد كه آن جناب كلمه (محسنين ) را و يا بگو احسان را به معنائى
تفسير كرده كه زايد بر صفات قبلى يعنى (كظم غيظ) و (عفو) است ، و همين طور هم هست ، براى اينكه از اطلاق مفهومش ‍ همين فهميده مى شود، (يعنى جامع معناى كظم غيظ و عفو اين است كه شخص ما فوق ، صدمه اى به زير دست مقصر خود وارد نياورد، ولى احسان هر جا گفته شود اين معنا از آن فهميده مى شود كه نه تنها صدمه اى وارد نياورد،بلكه خوبى هم بكند)، چيزى كه هست صفات نامبرده از لوازم معناى احسان است ، و به همين جهت صحيح است كه لفظ احسان را با آنها تعريف كرد.
اين را هم بايد دانست كه در اين ميان روايات بسيار زيادى (در ذيل اين آيه ) در باره حسن خلق و ساير اخلاق فاضله از قبيل : (انفاق )، (كظم )، (عفو) و امثال آن از رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم ) و ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) وارد شده ، كه ما ايراد آن را گذاشته ايم براى جاى ديگر، كه مناسبت بيشترى داشته باشد.
رواياتى در ارتباط با (و الذين اذا فعلوا فاحشة ...)

*(102/17)*

و در كتاب مجالس از عبد الرحمان بن غنم دوسى آمده كه آيه شريفه : (و الّذين اذا فعلوا فاحشه ...)، و در باره بهلول نباش (كسى كه قبرها را نبش مى كرد و كفن مردگان را مى دزديد) نازل شده ، چون اين مرد در يكى از اين دزديهايش قبر دخترى از انصار را نبش ‍ كرد، و جنازه را بيرون آورده كفنش را باز كرد \_ بدنى سفيد و زيبا يافت ، \_ شيطان زناى با او را در نظرش جلوه داد، و با او زنا كرد، آنگاه پشيمان شد، و نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمده جريان را به عرض آن حضرت رسانيد، ولى رسول خدا او را رد كرد، و او از مردم كناره گرفت ، و دور از آنها در كوههاى مدينه به عبادت و مناجات پرداخت ،
تا آنكه خداى تعالى توبه اش را قبول نموده آياتى از قرآن در باره اش نازل شد.
مؤ لف قدس سره : اين روايات مفصل تر از اين است ، و ما خلاصه اش را نقل كرديم ، و اگر روايت درست باشد، سبب ديگرى براى نزول آيه مورد بحث است ، غير از آن سببى كه همه آيات اين داستان يعنى داستان جنگ احد در باره اش نازل شده .
و در تفسير عياشى از امام باقر عليه السلام روايت شده كه در ذيل جمله : (و لم يصروا على ما فعلوا...) فرمود: اصرار به اين معنا است كه گنه كار گناهى مرتكب شود، نه از خدا طلب آمرزش كند، و نه نفس خود را (ملامت نموده ) وادار به توبه سازد، اين است معناى اصرار.
رواياتى درباره مغفرت خداوند و توبه و استغفار از گناهان
و در تفسير الدرالمنثور است كه احمد از ابى سعيد خدرى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: ابليس به خداى عزوجل عرضه داشت : به عزتت سوگند كه تا هستم نسل آدم را مادام كه جان در بدن دارند گمراه مى كنم ، خداى عزوجل فرمود: به عزتم سوگند كه همواره آنها را مادام كه از من مغفرت بخواهند مى آمرزم .

*(102/18)*

و در كافى از امام صادق عليه السلام روايت آورده كه فرمود: هيچ گناهى (هر قدر هم كه كوچك باشد) با اصرار در ارتكابش صغيره نيست ، و هيچ گناهى هر قدر هم كه بزرگ باشد با استغفار از آن كبيره نيست .
و در تفسير عياشى از امام صادق عليه السلام روايت كرده كه در حديثى فرمود: و در كتاب خداى تعالى نجات از هر پستى و بصيرت از هر كوردلى و شفا از هر بيمارى اخلاقى ، وجود دارد، و شما آن را در آياتى جستجو كنيد كه به توبه و استغفار امرتان مى كند، مثلا مى فرمايد:
(و الّذين اذا فعلوا فاحشه او ظلموا انفسهم ذكروا اللّه فاستغفروا لذنوبهم ، و من يغفر الذنوب الا اللّه ، و لم يصروا على ما فعلوا و هم يعلمون ).
و نيز فرموده : (و من يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر اللّه يجد اللّه غفورا رحيما)، اين نمونه اى است از آياتى كه خداى تعالى در آن امر به استغفار فرموده ، البته (در آياتى ديگر)
استغفار را مشروط به توبه و دل كندن از گناه كرده ، از آيه زير هم مى توان شرطى ديگر را استفاده كرد، و آن عمل صالح است چون مى فرمايد: (اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه ).
پس معلوم مى شود بدون توبه و عمل صالح استغفار به سوى خدا بالا نمى رود.
مؤ لف قدس سره : امام عليه السلام مساءله دل كندن را از اين جمله استفاده كرده ، كه مى فرمايد: (و لم يصروا على ما فعلوا)، و همچنين احتياج توبه و استغفار به عمل صالح را از همان آيه اى كه نقل كرديم استفاده فرموده ، چون جمله كلمه هاى طيب عموميت دارد هم شامل عقائد مى شود و هم استغفار.

*(102/19)*

و در كتاب مجالس از امام صادق عليه السلام روايت شده كه فرموده : وقتى آيه : (و الّذين اذا فعلوا فاحشه ...) نازل شد، ابليس بر بالاى يكى از كوه هاى مكه رفت ، كه نامش را ثور مى گويند، و با بلندترين فرياد عفريت هاى (شاگردان ) خود را صدا كرد، كه همه دورش جمع شدند و گفتند: براى چه ما را خوانده اى اى بزرگ ما؟ گفت : اين آيه نازل شده : خواستم ببينم كدام يك از شما حريف خنثى كردن آن هستيد عفريتى از شيطانها بر خاست و به ابليس گفت :
من حريف آن هستم و... آن را خنثى مى كنم ، ابليس گفت : نه تو حريف نيستى ، ديگرى بر خاست و سخنى نظير او گفت ، ابليس به او نيز گفت كه : تو هم حريف آن نيستى ،تا آنكه (شخصى به نام ) وسواس خناس بر خاست و گفت : من حريف آنم ، پرسيد از چه راه ؟ گفت : من به فرزندان آدم وعده مى دهم ، و تشنه گناهان مى كنم تا مرتكب شوند، و بعد از ارتكاب توبه و استغفار را از يادشان مى برم ، ابليس گفت : حقا كه تو حريفى و او را ماءمور به خنثى كردن اثر اين آيه كرد، كه تا روز قيامت به اين كار بپردازد0
مؤ لف قدس سره : اين روايت از طرق اهل سنت هم نقل شده است .
سوره آل عمران ، آيات 148 \_ 139

*(102/20)*

و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون ان كنتم مؤ منين (139) ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله و تلك الايام نداولها بين النّاس و ليعلم اللّه الّذين ءامنوا و يتخذ منكم شهداء و اللّه لا يحب الظلمين (140) و ليمحص اللّه الّذين ءامنوا و يمحق الكفرين (141) ام حسبتم ان تدخلوا الجنّة و لما يعلم اللّه الّذين جهدوا منكم و يعلم الصبرين (142) و لقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه فقد رايتموه و انتم تنظرون (143) و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افاين مات او قتل انقلبتم على اعقابكم و من ينقلب على عقبيه فلن يضر اللّه شيئا و سيجزى الله الشكرين (144) و ما كان لنفس ان تموت الا باذن اللّه كتبا موجلا و من يرد ثواب الدنيا نوته منها و من يرد ثواب الاخره نوته منها و سنجزى الشكرين (145) و كاين من نبى قتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم فى سبيل اللّه و ما ضعفوا و ما استكان وا و اللّه يحب الصبرين (146) و ما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا و اسرافنا فى امرنا و ثبت اقدامنا و انصرنا على القوم الكفرين (147) فاتئهم اللّه ثواب الدنيا و حسن ثواب الاخره والله يحب المحسنين (148)
ترجمه آيات
شما مسلمانان نه در كار دين سستى كنيد و نه از فوت غنيمت و متاع دنيا اندوهناك باشيد زيرا شما فاتح و پيروزمندترين مردم و بلندمرتبه ترين ملل دنيا هستيد اگر در ايمان خود ثابت و استوار باشيد (139).
اگر به شما (در جنگ احد) آسيبى رسيد، به دشمنان شما نيز (در بدر) شكست و آسيب سخت نصيب شد، همانگونه كه آنها مقاومت كردند شما نيز بايد مقاومت كنيد اين روزگار را به اختلاف احوال (گاهى فتح و غلبه و گاه شكست و مغلوبيت ) ميان خلايق مى گردانيم كه مقام اهل ايمان به امتحان معلوم شود \_ تا از شما مؤ منان آن را كه ثابت در دين است (مانند على (عليه السلام ) گواه ديگران كند، و خداوند ستمكاران را دوست ندارد (140).

*(102/21)*

و تا آنكه (به اين اختلاف نيك و بد روزگار) اهل ايمان را از هر عيب و نقص پاك و كامل كند و كافران را به كيفر ستم كارى محو و نابود گرداند (141).
گمان مى كنيد به بهشت داخل خواهيد شد بدون آنكه خدا امتحان كند و آنان كه جهاد در راه دين كرده و آنها كه در سختيها صبر و مقاومت كنند مقامشان را بر عالمى معلوم گرداند (142).
شما همان كسانيد كه پيش از آن كه دستور جهاد براى مسلمين بيايد با كمال شوق آرزوى جهاد و كشته شدن در راه دين مى كرديد پس چگونه امروز كه به جهاد ماءمور شده ايد؟ سخت از مرگ نگران مى شويد(143).
و محمد (صلى اللّه عليه و آله ) نيست مگر پيغمبرى از طرف خدا كه پيش از او نيز پيغمبرانى بودند و از اين جهان در گذشتند، اگر او نيز به مرگ يا شهادت درگذشت باز شما بدين جاهليت خود رجوع خواهيد كرد؟ پس هر كه مرتد شود به خدا ضررى نخواهد رسانيد و خود را به زيان انداخته و هر كس شكر نعمت دين گذارد و در اسلام پايدار ماند البته خداوند جزاى نيك به اعمال شكرگزاران عطا خواهد كرد(144).
هيچ كس جز به فرمان خدا نخواهد مرد كه اجل هر كس در لوح قضاى الهى به وقت معين ثبت است ، و هر كس براى يافتن متاع دنيا كوشش كند از دنيا بهره مندش كنيم و هر كه براى ثواب آخرت سعى نمايد از نعمت آخرت برخوردارش گردانيم و البته خداوند سپاس گزاران را جزاى نيك (آسايش دنيا و بهشت آخرت ) خواهد داد(145).
چه بسيار رخ داده كه جمعيت زيادى از پيروان پيغمبرى در جنگ كشته شده و با اين حال اهل ايمان با سختيهائى كه در راه خدا به آنها رسيده مقاومت كردند و هرگز بيمناك و زبون نشدند و سر زير بار دشمن فرو نياوردند و راه صبر و ثبات پيش گرفتند كه خداوند صابران را دوست مى دارد (146).

*(102/22)*

آنها در هيچ سختى جز به خدا پناهنده نشده و جز اين نمى گفتند كه بار پروردگارا به كرم خود از گناه و ستمى كه ما در باره خود كرده ايم درگذر و ما را ثابت قدم بدار و ما را بر محو كافران مظفر گردان (147).
پس خداوند فتح و پيروزى در دنيا و ثواب در آخرت نصيبشان گردانيد، كه خدا نيكوكاران را دوست مى دارد.
بيان آيات
اين آيات به طورى كه ملاحظه مى كنيد تتمه آيات سابق است ، كه با آيه : يا (يا ايها الّذين آمنوا) آغاز شد، همچنان كه آيات سابق با اوامر و نواهيش زمينه چينى بود براى اين آيات ، كه منظور اصلى از آن اوامر و نواهى و از آن ثناها و مذمت ها را دربر دارد.
و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون ان كنتم مؤ منين
كلمه (وهن ) به طورى كه راغب گفته به معناى ضعف در خلقت ، و يا در خلق است ، و منظور از آن در اينجا ضعف مسلمين از حيث عزم و اهتمام بر اقامه دين و بر قتال با دشمنان است .
و كلمه (حزن ) به معناى اندوه است ، در مقابل كلمه (فرح ) كه به معناى سرور است ، و حزن وقتى به انسان دست مى دهد كه چيزى را كه داشته از دست بدهد و يا دوست مى دارد داشته باشد ولى ندارد، و يا خود را مالك آن فرض كرده ، و از دستش ‍ بدهد.

*(102/23)*

و در اينكه فرمود: (و انتم الاعلون ان كنتم مؤ منين ، ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله ...) دلالتى هست بر اينكه علت وهن و اندوه مسلمانان آن روز اين بوده كه ديده اند عده اى مجروح شده اند، و كفار قوى تر از ايشان بوده و بر آنان مسلط بوده اند. به خاطر ديدن اين وضع بوده كه مسلمانان آن روز دچار سستى و اندوه شدند، و از نظر واقعيت خارج هم همين طور بوده ، چون مشركين در آن روز هر چند كه به تمام معنا بر لشكر اسلام غالب نشدند، و جنگ به نفع آنان و شكست مسلمين پايان نيافت ، و ليكن شديدترين صدمه را به مؤ منين زدند، چون هفتاد نفر از سران و شجاعان مسلمين كشته شد، و تازه همه اين مصيبت ها در داخل سرزمينشان به ايشان وارد شد، و اين خود باعث وهن و حزن آنان گرديد.
و همين كه جمله : (و انتم الاعلون ...) در مقام تعليل مطلب واقع شده ، خود شاهد بر اين است كه نهى از وهن و حزن ، نهى از وهن و حزنى است كه در خارج واقع شده بوده نه از وهن و حزن فرضى و مبادائى .
و اگر اين جمله را مطلق آورد، و بالا دست بودن مسلمانان را مقيد به هيچ قيدى به جز ايمان نكرد، براى اين بود كه به ما بفهماند شما مسلمانان اگر ايمان داشته باشيد نبايد در عزم خود سست شويد، و نبايد به خاطر اينكه بر دشمنان ظفر نيافته ايد و نتوانسته ايد از آنان انتقام بگيريد اندوهناك گرديد، براى اينكه ايمان امرى است كه با علو شما قرين و توام است ، و به هيچ وجه ممكن نيست با حفظ ايمان خود زير دست كفار واقع شويد، چون ايمان ملازم با تقوا و صبر است ، و ملاك فتح و ظفر هم در همين دو است ، و اما قرح و آسيب هائى كه به شما رسيده ، تنها به شما نرسيده بلكه طرف شما (مشركين ) هم اين آسيب ها را ديده اند، و روى هم چيزى از شما جلوتر نيستند، تا باعث وهن و اندوه شما شود.
و اگر علو مسلمانان را مشروط كرد به ايمان ، با اينكه خطاب به مسلمانان با

*(102/24)*

ايمان است ، براى اين بود كه اشاره كند به اينكه هر چند مخاطبين مسلمان و مؤ من بودند، و ليكن به مقتضاى ايمانشان عمل نكردند و صفاتى چون صبر و تقوا كه داشتن آن مقتضاى ايمان است نداشتند، و گرنه اثر خود را مى بخشيد، و در اين جنگ ضربه نمى خوردند و آن آسيب ها را نمى ديدند. و اين حال هر جماعتى است كه در داشتن ايمان مختلف باشند، يك عده ايمان حقيقى داشته باشند، عده اى ديگر ايمانشان سست باشد، جمعى ديگر منافق و بيمار دل باشند، به همين جهت مى توان گفت كلامى چون آيه مورد بحث به هر سه طايفه نظر دارد، هم تشويق مؤ منين حقيقى است ، و هم اندرز به مؤ منين سست ايمان است و هم عتاب و توبيخ منافقين و بيماردلان آنان است .
ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله
كلمه (قرح ) با فتحه قاف به معناى اثرى است كه از جراحت و آسيب وارده بر بدن به خاطر بر خورد با برنده اى از خارج باقى مى ماند، و اما قرح با ضمه قاف اثر جراحتى است كه از داخل بدن پيدا مى شود، از قبيل دمل و جوش و امثال آن (نقل از راغب ) و كانه اين كلمه در آيه مورد بحث كنايه است از آسيبى كه در جنگ احد به مسلمين كه يك فرد واحد فرض شده اند از ناحيه دشمن رسيد، يعنى جمعى از ايشان كشته و گروهى مجروح گرديدند، و موقعيت نصرت و فتح با اينكه نزديك شده بود از ايشان فوت گرديد.
و جمله مورد بحث كه مى فرمايد: (ان يمسسكم ...) و جمله هاى بعد از آن تا جمله :
(و يمحق الكافرين ) همه در يك نسق ، و در مقام تعليل مى باشند كه به بيان گذشته جمله : (و لا تهنوا و لا تحزنوا...) را تعليل مى كنند، همچنان كه جمله : (و انتم الاعلون ) تعليلى ديگر است .

*(102/25)*

و فرق بين اين دو نوع تعليل اين است كه تعليل اول يعنى جمله (و انتم الاعلون ...) مطلب را از اين راه تعليل مى كند كه خيال شما مسلمانان كه پنداشتيد كفار راقى و متمدن و دست بالاى جامعه ها هستند، و به همين خيال وهن و اندوه به خود راه داديد خيالى باطل است ، چون اگر مؤ من باشيد ملاك در تفوق و تقدم به دست شما است نه در دست مشركين ، و خداى تعالى فرموده : (و كان حقا علينا نصر المؤ منين ).
و اما تعليل دوم از طريق بيان حال هر دو طايفه (يعنى مؤ منين و مشركين ) است ، و يا از راه بيان حكمت و مصالحى است كه به اصل واحدى بر مى گردد، و آن اصل واحد عبارت است از سنت الهى كه در طول ايام و قرون در بين بشر جارى بوده است .
معناى (يوم ) و مراد از مداوله ايام بين مردم
و تلك الايام نداولها بين النّاس
كلمه (يوم ) به معناى مقدار قابل ملاحظه از زمان است ، كه حادثه اى از حوادث را در بر گرفته باشد، و به همين جهت كوتاهى و بلندى اين زمان بر حسب اختلاف حوادث مختلف مى شود، هر چند كه استعمالش در مدت زمان بين طلوع و غروب خورشيد شايع شده است ولى چه بسا كه در ملك و سلطنت و قهر و غلبه و امثال آن نيز استعمال بشود، و اين استعمالى است مجازى ، به علاقه ظرف و مظروف ، (ظرف را كه همان كلمه (يوم ) باشد در مظروفش يعنى (قهر و غلبه )اى كه در ظرف واقع شده استعمال مى كنند)، و در نتيجه به جاى اينكه بگويند: (روزى كه فلان جماعت در آن اجتماع كردند)، مى گويند: (روز فلان جماعت ) و به جاى اينكه بگويند: (روزگارى

*(102/26)*

كه آل بويه زمام را به دست داشتند) يا (آل فرعون قدرت را به دست گرفته بودند)، مى گويند: (روز آل بويه ) و يا (روز آل فرعون ) گاهى هم در خود آن زمانى كه اين زمامدارى و قدرت در آن وقت واقع شده استعمال مى شود، و مراد از (ايام ) در آيه مورد بحث همين معنا است ، و كلمه (مداوله ) به معناى دست به دست دادن چيزى است ، در نتيجه معناى آيه شريفه اين است كه : (سنت الهيه بر اين جارى شده است كه روزگار را در بين مردم دست به دست بگرداند، بدون اينكه براى هميشه به كام يك قوم چرخانده شود قومى ديگر را از آن محروم سازد، و اين سنت به خاطر مصالحى است عمومى كه فهم شما انسانها جز
به برخى از آن مصالح احاطه نمى يابد، و نمى تواند همه آن مصالح را درك كند).
و ليعلم اللّه الّذين آمنوا و يتخذ منكم شهداء...)
(واو) عاطفه ، جمله مورد بحث را به جمله اى عطف مى كند كه آن جمله حذف شده است ، و حذف شدنش براى اين بوده است كه اشاره كند به اينكه فهم شما قادر به درك آن نيست ، و عقل شما از احاطه به آن قاصر است ، و شما جز به برخى از جهات آن نمى توانيد احاطه داشته باشيد، و آنچه مؤ منين را سود مى دهد همين جهات است ، كه خداى تعالى در جمله هاى مورد بحث ذكر كرده ، يعنى جمله : (وليعلم ) و جمله (و يتّخذ) و جمله (ليمحّص ) و جمله (يمحق ).
علم خداى سبحان به اشياء به معناى خلق و ايجاد آنها است
اما جمله (وليعلم اللّه الّذين آمنوا)، مراد از آن ظهور ايمان مؤ منين بعد از بطون و خفاى آن است ، و گرنه خداى تعالى (جاهل به حال مؤ منين نيست ) چون علم او به حوادث و اشيا، و از آن جمله ايمان مؤ منين ، همان وجود آنها در عالم است ، آرى موجودات به عين وجودشان معلوم خدايند، نه با صورت هائى كه از آنها در ذهن ترسيم كند، همانند ما مخلوقات صاحبان ذهن ، كه علممان به اشيا عبارت است از: (گرفتن صورتى از آنها در ذهن خود).

*(102/27)*

و لازمه اين حرف اين است كه وقتى خداى تعالى بخواهد به چيزى عالم شود او را خلق مى كند، پس اراده دانستن در خدا عبارت است از اراده ايجاد كردن ، و چون در جمله مورد بحث مؤ منين را موجود و محقق گرفته قهرا معناى (ليعلم ...) اين است كه خدا خواسته ايمان مؤ منين ظاهر شود، و چون ظاهر شدن ايمان مانند هر چيز ديگر بايد بر طبق سنت جاريه در اسباب و مسببات صورت بگيرد، لذا چاره اى نيست جز اينكه امور و صحنه هائى را به وجود بياورد، تا ايمان مؤ منين كه قبل از وقوع آن صحنه ها مخفى و در باطنشان پنهان بود ظاهر شود، (دقت بفرمائيد) و اما جمله : (و يتخذ منكم شهداء) (كه مى فرمايد: خداى تعالى از شما گواهانى مى گيرد)، منظور از گواهان ، گواهان اعمال است ، نه شهيدان به معناى كشتگان در معركه جنگ ، چون شهيد به اين معنا در هيچ جاى قرآن نيامده ، و به اين معنا از الفاظى است مستحدث ، كه اخيرا در جامعه اسلامى اصطلاح شده ، همچنانكه توضيح بيشتر در تفسير آيه : (و كذلك جعلناكم امه وسطا لتكونوا شهداء) گذشت .
(ليكن مؤ لف قدس سره در سوره حديد جزء نوزدهم آنجا كه در ذيل آيه : (و الشهداء عند ربهم ) روايات را نقل مى كند در ذيل يك روايتى عبارتى دارد كه گوئيد پذيرفته است كه مفسرين اين معنا را نقل مى كند
كه آن را رد ننموده و تنها استظهار مى كند كه به معناى گواهان اعمال باشد). (مترجم )

*(102/28)*

علاوه بر اينكه جمله : (يتخذ) نيز شاهد بر اين است كه (منظور از شهدا گواهان هستند) زيرا با معناى كشتگان در ميدان جنگ آن طور كه بايد نمى سازد، و معنا ندارد كسى بگويد: خداى تعالى فلانى را شهيد و كشته در راه خود گرفت و اين تعبير در درستى به تعبيرهاى زير نمى رسد كه بگويد (خدا ابراهيم را خليل گرفت )، و يا (خدا موسى را كليم گرفت )، و يا (خدا پيامبر اسلام را گواهى گرفت تا در قيامت بر امت خود گواهى دهد)، چون خليل (دوست )، و كليم (هم سخن )، و امثال آن گرفتنى هستند، و اما كشته شدن در ميدان جنگ گرفتنى نيست .
next page
fehrest page
back page

*(102/29)*

next page
fehrest page
back page
در جمله مورد بحث هم سياق آيه از غيبت به خطاب تغيير يافته ، و هم با آمدن حرف (من ) شهدا را بعضى از افراد دانسته ، نه همه كسانى كه قبلا مورد بحث بودند، چون قبلا مى فرمود: ما اين ايام را بين مردم دست به دست مى گردانيم ، و هر روز روزگار را به كام يكى و ناكامى ديگرى مى چرخانيم ، و اين اختصاص به مسلمانان ندارد، با همه همين طور رفتار مى كنيم ، و در جمله مورد بحث كه سخن از گواه گرفتن است ، براى اينكه بفهماند گواهان در دايره كوچك ترى از دايره (النّاس ) هستند، و گواهان از خصوص اين افراد يعنى مسلمانان گرفته مى شوند، لذا سياق را تغيير داد و فرمود: (و يتخذ شهداء و از شما مسلمانان گواهان بگيرد)، و حرف (من ) را آورد تا بفهماند كه گواهان ، همه شما مسلمانان نيستيد بلكه بعضى از افراد شمايند، و اگر در آيه : (و كذلك جعلناكم امه وسطا لتكونوا شهداء على النّاس ) شهادت به معناى گواه را به همه امت نسبت داد، در تفسيرش گفتيم كه از قبيل نسبت دادن وصف بعض است به كل ، و ممكن است از جمله آخر آيه كه مى فرمايد: (و اللّه لا يحب الظالمين ) براى گفته ما تاءييد گرفت ، چون از آن فهميده مى شود كه همه مسلمانان نمى توانند شاهد باشند، زيرا كه خودشان ظالمند.
و اما اينكه فرمود:
(و ليمحص اللّه الّذين آمنوا و يمحق الكافرين )، مصدر (تمحيص ) كه فعل (يمحص ) از آن مشتق است به معناى خالص ‍ كردن چيزى است از آميختگى و ناخالصيهائى كه از خارج داخل آن چيز شده ، و كلمه (محق ) به معناى نابود كردن تدريجى يك چيز است ،

*(103/1)*

و اين خالص سازى يكى از خواص مصالح مداوله ايام است ، خاصيت ديگرش كه قبلا ذكر شد، يعنى معلوم كردن ايمان مؤ منين ، چون جدا سازى مؤ من از غير مؤ من يك امر است ، و خالص كردن ايمان او از شوائب و ناخالصى هاى كفر و نفاق و فسق بعد از جداسازى ، امرى ديگر است ، و به همين جهت در مقابل محق كفار قرار گرفته ، پس خداى سبحان اجزاى كفر و نفاق و فسق را كم كم از مؤ من زايل مى سازد، تا جز ايمانش چيزى باقى نماند. و ايمانش خالص براى خدا شود.
حكمت ها و مصالح در مداوله ايام بين الناس (دست به دست شدن روزگار)
پس همه اينها وجوهى است از حكمت و مصلحت كه در مداوله ايام بين مردم وجود دارد، و خداى تعالى دولت را براى هميشه به قومى خاص اختصاص نمى دهد، و (از همه اينها گذشته ) همه امر به دست خدا است ، آنچه مى خواهد مى كند، ولى جز آنچه كه صلاح تر و مفيدتر است نمى كند، همچنان كه خودش فرمود: (كذلك يضرب اللّه الحق و الباطل ، فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع النّاس فيمكث فى الارض )، و اتفاقا عده اى از اين آيات مى فرمود: (ليقطع طرفا من الّذين كفروا، او يكبتهم فينقلبوا خائبين ، ليس ‍ لكمن الامر شى ء او يتوب عليهم ، او يعذبهم فانهم ظالمون )، كه صريحا اين معنا را كه : (پيامبرش در امور، اختيارى از خود داشته باشد نفى كرده است ، بلكه امور را منحصر در خود نموده ، فرمود: هر طور خودش بخواهد در خلق خود حكم مى كند.

*(103/2)*

و اين كلام يعنى چند نكته اى كه خاطرنشان ساخته ، و فرمود: 1 \_ ايام در بين مردم تقسيم شده است ، 2 \_ و غرض از اين تقسيم امتحان و جدا سازى مؤ من از كافر است ، 3 - و خالص كردن مؤ منين و نابود كردن تدريجى كفر و كافران است اگر به آيات قبل ضميمه شود كه رجوع امر به پيامبر را نفى مى كرد، اين معنا كشف مى شود: كه مؤ منين در آن روز اكثرشان پنداشته بودند: از آنجا كه دينشان دين حق است علت تامه آن است كه هميشه و در هر جنگى كه پيش آيد غلبه كنند، و دشمن را كه بر باطل است هر قدر هم كه باشند و هر كيفيتى كه داشته باشند شكست دهند، پس در حقيقت خود مالك امر خويشند، خداى تعالى هم ايشان را در داستان جنگ بدر در اين پندارشان جرى كرد، چون در آن جنگ بطور عجيب و خارق العاده اى بر دشمن ظفر يافتند، ملائكه نصرت به كمكشان آمد، در حالى كه اين پندار پندارى باطل بود، و باعث بطلان نظام امتحان و تمحيص ، و در آخر موجب بطلان مصلحت امر و نهى و ثواب و عقاب مى شد،
كه معلوم است انهدام اساس دين را به دنبال دارد، چون دينى كه اساس آن بر پايه فطرت است ، نمى تواند خرق عادت و خروج از سنت الهى جارى در وجود باشد، و سنت جاريه در عالم هستى غلبه و شكست را معلول اسباب عادى آن مى داند.
لذا خداى تعالى براى ابطال اين خيال بعد از تذكر اين معنا كه مداوله ايام به منظور امتحان و خالص ساختن است ، شروع به ملامت كردن آنان در اين پندار باطل نمود، و حقيقت حال را روشن ساخت و فرمود:
آيا گمان كرديد امتحان نشده و آزمايش نديده به بهشت در خواهيد آمد؟!
ام حسبتم ان تدخلوا الجنّة و لما يعلم اللّه ...)

*(103/3)*

اين پندار كه بدون امتحان داخل بهشت شوند، لازمه پندار قبلى است ، كه چون بر حقند هرگز شكست نمى خورند، پيروزى و غلبه حق ايشان است ، و تا ابد زير دست قرار نمى گيرند، و آن هم معلوم است كه لازمه چنين پندارى اين است كه تمامى كسانى كه به رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) ايمان آورده اند، و به جماعت مؤ منين ملحق شده اند، در دنيا با غلبه و غنيمت سعادتمند شوند، و در آخرت با مغفرت و جنت ، و ديگر هيچ فرقى بين ايمان ظاهرى و حقيقت ايمان و هيچ امتيازى بين درجات ايمان نباشد، و ايمان مجاهد (هر چند صابر نباشد)، با ايمان مجاهد صابر يكى باشد، و كسى كه آرزومند عمل خيرى باشد، و وقتى زمان معينش رسيد انجامش دهد، با كسى كه آرزومند خيرى باشد ولى در هنگام انجامش سرد شود، و اعراض كند يكسان به حساب آيد.
و بنابراين ، اينكه فرمود: (ام حسبتم ان تدخلوا) از قبيل به كار بردن مسبب در جاى سبب است ، و معنايش اين است كه شما گمان كرده ايد كه دولت براى شما نوشته شده است ؟ و هرگز مبتلا و آزمايش نمى شويد؟ و بلكه يكسره داخل بهشت مى گرديد، بدون اينكه مستحق بهشتتان از غير مستحق مشخص گردد؟ و بى آنكه كسى كه داراى درجه رفيع است از آنكه در درجه پائين تر است شناخته شود؟.
و در جمله : (و لقد كنتم تمنون الموت ...) تثبيت مى كند كه اين ظنشان فاسد است ، براى اينكه مادام كه جنگى پيش نيامده بود، پيوسته آرزوى كشته شدن مى كردند، اما آنگاه كه جنگ پيش آمد، و آن را با چشم خود ديدند، قدمى پيش ننهادند، و در صدد تحصيل آرزوى قبلى خود بر نيامدند، بلكه سست شدند و از جنگ و قتال اعراض كردند، آيا اين سخن معقول و قابل قبول است كه به صرف آرزو و بدون اينكه امتحان شدند و خالص و ناخالصشان جدا گردد، داخل بهشت شوند؟ و آيا واجب نيست كه از ناحيه خداى تعالى (كه صاحب جزا است ) مورد آزمايش قرار گيرند.

*(103/4)*

با اين بيان روشن مى شود كه چيزى در كلام مقدر است و از آن حذف شده ، و معنايش اين است كه (فقد رايتموه ، و انتم تنظرون فلم تقدموا عليه ) ممكن هم هست جمله (و انتم تنظرون ) كنايه باشد از اقدام نكردن ، و معنايش اين باشد كه به صرف تماشا كردن اكتفا نموديد، بدون اينكه اقدامى بكنيد، و اين خود عتاب و توبيخ است .
گفتارى در امتحان و حقيقت آن
در اين معنا هيچ ترديدى نيست كه قرآن كريم امر هدايت را مختص به ذات بارى تعالى مى داند، چيزى كه هست هدايت در قرآن منحصر به هدايت اختيارى به سوى سعادت آخرت و يا دنيا نيست ، بلكه در آياتى هدايت تكوينى را نيز به خداى سبحان نسبت داده است ، از آن جمله مى فرمايد: (الذى اعطى كل شى ء خلقه ثم هدى ) و هدايت را به تمام موجودات تعميم داده است ، چه با شعورش و چه بى شعورش ، و در آيه زير از جهت نتيجه هم اطلاق داده ، و فرموده : (الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى )، كه تسويه و هدايت را نتيجه مطلق خلقت دانسته و در تقدير گرفته است ، در نتيجه اين آيه نيز از نظر عموميت و اطلاق نظير آيه قبل است .
اشاره اى به مساءله هدايت
و از اينجا روشن مى شود كه اين هدايت غير از هدايت خصوصى است ، كه در مقابل آن اضلال قرار مى گيرد، چون خداى سبحان هدايت خصوصى را از بعضى طوائف نفى كرده ، و به جايش ضلالت را اثبات فرموده ، و هدايت عمومى از هيچ يك از مخلوقات او نفى نمى شود، پس اگر در امثال آيه : (و اللّه لا يهدى القوم الظالمين ) و آيه : (واللّه لا يهدى القوم الفاسقين ) مى فرمايد: خدا مردم ستمكار را هدايت نمى كند، و خدا مردم فاسق را هدايت نمى كند، و از اين قبيل آيات بسيار ديگر بطور قطع استثنا از آن هدايت عمومى و غير اختيارى نيست ، بلكه راجع به هدايت خصوصى است . و نيز اين معنا روشن مى شود كه هدايت نامبرده غير از هدايت به معناى راه نشان دادن است ،

*(103/5)*

چون هدايت به اين معنا نيز خصوصى نيست ، بلكه شامل مؤ من و كافر مى شود، و خداى سبحان راه را، هم به مؤ من نشان مى دهد و هم به كافر، همچنانكه خودش فرمود: (انا هديناه السبيل ، اما شاكرا و اما كفورا) و نيز فرموده : (و اما ثمود فهد يناهم فاستحبوا العمى على الهدى ) و اين مسلم است كه هدايت در اين دو آيه و در آيات نظاير آن شامل غير صاحبان شعور و عقل نمى شود، قبلا هم توجه فرموديد كه هدايت در جمله : (ثم هدى ) در سوره طه و جمله : (و الذى قدر فهدى ) در سوره اعلى ، هدايت عام بود، عام از نظر مورد، و عام از نظر نتيجه ، علاوه بر اينكه در سوره اعلى هدايت را نتيجه تقدير گرفته ، و اين خود شاهد بر آن است كه منظور از آن هدايت عمومى و تكوينى است ، چون هدايت تشريعى و خصوصى بشر با تقدير نمى سازد، زيرا تقدير عبارت است از تهيه اسباب و علل ، تا آن اسباب و علل ، موجود را به سوى غايت هدف و خلقتش سوق دهد، هر چند كه اين هدايت (هدايت خاص ‍ بشرى ) هم از جهت نظام كلى عالم داخل در حيطه تقدير است ، و ليكن اين نظر غير آن نظر است (دقت بفرمائيد).
و به هر حال هدايت عمومى عبارت است از اينكه خداى تعالى هر چيزى را به سوى كمال وجودش راهنمائى كرده و آن را به هدف از خلقتش رسانده ، و اين هدايت همان است كه به وسيله آن هر چيزى به وسيله آن چه قوام ذاتش اقتضاى آن را دارد (از قبيل نشو و نما و استكمال و افعال و حركات و غير ذلك ) كنده مى شود، و چون اين رشته سر دراز دارد، بحث و شرح بيشترش را اگر خداى تعالى يارى كند و توفيق دهد، ان شاءاللّه العزيز بعدا ايراد خواهيم كرد.

*(103/6)*

غرض ما فعلا اين است كه بگوئيم از كلام خداى تعالى استفاده مى شود كه اشيا به وسيله هدايت عمومى الهى به سوى هدف و اجلهاى خود سوق داده مى شوند و هيچ موجودى از تحت اين قانون كلى خارج نيست ، و خداى تعالى اين هدايت را براى هر موجودى حقى بر عهده خود دانسته و او خلف وعده نمى كند، همچنانكه خودش فرمود: (ان علينا للهدى و ان لنا للاخره و الاولى )، و اين آيه به طورى كه ملاحظه مى كنيد با اطلاقش ، هم شامل هدايت اجتماعى جماعت ها مى شود و هم هدايت فردى افراد، و با ضميمه شدنش با دو آيه قبلى ، هم شامل هدايت عمومى و تكوينى مى شود،
و هم هدايت خصوصى و تشريعى انسان و روشن مى سازد كه حق اشيا بر خداى تعالى يكى اين است كه آنها را تكوينا به سوى كمالى كه بر ايشان مقدر كرده هدايت فرمايد، و خصوص انسان را به سوى كمالش هدايتى تشريعى فرمايد، و شما خوانندگان عزيز در سابق در مباحث نبوت توجه كرديد كه چگونه تشريع داخل در تكوين مى شود و چگونه قضا و قدر بدان احاطه مى يابد.
كمال نوع بشر در گرو يك سلسله افعال اختيارى و ارادى است

*(103/7)*

آرى از ميان همه انواع موجودات نوع بشر نوعى از وجود است كه امرش تمام نمى شود و به كمال نمى رسد مگر با يك سلسله افعال اختيارى و ارادى كه آن نيز سر نمى زند مگر از اعتقاداتى نظرى و عملى ، در نتيجه خصوص اين نوع بايد در تحت قوانين زندگى كند، حال چه قوانين حق و چه باطل ، چه خوب و چه بد، پس خدائى هم كه عالم تكوين را راه انداخته بايد براى او از طرفى يك سلسله اوامر و نواهى كه جامع آن را شريعت مى ناميم تشريع كند، و از سوى ديگر حوادث اجتماعى و فردى پديد بياورد، تا انسان در برخورد با اين دو آنچه در قوه و استعداد دارد را فعليت دهد، و در آخر يا سعادتمند شود، و يا شقى و بدبخت گردد، و آنچه در باطن و كمون وجودش هست به ظهور برسد، اينجا است كه نام محنت و بلا و امتحان و امثال آن هم بر اين حوادث منطبق مى شود، و هم بر اين تشريع .
توضيح اين معنا اينكه هر كس دعوت خدا را پيروى نكند، و در نتيجه خود را مستوجب شقاوت و بدبختى سازد، كلمه عذاب بر او حتمى مى شود (البته در صورتى كه به همان حال باقى بماند) و از آن به بعد هر حادثه اى كه مورد امر و يا نهى الهى باشد پيش بيايد.
و او با ترك دستور خدا و مخالفت با آن فعليت جديدى از شقاوت پيدا مى كند، هر چند كه به وضع موجودش راضى و بلكه مغرور هم باشد، پس اين جز مكر خداوند چيز ديگرى نيست و همان مكر الهى است (چون فرق بين مكر خلق و مكر خالق همين است كه خلق وقتى با كسى دشمنى مى كند، دشمنيش را با عملى انجام مى دهد كه طرف مقابل ناراحت شود، و به همين جهت هر انسانى از مكر دشمن خود حذر مى كند (مترجم ))، ولى خداى تعالى وقتى مكر مى كند به همان چيرهائى مى كند كه دشمن خدا آن را سعادت خود مى داند، و در نتيجه آنچه تلاش مى كند براى رسيدن به هدفى است كه آنرا رستگارى خود مى داند، ولى عين بدبختى او است و خودش نمى فهمد، در اين بابت آيات زير را مورد دقت قرار دهيد.

*(103/8)*

(و مكروا و مكر اللّه و اللّه خير الماكرين ).
(و لا يحيق المكر السى ء الا باهله ).
(ليمكروا فيها و ما يمكرون الا بانفسهم و ما يشعرون ).
(سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ، و املى لهم ان كيدى متين )
پس اينكه مغرور و جاهل به امر خدا پُز مى دهد كه من خواسته خود را بر خواسته خدا غلبه دادم ، و از امر او مخالفت و تمرد كردم ، عين اين غرورش و اين تلاشى كه او به اين منظور مى كند خدا را در به كرسى نشاندن اراده اش كمك كرده ، همچنان كه در آيه زير فرموده : (ام حسب الّذين يعملون السيئات ان يسبقونا ساء ما يحكمون ) و اين آيه از عجيب ترين آيات در اين باب است ، پس چه خوب فرموده كه : (فللّه المكر جميعا).
پس همه نيرنگ ها و مخالفت ها و ظلم ها و تعدياتى كه از اين طبقه نسبت به وظايف دينى سر مى زند، و تمامى حوادثى كه در زندگيشان پيش مى آيد، و در آن حوادث هواهاى نفسانى خود را پيروى نموده تا در آخر كفر و فسق و نفاق باطنيشان بيرون بريزد، همه اش مكر الهى و املا و استدراج او است ، چون حقى كه آنان و همه بندگان بر خدا دارند، اين است كه هر يك را به سوى عاقبت امرش هدايت كند، كه كرده است (حال عاقبت امر هر كس هر چه باشد به اختيار خودش بستگى دارد).
(و اللّه غالب على امره ).
و اين امور وقتى به شيطان نسبت داده شود نامش كفر و معصيت و اغواى شيطان مى شود، و شوق به آن را دعوت شيطان و وسوسه او و نزعه و وحى و اضلال او ناميده مى شود، و آن حوادثى كه گفتيم هواهاى نفسانى را برمى انگيزد، و همچنين آن چه جارى مجراى آن حوادث است ، زينت شيطان و وسائل و حبائل و شبكه ها يعنى دامهاى او ناميده مى شود، كه انشاءاللّه بيان آن به زودى در سوره اعراف مى آيد.

*(103/9)*

و اما مؤ منى كه ايمان در دلش رسوخ كرده ، آن چه از اطاعت ها و عبادتها كه مى كند، و نيز آنچه از حوادثى كه برايش پيش مى آيد و در آن حوادث ايمان نهفته در باطنش به ظهور مى رسد وقتى به خداى سبحان نسبت داده شود نامش توفيق و ولايت الهيه و هدايت به معناى اخص است ، چون به نوعى با آن وضع انطباق دارد، و خداى تعالى در اين باره فرموده : (و اللّه يويد بنصره من يشاء).
(و الله ولى المؤ منين ).
(اللّه ولى الّذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور).
(يهديهم ربهم بايمانهم ).
(او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى النّاس ).
و اگر همين جريان به ملائكه نسبت داده شود تاءييد و استوار آنان ناميده مى شود، همچنانكه اين تعبير را در آيه زير آورده و فرموده : (اولئك كتب فى قلوبهم الايمان و ايدهم بروح منه ).
سه قوه اصلى كه در قرآن كريم درباره موجودات اثبات شده است
مطلب ديگر اينكه همان طور كه هدايت عامه الهيه همراه با تمامى كائنات است ، و هر موجودى را از بدو وجودش تا آخرين لحظه هستيش مادام كه در طريق رجوع به سوى خداى سبحان است از آن جدا شدنى نيست ، همچنين تقديرات الهى از پشت سر آن را به سوى اين هدف ميراند، همچنان كه آيه زير اين معنا را روشن كرده و مى رساند: (و الذى قدر فهدى )، چون مقدراتى كه علل و اسباب ، محيط به هستى آن موجود است ،
آن را از حالى به حالى بر مى گرداند نخست حالتى اول به آن مى دهد بعد به حالت دوم و از آن حالت به حالت سوم در مى آورد و همچنين اشيا را از پشت سر به پيش مى راند.

*(103/10)*

و همانطور كه گفتيم مقدرات اشيا را به پيش مى راند، همچنين اجلها نيز دست در اين كارند، (اجلها كه آخرين مرحله و نقطه نهائى وجود هر چيز است ) نيز موجود را از جلو به سوى خود مى كشد، اين معنائى است كه از آيه زير به خوبى استفاده مى شود: (ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى ، و الّذين كفروا عما انذروا معرضون ) چون اين آيه بطورى كه ملاحظه كرديد اشيا را مرتبط و بسته به غايات آن (كه همان اجلهاى آنها است ) مى داند، و معلوم است كه دو چيز وقتى به هم مرتبط باشند و يكى از ديگرى قويتر باشد، آن قوى طرف ضعيف را به سوى خود مى كشد، و چون اجلها امورى ثابت و لايتغيرند، پس هر موجودى را از جلو به سوى خود مى كشند چون گفتيم ثابت هستند و در نتيجه قوى ترند.
پس اشيا همه را در احاطه قواى الهيه قرار دارند قوه اى از پشت سر آنها را به سوى نقطه نهائى شان هل مى دهد، و قوه اى كه از جلو آنها را به همان نقطه جذب مى كند، و قوه اى همراه آن است كه تربيتش مى كند، اينها سه قوه اصلى است كه قرآن كريم آنها را اثبات مى كند، غير آن قوائى كه حافظ و رقيب و قرين موجودات است نظير ملائكه و شياطين و غير آنها.

*(103/11)*

مطلب ديگر اينكه ما بعضى از تصرفات در موجود را كه هدفى در آن دنبال مى شود ولى خود آن موجود آن هدف را تشخيص ‍ نمى دهد و نمى فهمد (كه آيا صلاحيت اين تصرف را دارد يا ندارد؟) امتحان مى ناميم ، چون خود ما هم اين گونه تصرفات را در اشياى ديگر مى كنيم ، وقتى حال چيزى برايمان مجهول است ، و نمى دانيم آيا صلاحيت فلان امر را دارد يا ندارد، و يا از باطن امرش خبر داريم ليكن مى خواهيم اين باطن را ظاهر سازيم ، كارهائى با آن چيز مى كنيم كه اين منظور ما را دست مى دهد، و مى فهميم آيا توانائى قبول اين گونه تصرفات را دارد يا ندارد، و آن را از خود دفع مى كند، و اين عمل خود را امتحان يا اختيار و يا استعلام مى ناميم ، و يا مى گوئيم اين جنس استاندارد شده است .
و اين معنا به خودى خود با تصرفات الهى در مورد بندگانش منطبق است ، آزمايشگر و متصرف خدا و جنسى كه مى خواهد آزمايشش ‍ كند انسان ، و تصرفات آزمايشى او شرايع و حوادث است كه با اين شرايع و حوادث حال انسانها را بالنسبه به آن مقصدى كه دعوت دينى او را به سوى آن هدف مى خواند روشن مى سازد، پس اين شرايع و حوادث امتحانى است الهى .
فرق بين امتحان الهى و امتحانهاى معمول نزد انسانها
تنها فرقى كه بين امتحان الهى و امتحانهاى معمول نزد ما انسانها هست اين است كه غالبا ما نسبت به باطن حال اشيا جاهليم ، و مى خواهيم با امتحان آن حالت از آن موجود را كه براى ما مجهول است روشن و ظاهر سازيم ، ولى از آنجا كه جهل در خداوند سبحان متصور نيست ، چون مفاتيح غيب نزد او است ، لذا امتحان او از بندگان براى كشف مجهول نيست ، بلكه تربيت عامه الهيه است ، نسبت به انسانها كه او را به سوى حسن عاقبت و سعادت هميشگى دعوت مى كند، از اين نظر امتحان است كه با چنين تربيتى حال هر انسانى را براى خودش معين مى كند، تا بداند از اهل كدام خانه است ، اهل دار ثواب است و يا دار عقاب ؟.

*(103/12)*

و به همين جهت خداى سبحان اين تصرف الهى از ناحيه خود را و همچنين توجيه حوادث را بلا، ابتلا، فتنه و امتحان خوانده ، و به صورت كلى و عمومى فرموده : (انا جعلنا ما على الارض زينه لها لنبلوهم ايهم احسن عملا).
و نيز فرموده (انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج نبتليه ، فجعلناه سميعا بصيرا).
و نيز فرموده : (و نبلوكم بالشر و الخير فتنه )، و گويا منظورش اجمال همان تفصيلى است كه در آيه زير آورده ، مى فرمايد: (فاما الانسان اذا ما ابتليه ربه فاكرمه و نعمه فيقول ربى اكرمن ، و اما اذا ما ابتليه فقدر عليه رزقه ، فيقول ربى اهانن ).
و نيز مى فرمايد: (انما اموالكم و اولادكم فتنه ).
و نيز مى فرمايد: (و لكن ليبلوا بعضكم ببعض ).
(كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون ).
(و ليبلى المؤ منين منه بلاء حسنا).
(احسب النّاس ان يتركوا ان يقولوا آمنا و هم لا يفتنون ، و لقد فتنا الّذين من قبلهم ، فليعلمن اللّه الّذين صدقوا، و ليعلمن الكاذبين ).
(حتى انبيا را هم از اين سنت خود مستثنا ندانسته ) و درباره مثل ابراهيم پيامبرى مى فرمايد: (و اذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات ) و در داستان ذبح پسرش اسماعيل مى فرمايد: (ان هذا لهو البلاء المبين ) و همچنين در باره موسى عليه السلام مى فرمايد: (و فتناك فتونا) و آياتى ديگر از اين قبيل .

*(103/13)*

و اين آيات به طورى كه ملاحظه مى كنيد آزمايش را شامل تمامى جهات انسان مى داند، چه اصل وجودش (نبتليه )، و چه اجزاى وجودش (و جعلناه سميعا بصيرا)، و چه جهات خارج از وجودش و به نحوى مرتبط به وجودش نظير اولاد، ازواج و عشيره ، اصدقا، مال ، جاه ، و تمامى ، چيزهائى كه به نحوى مورد استفاده اش قرار مى گيرد، و همچنين چيزهائى كه در مقابل اين امور قرار دارند از قبيل : مرگ ، كورى ، كرى ، مرگ اولاد، ازواج ، عشيره ، دوستان ، فقر، نداشتن و يا از دست دادن مقام ، شكستن و سوختن وسايل مورد حاجت ، و امثال آن از مصائبى كه متوجه او مى شود، و سخن كوتاه اينكه اين آيات تمامى آنچه از اجزاى عالم و احوال آن ارتباطى با انسان دارد فتنه انسان دانسته همه را وسيله اى مى داند كه از ناحيه خدا و براى امتحان او درست شده است .
امتحان الهى سنتى است كه تمامى افراد انسان راشامل مى شود
در آيات فوق تعميمى هم از نظر افراد هست ، چون ديديم كه تمامى افراد را مشمول اين امتحان قرار داد، چه مؤ من و چه كافر، چه صالح و چه طالح و حتى ديديم كه پيغمبران را هم استثنا نكرد، پس معلوم مى شود مساءله امتحان سنتى است جارى ، كه احدى از آن مستثنا نيست .
و اين سنت الهيه سنيت است عملى و متكى بر يك سنتى ديگر كه آن سنتى است تكوينى و عبارت است از سنت هدايت عامه الهيه ، از آن جهت كه با موجودات مكلف نظير انسان ارتباط دارد، و نيز مقدمات و مؤ خرات آن يعنى قضا و قدر كه بيانش گذشت .
از اينجا روشن مى شود كه مساءله امتحان چيزى نيست كه قابل نسخ باشد، براى اينكه نسخ شدنش عين فساد تكوين است ، كه امرى است محال ، و آياتى كه خلقت را براساس حق مى داند، و نيز آياتى كه مساءله بعث را حق مى داند بر اين معنا نيز دلالت و حداقل اشاره دارد، مانند آيه : (ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى ).

*(103/14)*

و آيه : (افحسبتم انما خلقناكم عبثا و انكم الينا لا ترجعون ).
و آيه : (و ما خلقنا السموات و الارض و ما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق و لكن اكثرهم لا يعلمون ).
و آيه : (من كان يرجوا لقاء اللّه فان اجل اللّه لات ) و...
كه از همه آنها استفاده مى شود خلقت بر اساس حق بوده و باطل و بريده از حق نبوده است ، و وقتى براى هر موجودى هدفى و غرضى در پيش و اجلى حق و آمدنى است و نيز وقتى در وراى هر موجودى مقدراتى تقدير شده و حقى است ، و باز وقتى با هر موجودى هدايتى حقه هست ، پس ديگر جاى گريزى از اصطكاك و تصادم عمومى بين آنها وجود ندارد، و مخصوصا بين موجودات مكلف از قبيل انسان كه هيچ گريزى از مبتلا شدنشان به امورى كه مايه امتحان آنان باشد نيست ، حتما بايد با اتصال به آن امور آنچه در قوه دارند به فعليت برسد، حال چه اينكه كمال باشد و چه نقص ، چه اينكه سعادت باشد و چه شقاوت ، و اين معنا در انسان مكلف به تكاليف دينى و ابتلا است ، (دقت بفرمائيد).
معناى تمحيص مؤ منين و محق كافرين بر اثر امتحانات و ابتلائات
با آنچه كه تا اينجا گفته شد معناى دو كلمه محق و تمحيص نيز روشن مى شود، چون وقتى امتحان براى مؤ من پيش مى آيد، و باعث مى شود فضائل درونى و نهفته اش از رذائل جدا و متمايز گردد،
و يا وقتى اين امتحان براى قومى و جماعتى پيش مى آيد، و مؤ منين آنان از منافقين و بيماردلان جدا مى شوند، عنوان تمحيص يعنى متمايز كردن صادق مى آيد.

*(103/15)*

و همچنين وقتى امتحانات الهيه يكى پس از ديگرى بر كافر و منافق واقعى وارد مى شوند، و كافر و منافقى كه در ظاهر صفات و احوال خوبى دارند، و حتى آنقدر احوالشان خوب است كه مورد رشگ مؤ منين قرار مى گيرند، اين امتحانات پى در پى باعث مى شود كه خباثتهاى باطنى به تدريج رو بيايد و ظاهر شود و هر رذيله اى كه رو مى آيد فضيلت مورد رشكى از آنان زائل گردد، در اين هنگام كلمه (محق ) مصداق پيدا مى كند، چون محق را معنا كرديم كه يعنى : از بين بردن چيزى به تدريج ، و امتحانهاى پى در پى كفار و منافقين واقعى ايمان و فضائل ظاهرى و فريبنده آنها را از بين مى برد، همچنانكه ديديم در آيات گذشته كه ترجمه اش هم گذشت فرمود: (و تلك الايام نداولها بين النّاس و ليعلم اللّه الّذين آمنوا و يتخذ منكم شهداء، و اللّه لا يحب الظالمين ، و ليمحص اللّه الّذين آمنوا و يمحق الكافرين ).
البته كافران محقى ديگر هم دارند، و آن اين است كه به تدريج نسلشان بر چيده مى شود چون خداى تعالى خبر داده كه عالم كون به سوى صلاح بشر، و نيز به سوى خلوص دين براى خدا سوق داده مى شود، و در اين باب فرموده : (و العاقبه للتقوى ).
نيز فرمود: (ان الارض يرئها عبادى الصالحون ).
و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل ...)
كلمه موت به معناى رفتن روح از بدن و بطلان حيات است ، و كلمه قتل به معناى مردنى است كه به سببى عمدى و يا شبه عمد مستند باشد، و اين دو كلمه (يعنى موت و قتل ) اگر تك تك استعمال شوند مثلا در يك كلامى فقط كلمه موت آمده باشد، معنايش اعم از هر دو است ، يعنى هم شامل مردن مى شود، و هم شامل كشته شدن ، و اما اگر در كلامى نظير آيه مورد بحث هر دو آمده باشد، آنوقت موت تنها به معناى مردن به اجل خدائى است ، و قتل به معناى مردن به خاطر عمل اختيارى شخص ديگر است .
معناى جمله (انقلبتم على اعقابكم )

*(103/16)*

(انقلبتم على اعقابكم ) انقلاب بر عقبين (دو پاشنه ) بنا به گفته راغب به معناى اين است كه فلانى متمايل به برگشتن شد و برگشت و جمله : (انقلب على عقبيه ) نظير جمله
(رجع على حافرته ) و جمله : (ارتدا على آثارهما قصصا)، و كلمه : رجع همه به معناى برگشتن به محل اول يا حال اول است .
و چون در آيه مورد بحث انقلاب بر اعقاب را جزاى شرطى قرار داده كه عب ارت است از مرگ و يا كشته شدن رسول خدا (صلى الله عليه و آله )، اين معنا را مى فهماند كه منظور از برگشت ، برگشتن از دين است ، نه برگشتن از كار جنگ ، چون هيچ ارتباطى ميان فرار از جنگ با مرگ و يا قتل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نيست ، و تنها رابطه و نسبتى كه تصور دارد بين مرگ آن جناب و برگشتن از ايمان به كفر است ، و دليل بر اينكه مراد اين است ، جمله : (و طائفه قد اهمتهم انفسهم يظنون باللّه غير الحق ظن الجاهليه ...) مى باشد كه در آيات بعد قرار دارد و بيانگر حال همين اشخاص است كه اگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از دنيا برود از دين خدا بر مى گردند، چون غير از حفظ منافع دنيائى خود هيچ همى ندارند، اگر بدين خدا هم مى گروند براى تاءمين همين منافع است ، در نتيجه مادام كه از پستان دين مى دوشند دين دارند، و از آن دم مى زنند، همينكه منافعى بر ايشان نداشت ، و بلكه به منافع دنيائى شان لطمه زد از آن بر مى گردند، و آنها كه در جنگ احد با شنيدن قتل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برگشتند، (از دين برگشتند نه از جنگ )، علاوه بر اينكه نظير آن فرارى كه در احد از اين طايفه سر زد، در غير احد از قبيل جنگ حنين و خيبر و غير آن دو نيز سر زد، و خداى تعالى در آن دو جريان چنين خطابى به آنها نكرد، و از فرار و پشت كردنشان به جنگ ، چنين تعبيرى نكرد و نفرمود: شما در خيبر و حنين (انقلبتم على اعقابكم ) بلكه تنها فرمود (و در روز حنين وقتى از كثرت جمعيت خود مغرور شديد،

*(103/17)*

همين باعث شد كه كارى از پيش نبريد، و زمين با همه فراخ و وسعتش بر شما تنگ شود و در آخر فرار كنيد) پس حق اين است كه مراد از انقلاب على الاعقاب ، برگشتن به كفر سابق است ، نه فرار از جنگ .
حاصل معناى آيه (و ما محمد الا رسول
در نتيجه حاصل معناى آيه با در نظر گرفتن سياق عتاب و توبيخش اين مى شود: كه محمد (صلى اللّه عليه و آله ) سمتى جز رسالت از ناحيه خدا ندارد (مانند ساير رسولان كه وظيفه شان تنها رساندن رسالت پروردگارشان است ) نه مالك امر خودش است ، و نه امور عالم ، امر عالم تنها و تنها به دست خدا است ، دين هم دين خدا است و با بقاى خدا باقى است ، پس اين چه معنا دارد كه شما مسلمانان ايمان خود را وابسته به زنده بودن آن جناب كنيد، بطورى كه اگر آن
جناب به مرگ و يا به قتل از دنيا برود قيام بدين خدا را رها كنيد، و به قهقرا و عقب برگرديد، و هدايت خود را از دست داده و دچار گمراهى و غوايت شويد؟.
و اين سياق قوى ترين شاهد است بر اينكه سپاه اسلام در روز احد بعد از گرم شدن تنور جنگ ، ظن قوى پيدا كردند به اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كشته شده ، و به همين جهت متفرق شده و پشت به قتال كردند، و بنابر اين روايت و تاريخ ذيل (به طورى كه ابن هشام آنرا در سيره خود آورده ) تاءييد مى شود.
وى چنين آورده كه انس بن نضر (عموى انس بن مالك ) به عمر بن خطاب و طلحه بن عبيداللّه و جمعى از مهاجرين و انصار بر خورد، كه دست از جنگ كشيده بودند، پرسيد: چرا ايستاده ايد؟ گفتند: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كشته شد، پرسيد: پس بعد از حيات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) زندگى را مى خواهيد چه كنيد جا دارد شما هم در همان راهى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در آن راه كشته شد بميريد، آن گاه رو كرد به دشمن ، و آن قدر شمشير زد تا كشته شد.

*(103/18)*

و سخن كوتاه اينكه معناى عبارت (السلال ) و عبارت (القاء بايدى ) همين است ، كه اين عده ايمانشان قائم به وجود رسول خدا بود، يعنى با بقاى آن جناب باقى و با مرگ آن جناب از بين مى رفت ، و معناى آن جز اين نمى تواند باشد كه ايمان آورده بودند تا ثواب دنيا و خير آن را به دست آورند، و همين نقيصه است كه خداى تعالى در آن آيه مورد بحث به خاطر آن عتاب و ملامتشان كرده است ، مويد اين معنا جمله آخر آيه است كه مى فرمايد: (و سيجزى اللّه الشاكرين ) چون خداى سبحان همين جمله را در آيه بعد كه در باره جويندگان ثواب آخرت است تكرار كرده ، از اين مى فهميم كه در جنگ احد بعضى از صحابه بوده اند كه ايمانشان چنين ايمانى مستعار نبوده بلكه ايمان جدى و واقعى بوده است (دقت بفرمائيد).
حقيقت شكر و مراد از (شاكرين )
(و سيجزى اللّه الشاكرين )
اين جمله بطورى كه از سياق بر مى آيد به منزله استثنائى از ما قبل است و اين خود دليل است بر اينكه همانطور كه گفتيم در سپاه اسلام در جنگ احد بعضى بوده اند كه نه دچار آن انقلاب شدند، و نه عملى كردند كه از انقلاب درونيشان خبر دهد، و اين عده شكر گزارانند. و حقيقت شكر، اظهار نعمت است ، همچنانكه كفر، مقابل آن است يعنى پنهان كردن نعمت و سرپوش روى آن نهادن است ، و اظهار نعمت به اين معنا است كه آن را در جاى خود
استعمال كنى ، آن جائى كه دهنده نعمت در نظر داشته و نيز اظهار نعمت به اين است كه آن را به زبان بياورى ، و منعم را در برابر دادن اين نعمت ، ثنا بگوئى ، و مرحله ديگر اظهار نعمت اين است كه در قلب هم به ياد آن و به ياد منعمش باشى ، و از يادش نبرى .

*(103/19)*

پس شكر خداى تعالى در برابر نعمتى از نعمتهاى او اين است كه در هنگام استعمال و به كار بردنش به ياد او باشد، و وقتى به ياد او بود به ياد اين مطلب هم مى افتد كه نعمت او را در جائى كه خود او خواسته استعمال كند، نه در جاى ديگر، و معلوم است كه هيچ موجودى نيست كه نعمتى از نعمت هاى او نباشد، و هيچ نعمتى را خلق نكرده مگر براى اينكه در راه بندگيش استعمال شود، همچنان كه خودش فرمود: (و اتيكم من كل ما سالتموه ، و ان تعدوا نعمت اللّه لا تحصوها، ان الانسان لظلوم كفار).
پس شكر او در برابر نعمت هايش به اين است كه در آن نعمت ها اطاعت شود، و بياد مقام ربوبيتش باشند.
و بنابراين پس شكر مطلق خداى تعالى و بدون تقييد، همانا ياد خدا بدون نسيان ، و اطاعتش بدون معصيت است ، پس معناى آيه : (و اشكروا لى و لا تكفرون ) اين است كه به ياد من باشيد، يادى كه آميخته با نسيان نباشد، و امر مرا اطاعت كنيد، اطاعتى كه آميخته با عصيان نباشد، (معلوم مى شود در جنگ احد شخصى وجود داشته كه هرگز از ياد خدا غافل نشده ، و هرگز امر او را نافرمانى نكرده بوده (مترجم )) و نبايد به اين سخن گوش داد كه بعضى آن را گفته اند كه امر در آيه شريفه تكليف بما لا يطاق و خارج از توان انسان است ، زيرا اين سخن ناشى از كمى تدبر در اين حقايق و دورى از ساحت عبوديت و كار پاكان را قياس از خود گرفتن است .
وگرنه در سابق هم توجه فرموديد كه گفتيم و تعبير به فعل با تعبير به صفت فرق دارد تعبير به فعل بيش از صدور بر آن فعل از فاعلش ‍ دلالت ندارد، (مثلا وقتى مى گوئيم : فلانى كرامت كرد، تنها دلالت دارد بر اينكه يك بار و يا دو بار اين عمل از او سر زد)، به خلاف صفت كه علاوه بر صدور، دلالت بر استقرار و دوام آن نيز دارد، (وقتى مى گوييم فلانى كريم است معنايش اين است ، عمل كرامت عمل هميشگى او است )، و مى فهماند اين معناى

*(103/20)*

وصفى براى او ملكه اى شده كه هرگز از او جدا نمى شود، پس فرق است بين كلمات آنها كه (شرك ورزيدند) و آنها كه (صبر كردند) و آنها كه (ظلم كردند) و آنها كه (تعدى نمودند)، با كلمات (المشركين )، (الصابرين )، (الظالمين )، (المعتدين )، (الشاكرين )، كه دسته اول تنها دلالت دارد بر اينكه كارها از آنان سر زده ، ولى دسته دوم دلالت دارد بر اينكه اين كارها صدورش عادت و صفت هميشگى آنان شده ، پس كلمه شاكرين در جمله مورد بحث به معناى كسانى است كه در باطن داراى صفت شكر هستند، و اين فضيلت در آنان استقرار يافته ، و ما قبلا هم گفتيم و روشن كرديم كه شكر مطلق عبارت است از اينكه بنده بياد هيچ نعمتى نيفتد مگر آنكه خدا را هم با آن ياد آورد، و با هيچ چيزى تماس نگيرد كه نعمتى از نعمتها باشد، مگر آنكه خداى تعالى را در آن اطاعت كند.
شكر تمام نمى شود مگر با اخلاص
پس روشن گرديد كه شكر تمام نمى شود مگر با اخلاص ، يعنى خلوص شكر براى خدا، هم از حيث علم ، و هم از نظر عمل ، پس ‍ شاكران عبارتند از مخلصين براى خدا، آن كسانى كه شيطان را طمعى در آنان نباشد.
اين حقيقت از سخنى كه خداى تعالى از ابليس حكايت كرده كاملا روشن مى گردد، و اين سخن در چند جا به عباراتى مختلف آمده ، از آن جمله گفته است :
(فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ).
و نيز گفته : (رب بما اغويتنى لازيّننّ لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين ، الا عبادك منهم المخلصين )، كه در اين دو آيه از اغواى كلى خود احدى به جز مخلصين را استثنا نكرد، و خداى تعالى هم گفتار او را امضا نموده رد نكرد، و در جاى ديگر حكايت فرموده كه گفت :

*(103/21)*

(فبما اغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم ، ثم لاتينهم من بين ايديهم و من خلفهم و عن ايمانهم و عن شمائلهم و لا تجد اكثرهم شاكرين ) كه در اين آيه جمله (لا تجد) به منزله استثنا (الا عبادك ) در آيه قبل است ، و كلمه (شاكرين ) به جاى كلمه : (مخلصين ) در آيه قبل است ، و اين نيست مگر به خاطر اينكه شاكرين همان مخلصينند كه شيطان در آنها بهره اى
ندارد و دستش به آنان نمى رسد، چون تنها كار و كيد او اين است كه مقام ربوبيت خدا را از ياد بندگان بيرون ببرد، و به سوى معصيت دعوت كند، و ساحت مخلصين و شاكرين عالى تر از اين است .
در آيات نازله در باره جنگ احد نيز چيزى كه اين معنا را تاءييد كند وجود دارد، و آن آيه اى است كه بعد از آيات مورد بحث مى آيد، كه فرموده : (ان الّذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا و لقد عفا اللّه عنهم ان اللّه غفور حليم ) كه با ضميمه كردن جمله : (و سيجزى اللّه الشاكرين ) در آيه مورد بحث ، و جمله : (و سنجزى الشاكرين ) در آيه بعدش كه گفتيم به منزله استثنا است گفتار ما تاءييد مى شود، كه منظور از (انقلاب ) و (تولى ) برگشتن از (دين ) است ، نه از (جنگ ) (پس در اين جنگ كسانى بوده اند كه شاكر و مخلص بودند و دست وساوس شيطان به آنان نمى رسيده ، چون آنى از خدا غافل نبودند).
پس اگر خواننده عزيز در اين بحث دقت كند آن وقت تعجبش از گفتارى كه بعضى ها گفته اند به نهايت خواهد رسيد، و آن اين است كه آيه شريفه كه مى فرمايد: (ان الّذين تولوا منكم ...) به مضمون روايتى نظر دارد كه مى گويد: فرار كردن و سست شدن مؤ منين و متفرق شدن از صف قتالشان به خاطر اين بود كه شيطان در آن روز ندا در داد: (الا قد قتل محمد) آن وقت عبرت خواهى گرفت از اينكه نداشتن بضاعت علمى چگونه افراد را وامى دارد كه كتاب خدا (قرآن ) را از اوج معارف عاليه و حقايق راقيه اش تا چه حد پائين بياورند.

*(103/22)*

پس آيه شريفه دلالت كرد بر اينكه در روز جنگ احد عده اى بوده اند كه نه دچار وهن و سستى شدند و نه در ادامه راه خدا كوتاهى كردند، و لذا خدا آنان را شاكرين ناميد، و تصديق كرد كه شيطان در آنان راهى نداشت ، و اميدى به آنان نيست ، نه در اين جنگ و نه در هيچ موقفى ديگر، چون صفت شكر در آنها ثابت و ملازم آنان بود، و نام شاكرين در هيچ جاى قرآن بر احدى به عنوان توصيف اطلاق نشده ، به جز اين دو مورد، يعنى آيه : (و ما محمد...) و آيه : (و ما كان لنفس ...)، و در هيچ يك از اين دو مورد سخنى از پاداش شاكرين به ميان نيامده كه چيست ، و اين براى آن بوده كه بيان كند به اينكه پاداش اين طايفه به قدرى عظيم و نفيس است كه در بيان نمى گنجد.
تعريض به كسانى كه مى گفتند: اگر كشتگان احد به جنگ نمى رفتند نمىمردند
و ما كان لنفس ان تموت الا باذن اللّه كتابا موجّلا...)
اين آيه تعريضى است به كسانى كه در باره كشته شدگان در راه خدا مى گفتند اگر به جنگ نرفته بودند نمى مردند، و در آيه 156 همين سوره گفتارشان را حكايت مى كند، كه گفتند: (يا ايها الّذين آمنوا لا تكونوا كالّذين قالوا...)، و هم چنين تعريض به كسانى است كه گفته بودند اگر اختيار رهبرى جنگ به دست ما بود اين افراد كشته نمى شدند، و قرآن كريم اين گفتارشان را در آيه 154 همين سوره حكايت كرده است كه گفتند: (لو كان لنا من الامر شى ء ما قتلنا هيهنا...)، و صاحب اين سخنان مؤ منين بودند، نه منافقين ، كه بكلى از يارى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) خود دارى نموده و براى قتال از خانه هايشان بيرون نيامدند.

*(103/23)*

و مفهوم اين سخنان از مؤ منين با كمال ايمان نمى سازد چرا كه لازمه چنين سخنى اين است كه : (مرگ و مير و سنت محكمى كه از قضاى ثابت و استوار سر چشمه گرفته است به اذن خدا نباشد). و اين خود نيز لازمه فاسد ديگرى دارد و آن اين است كه ملك الهى و تدبير ربانى باطل باشد، و حال آنكه چنين نيست ، پس اصل كلام باطل است ، و ما ان شاءاللّه در اول سوره انعام بحثى پيرامون (نوشته بودن اجلها و معناى آن ) خواهيم داشت .
و چون لازمه اين سخن از كسى كه آن را گفته اين است كه ايمانش به اسلام ناشى از اين پندار بوده كه هر چه هست به دست رسول خدا و مؤ منين است ، و خلاصه ايمان آورده تا صاحب اختيار دنيا باشد كه بيانش گذشت ، و نيز از آنجائى كه اجتناب كنندگان از اين پندار تنها كسانى هستند كه ثواب آخرت را مى جويند و كار به دنيا و اختيار دارى دنيا ندارند، لذا دنبال جمله مورد بحث فرمود: (و من يرد ثواب الدنيا نوته منها و من يرد ثواب الاخره نوته منها)، در اين جمله هم در باره كسانى كه منظورشان از اسلام دنيا است فرموده از آن به ايشان مى دهيم ، و هم آنها كه منظورشان آخرت است فرموده از آن به ايشان مى دهيم ، و نه درباره طايفه اول فرمود: (نوتها \_ آن را به وى مى دهيم )، و نه درباره طايفه دوم ، براى اينكه هميشه اراده و خواستن انسان با موافقت همه اسباب رو برو نمى شود، تا همه خواسته اش تاءمين گردد، ولى چنان هم نيست كه با موافقت بعضى از اسباب مواجه نگردد پس اگر با موافقت همه اسباب مواجه شد همه خواسته اش بر آورده مى شود، و اگر با موافقت بعضى از آنها رو برو گرديد تنها بعضى از خواسته اش بر آورده مى شود، همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (من كان يريد العاجله عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد، ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا، و من اراد الاخره و سعى لها سعيها و هو مؤ من فاولئك كان سعيهم مشكورا).

*(103/24)*

و نيز فرمود: (و ان ليس للانسان الا ما سعى ).
در آخر آيه مورد بحث بعد از بيان حال دو طايفه نامبرده ، به صورت بيانى كلى خصوص شاكران را نام برده ، و از آن دو طايفه بيرون كرد، و فرمود: (و سنجزى الشاكرين )، و اين نيست مگر به خاطر اينكه شاكران جز رضاى خدا را نمى جويند، نه كارى به كار دنيا دارند، و نه كارى به كار آخرت ، كه بيانش گذشت .
معناى (ربيّون و وجه حكايت قول و فعل آنان در آيه شريفه
و كايّن من نبىّ قاتل معه ربّيّون كثير...)
كلمه (كاين ) كلمه اى است كه براى افاده كثرت بكار مى رود، و در فارسى به معناى (چه بسا) است و كلمه (من ) در اينجا بيانيه است ، و كلمه (ربيون ) جمع كلمه (ربى ) است ، كه نظير كلمه (ربانى ) به معناى كسى است كه مختص براى رب العالمين باشد، يعنى جز به كار خدا به هيچ كار ديگر مشغول نباشد، ولى بعضى گفته اند مراد از اين كلمه هزاران و مراد از كلمه (ربى ) هزار است ، و كلمه (استكانت ) كه مصدر فعل (استكانوا) است ، به معناى تضرع و زارى است .
و در اين آيه موعظتى و اعتبارى آميخته باعتاب ، و نيز تشويقى براى مؤ منين است ، تا به اين ربيون اقتدا كنند، و در نتيجه خداى تعالى هم ثواب دنيا و حسن ثواب آخرت به ايشان بدهد همانطور كه به ربيون داد، و ايشان را به خاطر احسانشان دوست بدارد، همانطور كه آنان را بدين جهت دوست داشت . و خداى تعالى از فعل و قول آنان چيزهائى را براى مؤ منين حكايت كرد، كه مايه عبرت آنان باشد، و آن را شعار خود سازند تا مبتلا به كردار و گفتارى كه آنان در جنگ احد بدان مبتلا شدند نشوند، گفتار و كردارى كه مرضى خداى تعالى نبود، كه تا در نتيجه خدا نيز هم ثواب دنيا را به ايشان بدهد و هم ثواب آخرت را، همانطور كه نسبت به آن ربيون جمع كرد ميان ثواب دنيا و ثواب آخرت .

*(103/25)*

و خداى تعالى در اين آيه بين ثواب دنيا و ثواب آخرت در تعبير فرقى قائل شد، به اين معنا كه در باره ثواب دنيا تعبير كرد به ثواب دنيا، ولى در باره آخرت تعبير كرد به (حسن ثواب آخرت ) تا اشاره كرده باشد به اينكه ثواب آخرت قابل مقايسه با ثواب دنيا نيست بلكه منزلتى رفيع تر دارد.
سوره آل عمران ، آيات 155 \_ 149
يا ايّها الّذين امنوا ان تطيعوا الّذين كفروا يردّوكم على اعقابكم فتنقلبوا خاسرين (149) بل اللّه مولئكم و هو خير النّاصرين (150) سنلقى فى قلوب الّذين كفروا الرّعب بما اشركوا باللّه ما لم ينزل به سلطانا و ماوئهم النار و بئس مثوى الظّالمين (151) و لقد صدقكم اللّه وعده اذ تحسّونهم باذنه حتّى اذا فشلتم و تنازعتم فى الامر و عصيتم من بعد ما ارئكم ما تحبّون منكم من يريد الدنيا و منكم من يريد الاخرة ثمّ صرفكم عنهم ليبتليكم و لقد عفاعنكم و اللّه ذوفضل على المؤ منين (152) اذ تصعدون ولا تلون على احد و الرّسول يدعوكم فى اخرئكم فاثابكم غمّابغمّ لكيلا تحزنوا على ما فاتكم و لا ما اصابكم و اللّه خبير بما تعملون (153) ثمّ انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا يغشى طائعة منكم و طائفة قد اهمّتهم انفسهم يظنّون باللّه غير الحقّ ظنّ الجهليّه يقولون هل لنا من الامر من شى ء قل انّ الامر كلّه للّه يخفون فى انفسهم مالا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شى ء ما قتلنا هيهنا قل لو كنتم فى بيوتكم لبرز الّذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم و ليبتلى اللّه ما فى صدوركم و ليمحص ما فى قلوبكم و اللّه عليم بذات الصّدور (154) انّ الّذين تولّوا منكم يوم التقى الجمعان انّما استزلّهم الشّيطان ببعض ما كسبوا و لقد عفا اللّه عنهم انّ اللّه غفور حليم (155).
ترجمه آيات
اى اهل ايمان اگر از كافران پيروى كنيد شما را باز از دين اسلام به كفر بر مى گردانند آنگاه شما هم از زيان كاران خواهيد گشت (149).

*(103/26)*

(اى مسلمين ) از كافران يارى مجوئيد كه خدا يار شما است و او از بهترين يارى كنندگان است (150).
دل كافران را بيم ناك و هراسان كنيم زيرا كه چيزى را براى خدا شريك قرار دادند كه اصلا بر آن حقيقتى و دليلى نبود و منزل گاه آنها آتش دوزخ است و سراى ستمكاران بسيار بد منزلگاهى است (151).
و به حقيقت ، راستى و صدق وعده خدا را (كه شما را بر دشمنان غالب مى گرداند) آن گاه دريافتيد كه غلبه كرديد و به فرمان خدا كافران را به خاك هلاكت افكنديد و هميشه بر دشمن غالب بوديد تا وقتى كه در كار جنگ احد سستى كرده و اختلاف انگيختيد (برخى در سنگرى كه پيغمبر دستور داد ايستاده و گروهى از پى غنيمت رفتيد) و نافرمانى حكم پيغمبر نموديد پس از آنكه هر چه آرزوى شما بود (از فتح و غلبه بر كفار و غنيمت بردن ) به آن رسيديد منتها برخى براى دنيا و برخى براى آخرت مى كوشيديد و سپس اين عمل شما را از پيشرفت و غلبه بازداشت تا شما را بيازمايد، و خدا از تقصير شما (كه نافرمانى از پيغمبر خود كرديد) در گذشت كه خدا را با اهل ايمان عنايت و رحمت است (152).
به ياد آريد هنگامى كه روى به هزيمت و شكست گذاشته و چنان وحشت زده مى گريختيد كه توجه به احدى نداشتيد تا آنجا كه پيغمبر هم كه شما را به يارى ديگران در صف كارزار مى خواند توجه نكرديد تا به پاداش اين بى ثباتى ، غمى بر غم شما افزود، تا از اين پس براى از دست رفتن يا به دست آوردن چيزى اندوهناك نشويد، و خدا به هر چه كنيد (و هر چه انديشيد) آگاه خواهد بود (153).

*(103/27)*

پس از آن غم و انديشه ، خداوند شما را ايمنى بخشيد كه خواب آسايش گروهى از شما را فرا گرفت و گروهى كه وعده نصرت خدا را از روى جهل و نادانى راست نمى پنداشتند هنوز در غم جان خود بودند و از روى انكار مى گفتند آيا ممكن است ما را قدرت و فرمانى بدست آيد؟ بگو اى پيغمبر تنها خدا است كه بر عالم هستى فرمانروا است (منافقان سست ايمان كه از ترس مؤ منان ) خيالات باطل خود را با تو اظهار نمى دارند، با خود مى گويند اگر كار ما به وحى خدا و آئين حق بود شكست نمى خورديم و گروهى در اين جا كشته نمى شديم ، بگو اى پيغمبر اگر در خانه هاى خود هم بوديد باز آن كه سرنوشت آنها در قضاى الهى كشته شدن است از خانه به قتلگاه به پاى خود البته بيرون مى آمدند تا خدا آنچه در سينه پنهان دارند بيازمايد و هر چه در دل دارند پاك و خالص گرداند و خدا از راز درونها آگاه است (154).
همانا آنان كه از شما در جنگ احد به جنگ پشت كردند و منهزم شدند شيطان آنها را به سبب نافرمانى و بدكرداريشان به لغزش ‍ افكند و خدا از آنها درگذشت كه خدا آمرزنده و بردبار است (155).
بيان آيات
اين آيات تتمه آياتى است كه درباره جنگ احد نازل شده ، و در آن مؤ منين تشويق و ترغيب شده اند به اينكه جز پروردگار خود، كسى را اطاعت نكنند، چون مولايشان و ناصرشان او است و خود مؤ منين را شاهد مى گيرد بر اينكه هر چه وعده داده به وعده اش وفا كرده ، و تذكر مى دهد كه فرارى شدن مؤ منين و يارى رسول نكردنشان در جنگ احد تنها از ناحيه خودشان بود، اين خودشان بودند كه از دستور رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نسبت به نگهبانى از آن دره سرباز زدند، و تازه خداى تعالى از جرمشان گذشت ، چون او غفور و حليم است .
يا ايها الّذين آمنوا ان تطيعوا الّذين كفروا... و هو خير الناصرين
next page
fehrest page
back page

*(103/28)*

next page
fehrest page
back page
بعيد نيست كه از سياق آيات استفاده شود كه گويا كفار بعد از داستان جنگ احد و در روزهائى كه اين آيات نازل مى شده يكى يكى مؤ منين را مى ديدند، و اين مطلب را به عنوان خيرخواهى به آنان القا مى كردند كه مثلا جنگ با كفار قريش در احد اشتباه بوده ، و از اين به بعد بطور كلى اين كار صلاح نيست ، و كوتاه سخن اينكه مؤ منين چيرهائى مى گفتند كه در آينده حاضر به قتال نشوند، و نيز مطالبى در ميان مى آورده اند كه باعث نزاع و تفرقه و تشتت كلمه و اختلاف بين آنان شود. و چه بسا كه جمله آخر اين آيات كه مى فرمايد: (الّذين قال لهم النّاس ان النّاس قد جمعوا لكم فاخشوهم ... ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلا تخافوهم و خافون ان كنتم مؤ منين ) اين استفاده را تاءييد كند.
ليكن چه بسا گفته اند: آيه شريفه به سخن يهود و منافقين اشاره دارد كه در روز جنگ احد گفته بودند: محمد (صلى اللّه عليه و آله ) كشته شد، به سوى عشاير و قوم و قبيله خود برگرديد، ليكن اين سخن قابل اعتنا نيست .
خداى تعالى بعد از آنكه در آيه اول بيان كرد كه اطاعت مسلمانان از كفار و ميل به دوستى آنان ، ايشان را به خسران (كه همان برگشتن به كفر قبلى و عقب گرد باشد) مى كشاند. در آيه دوم با آوردن كلمه (بل ) از ولايت داشتن كفار اعراض نموده ، فرمود: بلكه اللّه مولاى شما است ، و او از بهترين يارى دهندگان است .
مرعوب گشتن دشمنان رسول الله (ص ) از خصائص آن نبى گرامى است
سنلقى فى قلوب الّذين كفروا الرعب بما اشركوا باللّه ...
اين آيه وعده اى است به مؤ منين و، مايه دل خوشى آن است ،

*(104/1)*

به اينكه خداى تعالى بزودى از طريق رعب و وحشتى كه از آنان بر دل كفار مى اندازد ياريشان خواهد كرد و همانطورى كه در روايات شيعه و سنى آمده ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مساءله رعب را يكى از خصايص خود دانسته ، از خصايصى كه خداى تعالى در بين همه انبيا (عليهم السلام ) تنها به آن جناب داده و به وسيله آن ، او را يارى و دشمنانش را از بين برده است .
و جمله (بما اشركوا...) معنايش اين است كه مشركين به جرم شركى كه ورزيدند دچار اين رعب شدند، شركى كه هيچ برهان خدائى بر آن نداشتند و يكى از چيرهائى كه در قرآن مكرر آمده همين است كه ادعاى شريك داشتن خدا هيچ سلطانى يعنى هيچ دليلى از ناحيه خدا ندارد، البته يكى از شاخه هاى شرك نيز اين است كه كسى بگويد اصلا خدائى نيست ، چون چنين كسى هر اثر و تدبيرى را به دهر و ماده مستند مى كند كه اين هم خود شرك است .
و لقد صدقكم اللّه وعده اذ تحسونهم ...
كلمه (حس ) - به فتحه حا - به معناى قتل بر وجه استيصال است ، كشتنى كه انقراض بياورد.
روايات بر اين مساءله اتفاق دارند و تاريخ هم در داستان جنگ احد ضبط كرده است كه لشكر اسلام در آغاز بر لشكر شرك غلبه نموده و همه را تار و مار كردند، به غارت اموالشان نيز پرداختند، تا آنكه تيراندازان ماءمور حفظ دره ، كمين گاه خود را رها كردند، و خالد بن وليد با نفرات و افرادش به عبداللّه بن جبير و نفرات باقيمانده او حمله كرده و همه را كشت ، و از پشت سر به لشكر اسلام تاختن گرفت و مشركين بعد از فرار دو باره برگشتند و هفتاد نفر از اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را كشتند و بقيه را به بدترين وجهى فرارى دادند.

*(104/2)*

پس اينكه فرموده : (و لقد صدقكم اللّه وعده )، مى خواهد صدق وعده اى را كه از پيش داده بود (كه شما اگر تقوا و صبر به خرج دهيد سرانجام غلبه مى كنيد) تثبيت كند، و جمله : (اذ تحسونهم باذنه ...) مى تواند ناظر به فتحى باشد كه در آغاز جنگ خداى تعالى نصيب مسلمين كرد، و جمله : (حتى اذا فشلتم و تنازعتم فى الامر و عصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون ) ناظر باشد به عملى كه تيراندازان كردند و در بين خود نزاع به وجود آورده يك عده گفتند بايد فرمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را اطاعت كرد،

*(104/3)*

عده اى ديگر گفتند بايد خود را به همراهان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برسانيم ، تا غنيمتى به چنگ آوريم و اين بگو مگو ايشان را سست نموده و در آخر بيشترشان از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نافرمانى نموده و مراكز خود را خالى كردند، و بنابر اين بناچار بايد كلمه (فشلتم ) را به ضعف راى تفسير كنيم چون تفسير آن به ترس با وضع آن روز تيراندازان تطبيق نمى كند چرا كه ترس آنان را به اين كار وادار نكرد، بلكه طمع به غنيمت بود كه از جاى خود حركتشان داد و اگر فشل را به معناى ترس بگيريم بايد بگوئيم خطاب (فشلتم ) به همه مسلمين بوده و در اين صورت كلمه (ثم ) در جمله : (ثم صرفكم ) تراخى رتبى را مى رساند، نه زمانى را (چون منصرف شدن مسلمانان از دشمن و سرگرم جمع آورى غنيمت شدن آنان از نظر زمان قبل از گرفتار شدن به ترس ‍ بود، نخست آنان از جنگ منصرف شدند، بعدا طمع تيراندازان هم تحريك شده مراكز خود را رها كردند، آن وقت با حمله خالد بن وليد از پشت سر، همه گرفتار ترس گشتند و تراخى رتبى معنايش اين است كه در نقل داستان قسمتى كه مورد عنايت بيشتر است اول ذكر شود، و ساير قسمت ها بعدا و در مورد ما اول مساءله حس و سپس داستان ترس و تنازع را آورده و در آخر به اين نكته اشاره مى كند كه مساءله صرف و انصراف شما از جنگ و سرگرم غنيمت شدنتان را كه ما پيش آورديم از باب امتحان بود (مترجم ).
كلمه (تنازعتم ) خود دليل بر اين است كه همگى بر مساءله فشل و ارتكاب معصيت متفق نبودند، بلكه بعضى اصرار داشته اند به اينكه اطاعت كنند، و بر فرمانبرى خود ثابت قدم باشند و به همين جهت است كه مى بينيم در آيه شريفه جمعيت مسلمانان در صحنه احد را دو دسته كرده مى فرمايد بعضى از شما دنيا را مى خواهد و بعضى آخرت را.
ثم صرفكم عنهم ليبتليكم

*(104/4)*

يعنى سپس شما را از نبرد با مشركين باز داشت ، و اين بعد از پيدا شدن فشل و تنازع و نافرمانى بود، و خلاصه بعد از وقوع اختلاف بين شما وجود داشت و غرض از اين باز دارى اين بود كه شما را امتحان كند و ايمان و صبرتان در راه خدا را بسنجد چرا كه قوى ترين عامل براى امتحانهاى عمومى همانا اختلاف دلها است اينجا است كه بايد بلائى عمومى بيايد تا مؤ من از منافق و مؤ من راسخ الايمان هم از مؤ من متلون و رنگارنگ سست ايمان متمايز گردد و معلوم شود آنكه منافق است كيست و آنكه مؤ من است ايمان قلبيش ‍ در چند درجه از فشار از بين مى رود و با همه اين حرفها خداى تعالى به فضل و كرمش از خطاى آنان صرف نظر كرد، و همه را بخشيد (و لقد عفا عنكم ...)
مصدر باب افعال (اصعاد) كه فعل مضارع (تصعدون ) از آن گرفته شده ، به معناى رفتن به طرف كرانه افق و از نظرها دور شدن است به خلاف كلمه (صعود) كه مصدر ثلاثى مجرد آن است و به معناى بالا رفتن به نقطه اى بلند چون كوه و امثال آن است وقتى گفته مى شود: (فلان اصعد فى جانب البر) معنايش اين است كه فلانى يك طرف بيابان را گرفت و رفت و رفت تا از نظر دور شد و وقتى گفته مى شود: (صعد فى السلم ) معنايش اين است كه پله هاى نردبان را يكى يكى بالا رفت بعضى هم گفته اند بسا مى شود كه اصعاد در مورد صعود و به آن معنا استعمال مى شود.
ظرف (اذ - زمانى كه ) متعلق است به فعل تقديرى و آن امر (اذكروا \_ به ياد آريد) است ، مى فرمايد: به ياد آريد آن زمانى را كه راه بيابان را پيش گرفتيد، ممكن هم هست متعلق باشد به فعل (صرفكم ) و يا به فعل (ليبتليكم )، بعضى آنطور گفته اند، و بعضى اينطور، و جمله : (و لا تلوون ...) از ماده (ل ى ى ) است و كلمه (لى ) به معناى التفات و متمايل شدن به اين سو و آن سو است .

*(104/5)*

صاحب مجمع مى گويد اين ماده جز در جمله منفى نمى آيد مثلا گفته نمى شود: (لويت على كذا - من به سوى فلان چيز يا فلان طرف متمايل شدم ).
كلمه (اخرى ) در جمله : (و الرسول يدعوكم فى اخريكم ) مقابل اولى است و صدا زدن رسول مسلمانان را آنهم از آخر آنها مى فهماند كه لشكر از پيرامون آن جناب متفرق شده بودند و بدون اينكه توجه به اين سو و آن سو كنند چه اول و چه آخر جمعيتشان راه فرار را پيش گرفته بودند و مى رفتند و رسول از پشت سر صداشان مى زده ، ولى آنان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را در بين مشركين رها كرده از ترس كشته شدن راه بيابان را پيش گرفته بودند.
بله جمله : (و سيجزى اللّه الشاكرين )، كه كمى قبل از اين آيه بود و تفسيرش گذشت به ما مى فهماند كه مسلمين تا آخرين نفرشان نگريختند، بلكه كسى در بين آنان بوده كه هيچ تزلزلى در اراده اش رسوخ نكرده ، و قدمى جهت فرار برنداشته است ، نه در اول شكست و نه بعد از انتشار خبر قتل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كه آيه : (افان مات او قتل ...) بر آن دلالت مى كرد.
و از جمله : (و لا تلوون على احد و الرسول يدعوكم فى اخريكم )
نيز فهميده مى شود كه خبر كشته شدن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بعد از شكست و فرار كردن مسلمانان منتشر شده (چون با شنيدن صداى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) معنا نداشته است كه احتمال دهند كه آن جناب كشته شده و يا اين خبر را باور كنند).
فاثابكم غما بغم لكيلا تحزنوا على ما فاتكم و لا ما اصابكم ...

*(104/6)*

يعنى سپس خداى تعالى به تلافى و پاداش غمى كه داشتيد (كه چرا غنيمت ها از دستمان رفت ؟ و چرا اين همه كشته داديم )؟ غمى ديگر به شما داد و آن اندوه از اين بود كه چرا به مال دنيا طمع بستيم ؟ و رسول را يارى نكرديم ؟ اين اندوه را به شما داد تا از آن اندوه منصرف شويد، و از اينكه فرمود (اثابكم \_ پاداشتان داد) معلوم مى شود غم اولى نعمتى از ناحيه خداى تعالى بوده به دليل اينكه فرمود: اين غم را به شما داديم تا غم مخوريد بر آنچه از دست داده ايد، و بر آنچه بر سرتان آمده ، چون خداى تعالى در كتاب مجيدش اين قسم اندوه را مذمت كرده و فرموده : (لكيلا تاسوا على ما فاتكم ).
پس اين غمى كه ايشان را از آن اندوه ناپسند منصرف ساخت نعمت و موهبتى بوده است و عبارت بوده از اندوه ندامت از اعم الى كه كرده اند و حسرتى كه از فوت نصرت ناشى از فشل به ايشان دست داد و در اين صورت غم دوم در جمله : (غما بغم غم ) ناشى از اندوه نامبرده است و حرف (با) در آن بدليه است و معناى عبارت اين است كه خداى تعالى اين پاداش را به شما داد، كه اندوه ناشى از فوت نصرت و ورود مصيبت هايتان را مبدل كرد به اندوه ناشى از ندامت و حسرت از آن فشل و فرار كه مرتكب شديد.
و نيز ممكن است كه جمله :( فاثابكم ) متضمن معناى ابدال باشد كه در نتيجه معنا چنين مى شود: (پس خداى تعالى غم حزن شما را مبدل كرد به غم ندامت و حسرت تا پاداشتان داده باشد) و در اين صورت معناى دو غم بر عكس مى شود، (يعنى غم اول غم ثواب و نعمت و موهبت و غم دوم غم حزن مى شود).

*(104/7)*

و بنابر هر دو معنا، جمله : (فاثابكم ...) فرع قرار گرفته براى جمله : (و لقد عفا عنكم ...) و جمله بعديش هم كه مى فرمايد: (ثم انزل عليكم ) به بهترين وجه اتصال و ترتيب دارد، بدين قرار كه خداى تعالى از شما عفو كرد و در نتيجه غمى را به عوض غمى ديگر به شما پاداش داد تا شما را از اندوهى كه برايتان نمى پسندد محفوظ بدارد و در آخر و بعد از دادن غم پسنديده ، آرامش و چرتى را هم بر شما نازل فرمود.
البته در اين ميان وجهى ديگر هست كه ظهور سياق در تفريع جمله : (فاثابكم ...) بر ما قبل با آن مساعدتر است و آن اين است كه غم عبارت باشد از همان معنائى كه جمله : (اذ تصعدون ...) متضمن آن است و مراد از كلمه : (بغم ) نتيجه اى باشد كه از تنازع و نافرمانى تيراندازان حاصل شد يعنى مسلط شدن مشركين از پشت سر بر مسلمانان و حرف (با) در كلمه (بغم ) سببيت باشد، و اين معناى خوبى است و بنابر آن معنا مراد از جمله : (لكيلا تحزنوا...) اين خواهد بود كه ما حقيقت امر را براى شما بيان مى كنيم ، تا محزون نشويد...، همچنان كه نظير اين معنا را صريحا در آيه زير بيان نموده ، مى فرمايد: (ما اصاب من مصيبه فى الارض و لا فى انفسكم الا فى كتاب من قبل ان نبراها، ان ذلك على اللّه يسير، لكيلا تاسوا على ما فاتكم ، و لا تفرحوا بما آتيكم )
با اين معنائى كه ما براى آيه كرديم نظم آيه و همسياقى جمله هاى پشت سرهم آن درست مى شود، ولى مفسرين احتمالهاى بسيارى در آيه شريفه داده اند، هم از حيث اينكه جمله (فاثابكم ...) به كجا عطف شده ؟ و هم از حيث اينكه معناى غم اول و دوم چيست ؟ و هم در اينكه حرف (با) چه معنا دارد؟ و هم اينكه جمله (لكيلا...) چه ارتباطى به ما قبل خود دارد؟ ولى نتوانسته اند معناى مستقيمى ارائه دهند و چون در نقل آن اقوال و بحث پيرامونش فايده اى نبود از آن صرف نظر كرديم .

*(104/8)*

و بنابراين دو معنائى كه ما احتمال داديم مراد از (مافات ) در جمله : (لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ) غلبه و غنيمت و مراد از جمله (ما اصابكم ) كشته شدن و مجروح گشتن است .
معناى (اءمنة ) و (نعاس ) و احاطه شدن طائفهاى از مسلمانان آندو در جنگ احد
ثم انزل عليكم من بعد الغم امنه نعاسا يغشى طائفه منكم
كلمه (اءمنه ) با فتحه همزه و فتحه ميم و نيز فتحه نون به معناى آرامش خاطر از جهت داشتن امنيت است ، و كلمه : (نعاس ) به معناى گرم شدن پلك چشم و سست شدن بدن قبل از خواب رفتن است كه در حقيقت خوابى خفيف است و در فارسى آن را چرت زدن مى گوئيم ، و اين كلمه در آيه مورد بحث بدل است از كلمه (اءمنه )، چون عادتا ملازمه هست ميان امنيت و نعاس ، و چه بسا احتمال داده باشند كه كلمه : (امنه ) جمع كلمه (آمن ) است مانند كلمه (طلبه ) كه جمع كلمه (طالب ) است و در اين صورت حال از ضمير در (عليكم ) خواهد بود و كلمه (نعاسا) مفعول كلمه (انزل ) است و مصدر (غشيان ) كه فعل (يغشى )
مشتق از آن است به معناى احاطه است ، و معناى آيه بنابر اينكه كلمه (امنه ) به معناى امنيت باشد اين مى شود كه خداى تعالى پس ‍ از مبدل كردن اندوهتان به اندوهى ديگر، امنيتى بر شما نازل كرد كه دنبالش خواب بر طايفه اى از شما مسلط شد، و بنابراين كه كلمه (امنه ) جمع اسم فاعل باشد معنا چنين مى شود: خداى تعالى پس از مبدل كردن اندوهتان به اندوهى ديگر در حالى كه شما ايمن بوديد نعاسى نازل كرد كه بر طايفه اى از شما احاطه يافت .

*(104/9)*

و اين آيه دلالت دارد بر اينكه نعاسى كه در گيراگير اين جنگ نازل شده ، همه افراد را نگرفته بلكه بعضى از ايشان را گرفته است چون مى فرمايد: (به طايفه اى از شما احاطه يافت ) و اين طايفه همانهائى بوده اند كه بعد از فرار و دور شدن به سوى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برگشتند، چون از عمل خود پشيمان و از حفظ نكردن موقعيت حسرت خوردند و حاشا بر خداى تعالى كه از ايشان در حالى كه از جنگ فرار كرده بودند در گذرد، چون فرار از زحف يكى از گناهان كبيره است ، و آدمى را از رحمت خدا دور مى سازد و خداى تعالى در همين آيه فرموده : (و لقد عفا عنكم و اللّه ذو فضل على المؤ منين ) و فضل خود را خاص مؤ منين دانسته و حاشا بر آن جناب كه عنايت و فضل خود را شامل حال مرتكب فحشا و منكر آن هم در حال ارتكاب و قبل از توبه بسازد بلكه عفو و رحمت خود را وقتى شامل حال ايشان كرد كه نخست غم بيهوده و بى اءجرشان را مبدل كرد به غمى صحيح تا دلهايشان به اندوه ناخوشايند خدا آلوده نگردد، كه بيانش گذشت .
پس امنيت و نعاس شامل حال اين طايفه شد يعنى اينهائى كه از فرار خود پشيمان شدند و از اين عمل نكوهيده خود غمگين گشته به طرف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برگشتند، و دور آن جناب را گرفتند، و كانه اين در لحظه اى بوده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از جمعيت فشرده مشركين جدا شده و بدره كوه برگشته بود و برگشتن فراريان هم بعد از آن بوده كه يقين كرده اند كه آن جناب كشته نشده .
در مقابل اين طايفه از مسلمين بعضى ديگرند كه خداى تعالى با جمله (و طائفه قد اهمتهم انفسهم ...) متعرض حالشان شده .
و طائفه قد اهمتهم انفسهم

*(104/10)*

اينها طايفه ديگرى از مؤ منين هستند و منظور از مؤ من بودنشان تنها همين است كه جزء منافقين كه خداى تعالى در آخر گفتار با جمله (و ليعلم الّذين نافقوا و قيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل اللّه او ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم ...) به شرح حالشان پرداخته نبودند، منافقين آنهائى بودند كه از همان اول امر و قبل از شروع جنگ از مؤ منين جدا شدند و خود را كنار كشيدند منافقين اينها بودند كه وضعى ديگر دارند كه خداى تعالى بزودى از وضع آنان خبر مى دهد.
به فكر جان خود بودن و ديد جاهليت داشتن ؛ اوصاف فراريان از جنگ احد
و خداى تعالى اين طايفه دوم را كه در جمله مورد بحث اينطور توصيفشان كرده (كه در فكر جان خود بودند) به آن كرامتى كه طايفه اول را گرامى داشته ، گرامى نداشت ، يعنى عفو و تبديل غم و امنيت و نعاس را به آنان نداد بلكه به خودشان واگذارشان كرد و در نتيجه فقط به فكر جانشان افتادند و همه چيز را از ياد بردند.

*(104/11)*

و خداى تعالى از ميان اوصاف آنان تنها دو صفت را آورد، هرچند كه برگشت آن دو هم به يك صفت است چون آن ديگرى از لوازم و فروعات اولى است يكى به فكر خود بودن و ديگرى داشتن ديد جاهليت ، اما به فكر خود بودن معنايش اين نيست كه تنها به فكر سعادت حقيقى خويش بوده باشند چون مؤ منين هم جز اين را نمى خواهند و اصولا هر انسان صاحب اراده و همتى غير از خودش ‍ هيچ هم ديگرى ندارد، پس مراد اين نيست بلكه مراد اين است كه اين طايفه هيچ همى جز حفظ حيات مادى و دنيائى خود نداشتند و به همين جهت بوده كه نمى خواستند خود را در دام قتل بيندازند، پس اين طايفه نه دينى در نظر داشتند و نه سعادت واقعى را، تنها همشان كامروا كردن خود در دنيا بوده است و اگر خود را بدين چسباندند براى اين بوده كه مى پنداشتند دين همواره غالب است و هيچگاه مغلوب واقع نمى شود، چون خدا به اين شكست و به غلبه دشمنانش راضى نيست ، هر چند كه اسباب ظاهرى با دشمنان او باشد پس اين طايفه (نمى خواستند بدين خدا خدمت كنند)، بلكه مى خواستند از پستان دين بدوشند تا چندى كه برايشان استفاده داشته باشد از آن دم بزنند ولى هر وقت وضع برگشت و به هدفهائى كه گفتيم نرسيدند، به عقب برگردند و سير قهقرائى را پيش ‍ گيرند.
يظنون باللّه غير الحق ظن الجاهليه ... ان الامر كله لله

*(104/12)*

مى فرمايد درباره خدا خيالى كردن كه درست و حق نبود بلكه از پندارهاى جاهليت بود، و خدا را به وصفى ستودند كه حق نبود، بلكه از اوصافى بود كه اهل جاهليت خداى را با آن مى ستودند، و اين ظن هر چه بوده مناسب و لازمه اين گفتارشان است كه گفتند: (هل لنا من الامر من شى ء؟) و دستورى هم كه خداى تعالى به رسول خود داد كه پاسخشان را چنين بگويد: (قل ان الامر كله لله ) آنرا كشف مى كند، چون از ظاهر اين پاسخ برمى آيد كه اين طايفه خيال كرده بودند كه زمام بعضى امور به دست خودشان است ، و به همين جهت بوده كه وقتى شكست خوردند،
و كشتار دشمن از آنان زياد شد، به شك افتادند، و گفتند: (پس مگر ما هيچ كاره ايم ؟).
ردّ توهّم باطلبرخى كه پنداشته اند دين خلق هرگز شكست نمى خورد
با اين بيان روشن مى شود كه آن امرى هم كه خود را در آن مؤ ثر و يا مستقل مى پنداشته اند، همان شكست دادن و غلبه بر دشمن بوده و زمام اين امر را از اين جهت به دست خود مى پنداشتند كه به اسلام در آمده اند، پس معلوم مى شود اين طايفه چنين مى پنداشتند كه دين حق هرگز شكست نمى خورد و همچنين متدين به چنين دينى هرگز مغلوب دشمنش واقع نمى شود، چون يارى اين دين و اين متدين به عهده خدا است و براى اين پندار خود هيچ شرط و قيدى هم قائل نبودند چون خيال مى كردند كه خداى تعالى در وعده نصرت خود هيچ قيدى را شرط نكرده .
و اشتباهشان هم همين جا بوده و ظن جاهليت همين است ، چون بت پرستان جاهليت معتقد بودند كه براى هر صنف از اصناف حوادث ، از قبيل : رزق ، حيات ، موت عشق ، جنگ و امثال آن ، و همچنين براى هر نوع از انواع موجودات عالم از قبيل : انسان ، زمين ، درياها و غير اينها ربّ و مدبرى جداگانه است كه امور هر يك از آنها را رب آنها اداره مى كند و اين ارباب و خدايان در اراده خود شكست ناپذيرند.

*(104/13)*

بت پرستان اين خدايان را مى پرستند تا آنچه را كه مى خواهند به وسيله آنان به سوى خود سرازير سازند و سعادت را براى خويش ‍ جلب نمايند، و نيز شرها و بلاها را از خود دفع كنند و خداى سبحان را رب آن ارباب و به منزله پادشاهى عظيم مى دانستند، كه هر صنف از اصناف رعيت خود را به يكى از بزرگان رعيت خود سپرده ، و اختيار تام به او داده و او در حوزه حكمرانى و منطقه نفوذ خود هر كارى بخواهد مى كند.
و اين مشرك وقتى مسلمان شد و در اسلامش خيال كرد كه دين حق در تقدم و پيشرفت ظاهرى هم هرگز شكست نمى خورد و همچنين پيامبر \_ كه اولين كسى است كه مسؤ وليت ابلاغ اين دين از جانب پروردگارش به دوش او نهاده شده و سنگينى آنرا تحمل كرده - در ظاهر دعوتش مقهور نمى شود و يا حداقل كشته نمى شود و نمى ميرد، در حقيقت ظنى جاهلى به خود راه داده و درباره خدا ظنى غير حق نمودند چرا، كه براى خدا همتا و امثالى گرفته كه يكى از آنها پيامبر است و پيامبر را ربى پنداشته كه خداى تعالى امر پيروزى بر دشمن و غنيمت گرفتن از او را به خود آن جناب وا گذاشته است ، با اينكه خداى سبحان واحد است و شريكى ندارد و تمامى امور به دست خود او است و احدى از خلائق اختيار هيچ امرى را ندارد. و به همين جهت بود كه وقتى در آيات گذشته فرمود: (ليقطع طرفا من الّذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين )

*(104/14)*

ناگهان رشته سخن را قطع نموده به عنوان جمله معترضه خطاب به رسول گرامى خود نموده و فرمود: (ليس لك من الامر شى ء) تا كسى توهم نكند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دخالتى در مساءله قطع و كبت دارد، بلكه اين خداى سبحان است كه سنت اسباب و مسببات را وضع كرده ، در بين اسباب و مسببات آن مسببى در خارج واقع مى شود كه سببش قوى تر از ساير اسباب باشد حال چه اينكه حق باشد و چه باطل چه خير باشد و چه شر چه هدايت باشد چه ضلالت ، چه عدل باشد و چه ظلم و نيز چه درباره مؤ من باشد يا كافر چه محبوب باشد چه مبغوض چه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باشد و چه ابو سفيان .
سنت اسباب و مسببات ، عام است و امر نبوت و دعوت ، از آن مستثنا نيست
بله البته اين هست كه خداى سبحان عنايت خاصى به دين و اولياءش دارد و نظام كون و اسباب جارى در آن را، طورى به جريان مى اندازد كه نتيجه اش غلبه دين و فراهم شدن زمينه براى حكومت اولياءش در زمين گشته تا عاقبت به نفع متقين باشد.
و امر نبوت و دعوت از اين سنت جاريه مستثنا نيست و لذا هر زمان كه اسباب عادى در تقدم و پيشرفت اين دين و غلبه مؤ منين دست به دست هم داده ، اين تقدم حاصل گرديده است مانند بعضى از جنگهاى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و هر زمانى كه موافق نبوده مثلا نفاق و نافرمانى امر رسول و يا فشل و جزع در بين مسلمين پيدا شده ، غلبه و پيروزى نصيب مشركين گرديده و مؤ منين شكست خورده اند و همچنين است حال در ساير انبيا با مردم ، چون دشمنان انبيا به خاطر آنكه اهل دنيا بودند و همه تلاششان در آباد كردن دنيا و بسط قدرت و تشديد نيرو و جمع آورى اجتماعات بود، غلبه ظاهرى هم همواره با آنان بوده است و هميشه انبيا مغلوب بوده اند، يا مانند زكريا مقتول و يا چون يحيى مذبوح و يا چون عيسى مهجور و يا مبتلا به گرفتاريهاى ديگر بودند.

*(104/15)*

بله هر زمانى كه ظهور و غلبه حق و اثبات حقانيت آن موقوف شد و يا بشود به اينكه نظام عادى خرق و نقض شود و به عبارت ديگر هر زمان كه امر حق داير بين مرگ و حيات شود بر خداى سبحان است ، كه دين خود را يارى كند و نگذارد حجتش ضعيف و يا باطل گردد و ما قسمتى از اين بحث را در جلد اول عربى اين كتاب آنجا كه از اعجاز سخن مى گفتيم و نيز در جلد دوم آنجا كه پيرامون احكام اعمال بحث مى كرديم گذرانديم (بدانجا مراجعه شود).
و اينك بر سر سخن مذكور برمى گرديم : پس سخن طايفه اى كه گفتند: (اهمتهم انفسهم ) (پس مگر ما هيچ كاره ايم ؟!)
در حقيقت اظهار شك در حقانيت دين بوده آن هم با بيانى كه روح بت پرستى را (به بيانى كه گذشت ) در آن دميده بودند، پس اينكه خداى تعالى پيامبر خود را ماءمور كرد به اينكه پاسخشان دهد: كه (ان الامر كله لله )، با در نظر گرفتن اينكه در خطاب قبليش به آن جناب فرموده بود: (ليس لك من الامر شى ء)، خواسته است به اين وسيله بيان كند كه ملت فطرت و دين توحيد آن ملت و دينى است كه كسى بجز خداى سبحان را مالك امر ندانسته و ماسواى اللّه را كه يكى از آنها رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است به هيچ وجه مؤ ثر مستقل نداند، بلكه همه اين سبب ها را در حيطه و سلسله اسباب و مسببات الهيه بداند كه جريانش به ناموس امتحان و ابتلا منتهى مى گردد.
جواب كسانى كه به كشته شدن مسلمانها در جنگ احد اعتراض داشتند
يخفون ف ى انفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان ...

*(104/16)*

اين آيه توصيفى است از اين طايفه گوينده تر از گفتار خود آنان كه پرسيده بودند: (هل لنا من الامر من شى ء) چون اين گفتارشان تشكيكى بود به صورت سؤ ال و اينكه در آيه مورد بحث گفتند: (لو كان لنا من الامر شى ء ما قتلنا هيهنا) گفتارى است كه پنهان از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در دل خود گفته و ترجيحى است كه در شكل استدلال داده اند و بدين جهت از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پنهان كردند كه در حقيقت ترجيح كفر بر اسلام بود.
لذا به رسول گرامى خود فرمان داد تا در جوابشان بفرمايد: (لو كنتم فى بيوتكم لبرز الّذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم و ليبتلى اللّه ما فى صدوركم و ليمحص ما فى قلوبكم ...) و با اين كلام دو چيز را روشن كرد.
اول اينكه : كشته شدن هر كس از شما در معركه جنگ دليل بر اين نيست كه شما بر حق نيستيد و نيز آنطور كه شما پنداشته ايد دليل بر اين نيست كه امر (پيروزى ) به نفع شما نيست بلكه قضاى الهى كه گريز و مفرى از آن نيست بر اين جارى شده كه اين كشته شدگان در اين نقطه از زمين به وسيله قتل از دنيا بروند و به فرض اينكه شما براى قتال بيرون نمى آمديد باز آنهائى كه قتل بر آنان نوشته شده بود در همين نقطه كشته مى شدند، پس هيچ گريزى از اجل مسما نيست ، نه مى توانيد ساعتى تاءخيرش بيندازيد و نه تقديمش ‍ بداريد.
نكته دوم : كه روشن كرد، اين بود كه سنت خداى تعالى بر اين جارى شده است كه ابتلا و خالص سازى عمومى باشد، هم شامل آنان شود و هم شامل شما پس شما چاره اى از اين بيرون آمدنتان و وقوع اين قتال نداشته ايد، بايد اين وضع پيش مى آمد تا مقتولان شما به قتل برسند و به درجات خود نائل گردند و شما هم هر يك وضع خاص بخود را بگيرد و با آزمايش افكار باطنى شما و خالص سازى ايمان و شرك قلبيتان يكى از دو طرف سعادت و شقاوت برايتان متعين شود.
سخنان عجيب برخى مفسرّين در تفسير اين آيه

*(104/17)*

و از سخنان عجيبى كه در تفسير اين آيه مى خوانيم گفتار عده اى از مفسرين است كه گفته اند: مراد از اين طايفه اى كه در آيه شريفه شرح حالشان آمده منافقين مى باشند. با اينكه ظاهر سياق اين است كه حال مؤ منين را وصف مى كند و اما منافقان يعنى اصحاب عبداللّه بن ابى در همان اوائل امر كه گفتگو از جنگ بود خود را كنار كشيدند و در آيات بعد متعرض حال ايشان مى شود.
خدا مى داند مگر اينكه منظورشان از منافقين افراد سست ايمانى است كه برگشت عقايد متناقضشان بر حسب لوازمى كه دارد به انكار قلبى حق و اعتراف به آن در زبان است و اين همان طايفه اند كه خداى تعالى (در آياتى ) آنان را بيمار دل ناميده ، مثلا فرموده : (اذ يقول المنافقون و الّذين فى قلوبهم مرض غرّ هولاء دينهم ) و نيز آنان را خبرچين و جاسوس خوانده و فرموده : (و فيكم سماعون لهم )، و يا منظورشان اين باشد كه همه منافقين با اصحاب عبداللّه بن ابى به مدينه برنگشتند.
از اين عجيب تر كلام بعضى ديگر است كه گفته اند: طايفه مورد بحث مؤ من بودند و خيال مى كردند كه مساءله نصرت و غلبه به دست خود آنان و حق ايشان است چون تابع دين حق خدا هستند و اين خيال از اينجا در آنان پيدا شد كه ديدند در جنگ بدر ملائكه به ياريشان آمدند، پس اينكه در اين جنگ يعنى جنگ احد گفتند: (هل لنا من الامر من شى ء) و نيز اينكه گفتند: (لو كان لنا من الامر شى ء...) اعترافى است از اين طايفه به اينكه امر به دست خدا است نه ، به دست ايشان و گرنه اگر بدست ايشان بود كشتار در اين جنگ آنان را از پا در نمى آورد.

*(104/18)*

از اين جهت گفتيم عجيب تر است كه بنابر اين قول پاسخ به آن دو سؤ ال نمى چسسد و معنا ندارد به كسى كه ايمان دارد به اينكه امر به دست خدا است ، پاسخ دهند كه كار همه اش به دست خدا است و يا بگويند: (قل لو كنتم فى بيوتكم ) و به همين جهت بعضى از خود صاحبان اين سخن متوجه اشكال شده براى رفع آن سخنى گفته اند، كه گفتارشان از اصل نادرست تر است و خواننده عزيز به معناى درست آيه توجه فرمود
هر يك از گناهان ، آدمى را به سوى گناه ديگرى مى كشاند
ان الّذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا
كلمه : (استزلال ) به معناى آن است كه كسى بخواهد ديگرى را به لغزش وادار نمايد، مى فرمايد شيطان مى خواست آنان را دچار لغزش كند و اين را نخواست مگر به سبب بعضى از انحرافهائى كه در دل و در اعمال داشتند چون گناهان هر كدامش آدمى را به سوى ديگرى مى كشاند چون اساس گناه پيروى هواى نفس است و نفس وقتى هواى فلان گناه را مى كند هواى امثال آن را نيز مى كند.
و اما احتمال اينكه حرف (با) براى آلت باشد و منظور از (ما كسبوا \_ آنچه كردند) پشت كردنشان به جنگ در روز درگيرى احتمالى است بعيد از ظاهر لفظ چون ظاهر جمله : (ما كسبوا) اين است كه عملى بوده كه قبل از فرار از جنگ و استزلال شيطان ، از ايشان سر زده بوده است . و بهر حال ظاهر آيه اين است كه بعضى از گناهانى كه قبل از بپا شدن جنگ از ايشان سر زده بوده ، شيطان را به استزلال و اغواى آنان متمكن و مسلط ساخته و نتيجه اش پشت كردن به جنگ و فرارشان از آن شده است و از اينجا است كه نادرستى احتمال زير روشن مى شود و آن اين است كه كسى به پيروى بعضى از روايات بگويد: آيه ناظر است به ندائى كه شيطان در روز احد سر داد و گفت : (محمد كشته شد) چون در لفظ آيه هيچ دلالتى بر اين معنا نيست .
خداوند حليم فراريان از جنگ را مورد عفو خود قرار مى دهد

*(104/19)*

و لقد عفا اللّه عنهم ان اللّه غفور حليم
منظور از اين عفو بخشودن كسانى است كه از جنگ گريختند و در اول آيه سخن از آنان رفت و اين آيه به خاطر اينكه مطلق است شامل تمامى فراريان آن روز يعنى هر دو طايفه مى شود، چه آنها كه در آخر نعاس و چرت بر آنان احاطه يافت و چه آنهائى كه (اهمتهم انفسهم ) (\_ فقط به فكر حيات مادى خود بودند) و چون اين دو طايفه در فضيلت مختلف بودند، در آيه مورد بحث (كه گفتيم شامل هر دو طايفه است ) جهات اكرام را (كه عفو مخصوص طايفه اول به بيانى كه گذشت مشتمل بر آن بود) ذكر نكرد. سخن ساده تر اينكه : نفرمود عفو از آن طايفه و اكرامشان چگونه بود.
از اينجا روشن مى شود كه عفو نامبرده در اين آيه غير از آن عفوى است كه در جمله : (و لقد عفا عنكم ) آمده و دليل بر اختلاف اين دو عفو اختلاف لحنى است كه اين دو آيه دارند چون بين اين لحن كه فرموده : (خدا هم از شما عفو كرد و خدا داراى فضلى خاص نسبت به مؤ منين است ) و در آن سخن از راءفت و فضل خدا و ايمان افراد مورد نظر رفته و بين اين لحن كه فرمود: (و خدا هم از ايشان عفو كرد كه خدا آمرزنده و حليم است ) فرقى واضح وجود دارد چون در اين آيه هر چند سخن از عفو كرده ،
ولى از ذكر همه امتيازات طايفه اول خوددارى شده است و علاوه بر اين آيه را با ذكر حلم خدا ختم فرموده كه معنايش عجله نكردن در عقوبت است و چون با عفو ذكر شود اين معنا را مى دهد كه فعلا خشم خود را ظاهر نمى سازد و همچنان در باطن نگه مى دارد.
ممكن است كسى در اينجا بگويد: همين كه در آيه شريفه بين دو طايفه مساوات قائل شده و هر دو طايفه را مشمول عفو قرار داده (ما نيز بايد قائل به برابرى آن دو در فضيلت باشيم و يكى را بر ديگرى برترى و ترجيح ندهيم ).

*(104/20)*

در جواب مى گوئيم : معناى عفو در دو مورد مختلف است و هر يك مصداقى خاص دارد هر چند كه در مفهوم يكى باشند به هر دو عفو گفته شود و هيچ دليلى نيست كه دلالت كند عفو و مغفرت و امثال اين مفاهيم در همه موارد يك سنخ دارد، بلكه ما در سابق گفتيم كه در هر مورد معناى خاصى دارند كه بيانش گذشت .
عفو و مغفرت در قرآن به چه معنا است ؟
كلمه عفو بنابه گفته راغب به معناى قصد است البته اين معنا معناى جامعى است كه از موارد استعمال آن به دست مى آيد \_ وقتى گفته مى شود: (عفاه ) و يا (اعتفاه )، يعنى قصد فلانى را كرد تا آنچه نزد او است بگيرد و وقتى گفته مى شود: (عفت الريح الدار) معنايش اين است كه نسيم قصد خانه كرد و آثارش را از بين برد.
گويا اينكه در مورد كهنه شدن خانه مى گويند: (عفت الدار) عنايتى لطيف در آن دارند و كانه مى خواهند بگويند خانه قصد آثار خودش كرد و زينت و زيبائى خودش را گرفت و از انظار ناظران پنهان ساخت و به اين عنايت است كه عفو را به خداى تعالى نسبت مى دهند كانه خداى تعالى قصد بنده اش مى كند و گناهانى كه در او سراغ دارد از او مى گيرد و او را بى گناه مى سازد.
از اينجا روشن مى شود كه مغفرت \_ كه عبارت از پوشاندن است \_ به حسب اعتبار متفرع و نتيجه عفو است چون ، هر چيزى اول بايد گرفته شود بعد پنهان گردد خداى تعالى هم اول گناه بنده اش را مى گيرد و بعد مى پوشاند و گناه گناه كار را نه در نزد خودش و نه در نزد ديگران برملا نمى كند همچنانكه فرمود: (و اعف عنّا و اغفرلنا) و نيز فرمود: (و كان اللّه عفوا غفورا) كه اول عفو را ذكر مى كند بعد مغفرت را.

*(104/21)*

و از همين جا روشن گرديد كه عفو و مغفرت هر چند كه به حسب عنايت ذهنى دو چيز مختلفند و يكى متفرع بر ديگرى است و ليكن به حسب خارج و مصداق يك چيزند و معناى آندو اختصاصى نيست بلكه اطلاق آن دو بر غير خداى تعالى به همان معنا صحيح است ، همچنانكه خداى تعالى عفو را در مورد انسانها استعمال نموده مى فرمايد: (الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عقده النكاح ).
و همچنين كلمه مغفرت را استعمال نموده مى فرمايد: (قل للّذين آمنوا يغفروا للّذين لايرجون ايام اللّه ).
و نيز مى فرمايد: (فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فى الامر...) كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دستور مى دهد از افرادى كه مورد نظرند عفو كند و بر نافرمانى آنان مؤ اخذه و عتاب و سرزنش و امثال آن نكند و اينكه بر ايشان در آثارى كه گناه آنان براى شخص آن جناب دارد از خدا طلب مغفرت كند، با اينكه آمرزش بالاخره كار خود خداى تعالى است .
و نيز اين معنا روشن شد كه معناى عفو و مغفرت منحصر در آثار تشريعى و اخروى نيست بلكه شامل آثار تكوينى و دنيائى نيز مى شود، به شهادت اينكه در قرآن كريم در همين موارد استعمال شده است ، از آن جمله فرموده : (و ما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير) و اين آيه بطور قطع شامل آثار و عواقب سوء دنيائى گناهان نيز هست .
و معناى آيه زير نيز نظير آن است كه مى فرمايد: (و الملائكه يسبحون بحمد ربهم و يستغفرون لمن فى الارض ).
و همچنين كلام آدم و همسرش كه بنا به حكايت قرآن عرضه داشتند: (ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين ) بنابر اينكه منظور از ظلم آدم و حوا نافرمانى از نهى ارشادى خدا باشد نه از نهى مولويش ،
(چون اگر منظور مخالفت از نهى مولوى باشد \_ كه البته نيست \_ آيه شريفه شاهد گفتار ما يعنى شمول دو كلمه (عفو) و (مغفرت ) نسبت به آثار تكوينى و غير شرعى نخواهد بود).

*(104/22)*

و آيات بسيارى از قرآن كريم دلالت دارد بر اينكه قرب و نزديكى به خداى تعالى و متنعم شدن به نعمت بهشت ، موقوف بر اين است كه قبلا مغفرت الهيه شامل حال آدمى بشود و آلودگى شرك و گناهان به وسيله توبه و نظير آن پاك شده باشد، چرك و آلودگى اى كه آيه شريفه : (بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ) و پاك شدنى كه آيه : (و من يؤ من باللّه يهد قلبه ) بدان اشاره دارند.
شرك مرگ ، و معصيت ظلم است و مغفرت ازاله مرگ و ظلمت مى باشد
و كوتاه سخن اينكه عفو و مغفرت از قبيل بر طرف كردن مانع و ازاله منافيات است ، چون خداى تعالى ايمان و خانه آخرت را حيات و آثار ايمان و افعال دارنده آن را و سيره اهل آخرت در زندگى دنيا را نور خوانده و فرموده است ؛ (او من كان ميتا فاحييناه و جعلنا له نورا يمشى به فى النّاس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها)؟ و اصلا زندگى واقعى را دار آخرت دانسته و فرموده :
(و ان الدار الاخرة لهى الحيوان ) پس شرك مرگ و معصيت ظلمت است همچنان كه باز در جاى ديگر فرموده : (او كظلمات فى بحر لجى يغشيه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يريها و من لم يجعل اللّه له نورا فما له من نور)، پس مغفرت در حقيقت از بين بردن مرگ و ظلمت است و معلوم است كه مرگ بوسيله جدا و متمايز گردد،
و حيات هم عبارت است از ايمان و نور عبارت است از رحمت الهيه .
پس كافر حيات و نور ندارد و مؤ من آمرزيده ، هم حيات دارد و هم نور و مؤ منى كه هنوز گناهانى با خود دارد زنده است و ليكن نورش ‍ به حد كمال نرسيده ، با آمرزش الهى است كه به آن حد مى رسد چون خداى تعالى فرموده : (نورهم يسعى بين ايديهم و بايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفرلنا).

*(104/23)*

پس از همه مطالب گذشته اين معنا روشن شد كه مصداق عفو و مغفرت وقتى در امور تكوينى به خداى تعالى نسبت داده شود معنايش ، برطرف كردن مانع به وسيله ايراد سبب است و در امور تشريعى به معناى ازاله سببى است كه نمى گذارد ارفاق و رحم مولا در مورد سعادت و شقاوت شامل حال بنده او شود، عفو و مغفرت آن مانع را برمى دارد و در نتيجه بنده داراى سعادت مى شود.
سوره آل عمران ، آيات 156\_ 164
يا ايها الّذين آمنوا لاتكونوا كالّذين كفروا و قالوا لاخونهم اذا ضربوا فى الارض او كانوا غزّى لو كانوا عندنا ما ماتوا و ما قتلوا ليجعل اللّه ذلك حسره فى قلوبهم و اللّه يحى و يميت و اللّه بما تعملون بصير 156
و لئن قتلتم فى سبيل اللّه او متم لمغفره من اللّه و رحمة خير مما يجمعون 157
و لئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون 158
فبما رحمة من اللّه لنت لهم و لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فى الامر فاذا عزمت فتوكل على اللّه ان اللّه يحب المتوكلين 159
ان ينصركم اللّه فلا غالب لكم و ان يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده و على اللّه فليتوكل المؤ منون 160
و ما كان لنبى ان يغل و من يغلل يات بما غل يوم القيمه ثم توفى كل نفس ما كسبت و هم لا يظلمون 161
افمن اتبع رضوان اللّه كمن باء بسخط من اللّه و ماوئه جهنم و بئس المصير162
هم درجت عند اللّه و اللّه بصير بما يعملون 163
لقد من اللّه على المؤ منين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلوا عليهم ءايته و يزكيهم و يعلمهم الكتب و الحكمه و ان كانوا من قبل لفى صلال مبين 164
ترجمه آيات

*(104/24)*

اى گرويدگان به دين اسلام شما بمانند آنان كه راه كفر و نفاق پيمودند، نباشيد كه گفتند اگر برادران و خويشان ما به سفر نرفتند و يا به جنگ حاضر نمى شدند به چنگ مرگ نمى افتادند، اين آرزوهاى باطل را خدا حسرت دلهاى آنان خواهد كرد و خدا است كه زنده مى گرداند و مى ميراند (در هر وقت و به هر سبب كه مى خواهد) و به هر چه كنيد آگاه است (156).
اگر در راه خدا كشته شويد يا بميريد در آن جهان به آمرزش و رحمت خدا نائل شويد و آن بهتر از هر چيزى است كه در حيات و زندگى دنيا انسان مى تواند براى خود فراهم آورد (157).
اگر در راه خدا بميريد يا كشته شويد (اندوهگين نشويد كه ) به رحمت ايزدى پيوسته و به سوى خدا محشور خواهيد شد (158).
رحمت خدا تو را با خلق مهربان و خوش خوى گردانيد و اگر تندخو و سخت دل بودى مردم از پيرامون تو متفرق مى شدند پس چون امت به نادانى درباره تو بد كنند از آنان درگذر و از خدا بر آنها طلب آمرزش كن و براى دلجوئى آنان در كار جنگ مشورت نما ليكن آنچه را كه خود تصميم گرفتى با توكل به خدا انجام ده كه خدا آنان را كه بر او اعتماد كنند دوست دارد و يارى مى كند (159).
اگر خدا شما را يارى كند محال است كسى بر شما غالب آيد و اگر به خوارى واگذارد آن كيست كه بتواند بعد از آن شما را يارى كند؟ و اهل ايمان تنها به خدا (و قدرت و رحمت او) بايد اعتماد كنند (.16).
و البته هيچ پيغمبرى خيانت نخواهد كرد و هر كس خيانت كند روز قيامت به كيفر آن خواهد رسيد و بطور كلى هر كس هر عمل نيك و بد در دنيا بجا آورد در قيامت تمام و كامل به جزاى آن برسد و به هيچ كس ستمى نخواهد شد (161).
آيا كسى كه با ايمان در راه رضاى خدا قدم بردارد مانند كسى است كه با كفر راه غضب خدا پيمايد؟ منزل گاه او جهنم است و بسيار بد جايگاهى است (162).

*(104/25)*

اين دو گروه مؤ من و كافر را به مراتب ايمان و كفر نزد خدا درجات مختلفه است و خداوند به هر چه مى كنند آگاه است (163).
خدا بر اهل ايمان منت گذاشت كه رسولى از خودشان در ميان آنان بر انگيخت كه بر آنها آيات خدا را تلاوت كند و نفوسشان را از هر نقص و آلايش پاك گرداند و به آنها احكام شريعت و حقايق حكمت بياموزد هر چند قبلا گمراهى آنان آشكار بود(164).
بيان آيات
چكيده سخن در مضمون آيات 164 - 156 سورهآل عمران
اين آيات نيز تتمه آياتى است كه در خصوص جنگ احد نازل شده و اين آيات متعرض مساءله ديگرى است كه براى مسلمين پيش ‍ آمد و آن عبارت بود از تاءسف و حسرتى كه از كشته شدن جنگجويانشان و بزرگانشان در دلشان پر شده بود و قلم درشت كشتگان از طايفه انصار بود چون از مهاجرين \_ بطورى كه گفته شده - به جز چهار نفر كشته نشدند و اين حدس انسان را قوى مى كند كه بيشتر مقاومت از ناحيه انصار و بيشتر ترس و وحشت از ناحيه مهاجرين بوده و مهاجرين قبل از انصار گريختند.
و كوتاه سخن اينكه آيات مورد بحث خطا و خبطى را كه باعث اين اسف و حسرت شد بيان مى كند و سپس به امر ديگرى اشاره مى كند كه زائيده آن اسف و حسرت بود و آن عبارت بود از سوء ظن به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و اينكه آن جناب باعث شد كه مسلمانان گرفتار آن حسرت و اسف شوند و در آن مهلكه بيفتند و اين معنا از گفتار آنان استفاده مى شود گفتارى كه آيات : (لو كانوا عندنا ما ماتوا و ما قتلوا...) و گفتار منافقين در آيات آينده يعنى آيه : (لو اطاعونا ما قتلوا...) بر آن اشاره دارد چون خواسته اند بگويند: لو اطاعونا و لم يطيعوا رسول اللّه اگر اطاعت ما مى كردند و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را اطاعت نمى كردند نه مى مردند و نه كشته مى شدند (پس اگر رودربايستى نبود صريحا مى گفتند) رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آنان را به كشتن داد.

*(104/26)*

و آيات مورد بحث بيان مى كند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به احدى خيانت نمى كند و اين شان او نيست بلكه او كه فرستاده اى از ناحيه خداى تعالى است شريف النفس و كريم الاصل و عظيم الخلق است و به رحمتى از خداى تعالى داراى خوئى نرم است از خطاكاران مردم عفو مى كند، برايشان استغفار مى نمايد و در امور به دستور خداى تعالى با ايشان مشورت مى كند و خدا با فرستادن چنين پيامبرى بر آنان منت نهاده تا از ضلالت به سوى هدايت خارجشان كند.
نهى مؤ منين از هماهنگ شدن با كفار درباره شهداى جنگ احد
يا ايها الّذين آمنوا لا تكونوا كالّذين كفروا...
منظور از اين كفار (كه به مؤ منين مى فرمايد مثل آنان نباشيد) خود كفارند (چون ظاهر جمله (الّذين كفروا) همين است ) نه منافقان \_ كه بعضى گفته اند، \_ براى اين كه نفاق بدان جهت كه نفاق است منشاء چنين سخنى \_ (كه اگر با ما بودند كشته نمى شدند)
نمى شود و اگر منافق هم اين حرف را بزند \_ كه البته مى زند \_ به خاطر كفرش مى باشد پس بايد اين سخن را به كفار نسبت دهد \_ كه داده \_ نه به منافقين .

*(104/27)*

و تعبير (ضرب فى الارض ) كنايه است از مسافرت و كلمه : (غزى ) جمع غازى (جنگجو) است ، همانطور كه كلمه (طلب ) جمع طالب و كلمه (ضرب ) جمع ضارب است و معناى جمله : (ليجعل اللّه ذلك حسره ) اين است كه خداى تعالى همين سخن را مايه حسرت دلهاى آنان قرار داد تا عذابشان كند پس اين تعبير از باب به كار بردن مقدمه در جاى نتيجه است چون حسرت مقدمه عذاب است و جمله : (و اللّه يحيى و يميت ) بيان حقيقت امر است حقيقتى كه كفار و گويندگان : (لو كانوا...) درباره آن خطا كردند و كلمه : (يميت مى ميراند) هم شامل مرگ در بستر مى شود و هم شامل قتل چون در سابق هم گفتيم كه وقتى كلمه (موت ) بطور مطلق در كلام آيه شامل هر دو مى شود و جمله : (و اللّه بما تعملون بصير) در جاى تعليل بكار رفته مى خواهد نهى در (لاتكونوا...) را تعليل كند يعنى بفرمايد اگر گفتيم شما مسلمين مثل كفار نباشيد براى اين است كه خدا بدانچه مى كنيد بينا است .
و در جمله (ما ماتوا و ما قتلوا...) موت مقدم بر قتل آمده ، تا نشر هم به ترتيب لف در جمله (اذا ضربوا فى الارض او كانوا غزّى ) باشد چون در اين جمله نيز اول مسافرت آمده كه معمولا مرگ در آن مرگ طبيعى است و بعد جنگ آمده كه معمولا مرگ در آن به كشته شدن است ، ممكن هم هست كه به اين خاطر اين موت را مقدم ذكر كرده كه مردن امرى طبيعى و عادى است و كشته شدن امرى غير طبيعى است و لذا آنكه طبيعى بود جلوتر آمده .

*(104/28)*

و خلاصه معناى آيه نهى مؤ منين است از اينكه مثل كافران باشند و درباره كسانى كه در بيرون شهر يا در غياب بستگان و يا در جنگ از دنيا بروند بگويند: اگر نزد ما مانده بودند نمى مردند و كشته نمى شدند، براى اينكه اين سخن آدمى را به سوى عذابى قلبى و شكنجه اى الهى كه همان حسرت باشد گرفتار مى كند، علاوه بر اينكه سخنى است ناشى از جهل براى اينكه دورى فلان شخص از خانواده و بستگانش نه او را زنده مى كند و نه مى ميراند و اصولا احيا و اماته از شؤ ون مختص به خداى تعالى است خداى وحده كه شريكى براى او نيست ، پس زنهار كه شما مسلمانان مثل آن كفار نباشيد كه خدا بدانچه مى كنيد بصير و بينا است .
و لئن قتلتم فى سبيل اللّه او متم لمغفره من اللّه و رحمة خير مما يجمعون
ظاهرا مراد از (ما يجمعون ) مال و ملحقات آن است كه مهم ترين هدف در زندگى دنيا است و اگر در اين جمله قتل را جلوتر از موت ذكر كرد، براى اين بود كه كشته شدن در راه خدا نزديك تر به مغفرت است تا مردن ،
پس اين نكته باعث شد كه در خصوص آيه مورد بحث قتل را جلوتر از موت بياورد و لذا در آيه بعد باز مى بينيم كه به همان ترتيب طبيعى برگشته و موت را قبل از قتل آورده ، مى فرمايد: (و لئن متم او قتلتم لالى اللّه تحشرون ) چون نكته اى كه گفتيم در اينجا نبود.
فبما رحمة من اللّه لنت لهم ...
كلمه : (فظ) به معناى جفاكار بى رحم است و غليظ بودن قلب كنايه است از نداشتن رقت و راءفت و كلمه : (انفضاض ) كه مصدر فعل (انفضوا) است متفرق شدن است .
وجه التفات خطاب از مسلمين به پيامبر (ص ) در آيه شريفه
next page
fehrest page
back page

*(104/29)*

next page
fehrest page
back page
در اين آيه شريفه التفاتى به كار رفته چون در آيات قبل خطاب متوجه عموم مسلمين بود و در اين آيه متوجه شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شده و خطاب در اصل معنا در حقيقت باز به عموم مسلمين است و مى خواهد بفرمايد: رسول ما به رحمتى از ناحيه ما نسبت به شما مهربان شده است و به همين جهت به او امر كرديم كه از شما عفو كند و برايتان استغفار نمايد و با شما در امور مشورت كند و وقتى تصميمى گرفت بر ما توكل كند.
پس با اينكه اصل معنا اين بود بايد ديد چرا خطاب را به شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برگردانيد؟ و چه نكته اى باعث آن شد؟ نكته اش همان مطلبى است كه در اول آيات مربوط به جنگ خاطرنشان كرده و گفتيم : اين آيات آميخته با لحنى از عتاب و سرزنش است ، به دليل اينكه مى بينيم خداى تعالى هر جا كه مناسبت داشته از مردم به خاطر نافرمانيهايشان اعراض كرده است و يكى از آن موارد همين آيه مورد بحث است كه متعرض يكى از حالات آنان است ، آن حالتى كه نوعى ارتباط با اعتراضشان بر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دارد و آن عبارت است از اندوهى كه از كشته شدن دوستانشان داشتند، چون چه بسا كه همين اندوه وادارشان كرد كه در عمل رسول خدا خرده گيرى نموده كشته شدن آنان را به آن جناب نسبت دهند و بگويند: تو باعث شدى كه ما اين چنين مستاصل و بيچاره شويم و بخاطر همين نسبت ناروا، خداى تعالى از سخن گفتن با آنان اعراض نموده و روى سخن به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرده ، فرموده : (فبما رحمة من اللّه لنت لهم ).

*(105/1)*

و اين سخن به خاطر اينكه حرف (فا) در اول آن آمده فرع و نتيجه گيرى از كلامى ديگر است كه البته صريحا در آيات نيامده ، ولى سياق بر آن دلالت دارد و تقدير كلام چنين است : (و اذا كان حالهم ما تريه من الشباهه بالّذين كفروا و التحسر على قتلاهم ، فبرحمة منا لنت لهم ، و الا لانفضوا من حولك ).
فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فى الامر
اين جمله براى اين آمده كه سيره رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) را امضا كرده باشد، چون آن جناب قبلا هم همينطور رفتار مى كرده و جفاى مردم را با نرمخوئى و عفو و مغفرت مقابله مى كرده و در امور با آنان مشورت مى كرده است ، به شهادت اينكه اندكى قبل از وقوع جنگ با آنان مشورت كرد و اين امضا اشاره اى است به اين كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بدانچه ماءمور شده عمل مى كند و خداى سبحان از عمل او راضى است .
دستور الهى به پيامبر (ص ) مبنى بر گذشت از مردم و مشورت با آنهاشامل احكام الهى نمى شود

*(105/2)*

در اين جمله خداى تعالى رسول گرامى خود (صلوات اللّه عليه و آله و سلم ) را ماءمور كرد تا از آنان عفو كند تا در نتيجه بر اعمال ايشان اثر معصيت مترتب نشود و اينكه از خدا بر ايشان طلب مغفرت كند با اينكه مغفرت بالاخره كار خود خداى تعالى است و عبارت (استغفر لهم ) هر چند مطلق است و اختصاصى به مورد بحث آيه ندارد و ليكن موارد حدود شرعى و امثال آن را شامل نمى شود (و چنان مطلق نيست كه حتى اگر فردى مرتكب قتل شد او را هم ببخشايد و يا اگر زنا كرد تنها برايش طلب مغفرت كند و ديگر حد شرعى را بر او جارى نسازد) چون اگر اطلاق تا اين مقدار شمول داشته باشد باعث لغو شدن تشريع مى گردد، علاوه بر اينكه جمله : (و شاورهم فى الامر) كه به يك لحن عطف بر مساءله عفو و مغفرت شده خود شاهد بر اين است كه اين دو امر: يعنى (عفو) و (مغفرت ) در چارچوب ولايت و تدبير امور عامه بوده ، چون اينگونه امور است كه مشورت بر مى دارد و اما احكام الهى خير پس عفو و مغفرت هم در همان امور ادارى جامعه است .
فاذا عزمت فتوكل على اللّه ان اللّه يحب المتوكلين
و چون خداى تعالى تو را به خاطر اينكه به او توكل كرده اى دوست مى دارد در نتيجه ولى و ياور تو خواهد بود و درمانده ات نخواهد گذاشت و به همين جهت كه اثر توكل به خدا يارى و عدم خذلان است دنبال اين جمله فرمود: (ان ينصركم اللّه ...) و مؤ منين را هم دعوت كرد به توكل و فرمود: اگر خدا شما را يارى كند كسى نيست كه بر شما غلبه كند و اگر شما را درمانده گذارد كيست كه بعد از خدا شما را يارى كند؟ آنگاه در آخر آيه با بكار بردن سبب توكل (كه ايمان باشد) در جاى خود توكل مؤ منين را امر به توكل نموده و مى فرمايد: (و على اللّه فليتوكل المؤ منين )، يعنى مؤ منين به سبب اينكه ايمان به خدا دارند و ايمان دارند به اينكه ناصر و معينى جز او نيست بايد فقط بر او توكل كنند.

*(105/3)*

تنزيه ساحت رسول خدا (ص ) از بديها واعمال زشت
و ما كان لنبى ان يغل ...
كلمه (غل ) كه مصدر (يغل ) است ، به معناى خيانت مى باشد و ما در تفسير آيه : (و ما كان لبشر ان يوتيه اللّه الكتاب )، گفتيم كه معناى اين سياق تنزيه ساحت رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) از بديها اعمال زشت و طهارت دامن آن جناب از هر آلودگى است و معنايش اين نيست كه پيغمبر نبايد چنين و چنان كند، بلكه معنايش اين است كه پيغمبر ساحتش مقدس تر از اين است كه چنين و چنان كند، در آيه مورد بحث هم معنايش اين است كه حاشا بر رسول (صلى اللّه عليه و آله ) كه به پروردگار خود و يا به مردم خيانت كند، (چون خيانت به مردم هم خيانت به خدا است ) با اينكه هر خيانتكارى با خيانتش پروردگارش را ديدار مى كند و آنگاه آنچه كرده است بدون كم و كاست تحويل مى گيرد.
بعد از تنزيه ساحت رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) مى فرمايد: نسبت خيانت به رسول خدا (صلّى اللّه عليه ) دادن قياسى است ظالمانه و علاوه بر آن قياسى است مع الفارق براى اينكه آن جناب پيرو رضاى خدا است و از رضاى خداى تعالى تجاوز نمى كند و خيانتكاران با خيانت خود خشم عظيمى از خدا را به دست مى آورند و جايشان جهنم است كه بدترين جايگاه است ، اين است منظور از جمله : (افمن اتبع رضوان اللّه كمن باء بسخط من اللّه ...). هر چند ممكن هم هست كه بگوئيم مراد از آن تعريض به مؤ منين است و مى خواهد بفرمايد: اين حالاتى كه شما داريد متعرض خشم خدا شدن است و خداى تعالى با اين مواعظ خود شما را به سوى رضوان خويش مى خواند و معلوم است كه رضوان خدا و خشم و سخط او مساوى نيستند.

*(105/4)*

خداى سبحان بعد از تقسيم مردم به اين دو قسم مى فرمايد: هر يك از اين دو طايفه درجاتى مختلف دارند آنها، كه تابع رضوان خدايند همه با هم مساوى نيستند آنها هم كه تابع سخط خدايند همه در يك درجه نيستند و خدا بصير به اعمال است و مى داند هر كسى در چه درجه اى از پيروى سخط و يا رضاى او است پس خيال نكنيد كه خير اندك و يا شرّ مختصر از قلم او مى افتد و به خاطر اين خيال باطل در اين جور خير و شرها مسامحه كنيد.
لقد من اللّه على المؤ منين ...
در اين آيه التفاتى ديگر به كار رفته و آن التفات از خطاب به مؤ منين به غيبت فرضى آنان است ، (با اينكه قبلا از مؤ منين مى پرسيد: آيا كسى كه پيرو رضوان خدا است مثل كسى است كه چنين و چنان كند؟)
در اينجا آنان را غايب فرض كرده و مى فرمايد: (خدا بر مؤ منين واجب كرده كه چنين و چنان كنند)، و ما در سابق به طور كلى وجه اينگونه التفاتها را بيان كرديم و اما وجه آن در خصوص اين مورد اين است كه آيه شريفه در زمينه منت گذارى بر مؤ منين به خاطر صفت ايمانشان سخن مى گويد و مى خواهد بفرمايد علت اين منت گذارى صفت ايمان ايشان است و اين معنا را تنها با آوردن صفت يعنى كلمه \_ مؤ منين مى توان رسانيد، حتى تعبير (الّذين آمنوا) هم آنرا نمى رساند، چون بطورى كه گفته اند تنها صفت مى تواند مشعر به عليت باشد، نه فعل و اگر ما به اين شورى نگوئيم حداقل مى گوييم صفت بهتر عليت را مى رساند تا، فعل معناى آيه روشن است .
البته در اين آيه بحث هائى ديگر هست كه ان شاءاللّه العزيز در هر موضعى مناسب يكى از آنها ايراد مى گردد.
سوره آل عمران ، آيات 171\_ 165
او لما اصبتكم مصيبه قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم ان اللّه على كل شى ء قدير 165
و ما اصبكم يوم التقى الجمعان فباذن اللّه و ليعلم المؤ منين 166

*(105/5)*

و ليعلم الّذين نافقوا و قيل لهم تعالوا قتلوا فى سبيل اللّه او ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعنكم هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمن يقولون بافوههم ما ليس فى قلوبهم و اللّه اعلم بما يكتمون 167
الّذين قالوا لاخونهم و قعدوا لو اطاعونا ما قتلوا قل فاد رؤ اعن انفسكم الموت ان كنتم صدقين 168
و لا تحسبن الّذين قتلوا فى سبيل اللّه اموتا بل احياء عند ربهم يرزقون 169
فرحين بما آتئهم اللّه من فضله و يستبشرون بالّذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم و لا هم يحزنون 170
يستبشرون بنعمة من اللّه و فضل و ان اللّه لايضيع اجر المؤ منين 171
ترجمه آيات
آيا هر گاه به شما مصيبتى رسد (در جنگ احد) در صورتى كه دو برابر آن آسيب به دشمنان رسيد (در جنگ بدر) باز از روى تعجب گوئيد چرا به ما كه اهل ايمانيم رنج رسد؟ بگو اى پيغمبر اين مصيبت را از دست خود كشيديد كه نافرمانى كرديد، نه آن كه خدا قادر بر نصرت شما نبود كه ايزد متعال بر هر چيز توانا است (165).
آنچه در روز احد هنگام مقابله دو صف كارزار به شما رسيد به قضاى خدا و مشيت نافذ او بود تا آنكه بيازمايد اهل ايمان را تا معلوم شود حال آنان كه ثابت قدم در ايمانند (166).
و تا نيز معلوم شود حال آنهائى كه در دين نفاق و دوروئى كردند و چون به آنها گفته شد بيائيد در راه خدا جهاد و يا دفاع كنيد عذر آوردند كه اگر ما به فنون جنگى دانا بوديم از شما تبعيت نموده و به كارزار مى آمديم اينان با آنكه دعوى مسلمانى دارند به كفر نزديكترند تا به ايمان با زبان چيزى را اظهار كنند كه در دل خلاف آن را پنهان داشته اند و خدا بر آنچه پنهان مى دارند آگاه تر از خود آنها است (167).

*(105/6)*

آن كسانى كه در جنگ با سپاه اسلام همراهى نكرده و گفتند اگر خويشان و برادران ما نيز سخن ما را شنيده و به جنگ احد نرفته بودند كشته نمى شدند اى پيغمبر به چنين مردم (منافق ) بگو پس شما كه براى حفظ حيات ديگران چاره توانيد كرد مرگ را از جان خود دور كنيد اگر راست مى گوئيد (168).
البته نپنداريد كه شهيدان راه خدا مرده اند بلكه زنده به حيات ابدى شدند و در نزد خدا متنعم خواهند بود (169).
آنان به فضل و رحمتى كه از خداوند نصيبشان گرديده شادمانند و به آن مؤ منان كه هنوز به آنها نپيوسته اند و بعدا در پى آنها به راه آخرت خواهند شتافت مژده دهند كه از مردن هيچ نترسند و از فوت متاع دنيا هيچ غم مخورند (170)
و آنها را بشارت به نعمت و فضل خدا دهند و اينكه خداوند اجر اهل ايمان را هرگز ضايع نگرداند (171).
بيان آيات
اين آيات ادامه و تتمه آياتى است كه در خصوص جنگ احد نازل شده و در آن متعرض حال عده اى از منافقين شده كه جماعت مؤ منين را در هنگام بيرون شدن از مدينه به سوى احد تنها گذاشتند و در اين آيات پاسخ آن گفتارى هم كه درباره كشتگان داشتند داده و حال به شهادت رسيدگان را وصف مى كند و مى فرمايد: كه اين طايفه بعد از شهادتشان در مقام قرب الهى متنعم هستند و به بازماندگان بشارت مى دهند كه چنين مقام و منزلتى در انتظار شما نيز هست .
او لمّا اصابتكم مصيبه قد اصبتم مثليها...

*(105/7)*

بعد از آنكه مؤ منين را نهى كرد از اينكه مثل كفار نباشند و بر كشتگان خود حسرت و اندوه نخورند، به اين بيان كه مرگ و زندگى تنها به دست خدا است نه به دست ايشان تا بگويند اگر چنين نمى كرديم چنان نمى شد و اگر به دشمن نزديك نمى شديم و از شهر بيرون نمى رفتيم و يا اگر اصلا حاضر به جنگ نمى شديم اينطور نمى شد، اينك در اين آيه همان مطلب را با بيان سبب نزديكش كه به حكم سنت اسباب باعث پديد آمدن شد شرح داده و مى فرمايد: سبب آن مصائب نافرمانى تيراندازان بود كه مراكز خود را خالى كردند و تازه بعد از خالى كردن نيز،
از در معصيت پشت به قتال نمودند و خلاصه كلام اينكه سبب آن نا فرمانى و سرپيچى از دستور رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، كه فرمانده اين جنگ بود و اين نا فرمانى باعث فشل و تنازعشان در امر و در آخر سبب شكستشان گرديد و اين خود سنتى است طبيعى و عادى .
پس آيه شريفه در معناى اين است كه مثلا بگوئيم : هيچ مى دانيد اين مصائب كه از ناحيه كفار بر سر شما آمد، هر چند كه در جنگ بدر شما دو برابر آنرا بر سر كفار آورديد چون در اين جنگ شما هفتاد كشته داديد و در بدر از كفار هفتاد كشته و هفتاد اسير گرفتيد از كجا بود؟ و علتش چه بود؟ علتش از ناحيه خود شما بود كه رمز موفقيت و سبب فتح را به دست خود تباه كرديد يعنى دستور فرمانده خود را مخالفت نموديد و
فشل و اختلاف كلمه به راه انداختيد.
(خواننده عزيز توجه فرمود كه ) خداى تعالى مصيبت را وصف كرد به اينكه دو برابر آن را شما به دشمن وارد آورده بوديد و اين براى آن بود كه هم سوزش مصيبت را فرو بنشاند و بفرمايد كه اگر كشته داديد دو برابر كشته و اسير گرفتيد و هم اينكه مصيبت را كوچك بشمارد و بفرمايد: با اينكه ضربت شما دو برابر بوده ديگر جا ندارد اين قدر جزع كنيد و اندوه بخود راه دهيد.

*(105/8)*

بعضى از مفسرين گفته اند: معناى آيه اين است كه شما خودتان اين مصيبت را براى خود انتخاب كرديد، براى اينكه در جنگ بدر امر شما داير بود بين اينكه اسيران را به قتل برسانيد و يا فديه بگيريد و با اينكه حكم خدا اين بود كه به قتلشان برسانيد و اگر بخواهيد فديه بگيريد بايد اين پيه را بخود بماليد كه در سال آينده يا جنگ آينده همين كفار فديه دهنده هفتاد نفر از شما را خواهند كشت و شما آن روز اين پيه را بخود ماليديد و گفتيد امروز اين فدا به درد ما مى خورد در آينده اگر هفتاد نفرمان كشته شوند شهيد شده اند و ضرر نكرده اند.
مؤ يد اين معنا و بلكه دليل بر آن جمله ذيل آيه است كه مى فرمايد: (ان اللّه على كل شى ء قدير)، چون اين جمله به هيچ وجه با معناى قبلى نمى سازد، مگر به زور و ضرب ، ولى با وجه اخير به خوبى مى سازد و حاصل معناى آيه چنين مى شود: (بگو اين مصيبت از ناحيه خود شما است كه در جنگ بدر به آن ملتزم شديد و گرنه خدا مى توانست از آمدن اين مصيبت جلوگيرى كند كه او بر هر چيزى قادر است .)
و ما اصابكم يوم التقى الجمعان ...
و آيه اول مانند جمله (ان اللّه على كل شى ء قدير) وجه دوم را تاءييد مى كند، كه گفتيم مراد از جمله :

*(105/9)*

(قل هو من عند انفسكم ) اين است كه اين مصيبت از ناحيه خود شما پيش آمد، كه در جنگ بدر فديه گرفتيد و شرط كرديد با خدا آنچه را كه شرط كرديد، (يعنى حاضر شديد به جاى هفتاد فديه كه از هفتاد اسير گرفتيد در جنگ ديگرى كه پيش مى آيد هفتاد كشته بدهيد) و اما وجه اول (كه بگوئيم معناى آيه اين است كه سبب قريب و جزء اخير علت آمدن اين مصيبت مخالفت با عبداللّه بن جبير و خالى كردن مراكز بود) با ظاهر آيه مورد بحث نمى سازد براى اينكه در آيه مورد بحث سبب مصيبت را اذن خدا دانسته و اين خود روشن است . پس بنا بر آنچه ما گفتيم توجه دادن به اينكه رسيدن مصيبت مستند به اذن خدا، است خود به منزله بيانى است براى جمله : (هو من عند انفسكم ...) و هم توطئه و زمينه ساز است براى ضميمه كردن جمله : (و ليعلم المؤ منين ...)، چون با انضمام آن راه براى پرداختن به حال منافقين و سخنانى كه گفته اند و جواب به آن و بيان حقيقت اين مرگ ، يعنى كشته شدن در راه خدا هموار مى شود.
او ادفعوا...
يعنى اگر در راه خدا جنگ نمى كنيد حداقل از ناموستان و از جانتان دفاع كنيد و در جمله : (هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان )، حرف (لام ) به معناى حرف (الى ) آمده ، (و معناى جمله اين است كه ايشان امروز به كفر نزديكترند تا به ايمان ) البته نزديك تر بودنشان نسبت به كفر صريح بوده نه كفر درونى و نفاق چون با اين عملشان در نفاق واقع شدند.
و اگر در جمله (يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم ...)، كلمه (افواه \_ دهنها) را آورد، (با اينكه انسان هميشه با دهن سخن مى گويد و احتياجى به آوردن اين كلمه نبود) براى اين بود كه اولا تاكيد كند كه سخنى كه گفتند از زبانشان تجاوز نكرد و ثانيا در مقابل قلوب قرار گرفته باشد چون بين افواه و قلوب تقابل هست .
الّذين قالوا لاخوانهم و قعدوا لو اطاعونا ما قتلوا...

*(105/10)*

مراد از كلمه (اخوانهم ) برادران نسبى ايشان است كه همان كشتگان باشند و اگر خصوص برادران را ذكر كرد براى اين بود كه با انضمام اين جمله با جمله : (و قعدوا) سرزنش و توبيخ بر آنان شديدتر باشد و بفهماند كه از يارى برادران خود كوتاهى كردند و در خانه ها نشستند تا در نتيجه برادرانشان در ميدان جنگ به آن وضع فجيع كشته شدند و جمله : (فادروا) جواب از همان سخنى است كه گفتند و كلمه (درء) كه مصدر فعل : (ادروا) است به معناى دفع است .
و لا تحسبن الّذين قتلوا فى سبيل اللّه امواتا...
در اين آيه شريفه التفاتى از خطاب به مؤ منين به خطاب به رسول خدا (صلى اللّه عليه وآله ) شده است ،
قبلا روى سخن با مؤ منين داشت و مى فرمود: (ما اصابكم ...) در اين آيه روى سخن متوجه شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نموده و مى فرمايد: (گمان مكن كه ...) وجه اين التفات همان است كه در خلال اين آيات مكرر ذكر كرديم ، احتمال هم دارد كه خطاب در اين آيه تتمه خطاب در جمله : (فادروا عن انفسكم الموت ان كنتم صادقين ) باشد، كه در اين صورت بايد كلمه (تحسبن ) را با ضمه با بخوانيم تا صيغه جمع مخاطب باشد و معناى آن با آخر آيه قبلى چنين شود: (بگو مرگ را از خود دور كنيد و گمان مكنيد آنها كه كشته مى شوند...).
و مراد از موت باطل شدن شعور و فعل است و لذا در توضيح كلمه (احيا)از هر دو نمونه اى آورد و فرمود: زنده اند و روزى مى خورند و خوشحالند روزى خوردن نمونه فعل و (فرح ) نمونه و اثرى از شعور است زيرا خوشحال شدن فرع داشتن شعور است .
دلالت آيه بر اينكه انسان بهد از مردن تاقبل از قيامت زنده و باقى است
فرحين بما آتيهم اللّه ...

*(105/11)*

كلمه (فرح ) ضد كلمه (حزن ) است و كلمه (بشارت ) و (بشرى ) به معناى هر خيرى است كه تو را خوشحال كند و كلمه (استبشار) به معناى اين است كه در طلب اين باشى كه با رسيدن خيرى و بشرائى خرسندى كنى و معناى جمله اين است كه كشته شدگان در راه خدا هم از نظر رسيدن خودشان به فضل خدا و ديدن آن فضل خوشحالى مى كنند و هم در طلب اين خبر خوش ‍ هستند كه رفقاى عقب مانده شان نيز به اين فضل الهى رسيدند و آنها نيز خوفى و اندوهى ندارند.
از اين بيان دو نكته روشن مى شود، يكى اينكه كشته شدگان در راه خدا از وضع مؤ منين برجسته كه هنوز در دنيا باقى مانده اند خبر دارند و دوم اينكه منظور از اين بشارت همان ثواب اعمال مؤ منين است كه عبارت است از نداشتن خوف و نداشتن اندوه و اين بشارت به ايشان دست نمى دهد مگر با مشاهده ثواب نامبرده در آن عالمى كه هستند، نه اينكه خواسته باشند با موفق شدن به شهادت استدلال كنند بر اينكه در قيامت خوف و اندوهى نخواهند داشت چون آيه در مقام اين است كه بفرمايد پاداش خود را مى گيرند نه اينكه بعد از شهادت تازه استدلال مى كنند كه در قيامت چنين و چنان خواهيم بود.
پس اين آيه شريفه دلالت دارد بر اينكه انسان بعد از مردن تا قبل از قيامت باقى و زنده است و ما بحث در اين باره را به طور مفصل در بحث برزخ يعنى در تفسير آيه : (و لا تقولوا لمن يقتل فى سبيل اللّه اموات ) گذرانديم .
يستبشرون بنعمه من اللّه و فضل ...
اين (استبشار) اعم از استبشارى است كه قبلا فرمود از حال بازماندگان مى كنند و شامل استبشار به حال خودشان هم مى شود و شايد همين دو تا بودن معنا باعث شده كه دو باره آن را تكرار كند و همچنين كلمه فضل را دو باره بياورد، جمله : (و ان اللّه لا يضيع اجر المؤ منين ) هم بر اين عموميت دلالت دارد، چون به اطلاقش شامل همه مؤ منين مى شود در آيه شريفه دقت بفرمائيد.

*(105/12)*

در اين آيه شريفه فضل و نعمت را نكره آورد، همچنانكه رزق را هم در آيات قبل سربسته ذكر كرد و نفرمود كه آن رزق چيست و اين براى آن بود كه ذهن شنونده در باره فضل و نعمت و رزق تا هر جا كه ممكن است برود و باز به همين جهت خوف و حزن را در سياق نفى مبهم آورد، تا دلالت بر عموم كند و بفهماند كشته شدگان در راه خدا هيچ نوع از انواع خوف و حزن را ندارند.
و از دقت در اين آيات اين معنا به دست مى آيد كه اولا در صدد بيان اجر مؤ منين است و ثانيا مى خواهد بفهماند كه اين اجر كه نزد خداى سبحان است رزق ايشان است و ثالثا اين رزق نعمتى و فضلى از خدا است و رابعا اين نعمت و فضل عبارت از اين است كه نه خوفى دارند و نه حزنى .
معناى لطيف جمله (الّا خوف عليهم و لا هم يحزنون )
و اين جمله يعنى جمله : (الا خوف عليهم و لا هم يحزنون ) جمله عجيبى است ، هر قدر انسان بيشتر در آن فرو مى رود و تدبر مى كند دامنه معنايش وسيع تر مى شود، با اينكه جمله اى است لطيف و رقيق و بيانى است ساده و اولين چيزى كه از معناى آن به ذهن مى رسد اين است كه خوف و حزن از مؤ منين برداشته مى شود و اين را هم مى دانيم كه خوف تنها در امرى فرض دارد كه اولا ممكن باشد و ثانيا احتمال آمدنش به سوى ما معقول باشد و ثالثا اگر بيايد مقدارى از سعادت ما را از بين مى برد، سعادتى كه ما توقع داريم واجد آن باشيم و خود را واجد آن فرض مى كنيم و همچنين حزن تنها از ناحيه حادثه اى است كه پيش آمده و آن نيز مقدارى از سعادت كذائى ما را سلب كرده ، پس بلا و يا هر محذور و گرفتارى كه فرض شود وقتى از آن مى ترسيم كه هنوز بر سر ما نيامده باشد و اما وقتى آمد ديگر خوف معنا ندارد آنجا جاى حزن و حسرت است پس بعد از وقوع خوفى نيست و قبل از وقوع هم حزنى نيست .

*(105/13)*

پس بر طرف شدن مطلق خوف از انسان تنها وقتى فرض دارد كه هيچ يك از آنچه داريم در معرض زوال قرار نگيرد و همچنين برطرف شدن مطلق حزن از انسان وقتى فرض دارد كه آنچه نعمت كه انسان بتواند از آن متنعم شود و لذت ببرد دارا باشد و خداى تعالى به او افاضه كرده باشد
و نيز آنچه كه دارد در معرض زوال قرار نگيرد و اين همان خلود سعادت براى انسان و خلود انسان در آن سعادت است .
و از همين جا واضح مى شود كه نبودن خوف و حزن عين روزى خوردن انسان نزد خدا است و به حكم آيه : (و ما عند اللّه خير) و آيه : (و ما عند اللّه باق ) آنچه نزد خدا است هم نعمت و خير است ، هم باقى است نه عذاب و شرى آميخته با آن است و نه فنا و زوالى بدان راه دارد. باز اين معنا واضح مى شود كه نبودن حزن و خوف عينا بودن نعمت و فضل است و اين خود عطيه است ، ليكن در سابق يعنى در اوايل كتاب گذشت و به زودى در تفسير آيه : (مع الّذين انعم اللّه عليهم ) ميايد كه نعمت وقتى در عرف قرآن اطلاق شود معنايش ولايت الهيه است ، بنابراين معناى آيه مورد بحث چنين مى شود: (خداى تعالى متصدى و عهده دار كار مؤ منين است و آنان را به عطيه اى از خود اختصاص مى دهد).
و اما احتمال اينكه مراد از (فضل ) موهبتى باشد كه زايد بر استحقاق در برابر عمل است . و نعمت عبارت باشد از موهبتى كه در برابر عمل احتمالى است كه با جمله : (و ان اللّه لا يضيع اجر المؤ منين ) نمى سازد براى اينكه در يك آيه فضل را اجر هم خوانده و همه مى دانيم كه اجر تنها در مورد استحقاق است ، پس مؤ منين مستحق فضل هم هستند در سابق هم گفتيم و تو خواننده محترم توجه كردى كه چند فقره زير يعنى جمله (عند ربهم يرزقون ) و جمله : (فرحين بما...) و جمله (يستبشرون بنعمه ...) و جمله : (و ان اللّه لا يضيع اجر المؤ منين )، مال و برگشتنشان به يك حقيقت است ، پس فرق گذاشتن بين فضل و نعمت در چنين موردى درست نيست .

*(105/14)*

البته در ذيل آيات مورد بحث جا براى بحث هائى ديگر نيز بود ولى بعضى از آن بحث ها در ذيل تفسير آيه (: و لا تقولوا لمن يقتل فى سبيل اللّه اموات ) گذشت و شايد خداى عز و جل توفيق بدهد در مواردى كه پيش مى آيد هر جا مناسب بود به قدر توانائى در اين باره بحث بيشترى بكنيم ان شاءاللّه تعالى .
سوره آل عمران ، آيات 157\_ 172
الّذين استجابوا لله و الرسول من بعد ما اصابهم القرح للّذين احسنوا منهم و اتّقوا اجر عظيم 172
الّذين قال لهم النّاس ان النّاس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمنا و قالوا حسبنا الله و نعم الوكيل 173
فانقلبوا بنعمه من اللّه و فضل لم يمسسهم سوء و اتبعوا رضون الله و اللّه ذو فضل عظيم 174 انما ذلكم الشيطن يخوف اولياءه فلا تخافوهم و خافون ان كنتم مؤ منين 175
ترجمه آيات
آنانكه دعوت خدا و رسول را اجابت كردند پس از آنكه به آنها رنج و غم رسيد از آنها هر كس نيكوكار و پرهيزكار شد اجر عظيم خواهد يافت (172).
آن مؤ منانى كه چون مردمى (منافق مانند نعيم بن مسعود اشجعى ) به آنها گفتند لشكر بسيارى (كه تمام مشركين مكه و پيروان ابوسفيان باشند) بر عليه شما مؤ منان فراهم شده از آنان در انديشه و بر حذر باشيد (اين تبليغات و مكر دشمن به جاى آن كه بيم در دل آنها افكند) بر ايمانشان بيفزود و گفتند در مقابل همه دشمنان تنها خدا ما را كفايت است و نيكو ياورى است (173).
پس آن گروه از مؤ منان به نعمت و فضل خدا روى آوردند و بر آنان هيچ الم و رنجى پيش نيامد و پيرو رضاى خدا شدند و خداوند صاحب فضل و رحمت بى منتها است (174)
اين سخنان شيطان است كه به وسيله آن دوستانش را مى ترساند.
شما مسلمانان از آن بيم و انديشه مكنيد و از من بترسيد اگر اهل ايمان هستيد (175).
بيان آيات

*(105/15)*

اين آيات هم مربوط به آيات جنگ احد است و اين معنا را از اشاره اى كه در جمله : (من بعد ما اصابهم القرح ...) هست مى فهميم ، چون در آيات راجع به جنگ احد نيز سخن از قرح رفته بود و فرموده بود: (ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله ...).
الّذين استجابوا لله و الرسول من بعد ما اصابهم القرح ...
بطورى كه گفته اند كلمه (استجابت ) و نيز كلمه (اجابت ) به يك معنا است و آن اين است كه از كسى چيزى بخواهى و او پاسخت را با قبول بدهد و خواسته ات را بر آورد. و اگر هم نام خدا را برد و هم نام رسول را با اينكه در اين مقام مى توانست بذكر يكى از آن دو اكتفا كند براى اين بود كه در داستان جنگ احد متخلفين هم نا فرمانى خدا را كردند و هم نا فرمانى رسول را اما نافرمانى خدا براى اينكه خداى تعالى آنان را از فرار از جنگ نهى كرده بود و به جهاد امرشان فرموده بود و آنان جهاد نكردند و بر عكس فرار نمودند و اما نافرمانى رسول را كردند براى اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به آن عده تيرانداز دستور داده بود از جاى خود حركت نكنند و مركز خود را خالى ننمايند و آنان نافرمانى كردند و نيز وقتى كه بلنديهاى كوه را پيش گرفته بودند و رسول (صلى اللّه عليه و آله ) از آخرشان صداشان مى زد گوش به سخنش ندادند به همين جهت در داستان آيات مورد بحث كه ذيلا شرحش مى آيد بدان جهت كه دعوت خدا را اجابت كردند هم نام خدا را برد و هم نام رسول را و كانه فرموده در اين داستان مثل داستان احد كه خدا و رسول را نافرمانى كرده بودند عمل نكردند بلكه دعوت خدا و رسول را اجابت نمودند.
نمونه اى از مراقب عجيب قرآن در بيانات خود
للّذين احسنوا منهم و اتّقوا اجر عظيم

*(105/16)*

در اين جمله وعده را منحصر كرده به بعضى از كسانى كه خدا و رسول را اجابت كردند و اين به خاطر آن است كه اجابت دعوت يك عمل ظاهرى است ممكن است مطابق با واقع هم باشد و ممكن است نباشد، علامت مطابقتش با واقع احسان و تقوا است ، كه اجر عظيم هم داير مدار همين دو است و اين خود مراقبت عجيب قرآن در بيانات خود را مى رساند و به ما مى فهماند كه خداى تعالى چقدر مراقب كلمات و بيانات خويش است ، در عين اينكه مطلب اينجا را بيان مى كند، مراقب است كه مبادا بيانش با ساير معارفش ‍ ناسازگار باشد آرى (لا يشغله شاءن عن شان ).
و از اينجا روشن مى شود كه همه اجابت كنندگان در اين داستان واقعيت نداشته اند بلكه در بينشان كسانى بوده اند كه اجابتشان به مصلحت روزگار بوده چون نشانيهاى اجابت باطنى را كه احسان و تقوا است نداشته اند، تا مستحق اجر عظيم خداى سبحان بشوند و چه بسا گفته باشند كه كلمه : (من ) در جمله مورد بحث تبعيضى نيست و نمى خواهد بفرمايد بعضى از آنان احسان و تقوا داشته اند و در نتيجه اجرى عظيم دارند بلكه بيانيه است و مى خواهد بفرمايد اجابت كنندگان كه همان (الّذين احسنوا منهم و اتّقوا) بوده باشند اجرى عظيم دارند، چون در آيه ديگر بجاى كلمه (من ) كلمه : (مع ) را آورده و فرموده : (محمد رسول اللّه و الّذين [مع]\_ه اشداء على الكفار) و آنگاه در آخر آيه دوباره كلمه (من ) مى آورد و مى فرمايد:( وعد اللّه الّذين آمنوا و عملوا الصالحات [من ]\_هم مغفره و اجرا عظيما) ليكن اين سخن درست نيست . و نيز بيان مى كند اين مدحى كه خداى تعالى در جمله : (الّذين قال لهم النّاس تا آخر آيات از ايشان كرده از قبيل نسبت دادن وصف (بعض ) به (كل ) است (كه گاهى گوينده به خاطر نكته اى كه در نظر دارد و گاهى صرفا به عنايتى لفظى اين كار را مى كند، يعنى صفت (بعض ) را به (كل ) نسبت مى دهد.
الّذين قال لهم النّاس ان النّاس قد جمعوا لكم ...

*(105/17)*

كلمه (ناس ) به معناى افرادى از انسان است ، اما نه از هر جهت ، بلكه به اين جهت افرادى از انسان را ناس مى گويند كه از يكديگر متمايز نيستند، (و گوينده كارى به تمايز و خصوصيات افراد ندارد) و در آيه شريفه كلمه ناس دو بار آمده كه ناس اول غير ناس دوم است ، منظور از ناس اول منافقين و منظور از ناس دوم دشمنان است ، منافقين كه از يارى اسلام مضايقه كردند به منظور اينكه مسلمانان را هم از رفتن به جنگ باز بدارند و سست كنند، به ايشان گفتند: ناس يعنى مشركين جمعيت بسيارى براى جنگ با شما جمع كرده اند معلوم مى شود ناس دوم مشركين و ناس اول ايادى و جاسوسانى هستند كه مشركين در بين مؤ منين داشتند و از ظاهر آيه برمى آيد كه اين جاسوسان عده اى بوده اند نه يك نفر و همين آيه مؤ يد آن است كه آيات شريفه مورد بحث درباره داستانى نازل شده كه بعد از پايان جنگ احد پيش آمد،
كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با بقيه اصحابش مشركين را تعقيب كرد نه درباره بدر صغرا و ان شاءاللّه هر دو داستان در بحث روايتى آينده مى آيد.
و معناى اينكه فرمود: (قد جمعوا لكم ) اين است كه جمعيت خود را دوباره براى جنگ با شما جمع كرده اند (و خدا داناتر است ).
سرّ اينكه گفتار منافقين ايمان مؤ منين را بيشتر كرد

*(105/18)*

(فزادهم ايمانا) سر اينكه مى فرمايد گفتار منافقين ايمان مؤ منين را بيشتر كرد اين است كه در طبع آدمى نهفته است كه وقتى از ناحيه كسى و يا كسانى نهى مى شود از اينكه تصميمى را كه گرفته عملى سازد، در صورتى كه به آن اشخاص حسن ظن نداشته باشد نسبت به تصميم خود حريصتر مى شود و همين حريصتر شدن باعث ميشود كه نيروهاى خفته اش بيدار و تصميمش قويتر شود و هر چه آنان بيشتر منعش كنند و در منع اصرار بورزند او حريصتر و در عملى كردن تصميم خود جازمتر، شود و اين در مورد كسى كه خود را محق و سزاوار دانسته و در كارهايش خود را معذور بداند، تاءثير بيشترى دارد تا در مورد ديگران و لذا مؤ منين صدر اسلام و غير ايشان را مى بينيم كه در اطاعت از امر خدا هر چه بيشتر مورد ملامت و منع مانعين قرار مى گرفتند ايمانشان قوى تر و در تصميم خود محكم تر و در نبرد شجاعتر مى شدند.
و نيز ممكن است منظور از بيشتر شدن ايمانشان ، تنها در مورد درستى اخبارى باشد كه منافقين مى دادند و بخواهد بفرمايد كه : وقتى مؤ منين از منافقين شنيدند كه كفار در صدد جمع آورى لشكر بر آمده اند ايمانشان به درستى همين خبر بيشتر شد، چون قبلا از راه وحى خبردار شده بودند كه بزودى در راه خدا آزار خواهند ديد تا آنكه به اذن خدا سرنوشتشان معين و تمام شود و وعده اى كه خدا به آنان داده برسد و آن وعده نصرت بود كه جز در جنگ نخواهد بود.
و قالوا حسبنا اللّه و نعم الوكيل
يعنى خداى تعالى براى ما كافى است و اصل ماده (حا \_ سين \_ با) از حساب گرفته شده به اين مناسبت كه كفايت به حساب وى مقدار حاجت است و اينكه گفتند: (حسبنا اللّه ) اكتفاى ما به خدا است به حسب ايمان است نه به حسب اسباب خارجى كه سنت الهيه آن را جارى ساخته و كلمه (وكيل ) به معناى كسى است كه امر انسانرا به نيابت از انسان تدبير مى كند.

*(105/19)*

بنابراين مضمون آيه بر مى گردد به معناى آيه زير، كه مى فرمايد: (و من يتوكل على اللّه فهو حسبه ان اللّه بالغ امره ) و به همين جهت دنبال جمله مورد بحث فرمود:
(فانقلبوا بنعمه من اللّه و فضل لم يمسسهم سوء...)، تا تصديق وعده خداى تعالى باشد آنگاه به حمد و ستايش آنان پرداخت و فرمود: (و اتبعوا رضوان اللّه و اللّه ذو فضل عظيم ).
بحثى پيرامون توكل
حقيقت امر در مساءله توكل اين است كه به كرسى نشستن اراده انسان و دست يافتن به هدف و مقصد در اين عالم (كه عالم ماده است ) احتياج به اسبابى طبيعى و اسبابى روحى دارد و چنان نيست كه اسباب طبيعى تمام تاءثير را داشته باشد پس اگر انسان بخواهد وارد در امرى شود كه بسيار مورد اهتمام او است و همه اسباب طبيعى آن را كه آن امر نيازمند به آن اسباب است فراهم كند و با اين حال به هدف خود نرسد قطعا اسباب روحى و معنوى (كه گفتيم دخالت دارند) تمام نبوده و همين تمام نبودن آن اسباب نگذاشته است كه وى به هدف خود برسد مثلا اراده اش سست بوده يا مى ترسيده يا اندوه و غم مانعش شده يا شدت عمل و يا حرص و يا سفاهت به خرج داده يا سوءظن داشته و يا چيز ديگرى از اين قبيل مانع به هدف رسيدنش شده است و اين گونه امور بسيار مهم و عمومى است و اگر همين انسان در هنگام ورود در آن امر به خدا توكل كند در حقيقت به سببى متصل شده كه شكست ناپذير است سببى است فوق هر سبب ديگر و در نتيجه تمسك به چنين سببى اراده اش نيز قوى مى شود، ديگر هيچ يك از اسباب ناسازگار روحى بر اراده او غالب نمى آيد و همين است موفقيت و سعادت . - و در توكل بر خدا جهت ديگرى نيز هست كه از نظر اثر ملحق به معجزات و خوارق عادت است همچنان كه از ظاهر جمله : (و من يتوكل على اللّه فهو حسبه ان اللّه بالغ امره ...) اين معنا برمى آيد و ما در بحثى كه پيرامون اعجاز داشتيم مطالبى را كه مربوط به اين مقام بود آورديم .

*(105/20)*

ذلكم الشيطان يخوف اولياءه ...
از ظاهر آيه برمى آيد كه اشاره (ذلكم ) به آن دسته از مردمى است كه منافقين به ايشان گفتند: (ان النّاس قد جمعوا لكم ( در نتيجه جمله مورد بحث از مواردى است كه قرآن كريم در آن موارد كلمه شيطان را بر انسان اطلاق فرموده همچنانكه از ظاهر آيات زير نيز برمى آيد كه منظورش از وسواس خناس شيطانهاى انسى است :
(من شر الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور النّاس من الجنّة و النّاس ) مؤ يد اين معنا جمله : (فلا تخافوهم ) است كه مى فرمايد از آن شيطان ها كه آن حرفها را بر شما زدند نترسيد براى اينكه اينان براى شما شيطانند و ما ان شاءاللّه تعالى بزودى در اين باره بحثى مى كنيم كه از روى حقيقت پرده برداريم .
بحث روايتى
(در ذيل آيات مربوط به جنگ احد)
روايات وارده در داستان جنگ احد بسيار زياد است ، ولى در آنها از جهات بسيارى اختلاف شديدى وجود دارد كه چه بسا انسان را دچار سوءظن مى كند و بيشتر اختلاف در رواياتى است كه درباره شاءن نزول بسيارى از آيات اين داستان وارد شده كه تقريبا شصت آيه مى شود آرى اينگونه روايات عجيب به نظر مى رسد و جاى هيچ شكى براى اهل تاءمل و دقت باقى نمى گذارد در اينكه حكم كند كه : (مذاهب و عقائد مختلف در آن روايات دست اندازى كرده و هر مذهبى روح عقيدتى خود را در روايتى دميده تا با زبان روايت حرف خود را زده باشد و خلاصه استفاده سياسى كرده باشد) و همين امر باعث شد كه ما از نقل آن روايات در اين بحث روايتى خود دارى كنيم .
از خوانندگان محترم اگر كسانى بخواهند به آن روايات نظر كنند مى توانند به جوامع حديث و يا تفاسير مطول مراجعه نمايند.

*(105/21)*

در الدرالمنثور است كه : ابن ابى حاتم از ابى الضحى روايت كرده كه گفت وقتى آيه : (و يتخذ منكم شهداء) نازل شد همان روز هفتاد نفر از مسلمانان كشته شدند كه چهار نفرشان از مهاجرين بودند يعنى حمزه بن عبدالمطلب و مصعب بن عمير (همپيمان بنى عبدالدار) و شماس بن عثمان مخزومى و عبداللّه بن جحش اسدى و بقيه از انصار بودند.
مؤ لف قدس سره : و از ظاهر روايت برمى آيد كه راوى يعنى ابوالضحى كلمه (شهداء) در آيه را به معناى كشته شدگان در معركه جنگ گرفته و بيشتر مفسرين هم دنبال او را گرفته اند. ولى در بيان سابق گفتيم كه هيچ دليلى از ظاهر كتاب بر اين معنا نداريم بلكه ظاهر اين است كه مراد از شهدا، گواهان اعمال باشند.
و در تفسير عياشى در ذيل آيه : (ام حسبتم ان تدخلوا الجنّة و لما يعلم اللّه ...) از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: خداى تعالى بهتر از هر كس از حال مخلوق خود آگاه است ، او قبل از اينكه مخلوق خود را تكون داده و پديد آورد در همان وقتى كه موجودات در عالم ذر بودند به وضع آنها آگاه بوده و مى دانست كه چه كسى جهاد مى كند و چه كسى از جهاد سرپيچى مى كند همچنانكه او قبل از آنكه خلق خود را بميراند، مى داند آنها را مى ميراند ولى در حالى كه آنها زنده اند مرگشان را به ايشان نشان نداده است .
مؤ لف قدس سره : اين روايت اشاره دارد به مطلب گذشته ما كه فرق است بين (علم قبل از ايجاد) و (علم فعلى ) كه همان (ايجاد) است و مراد از آيه شريفه ، علم قبل از ايجاد نيست .

*(105/22)*

و در تفسير قمى از امام صادق (عليه السلام ) در ذيل آيه : (و لقد كنتم تمنون الموت ...) آمده : وقتى خداى تعالى (به وسيله وحى ) به مؤ منين خبر داد كه با كشته شدگان آنان در جنگ بدر چه رفتارى كرد و ايشان را در چه منازلى از بهشت جاى داد مؤ منين مشتاق شهادت شدند و عرضه داشتند: خداوندا جنگ برايمان پيش بياور تا در آن به شهادت برسيم خداى تعالى جنگ احد را برايشان پيش آورد و جز آن تعدادى كه خدا مى خواست ايستادگى نكردند، اينجا است كه خداى تعالى مى فرمايد: (و لقد كنتم تمنون الموت ...).
مؤ لف قدس سره : و اين معنا در الدرالمنثور نيز از ابن عباس و مجاهد و قتاده و حسن و سدى نقل شده .
رواياتى در ذيل آيه (و ما محمد الا رسول قد خلت ...) و شايعه كشته شدن پيامبر درجنگ احد
و نيز در تفسير قمى آمده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در روز احد كه به آن گرفتارى دچار شد، يكى از لشكريانش به هر كس ‍ كه برمى خورد، مى گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كشته شد به فكر نجات خود باش و بعد از آنكه به مدينه برگشتند خداى تعالى اين آيه را نازل كرد: (و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل ... انقلبتم على اعقابكم ) (كه منظورش برگشتن به كفر بود) (و من ينقلب على عقبيه فلن يضر اللّه شيئا).
و در الدرالمنثور است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم از ربيع روايت آورده كه درباره اين آيه گفته است :

*(105/23)*

مربوط به روز احد است ، كه مسلمين دچار آن كشته ها و زخمى ها شدند در آن گيرودار از يكديگر سراغ رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را گرفتند، اين يكى به آن ديگرى گفت : محمد كشته شد، بعضى هم اضافه مى كردند كه اگر او پيغمبر بود كشته نمى شد، ولى بعضى از بلندپايگان از اصحاب رسول خدا گفتند: شما بايد در راهى كه پيامبرتان قتال كرد قتال كنيد تا خداى تعالى يا فتح را نصيبتان كند و يا به آن جناب ملحق شويد و براى ما نقل كرده اند كه مردى از مهاجرين به مردى از انصار برخورد كه در خون خود مى غلطيد به او گفت : اى فلانى هيچ مى دانى كه محمد كشته شد؟ او در پاسخش گفت اگر محمد كشته شد وظيفه رسالت خود را انجام داد شما هم بايد در دفاع از دينتان قتال كنيد و در اين باره بود كه خداى تعالى آيه زير را نازل كرد كه : (و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم ؟) يعنى آيا مرتد مى شويد و بعد از ايمان به كفر بر مى گرديد؟.

*(105/24)*

و در همان كتاب است كه ابن جرير از سدى روايت كرده كه گفت : در روز احد اين شايعه در بين مسلمانان منتشر گرديد كه : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كشته شد يكى از آن عده كه (در پشت صخره كوه پنهان شده بودند) گفت : اى كاش كسى را ميداشتيم و نزد عبداللّه بن ابى مى فرستاديم و او از ابى سفيان براى ما امان مى گرفت آنگاه فرياد زد: هان اى مردم مهاجر معطل چه هستيد؟ محمد كشته شد! به سوى قوم مكى خود (يعنى لشكر ابى سفيان ) برگرديد و گرنه مى آيند و شما را مى كشند انس بن نضر فرياد زد: اى مردم اگر محمد (صلى اللّه عليه و آله ) كشته شد پروردگار محمد زنده است پس در همان راهى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) قتال كرد شما هم قتال كنيد... و سپس ادامه داد: خدايا من از آنچه اين مردم مى گويند نزد تو عذر مى خواهم و از پيشنهادى كه مى كنند بيزارى مى جويم آنگاه شمشيرش را محكم به دست گرفت و حمله كرد تا كشته شد و خداى تعالى آيه : و ما محمد (الا رسول ...) را در اين باره نازل فرمود.
مؤ لف قدس سره : اين معانى به طرق بسيارى ديگر روايت شده است . و در كافى از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: (در جنگ احد) على (عليه السلام ) شصت و يك جراحت بر داشت و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) ام سليم و ام عطيه را ماءمور كرد تا او را مداوا كند،

*(105/25)*

(بعد از آنكه دست به كار شدند) خدمت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عرضه داشتند: ما هيچ زخمى از زخمهايش را نمى بنديم مگر اينكه زخمى ديگر دهن باز مى كند و ما از جان او مى ترسيم (و خلاصه وضع او خطرى است ) رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به اتفاق مسلمانان به عيادت على (عليه السلام ) آمدند كه يك پارچه زخم بود و حضرت دست خود را به يك يك زخمهاى آن جناب مى كشيد و مى فرمود: كسى كه در راه خدا چنين وضعى به خود بگيرد امتحان خود را داده و وظيفه خود را به پايان برده و دست به هيچ يك از زخمها نمى كشيد مگر آنكه آن زخم بهبودى مى يافت على (عليه السلام ) گفت : الحمدللّه كه نه فرار كردم و نه قدمى به عقب نهادم و خداى تعالى شكر عمل آن جناب را در دو جاى قرآن بجا آورد يك جا فرمود: (و سيجزى اللّه الشّاكرين ) و جائى ديگر فرمود: (و سنجزى الشّاكرين ).
مؤ لف قدس سره : يعنى خداى تعالى (ثبات قدم ) آن جناب را شكرگزارى كرد نه گفتار آن جناب را كه گفت : (الحمد لله ). و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه وقتى آيه : (و كاين من نبى قاتل معه ربيون كثير) را خواند و فرمود هزار و هزار آنگاه فرمود: آرى و اللّه كشته مى شوند.
مؤ لف قدس سره : در اين روايت به جاى كلمه : (قاتل معه ) (قتل معه ) قرائت شده و به همين قرائت معنا شده و اين قرائت و معناى آن را الدرالمنثور از ابن مسعود و ديگران روايت كرده و از ابن عباس روايت كرده كه شخصى از او از كلمه :(ربيون ) پرسيد در پاسخ گفت : يعنى جموع .
و در الدرالمنثور است كه عبد بن حميد و ابن ابى حاتم از مجاهد روايت

*(105/26)*

كرده كه در معناى جمله : (من بعد ما اريكم ما تحبون ) گفته است منظور از (آنچه دوست مى داريد) نصرتى بود كه خداى تعالى نصيب مؤ منين عليه كافران كرد به طورى كه زنان مشركين هر چه گيرشان آمد سوار شدند و گريختند چه راهوار و چه چموش ‍ (ممكن هم هست منظور مجاهد اين بوده كه بگويد زنان مشركين از هر طرف گريختند چه راه و چه بيراهه ) ولى به خاطر اينكه مؤ منين نا فرمانى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و
سلم ) كردند دو باره مشركين به طرف ايشان سرازير شدند.
و در همان كتاب است كه ابن اسحاق و ابن راهويه و عبد بن حميد و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و بيهقى در كتاب دلائل از زبير روايت كرده اند كه گفت : يادم هست آنروزى را كه با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بوديم در آن لحظاتى كه وحشت دل شير را آب مى كرد ناگهان خداى تعالى خواب را بر ما مسلط كرد احدى از ما نماند كه چانه اش به سينه اش نيفتاده باشد به خدا سوگند كه هنوز صداى معتب بن قشير در گوش من است كه مى گفت : (لو كان لنا من الامر شى ء ما قتلنا هيهنا) و بخدا سوگند شنيدنم مثل شنيدن كسى بود كه در خواب چيزى بشنود من گفتار او را حفظ كردم تا آنكه آيه : (ثم انزل عليكم من بعد الغم امنه نعاسا... ما قتلنا هيهنا) در باره گفتار معتب بن قشير نازل شد.
روايتى در ذيل (ان الذين تولوا منكم ...) و فرار بعضى مسلمين در جنگ احد
مؤ لف قدس سره : اين معنا از زبير بن عوام به طرق بسيارى روايت شده .
و در همان كتاب است كه ابن منذر در معرفة الصحابه از ابن عباس روايت كرده كه در ذيل آيه : (ان الّذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان ...) گفته : اين آيه در باره عثمان و رافع بن معلى و حارثة بن زيد نازل شده .

*(105/27)*

مؤ لف قدس سره : قريب به اين معنا به چند طريق از عبد الرحمان بن عوف و عكرمة و ابن اسحاق روايت شده و در بعضى از آنها علاوه بر عثمان و رافع و حارثه ابو حذيفه بن عقبه و وليد بن عقبه و سعد بن عثمان و عقبه بن عثمان نيز آمده .
و بهر حال آوردن نام عثمان و سايرين كه نامشان آمده از باب ذكر مصداق است و گرنه آيه شريفه در باره همه كسانى است كه پشت به جنگ كردند و در باره آن عده از صحابه است كه دستور رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را عصيان نمودند تنها خصوصيتى كه عثمان و آن نامبردگان كه با او بودند داشتند اين بوده كه آنقدر فرار كردند و به پشت جبهه گريختند كه به جلعب هم رسيدند (جلعب نام كوهى در اطراف مدينه از طرف اغوص است ) و نام بردگان سه روز در آنجا ماندند و سپس نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برگشتند و آن جناب به ايشان فرمود: (لقد ذهبتم فيها عريضه ).
و اما اينكه عموم اصحاب چه كردند؟ روايات زيادى وارد شده كه تمامى اصحاب و تا آخرين نفرشان فرار كردند و با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نماند مگر دو نفر از مهاجرين و هفت نفر از انصار و از آن سو مشركين بر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هجوم بردند و آن چند نفر انصار در دفاع از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) يكى پس از ديگرى كشته شدند تا ديگر كسى از انصار با آن جناب نماند.
اين مطلبى است كه در اكثر روايات آمده البته در بعضى از روايات اين نيز آمده است كه يازده نفر ماندند و در بعضى ديگر هيجده و حتى سى نفر هم روايت شده كه اين از همه ضعيف تر است .

*(105/28)*

و شايد منشاء اين اختلاف يكسان نبودن اطلاعات راويان و امثال آن باشد و آنچه از روايات دفاع نسيبه مازنيه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فهميده مى شود اين است كه در آن ساعت احدى از اصحاب نزد آن جناب نبوده و كسى هم كه فرار نكرد و تا به آخر ثبات قدم به خرج داد نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نبود بلكه در ميدان مشغول قتال و كارزار بود و روايات در باره پايدارى هيچ يك از اصحاب اتفاق كلمه ندارد بجز على (عليه السلام ) و شايد در باره ابى دجانه انصارى و سماك بن خرشه هم مطلب همين طور باشد يعنى روايات اتفاق داشته باشد ليكن او نيز ملازم رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله ) نبود بلكه در آغاز تا توانست با شمشير آن جناب به كارزار پرداخت و سپس وقتى ديد اصحاب او را تنها گذاشتند تن خود را سپر بلاى آنجناب كرد هر چه تير به طرف آن حضرت پرتاب مى شد يا با سپر و يا با پشت خود از آن جناب دفع مى كرد تا آنكه جراحاتش سنگين شد \_ (رضى اللّه تعالى عنه ).
next page
fehrest page
back page

*(105/29)*

next page
fehrest page
back page
و اما بقيه اصحاب دو دسته بودند: يك دسته از آنان به محض ديدن و شناختن رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) و فهميدن اينكه آن جناب كشته نشده به سوى او برگشتند و گروهى ديگر آنهائى بودند كه بلافاصله برنگشتند بلكه با اندكى فاصله و اين دو طايفه همانهايند كه خداى تعالى نعاس و سستى و چرت را بر آنان نازل كرد چيزى كه هست از جرم همه آنان در گذشت و تو خواننده (كه خداى تعالى توفيق بيشترى ارزانيت كند) معناى عفو را در سابق شناختى ولى بعضى از مفسرين گفته اند عفو در خصوص اين آيه به معناى اين است كه خداى تعالى مشركين را از كشتن مسلمانان دلسرد و من صرف كرد و با اينكه مى توانستند تا آخرين نفر مسلمانان را از بين ببرند ولى نبردند.
رواياتى درباره مشورت ، در ذيل (و شاورهم فى الامر)
و در الدرالمنثور است كه ابن عدى و بيهقى (در كتاب شعب ) به سند حسن از ابن عباس روايت كردند كه گفت : وقتى آيه : (و شاورهم فى الامر) نازل شد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: خدا و رسول او نياز به مشورت ندارند و ليكن خداى تعالى اين دستور را رحمت براى امتم قرار داده چون هر كس از امت من كه مشورت كند چنان نيست كه هيچ رشدى عايدش نشود و كسى كه آن را ترك كند ممكن نيست كه به هيچ مقدار و هيچ نوعى از گمراهى و كجى گرفتار نشود.
و در همان كتاب است كه طبرانى در كتاب اوسط از انس روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: كسى كه استخاره كند يعنى از خدا خير طلب كند نوميد نمى شود و كسى كه مشورت كند پشيمان نمى گردد.
و در نهج البلاغه هست كه هر كس براى خود استبداد كند هلاك مى شود و هر كس با مردم مشورت كند در عقل آنان شريك شده است .
و نيز در همان كتاب است كه امام فرمود: مشورت كردن عين هدايت است و كسى كه استبداد براى داشته باشد خويشتن را در معرض ‍ خطر قرار داده است .

*(106/1)*

و در تفسير صافى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت كرده كه فرمود: هيچ تنهائى وحشت آورتر از خودپسندى نيست و هيچ پشتيبان گيرى قابل اعتمادتر از مشورت نيست .
مؤ لف قدس سره : روايات در باب مشورت كردن بسيار زياد است و البته جاى مشورت آنجائى است كه عملى را كه درباره اش ‍ مشورت مى كنيم عملى جايز باشد يعنى از نظر مزيت ها انجام و تركش جايز باشد و بخواهيم با مشورت به دست آوريم كه آيا ترجيح در انجام آن است يا در ترك آن ؟ و اما عملى را كه خداى تعالى درباره آن يا حكم وجوب دارد (در نتيجه نمى توان تركش كرد) و يا حكم حرمت (كه در نتيجه نمى توان انجامش داد) چنين عملى جاى مشورت نيست چون هيچ طرف مشورتى حق ندارد در مقام مشورت آنرا كه واجب است جائزالترك و آن را كه حرام است جائز الفعل كند و در نتيجه احكام الهى را تغيير دهد چرا كه اگر چنين عملى صحيح بود بايد اختلاف حوادث جاريه ناسخ كلام خدا شود.
رواياتى در ذيل (و ما كان لنبى ان يغلّ...) و آيه (و منيغلل ...)
و در كتاب مجالس از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: كسى نمى تواند همه مردم را از خود راضى كند و كسى نمى تواند زبان آنان را ببندد مگر نبود كه در جنگ بدر اين تهمت را به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) زدند كه يك قطيفه سرخ رنگى را به خود اختصاص داد تا آنكه خداى تعالى آن جناب را به محل آن قطيفه كه گم شده بود راهنمائى كرد و پيامبر خود را از تهمت خيانت مبرا ساخت و در كتاب مجيدش اين آيه را نازل كرد: (و ما كان لنبى ان يغل ...).
مؤ لف قدس سره : قمى اين روايت را در تفسير خود آورده و نيز آورده كه مردى نزد رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) آمده و عرضه داشت : فلانى قطيفه اى سرخ رنگ را دزديده و در فلانجا پنهان كرده و رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) دستور داد آن محل را كندند و قطيفه را بيرون آوردند.

*(106/2)*

اين معنا و قريب به آن را الدرالمنثور به طرق بسيار روايت كرده و شايد مراد از اينكه در روايت بالا آمده بود كه خداى تعالى آيه : (و من يغلل ...) را در داستان قطيفه نازل كرد اين باشد كه آيه نامبرده به اين داستان اشاره دارد و گرنه سياق آيه نشان مى دهد كه نه تنها در روز بدر نازل نشده بلكه بعد از جنگ احد نازل شده است كه بيانش گذشت .
و در تفسير قمى از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هر كس چيزى را بدزدد روز قيامت آن را در آتش مى يابد و سپس ‍ ماءمور مى شود داخل آتش شود و آن را بيرون آورد.
مؤ لف قدس سره : اين معنا استفاده لطيفى است كه از جمله زير به دست آمده كه مى فرمايد: (و من يغلل يات بما غل يوم القيمه ).
و در تفسير عياشى در ذيل آيه : (هم درجات عند اللّه ) از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: (آنها كه پيرو رضوان خدايند همان ائمه هستند و آنان به خدا سوگند نزد خدا براى مؤ منين درجاتند هر كس ولايت و مودت ما را داشته باشد به همان معيار خداى تعالى پاداش اعمالشان را مضاعف مى كند و خداى تعالى درجات على را براى آنان بالا مى برد و كسانى كه ثمره زندگيشان سخط و خشمى از خداى تعالى است كسانى هستند كه حق على و امامان از ما اهل بيت را منكر شدند، و به خاطر همين دچار سخط خدا شدند.
مؤ لف قدس سره : مضمون اين حديث از باب تطبيق كلى بر مصداق است (البته مصداق مهم تر و روشن تر (مترجم )).
و در همان كتاب از حضرت رضا (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود درجه مورد نظر آن قدر بلند است كه به اندازه فاصله بين زمين و آسمان مى رسد.
رواياتى در ذيل (او لما اصابتكم مصيبة ...) و كشته شدن مسلمانان در جنگ احد

*(106/3)*

و باز در تفسير عياشى در ذيل آيه : (او لما اصابتكم مصيبه قد اصبتم مثليها) از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: مسلمين در جنگ بدر صد و چهل نفر از افراد دشمن را كشته و اسير كردند يعنى هفتاد نفر را كشتند و هفتاد نفر ديگر را اسير كردند و وقتى جنگ احد پيش آمد هفتاد كشته دادند و بخاطر آن سخت در اندوه شدند اين آيه به اين مناسبت نازل شد.
و در الدرالمنثور است كه ابن ابى شيبه و ترمذى (وى حديث را حسن دانسته ) و ابن جرير و ابن مردويه از على (عليه السلام ) روايت كرده اند كه فرمود: جبرئيل نزد رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) آمد و عرضه داشت : اى محمد ! خداى تعالى از اينكه مردمت از مشركين اسير گرفتند خوشش نيامد اينك تو را دستور مى دهد به اينكه به مسلمانان ابلاغ كنى كه يكى از اين دو تصميم را بگيرند و مخيرند كه يا هفتاد نفر اسير را گردن بزنند و يا اگر خون بها بگيرند به همان عدد از خود آنان كشته شود رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) مردم را نزد خود خواند و پيام الهى را به ايشان رسانيد عرضه داشتند يا رسول اللّه اين مشركين عشاير ما و خويشاوندان ما هستند امروز از آنان خون بها مى گيريم و با آن نيروى جنگى خود را تقويت مى كنيم بگذار در جنگى ديگر هفتاد نفر از ما شهيد شوند چون ما از شهادت كراهتى نداريم نتيجه اش اين شد كه در جنگ احد هفتاد نفر از آنان كشته شد درست به تعداد همان اسيرانى كه در بدر از دشمن گرفته و در برابر گرفتن فداء آزاد كردند.
مؤ لف قدس سره : طبرسى اين روايت را در مجمع البيان از على (عليه السلام ) نقل كرده و قمى هم آنرا در تفسيرش ‍ آورده .
رواياتى درباره شاءن نزول آيه كريمه (و لاتحسبن الّذين قتلوا...)

*(106/4)*

و در مجمع در ذيل آيه : (و لا تحسبن الّذين قتلوا فى سبيل اللّه ) تا آخر آيات از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود همه اين آيات در باره شهداى بدر و احد هر دو نازل شده .
مؤ لف قدس سره : بر طبق اين روايت روايات بسيارى است كه سيوطى آن را در الدرالمنثور و همچنين ديگران نقل كرده اند ولى خواننده محترم توجه فرمود كه آيات مورد بحث عام است شامل شهداى بدر و احد و همه كسانى كه در راه خدا شهيد مى گردند مى شود حال چه اين كه شهيد واقعى باشند و يا در حكم شهيد باشند و چه بسا گفته باشند كه اين آيات در باره شهداى بئرمعونه نازل شده و شهداى آن واقعه هفتاد و به قولى چهل نفر از اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بودند كه آن جناب ايشان را فرستاده بود تا عامر بن طفيل و مردمش را به اسلام دعوت كنند و ايشان يعنى عامر و مردمش كنار چاه معونه زندگى مى كردند اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نخست ابا ملحان انصارى را به عنوان پيك نزد ايشان فرستادند كه او را كشتند و سپس بر سر اصحاب ريخته و همه را از دم تيغ گذراندند (رضى اللّه عنهم ).
و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: به خدا سوگند اين عده شيعيان ما هستند كه وقتى ارواحشان به سوى بهشت پرواز كرد و با كرامتى از خداى عزوجل رو برو شدند آن زمان يقين كردند كه بر حق و بر دين خداى عزوجل بودند و از ملحق شدن برادران بازمانده خود به يكديگر بشارت مى دادند.
مؤ لف قدس سره : مضمون اين روايت از باب تطبيق كلى بر مصداق روشنش مى باشد و معناى اينكه فرمود: (و آنزمان يقين كردند بر اينكه بر حق بوده اند) اين است كه در آن زمان عين اليقين بر ايشان حاصل مى شود چون در دنيا هم يقين داشتند ولى در بهشت به چشم خود مى بينند نه اينكه مراد اين باشد كه در دنيا شك داشتند و در بهشت يقين بر ايشان حاصل مى شود.

*(106/5)*

و در الدرالمنثور است كه احمد و هناد و عبد بن حميد و ابو داوود و ابن جرير و ابن منذر و حاكم (وى حديث را صحيح دانسته ) و بيهقى (در كتاب دلائل ) از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت :
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: وقتى برادران شما در جنگ احد كشته شدند خداى تعالى ارواحشان را در جوف مرغانى سبز رنگ قرار داد تا به لب نهرهاى بهشت پرواز كردند و از ميوه هاى آن خوردند و در قنديل هائى طلائى آويزان در سايه عرش منزل كردند.
همينكه لذت خوردنيها و نوشيدنيها را چشيده و زيبائى جايگاه خود را ديدند گفتند: اى كاش برادران ايمانى ما مى دانستند كه خدا با ما چه كرد و در عبارتى ديگر آمده است كه گفتند: ما زنده هستيم و در بهشتيم و روزى مى خوريم كه اگر از وضع ما خبردار مى شدند ديگر در كار جهاد بى رغبتى نمى كردند و از جنگ كردن سر بر نمى تافتند خداى تعالى به ايشان فرمود اگر شما نمى توانيد بازماندگان خود را از وضع خود خبردار كنيد من به جاى شما ايشان را خبردار مى كنم و به همين منظور اين آيات را نازل فرمود: (و لا تحسبن الّذين قتلوا...).
ائمه اطهار (ع ) روايات مرغ را انكار كرده اند
مؤ لف قدس سره : در اين معنا رواياتى بسيار هست كه محدثين آنها را از ابى سعيد خدرى و عبداللّه بن مسعود و ابى العاليه و ابن عباس و غير اينان روايت كرده اند و در بعضى از اين روايات آمده است كه (به صورت مرغانى سبز رنگ در آمدند) مانند روايت ابى العاله و در بعضى ديگر مانند روايت ابى سعيد آمده (در مرغانى سبز رنگ ) و در بعضى ديگر مانند روايت ابن مسعود آمده (مانند مرغ سبز رنگ ) ولى معانى الفاظ نزديك به هم مى باشند.

*(106/6)*

و از ائمه اهل بيت عليهم السلام روايت شده كه وقتى روايت بالا را بر آن حضرات عرضه مى كردند مى فرمودند درست نيست و رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) اينطور نفرموده ولى در بعضى از آن روايات آمده كه مردم كلام آن جناب را تاءويل كرده اند و به نظر ما اين روايات درست نيست و همان روايات دسته اول درست است كه داشت : ائمه عليهم السلام روايات مرغ را انكار كرده اند براى اينكه وقتى مطلبى در روايتى آمد كه با اصول مسلمه اعتقادى سازگار نيست وظيفه همين است كه يا روايت را طرح كنند و كنار بيندازند و يا آن را تاءويل كنند پس اينكه در روايت دسته دوم آمده : (مردم كلام آن جناب را تاءويل كرده اند) خود دليل بر نادرستى روايات دسته دوم است .
و روايات مرغ به هر حال چه درست باشد و چه نباشد در مقام بيان حال شهدا در بهشت آخرت نيست بلكه مراد از آن بهشت برزخ است و دليل آن نكته اى است كه در روايت ابن جرير از مجاهد آمده كه گفت :
(از ميوه بهشت مى خورند و بوى آن را استشمام مى كنند ولى در بهشت نيستند) و نيز نكته اى كه در روايت ابن جرير از سدى آمده كه ارواح شهدا در جوف مرغى سبز رنگ در قنديل هائى از طلا و آويزان به عرش قرار دارد پس آن طير (يا آن ارواح ) يكبار صبح و يك بار شام در بهشت مى چرند و مى خرامند و در آن قنديلها بيتوته و استراحت مى كنند.
در سابق هم كه بحثى پيرامون مساءله برزخ داشتيم توجه فرموديد كه گفتيم مضمون اين دو روايت با بهشت دنيا كه همان برزخ باشد مى سازد نه بهشتى كه در آخرت است .
رواياتى در ذيل(الذين استجابوا لله و الرسول ...) و داستان (غزوه جيش سويق )

*(106/7)*

و در الدرالمنثور در ذيل آيه : (الّذين استجابوا لله ...) آمده كه ابن اسحاق و ابن جرير و بيهقى (در كتاب دلائلش ) از عبد اللّه بن ابى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم روايت كرده اند كه گفت : بعد از جنگ احد وقتى خبر رسيد كه ابو سفيان و يارانش تصميم دارند دو باره برگردند و گفته اند ما بيهوده جنگ را خاتمه داديم بايد ادامه مى داديم تا همه مسلمانان را از بين مى برديم اينك دو باره بر سر بقيه آنان مى تازيم و رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) با اصحابش تا حمراءالاسد به استقبال لشكر دشمن آمد و همين امر موجب انصراف ابوسفيان و يارانش از پيمودن ادامه راه گرديد و در اين بين كاروانى از قبيله عبد قيس مى گذشت ابوسفيان به ايشان گفت : در سر راه خود به محمد بر مى خوريد به او برسانيد كه ما تصميم گرفته ايم دو باره بر سر اصحابش بتازيم و همه را از بين ببريم كاروان نامبرده وقتى به حمراءالاسد رسيدند پيام ابوسفيان را به آن جناب رساندند رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) و مؤ منين كه همراهش بودند گفتند: (حسبنا اللّه و نعم الوكيل ) خداى تعالى هم بدين مناسبت آيه (الّذين استجابوا لله و الرسول ...) را نازل كرد.
مؤ لف قدس سره : قمى اين روايت را بطور مفصل نقل كرده و در آن آمده : رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) از اصحابش حتى كسانى را هم كه در جنگ احد جراحت برداشته بودند با خود به حمراءالاسد برد و در بعضى از روايات آمده : آن جناب كسانى را كه در احد همراهش بودند با خود برد.و برگشت هر دو به يك معنا است .
و در همان كتاب است كه موسى بن عقبه در كتاب مغازى خود و بيهقى در كتاب دلائلش از ابن شهاب روايت آورده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )

*(106/8)*

مسلمين را دستور داد تا براى جهاد در بدر بيرون شوند چون ابوسفيان اعلام جنگ داده بود ولى شيطان هواداران انسى خود را وادار كرد در بين مردم بروند و آنان را از ابى سفيان بترسانند شيطانهاى انسى به مردم گفتند (زنهار از جاى خود تكان مخوريد و حاضر به جنگ مشويد كه ) ابوسفيان لشكرى جمع كرده كه به هر جا وارد شوند مثل شب روى زمين را سياه مى كنند منتظرند كه دستشان به شما برسد و همه شما را از پا در آورده و دار و ندارتان را غارت كنند.
و خداى تعالى مسلمانان را از تهديد آن شيطانها حفظ نموده دعوت خدا و رسولش را پذيرفتند و با هر چه سرمايه كه داشتند بيرون شدند به اين فكر كه اگر در بدر به ابى سفيان برخورديم كه چه بهتر چون به همين منظور بيرون مى شويم و اگر بر نخورديم با سرمايه هاى خود از بازارى كه همه ساله در بدر تشكيل مى شود جنس مى خريم چون در آن تاريخ در هر سال يك بار بازارى در بدر تشكيل مى شد و مردم در آن موسم به بدر مى آمدند و حاجات خود را مى خريدند و جنس خود را مى فروختند همين كار را كردند ولى در آن ايام ابوسفيان و هوادارانش به بدر نيامدند و اتفاقا ابن حمام از كنار جمعيت مسلمانان گذشت پرسيد اينها كيانند؟ گفتند: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و اصحاب او است كه منتظر ابوسفيان و هواخواهان قريشى اويند از آنجا نزد قريش آمد و جريان را به اطلاع آنها رسانيد ابوسفيان ترسيد و به مكه برگشت رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) هم با نعمتى و فضلى از خدا از بدر به مدينه برگشت و اين غزوه جزء غزوات شمرده شده به نام غزوه جيش سويق كه در شعبان سال سوم هجرت اتفاق افتاد.

*(106/9)*

مؤ لف قدس سره : الدرالمنثور اين روايت را از غير اين طريق نيز نقل كرده و صاحب مجمع البيان آن را بطور مفصل در مجمع از امام باقر (عليه السلام ) آورده و در نقل او آمده كه اين آيات در باره غزوه بدر صغرا نازل شده و مراد از جيش سويق جيش ابى سفيان است كه با لشكرى از قريش و بارهائى از سويق (بلغور) بيرون آمدند و در خارج مكه پياده شدند و همان سويق را آذوقه خود كردند و وقتى از بر خورد با مسلمين در بدر دچار وحشت شدند به مكه برگشتند و مسلمانان به عنوان استهزاء لشكرشان را لشكر سويق ناميدند.
باز در همان كتاب است كه نسائى و ابن ابى حاتم و طبرانى به سندى صحيح از عكرمه از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : وقتى مشركين از جنگ احد برگشتند به يكديگر گفتند:

*(106/10)*

ديديد كه نه محمد را كشتيد و نه دختران دشمن را به اسيرى با خود آورديد راستى كه چه ننگى به بار آورديد بايد برگرديد و كار را يك سره كنيد سرانجام تصميم گرفتند و خبرش به مدينه رسيد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) وقتى اين جريان را شنيد به مسلمين دستور داد تا براه بيفتند مسلمانان (كه هنوز خستگى جنگ احد از تنشان در نيامده بود) براه افتادند تا به حمراءالاسد و يا چاه ابى عتبه رسيدند (ترديد از سفيان است ) مشركين (وقتى خبر دار شدند باز ترسيدند و) گفتند خوب است فعلا برگرديم و سال بعد به جنگ اقدام كنيم در نتيجه مشركين به مسلمانان نزديك نشدند و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و مسلمانان برگشتند و همين حركت يكى از غزوات شمرده شد و خداى تعالى اين آيه را نازل كرد: (الّذين استجابوا لله و الرسول ...) قبلا هم ابوسفيان براى رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) خط نشان كشيده و گفته بود: موعد شما در موسم سال آينده بدر يعنى همانجا كه ياران ما را كشتيد چون موسم بدر فرا رسيد آن طرف كه شجاع بود آماده قتال شد و خود را به بدر رسانيد تا اگر قتالى پيش آيد قتال كند و اگر پيش نيايد تجارت نمايد و آن طرف كه ترسو بودند حركت نكردند در نتيجه دسته اول يعنى مسلمانان به بدر آمدند و احدى از مشركين را در آنجا نديدند بناچار به كار خريد و فروش پرداختند و خداى تعالى در اين باره اين آيه را نازل كرد: (فانقلبوا بنعمه من اللّه و فضل ...).
دخالت آراء شخصى راويان و تاءثير اختلاف مذاهب درنقل روايات اسباب نزول

*(106/11)*

مؤ لف قدس سره : منظور ما از نقل اين روايت با اينكه با رعايت اختصار منافات داشت (چون در مباحث روايتى خلاصه گيرى و نقل نمونه اى جامع از هر باب بسيار مؤ ثر و مفيد است و باعث بصيرت و آشنائى اهل بحث و تدبر مى شود) اين بود كه اهل بحث متوجه اين نكته گردند كه آنچه در روايات اسباب نزول آمده اگر نگوئيم همه اش حد اقل بيشترش نظريه شخصى راويان است به اين معنا كه راويان آن احاديث غالبا حوادث تاريخى را نقل مى كنند آنگاه يكى از آيات كريمه قرآن را كه با آن حادثه مناسبتى دارد ضميمه نقل خود مى سازند و مردم خيال مى كنند كه آيه نامبرده اصلا در باره همان حادثه نازل شده و چه بسا همين عمل باعث شده كه يك آيه قطعه قطعه شود و يا چند آيه كه در يك سياق قرار دارند تكه تكه گردند و هر تكه اش را داراى تنزيلى مستقل بپندارند و در باره چند آيه اى كه پشت سر هم نازل شده بگويند: آن آيه اش در باره فلان حادثه و آيه دومش در باره آن حادثه ديگر و سومش در باره آن حادثه ديگر نازل شده است و در نتيجه نظم چنين آياتى به هم خورده سياقش به كلى از بين برود و اين خود يكى از اسباب سستى و بى اعتبارى اينگونه روايات است .
اضافه كن بر اين آنچه را كه ما در اول اين بحث تذكر داديم و گفتيم : اختلاف مذاهب دينى هم در لحن اين روايات تاءثير گذاشته هر كسى آنها را به طرف مذهب خود سوق داده تا مذهب خويش را با آن توجيه و تاءييد كند.
علاوه بر اينكه جوهاى سياسى و انگيزه هائى كه در هر زمانى حاكم بوده اثرى جدى در حقايق و معارف داشته و نگذاشته كه حقايق آنطور كه بوده باقى بماند بلكه در هاله اى از ابهام و اخفايش كرده است بنابراين كسى كه مى خواهد در مسائل تاريخى غور و دقت كند بايد اين عوامل كه گفتيم در ضبط و نقل احاديث تاريخى دخالت داشته اند را از نظر دور ندارد كه سخت در فهم حقايق مؤ ثر است (و تنها خدا هادى است ).
بحث تاريخى

*(106/12)*

(فهرست اسامى شهداى جنگ احد)
شهدائى كه از مسلمانان در جنگ احد به درجه رفيع شهادت رسيدند هفتاد نفر بودند كه اينك فهرست اساميشان از نظر خوانندگان مى گذرد.
1 \_ حمزه بن عبد المطلب بن هاشم
2 \_ عبد اللّه بن جحش
3 \_ مصعب بن عمير
4 - شماس بن عثمان (اين چهار نفر از مهاجرين بودند كه در اين جنگ به شهادت رسيدند).
5 \_ عمرو بن معاذ بن نعمان
6 \_ حارث بن انس بن رافع
7 \_ عماره بن زياد بن سكن
8 \_ سلمه بن ثابت بن وقش
9 \_ ثابت وقش
10 \_ رفاعه بن وقش
11 \_ عمرو بن ثابت بن وقش
12 \_ حسيل بن جابر پدر حذيفه اليمان
13 \_ صيفى بن قيظى
14 \_ حباب بن قيظى
15 \_ عباد بن سهل
16 \_ حارث بن اوس بن معاذ
17 \_ اياس بن اوس
18 \_ عبيد بن تيهان
19 \_ حبيب بن يزيد بن تيم
20 \_ يزيد بن حاطب بن اميه بن رافع
21 \_ ابوسفيان بن حارث بن قيس بن زيد
22 \_ حنظله بن ابى عامر معروف به غسيل الملائكه
23 \_ انيس بن قتاده
24 \_ ابو حبه بن عمرو بن ثابت
25 - عبد اللّه بن جبير بن نعمان (همان كسى كه از طرف رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) امير تيراندازان و نگهبان دره بود).
26 \_ ابو سعد خيثمه بن خيثمه
27 \_ عبد اللّه بن سلمه
28 \_ سبيع بن حاطب بن حارث
29 \_ عمرو بن قيس
30 \_ قيس بن عمرو بن قيس
31 \_ ثابت بن عمرو بن زيد
32 \_ عامر بن مخلد
33 \_ ابو هبيره بن حارث بن علقمه بن عمرو
34 \_ عمرو بن مطرف بن علقمه بن عمرو
35 \_ اوس بن ثابت بن منذر (برادر حسان بن ثابت )
36 - انس بن نضر عموى انس بن مالك خادم رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله )
37 \_ قيس بن مخلد
38 \_ كيسان (برده اى از بردگان بنى النجار)
39 \_ سليم بن حارث
40 \_ نعمان بن عبد عمرو
41 \_ خارجه بن زيد بن ابى زهير
42 \_ سعد بن ربيع بن عمرو بن ابى زهير
43 \_ اوس بن ارقم
44 \_ مالك بن سنان يكى از قبيله بنى خدره (و اين شخص پدر ابى سعيد خدرى است )
45 \_ سعيد بن سويد
46 \_ عتبه بن ربيع
47 \_ ثعلبه بن سعد بن مالك

*(106/13)*

48 \_ سقف بن فروه بن بدى
49 \_ عبد اللّه بن عمرو بن وهب
50 \_ ضمرة (هم سوگند بنى طريف )
51 \_ نوفل بن عبداللّه
52 \_ عباس بن عباده
53 \_ نعمان بن مالك بن ثعلبه
54 \_ مجدر بن زياد
55 - عباده بن حسحاس (كه اين سه نفر اخير يعنى نعمان و مجدر و عباده در يك قبر دفن شدند)
56 \_ رفاعه بن عمرو
57 \_ عبداللّه بن عمرو يكى از قبيله بنى حرام
58 \_ عمرو بن جموح از بنى حرام (كه با نفر قبلى در يك قبر دفن شدند)
59 \_ خلاد بن عمرو بن جموح
60 \_ ابو ايمن آزاد شده عمرو بن جموح
61 \_ سليم بن عمرو بن حديده
62 \_ عنتره آزاد شده سليم
63 \_ سهل بن قيس بن ابى كعب
64 \_ ذكوان بن عبد قيس
65 \_ عبيد بن معلى
66 \_ مالك بن تميله
67 \_ حارث بن عدى بن خرشه
68 \_ مالك بن اياس
69 \_ اياس بن عدى
70 \_ عمرو بن اياس
اينها بودند هفتاد شهيد جنگ احد طبق آنچه كه ابن هشام در سيره النبى (صلى اللّه عليه و آله ) خود آورده .
سوره آل عمران ، آيات 176 \_ 180
و لا يحزنك الّذين يسرعون فى الكفر انهم لن يضروا اللّه شيئا يريد اللّه الا يجعل لهم حظا فى الاخرة و لهم عذاب عظيم (176) ان الّذين اشتروا الكفر بالايمن لن يضروا اللّه شيئا و لهم عذاب اليم (177) و لايحسبن الّذين كفروا انما نملى لهم خير لانفسهم انما نملى لهم ليزداد وا اثما و لهم عذاب مهين (178) ما كان اللّه ليذر المؤ منين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب و ما كان اللّه ليطلعكم على الغيب و لكن اللّه يجتبى من رسله من يشاء فامنوا باللّه و رسله و ان تومنوا و تتقوا فلكم اجر عظيم (179) و لا يحسبن الّذين يبخلون بما اتئهم اللّه من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمه و لله ميرث السموات و الارض و اللّه بما تعملون خبير (180)
ترجمه آيات

*(106/14)*

اى پيغمبر تو اندوهناك مباش كه گروهى براه كفر مى شتابند آنها هرگز به خداوند زيان نرسانند (بلكه خود را در دو عالم زيان كار كنند) و خدا مى خواهد كه آنان را هيچ نصيبى در عالم آخرت نباشد و نصيبشان عذاب سخت دوزخ خواهد بود (176)0
آنانكه خريدار كفر شدند به عوض ايمان هرگز زيانى به خدا نمى رسانند ليكن عذاب دردناك بر آنان خواهد رسيد (177).
و البته آنانكه براه كفر رفتند گمان نكنند كه مهلتى كه ما به آنها مى دهيم به حال آنها بهتر خواهد بود بلكه مهلت مى دهيم براى امتحان تا بر سركشى و طغيان خود بيفزايند و آنان را عذابى رسد كه به آن سخت خوار و ذليل شوند (178).
خداوند هرگز مؤ منان را وانگذارد و بدين حال كنونى (كه مؤ من و منافق به يكديگر مشتبه اند) تا آنكه به آزمايش بدسرشت را از پاك گوهر جدا كند و خدا همه شما را از سر غيب آگاه نسازد و ليكن براى اين مقام از پيغمبران خود هر كه را مشيت او تعلق گرفت برگزيند پس شما به خدا و پيغمبرانش بگرويد كه هر گاه ايمان آريد و پرهيزكار شويد اجر عظيم خواهيد يافت (179).
آنانكه بخل نموده و حقوق فقيران را از مالى كه خدا به فضل خويش به آنها داده ادا نمى كنند گمان نكنند كه اين بخل به منفعت آنها خواهد بود بلكه به ضرر آنها است چه آنكه آن مالى كه در آن بخل ورزيده اند در روز قيامت زنجير گردن آنها شود (كه آن روز هيچكس مالك چيزى نيست ) و تنها خدا وارث آسمانها و زمين خواهد بود و خدا به كردار شما آگاه است (180).
بيان آيات

*(106/15)*

اين آيات با آيات قبلى كه درباره جنگ احد نازل شده بود ارتباط دارد و كانه همه آنها و مخصوصا چهار آيه اولش جزء همان آيات و تتمه آنها است چون مهم ترين مطلبى كه در اين آيات به چشم مى خورد مساءله ابتلا و امتحان الهى بر بندگان است و بنابر اين آيات مورد بحث به منزله پايان و نتيجه گيرى از آيات احد است و اين معنا را بيان مى كند كه سنت ابتلا و امتحان سنتى است كه خواه نا خواه جارى مى شود هيچ فردى از افراد بشر نمى تواند از آن بگريزد (نه كافر و نه مؤ من ) پس خداى سبحان هر دو طايفه را مبتلا مى كند تا آنچه در باطن اين دو طايفه است بيرون بريزد و كافر براى آتش خالص شود و در بين مؤ منين هم خبيث از طيب جدا گردد.
گر جمله كائنات كافر گردند بر دامن كبرياش ننشيند گرد
و لا يحزنك الّذين يسار عون فى الكفر...
اين آيه شريفه با بيان حقيقت امر خاطر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را تسليت مى دهد تا اندوهش را بر طرف سازد چون هر فرد با ايمان از اينكه انسانهائى به سوى كفر مسابقه بگذارند و بر خاموش ساختن نور خدا دست بدست هم دهند و احيانا به حسب ظاهر غالب هم بشوند اندوهناك مى گردد چون غلبه كفار بر مؤ منين كانه غلبه بر خداى سبحان و اراده او است اراده اى كه تعلق گرفته است بر اعلاى كلمه حق و اينكه همواره حق را بر باطل چيره سازد ليكن همين فرد با ايمان اگر در مساءله امتحان عمومى تدبر كند يقين مى كند

*(106/16)*

به اينكه همواره خدا غالب است و اينكه خلايق همه در راهند يعنى راه رسيدن به هدف نهائى و خداى تعالى همه را رو بدان سو به راه انداخته تا زمينه براى هدايت تكوينى و تشريعى به سوى آن هدف و غايت فراهم شود كافر به وسيله اشباع شدن از عافيت و نعمت و قدرت كه همان استدراج و مكر خدائى است به سوى هدفش متوجه شود يعنى به آخرين نقطه اى كه مى تواند از طغيان و معصيت دست يابد برسد و مؤ من هم پيوسته به وسيله محك امتحان آزموده شود تا ايمان باطنيش اگر مشوب و ناخالص است خالص ‍ و خالص تر شود تا بكلى خالص براى خدا گردد و يا شرك باطنيش اگر مشوب و ناخالص است خالص و خالص تر شود تا بكلى از ايمان خالى شود و به آن مرحله از سقوط برسد كه اولياى طاغوت و امامان كفر رسيدند.
پس معناى آيه اين است كه رفتار كسانى كه به سوى كفر سرعت مى گيرند و سرعتشان را روز بروز بيشتر مى كنند تو را غمگين نسازد چون اندوه تو جز براى اين نيست كه مى پندارى اين كفار دارند با كفر خود به خدا ضرر مى رسانند و حال آنكه اينطور نيست آنها به خداى تعالى هيچ ضررى نمى رسانند چون خودشان مسخر خدايند اين خدا است كه آنان را در سير زندگيشان به راهى انداخته كه در آخر راه چيزى براى آخرتشان باقى نماند (و آخر راهشان همان آخرين حد كفرشان است ) و براى آخرتشان تنها عذابى دردناك باشد پس اينكه فرمود: (لا يحزنك ...) امرى است ارشادى و جمله : (انهم ...) تعليلى است براى نهى (لا يحزنك ...) و جمله : (يريد اللّه ...) بيان و تعليلى است براى جمله (لن يضروا اللّه ).

*(106/17)*

خداى تعالى بعد از آن بيان اين معنا را خاطر نشان مى سازد كه اين تنها مسارعين در كفر نيستند كه به خدا ضرر نمى رسانند بلكه اگر جن و انس كافر شوند بر دامن كبريائى او گردى نمى نشيند و اين از باب بيان (كل ) بعد از بيان (جزء) است كه مى تواند هم نهى (لايحزنك ) با آن تعليل شود و هم علت آن نهى يعنى جمله : (انهم لن يضروا...) براى اينكه با بيان اعم مطلب اخص هم تعليل مى شود و معنا چنين مى شود: اگر گفتيم اين مسارعين در كفر هيچ ضررى به خداى تعالى نمى زنند براى اين بود كه تمامى كافران عالم به او ضرر نمى زنند.
و لا يحسبن الّذين كفروا...
بعد از آنكه رسول گرامى خود را تسلاى خاطر داد و در باب مسارعت كفار در كفرشان دلخوش ساخت و فرمود: اين مسارعتشان در كفر در حقيقت چوب خدا است و تسخيرى الهى است او است كه كفار نامبرده را به سوئى مى راند كه در آخر خط حظى و بهره اى در آخرت برايشان نماند آنگاه در اين آيه وجهه كلام را متوجه خود كفار نموده و فرمود:
زنهار كه از وضع حاضر خود خوشحال نباشند كه وضع موجودشان املا و مهلت خدائى است كه كارشان را به استدراج و تاءخير مى كشاند و باعث بيشتر شدن گناهشان مى گردد: كه دنبال آن عذاب مهينى است عذابى كه جز خوارى با آن نيست و همه اينها به مقتضاى سنت تكميل است (كه بيانش گذشت ).
ما كان اللّه ليذر المؤ منين ...
سپس وجهه گفتار را به سوى مؤ منين نموده و بيان مى كند كه سنت ابتلا در آنان هم جارى است تا آنها نيز به كمال خاص خود برسند و در نتيجه مؤ من خالص از مؤ من غير خالص و خبيث از طيب جدا و متمايز گردد.

*(106/18)*

و چون ممكن بود كسى تو هم كند كه طريق ديگرى هم براى جدا سازى خبيث از طيب هست و آن اين است كه خداى تعالى به مؤ منين اعلام كند كه چه كسانى خبيثند كه اگر چنين كند ديگر مؤ منين به خاطر نا مشخص بودن خبيث ها و بيمار دلان و اختلاط مؤ منين با آنها اينقدر دچار دردسر و بلا و محنت نمى شوند و چرا خداى تعالى چنين نكرد؟ براى دفع اين توهم فرمود: علم غيب چيزى نيست كه خداى تعالى همه مؤ منين را بر آن آگاه سازد بلكه خاص خود او است و بجز برگزيدگان از رسولانش كسى را از آن بهره اى نيست و اما نامبردگان را چه بسا به وسيله وحى آگاه بسازد و اين است كه مى فرمايد: (و ما كان اللّه ليطلعكم على الغيب ولكنّ اللّه يجتبى من رسله من يشاء).
از آزمايش و ابتلا جهت تكميل نفوس مفرى نيست
آنگاه اين معنا را تذكر مى دهد كه از آنجائى كه هيچ گريزى از سنت ابتلا نيست بايد به خدا و رسولش ايمان آوريد تا در راه پاكان قرار گيريد نه در طريق خبيث ها چيزى كه هست ايمان به تنهائى (در ادامه زندگى پاك و سعادتمند و بدنبالش تماميت اجر) كافى نيست بلكه عمل صالح لازم دارد تا آن ايمان را به سوى خدا بالا ببرد و پاكى آنرا حفظ كند و بدين جهت بود كه اول فرمود: (فامنوا باللّه و رسله ) و سپس فرمود: (و ان تومنوا و تتقوا فلكم اجر عظيم ).
پس از آيه مورد بحث چند نكته روشن گرديد اول اينكه مساءله تكميل نفوس و رساندن هر نفسى بغايت و مقصدش (كه يا سعادت است و يا شقاوت ) از مسائلى است كه هيچ گريزى از آن نيست دوم اينكه پاكى و نا پاكى طهارت و خباثت انسان در عين اينكه منسوب به ذات اشخاص است داير مدار ايمان و كفر نيز هست كه دو امر اختيارى براى انسانها است و اين خود از لطائف حقايق قرآنى است كه بسيارى از اسرار توحيد از آن منشعب مى شود و اين لطيفه از آيه زير نيز استفاده مى شود كه مى فرمايد: (و لكلّ وجهة هو مولّيها فاستبقوا الخيرات )

*(106/19)*

چون اگر اين آيه را با آيه : (و لكن ليبلوكم فى ما آتيكم فاستبقوا الخيرات ) روى هم مورد دقت قرار دهيم اين معنا را مى فهميم كه اولا همانطور كه گفتيم مساءله تكميل نفوس و رساندن هر نفسى به غايت و مقصدش امرى حتمى است چون مى فرمايد: (و براى هر انسانى هدفى است كه خواه نا خواه بدان سو در حركت مى افتد) و ثانيا اينكه پاكى و ناپاكى در عين حال كه سرنوشت حتمى افراد و منسوب به ذات آنان است آنچنان هم نيست كه افراد در انتخاب يكى از آن دو اختيارى نداشته و به اجبار به يكى از آن دو راه بيفتند نه بلكه در عين حال انتخاب پاك بودن و ناپاك بودن به دست خود انسانها است چون در دو آيه نامبرده مردم را دعوت مى كند به اينكه در خيرات پيشى بگيرند و ما ان شاءاللّه بحث مفصل اين معنا را در تفسير آيه : (ليميز اللّه الخبيث من الطيب و يجعل الخبيث بعضه على بعض ...) خواهيم آورد.

*(106/20)*

نكته سومى كه از آيه مورد بحث استفاده مى شود اين است كه ايمان به خدا و پيامبران او ماده پاكى زندگى است كه همان پاكى ذات است و اما رسيدن به اجر مربوط به تقوا و وابسته به عمل صالح است و به همين جهت است كه خداى تعالى اول داستان متمايز شدن طيب از خبيث را ذكر مى كند آنگاه به عنوان نتيجه مساءله ايمان به خدا و رسولان او را مى آورد و چون به مساءله اجر مى رسد تقوا را بر ايمان اضافه نموده و مى فرمايد: (و ان تومنوا و تتقوا فلكم اجر عظيم ) با در نظر گرفتن اين بيان است كه وقتى آيه شريفه : (من عمل صالحا من ذكر او انثى و هو مؤ من فلنحيينه حيوة طيبة و لنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ) را مى خوانيم به روشنى مى فهميم كه احياى نامبرده ثمره ايمان و متفرع بر آن است جزا و اجر نيز ثمره عمل صالح و متفرع بر آن است پس ايمان به خدا و پيامبران او روح حيات طيبه است و اما بقاى ايمان تا زمانى كه آثارش بر آن مترتب شود احتياج به عمل صالح دارد هم چنانكه حيات طيبه در پيدا شدن و تحققش محتاج به روح حيوانى است ولى بقايش محتاج به اين است كه قوا و اعضاى بدنى به كار گرفته شود چون اگر آنها را به كار نگيرند و استعمال نكنند هم خود باطل مى شوند و هم ريشه و منشاءشان يعنى اصل حياتشان باطل مى گردد.
اين را هم بگوئيم كه در آيه شريفه مورد بحث لفظ جلاله (اللّه ) چهار بار تكرار شده و معلوم است كه غير از نوبت اول از باب

*(106/21)*

(آوردن اسم ظاهر در جاى ضمير) است يعنى در سه نوبت اءخير مى توانست به آوردن ضمير اكتفا نموده و بفرمايد: (و ما كان ليطلعكم )، (و لكنه يجتبى )، (فامنوا به ) ولى اينطور نفرمود بلكه در تمامى اين سه مورد نيز كلمه (اللّه ) را تكرار كرد و اين براى آن بوده كه در امورى كه در آن امور جز خداى تعالى متصف به الوهيت نمى شود از قبيل مساءله : (امتحان )، (اطلاع بر غيب )، (اجتبا و برگزيدن رسل ) و (شايستگى اينكه خلق به او ايمان بياورند نام خدا را برده باشد و مردم را در اين گونه امور بياد خدا بيندازد) و...
هشدار به بخيلان ، كه اموال خود را انفاق نمى كنند و ملامت و مذمت آنها
و لايحسبن الّذين يبخلون بما آتيهم اللّه من فضله ...
در دو آيه قبل مساءله املا (ميدان دادن به كفار) را خاطر نشان كرد و از آنجائى كه حالت افراد بخيل كه مال خود را در راه خدا انفاق نمى كنند شبيه به حالت كفار بود چون بخيل هم مانند كفار به جمع مال افتخار مى كند لذا كلام در آنان را عطف كرد به كلامى كه در دو آيه قبل در مورد كفار داشت و خاطر نشان ساخت كه اين بخل هم مثل آن املا درد بى درمان بخيل است .
و اگر از (مال ) تعبير كرد به (ما آتيهم اللّه من فضله ) براى اين بود كه به وجهى اشاره كرده باشد به ملامت و مذمت بخيلان (و فهمانده باشد كه اين طايفه آنقدر فرومايه اند كه مال را با اينكه صاحبش خدا است در راه خود خدا انفاق نمى كنند) و اينكه دنبالش ‍ فرمود: (سيطوقون ...) خواست تا شر بودن بخل را تعليل كند و ظاهرا جمله : (و لله ميراث السموات ...) حال باشد از كلمه (يوم القيمه ) و همچنين جمله : (و اللّه بما تعملون خبير).

*(106/22)*

البته احتمال بعيدى هم دارد كه جمله (ولله ميراث السّموات ...) حال باشد از فاعل در جمله : (يبخلون ...) و جمله : (و اللّه بما تعملون خبير) نيز حال از آن باشد و يا جمله اى از نو بوده باشد كه در اين صورت معنا چنين مى شود: بخل مى ورزند در حالى كه ميراث آسمانها و زمين از آن خدا است و در حالى كه خدا بدانچه شما مى كنيد با خبر است .
بحث روايتى
(آيا مرگ براى كافر خير است ؟)
در تفسير عياشى از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه شخصى از آن جناب در باره كافر پرسيد كه آيا مرگ براى او خير است يا حيات ؟ فرمود:
مرگ هم براى مؤ من خير است و هم براى كافر براى اينكه خداى تعالى مى فرمايد: (ما عنداللّه خير للابرار آنچه نزد خدا است براى نيكان خير است ). و نيز مى فرمايد: (لا يحسبن الّذين كفروا انما نملى لهم خير...) كه به حكم آيه اول هر چه خدا براى ابرار مقدر كند خوب است (چه مرگ و چه حيات ) و به حكم آيه دوم زندگى دنيا به سود كافر نيست و قهرا مرگ برايش بهتر است .
مؤ لف قدس سره : ليكن استدلالى كه در اين روايت آمده با مذاق ائمه اهل بيت عليهم السلام آنطور كه بايد سازگار نيست زيرا در مذاق آن حضرات ابرار طايفه خاصى از مؤ منين اند و از نظر آنان همه مؤ منين ابرار نيستند مگر اينكه بگوئيم منظور امام باقر (عليه السلام ) از كلمه ابرار همه مؤ منين است بدان جهت كه هر مؤ منى سهمى از بر را دارا است و اين معنا در الدرالمنثور از ابن مسعود نيز روايت شده است .
سوره آل عمران آيات 189 \_ 181

*(106/23)*

لقد سمع اللّه قول الّذين قالوا انّ اللّه فقير و نحن اغنياء سنكتب ما قالوا و قتلهم الانبياء بغير حقّ و نقول ذوقوا عذاب الحريق (181) ذلك بما قّدمت ايديكم و ان اللّه ليس بظلام للعبيد (182) الّذين قالوا ان اللّه عهد الينا الّا نؤ من لرسول حتى ياتينا بقربان تاءكله النار قل قد جاء كم رسل من قبلى بالبينت و بالذى قلتم فلم قتل تموهم ان كنتم صادقين (183) فان كذّبوك فقد كذب رسل من قبلك جاء و بالبينت و الزّبر و الكتب المنير (184) كل نفس ذائقه الموت و انّما توفون اجوركم يوم القيمه فمن زحزح عن النار و ادخل الجنّة فقد فاز و ما الحيوه الدنيا الا متع الغرور (185) لتبلون فى امولكم و انفسكم و لتسمعن من الّذين اوتوا الكتب من قبلكم و من الّذين اشركوا اذى كثيرا و ان تصبروا و تتقوا فان ذلك من عزم الامور (186) و اذ اخذ اللّه ميثق الذين اوتوا الكتب لتبيننه للناس و لا تكتمونه فنبذوه وراء ظهور هم و اشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون (187) لا تحسبن الّذين يفرحون بما اتوا و يحبون ان يحمدوا بمالم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب و لهم عذاب اليم (188) و لله ملك السموات و الارض و الله على كل شى قدير (189)
ترجمه آيات
هر آينه خدا شنيد سخن جاهلانه آن كسان را كه (چون دستور آمد كه به خدا قرض الحسنه بدهيد) (آنها به تمسخر) گفتند پس خدا فقير است و ما دارا البته ما گفتارشان را ثبت خواهيم كرد با اين گناه بزرگ كه انبياء را بنا حق كشتند و (در روز كيفر) گوئيم بچشيد عذاب آتش سوزان را (181).
اين عذاب را به دست خود پيش فرستادند و خداوند هرگز در حق بندگان خود ستم نخواهد كرد (182).

*(106/24)*

آن كسانى كه گفتند خدا از ما پيمان گرفته كه به هيچ پيغمبرى ايمان نياوريم تا آنكه او قربانى آورد كه در آتش بسوزد بگو اى پيغمبر كه پيش از من پيغمبرانى آمده و براى شما هر گونه معجره آورده و اين را هم كه خواستيد نيز آوردند پس اگر راست مى گوئيد و به اين شرط ايمان مى آوريد براى چه آن پيغمبران را كشتيد (183).
پس اى پيغمبر اگر ترا تكذيب كردند غمگين مباش كه پيغمبران پيش از تو را هم كه معجزات و زبورها و كتاب آسمانى روشن بر آنها آوردند نيز تكذيب كردند (184).
هر نفسى شربت مرگ را خواهد چشيد و محققا روز قيامت همه شما به مزد اعمال خود كاملا خواهيد رسيد پس هر كس خود را از آتش جهنم دور داشت و به بهشت ابدى در آمد چنين كس پيروزى و سعادت ابد يافت و (بدانيد) كه زندگانى دنيا به جز متاعى فريبنده نخواهد بود (185).
محققا شما را به مال و جان آزمايش خواهند كرد و بر شما از زخم زبان آنها كه پيش از شما كتاب آسمانى به آنها نازل شد آزار بسيار خواهد رسيد و اگر صبر پيشه كرده و پرهيزگار شويد (البته ظفر يابيد) كه ثبات و تقوا سبب نيرومندى و قوت اراده در كارها است (186).
و چون خدا پيمان گرفت از آنانكه كتاب به آنها داده شد كه حقايق كتاب آسمانى را براى مردم بيان كنيد و كتمان مكنيد پس آنها عهد خدا را پشت سر انداخته و آيات الهى را به بهائى اندك فروختند و چه بد معامله كردند (187).
اى پيغمبر مپندار آنهائى كه به كردار زشت خود شادمانند و دوست دارند كه از مردم به اوصاف پسنديده اى كه هيچ در آنها وجود ندارد آنها را ستايش كنند البته گمان مدار كه از عذاب خدا رهائى دارند كه براى آنها در دوزخ عذاب دردناك خواهد بود (188).
خدا است مالك ملك زمين و آسمان و خدا بر هر چيز توانا است (189).
بيان آيات

*(106/25)*

اين آيات مرتبط به ما قبل است چون آيات سابق همه اش در اين مقام بود كه مردم را براى جهاد با جان و مال خود در راه خدا برانگيزاند و تشويق كند و از سستى و فشل و بخل بر حذر بدارد و اين معانى كاملا با آيات مورد بحث كه سخن از گفتار يهوديان دارد مرتبط است چون يهوديان گفته بودند خدا فقير است و ما همه اغنيائيم و از اين گذشته امور را عليه مسلمين واژگونه مى كردند و آيات خداى را تكذيب مى نمودند و آنچه خدا از ايشان به عنوان پيمان گرفته بود كه براى مردم بيان كنند بيان نكردند بلكه در مقابل سر پوش روى آن گذاشته و انكار و كتمانش كردند اينها است مطالبى كه در اين آيات آمده كه هم از نظر آنچه گفتيم مرتبط با آيات قبل است و هم از اين جهت كه خود مايه تقويت قلوب مؤ منين در برابر استقامت و صبر و ثبات گشته و هم بر انفاق در راه خدا تشويقشان مى كند.
سخن يهود كه گفتند: خداى شما فقير است و ما توانگريم
لقد سمع اللّه قول الّذين قالوا ان اللّه فقير و نحن اغنياء
گوينده اين سخن يهود است به قرينه اينكه در ذيل آيه مساءله پيغمبر كشى را ذكر مى كند كه كار يهوديان است و همچنين در دو آيه بعد سخن يهود را نقل مى كند كه گفتند: (خداى ما عهد كرده كه به هيچ پيغمبرى ايمان نياوريم ...).
يهوديان وقتى اين سخن را گفتند كه امثال آيه : (من ذا الذى يقرض اللّه قرضا حسنا...) را شنيدند اتصال اين سخن به آيه قبل هم كه مى فرمايد: (و لا يحسبن الّذين يبخلون ...) تا اندازه اى بر اين معنا شهادت مى دهد.
ممكن هم هست اين سخن را بدان جهت گفته باشند كه فقر و فاقه عمومى مؤ منين را ديده به عنوان تعريض و زخم زبان گفته باشند كه اگر پروردگار مسلمانان توانگر و بى نياز بود نسبت به گروندگان به دينش غيرت به خرج مى داد و آنان را از گرسنگى نجات مى بخشيد پس معلوم مى شود پروردگار مسلمين فقير و ما توانگريم .
سنكتب ما قالوا و قتلهم الانبياء بغير حق ...

*(106/26)*

مراد از كتابت آنچه گفتند ضبط و حفظ و جلوگيرى از محو آن است و نيز ممكن است كه مراد اين باشد كه (ما سخن يهود را در نامه اعمالشان مى نويسيم ) و برگشت هر دو به يك معنا است و مراد از (كشتن انبيا بدون حق ) اين است كه اگر انبيا را نمى شناختند و نمى دانستند كه مثلا فلان شخص پيغمبر خدا است و يا سهو مى كردند و يا به خطا مى رفتند مى توانستيم بگوئيم كه كشتن به حق بوده ولى يهوديان پيغمبران را با علم به اين كه پيغمبرند كشتند پس كشتنشان به غير حق بود و اگر خداى تعالى در اين آيه شريفه سخن نامبرده يهود را در رديف پيغمبر كشى آنان قرار داد
براى اين بود كه بفهماند آن سخن دست كمى از پيغمبر كشى نداشت بلكه سخن عظيم و توهين بزرگى به ساحت مقدس خدا بود و كلمه حريق در جمله : (نقول ذوقوا عذاب الحريق ) به معناى آتش و يا زبانه آتش است بعضى گفته اند به معناى محرق (سوزاننده ) است .
ذلك بما قدمت ايديكم ...
يعنى اين عذاب حريق به خاطر اعمالى است كه از پيش براى خود فرستاديد و اگر اعمال را به (ايدى دست ها) نسبت داده براى اين است كه غالبا دست وسيله تقديم است و جمله : (و ان اللّه ليس بظلام للعبيد) عطف است بر جمله (ما قدمت ...) و مى خواهد مساءله كتابت و عذاب را تعليل نموده بفرمايد ننوشتن و ثبت نكردن اعمال بندگان اهمال ورزيدن در نظام اعمال است و اين خود ظلم بسيار و ستم بزرگى است چون اعمال بندگان يكى دو تا نيست و بندگان هم يك نفر و دو نفر نيستند پس ننوشتن اعمال بندگان ظلمى بزرگ است و در اين صورت خداى تعالى ظلام به بندگان خواهد بود و خدا منزه از چنين ظلمى است .

*(106/27)*

((مترجم ): و نيز ممكن است كه آوردن كلمه (ظلام ) [كه صيغه مبالغه است ] براى اشاره به اين بوده باشد كه (عذاب حريق ) آن قدر سخت است كه اگر مستند به هر مولائى بشود آن مولا نسبت به برده و زير دست خود بسيار سختگير خواهد بود ولى چنين عذابى در قيامت مستند به خود كفار است نه به خداى تعالى چون خداى تعالى هرگز چنين ظلمى و چنين عذابى را نسبت به بندگان خود روا نمى دارد).
الّذين قالوا ان اللّه عهد الينا...
اين آيه شريفه صفت همان كسانى را بيان مى كند كه در آيه قبلى سخن از آنان به ميان آمده بود و كلمه : (عهد) به معناى دستور است و كلمه (قربان ) به معناى هر نعمتى و هر آن چيزى است كه با پيشكش كردن و هديه كردن آن به مقام بالائى تقرب به آن مقام پيدا مى كنيم و در جمله (تاكله النار آتش آن را بخورد) اكل كنايه از سوزاندن است و مراد از اينكه فرمود (و قد جاءكم رسل من قبلى ...)، امثال زكريا، يحيى و ساير انبيائى است كه به دست همين يهوديان كشته شدند.
فان كذبوك فقد كذبت ...
اين آيه رسول خدا را كه از تكذيب كفار رنج مى برد تسلى خاطر مى دهد و كلمه زبر جمع كلمه (زبور) است و زبور به معناى كتابى است كه مشتمل بر حكمت ها و مواعظ باشد و منظور از آن و از (كتاب منير) كتابهائى از قبيل كتاب نوح ، صحف ابراهيم تورات و انجيل است .
يك استدلال بر وجود عالم برزخ
كل نفس ذائقه الموت ...
next page
fehrest page
back page

*(106/28)*

next page
fehrest page
back page
اين آيه شريفه مشتمل است بر وعده به مصدقين و تهديد به مكذبين و مطالبش با حكمى عمومى و حتمى در باره هر جاندار آغاز شده و آن حكم مرگ است و مصدر (توفية ) كه فعل (توفون ) از آن گرفته شده به معناى پرداختن بطور كامل است و به همين جهت بعضى از مفسرين با اين آيه استدلال كرده اند بر وجود عالمى بين دنيا و آخرت (بنام برزخ ) براى اينكه دنبال جمله مورد بحث مى فرمايد: (تنها جزاى كامل و تام و تمام شما در قيامت داده مى شود) بنابر اين معلوم مى شود در عالمى ديگر قبل از قيامت جزا هست ولى بطور توفيه و تام و تمام نيست و اين استدلال استدلال خوبى است و كلمه (زحزحه ) كه مصدر فعل مجهول (زحزح ) است به معناى دور كردن است البته در اصل معنائى ديگر داشته و آن اين است كه چيزى را به عجله و پى درپى به سوى خود بكشى و كلمه (فوز) به معناى رسيدن و دست يافتن به آرزو است و كلمه غرور هم مى تواند مصدر باشد براى (غريغر) و هم مى تواند جمع باشد براى كلمه (غار) كه اسم فاعل از همان ماده است .
لتبلونّ فى اموالكم و انفسكم ...

*(107/1)*

كلمه (ابلا) كه مصدر فعل مجهول (تبلوون ) است به معناى آزمايش است خداى تعالى بعد از آنكه جارى شدن سنت بلا وابلا را بر مؤ منين ذكر كرد و بعد از آنكه گفتار يهود را كه مى توانست باعث سستى عزم مؤ منين شود خاطر نشان ساخت اينك در اين آيه به ايشان خبر مى دهد به اينكه اين بلاى الهى و اين سخنان دردآور اهل كتاب و مشركين در باره مؤ منين تكرار خواهد شد و بزودى مؤ منين با اين سخنان بسيار روبرو مى شوند تا جائى كه گوششان پر شود پس بر مؤ منين است كه در برابر آن بلاى الهى و اين گونه سخنان اهل كتاب و مشركين صبر كنند و تقوا پيشه سازند تا خداى تعالى از لغزش و سستى حفظشان فرمايد و همچنان داراى عزم و اراده بمانند و اين خود اخبار قبل از وقوع است تا استعداد و نيروى خود را براى بر خورد با آن آماده سازند و روغن آن را بر تن خود بمالند.
و در جمله : (و لتسمعن ... اذى كثيرا) بجاى اينكه بفرمايد از اهل كتاب چه ها خواهيد شنيد، شنيدنيها را نام نبرد و بجاى آن كلمه (اذى كثيرا) را آورد و فرمود بزودى از اهل كتاب اذيت ها بسيار خواهيد شنيد و اين از باب به كار بردن اثر است مجازا در جاى مؤ ثر.
و اذ اخذ اللّه ميثاق
كلمه (نبذ) به معناى طرح و دور انداختن چيزى است و اين كلمه مثلى است كه در مورد ترك و بى اعتنائى استعمال مى شود همچنانكه در مقابل آن يعنى در مورد اعتناى به امرى و گرفتن و ملازمت آن جمله
(نصب العين ) را به عنوان مثل استعمال مى كنند.
لا تحسبن الّذين يفرحون بما اتوا...
(بما اتوا) يعنى به آنچه از مال كه خدا به ايشان انعام فرموده و لازمه آن مال دوستى و بخل ورزيدن از انفاق آن است و كلمه (مفازة ) به معناى نجات است و اگر مى فرمايد اين طايفه از مردم كه علاقه شديد به مال و جاه دارند هلاك مى شوند براى اين است كه دلهايشان وابسته و علاقمند به باطل است و ديگر حق بر آنان ولايتى ندارد.

*(107/2)*

خداى تعالى بعد از بيان اين نكته داستان مالكيتش نسبت به آسمانها و زمين را و قدرتش بر تمام مخلوقات را خاطر نشان مى سازد و اين دو صفت از صفات خداى تعالى مى تواند تعليلى براى مضامين همه آيات گذشته باشد.
بحث روايتى
در الدرالمنثور است كه ابن جرير و ابن منذر از قتاده روايت كرده كه در ذيل آيه : (لقد سمع اللّه ...) گفته است : (طبقه قبل از طبقه ما) براى ما چنين گفتند: كه اين آيه درباره حى بن اخطب نازل شده كه وقتى آيه شريفه (من ذا الذى يقرض اللّه قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة ) نازل شد (و جريان نزولش به گوش او رسيد) گفت : كار ما به كجا رسيده كه پروردگارمان از ما قرض مى خواهد آنطور كه يك فقير از غنى قرض مى گيرد.
و در تفسير عياشى در ذيل همين آيه از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: به خدا سوگند يهوديان خدا را نديده اند تا بدانند كه فقير است و ليكن از آنجا كه ديدند اولياى خدا فقيرند پيش خود گفتند اگر خدا غنى بود اوليايش هم غنى بودند پس لابد خدا فقير است كه اينان فقيرند، آنگاه از در فخر فروشى ثروت خود را به رخ كشيدند و گفتند: (خدا فقير است و ما غنى )!.
و در مناقب از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: مشمول اين آيه كسانى هستند كه پنداشته اند امام محتاج است به آنچه مردم برايش مى برند.
مؤ لف قدس سره : اما دو روايت اول كه مضمونش با در نظر گرفتن بيان سابق ما، با آيه انطباق دارد و اما روايت سوم مى خواهد يكى از مصاديق آيه را بيان كند، نه اينكه بفرمايد آيه تنها در باره اين اشخاص نازل شده .

*(107/3)*

و در كافى از امام صادق عليه السلام روايت آورده كه فرمود: بين يهوديانى كه گفتند خدا فقير است با يهوديانى كه انبيا را كشتند پانصد سال فاصله بود و با اين حال خداى تعالى در اين آيات پيغمبر كشى را به همين يهوديان نسبت داده و اين بدان جهت است كه يهوديان صاحب آن سخن ، به عمل زشت اجدادشان كه پيغمبران را مى كشتند راضى بودند.
مؤ لف قدس سره : فاصله اى كه در اين روايت ذكر شده ، با تاريخ ميلادى موجود سازگار نيست ، و خواننده محترم مى تواند به بحث تاريخى گذشته ما مراجعه نمايد.
و در الدرالمنثور است كه ابن ابى حاتم در ذيل آيه : (كل نفس ذائقه الموت ) از على بن ابى طالب (صلوات الله عليه ) روايت كرده كه فرمود: وقتى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از دنيا رحلت فرمود و عزادارى بپاشد شخصى نزد ما آمد كه صدايش شنيده مى شد، ولى خودش ديده نمى شد، و به ما اهل بيت گفت : (السلام عليكم يا اهل البيت و رحمه اللّه و بركاته كل نفس ذائقة الموت و انما توفون اجوركم يوم القيمة )، براى هر مصيبتى نزد خداى تعالى پاداشى است و براى هر نعمتى كه از دست بدهيد نزد او خلفى و اثرى است و براى هر چه فوت شود جبرانى است ،پس بر شما باد كه به خداى تعالى و اجرش و جبرانش اعتماد كنيد، و تنها به او اميدوار باشيد كه مصيبت زده واقعى آن كسى است كه ثواب خدا را (در اثر ناشكيبائى و نا شكرى ) از كف بدهد، آنگاه خود على بسايرين گفت : اين خضر بود.
و در همان كتاب است : كه ابن مردويه از سهل بن سعد روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: به خدا سوگند كه قطعه زمينى از بهشت كه تنها به مقدار تازيانه شما باشد از تمام دنيا و آنچه در آن است بهتر ،است آنگاه اين آيه را تلاوت كرد (فمن زحزح عن النار و ادخل الجنّة فقد فاز).

*(107/4)*

مؤ لف قدس سره : اين روايت را به بعضى طرق ديگر از غير سهل نيز نقل كرده و خواننده محترم بايد بداند كه در اين باره يعنى در شاءن نزول اين آيات ،روايت بسيارى هست كه چون مى دانيم كه همه آنها، از باب تطبيق نظرى است و راويان آنها با عينك تعصب نسبت به نظريات خود نگريسته اند، لذا از نقل آنها خوددارى نموديم .
سوره آل عمران ، آيات 199 \_ 190
انّ فى خلق السّموت و الارض و اختلف الّيل و النّهار لايات لاولى الالباب (190) الّذين يذكرون اللّه قيما و قعودا و على جنوبهم و يتفكّرون فى خلق السّموت و الارض ربّنا ما خلقت هذا باطلا سباحنك فقنا عذاب النّار (191) ربّنا انّك من تدخل النّار فقد اخزيته و ما للظّالمين من انصار (192) ربّنا انّنا سمعنا مناديا ينادى للايمان ان آمنوا بربّكم فامنّا ربّنا فاغفرلنا ذنوبنا و كفرعّنا سيّئاتنا و توفّنا مع الابرار (193) ربّنا و اتنا ما وعدتنا على رسلك و لا تخزنا يوم القيمة انّك لا تخلف الميعاد (194) فاستجاب لهم ربّهم انّى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض فالّذين هاجروا و اخرجوا من ديارهم و اوذوا فى سبيلى و قاتلوا و قتلوا لاكفّرنّ عنهم سيّئاتهم و لادخلنّهم جنّات تجرى من تحتها الانهار ثوابا من عند اللّه و اللّه عنده حسن الثّواب (195) لا يغرّنّك تقلّب الّذين كفروا فى البلاد (196) متاع قليل ثمّ ماوئهم جهنّم و بئس المهاد (197) لكن الّذين اتّقوا ربّهم لهم جنّات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها نزلا من عنداللّه و ما عنداللّه خير للابرار (198) و ان من اهل الكتاب لمن يؤ من باللّه و ما انزل اليكم و ما انزل اليهم خاشعين للّه لايشترون بايات اللّه ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند ربّهم انّ اللّه سريع الحساب (199)
ترجمه آيات
همانا در خلقت آسمان و زمين و رفت و آمد شب و روز روشن دلايلى است براى خردمندان (.19).

*(107/5)*

آنهائى كه در هر حالت (اى ستاده و نشسته و خفتن ) خدا را ياد كنند و دائم فكر در خلقت آسمان و زمين كرده و گويند پروردگارا اين دستگاه با عظمت را بيهوده نيافريده اى پاك و منرهى ، ما را به لطف خود از عذاب دوزخ نگاهدار (191).
اى پروردگار ما هر كه را تو در آتش افكنى او را سخت خوار كرده اى و او ستمكار بوده و ستمگران را هيچ كس يارى نخواهد كرد (192).
پروردگارا ما چون صداى مناديى را كه خلق را به ايمان مى خواند شنيديم اجابت كرديم و ايمان آورديم پروردگارا از گناهان ما درگذر و زشتى كردار ما را بپوشان و هنگام جان سپردن ما را با نيكان محشور گردان (193).
پروردگارا ما را از آنچه به رسولان خود وعده دادى نصيب فرما و از آن محروم مگردان كه وعده تو هرگز تخلف نخواهد كرد (194).
پس خدا دعاهاى ايشان را اجابت كرد كه البته من كه پروردگارم عمل هيچ كس از مرد و زن را بى مزد نگذارم (چه آنكه همه درنظر خدا يكسانند بعضى مردم بر بعض ديگر برترى ندارند مگر به طاعت و معرفت )پس آنانكه از وطن خود هجرت نمودند و از ديار خويش بيرون شده و در راه خدا رنج كشيدند و جهاد كرده و كشته شدند همانا بديهاى آنان را (در پرده لطف خود) بپ وشانيم و آنها را به بهشتهائى در آوريم كه زير درختانش نهرها جارى است اين پا داشى است از جانب خدا و نزد خدا است پاداش نيكو (يعنى بهشت و ملاقات خدا) (195).
ترا دنيا مغرور نكند (و غمگين نشوى ) آنگاه ببينى كافران شهرها را به تصرف آورده اند (196).
دنيا متاعى اندك است و پس از اين جهان منزلگاه آنان جهنم است و چقدر آنجا بد آرامگاهى است (197).
ليكن آنان كه خدا ترس و با تقوا شدند منزلگاهشان بهشتهائى است كه زير درختانش نهرها جارى است و بهشت منزل جاودانى آنها است در حالى كه خدا بر آنها خوان و سفره احسان خود را گسترده و آنچه نزد خدا است براى نيكان از هر چيز بهتر است (198).

*(107/6)*

همانا برخى از اهل كتاب كسانى هستند كه به خدا و كتاب آسمانى شما و هم كتاب آسمانى خودشان ايمان آورند در حالتى كه مطيع فرمان خدا بوده و آيات خدا را به بهائى اندك نفروشند. آن طايفه اهل كتاب را نزد خدا پاداش نيكو است (كه هر نيك و بد را جزائى مسلم است ) و البته خدا حساب خلق را سريع و آسان خواهد كرد (199).
بيان آيات
اين آيات به منزله خلاصه گيرى از بيان حال مؤ منين و مشركين و اهل كتاب است كه شرح حالشان در اين سوره آمده بود، به اين بيان كه مى فرمايد حال ابرار نيكان از مؤ منين ذكر خداى سبحان و تفكر در آيات او و پناه بردن به دامن او از عذاب آتش و درخواست مغفرت و جنت است ، خداى تعالى هم خواسته شان را بر آورد و به زودى نيز بر مى آورد (اين حال عمومى ايشان است )، و اما كسانى كه كافر شدند حالشان اين است كه در دنيا در ميان متاعى قليل مى لولند و در آخرت جايگاهى آتشين دارند. پس وضع مؤ منين را نبايد با وضع كفار مقايسه كرد، دسته سوم اهل كتابند كه از كفار استثنا شده اند البته نه همه آنها بلكه افرادى كه از حق پيروى مى كنند كه چنين كسانى با مؤ منين هستند.
انّ فى خلق السّموات و الارض ...
گويا مراد از (خلق ) كيفيت وجود و آثار و افعال از حركت و سكون و دگرگونيهاى آسمان و زمين باشد نه پيدايش آنها، در نتيجه خلقت آسمانها و زمين و اختلاف ليل و نهار مشتمل بر بيشتر آيات محسوسه خداى تعالى است و ما بيان بيشتر اين معنا را در سوره بقره آيه 164 و در تفسير آيه هفتم همين سوره گذرانديم و نيز معناى اولى الالباب را بيان كرديم .
پاره اى از اوصاف مؤ منان
الّذين يذكرون اللّه قياما و قعودا...

*(107/7)*

يعنى كسانى كه خداى تعالى را در همه احوال ياد مى كنند (چه در حال قيام و چه قعود و چه دراز كشيده ) و اما معناى ذكر و تفكر قبلا گذشت و حاصل معناى دو آيه اين است : نظر كردن و انديشيدن در آيات آسمانها و زمين و اختلاف شب و روز در نظر كننده و انديشنده ذكر دائمى از خدا را پديد آورد و در نتيجه صاحبان اين نظر و انديشه ديگر در هيچ حالى خدا را فراموش نمى كنند، و نيز باعث مى شود كه در خلقت آسمانها و زمين تفكر كنند، و به اين وسيله متوجه شوند كه خداى تعالى بزودى آنان را مبعوث خواهد كرد، و به همين جهت از خداى تعالى درخواست رحمتش را نموده و از او مى خواهند وعده اى را كه داده ، در حق آنان تحقق بخشد.
ربّنا ما خلقت هذا باطلا...
در اين جمله ، با كلمه (هذا) (با اينكه مفرد مذكر است ) اشاره شده به آسمانها و زمين ، با اينكه (السموات ) جمع و مؤ نث است ،
و اين به خاطر آن بوده كه غرض در اين مناجات اشاره به يك يك آسمانها جداى از هم نبوده بلكه اشاره به جهت جامع آنها، يعنى مخلوقيت آنها بوده و آسمانها و زمين در مخلوق بودن واحدند، و اين اشاره نظير اشاره اى است كه در حكايت كلام ابراهيم عليه السلام آمده ، آنجا كه فرمود: (فلمّا راى الشّمس بازغة قال هذا ربّى هذا اكبر) كه اين اشاره به جرم خورشيد بدان جهت كه خورشيد است ، نشده ، چون ابراهيم هنوز خورشيد را نشناخته بود، و اسمش را هم نمى دانست ، كه چيست بلكه بدان جهت اشاره شده كه شيئى است از اشيا.

*(107/8)*

و كلمه (باطل ) به معناى هر چيزى است كه در آن هدفى و غرضى معقول نباشد و به قول خداى تعالى در مثال سيل و كف آنجا كه مى فرمايد: (فامّا الزّبد فيذهب جف اء و امّا ما ينفع النّاس فيمكث فى الارض )، و به همين جهت انديشمندان بعد از آنكه باطل را از عالم خلقت نفى مى كنند، اين معنا برايشان كشف مى شود كه پس بطور سلم مردم براى جزا دوباره محشور خواهند شد، و در آن عالم ستمگران كيفر خواهند ديد، آن هم كيفرى خوار كننده ، كه همان آتش باشد، و ممكن نيست كسى يا عاملى اين كيفر را و مصلحت آن را باطل و يا رد كند، چون بدون حشر مساءله خلقت باطل خواهد شد، پس اين است معناى اينكه مى گويند (فقنا عذاب النار ربّنا انك من تدخل النار فقد اخزيته و ما للظالمين من انصار).
ربّنا اننا سمعنا مناديا...
منظور از منادى در اين آيه شريفه رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) است كه بشر را به سوى ايمان ندا كرد، (ان امنوا بربّكم )، اين جمله همان ندا را تفسير مى كند، پس كلمه (ان )، ان تفسيرى است ، (فامنا) و چون با اين كلمه اظهار ايمان كردند و در باطن اين كلمه همه معارف الهى نهفته است ، چون رسولى كه به وى ايمان آوردند از ناحيه خدا به ايشان خبرهائى داده و از پاره اى امور از قبيل گناهان و بديها و مردن در حال كفر و گناه ترسانيده بود و به پاره اى امور از قبيل مغفرت و رحمت خدا و جزئيات زندگى آن بهشتى كه وعده اش را به بندگان مؤ من خود داده تشويق كرده بود، به همين جهت بعد از آنكه گفتند: (فامنا) دنبالش درخواست كردند كه خدايا ما را بيامرز، (فاغفرلنا ذنوبنا) و گناهان ما را از ما بريز (و كفر عنا سيئاتنا و ما را با ابرار و نيكان كه وعده چنان بهشتى به ايشان داده اى بميران )
و نيز درخواست كردند كه خدايا آن وعده بهشت و رحمتى كه داده اى و رسولانت به اذن خودت ضمانتش را كردند در حق ما منجز بفرما.

*(107/9)*

پس معناى جمله : (على رسلك ) اين است كه خدايا آن وعده اى كه بر رسولانت حمل كردى (و بر رسولانت نيروى تحمل بار رسالت دادى )، و رسولان هم آن وعده را از طرف تو ضمانت كردند، در حق ما منجّز فرما، و معناى جمله : (و لا تخزنا...) اين است كه خدايا وعده ات را خلف مكن كه اگر چنين كنى ، بيچاره مى شويم ، و لذا دنبالش فرمود: (انّك لا تخلف الميعاد ).
از آيات مورد بحث اين معنا روشن گرديد كه صاحبان اين مناجات اعتقاد به خدا و روز جزا و مساءله نبوت انبيا را به طور اجمال از راه نظر كردن به آيات آسمانى و زمينى به دست آوردند و اما ايمان به جزئيات احكامى كه پيامبر اسلام آورده از راه ايمان به رسالت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به دست آوردند پس صاحبان اين مناجات بر طريق فطرتند و هر حكمى را كه فطرت كند به سمع و طاعت پذيرفتند.
فاستجاب لهم ربهم ...
تعبير به كلمه (رب ) و اضافه كردن آن بر ضمير صاحبان مناجات ، دلالت بر ثوران و فوران رحمت الهى دارد، و نيز دلالت دارد بر اينكه خداى سبحان در اثر فوران رحمتش رحمت خود را عموميت داده ، مى فرمايد: بطور كلى عمل هيچ عاملى از شما را ضايع نمى گرداند، پس در درگاه خدا فرقى نيست بين عملى و عمل ديگر، و عاملى و عامل ديگر.
بنابراين پس اينكه در مقام تفريع فرمود: (فالذين هاجروا و اخرجوا من ديارهم و اوذوا...) خواست تا در مقام تفصيل اعمال صالحه برآيد و ثواب هر يك را تثبيت كند، و كلمه (واو) در فواصل آيه براى همين تفصيل است ، نه اينكه بخواهد فاصله ها را جمع كند، (كلمه (واو) گاهى براى تفصيل استعمال مى شود و گاهى براى جمع ) تا كسى خيال كند كه آيه شريفه فقط در مقام شمردن ثواب شهيدان از مهاجرين است .
استعمال كلمه هجرت در دورى گزيدن از گناه

*(107/10)*

و اين آيه شريفه با اين حال تنها اعمال نيكى را كه در اين سوره به آن ترغيب نموده نام مى برد، يعنى ايثار دين بر وطن ، تحمل اذيت در راه خدا و جهاد در راه او و ظاهرا مراد از (مهاجرين ) در جمله : (فالّذين هاجروا) معنائى است عمومى كه شامل مهاجرت و دورى از شرك و هم دورى از فاميل و هم دورى از گناه مى شود، چون اولا كلمه (هاجروا) را مطلق آورده و ثانيا در مقابل آن مساءله اخراج از ديار را ذكر كرده كه همان هجرت به معناى اخص است و ثالثا دنبال مساءله هجرت فرموده : (لاكفّرنّ عنهم سيّئاتهم ...) و كلمه سيئات در اصطلاح قرآن كريم به معناى گناهان صغيره است ،
پس معلوم مى شود كه مراد از مهاجرين كسانى هستند كه از گناهان كبيره اجتناب و يا توبه مى كنند، و خدا هم از گناهان صغيره آنان صرفنظر مى كند (دقت بفرمائيد).
كامروايى و بهروزى كفّار فريبتان ندهد
لا يغرّنك تقلب ...
اين جمله به منزله بر طرف كردن ايرادى است كه ممكن است كسى بكند، و بگويد وقتى حال مؤ منين چنين حالى باشد قهرا بايد كافران نقطه مقابل آن را داشته باشند با اينكه مى بينيم كفار عيشى مرفه و حياتى پر زرق و برق و معاشى فراوان دارند در پاسخ خطاب به رسول گراميش فرموده : (لا يغرنك ...) و مقصودش توجه دادن عموم مردم است به اينكه از تقلب كفار در بلاد و از اينكه به اصطلاح همه جا خرشان مى رود فريب نخورند كه كفار هر چه دارند متاعى است قليل و بى دوام .
لكن الّذين اتّقوا ربهم ...
كلمه (نزل ) به معناى طعام و شراب و ساير مايحتاجى است كه براى مسافر قبل از آمدنش فراهم مى كنند و مراد از كسانى كه چنين وضعى دارند ابرار است بدليل آخر آيه كه مى فرمايد: آنچه نزد خدا است بهتر است براى ابرار و نيكان و همين مؤ يد گفتار ما است كه گفتيم آيه قبلى در مقام رفع و پيشگيرى از يك توهم بيجا است .
و ان من اهل الكتاب ...

*(107/11)*

مراد از اين آيه اين است كه بعضى از اهل كتاب در حسن ثواب با مؤ منين شريك هستند و غرض از گفتن اين معنا آن است كه بفرمايد سعادت اخروى جنسيه نيست تا منحصر به يك طبقه و يا دودمان باشد و اهل كتاب به آن نرسند هر چند كه ايمان هم بياورند بلكه داشتن و نداشتن آن داير مدار ايمان به خدا و به رسولان او است اگر آنها هم ايمان بياورند جزء مؤ منين مى شوند و با آنان يكسانند.
در اين آيه خداى تعالى آن صفت نكوهيده را كه در آيات قبل اهل كتاب را به خاطر آن ملامت و مذمت مى كرد يعنى صفت تفرقه بين رسولان خدا را از اين دسته اهل كتاب نفى كرده در آنجا مى فرمود اهل كتاب بين رسولان خدا فرق گذاشتند و ميثاق خدا را كتمان كردند يعنى عهدى كه سپرده بودند تا آيات خدا را بيان كنند از ياد بردند و آيات خدا را بيان نكردند تا با اين كتمان خود بهاى اندكى به دست آورند و در آيه مورد بحث در باره اين دسته از اهل كتاب مى فرمايد: هم بدانچه بر شما نازل شده ايمان دارند و هم بدانچه بر اهل كتاب نازل شده و خلاصه كلام اينكه در برابر خداى تعالى خاشعند و نمى خواهند با آيات خدا منافع مادى بى ارزش را به دست آورند.
بحثى فلسفى و يك مقايسه
(بين مقام زن در اسلام و در آئين هاى ديگر)

*(107/12)*

مشاهده و تجربه اين معنا را ثابت كرده كه مرد و زن دو فرد از يك نوع و از يك جوهرند جوهرى كه نامش انسان است چون تمامى آثارى كه از انسانيت در صنف مرد مشاهده شده در صنف زن نيز مشاهده شده است (اگر در مرد فضائلى از قبيل سخاوت شجاعت علم خويشتن دارى و امثال آن ديده شده در صنف زن نيز ديده شده است ) آن هم بدون هيچ تفاوت بطور مسلم ظهور آثار نوع دليل بر تحقق خود نوع است پس صنف زن نيز انسان است بله اين دو صنف در بعضى از آثار مشتركه (نه آثار مختصه از قبيل حامله شدن و امثال آن ) از نظر شدت و ضعف اختلاف دارند ولى صرف شدت و ضعف در بعضى از صفات انسانيت باعث آن نمى شود كه بگوئيم نوعيت در صنف ضعيف باطل شده و او ديگر انسان نيست . و با اين بيان روشن مى شود كه رسيدن به هر درجه از كمال كه براى يك صنف ميسر و مقدور است براى صنف ديگر نيز ميسور و ممكن است و يكى از مصاديق آن استكمالهاى معنوى كمالاتى است كه از راه ايمان به خدا و اطاعت و تقرب به درگاه او حاصل مى شود با اين بيان كاملا روشن مى شود كه در افاده اين بحث بهترين كلام و جامع ترين و در عين حال كوتاه ترين كلام همين عبارت : (انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض ) است و اگر خواننده محترم اين كلام را با كلامى كه در تورات در اين باره وارد شده مقايسه كند برايش روشن مى گردد كه قرآن كريم در چه سطحى است و تورات در چه افقى !. در سفر جامعه تورات آمده : من و دلم بسيار گشتيم (من با كمال توجه بسيار گشتم ) تا بدانم از نظر حكمت و عقل جرثومه شر يعنى جهالت و حماقت و جنون چيست و كجا است ؟ ديدم از مرگ بدتر و تلخ تر زن است كه خودش دام و قلبش طناب دام است و دستهايش قيد و زنجير است تا آنجا كه مى گويد من در ميان هزار نفر مرد يك انسان پيدا مى كنم اما ميان هزار نفر زن يك انسان پيدا نمى كنم .

*(107/13)*

بيشتر امتهاى قديم نيز معتقد بودند كه عبادت و عمل صالح زن در درگاه خداى تعالى پذيرفته نيست در يونان قديم زن را پليد و دست پرورده شيطان مى دانستند و روميان و بعضى از يونانيان معتقد بودند كه زن داراى نس مجرد انسانى نيست و مرد داراى آن هست و حتى در سال 586 ميلادى در فرانسه كنگره اى تشكيل شد تا در مورد زن و اينكه آيا زن انسان است يا خير بحث كنند!
بعد از بگو مگوها و جر و بحثهاى بسيار به اين نتيجه رسيدند كه بله زن نيز انسان است اما نه چون مرد انسانى مستقل بلكه انسانى است مخصوص خدمت كردن بر مردان و نيز در انگلستان تا حدود صد سال قبل زن جزء مجتمع انسانى شمرده نمى شد و خواننده عزيز اگر در اين باب به كتابهائى كه درباره آراء و عقايد و آداب ملت ها نوشته شده مراجعه كند به عقايدى عجيب برمى خورد.
بحث روايتى
(درباره تفكر در خلق خدا و شاءن نزول آيات گذشته )
در الدرالمنثور است كه ابو نعيم در كتاب حليه خود از ابن عباس روايت آورده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: در خلق خدا تفكر كنيد ولى در خود خدا تفكر مكنيد.
مؤ لف قدس سره : در الدرالمنثور اين معنا را به طريقى ديگر از عده اى از صحابه از قبيل عبداللّه بن سلام و ابن عمر از آن جناب نقل كرده و از طرق شيعه نيز اين روايت نقل شده و منظور از تفكر در خود خدا و يا بنابه روايتى ديگر تفكر در ذات خدا تفكر در كنه ذات او است كه خود خداى تعالى در كلام مجيدش فرمود: (و لا يحيطون به علما) يعنى خلق نمى تواند احاطه علمى به خدا پيدا كند (دليلش هم بسيار بديهى است و آن اين است كه مخلوق گنجايش درك خالق را ندارد او در باره خدا هر تصورى بكند مخلوق خودش است نه خالقش ) و اما صفات خداى تعالى قرآن كريم بهترين شاهد است بر اين كه مى توان خداى تعالى را از راه صفاتش ‍ شناخت و نه تنها مى توان بلكه در آياتى بسيار تشويق به اين كار نيز شده است .

*(107/14)*

و در همان كتاب است كه ابوالشيخ در كتاب عظمت از ابى هريره روايت آورده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: يك ساعت تفكر و انديشيدن از شصت سال عبادت كردن بهتر است .
مؤ لف قدس سره : و در بعضى از روايات آمده : بهتر است از عبادت يك شب و در بعضى ديگر آمده : عبادت يك سال و اين معنا از طرق شيعه نيز روايت شده .
و از طرق اهل سنت اين نيز روايت شده كه آيه : (فاستجاب لهم ربهم ) درباره ام سلمه نازل شده كه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عرضه داشته بود: يا رسول خدا چرا نشنيدم خداى تعالى از هجرت زنان يارى كرده باشد؟ در پاسخ از گلايه او اين آيه نازل شد كه خلاصه من عمل هيچ عاملى را ضايع نمى گردانم چه مرد باشد و چه زن .
و از طرق شيعه روايت آمده كه آيه : (فالّذين هاجروا و اخرجوا...) درباره على عليه السلام نازل شد كه فواطم يعنى فاطمه بنت اسد (مادر على (عليه السلام ) ) و فاطمه دختر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) (كه بعدا همسرش شد) و فاطمه دختر زبير را با خود حركت داد و به سوى مدينه هجرت كرد و در ضجنان ام ايمن و چند نفر از مؤ منين ناتوان به آن جناب ملحق شدند و به اتفاق حركت كردند در حالى كه در همه حالات ذكر خدا مى گفتند به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) ملحق شدند و اين آيه در حقشان نازل گرديد.

*(107/15)*

و از طرق اهل سنت روايت شده كه آيه نامبرده در باره همه مهاجرين نازل شده و نيز نقل شده كه آيه : (لا يغرنك تقلب ...) تا آخر آيات مورد بحث در اين باره نازل شد كه بعضى از مؤ منين با خود گفته بودند: (اى كاش ما هم زدگى كفار را مى داشتيم ) كه چه زندگى خوشى دارند. و نيز روايت شده كه آيه (و ان من اهل الكتاب ...) در باره نجاشى (پادشاه حبشه ) و چند نفر از يارانش نازل شده همان نجاشى كه وقتى در حبشه از دنيا رفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در مدينه بر او درود فرستاد بعضى از منافقين اعتراض كردند كه چگونه بر او درود مى فرستد با اينكه نجاشى بر دين او نبود در پاسخ اين آيه نازل شد: (و ان من اهل الكتاب ...(. پس همه اين روايات در اين صدد است كه آيات را بر يك سلسله قصه ها تطبيق كند در حالى كه هيچيك از اين قصه ها سبب حقيقى نزول آيه نيست .
سوره آل عمران ، آيه 200
يا ايّها الّذين آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا و اتّقواللّه لعلّكم تفلحون 200
ترجمه آيه
اى اهل ايمان در كار دين صبور باشيد و يكديگر را به صبر و مقاومت سفارش كنيد و مهيا و مراقب كار دشمن بوده و خدا ترس باشيد باشد كه پيروز و رستگار گرديد (200).
بيان آيه
اين آيه به منزله خلاصه گيرى از بيان مفصلى است كه در سوره آمده و مى خواهد از آن آيات براى ما نتيجه گيرى نمايد.
يا ايها الّذين آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا...
امرهائى كه در اين آيه آمده يعنى امر (اصبروا) و (صابروا) و (رابطوا) و (اتّقوا) همه مطلق و بدون قيد است در نتيجه صبرش ، هم شامل صبر بر شدائد مى شود و هم شامل صبر در اطاعت خدا و همچنين صبر بر ترك معصيت و بهر حال منظور از آن صبر تك تك افراد است چون دنبالش همين صبر را به صيغه (مفاعله - صابروا) آورده كه در مواردى استعمال مى شود كه ماده فعل بين دو طرف تحقق مى يابد.

*(107/16)*

و مصابره عبارت است از اينكه جمعيتى به اتفاق يكديگر اذيت ها را تحمل كنند و هر يك صبر خود را به صبر ديگرى تكيه دهد و در نتيجه بركاتى كه در صفت صبر هست دست به دست هم دهد و تاءثير صبر بيشتر گردد و اين معنا امرى است كه هم در فرد (اگر نسبت به حال شخصى او در نظر گرفته شود) محسوس است و هم در اجتماع (اگر نسبت به حال اجتماع و تعاون او در نظر گرفته شود) چون باعث مى شود كه تك تك افراد نيروى يكديگر را به هم وصل كنند و همه نيروها يكى شود و انشاءاللّه به زودى بحثى مفصل در اين باره در جاى خودش خواهيم كرد.
و رابطوا
مرابطه از نظر معنا اعم از مصابره است چون مصابره عبارت بود از وصل كردن نيروى مقاومت افراد جامعه در برابر شدائد و مرابطه عبارت است از همين وصل كردن نيروها اما نه تنها نيروى مقاومت در برابر شدائد بلكه همه نيروها و كارها در جميع شؤ ون زندگى دينى چه در حال شدت و چه در حال رخا و خوشى .
و چون مراد از مرابطه اين است كه جامعه به سعادت حقيقى دنيا و آخرت خود برسد \_ و اگر مرابطه نباشد گو اينكه صبر من و تو به تنهائى و علم من و توبه تنهائى و هر فضيلت ديگر افراد به تنهائى سعادت آور هست ولى بعضى از سعادت را تاءمين مى كند و بعضى از سعادت سعادت حقيقى نيست ، - به همين جهت دنبال سه جمله : (اصبروا و صابروا و رابطوا) اضافه كرد: (و اتّقوا اللّه لعلكم تفلحون ) كه البته منظور از اين فلاح هم فلاح تام حقيقى است .
گفتارى پيرامون مرابطه در جامعه اسلامى
1 \_ انسان و اجتماع

*(107/17)*

انسان در ميان تمامى جانداران موجودى است كه بايد اجتماعى زندگى كند و اين مطلب احتياج به بحث زياد ندارند چرا كه فطرت تمامى افراد انسان چنين است يعنى فطرت تمام انسانها اين معنا را درك مى كند و تا آنجا هم كه تاريخ نشان داده هر جا بشر بوده اجتماعى زندگى مى كرده و آثار باستانى هم (كه از زندگى قديمى ترين بشر آثارى بدست آورده ) اين مطلب را ثابت مى كند.
قرآن كريم هم با بهترين بيان در آياتى بسيار از اين حقيقت خبر داده از قبيل آيه : (يا ايها النّاس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا...).
و آيه : (نحن قسمنابينهم معيشتهم فى الحيوة الدّنيا، و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتّخذ بعضهم بعضا سخريّا) و آيه : (بعضكم من بعض ).
و آيه : (و هو الّذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا) و آياتى ديگر كه خواننده عزيز براى درك هر يك از اين آيات و نحوه دلالتشان لازم است به تفسير يك يك آنها در اين كتاب مراجعه كند.
2 \_ انسان و رشد و نمو او در اجتماع
اجتماع انسانى مانند ساير خواص روحى انسان و آنچه كه مربوط به او است از روز آغاز پيدايش به صورت كامل تكون نيافته تا كسى خيال كند كه اجتماع نمو و تكامل نمى پذيرد نه در كمالات مادى و نه در كمالات معنوى بلكه اجتماعى شدن انسان هم مانند ساير امور روحى و ادراكيش دوش به دوش آنها تكامل پذيرفته هر چه كمالات مادى و معنويش بيشتر شده اجتماعش نيز سامان بيشترى به خود گرفته است و مسلما انتظار نمى رود كه اين يك خصوصيت از ميان همه خصوصيات و خواص انسانيت مستثنا باشد يعنى خصوص ‍ اجتماعى بودنش از همان اول پيدايشش بطور كامل تحقق يافته باشد و اجتماع امروزيش با اجتماع روز اول خلقتش هيچ فرق نكرده باشد بلكه اين خصيصه انسان مانند ساير خصائصش كه بنحوى با نيروى علم و اراده او ارتباط دارند تدريجا بسوى كمال در حركت بوده و كم كم در انسان تكامل يافته است .

*(107/18)*

و آنچه بعد از دقت و تاءمل در حال اين نوع از موجودات يعنى انسان روشن مى شود اين است كه اولين اجتماع و گردهمائى كه در بشر پيدا شده گرد همآئى منزلى از راه ازدواج بوده چون عامل آن يك عامل طبيعى بوده است كه همان جهاز تناسلى (كه زن و مرد هر كدام جهاز تناسلى مخصوص به خود را دارند) است و اين خود قوى ترين عامل است براى اينكه بشر را به اجتماع خانوادگى وادار نمايد زيرا معلوم است كه اين دو دستگاه هر يك بدون ديگرى بكار نمى افتد به خلاف مثلا جهاز هاضمه كه اگر فرض كنيم
در محلى و زمانى يك فرد انسان تك و تنها باشد مى تواند با جويدن برگ و ميوه درختان تغذى كند ولى نمى تواند به تنهائى فرزندى از خود منشعب سازد و همچنين دستگاههاى ديگرى كه در بدن انسان تعبيه شده براى بكار افتادنش نيازى به انسانهاى ديگر ندارد و تنها جهاز تناسلى است كه بايد در بين دو نفر مشتركا بكار بيفتد دو نفر از جنس مخالف (يعنى يك مرد و يك زن ).
بعد از تشكيل اجتماع كوچك يعنى خانواده يك مشخصه ديگر بشرى خود نمائى كرد كه ما در مباحث گذشته اين كتاب آن مشخصه را استخدام ناميديم يعنى اينكه هر انسانى بخواهد به وسيله انسانى و يا انسانهائى ديگر حوائج خود را بر آورد و سلطه خود را گسترش دهد آنگاه برايش ممكن است كه اراده خود را بر آن انسانها تحميل كند تا هر چه او مى خواهد آنها بكنند و رفته رفته اين خصيصه به صورت رياست جلوه كرد رياست در منزل رياست در عشيره (فاميل ) رياست در قبيله رياست در امت .

*(107/19)*

اين هم طبيعى است كه رياست در بين چند انسان نصيب آن كسى مى شده كه از سايرين قوى تر و شجاع تر بوده و همچنين مال و اولاد بيشترى داشته و همچنين نسبت به فنون حكومت و سياست آگاه تر بوده و آغاز ظهور بت پرستى هم همين جا است يعنى پرستش و خضوع انسانها در برابر يك انسان از همين جا شروع شد تا در آخر براى خود دينى مستقل گرديد و ما انشاءاللّه العزيز در آينده در اين باره بحثى كامل خواهيم كرد.
(و لذا به اصل مطلب بر گشته و مى گوئيم ) مشخصه اجتماع به تمام انواعش چه اجتماع خانوادگى و چه غير آن هر چند كه هيچگاه در اين ادوار بشرى از بشر جدا نبوده حتى برهه اى از زمان هم سراغ نداريم كه انسان فردى زندگى كرده باشد و ليكن اين نيز بوده كه انسان اين رقم زندگى را از زندگى فردى انتخاب نكرده و براى انتخاب آن بطور تفصيل مصلحت ها و خوبيهاى آن را نسنجيده بلكه (همانطور كه قبلا گفته شد ضرورت وجود دستگاه تناسلى او را براى اولين بار به ازدواج يعنى اولين قدم در تشكيل اجتماع وا داشته (و قهرا مجبور شده قدمهاى ديگر را نيز بر دارد) و اما پى بردن به خوبيهاى آن و اينكه چگونه اجتماعى بهتر است ؟ به تدريج و به تبع پيشرفت ساير خواص بشرى رشد و نمو كرده نظير خصيصه استخدام و خصيصه دفاع و...
اولين بارى كه بشر متوجه منافع و مصالح اجتماع شد زمان بعثت اولين پيامبر الهىبود
و قرآن كريم خبر داده كه اولين بارى كه بشر متوجه منافع اجتماع شد و بطور تفصيل (و نه ناخود آگاه ) به مصالح آن پى برد و در صدد حفظ آن مصالح بر آمد. زمانى بود كه براى اولين بار پيغمبرى در ميان بشر مبعوث شد و آنان را راهنما گشت . جان كلام اين است كه : به وسيله مقام نبوت متوجه مصالح و منافع زندگى اجتماعى گرديد اين مطلب را از آيات زير استفاده مى كنيم كه مى فرمايد:
(و ما كان ژ الاامة واحدة فاختلفوا).

*(107/20)*

و نيز مى فرمايد: (كان النّاس امّة واحدة فبعث اللّه النّبيين مبشّرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحقّ، ليحكم بين النّاس فيما اختلفوا) چون اين دو آيه چنين خبر مى دهد كه انسان در قديم ترين عهدش امتى واحده و ساده و بى اختلاف بوده سپس (بخاطر همان غريزه استخدام كه گفتيم ) اختلاف در بين افرادش پيدا شد و اختلاف هم به مشاجره و نزاع انجاميد لذا خداى تعالى انبيا را بر انگيخت و با آنان كتاب فرستاد تا به وسيله آن كتاب اختلافها را بر طرف كنند و دوباره به وحدت اجتماعيشان بر گردانند و اين وحدت را به وسيله قوانينى كه تشريع فرموده حفظ كنند.
و نيز در آيه (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا، و الذى اوحينا اليك ، و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ، ان اقيموا الدين و لاتتفرقوا فيه ) خبر مى دهد كه : و با اين كلام خود خبر داده از اينكه رفع اختلاف از بين مردم و ايجاد اتحادشان در كلمه تنها و تنها از راه دعوت به اقامه دين و اتحادشان در دين واحد تحقق مى يابد پس تنها دين است كه ضامن اجتماع صالح آنان است .
و آيه نامبرده همين دعوت را (يعنى دعوت انسانهاى اوليه را به اجتماع و اتحاد) به صورت دعوت به اقامه دين و متفرق نشدن مردم در آن پيشنهاد كرده پس تنها ضامن اجتماع صالح دين است .
و اين آيه - بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد اين دعوت را (يعنى دعوت به اجتماع و اتحاد را) از نوح عليه السلام حكايت كرده كه قديم ترين انبيا صاحب كتاب و شريعت است و بعد از آن جناب از ابراهيم و آن گاه از موسى و سپس از عيسى (عليه السلام ) حكايت كرده با اينكه در شريعت نوح و ابراهيم عليهمالسلام عدد انگشت شمارى از احكام تشريع شده بود و از اين چهار پيامبر (كه نام برده شده ) موسى عليه السلام شريعتى وسيع تر آورده و بطورى كه قرآن كريم خبر مى دهد،

*(107/21)*

و از ظاهر انجيل هاى مسيحيان هم برمى آيد عيسى عليه السلام نيز تابع شريعت آن جناب بوده (چون در سابق گفتيم كه شريعت آن جناب بيشتر براى بر داشتن امور قدغن و تحليل نمودن آن امور را داشته است كه خداى تعالى به عنوان گوشمالى آنها را بر بنى اسرائيل حرام كرده بود) و شريعت موسى عليه السلام هم بطورى كه گفته شده بيش از حدود ششصد حكم نداشته .
پس روشن گرديد كه دعوت به اجتماع دعوتى مستقل و صريح بوده كه تنها از ناحيه مقام نبوت شروع شده و آغازگر آن انبيا عليهم السلام بوده اند و آن را در قالب دين به بشر پيشنهاد كرده اند به شهادت اينكه هم قرآن بدان تصريح نموده و هم تاريخ آن را تصديق كرده است كه ان شاءاللّه بحث تاريخيش مى آيد.
3\_ اسلام و عنايتش به امر اجتماع
هيچ شكى نيست در اينكه اسلام تنها دينى است كه بنيان خود را بر اجتماع نهاده و ين معنا را به صراحت اعلام كرده و در هيچ شاءنى از شؤ ون بشرى مساءله اجتماع را مهمل نگذاشته ، \_ و تو خواننده عزيز اگر بخواهى بيش از پيش نسبت به اين معنا آگاه شوى ، - مى توانى از اين راه وارد شوى كه نخست اعمال انسانها را دسته بندى كنى و بفهمى كه دامنه اعمال انسان چقدر وسيع است و اعتراف كنى كه چگونه فكر آدمى از شمردن آنها و تقسيماتى كه به خود مى گيرد به اجناس و انواع و اصنافى كه منشعب مى شود عاجز است و از سوى ديگر در اين معنا بينديشى كه چگونه شريعت الهيه اسلام آنها را شمرده و به همه آنها احاطه يافته و چگونه احكام خود را بطور شگفت آورى بر آن اعمال بسط و گسترش داده (بطورى كه هيچ عمل كوچك و بزرگ آدمى را بدون حكم نگذاشته ) آنگاه در اين بينديشى كه چگونه همه اين احكام را در قالب هاى اجتماعى ريخته آن وقت خواهى ديد كه اسلام روح اجتماع را به نهايت درجه امكان در كالبد احكامش دميده .

*(107/22)*

سپس آنچه دستگيرت شده با آنچه از ساير شرايع حقه كه قرآن نيز به شاءن آنها اعتنا ورزيده مقايسه كنى يعنى با شرايع و احكامى كه نوح و ابراهيم و موسى و عيسى آورده بسنجى نسبت اسلام و آن شرايع به دستت مى آيد و در نتيجه به مقام و منزلت اسلام پى مى برى .
و اما آن شرايعى كه در ساير اديان است و اسلام اعتنائى به آنها نكرده مانند احكامى كه در كيش بت پرستان و صائبان و پيروان مانى و مجوسيان و سايرين به آنها معتقدند وضع روشن ترى دارد كه قابل مقايسه با احكام اسلام نيستند.

*(107/23)*

و اما امت هاى قديم چه متمدن و چه غير متمدن تاريخ چيزى از وضع آنان ضبط نكرده ولى اين مقدار را مى دانيم كه تابع موروثى هاى قديم ترين عهد انسانيت بوده اند آنها نيز به حكم اضطرار جامعه تشكيل داده و به حكم غريزه به استخدام يكديگر پرداختند و در آخر افراد تحت يك جمعى اجتماع كرده اند و آن جمع عبارت بوده از حكومتى استبدادى و سلطه پادشاهى و اجتماعشان هم عبارت بوده يا از اجتماعى قومى و نژادى و يا اجتماعى وطنى و اقليمى كه يكى از اين چند عامل وحدت همه را در تحت رايت و پرچم شاه و يا رئيسى جمع مى كرده و راهنماى زندگيشان هم همان عامل وراثت و اقليم و غير اين دو بوده نه اينكه به اهميت مساءله اجتماع پى برده و در نتيجه نشسته باشند و پيرامون آن بحثى يا عملى كرده باشند حتى امتهاى بزرگ يعنى ايران و روم هم كه در قديم بر همه دنيا سيادت و حكومت داشتند تا روزگارى هم كه آفتاب دين خدا در بشر طلوع كرد و اشعه خود را در اطراف و اكناف مى پراكند به اين فكر نيفتادند كه چرا تشكيل اجتماع دهيم و چه نظامى اجتماعى بهتر از نظام امپراطورى است ؟ بلكه به همان نظام قيصرى و كسروى خود دلخوش و قانع بودند و رشد و انحطاط جامعه شان تابع لواى سلطنت و امپراطوريشان بود هر زمانى كه امپراطوريشان قوى و قدرتمند بود جامعه هم نيرومند بود هر زمان كه رشد امپراطورى متوقف مى شد رشد جامعه نيز متوقف مى شد.
بله در نوشته هائى كه از حكماى خود به ارث برده بودند از قبيل نوشته هاى سقراط و افلاطون و ارسطو و غير اينها بحث هائى اجتماعى يافت مى شود و ليكن تنها نوشته ها و اوراقى است كه هرگز مورد عمل واقع نشده و مثلهائى است ذهنى كه هرگز در مرحله خارج پياده نگشته است و تاريخ آن زمان كه براى ما به ارث رسيده بهترين شاهد بر صدق گفتار ما است .

*(107/24)*

پس درست است كه بگوئيم : اولين ندائى كه از بشر برخاست و براى اولين بار بشر را دعوت نمود كه به امر اجتماع اعتنا و اهتمام بورزد و آن را از كنج اهمال و زاويه تبعيت حكومتها خارج نموده و موضوعى مستقل و قابل بحث حساب كند ندائى بود كه شارع اسلام و خاتم انبيا (صلى اللّه عليه و آله ) افضل الصلوه والسلام سر داد و مردم را دعوت كرد به اينكه آياتى را كه از ناحيه پروردگارش ‍ به منظور سعادت زندگى اجتماعى و پاكى آنان نازل شده پيروى كنند مانند آيات زير كه مى فرمايد: (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم )
(و اعتصموا بحبل اللّه جميعا و لا تفرقوا) تا آنجا كه به مساءله حفظ مجتمع از تفرق و انشعاب اشاره نموده و مى فرمايد: (و لتكن منكم امه يدعون الى الخير و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و اولئك هم المفلحون ، و لا تكونوا كالّذين تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاءهم البينات .)
(ان الّذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا لست منهم فى شى ء) و آياتى ديگر كه بطور مطلق مردم را به اصل اجتماع و اتحاد دعوت مى كند.
و در آياتى ديگر دعوت مى كند به تشكيل اجتماعى خاص يعنى خصوص اجتماع اسلامى بر اساس اتفاق و اتحاد و به دست آوردن منافع و مزاياى معنوى و مادى آن مانند آيه شريفه : (انّما المؤ منون اخوة فاصلحوا بين اخويكم ) و آيه : (و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم ) و آيه : (و تعاونوا على البر و التقوى ) و آيه : (و لتكن منكم امه يدعون الى الخير و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر) كه انشاءاللّه توضيح مختصرى براى اين مطلب خواهد آمد.
4- رابطه اى كه اسلام بين فرد و اجتماعقائل است در هيچ دينى و ملتى سابقه ندارد

*(107/25)*

اين معنا در سراپاى عالم صنع به چشم مى خورد كه نخست اجزائى ابتدائى خلق مى كند كه آن اجزا هر يك براى خود آثار و خواص ‍ خود را دارد و سپس چند جزء از آن اجزا را با هم تركيب نموده (با همه تفاوت ها و جدائى ها كه در آنها هست هماهنگ و هم آغوششان مى سازد
و از آن هم آغوش شده فوائدى نو اضافه بر فوائدى كه در تك تك اجزا بود به دست مى آورد.
مثلا انسان كه يكى از موجودات عالم است اجزائى و اجزايش ابعاضى دارد و اعضائى و اعضايش قوائى دارد كه براى هر يك از آنها فوائدى مادى و روحى جداگانه است كه اگر همه دست به دست هم دهند قوى و عظيم مى شوند همانطور كه تك تك آنها وزن كمترى و رويهمشان وزن بيشترى دارد آثار و فوائد تك تك و مجموعشان نيز همين اختلاف را دارد وقتى دست به دست هم دهند در اين سو و آن سو شدن و از اين سو بدان سو برگشتن و در ساير فوائد قوى تر مى شوند و اگر هماهنگى نداشته باشند هر يك تنها كار خودش را مى كند گوش مى شنود و چشم مى بيند و ذائقه مى چشد و اراده عضوى را كه بخواهد بكار مى اندازد و به حركت در مى آورد ولى رويهم آنها از جهت وحدتى كه در تركيب پيدا مى كنند تحت فرمان و سيطره يك حاكم در مى آيند كه همان انسان است و در اين هنگام است كه فوائدى از آن اعضا و قوا بدست مى آيد كه از تك تك آنها و از اجزاى يك يك آنها بدست نمى آمد فوائد بسيار زيادى كه يا از قبيل افعالند و يا از مقوله انفعالها (در موجودات خارج اثر مى گذارند و يا از آن موجودات متاءثر مى شوند) فوائد بسيارى كه يا روحى هستند و يا مادى و يكى از آن فوائد اين است كه در اثر هماهنگى اعضاء يك فايده چند فايده مى شود براى اينكه ماده انسانيت مثلا نطفه اى كه بعدها انسان مى شود وقتى انسانى كامل شد مى تواند مقدارى از ماده خودش را از خود جدا كند و آنرا با تربيت انسان تمام عيارى مانند خود بسازد انسانى كه مانند پدرش عمل كند هر چه از افعال مادى و روحى كه

*(107/26)*

از پدرش سر مى زند از او هم سر بزند.
پس افراد انسان با همه كثرتى كه دارد يك انسان هستند و افعال آنها با همه كثرتى كه از نظر عدد دارد از نظر نوع يك عمل است كه به اعمالى متعدد تقسيم مى شود نظير آب دريا كه يك آب است ولى وقتى در ظرف هاى بسيارى ريخته مى شود چند آب مى شود پس اين آبها كه از نظر عدد بسيارند از نظر نوع يك آبند و در عين اينكه يك نوعند آثار و خواص بسيار دارند و اين آثار بسيار وقتى آبها يكجا جمع مى شوند قوت و عظمت پيدا مى كنند.
اسلام هم افراد نوع بشر را در تربيت و در هدايتش بسوى سعادت حقيقى اش اين معناى حقيقى را در نظر گرفته معنائى كه چاره اى از اعتبارش نيست و در اين باره فرموده : (و هو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا).
و نيز فرموده (يا ايها النّاس انا خلقناكم من ذكر و انثى ).
و نيز فرموده : (بعضكم من بعض ).
هويت و شخصيت مستقل براى اجتماع در اسلام
و اين رابطه حقيقى كه بين فرد و جامعه وجود دارد خواه ناخواه به وجود و كينونتى ديگر منجر مى شود كينونتى در مجتمع و مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضيقى كه افراد در وجودشان و قوايشان در خواصشان و آثارشان دارند و در نتيجه غير از وجود تك تك افراد كه فرضا ده ميليون نفرند يك وجودى ديگر پيدا مى شود بنام مجتمع و غير از آثار و خواصى كه تك تك افراد دارند خواص و آثارى ديگر و از همه قوى تر پيدا مى شود بنام آثار اجتماع .
(صد هزاران خيط يكتا را نباشد قوتى چون به هم برتافتى اسفند يارش نگسلد \_ مترجم ) و به همين جهت قرآن كريم غير از آنچه كه براى افراد هست وجودى و عمرى و كتابى و حتى شعورى و فهمى و عملى و اطاعتى و معصيتى براى اجتماع قائل است مثلا درباره عمر و اجل امت ها مى فرمايد: (و لكل امه اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعه و لا يستقدمون ).
و درباره كتاب خاص بهر امتى مى فرمايد: (كل امه تدعى الى كتابها).

*(107/27)*

و درباره درك و شعور هر امتى مى فرمايد: (زينا لكل امه عملهم ).
و درباره عمل بعضى از امتها فرموده : (منهم امه مقتصدة ).
و درباره طاعت امت فرموده : (امه قائمه يتلون آيات اللّه ).
و درباره معصيت امتها فرموده : (و همت كل امه برسولهم لياخذوه و جادلوا بالباطل ليد حضوا به الحق فاخذتهم فكيف كان عقاب ) يعنى هر امتى در صدد برآمد تا رسول خود را دستگير كنند و با باطل عليه حق مجادله كردند تا شايد به وسيله آن حق را از بين ببرند در نتيجه من آنها را به عذاب خود گرفتم و چه عقابى بود كه بر سرشان آوردم .
و نيز درباره خلاف كارى امت فرموده : (و لكل امه رسول فاذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط).
و از همين جا است كه مى بينم قرآن همان عنايتى را كه به داستان اشخاص دارد به داستان و تاريخ امت ها نيز دارد بلكه اعتنايش به تواريخ امتها بيشتر است براى اينكه در عصر نزول قرآن آنچه از تاريخ بر سر زبانها بود تنها احوال پادشاهان و رؤ ساى امتها بود و ناقلين تاريخ هيچ در صدد ضبط احوال امتها و تواريخ جوامع نبودند شرح حال جوامع تنها بعد از نزول قرآن باب شد آن هم بعضى از مورخين مانند مسعودى و ابن خلدون متعرض آن شدند تا آنكه تحول فكرى اخير در تاريخ نگارى پديدار شد و به جاى پرداختن به شرح حال اشخاص به شرح حال امتها پرداختند و بطورى كه مى گويند اولين كسى كه اين روش را باب كرد (اگوست كنت فرانسوى ) متوفى در سال 1857 ميلادى بوده است .
next page
fehrest page
back page

*(107/28)*

next page
fehrest page
back page
و خلاصه اينكه لازمه آنچه در اين باره اشاره كرديم اين است كه هر جا قوا و خواص اجتماعى با قوا و خواص فردى معارضه كند قوا و خواص اجتماعى به خاطر اينكه نيرومندتر است بر قوا و خواص فردى غلبه كند و همينطور هم هست چون لازمه قوى تر بودن يكى از دو نيروى متضاد اين است كه بر آن ديگرى غلبه كند علاوه بر اينكه حس و تجربه هم همين را اثبات مى كند و بر اين معنا (يعنى غلبه قوه او خواص فاعله جامعه و قوا و خواص منفعله آن بر قوا و خواص فاعله و منفعله فرد) شهادت مى دهد مثلا وقتى جامعه بر امرى همت بگمارد و تحقق آن را اراده كند و قوا و خواص فاعله خود را به كار بگيرد يك فرد نمى تواند با نيروى خودش به تنهائى عليه جامعه قيام كند مثلا در جنگها و هجومهاى دسته جمعى اراده يك فرد نمى تواند با اراده جمعيت معارضه نمايد بلكه فرد چاره اى جز اين ندارد كه تابع جمع شود تا هر چه بر سر كل آمد بر سر آن جزء هم بيايد حتى مى توان گفت اراده جامعه آن قدر قوى است كه از فرد سلب اراده و شعور و فكر مى كند.
و همچنين آنجا كه قوا و خواص منفعله جامعه به كار مى افتد مثلا خطرى عمومى از قبيل شكست در جنگ يا شروع زلزله و يا وجود قحطى و وبا او را وادار به فرار مى سازد و يا رسوم متعارفه باعث مى شود كه از ترك عملى شرم كند و يا عادتى قومى جامعه را وادار مى سازد به اينكه فرم مخصوصى از لباس بپوشد در همه اين انفعالهاى عمومى يك فرد نمى تواند
منفعل نشود بلكه خود را ناچار مى بيند به اين كه از جامعه پيروى كند حتى در اين دو حال كه گفته شد فعل و انفعال اجتماع شعور و فكر را از افراد و اجزا خود سلب مى كند.
علت اهتمام شديد اسلام به شاءن اجتماع

*(108/1)*

و همين معنا ملاك اهتمام اسلام به شاءن اجتماع است اهتمامى كه تاكنون نديده و ابدا نيز نخواهيم ديد كه نظيرش در يكى از اديان و در يكى از سنن ملت هاى متمدن يافت شود (هر چند كه ممكن است خواننده محترم اين دعوى ما را نپذيرد).
علت اين شدت اهتمام هم روشن است براى اينكه وقتى تربيت و رشد اخلاق و غرائز در يك فرد انسان كه ريشه و مبدا تشكيل اجتماع است مؤ ثر واقع مى شود كه جو جامعه با آن تربيت معارضه نكند و گرنه از آنجائى كه گفتيم قدرت نيروى جامعه فرد را در خود مستهلك مى كند اگر اخلاق و غرائز جامعه با اين تربيت ضديت كند يا تربيت ما اصلا مؤ ثر واقع نمى شود و يا آن قدر ناچيز است كه قابل قياس و اندازه گيرى نيست (و مثل اين مى ماند كه ما بخواهيم يك ماهى قزل آلا را در آب شور تربيت كنيم كه اگر در همان روزهاى اول ماهى كوچولوى ما از بين نرود تربيت ما آنطور كه بايد و آنطور كه به زحمات ما بيارزد مؤ ثر واقع نمى شود (مترجم ) ).

*(108/2)*

به همين جهت است كه اسلام مهم ترين احكام و شرايع خود از قبيل حج و جهاد و نماز و انفاق را و خلاصه تقواى دينى را بر اساس ‍ اجتماع قرار داد و علاوه بر اينكه قواى حكومت اسلامى را حافظ و مراقب تمامى شعائر دينى و حدود آن كرده و علاوه بر اينكه فريضه دعوت به خير و امر به معروف و نهى از تمامى منكرات را بر عموم واجب نموده براى حفظ وحدت اجتماعى هدف مشتركى براى جامعه اعلام نموده و معلوم است كه كل جامعه هيچوقت بى نياز از هدف مشترك نيست و آن هدف مشترك عبارت است از سعادت حقيقى (نه خيالى ) و رسيدن به قرب و منزلت نزد خدا و اين خود يك پليس و مراقب باطنى است كه همه نيت ها و اسرار باطنى انسان را كنترل مى كند تا چه رسد به اعمال ظاهريش پس در حكومت اسلامى اگر ماءمورين حكومتى كه گفتيم موظف به دعوت به خير و امر به معروف و نهى از منكرند اطلاعى از باطن افراد نداشته باشند باطن ها بى پليس و بدون مراقب نمانده اند و به همين جهت گفتيم اهتمام به امر اجتماع در حكومت و نظام اسلامى بيش از هر نظام ديگر است .
5 \_ آيا سنت اجتماعى اسلام ضمانت بقا و اجرا دارد؟
ممكن است خواننده محترم بگويد : گيرم دعوى شما حق باشد يعنى نظام اجتماعى عالى ترين نظام و نظر اسلام در پديد آوردن جامعه اى صالح پيشرفته ترين و متقن ترين و اساسى ترين نظريه ها باشد و حتى از نظريه جوامع پيشرفته عصر حاضر نيز متقن تر باشد ولى وقتى ضامن اجرا ندارد چه فايده ؟
و دليل نداشتنش همين است كه در طول چهارده قرن به جز چند روزى در همان اوائل بعثت نتوانست خود را حفظ كند و جاى خود را به قيصريت و كسرويت داد و حكومتش به صورت حكومتى امپراطورى در آمد آن هم بصورت ناهنجارترين و فجيع ترين وضعش ‍ و اعمالى را مرتكب شد كه امپراطوريهاى قبل از او هرگز مرتكب نشده بودند به خلاف حكومت زائيده شده از تمدن غرب كه همواره روى پاى خود ايستاده هيچ تغيير ماهيتى نداده است .

*(108/3)*

و همين خود دليل بر اين است كه تمدن غربى ها پيشرفته ترين تمدن و نظام اجتماعيشان متقن ترين و مستحكم ترين نظام است كه سنت اجتماعى و قوانينش بر اساس خواست مردم و هر پيشنهادى است كه مردم از روى طبيعت و هوا و هوسهاى خود مى كنند و در اين باره معيار آن را خواست اكثريت و پيشنهاد آنان قرار داده چون اتحاد و اجتماع كل جامعه در يك خواست به حسب عادت محال است (و هيچ نظامى نمى تواند آنچه را مى كند مطابق ميل كل جامعه باشد از سوى ديگر تحميل خواست اقليت بر اكثريت هم معقول نيست ) و غلبه اكثر بر اقل سنتى است كه در طبيعت نيز مشهور است چرا كه ما مى بينيم هر يك از علل مادى و اسباب طبيعى اكثرا مؤ ثر واقع مى شوند نه پيوسته و على الدوام و همچنين از ميان عوامل مختلف و ناسازگار اكثر مؤ ثر واقع مى شود نه همه و نه اقل به همين جهت مناسب است كه هيكل اجتماع نيز هم از نظر غرض و هم به حسب سنت ها و قوانين جاريه در آن بر اساس خواست اكثر بنا شود و اما اين فرضيه كه دين پيشنهادى را كه مى دهد در دنياى حاضر جز آرزوئى خام نيست و از مرحله فرض تجاوز نمى كند و تنها مثالى است كه جايش در عقل و ذهن است و نه در خارج ولى تمدن عصر حاضر در هر جا كه قدم نهاده نيروى مجتمع و سعادتش را و تهذيب و طهارت افرادش از رذائل را ضمانت كرده است (البته منظور از رذائل هر عملى است كه جامعه آن را نپسندد) نظير دروغ خيانت ظلم جفا خشونت خشكى و امثال آن .
شبهه اى كه دل غربزدگان را به خود مشغول داشته
اين مطالب خلاصه و فشرده خيالاتى است كه دل غرب زدگان ما را به خود مشغول نموده مخصوصا تحصيل كرده هاى مشرق زمين را كه به اصطلاح رشته تحصيلشان بحث در مسائل اجتماعى و روانى است چيزى كه هست اين آقايان بحث را در غير موردش ايراد كردند در نتيجه حق مطلب بر ايشان مشتبه شده است و اينك توضيح آن .

*(108/4)*

اما اينكه مى پندارند سنت اجتماعى اسلام در دنيا و در مقابل سنن تمدن فعلى و در شرايط موجود در دنيا قابل اجرا نيست به اين معنا كه اوضاع حاضر دنيا با احكام اسلامى نمى سازد
ما نيز قبول داريم ليكن اين سخن چيزى را اثبات نمى كند چون ما هم نمى گوئيم با حفظ شرايط موجود در جهان احكام اسلام بدون هيچ درد سر جارى شود البته هر سنتى در هر جامعه اى جارى شده ابتدائى داشته يعنى قبلا نبوده و بعد موجود شده است و وقتى مى خواسته موجود شود البته شرايط حاضر با آن ناسازگار بوده و آن را طرد مى كرده و سنت نو هم با سنت قبليش مبارزه مى كرده و چه بسا بخاطر ريشه دار بودن سنت قبلى چند بارى هم شكست مى خورده و دوباره قيام مى كرده تا پس از دو يا سه بار شكست غلبه مى يافته و سنت قبلى را ريشه كن مى كرده اند و چه بسا اتفاق مى افتاده كه در مقابل سنت قبلى توان مقاومت نمى آورده اند چون عوامل و شرايط موجود هنوز با آن مساعد نبوده و در نتيجه شكست مى خورده و به كلى از بين مى رفتند. تاريخ خود شاهد بر اين معنا است و از اين پيروزيها و شكستها (چه در سنت هاى دينى و چه دنيوى و حتى در مثل نظام دموكراتيك و اشتراكى ) نمونه ها دارد.

*(108/5)*

مثلا نظام و سنت دموكراتيك (كه در دنياى امروز سنت پسنديده است ) بعد از جنگ جهانى اول در روسيه شكل واقعى خود را از دست داد و به صورت نظامى اشتراكى و كمونيستى در آمد و بعد از جنگ جهانى دوم كشورهاى اروپاى شرقى نيز به روسيه ملحق شدند و سپس چين به آن پيوست و نيز فرضيه دموكراتيك در بين جمعيتى قريب به نصف سكنه روى زمين بى كلاه ماند و تقريبا يكسال قبل بود كه ممالك كمونيستى اعلام كردند. كه رهبر فقيد شوروى (استالين ) در طول مدت حكومتش يعنى سى سال بعد از حكومت لنين نظام اشتراكى را به نظام فردى و استبدادى منحرف كرد و حتى در همين روزها هم وضع چنين است كه اگر طايفه اى شيفته آن مى شود و طايفه اى ديگر از آن بر مى گردند و اگر جمعى به آن ايمان مى آورند جمعى ديگر مرتد مى شوند و اين نظام همچنان رو به گستردگى مى رود تاريخ از اين قبيل نمونه ها زياد دارد قرآن كريم هم به اين حقيقت اشاره نموده مى فرمايد: (قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبه المكذبين ) و مى فهماند كه هر سنتى و نظامى كه با تكذيب آيات خدا همراه بوده به عاقبتى پسنديده منتهى نشده است .
صرف عدم انطباق يك سنت با وضع حاضر انسانهادليل بر بطلان و فساد آن سنّت نيست
پس صرف اينكه سنتى از سنت ها با وضع حاضر انسانها انطباق ندارد دليل بر بطلان آن سنت و فساد آن نظام نيست بلكه آن سنت نيز مانند همه سنت هاى طبيعى كه در عالم جريان دارد پاى گير شدنش به دنبال فعل و انفعالها و كشمكش ها با عوامل مختلفى است كه سد راهش مى شوند.

*(108/6)*

اسلام هم از ديدگاه يك سنت طبيعى و اجتماعى مانند ساير سنت ها است و مستثناى از اين قانون كلى نيست وضع آن نيز مانند وضع ساير سنت ها است كه اگر بخواهد پاى گير شود عوامل و شرايطى دارد همچنانكه پاى گير نشدنش نيز عوامل و شرايطى دارد و اوضاع امروز اسلام (با اينكه در دل بيش از چهار صدميليون نفر از افراد بشر براى خود جا باز كرده ) ضعيف تر از وضعى كه در زمان نوح و ابراهيم و محمد (صلى اللّه عليه و آله ) داشت نمى باشد در روزگار اين بزرگواران اسلام و دعوتش قائم به شخص واحد بود و دعوتشان در جوى آغاز شد كه فساد همه جا را فرا گرفته و در همه دلها ريشه دوانده بود و اين ريشه ها حتى يك روز هم نخشكيده و تا به امروز جوانه زده و باقى مانده است .
و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) وقتى قيام به دعوت نمود كه به غير از يك مرد و يك زن پيرو نداشت ولى بتدريج يكى يكى به پيروانش افزوده شد با اينكه آن روز روزگار عسرت بود ليكن نصرت خدا ياريشان كرد و توانستند اجتماعى صالح تشكيل دهند اجتماعى كه صلاح و تقوا بر افراد آن غلبه داشت و تا آن جناب زنده بود صلاح اجتماعيشان نيز محفوظ بود تا آنكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از دنيا رفت فتنه ها كار اسلام را بدانجا كه خواست كشانيد.
و همين نمونه اندك از نظام اجتماعى اسلام با اينكه عمرى كوتاه داشت (و مى توان گفت از اول تا به آخرش سيزده سال بيشتر طول نكشيد) و با اينكه عرصه حكومتش بسيار تنگ بود (و تنها قسمت غربى و جنوبى شبه جزيره عربستان را شامل مى شد) ديرى نپائيد (يعنى در مدت كمتر از نيم قرن ) بر مشارق و مغارب عالم سيطره يافت و تحولى جوهرى و ريشه دار در تاريخ بشريت پديد آورد تحولى كه آثار شگرفش تا به امروز باقى است و از اين به بعد نيز باقى خواهد ماند.

*(108/7)*

جامعه شناسان و روانكاوان در تاريخ نظرى نمى توانند از اين اعتراف خود دارى كنند كه منشاء (البته نه منشاء دور بلكه منشاء خيلى نزديك ) تحول عصر حاضر و عامل تمام تاءثير آن همانا ظهور سنت اسلام و طلوع خورشيد آن در جهان بود و بيشتر دانشمندان اروپا پيرامون تاءثيرى كه تمدن اسلام در تمدن غرب داشت بط ور كافى و لازم بحث كرده اند و به آن اعتراف نموده اند مگر عده اى كه يا دچار تعصب بوده اند و يا علل سياسى به اين حق كشى وادارشان ساخته و گرنه چگونه ممكن است كه دانشمندى خبير و بينا با نظر انصاف به مساءله نظر كند \_ و آنگاه
نهضت و حركت تمدن عصر جديد را نهضتى از جانب مسيحيت دانسته و بگويد: قائد و پرچمدار اين جنبش پيشرفته حضرت مسيح (عليه السلام ) بوده است ؟ با اينكه مسيح (عليه السلام ) در كلماتش تصريح كرده به اينكه كارى به كار ماديات و به جنبه جسمى بشر ندارد و در كار دولت و سياست مداخله نمى كند و تمام كوشش و همش اصلاح جان بشر است به خلاف اسلام كه بشر را به اجتماع و تاءليف مى خواند و در تمام شؤ ون فردى و اجتماعى بشر مداخله مى كند بدون اينكه شاءنى از آن شؤ ون را است ثنا كرده باشد و آيا اگر دانشمندى به خود اجازه چنين بى انصافى را بدهد جز اينكه بگوئيم در صدد خاموش كردن نور اسلام است محل ديگرى دارد؟ (هر چند كه خدا نور خود را تمام مى كند چه دشمنان بخواهند و چه نخواهند) و آيا جز اين است كه به انگيزه بغى و دشمنى مى خواهد با اين حق كشى خود اثر دين اسلام را از دلها بزدايد و آنرا به عنوان يك مليت و نژاد كه جز انشعاب نسلى از نسلهاى ديگر اثرى ندارد معرفى كند؟.
اسلام صلاحيت خود را براى هدايت مجتمع انسانى به سوى سعادت ثابت كرده است

*(108/8)*

و كوتاه سخن اينكه : اسلام صلاحيت خود را براى هدايت مردم بسوى سعادتشان و پاكى حياتشان ثابت كرده و با اين حال چگونه ممكن است كسى آن را يك فرضيه غير قابل انطباق بر زندگى بشر بداند و بپندارد كه چنين فرضيه اى حتى اميد نمى رود روزى زمام امر دنيا را به عهده بگيرد (با اينكه هدف اسلام چيزى به جز سعادت حقيقى انسان نيست ).
و با اينكه در سابق در تفسير آيه : (كان النّاس امه واحده ) گذشت كه بحث عميق در احوال موجودات عالم به اينجا منجر مى شود كه بزودى نوع بشر هم به هدف نهائيش (كه همان ظهور و غلبه كامل اسلام است ) خواهد رسيد يعنى روزى خواهد آمد كه اسلام زمام امور جامعه انسانى را در هر جا كه مجتمعى از انسان باشد بدست خواهد گرفت و گفتيم كه خداى عزوجل هم طبق اين نظريه و رهنمود عقل وعده اى داده و در كتاب عزيزش فرموده : (فسوف ياتى اللّه بقوم يحبهم و يحبونه اذله على المؤ منين اعزه على الكافرين و يجاهدون فى سبيل اللّه و لا يخافون فى اللّه لومه لائم ).
(و شكر خداى را كه در عصر ما چنين مردمى را آورد و ديديم كه در راه دوستى خدا بر سر شهادت در ميدان جنگ از يكديگر پيشى مى گيرند و كار اينان به جائى رسيده است كه
الميران ج 4 ص 159
وقتى فرماندهى بخواهد يكى از آنان را به خاطر رعايت نكردن ضوابط گوشمالى دهد بدترين گوشمالى اين است كه از فيض شهادت محرومش كند و اجازه رفتن به جبهه مقدم را به او ندهد (مترجم ) ).
و نيز فرموده : (وعد اللّه الّذين آمنوا و عملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الّذين من قبلهم و ليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم و ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدوننى لايشركون بى شيئا).
(و آياتى ديگر كه اين معنا را افاده مى كند).
شعار اسلام (پيروى از حق ) و شعار تمدن عربى (پيروى از اكثريت ) مىباشد

*(108/9)*

البته در اين ميان جهت ديگرى نيز هست كه دانشمندان در بحث هاى خود از آن غفلت ورزيده اند كه آن عبارت است از اينكه تنها شعار اجتماع اسلامى پيروى از حق است (هم در اعتقاد و هم در عمل ) ولى جوامع به اصطلاح متمدن حاضر شعارشان پير وى از خواست اكثريت است . (چه آن خواست حق باشد و چه باطل ) و اختلاف اين دو شعار باعث اختلاف هدف جامعه اى است كه با اين دو شعار تشكيل مى شود و هدف اجتماع اسلامى سعادت حقيقى انسان است يعنى آنچه كه عقل سليم آن را سعادت مى داند و يا به عبارت ديگر هدفش اين است كه همه ابعاد انسان را تعديل كند و عدالت را در تمامى قواى او رعايت نمايد يعنى هم مشتهيات و خواسته هاى جسم او را به مقدارى كه از معرفت خدايش باز ندارد به او بدهد و هم جنبه معنويتش را اشباع كند و بلكه خواسته هاى ماديش را وسيله و مقدمه اى براى رسيدنش به معرفه اللّه قرار دهد و اين بالاترين سعادت و بزرگترين آرامش است كه تمامى قواى او به سعادت (مخصوصى كه دارند) مى رسند (هر چند كه امروز خود ما مسلمانان هم نمى توانيم سعادت مورد نظر اسلام را آنطور كه بايد درك كنيم براى اينكه تربيت اسلامى تربيت صددرصد اسلامى نبوده است ).
و به همين جهت اسلام قوانين خود را بر اساس مراعات جانب عقل وضع نمود چون جبلت و فطرت عقل بر پيروى حق است و نيز از هر چيز كه مايه فساد عقل است به شديدترين وجه جلوگيرى نموده و ضمانت اجراى تمامى احكامش را به عهده اجتماع گذاشت (چه احكام مربوط به عقايد را و چه احكام مربوط به اخلاق و اعمال را)
علاوه بر اينكه حكومت و مقام ولايت اسلامى را نيز ماءمور كرد تا سياسات و حدود و امثال آن را با كمال مراقبت و تحفظ اجرا كند.

*(108/10)*

و معلوم است كه چنين نظامى موافق طبع عموم مردم امروز نيست فرورفتگى بشر در شهوات و هوا و هوسها و آرزوهائى كه در دو طبقه مرفه و فقير مى بينيم هرگز نمى گذارد بشر چنين نظامى را بپذيرد بشرى كه بدست خود آزادى خود را در كام گيرى و خوشگذرانى و سبعيت و درندگى سلب مى كند چنين نظامى آنگاه موافق طبع عموم مردم مى شود كه در نشر دعوت و گسترش ‍ تربيت اسلامى شديدا مجاهدت شود همانطور كه وقتى مى خواهد به اهداف بلند ديگر برسد مساءله را سرسرى نگرفته و تصميم را قطعى مى كند و تخصص كافى به دست مى آورد و بطور دائم در حفظ آن مى كوشد.
و اما هدف تمدن حاضر عبارت است از كام گيريهاى مادى و پر واضح است كه لازمه دنبال كردن اين هدف اين است كه زندگى بشر مادى و احساسى شود يعنى تنها پيرو چيزى باشد كه طبع او متمايل بدان باشد چه اينكه عقل آن را موافق با حق بداند و چه نداند و تنها در مواردى از عقل پيروى كند كه مخالف با غرض و هدفش نباشد.
و به همين جهت است كه مى بينيم تمدن عصر حاضر قوانين خود را مطابق هوا و هوس اكثريت افراد وضع و اجرا مى كند و در نتيجه از ميان قوانينى كه مربوط به معارف اعتقادى و اخلاق و اعمال وضع مى كند تنها قوانين مربوط به اعمال ضامن اجرا دارد و اما آن دو دسته ديگر هيچ ضامن اجرائى ندارد و مردم در مورد اخلاق و عقايدشان آزاد خواهند بود و اگر آن دو دسته قوانين را پيروى نكنند كسى نيست كه مورد مواخذه اش قرار دهد مگر آنكه آزادى در يكى از موارد اخلاق و عقايد مزاحم قانون باشد كه در اين صورت فقط از آن آزادى جلوگيرى مى شود.

*(108/11)*

و لازمه اين آزادى اين است كه مردم در چنين جامعه اى به آنچه موافق طبعشان باشد عادت كنند نظير شهوات رذيله و خشمهاى غير مجاز و نتيجه اين اعتياد هم اين است كه كم كم هر يك از خوب و بد جاى خود را به ديگرى بدهد يعنى بسيارى از بديها كه دين خدا آن را زشت مى داند در نظر مردم خوب و بسيارى از خوبيهاى واقعى در نظر آنان زشت شود و مردم در به بازى گرفتن فضائل اخلاقى و معارف عالى عقيدتى آزاد باشند و اگر كسى به ايشان اعتراض كند در پاسخ آزادى قانونى را به رخ بكشند.
لازمه سخن مذكور اين است كه تحولى در طرز فكر نيز پيدا شود يعنى فكر هم از مجراى عقلى خارج شده و در مجراى احساس و عاطفه بيفتد
و در نتيجه بسيارى از كارهائى كه از نظر عقل فسق و فجور است از نظر ميلها و احساسات تقوا و جوانمردى و خوش اخلاقى و خوشروئى شمرده شود نظير بسيارى از روابطى كه بين جوانان اروپا و بين مردان و زنان آنجا برقرار است كه زنان شوهردار با مردان اجنبى و دختران باكره با جوانان و زنان بى شوهر با سگها و مردان با اولاد خويش و اقوامشان و نيز روابطى كه مردان اروپا با محارم خود يعنى خواهر و مادر دارند و نيز نظير صحنه هائى كه اروپائيان در شب نشينى ها و مجالس رقص برپا مى كنند و فجايع ديگرى كه زبان هر انسان مؤ دب به آداب دينى از ذكر آن شرم مى دارد.
و چه بسا كه خوى و عادات دينى در نظر آنان عجيب و غريب و مضحك بيايد و به عكس آنچه در طريق دينى معمول نيست به نظرشان امرى عادى باشد همه اينها به خاطر اختلافى است كه در نوع تفكر و ادراك وجود دارد (نوع تفكر دينى و نوع تفكر مادى ).
تسليم اكثر مردم در برابر لذائذ مادى موجب دورى آنها از حق و پذيرش سنت هاىاحساسى است

*(108/12)*

و در سنت هاى احساسى كه صاحبان تفكر مادى براى خود باب مى كنند (همان طور كه گفتيم ) عقل و نيروى تعقل دخالتى ندارد مگر به مقدارى كه راه زندگى را براى كامروائى و لذت بردن هموار كند پس در سنت هاى احساسى تنها هدف نهائى كه هيچ چيز ديگرى نمى تواند معارض آن باشد همان لذت بردن است و بس و تنها چيزى كه مى تواند جلو شهوترانى و لذت بردن را بگيرد لذت ديگران است . پس در اين گونه نظامها هر چيزى را كه انسان بخواهد قانونى است هر چند انتحار و دوئل و امثال آن باشد مگر آنكه خواست يك فرد مزاحم با خواست جامعه باشد كه در آن صورت ديگر قانونى نيست .
و اگر خواننده محترم به دقت اختلاف نامبرده را مورد نظر قرار بدهد آن وقت كاملا متوجه مى شود كه چرا نظام اجتماعى غربى با مذاق بشر سازگارتر از نظام اجتماعى دينى است چيزى كه هست اين را هم بايد متوجه باشد كه اين سازگارتر بودن مخصوص نظام اجتماعى غربى نيست و مردم تنها آن را بر سنت هاى دينى ترجيح نمى دهند بلكه همه سنت هاى غير دينى داير در دنيا همين طور است و از قديم الايام نيز همين طورى بوده حتى مردم سنت هاى بدوى و صحرانشينى را هم مانند سنت هاى غربى بر سنت هاى دينى ترجيح مى دادند براى اين كه دين صحيح همواره به سوى حق دعوت مى كرده و اولين پيشنهادش به بشر اين بوده كه در برابر حق خاضع باشند و بدويها از قديم ترين اعصار در برابر بت و لذائذ مادى خضوع داشتند.
و اگر خواننده حق اين تاءمل و دقت را ادا كند آن وقت خواهد ديد كه تمدن عصر حاضر نيز معجونى است مركب از سنت هاى بت پرستى قديم با اين تفاوت كه بت پرست قديم جنبه فردى داشت و در عصر حاضر به شكل اجتماعى در آمده و از مرحله سادگى به مرحله پيچيدگى فنى در آمده است .

*(108/13)*

و اينكه گفتيم اساس نظام دين اسلام پيروى از حق است نه موافقت طبع روشن ترين و واضحترين بيان بيانات قرآن كريم است كه اينك چند آيه از آن بيانات از نظر خواننده مى گذرد.
(هو الذى ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ): (و اللّه يقضى بالحق ) و درباره مؤ منين فرموده : (و تواصوا بالحق ): (لقد جئناكم بالحق و لكن اكثركم للحق كارهون ) در اين آيه ملاحظه مى فرمائيد اين اعتراف كه حق موافق ميل بيشتر مردم نيست و در جاى ديگر مساءله پيروى از خواست اكثريت را رد نموده و فرمود: پيروى از خواست اكثريت سر از فساد در مى آورد و آن اين آيه است كه : (بل جاءهم بالحق و اكثرهم للحق كارهون و لو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات و الارض و من فيهن بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون ) و جريان حوادث هم مضمون اين آيه را تصديق كرد و ديديم كه چگونه فساد ماديگرى روز بروز بيشتر و روى هم انباشته تر شد و در جاى ديگر فرموده : (فما ذا بعد الحق الا الضلال فانى تصرفون ).
و آيات قرآنى در اين معنا و قريب به اين معنا بسيار زياد است و اگر بخواهى به بيش از آنچه ما آورديم آشنا شويد مى توانيد سوره يونس را مطالعه كنيد كه بيش از بيست و چند بار كلمه حق در آن تكرار شده است .
پيروى از اكثريت در نظام طبيعت باعث بطلان حكمعقل به وجوب پيروى از حق نمى شود
و اما اينكه براى اعتبار بخشيدن به خواست اكثريت گفتند: (پيروى اكثر در عالم طبيعت هم جارى است )،
درست است و نمى توان ترديد كرد كه طبيعت در آثارش تابع اكثر است و ليكن اين باعث نمى شود كه حكم عقل (وجوب پيروى از حق ) باطل شود و يا با آن معارضه كند چون طبيعت خودش يكى از مصاديق حق است آنگاه چگونه ممكن است حق خودش را باطل كند و يا به معارضه با آن برخيزد.

*(108/14)*

توضيح اين مطلب نياز به بيان چند مطلب دارد: اول اينكه : موجودات و حوادث خارجى ، كه ريشه و پايه اصول عقايد انسان در دو مرحله (علم ) و (عمل ) هستند در پديد آمدن و اقسام تحولاتش تابع نظام عليت و معلوليت است كه نظامى است دائمى و ثابت و نظامى است كه به شهادت تمامى دانشمندان و متخصصين در هر رشته از رشته هاى علوم و نيز به شهادت قرآن كريم به بيانى كه در بحث (اعجاز قرآن ) در جلد اول عربى اين كتاب گذشت استثنا نمى پذيرد.
پس جريان آنچه در عالم خارج جارى است از دوام و ثبات تخلف ندارد حتى مساءله اكثريت هم كه در عالم طبيعت است در اكثريتش ‍ طبق قاعده است و دائمى و ثابت مى باشد مثلا اگر آتش در اكثر موارد گرمى و حرارت مى بخشد و نود در صد اين اثر را از خود بروز مى دهد همين نود در صدش دائمى و ثابت است و همچنين هر چيزى كه داراى اثر است و اين خود مصداقى از كلى حق است .
دوم اينكه : انسان به حسب فطرت تابع هر چيزى است كه به نحوى آن را داراى واقعيت و خارجيت مى داند پس خود انسان هم كه به حسب فطرت تابع حق است خودش نيز مصداقى از حق است و حتى آن كسى هم كه وجود علم قطعى را منكر است و مى گويد هيچ علم قطعى اى در عالم نداريم . (هر چند كه همين گفتارش گفته او را رد مى كند چرا كه اگر اين جمله \_ كه هيچ علم قطعى اى در عالم وجود ندارد - قطعى نباشد پس مردود و غير قابل اعتماد است چون قطعى نيست و اگر قطعى باشد پس ‍ صاحب اين گفتار يك علم قطعى را پذيرفته است . (مترجم ) ) وقتى از شخصى قاطع ، سخنى قاطع مى شنود با خضوع هر چه بيشتر آن را مى پذيرد.

*(108/15)*

سوم اينكه : حق \_ همانطور كه توجه فرموديد \_ امرى است كه خارجيت و واقعيت داشته باشد امرى است كه انسان در مرحله اعتقاد خاضعش شود و در مرحله عمل از آن پيروى كند و اما نظر انسان و ادراكش وسيله و عينكى است براى ديدن واقعيت هاى خارجى و نسبت به واقعيت ها نظير نسبتى است كه آينه با مرئى و صورت منعكس در آن دارد.
حق و حق بودن ملازمه اى با راءى اكثريت ندارد
حال كه اين چند نكته روشن گرديد معلوم شد كه حق بودن صفت موجود خارج است
وقتى چيزى را مى گوييم حق است كه در طبيعت وقوعش در خارج اكثرى و يا دائمى باشد كه بازگشت اكثريتش هم به بيانى كه گذشت به همان دوام و ثبات است پس حق بودن هر چيزى بدين اعتبار است نه به اعتبار اينكه من به آن علم دارم و يا دركش مى كنم به عبارتى ديگر حق بودن صفت آن امرى است كه معلوم به علم ما است نه صفت علم ما پس اگر راى و علم اكثريت افراد و اعتقادشان به فلان امر تعلق بگيرد نمى توان گفت اين راى حق است و حق دائمى است بايد ديد اين راى اكثريت مطابق با واقعيت خارجى است يا مخالف آن بسا مى شود كه مطابق با واقع است و در نتيجه حق است و بسا مى شود كه به خاطر مخالفتش با واقعيت خارج مصداق باطل مى شود و وقتى باطل شد ديگر جا ندارد كه انسان در برابر آن خاضع شود و يا اگر خيال مى كرده واقعيت دارد و در برابرش ‍ خاضع مى شده بعد از آن هم كه فهميد باطل است باز دست از خضوع قبليش برندارد.

*(108/16)*

مثلا وقتى شما خواننده عزيز يقين به امرى پيدا كنيد بعدا تمام مردم در آن عقيده با تو مخالفت كنند تو به خاطر مخالفت همه مردم دست از خضوع خود در برابر آن تشخيص كه داشتى برنمى دارى و طبيعتا خاضع تشخيص مردم نمى شوى و به فرضى هم كه به ظاهر پيروى از آنان كنى اين پيرويت از رو در بايستى و يا ترس و يا عاملى ديگر است ، نه اينكه تشخيص آنان را حق و واجب الاتباع بدانى و بهترين بيان در اينكه صرف اكثريت دليل بر حقيت وجوب اتباع نيست ، بيان خداى تعالى است كه مى فرمايد: (بل جاءهم بالحق و اكثرهم للحق كارهون )، و اگر آنچه اكثريت مى فهمد حق بود، ديگر ممكن نبود كه اكثريت نسبت به حق كراهت داشته باشند و به معارضه با آن برخيزند.
و با اين بيان فساد آن گفتار روشن گرديد كه گفتند بناى نظام اجتماع بر خواست اكثريت طبق سنت طبيعت است ، براى اينكه خواست و راى جايش ذهن است و سنت تاءثير اكثر جايش خارج است كه علم و اراده و راى به آن تعلق مى گيرد و انسانها هم كه گفتيد در اراده و حركاتشان تابع اكثريت در طبيعتند تابع آن اكثرند كه در خارج واقع مى شود نه تابع آنچه كه اكثر به آن معتقدند و خلاصه كلام اينكه هر انسانى اعمال و افعال خود را طورى انجام مى دهد كه اكثرا صالح و صحيح از آب درآيد نه اينكه اكثر مردم آن را صحيح بدانند قرآن كريم هم زير بناى احكام خود را همين مبنى قرار داده و در اين باره فرموده :
(ما يريد اللّه ليجعل عليكم من حرج و لكن يريد ليطهركم و ليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ).
و نيز فرموده : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الّذين من قبلكم لعلكم تتقون ). و آياتى ديگر كه در آن ملاك حكم ذكر شده با اينكه مى دانيم آن ملاك صددرصد واقع نمى شود بلكه وقوعش غالبى و اكثرى است .
تمدن غرب و و پيشرفت صنعتى آن از نظر اسلام سعادت محسوب نمى شود

*(108/17)*

و اما اينكه گفتند: (تمدن غرب براى غربيها، هم سعادت مجتمع را آورد و هم سعادت افراد را به اين معنا كه تك تك افراد را از رذائلى كه خوشايند مجتمع نيست مهذب و پاك كرد)، گفتارى است نادرست و در آن مغالطه و خلط شده است به اين معنا كه گمان كرده اند پيشرفت يك جامعه در علم و صنعت و ترقى اش در استفاده از منابع طبيعى عالم و همچنين تفوق و برترى طلبى اش بر ساير جوامع سعادت آن جامعه است (هر چند كه منابع طبيعى نامبرده حق ملل ضعيف باشد و ملت مترقى آن را از ضعيف غصب كرده باشند و براى غصب كردنش سلب آزادى و استقلال از او نموده باشند (مترجم ) ).
اگر خواننده محترم توجه فرموده باشد، مكرر گفتيم كه : اسلام چنين پيشرفتى را سعادت نمى داند (چون اين پيشرفت مايه فلاكت و مظلوميت و بدبختى ساير جوامع است و حتى براى خود ملت پيشرفته هم سعادت نيست (مترجم ) ).
بحث عقلى و برهانى نيز نظريه اسلام را در اين زمينه تاءييد مى كند براى اينكه سعادت آدمى تنها به بهتر و بيشتر خوردن و ساير لذائذ مادى نيست بلكه امرى است مؤ لف از سعادت روح و سعادت جسم و يا به عبارت ديگر سعادتش در آن است كه از يك سو از نعمت هاى مادى برخوردار شود و از سوى ديگر جانش با فضائل اخلاقى و معارف حقه الهيه آراسته گردد در اين صورت است كه سعادت دنيا و آخرتش ضمانت مى شود و اما فرو رفتن در لذائذ مادى و بكلى رها كردن سعادت روح چيزى جز بدبختى نمى تواند باشد.
و اما اينكه اين غرب زدگان (كه متاءسفانه بيشتر فضلاى ما همينها هستند) با شيفتگى هر چه تمامتر سخن از صدق و صفا و امانت و خوش اخلاقى و خوبيهاى ديگر غربيها و ملل راقيه داشتند در اين سخن نيز حقيقت امر بر ايشان مشتبه شده است

*(108/18)*

(و به خاطر دورى از معارف دين و ناآشنائى به ديدگاه اسلام فرد نگر و شخص پرست شدند) توضيح اينكه اينان خود را يك انسان مستقل و غير وابسته به موجودات ديگر مى پندارند و هرگز نمى توانند بپذيرند كه آنچنان وابسته و مرتبط به ديگرانند كه به هيچ وجه از خود استقلالى ندارند (با اينكه مطلب همينطور است و هيچ انسانى مستقل از غير خود نيست ) ولى به خاطر داشتن چنين تفكرى درباره زندگى خود غير از جلب منافع به سوى شخص خود و دفع ضرر از شخص خود به هيچ چيز ديگر نمى انديشند و وقتى وضع خود را با وضع يك فرنگى مقايسه مى كنند كه او تا چه اندازه مراقب حق ديگران و خواهان آسايش ديگران است خود را و ملت خود را عقب مانده و آن فرنگى و همه فرنگى ها را مترقى مى بيند و معلوم است كه از اينگونه افراد قضاوتى غير اين انتظار نمى رود.
و اما كسى كه اجتماعى فكر مى كند و همواره شخص خود را نصب العين خود نمى بيند بلكه خود را جزء لاينفك و وابسته به اجتماع مى نگرد و منافع خود را جزئى از منافع اجتماع و خير اجتماع را خير خودش و شر اجتماع را شر خودش و همه حالات و اوصاف اجتماع را حال و وصف خودش مى بيند، چنين انسانى تفكرى ديگر دارد قضاوتش نيز غير قضاوت غرب زدگان ما است ، او در ارتباط با غير خود هرگز به افراد جامعه خود نمى پردازد و اهميتى بدان نداده بلكه تنها به كسانى مى پردازد كه از مجتمع خود خارجند.
بيان يك مثال براى درك روشنتر يك مطلب

*(108/19)*

خواننده محترم مى تواند با دقت در مثالى كه مى آوريم مطلب را روشنتر درك كند: تن انسان مجموعه اى است مركب از اعضا و قوائى چند كه همه به نوعى دست به دست هم داده و وحدتى حقيقى تشكيل داده اند كه ما آنرا انسانيت مى ناميم و اين وحدت حقيقى باعث مى شود كه تك تك آن اعضا و آن قوا در تحت استقلال مجموع استقلال خود را از دست داده و در مجموع مستهلك شوند چشم و گوش و دست و پا و... هر يك عمل خود را انجام بدهد و از عملكرد خود لذت ببرد اما نه بطور استقلال بلكه لذت بردنش در ضمن لذت بردن انسان باشد.
در اين مثال هر يك از اعضا و قواى نام برده ، تمام همشان اين است كه از ميان موجودات خارج ، به آن موجودى بپردازند كه كل انسان يعنى انسان واحد مى خواهد به آن بپردازد. مثلا دست به كسى احسان مى كند و به او صدقه مى دهد كه انسان خواسته است به او احسان شود و به كسى سيلى مى زند كه انسان خواسته است او را آزار و اذيت كند و اما رفتار اين اعضا و اين قوا با يكديگر در عين اينكه همه در تحت فرمان يك انسانند، كمتر ممكن است رفتارى ظالمانه باشد مثلا دست يك انسان چشم همان انسان را در آورد و يا به صورت او سيلى بزند و ...
اين وضع اجزاى يك انسان است كه مى بينم دست به دست هم داده و در اجتماع سير مى كنند و همه به يك سو در حركتند افراد يك جامعه نيز همين حال را دارند يعنى اگر تفكرشان تفكر اجتماعى باشد خير و شر فساد و صلاح تقوا و فجور نيكى كردن و بدى كردن و... يك يك آنها در خير و شر مجتمعشان تاءثير مى گذارد يعنى اگر جامعه صالح شد آنان نيز صالح گشته و اگر فاسد شد فاسد مى گردند اگر جامعه با تقوا شد آنان نيز با تقوا مى شوند و اگر فاجر شد فاجر مى گردند و... براى اينكه وقتى افراد اجتماعى فكر كردند جامعه داراى شخصيتى واحد مى گردد.

*(108/20)*

قرآن كريم هم در داوريهايش نسبت به امت ها و اقوامى كه تعصب مذهبى و يا قومى وادارشان كرد به اينكه اجتماعى فكر كنند همين شيوه را طى كرده وقتى روى سخن با اين گونه اقوام مثلا با يهود يا عرب و يا امتهائى نظير آن دو دارد حاضرين را به جرم نياكان و گذشتگانشان مؤ اخذه مى كند و مورد عتاب و توبيخ قرار مى دهد با اينكه جرم را حاضرين مرتكب نشده اند و آنها كه مرتكب شده اند قرنها قبل مرده و منقرض گشته اند و اينگونه داورى در بين اقوامى كه اجتماعى تفكر مى كنند داورى صحيحى است و در قرآن كريم از اين قبيل داوريها بسيار است و در آياتى بسيار زياد ديده مى شود كه در اينجا احتياجى به نقل آنها نيست .
بله مقتضاى رعايت انصاف اين است كه از ميان فلان قوم كه مورد عتاب واقع شده اند افرادى كه صالح بوده اند استثنا شوند و حق افراد صالح پايمال نگردد زيرا اگر چه اينگونه افراد در ميان آنگونه اجتماعات زندگى كرده اند و ليكن دلهايشان با آنان نبوده و افكارشان به رنگ افكار فاسد آنان در نيامده و خلاصه فساد و بيمارى جامعه در آنان سرايت نكرده بود و اينگونه افراد انگشت شمار در آنگونه جوامع مثل عضو زايدى بوده اند كه در هيكل آن جامعه روئيده باشند و قرآن كريم همين انصاف را نيز رعايت كرده در آياتى كه اقوامى را مورد عتاب و سرزنش قرار مى دهد افراد صالح و ابرار را استثنا مى كند.
و از آن چه گفته شد روشن گرديد كه در داورى نسبت به جوامع متمدن معيار صلاح و فساد را نبايد افراد آن جامعه قرار داد و نبايد افراد آن جامعه را با افراد جامعه هاى ديگر سنجيد اگر ديديم كه مثلا مردم فلان كشور غربى در بين خود چنين و چنانند رفتارى مؤ دبانه دارند به يكديگر دروغ نمى گويند و مردم فلان كشور شرقى و اسلامى اينطور نيستند نمى توانيم بگوئيم پس بطور كلى جوامع غربى از شرقيهابهترند

*(108/21)*

بلكه بايد شخصيت اجتماعى آنان را و رفتارشان با ساير جوامع را معيار قرار داد بايد ديد فلان جامعه غربى كه خود را متمدن قلمداد كرده اند، رفتارشان با فلان جامعه ضعيف چگونه است و خلاصه بايد شخصيت اجتماعى او را با ساير شخصيت هاى اجتماعى عالم سنجيد.
تمدن يا توحش غربى !
آرى در حكم به اينكه فلان جامعه صالح است يا طالح ، ظالم است يا عادل ، سعادتمند است يا شقى و... بايد اين روش را پيش گرفت كه متاءسفانه فضلاى غرب زده ما همانطور كه گفتيم از اين معنا غفلت ورزيده اند و در نتيجه دچار خلط و اشتباه شده اند، (و چون ديده اند كه فلان شخص انگليسى در لندن پولى كه در زمين افتاده بود برنداشت و يا فلان عمل صحيح را انجام داد و مردم فلان كشور شرقى اينطور نيستند آنچنان شيفته غربى و منزجر از شرقى شدند كه به طور يك كاسه حكم كردند به اينكه تمدن غرب چنين و چنان است و در مقابل شرقى ها اينطور نيستند و پا را از اين هم فراتر نهاده و گفتند اسلام در اين عصر نمى تواند انسانها را به صلاح لايقشان هدايت كند).
در حالى كه اگر جامعه غرب را يك شخصيت مى گرفتند آن وقت رفتار آن شخصيت را با ساير شخصيت هاى ديگر جهان مى سنجيدند معلوم مى شد كه از تمدن غربى ها به شگفت درمى آيند و يا از توحش آنان !

*(108/22)*

و به جان خودم سوگند كه اگر تاريخ زندگى اجتماعى غربيها را از روزى كه نهضت اخير آنان آغاز شد مورد مطالعه دقيق قرار مى دادند و رفتارى را كه با ساير امتهاى ضعيف و بينوا كردند مورد بررسى قرار مى دادند. بدون كمترين درنگى حكم به توحش آنان مى كردند و مى فهميدند كه تمام ادعاهائى كه مى كنند و خود را مردمى بشردوست و خيرخواه و فداكار بشر معرفى نموده و وانمود مى كنند كه در راه خدمت به بشريت از جان و مال خود مايه مى گذارند تا به بشر حريت داده ستمديدگان را از ظلم و بردگان را از بردگى و اسيرى نجات بخشند همه اش دروغ و نيرنگ است و جز به بند كشيدن ملل ضعيف هدفى ندارند و تمام همشان اين است كه از هر راه كه بتوانند بر آنها حكومت كنند يك روز از راه قشون كشى و مداخله نظامى روز ديگر از راه استعمار روزى با ادعاى مالكيت نسبت به سرزمين آنان روزى با دعوى قيمومت ، روزى به عنوان حفظ منافع مشترك روزى به عنوان كمك در حفظ استقلال آنان روزى تحت عنوان حفظ صلح و جلوگيرى از تجاوزات ديگران روزى به عنوان دفاع از حقوق طبقات محروم و بيچاره روزى ... و روزى ...
هيچ انسانى كه سلامت فطرتش را از دست نداده هرگز به خود اجازه نمى دهد كه چنين جوامعى را صالح بخواند و يا آن را سعادتمند بپندارد هر چند كه دين نداشته باشد و به حكم وحى و نبوت و بدانچه از نظر دين سعادت شمرده شده آشنا نباشند.

*(108/23)*

چگونه ممكن است طبيعت انسانيت (كه همه افرادش اعم از اروپائى و آفريقائيش يا آسيائى و امريكائيش و... به طور مساوى مجهز بقوا و اعضائى يكسان مى باشند) رضايت دهد كه يك طايفه بنام متمدن و تافته جدا بافته بر سر ديگران بتازند و ما يملك آنان را تاراج نموده خونشان را مباح و عرض و مالشان را به يغما ببرند و راه به بازى گرفتن همه شؤ ون وجود و حيات آنان را براى اين طايفه هموار سازند تا جائى كه حتى درك و شعور و فرهنگ آنان را دست بيندازند و بلائى بر سر آنان بياورند كه حتى انسانهاى قرون اوليه نيز آن را نچشيده بودند. سند ما در همه اين مطالب تاريخ زندگى اين امت ها و مقايسه آن با جناياتى است كه ملتهاى ضعيف امروز از دست اين به اصطلاح متمدنها مى بينند و از همه جناياتشان شرم آورتر اين جنايات است كه با منطق زورگوئى و افسار گسيختگى جنايات خود را اصلاح ناميده به عنوان (سعادت )! بخورد ملل ضعيف مى دهند.
6\_ اجتماع اسلامى به چه چيز تكون يافته و زندگى مى كند؟
شكى نيست در اينكه تشكيل اجتماع (هر نوع كه باشد) مولود هدف و غرضى واحد است كه مشترك بين همه افراد آن اجتماع مى باشد و اين هدف مشترك در حقيقت به منزله روح واحدى است كه در تمام جوانب و اطراف اجتماع دميده شده و نوعى اتحاد به آنها داده است .
البته اين هدف مشترك در غالب و بلكه در نوع اجتماعاتى كه تشكيل مى شود يك هدف مادى و مربوط به زندگى دنيائى انسانها است . البته زندگى مشترك آنان نه زندگى فرديشان . و جامع همه آن هدفها اين است كه اجتماع از مزاياى بيشترى برخوردار گشته و به زندگى مادى بهترى برسد.

*(108/24)*

و فرق بين بهره مندى اجتماعى با بهره مندى انفرادى از نظر خاصيت اين است كه انسان اگر مى توانست \_ مانند بيشتر جانداران \_ بطور انفرادى زندگى كند قهرا در همه لذائذ و در برخوردارى از همه بهره هاى زندگيش مطلق العنان و آزاد بود و هيچ مخالف و معارضى راه را بر او نمى بست و هيچ رقيبى مزاحمش نمى شد بله تنها چيزى كه آزادى او را محدود مى كرد نارسائى قوا و جهازات بدن خود او بود. چون آدمى نمى تواند هر نوع هوائى را استنشاق كند ساختمان ريه او هوائى مخصوص مى خواهد و همچنين او نمى تواند بيرون از اندازه و گنجايش دستگاه گوارشش غذا بخورد. زيرا اين دستگاه براى هضم كردن غذا قدرتى محدود دارد. و همچنين ساير قوا و جهازات او يكديگر را محدود مى كنند. اين وضع انسان است نسبت به خودش .
و اما نسبت به انسانهاى ديگر آنجا كه ما زندگى او را فردى فرض كنيم نه او كارى به كار انسانهاى ديگر دارد و نه انسانهاى ديگر در بهره وريهاى او مزاحم اويند و ميدان عمل را عليه او محدود و تنگ مى كنند. چون بنابر اين فرض هيچ علتى تصور نمى شود كه باعث تضييق ميدان عمل او و محدود كردن فعلى از افعال او و عملى از اعمال او گردد.
و اين بخلاف انسانى است كه در محدود اجتماع زندگى مى كند كه ديگر عرصه زندگى او آن گستردگى اى كه در فرض بالا بود را ندارد. و او در ظرف اجتماع نمى تواند در اراده كردن و در اعمال خود مطلق العنان باشد، زيرا آزادى او مزاحم آزادى ديگران است . و معلوم است كه وقتى پاى مزاحمت و معارضه به ميان آيد، زندگى خود او و زندگى همه افراد اجتماع تباه مى شود و ما اين معنا را در مباحث نبوت كه قبلا گذشت با كامل ترين وجه شرح داديم .

*(108/25)*

تنها علتى كه باعث شد بشر از روز نخست تن به حكومت قانون داده و خود را محكوم به حكم قانون جارى در مجتمع بداند، همانا مساءله تزاحم و خطر تباهى نوع بشر بوده است . چيزى كه هست در جامعه هاى وحشى اينطور نبوده كه عقلا نشسته باشند و با فكر و انديشه به نيازمندى خود به قانون پى برده باشند و سپس براى خود قوانينى جعل كرده باشند بلكه آداب و رسومى كه داشتند باعث مى شده درگيريها و مشاجراتى در آنان پيدا شود و قهرا همه ناگزير مى شدند كه امورى را رعايت كنند تا بدينوسيله جامعه خويش را از خطر انقراض حفظ كنند و چون پيدايش آن امور همانطور كه گفتيم بر اساس فكر و انديشه نبوده ، اساسى مستحكم نداشته و در نتيجه همواره دستخوش نقض و ابطال بوده است .
چند روزى مردم آن امور را رعايت مى كردند، بعد مى ديدند رعايت آن دردى از آنان دوا نكرد، ناگزير آن را رها نموده امور ديگرى را جايگزين آن مى ساختند.
اما در جامعه هاى متمدن ، اگر قوانينى تدوين مى شده بر اساسى استوار جعل مى شده البته هر قدر آن مجتمع از تمدن بيشترى برخوردار بودند قوانين آن نيز محكمتر بوده و با آن قوانين بهتر مى توانستند تضادهائى كه در اراده و اعمال افراد پديد مى آيد تعديل و برطرف سازند و براى خواست تك تك افراد چارچوبى و قيودى مقرر بسازند اين مجتمعات بعد از تقنين قانون قدرت و نيروى اجتماع را در يك نقطه - بنام مثلا دربار \_ تمركز داده آن مقام را ضامن اجراى قانون قرار مى دادند تا بر طبق آنچه كه قانون مى گويد حكومت كند.
سه مطلب از بيانات گذشته
از آنچه گذشت معلوم شد كه :
اولا: قانون حقيقى در تمدن عصر حاضر عبارت است از نظامى كه بتواند خواست و عمل افراد جامعه را تعديل كند و مزاحمت ها را از ميان آنان بر طرف سازد و طورى مرزبندى كند
كه اراده و عمل كسى مانع از اراده و عمل ديگرى نگردد.

*(108/26)*

و ثانيا: افراد جامعه كه اين قانون در بينشان حكومت مى كند در ماوراى قانون آزاد باشند، چون مقتضاى اينكه بشر مجهز به شعور و اراده است اين است كه بعد از تعديل آزاد باشد. و به همين جهت است كه قوانين عصر حاضر متعرض معارف الهيه و مسائل اخلاقى نمى شود، (و بشر را در انتخاب هر عقيده و داشتن هر خلقى آزاد مى گذارد) و اين دو امر بسيار مهم به شكلى تصور مى شود كه قانون به آن شكل تصورش كند ولى بتدريج و به حكم اينكه جامعه تابع قانون است عقايد و اخلاقش نيز با قانون سازش نموده خود را با آن وفق مى دهد و دير يا زود صفاى معنوى خود را از دست داده و به صورت مراسمى ظاهرى و تشريفاتى خشك در مى آيد و باز به همين سبب است كه مى بينيم چگونه سياست ها و سياست بازان با دين مردم بازى مى كنند، يك روز تيشه به ريشه آن مى زنند و روز ديگر روى خوش نشان مى دهند، و در ترويج آن مى كوشند و روز ديگر كارى به كار آن نداشته به حال خود واگذارش مى كنند.
و ثالثا: معلوم شد كه اين طريقه خالى از نقص نيست براى اينكه هر چند ضمانت اجراى قانون به قدرت مركزى (كه يا فردى و يا افرادى است ) واگذار شده ليكن در حقيقت و سرانجام ضمانت اجرا ندارد به اين معنا كه آن قدرت مركزى اگر خودش از حق منحرف شد و مرز قانون را شكست و سلطنت جامعه را مبدل به سلطنت شخص خود كرد و در نتيجه اراده و دلخواه او جاى قانون را گرفت هيچ قدرتى نيست كه او را به مرز خود برگرداند و دوباره قانون را حاكم سازد و بر اين معنا شواهد بسيارى در زمان خود ما (كه به اصطلاح عصر تمدن و دانش است ) وجود دارد تا چه رسد به شواهدى كه تاريخ از قرون گذشته ضبط كرده كه مردم نه به اين پايه از (دانش ) رسيده بودند و نه به اين درجه از (تمدن ).

*(108/27)*

علاوه بر اين نقص ، نقص ديگرى نيز وجود دارد و آن نهانى بودن موارد نقض قانون است چون قوه مجريه تنها مى تواند حفظ قانون را در ظاهر حال جامعه تعهد و ضمانت كند و در مواردى كه احيانا قانون شكنى ها پنهانى صورت مى گيرد از حيطه قدرت و مسؤ وليت مجرى خارج است اينك به اول گفتار بر مى گرديم .
هدف و وجه مشترك قانونگزارى در دنياى امروز بهره بردارى از مزاياى حيات مادىاست
و كوتاه سخن اينكه : هدف و جهت جامعى كه (و يا نقطه ضعفى كه ) در همه قوانين جاريه در دنياى امروز هست بهره بردارى و بهره مندى از مزاياى حيات مادى و دنيائى است و اين هدف است كه در همه قوانين منتها درجه سعادت آدمى در نظر گرفته شده در حالى كه اسلام آنرا قبول ندارد زيرا از نظر اسلام سعادت ، در برخوردارى از لذائذ مادى خلاصه نمى شود بلكه مدار آن وسيع تر است ،
يك ناحيه اش همين برخوردارى از زندگى دنيا است و ناحيه ديگرش برخوردارى از سعادت اخروى است ، كه از نظر اسلام ، زندگى واقعى هم همان زندگى آخرت است و اسلام سعادت زندگى واقعى يعنى زندگى اخروى بشر را جز با مكارم اخلاق و طهارت نفس از همه رذائل ، تاءمين شدنى نمى داند و باز به حد كمال و تمام رسيدن اين مكارم را وقتى ممكن مى داند كه بشر داراى زندگى اجتماعى صالح باشد و داراى حياتى باشد كه بر بندگى خداى سبحان و خضوع در برابر مقضيات ربوبيت خداى تعالى و بر معامله بشر بر اساس عدالت اجتماعى ، متكى باشد.
اسلام بر اساس اين نظريه براى تاءمين سعادت دنيا و آخرت بشر اصلاحات خود را از دعوت به (توحيد) شروع كرد تا تمامى افراد بشريك خدا را بپرستند و آنگاه قوانين خود را بر همين اساس تشريع نمود و تنها به تعديل خواست ها و اعمال اكتفا نكرد، بلكه آن را با قوانينى عبادى تكميل نمود و نيز معارفى حقه و اخلاق فاضله را بر آن اضافه كرد.

*(108/28)*

آنگاه ضمانت اجرا را در درجه اول به عهده حكومت اسلامى و در درجه دوم به عهده جامعه نهاد تا تمامى افراد جامعه با تربيت صالحه علمى و عملى و با داشتن حق امر به معروف و نهى از منكر در كار حكومت نظارت كنند.
و از مهم ترين مزايا كه در اين دين به چشم مى خورد ارتباط تمامى اجزاى اجتماع به يكديگر است ، ارتباطى كه باعث وحدت كامل بين آنان مى شود به اين معنا كه روح توحيد در فضائل اخلاقى كه اين آئين بدان دعوت مى كند سارى و روح اخلاق نامبرده در اعمالى كه مردم را بدان تكليف فرموده جارى است در نتيجه ، تمامى اجزاى دين اسلام بعد از تحليل به توحيد بر مى گردد و توحيدش بعد از تجزيه به صورت آن اخلاق و آن اعمال جلوه مى كند همان روح توحيد اگر در قوس نزول قرار گيرد آن اخلاق و اعمال مى شود و اخلاق و اعمال نامبرده در قوس صعود همان روح توحيد مى شود همچنانكه قرآن كريم فرمود: (اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه ).
ممكن است كسى بگويد: عين همان اشكالى كه به قوانين مدنيه وارد گرديد به قوانين اسلامى نيز وارد است يعنى همانطور كه قوه مجريه در آن قوانين نمى تواند آن قوانين را حتى در خلوتها اجرا كند چون ، اطلاعى از عصيانهاى پنهانى ندارد قوه مجريه در اسلام نيز همين نارسائى را دارد، دليل روشنش اين ضعفى است كه به چشم خود در قوانين دينى مشاهده مى كنيم و مى بينيم كه چگونه سيطره خود بر جامعه اسلامى را از دست داده و اين نيست مگر بر بشر تحميل كند.
عدم ضمانت اجراى قوانين موضوعه در تمدن حاضر و ضمانت اجراى قوانين اسلام
next page
fehrest page
back page

*(108/29)*

next page
fehrest page
back page
در پاسخ مى گوييم حقيقت قوانين عمومى چه الهى و چه بشريش چيزى جز صورتهائى ذهنى در اذهان مردم نيست ، يعنى تنها معلوماتى است كه جايش ذهن و دل مردم است بله وقتى اراده انسان به آن تعلق بگيرد مورد عمل واقع مى شود، يعنى اعمالى بر طبق آنها انجام مى دهند و قهرا اگر اراده و خواست مردم به آن تعلق نگيرد و نخواهند به آن قوانين عمل كنند چيزى در خارج به عنوان مصداق و منطبق عليه آنها يافت نمى شود. پس مهم اين است كه كارى كنيم تا خواست مردم به وقوع آن قوانين ، تعلق بگيرد و تا قانون قانون بشود و قوانين تدوين شده در تمدن حاضر بيش از اين همّ و اراده ندارد كه افعال مردم بر طبق خواست اكثريت انجام يابد به همين اندازه است و بس ، و اما چه كنيم كه خواست ها اينطور شود چاره اى برايش نينديشيده اند هر زمانى كه اراده ها زنده و فعال و عاقلانه بوده قانون به طفيل آن جارى مى شده است و هر زمان كه در اثر انحطاط جامعه و ناتوانى بنيه مجتمع مى مرده و يا اگر هم زنده بوده به خاطر فرورفتگى جامعه در شهوات و گسترش يافتن دامنه عياشى ها شعور و درك خود را از دست مى داده و يا اگر هم زنده بوده و هم داراى شعور از ناحيه حكومت استبداديش جراءت حرف زدن نداشته و اراده آن حاكم مستبد اراده اكثريت را سركوب كرده و قانون به بوته فراموشى سپرده مى شد. بايد گفت كه در وضع عادى هم قانون تنها در ظاهر جامعه حكومت دارد و مى تواند از پاره اى خلافكاريها و تجاوزات جلوگيرى كند اما در جناياتى كه سرى انجام مى شود قانون راهى براى جلوگيرى از آن ندارد و نمى تواند دامنه حكومت خود را تا پستوها و صندوق خانه ها و نقاطى كه از منطقه نفوذش بيرون است گسترش دهد و در همه اين موارد امت به آرزوى خود كه همان جريان قانون و صيانت جامعه از فساد و از متلاشى شدن است نمى رسد و انشعابهائى كه بعد از جنگ جهانى اول و دوم در سرزمين اروپا واقع

*(109/1)*

شد خود از بهترين مثالها در اين باب است .
و اين خطر يعنى شكسته شدن قوانين و فساد جامعه و متلاشى شدن آن ، جوامع را دستخوش خود نكرد مگر به خاطر اينكه جوامع توجه و اهتمامى نورزيد در اينكه تنها علت صيانت خواستهاى امت را پيدا كند و تنها علت حفظ اراده ها و در نتيجه تنها ضامن اجراى قانون همانا اخلاق عاليه انسانى است چون اراده در بقايش و استدامه حياتش تنها مى تواند از اخلاق مناسب با خود استمداد كند و اين معنا در علم النفس كاملا روشن شده است
(كسى كه داراى خلق شجاعت است اراده اش قوى تر از اراده كسى است كه خلق را ندارد و آنكه داراى تواضع است اراده اش در مهر ورزيدن قوى تر از اراده كسى است كه مبتلا به تكبر است در عكس قضيه نيز چنين است آنكه ترسوتر و يا متكبرتر است اراده اش در قبول ظلم و در ستمگرى قوى تر از اراده كسى است كه شجاع و متواضع است (مترجم ) ).
پس اگر سنتى و قانونى كه در جامعه جريان دارد متكى بر اساسى قويم از اخلاق عاليه باشد بر درختى مى ماند كه ريشه ها در زمين و شاخه ها در آسمان دارد و به عكس اگر چنين نباشد به بوته خارى مى ماند كه خيلى زود از جاى كنده شده و دستخوش بادها مى شود.
شما مى توانيد اين معنا را در پيدايش كمونيسم كه (چيزى جز زائيده دمكراتى نيست ) را مورد نظر قرار دهيد، چون اين نظام در دنيا به وجود نيامد مگر به خاطر تظاهر طبقه مرفه به عياشى و به خاطر محروميت طبقات ديگر اجتماع و روز به روز فاصله اين دو طبقه از يكديگر بيشتر و قساوت و از دست دادن انصاف در طبقه مرفه زيادتر و خشم و كينه از آنان در دل طبقات محروم شعله ورتر گرديد و اگر قوانين كشورهاى متمدن مى توانست سعادت آدمى را تضمين كند و ضمانت اجرائى مى داشت هرگز اين مولود نا مشروع (كمونيسم ) متولد نمى شد.

*(109/2)*

و نيز مى توانيد صدق گفتار ما را با سيرى در جنگهاى بين المللى به دست آوريد كه نه يكبار و نه دو بار زمين و زندگى انسانهاى روى زمين را طعمه خود ساخت و خون هزاران هزار انسان را به زمين ريخت ، حرث و نسل را نابود كرد براى چه ؟ تنهاوتنها براى اينكه چند نفر خواستند حس استكبار و غريزه حرص و طمع خود را پاسخ دهند.
(آيا اينك تصديق خواهى كرد كه قوانين غربى بخاطر نداشتن پشتوانه اى در دل انسانها نمى تواند سعادت انسان را تاءمين كند؟ انسانى كه اين قدر خطرناك است چه اعتنائى به قانون دارد؟ قانون در نظر چنين انسانى چيزى جز بازيچه اى مسخره نيست (مترجم ) ).
و ليكن اسلام سنت جاريه و قوانين موضوعه خود را بر اساس اخلاق تشريع نموده و در تربيت مردم بر اساس آن اخلاق فاضله سخت عنايت به خرج داده است .
چون قوانين جاريه در اعمال ، در ضمانت اخلاق و بر عهده آن است و اخلاق همه جا با انسان هست در خلوت و جلوت وظيفه خود را انجام مى دهد و بهتر از يك پليس مى تواند عمل كند چون پليس و هر نيروى انتظامى ديگر تنها مى توانند در ظاهر نظم را بر قرار سازند.
خواهى گفت : معارف عمومى در ممالك غربى نيز در مقام تهذيب اخلاق جامعه هست و از ناحيه مجريان قوانين ، براى اين منظور تلاش بسيار مى شود تا مردم را بر اساس اخلاق پسنديده تربيت كنند.
اخلاق و فضائل اخلاقى در تمدن غربى جايى ندارد
مى گوئيم بله همينطور است ، اما اين اخلاق و دستوراتش مانند قوانين آنان در نظر آنهائى كه مى خواهند بند و بارى نداشته باشند مسخره اى بيش نيست و لذا مى بينيم كه هيچ سودى به حالشان نداشته است .

*(109/3)*

خواهى پرسيد چرا؟ مى گوييم اولا: براى اينكه تنها چيزى كه منشاء همه رذائل اخلاقى است ، اسراف و افراط در لذت هاى مادى در عده اى و تفريط و محروميت از آن در عده اى ديگر است و قوانين غربيان مردم مرفه را در آن اسراف و افراط آزاد گذاشته و نتيجه اش محروميت عده اى ديگر شده خوب در چنين نظامى كه اقليتى از پرخورى شكمشان به درد آمده و اكثريتى از گرسنگى مى نالند آيا دعوت به اخلاق دعوت به دو امر متناقض و درخواست جمع بين دو ضد نيست ؟.
علاوه بر اين همانطور كه قبلا توجه فرموديد غربيها تنها اجتماعى فكر مى كنند و پيوسته مجتمعات و نشست آنان براى به دام كشيدن جامعه هاى ضعيف و ابطال حقوق آنان است و با ما يملك آنان زندگى مى كنند و حتى خود آنان را برده خويش مى سازند تا آنجا كه بتوانند به ايشان زور مى گويند! با اين حال اگر كسى ادعا كند كه غربيها جامعه و انسانها را به سوى صلاح و تقوا مى خوانند ادعائى متناقض نيست ؟ قطعا همين است و لا غير و سخن اينگونه گروهها و سازمانها در كسى اثر نمى گذارد.
و دليل دوم اينكه : غربيها به اصلاح اخلاق نيز مى پردازند ليكن كمترين نتيجه اى نمى گيرند اين است كه اخلاق فاضله اگر بخواهد مؤ ثر واقع شود بايد در نفس ثبات و استقرار داشته باشد و ثبات و استقرارش نيازمند ضامنى است كه آنرا ضمانت كند و جز توحيد يعنى اعتقاد به اينكه (براى عالم تنها يك معبود وجود دارد) تضمين نمى كند تنها كسانى پاى بند فضائل اخلاقى مى شوند كه معتقد باشند به وجود خدائى واحد و داراى اسماى حسنا، خدائى حكيم كه خلايق را به منظور رساندن به كمال و سعادت آفريد خدائى كه خير و صلاح را دوست مى دارد و شر و فساد را دشمن خدائى كه بزودى خلايق اولين و آخرين را در قيامت جمع مى كند تا در بين آنان داورى نموده و هر كسى را به آخرين حد جزايش برساند نيكوكار را به پاداشش و بدكار را به كيفرش .

*(109/4)*

و پر واضح است كه اگر اعتقاد به معاد نباشد هيچ سبب اصيل ديگرى نيست كه بشر را از پيروى هواى نفس باز بدارد و وادار سازد به اينكه از لذائذ و بهره هاى طبيعى نفس صرفنظر كند چون طبع بشر چنين است كه به چيزى اشتها و ميل كند و چيزى را دوست بدارد كه نفعش عايد خودش شود نه چيزى كه نفعش عايد غير خودش شود مگر آنكه برگشت نفع غير هم به نفع خودش باشد (به خوبى دقت بفرمائيد).
خوب ، بنابر اين در مواردى كه انسان از كشتن حق غير لذت مى برد و هيچ رادع و مانعى نيست كه او را از اين لذت هاى نامشروع باز بدارد و هيچ قانونى نيست كه او را در برابر اين تجاوزها مجازات كند و حتى كسى نيست كه او را سرزنش نموده و مورد عتاب قرار دهد ديگر چه مانعى مى تواند او را از ارتكاب اينگونه خطاها و ظلمها (هر قدر هم كه بزرگ باشد) جلوگيرى نمايد؟.
عواملى مانند (وطن دوستى ) و (نوع دوستى ) و (مدح و تمجيد طلبى ) سببيتاخلاقى ندارد

*(109/5)*

و اما اينكه اين توهم (كه اتفاقا بسيارى از اهل فضل را به اشتباه انداخته ) كه مثلا (حب وطن )، (نوع دوستى ) (ثنا و تمجيد در مقابل صحت عمل ) و امثال اينها بتواند كسى را از تجاوز به حقوق همنوع و هموطن باز بدارد (توهّمى است كه جايش همان ذهن است و در خارج وجود ندارد) و خيالى است باطل چرا كه امور نامبرده عواطفى است درونى و انگيزه هائى است باطنى كه جز تعليم و تربيت چيزى نمى تواند آن را حفظ كند و خلاصه اثرش بيش از اقتضا نيست و بحد سببيت و عليت نمى رسد تا تخلف ناپذير باشد پس اينگونه حالات اوصافى هستند اتفاقى و امورى هستند عادى كه با برخورد موانع زايل مى شوند و اين توهم مثل توهم ديگرى است كه پنداشته اند عوامل نامبرده يعنى حب وطن علاقه به همنوع و يا عشق به شهرت و نام نيك ، اشخاصى را وادار مى كند به اينكه نه تنها به حقوق ديگران تجاوز نكند بلكه خود را فداى ديگران هم بكند، مثلا خود را به كشتن دهد تا وطن از خطر حفظ شود و يا مردم پس از مردنش او را تعريف كنند آخر كدام انسان بى دين انسانى كه مردن را نابودى مى داند حاضر است براى بهتر زندگى كردن ديگران و يا براى اينكه ديگران او را تعريف كنند و او از تعريف ديگران لذت ببرد خود را به كشتن دهد؟ او بعد از مردنش كجا است كه تعريف ديگران را بشنود و از شنيدنش لذت ببرد؟.

*(109/6)*

و كوتاه سخن اينكه هيچ متفكر بصير، ترديد نمى كند در اينكه انسان (هر چه مى كند به منظور سعادت خود مى كند و هرگز) بر محروميت خود اقدامى نمى كند هر چند كه بعد از محروميت او را مدح و ثنا كنند و وعده هائى كه در اين باره به او مى دهند كه اگر مثلا براى سعادت جامعه ات فداكارى كنى (قبرت بنام سرباز گمنام مزار عموم مى گردد) و نامت تا ابد به نيكى ياد مى شود و افتخارى جاودانى نصيبت مى شود و... تمام اينها وعده هائى است پوچ و فريب كارانه كه مى خواهند او را با اينگونه وعده ها گول بزنند و عقلش را در كوران احساسات و عواطف بدزدند و چنين شخص فريب خورده اى اينگونه خيال مى كند كه بعد از مردنش و به اعتقاد خودش ‍ بعد از باطل شدن ذاتش همان حال قبل از مرگ را دارد مردم كه تعريف و تمجيدش مى كنند
او مى شنود و لذت مى برد و اين چيزى جز غلط در وهم نيست همان غلط در وهمى است كه مى گساران مست در حال مستى دچار آن مى شوند وقتى احساساتشان به هيجان در مى آيد بنام فتوت و مردانگى از جرم مجرمين درمى گذرند و جان و مال و ناموس و هر كرامت ديگرى را كه دارند در اختيار طرف مى گذارند و اين خود سفاهت و جنون است چون اگر عاقل بودند هرگز به چنين امورى اقدام نمى كردند.

*(109/7)*

پس اين لغزشها و امثال آن خطرهائى است كه غير از توحيدى كه ذكر شد هيچ سنگرى نيست كه انسان را از آن حفظ كند و به همين جهت است كه اسلام اخلاق كريمه را كه جزئى از طريقه جاريه او است بر اساس توحيد پى ريزى نموده است توحيدى كه اعتقاد به توحيد هم از شؤ ون آن است و لازمه اين توحيد و آن معاد اين است كه انسان هر زمان و هر جا كه باشد روحا ملتزم به احسان و دورى از بديها باشد چه اينكه تك تك موارد را تشخيص بدهد كه خوبى است يا بدى است و يا نداند و چه اينكه ستايشگرى ، او را بر اين اخلاق پسنديده ستايش بكند و يا نكند و نيز چه اينكه كسى با او باشد كه بر آن وادار و يا از آن بازش بدارد يا نه ، براى اينكه چنين كسى خدا را با خود و داناى به احوال خود و حفيظ و قائم بر هر نفس مى داند و معتقد است كه خداى تعالى عمل هر انسانى را مى بيند و نيز معتقد است كه در ماوراى اين عالم روزى است كه در آن روز هر انسانى آنچه را كه كرده حاضر مى بيند (چه خير و چه شر) و در آن روز هر كسى بدانچه كرده جزا داده مى شود.
7\_ انگيزه هاى عقلانى ، غير انگيزه احساس است .
منطق احساس انسان را تنها به منافع دنيوى دعوت و وادار مى كند، در نتيجه هر زمان كه پاى نفعى مادى در كار بود و انسان مادى آن را احساس هم كرد آتش شوق در دلش شعله ور گشته و به سوى انجام آن عمل تحريك و وادار مى شود و اما اگر نفعى در عمل نبيند خمود و سرد است ولى در منطق تعقل ، انسان به سوى عملى تحريك مى شود كه حق را در آن ببيند و تشخيص دهد چنين كسى پيروى حق را سودمندترين عمل مى داند حال چه اينكه سود مادى هم در انجام آن احساس بكند و يا نكند چون معتقد است آنچه كه نزد خدا است بهتر و باقى تر است و تو خواننده عزيز مى توانى در اين باره بين دو نمونه زير از اين دو منطق يعنى منطق تعقل و منطق احساس مقايسه كنى .
از منطق (احساس ) شعر عنتره شاعر را به يادت مى آوريم كه مى گويد:

*(109/8)*

(و قولى كلما جشاءت و جاشت
مكانك تحمدى او تستريحى )
ميخواهد بگويد: من در جنگها هر وقت آتش جنگ شعله ور و تنورش داغ ميشود و احساس خطر متزلزلم مى سازد،
براى اينكه دلم را محكم كنم به دلم مى گويم : ثبات و استوارى به خرج بده براى اينكه اگر كشته شوى مردم تو را به ثبات قدم و فرار نكردنت مى ستايند و اگر دشمن را بكشى راحت مى شوى و به آرزويت مى رسى پس ثبات قدم در هر حال براى تو بهتر است .
و از منطق (تعقل ) كلام خداى تعالى را نمونه مى آوريم كه مى فرمايد: (قل لن يصيبنا الا ما كتب اللّه لنا هو مولينا و على اللّه فليتوكل المؤ منون قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين و نحن نتربص بكم ان يصيبكم اللّه بعذاب من عنده او باءيدينا فتربصوا انّا معكم متربصون ) كه در اين آيه مؤ منين مى گويند ولايت بر ما و نصرت يافتن ما از آن خدا و بدست او است ما جز ثوابى را كه خدا در برابر اسلام آوردن و التزام دينى بما وعده داده چيزى نمى خواهيم (حال چه با كشته شدنمان و چه با پيروزيمان بدست آيد).
و نمونه ديگر آيه زير است : (لا يصيبهم ظما و لا نصب و لا مخمصه فى سبيل اللّه و لا يطون موطا يغيظ الكفار و لا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح ان اللّه لا يضيع اجر المحسنين و لا ينفقون نفقه صغيره و لا كبيره و لا يقطعون واديا الا كتب لهم ليجزيهم اللّه احسن ما كانوا يعملون ).

*(109/9)*

مى گويند حال كه منطق ما اين است اگر ما را بكشيد و يا خسارتى . به ما برسد پاداشى عظيم خواهيم داشت و عاقبت خير نزد پروردگار ما است و اگر ما شما را بكشيم و يا به نحوى بر شما دست يابيم باز پاداشى عظيم و عاقبتى نيكو خواهيم داشت ، علاوه بر اينكه در دنيا دشمنمان را نيز سركوب كرده ايم ، پس ما در هر حال پيروز و سعادتمنديم و وضع ما در هر حال مايه رشك و حسرت شما است و شما هيچ ضررى بما نمى رسانيد و در جنگيدنتان با ما هيچ آرزوئى درباره ما نمى توانيد داشته باشيد، مگر يكى از دو خير را،
پس ما در هر حال بر خير و سعادتيم و شما در يك صورت پيروز و سعادتمند (به عقيده خودتان ) هستيد و آن در صورتى است كه ما را شكست دهيد حال كه چنين است ما در انتظار بدبختى شما هستيم ولى شما نسبت به ما جز مايه مسرت و خوشبختى را نمى توانيد انتظار داشته باشيد.
پس تفاوت اين دو منطق اين شد كه يكى ثبات قدم و پايدارى در جنگ را بر مبناى (احساس ) پى نهاده و آن يكى از دو فايده محسوس برخوردار است كه عبارت است از (ستايش مردم ) و (راحت شدن از شر دشمن )، البته همين نفع محسوس هم در صورتى است كه از مرحله آرزو تجاوز نموده و در خارج محقق شود و اما اگر محقق نگردد مثلا يكطرفش كه ستايش مردم بود مردم او را ستايش نكنند و قدر و قيمت جهاد را ندانند مردمى باشند كه خدمت و خيانت در نظرشان يكسان باشد و يا خدمتى كه او به خاطر آن خود را به هلاكت انداخت خدمتى باشد كه فهم مردم به هيچ وجه آن را درك نكند و همچنين خيانت و خدمت طورى باشد كه براى هميشه از نظر مردم پنهان بماند و همچنين در طرف ديگر قضيه يعنى نابود كردن دشمن استراحتى از نابودى او احساس ‍ نكند، بلكه در اين ميان تنها حق باشد كه از هلاكت دشمن بهره مى برد در اين صورت جز خستگى و ناتوانى براى او اثرى نخواهد داشت .

*(109/10)*

و همين مواردى كه شمرديم خود اسبابى است كه در تمامى موارد بغى و خيانت و جنايت دست در كارند آن كسى كه خيانت مى كند و حرمتى براى قانون قائل نيست منطقش اين است كه مردم قدر خدمت او را نمى دانند و با سپاسى معادل و برابر خدمتش را تلافى و جبران نمى كنند در نظر مردم هيچ فرقى بين خادم و خائن نيست بلكه افراد خائن وضع و حال بهترى دارند، آن كسى هم كه به ظلم و جنايت دست مى زند منطقش اين است كه من اين كار را مى كنم و از كيفر قانون فرار مى كنم ، چون قواى پليس كه نگهبان قانونند نمى توانند از جنايت من خبردار شوند مردم هم كه شامه تشخيص جانى از غير جانى را ندارند در نتيجه هيچ بوئى نمى برند كه مرتكب فلان جنايت وحشتناك منم آن كسى هم كه در اقامه حق و قيام عليه دشمنان حق كوتاهى نموده و با آن دشمنان مداهنه و سازش مى كند براى اين شانه خالى كردنش عذر مى آورد كه قيام بر حق ، آدمى را در نظر مردم خوار مى كند و در دنياى امروز به ريش ‍ آدم مى خندند و مى گويند: اين آقا را ببين مثل اينكه از دوران هاى قرون وسطائى و از عهد اساطير به يادگار مانده و اگر در پاسخشان سخن از شرافت نفس و طهارت باطن به ميان آورى مى گويند: برو بابا شرافت نفس به چه كار مى آيد وقتى شرافت و طهارت باطن به جز گرسنگى و ذلت در زندگى ثمره اى نداشته باشد هفتاد سال بعد از اين هم نباشد!، اين منطق پيروان حس است .
و اما منطق آن طرف ديگر يعنى منطق دين مبين اسلام غير اين است ، چون دين اسلام اساس خود را بر پيروى حق و تحصيل اجر و پاداش خداى سبحان قرار داده و اما اين كه اگر منافع دنيوى را هم هدف دانسته در مرتبه اى بعد از پيروى حق و تحصيل پاداش ‍ اخروى است ، اين غرض ثانوى و آن غرض اولى است و معلوم است كه چنين غرضى در تمامى موارد وجود دارد و ممكن نيست كه موردى از موارد از شمول آن خارج باشد و كليت و عموم آن را نقض كند.

*(109/11)*

پس عمل ، (چه فعل باشد و چه ترك ) تنها براى خاطر خدا انجام مى شود، يك مسلمان اگر فعلى را انجام مى دهد براى اين انجام مى دهد كه خدا خواسته است و او تسليم امر خدا است . و يك فعل ديگر را اگر انجام نمى دهد باز به خاطر خدا است ، چون خدايش ‍ انجام آن را باطل دانسته و او پيرو حق است و گرد باطل نمى گردد چون معتقد است كه خداى تعالى اعمالش را مى نويسد و به آن عليم و دانا است خواب و چرت هم ندارد كه هنگام خوابش عمل باطل را انجام دهيم و كسى غير از او هم نيست كه از عذاب به او پناه ببريم و خدا نه تنها به اعمال ما آگاه است بلكه در همه آسمان و زمين چيزى بر او پوشيده نيست و او بدانچه ما مى كنيم با خبر است .
پس در بينش يك مسلمان بر بالاى سر هر انسانى در آنچه مى كند و آنچه به او مى كنند رقيبى است گواه كه براى شهادت دادن در قيامت ايستاده و تماشا مى كند حال چه اينكه مردم هم آن عمل را ببينند يا نبينند و چه زياد او را بستايند و يا نكوهش كنند و چه بتوانند جلو آدمى را از آن عمل بگيرند و يا نتوانند.
و حسن تاءثير اين تربيت به جائى رسيد كه در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كسانى كه مرتكب گناهى شده بودند با پاى خود نزد آن جناب آمده و با زبان خود اعتراف مى كردند به اينكه ، فلان گناه را مرتكب شده ايم و فعلا توبه كرده ايم و يا اگر گناهى كه مرتكب شده بودند حدى داشته ، تلخى آن حد را كه يا اعدام بوده و تازيانه و يا كيفرى ديگر مى چشيدند تا هم خدا از ايشان راضى شود و هم خود را از آلودگى و قذارت گناه پاك كرده باشند.

*(109/12)*

با مقدارى دقت در اين حوادث بخوبى مى فهميم كه به ندرت اتفاق مى افتد كه يك دانشمند خوب بتواند به آثار عجيب و غريبى كه بيانات دينى در نفوس بشر دارد پى ببرد و بفهمد كه چگونه اين مكتب قادر است انسانها را عادت دهد به ترك لذيذترين لذائذ يعنى جان شيرين و زندگى دنيا و يا تحمل مشقات كيفرهاى پائين تر از اعدام و اگر سخن ما پيرامون تفسير نبود پاره اى از نمونه هاى تاريخى را در اينجا نقل مى كرديم .
8\_ معناى پاداش خواستن از خدا و اعراض از غير خدا چيست ؟
چه بسا ساده دلانى توهم كنند كه اگر در عموم كارها، اغراض و پاداشهاى اخروى هدف از زندگى انسان اجتماعى قرار گيرد باعث مى شود كه مردم نسبت به اغراض زندگى كه نيروى طبيعى انسان را به تاءمين آن مى خواند بى اعتنا شوند و معلوم است كه سقوط آن اغراض نظام اجتماع را به كلى تباه ساخته و جامعه را به سوى انحطاط رهبانيت مى كشاند زيرا به قول معروف : (خوشه يكسر دارد)، چطور ممكن است در يك عمل هم پاداش آخرت هدف باشد و هم تاءمين حوائج دنيا؟ با اينكه اين دو نقيض يكديگرند و اجتماع نقيضين امكان ندارد.
ليكن اين توهم ناشى از جهل به حكمت الهى و به اسرارى است كه معارف قرآن از آن پرده برمى دارد، آرى اسلام همانطور كه مكرر در مباحث گذشته تذكر داديم تشريع خود را بر اساس تكوين پى ريزى نموده و فرموده : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت اللّه التى فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم ).

*(109/13)*

و حاصل مضمون آيه اين است كه آن سلسله اسبابى كه در عالم ، دست اندر كارند همه زنجيروار دست به هم داده اند تا در آخر نوع بشر ايجاد شود و همه آن اسباب بر اين مجرى جارى شده اند كه انسان را به سوى هدفى كه برايش در نظر گرفته شده سوق دهند پس بر خود انسان نيز لازم است كه اساس زندگى خود و هدف از تلاش و انتخاب خود را بر موافقت آن اسباب پايه گذارى كند، و ساده تر بگويم : در هر عملى و تلاشى كه مى كند موافقت با اسباب نامبرده را در نظر بگيرد تا به قول معروف بر خلاف مسير آب شنا نكرده باشد و سرانجام كارش به هلاكت و بدبختى منتهى نگردد و اين معنا (البته اگر متوهم نامبرده آن را درك كند) خود همان دين اسلام است و خلاصه دعوت اسلام همين است و چون ما فوق همه اسباب يگانه سببى قرار دارد كه پديد آورنده اسباب و مسبب آنها است ، پس بر انسان لازم است كه در برابر آن مسبب الاسباب تسليم و خاضع گردد و معناى اينكه مى گوئيم توحيد يگانه اساس و پايه دين اسلام است همين است .

*(109/14)*

از اينجا روشن مى گردد كه حفظ كلمه توحيد و تسليم خدا شدن و رضاى خدا را در زندگى طلب كردن بر طبق جريان همه اسباب قدم برداشتن است و نيز دادن حق هر يك از آن سبب ها است يك فرد مسلمان با اعتقادش به توحيد و لوازم آن هم شرك نورزيده و هم نسبت بحق هيچ يك از اسباب مرتكب غفلت نشده پس يك فرد مسلمان هدفها و اغراضى دنيائى و آخرتى دارد و يا به عبارت ديگر: هم ماديات هدف او است و هم معنويات و ليكن نسبت به هر يك از آن اهداف آن مقدار اعتنا مى ورزد كه بايد بورزد (نه كمتر و نه بيشتر) و عينا به همين جهت است كه مى بينيم كه اسلام هم خلق را به توحيد و انقطاع از هر چيز و اتصال به خداى تعالى و اخلاص ‍ براى او و اعراض از هر سببى غير او دعوت مى كند و هم در عين حال به مردم دستور مى دهد بر اينكه از نواميس حيات پيروى كنند و مطابق مجراى طبيعت قدم بردارند، (بخورند، بنوشند، مداوا كنند، كشت و زرع نمايند، ازدواج كنند، و...).
و همين جا است كه فساد يك توهم ديگر روشن مى شود و آن توهمى است كه جمعى از علما يعنى آنهائى كه به اصطلاح متخصص ‍ در علم الاجتماع هستند كرده و گفته اند: حقيقت دين و غرض اصلى آن تنها اقامه عدالت در اجتماع است و مسائل عبادتى فروعات آن غرض است و تنها علامتى است براى اينكه معلوم شود كسى كه مثلا نماز مى خواند متدين به دين هست ، هر چند نماز خواندنش ‍ ناشى از عقيده به خدا و به فرض عبوديت خدا نباشد.

*(109/15)*

با اينكه بطلان اين سخن حاجت به هيچ استدلالى ندارد و كسى كه در كتاب خدا و سنت پيشوايان دين و مخصوصا سيره رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) دقت كند براى واقف شدن به بطلان اين توهم نيازمند مؤ نه اى ديگر و زحمت استدلال نمى شود با اين حال مى گوييم اين توهم لوازمى دارد كه هيچ آشناى به معارف دين ، ملتزم به آن نمى شود يكى اينكه : مستلزم اسقاط توحيد از مجموعه نواميس دينى است يعنى گوينده اين سخن اعتقاد به توحيد را لازم نمى داند دوم اينكه : فضائل اخلاقى را نيز از آن مجموعه ساقط مى كند و سوم اينكه : هدف نهائى دين را كه همانا كلمه توحيد است به يك هدف پست ارجاع مى دهد يعنى مى گويد: دين جز براى اين نيامده كه مردم متمدن شوند يعنى بهتر بخورند و بهتر از ساير لذائذ متمتع شوند، با اينكه قبلا روشن كرديم كه اين دو هدف ربطى به هم ندارند، نه برگشت توحيد به تمدن است و نه برگشت تمدن به توحيد نه در اصلش و نه در فروعات و ثمراتش .
9\_ حريت در اسلام به چه معنا است ؟
كلمه حريت به آن معنائى كه مردم از آن در ذهن دارند عمر و دورانش بر سر زبانها بيش از چند قرن نيست و اى چه بسا اين كلمه را نهضت تمدنى اروپا كه سه چهار قرن قبل اتفاق افتاد بر سر زبانها انداخت ، ولى عمر معناى آن بسيار طولانى است ،
يعنى بشر از قديم ترين اعصارش خواهان آن بوده و به عنوان يكى از آرزوهايش در ذهنش جولان داده .
و ريشه طبيعى و تكوينى اين معنا يعنى آن چيزى كه حريت از آن منشعب مى شود جهازى است كه انسان در وجودش مجهز به آن است ، يعنى جهاز حريت و آن عبارت است از اراده اى كه او را بر عمل واميدارد، چون اراده حالتى است درونى كه اگر باطل شود حس و شعور آدمى باطل مى شود و معلوم است كه باطل شدن حس و شعور به بطلان انسانيت منتهى مى گردد.

*(109/16)*

چيزى كه هست انسان از آنجائى كه موجودى است اجتماعى و طبيعتش او را به سوى زندگى گروهى سوق مى دهد، و لازمه اين سوق دادن اين است كه يك انسان اراده اش را داخل در اراده همه و فعلش را داخل در فعل همه كند و باز لازمه آن اين است كه در برابر قانونى كه اراده ها را تعديل مى كند و براى اعمال مرز و حد درست مى كند خاضع گردد، لذا بايد بگوئيم همان طبيعتى كه آزادى در اراده و عمل را به او داد دوباره همان طبيعت بعينه اراده اش و عملش را محدود و آن آزادى را كه در اول به او داده بود مقيد نمود.
از سوى ديگر اين محدوديت ها كه از ناحيه قوانين آمد بخاطر اختلافى كه در قانون گزاران بود مختلف گرديد، در تمدن عصر حاضر از آنجا كه پايه و اساس احكام قانون بهره مندى از ماديات است كه شرحش گذشت نتيجه اينگونه تفكر آن شد كه مردم در امر معارف اصلى و دينى آزاد شدند، يعنى در اينكه معتقد به چه عقايدى باشند و آيا به لوازم آن عقايد ملتزم باشند يا نه و نيز در امر اخلاق و هر چيزى كه قانون در باره اش نظرى نداده آزاد باشند و معناى حريت و آزادى هم در تمدن عصر ما همين شده است كه مردم در غير آنچه از ناحيه قانون محدود شدند آزادند هر اراده اى كه خواستند بكنند و هر عملى كه خواستند انجام دهند.
به خلاف انسان كه چون قانونش را (به بيانى كه گذشت ) بر اساس توحيد بنا نهاده و در مرحله بعد، اخلاق فاضله را نيز پايه قانونش ‍ قرار داده و آنگاه متعرض تمامى اعمال بشر (چه فرديش و چه اجتماعيش ) شده و براى همه آنها حكم جعل كرده و در نتيجه هيچ چيزى كه با انسان ارتباط پيدا كند و يا انسان با آن ارتباط داشته باشد نمانده ، مگر آنكه شرع اسلام در آن جاى پائى دارد در نتيجه در اسلام جائى و مجالى براى حريت به معناى امروزيش نيست .

*(109/17)*

اما از سوى ديگر اسلام حريتى به بشر داده كه قابل قياس با حريت تمدن عصرحاضر نيست و آن آزادى از هر قيد و بند و از هر عبوديتى به جز عبوديت براى خداى سبحان است و اين هر چند در گفتن آسان است ، يعنى با يك كلمه (حريت ) خلاصه مى شود
ولى معنائى بس وسيع دارد و كسى مى تواند به وسعت معناى آن پى ببرد كه در سنت اسلامى و سيره عملى كه مردم را به آن مى خواند و آن سيره را در بين افراد جامعه و طبقات آن بر قرار مى سازد دقت و تعمق كند و سپس آن سيره را با سيره ظلم و زورى كه تمدن عصر حاضر در بين افراد جامعه و در بين طبقات آن و سپس بين يك جامعه قوى و جوامع ضعيف بر قرار نموده مقايسه نمايد، آن وقت مى تواند به خوبى درك كند آيا اسلام بشر را آزاد كرده و تمدن غرب بشر را اسير هوا و هوسها و جاه طلبى ها نموده و يا به عكس است و آيا آزادى واقعى و شايسته منزلت انسانى آن است كه اسلام آورده و يا بى بند و بارى است كه تمدن حاضر به ارمغان آورده .
(پس احكام اسلام هر چند كه حكم است و حكم محدوديت است ولى در حقيقت ورزش و تمرين آزاد شدن از قيود ننگين حيوانيت است ) گو اينكه اسلام بشر را در بهره گيرى از رزق طيب و مزاياى زندگى و در مباحات آزاد گذاشته اما اين شرط را هم كرده كه در همان طيبات افراط و يا تفريط نكنند و فرموده : (قل من حرم زينة اللّه التى اخرج لعبادة و الطيبات من الرزق ...) و نيز فرموده : (خلق لكم ما فى الارض جميعا) و نيز فرموده : (و سخر لكم ما فى السموات و ما فى الارض جميعا منه ).
و يكى از عجايب اين است كه بعضى از اهل بحث و مفسرين با زور و زحمت خواسته اند اثبات كنند كه در اسلام عقيده آزاد است ، و استدلال كرده اند به آيه شريفه : (لا اكراه فى الدين ) و آياتى ديگر نظير آن .

*(109/18)*

در حالى كه ما در سابق در ذيل تفسير همين آيه گفتيم كه آيه چه مى خواهد بفرمايد، آنچه در اينجا اضافه مى كنيم اين است كه شما خواننده توجه فرموديد كه گفتيم توحيد اساس تمامى نواميس و احكام اسلامى است و با اين حال چطور ممكن است كه اسلام آزادى در عقيده را تشريع كرده باشد؟ و اگر آيه بالا بخواهد چنين چيزى را تشريع كند آيا تناقض صريح نخواهد بود ؟ قطعا تناقض ‍ است و آزادى در عقيده در اسلام مثل اين مى ماند كه دنياى متمدن امروز قوانين تشريع بكند و آنگاه در آخر اين يك قانون را هم اضافه كند كه مردم در عمل به اين قوانين آزادند اگر خواستند، عمل بكنند و اگر نخواستند نكنند.
و به عبارتى ديگر، عقيده كه عبارت است از درك تصديقى اگر در ذهن انسان پيدا شود اين حاصل شدنش عمل اختيارى انسان نيست تا بشود فلان شخص را از فلان عقيده منع و يا در آن عقيده ديگر آزاد گذاشت بلكه آنچه در مورد عقايد مى شود تحت تكليف درآيد لوازم عملى آن است يعنى بعضى از كارها را كه با مقتضاى فلان عقيده منافات دارد منع و بعضى ديگر را كه مطابق مقتضاى آن عقيده است تجويز كرد مثلا شخصى را وادار كرد به اينكه مردم را به سوى فلان عقيده دعوت كند و با آوردن دليل هاى محكم قانعشان كند كه بايد آن عقيده را بپذيرند و يا آن عقيده ديگر را نپذيرند و يا وادار كرد آن عقيده را با ذكر ادله اش به صورت كتابى بنويسد و منتشر كند. و فلان عقيده اى كه مردم داشتند باطل و فاسد سازد اعمالى هم كه طبق عقيده خود مى كنند باطل و نادرست جلوه دهد.

*(109/19)*

پس آنچه (بكن ) و (نكن ) برمى دارد لوازم عملى به عقايد است نه خود عقايد و معلوم است كه وقتى لوازم عملى نامبرده با مواد قانون داير در اجتماع مخالفت داشت و يا با اصلى كه قانون متكى بر آن است ناسازگارى داشت حتما قانون از چنان عملى جلوگيرى خواهد كرد پس آيه شريفه (لا اكراه فى الدين ) تنها در اين مقام است كه بفهماند اعتقاد اكراه بر دار نيست ، نه مى تواند منظور اين باشد كه اسلام كسى را مجبور به اعتقاد به معارف خود نكرده و نه مى تواند اين باشد كه (مردم در اعتقاد آزادند) و اسلام در تشريع خود جز بر دين توحيد تكيه نكرده دين توحيدى كه اصول سه گانه اش توحيد صانع و نبوت انبيا و روز رستاخيز است و همين اصل است كه مسلمانان و يهود و نصارا و مجوس و بالاخره اهل كتاب بر آن اتحاد و اجتماع دارند پس حريت هم تنها در اين سه اصل است و نمى تواند در غير آن باشد زيرا گفتيم آزادى در غير اين اصول يعنى ويران كردن اصل دين ، بله البته در اين ميان حريتى ديگر هست و آن حريت از جهت اظهار عقيده در هنگام بحث است كه انشاءالله در فصل چهاردهم همين فصول در باره اش بحث خواهيم كرد.
10- در مجتمع اسلامى راه بسوى تحول وتكامل چيست ؟
چه بسا بشود گفت كه : گيرم سنت اسلامى سنتى است جامع همه لوازم يك زندگى باسعادت و گيرم كه مجتمع اسلامى مجتمعى است واقعا سعادت يافته و مورد رشك همه جوامع عالم ليكن اين سنت به خاطر جامعيتش و به خاطر نبود حريت در عقيده در آن باعث ركود جامعه و در جا زدن و باز ايستادنش از تحول و تكامل مى شود و اين خود بطورى كه ديگران هم گفته اند يكى از عيوب مجتمع كامل است چون سير تكاملى در هر چيز نيازمند آن است كه در آن چيز قواى متضادى باشد تا در اثر نبرد آن قوا با يكديگر و كسر و انكسار آنها مولود جديدى متولد شود،
خالى از نواقصى كه آن قوا بود و باعث زوال آنها گرديد.

*(109/20)*

بنابراين نظريه اگر فرض كنيم كه اسلام اضداد و نواقص و مخصوصا عقايد متضاده را از ريشه برمى كند لازمه اش توقف مجتمع از سير تكاملى است البته مجتمعى كه خود اسلام پديد آورده .
ليكن در پاسخ اين ايراد مى گوييم ريشه آن جاى ديگر است و آن مكتب ماديت و اعتقاد به تحول ماده است و يا به عبارت ديگر: (مكتب ماترياليسم ديالكتيك ) است و هر چه باشد در آن خلط عجيبى به كار رفته است چون عقايد و معارف انسانيت دو نوعند، يكى آن عقايد و معارفى كه دستخوش تحول و دگرگونى مى شود و همپاى تكامل بشر تكامل پيدا مى كند و آن عبارت است از علوم صناعى كه در راه بالا بردن پايه هاى زندگى مادى و رام كردن و به خدمت گرفتن طبيعت سركش به كار گرفته مى شود، از قبيل رياضيات و طبيعيات و امثال آن دو كه هر قدمى از نقص به سوى كمال برميدارد، باعث تكامل و تحول زندگى اجتماعى مى شود.
نوعى ديگر معارف و عقايدى است كه دچار چنين تحولى نمى شود هر چند كه تحول به معنائى ديگر را مى پذيرد و آن عبارت از معارف عامه الهيه اى است كه در مسائل مبداء و معاد و سعادت و شقاوت و امثال آن احكامى قطعى و متوقف دارد يعنى احكامش ‍ دگرگونگى و تحول نمى پذيرد هر چند كه از جهت دقت و تعمق ارتقا و كمال مى پذيرد.

*(109/21)*

و اين معارف و علوم و اجتماعات و سنن حيات تاءثير نمى گذارد مگر به نحو كلى و به همين جهت است كه توقف و يك نواختى آن باعث توقف اجتماعات از سير تكامليش نمى شود همچنانكه در وجدان خود آرائى كلى مى بينيم نه يكى نه دو تا...، كه در يك حال ثابت مانده اند و در عين حال اجتماع ما به خاطر آن آراى متوقف و ثابت از سير خود و تكاملش باز نايستاده مانند اين عقيده ما كه مى گوييم انسان براى حفظ حياتش بايد به سوى كار و كوشش انگيخته شود و اين كه مى گوييم كارى كه انسان مى كند بايد به منظور نفعى باشد كه عايدش شود، و اينكه مى گوييم انسان بايد به حال اجتماع زندگى كند و يا معتقديم كه عالم هستى حقيقتا هست نه اينكه خيال مى كنيم هست و در واقع وجود ندارد و يا مى گوئيم : انسان جزئى از اين عالم است و او نيز هست و يا انسان جزئى از عالم زمينى است و يا انسان داراى اعضائى و ادواتى و قوائى است و از اين قبيل آراء و معلوماتى كه تا انسان بوده آنها را داشته و تا خواهد بود خواهد داشت و در عين حال دگرگون نشدنش باعث نشده كه اجتماعات بشرى از ترقى و تعالى متوقف شود و راكد گردد.

*(109/22)*

معارف اصولى دين هم از اين قبيل معلومات است مثل اينكه مى گوييم عالم خودش خود را درست نكرده بلكه آفريدگارى داشته و آن آفريدگار واحد است و در نتيجه اله و معبود عالم نيز يكى است و يا مى گوييم اين خداى واحد براى بشر شرعى را تشريع فرموده كه جامع طرق سعادت است و آن شريعت را به وسيله انبيا و از طريق نبوت به بشر رسانيده و يا مى گوئيم پروردگار عالم بزودى تمامى اولين و آخرين را در يك روز زنده و جمع مى كند و در آن روز به حساب اعمال يك يكشان مى رسد و جزاى اعمالشان را مى دهد و همين اصول سه گانه كلمه واحده اى است كه اسلام جامعه خود را بر آن پى نهاده و با نهايت درجه مراقبت در حفظ آن كوشيده (يعنى هر حكم ديگرى كه تشريع كرده طورى تشريع نموده كه اين كلمه واحده را تقويت كند).
و معلوم است كه چنين معارفى اصطكاك و بحث بر سر (بود) و (نبودش ) و نتيجه گرفتن رايى ديگر در آن ثمره اى جز انحطاط جامعه ندارد (چون كرارا گفته ايم كه بحث از اينكه چنين چيزى هست يا نيست حكايت از نادانى انسان مى كند و مثل اين مى ماند كه بحث كنيم از اينكه در جهان چيزى بنام خورشيد و داراى خاصيت نور افشانى وجود دارد يا نه ) تمامى حقايق مربوط به ماوراى طبيعت از اين نوع معارف است كه بحث از درستى و نادرستيش و يا انكارش به هر نحوى كه باشد به جز انحطاط و پستى ارمغانى براى جامعه نمى آورد.
و حاصل كلام اينكه مجتمع بشرى در سير تكامليش جز به تحولهاى تدريجى و تكامل روز به روزى در طريق استفاده از مزاياى زندگى به تحول ديگرى نيازمند نيست و اين تحول هم با بحث هاى علمى پى گير و تطبيق عمل بر علم (يعنى تجربه دائمى ) حاصل مى شود و اسلام هم به هيچ وجه جلو آن را نگرفته .

*(109/23)*

و اما طريق اداره مجتمعات و سنت هاى اجتماعى كه روز به روز دگرگونى يافته يك روز سلطنت و روز ديگر دموكراتى و روز ديگر كمونيستى و غيره شده اين بدان جهت بوده كه بشر به نواقص يك يك آنها پى برده و ديده است كه فلان رژيم از اينكه انسان اجتماعى را به كمال مطلوبش برساند قاصر است دست از آن برداشته رژيم ديگرى بر سر كار آورده نه اينكه اين تغيير دادن رژيم يكى از واجبات حتمى بشر باشد و نظير صنعت باشد كه از نقص به سوى كمال سير مى كند پس فرق ميان آن رژيم و اين رژيم \_ البته اگر فرقى باشد و همه در بطلان به يك درجه نباشند \_ فرق ميان غلط و صحيح (و يا غلط و غلطتر) است نه فرق ميان ناقص و كامل .
خلاصه مى خواهيم بگوئيم اگر بشر در مساءله سنت و روش اجتماعيش بر سنتى استقرار بيابد كه فطرت دست نخورده اش اقتضاى آن را دارد سنتى كه عدالت را در اجتماع برقرار سازد
و نيز اگر بشر در زير سايه چنين سنتى تحت تربيت صالح قرار گيرد تربيتى كه دو بالش (علم نافع ) و (عمل صالح ) باشد و آنگاه شروع كند به سير تكاملى در مدارج علم و عمل و سير به سوى سعادت واقعى خود البته تكامل هم مى كند و به خاطر داشتن آن سنت عادله و آن تربيت صحيح و آن علم و عمل نافع روز به روز گامهاى بلندترى هم در تكامل و بسوى سعادت بر مى دارد و هيچ احتياجى به دگرگون ساختن رژيم پيدا نمى كند پس صرف اينكه انسان از هر جهت بايد تكامل يابد و تحول بپذيرد دليل بر اين نيست كه حتى در امورى هم كه احتياجى به تحول ندارد و حتى هيچ عاقل و بصيرى تحول در آن را صحيح نمى داند تحول بپذيرد.

*(109/24)*

حال اگر بگوئى همه آنهائى كه به عنوان مثال ذكر گرديد نيز در معرض تحول است و نمى تواند در معرض قرار نگيرد اعتقادات اخلاقيات كلى و امثال آن همه تحول را مى پذيرد چه ما بخواهيم و چه نخواهيم زيرا خوب و بد آنها هم با تغيير اوضاع اجتماعى و اختلافهاى محيطى و نيز با مرور زمان دگرگون گشته خوبش بد و بدش خوب مى شود پس اين صحيح نيست كه ما منكر شويم كه طرز فكر انسان جديد غير طرز فكر انسان قديم است و همچنين طرز فكر انسان استوائى غير طرز فكر انسان قطبى و انسان نقاط معتدله است و يا منكر شويم كه طرز فكر انسان خادم غير انسان مخدوم و انسان صحرانشين غير انسان شهرنشين و انسان ثروتمند غير انسان فقير است چون افكار و عقايد به خاطر اختلاف عوامل كه يا عامل زمانى است يا منطقه اى و يا وضع زندگى شخصى مختلف مى شود و بدون شك هر عقيده اى كه فرض كنيم هر قدر هم بديهى و روشن باشد با گذشت اعصار متحول مى گردد.
در پاسخ مى گوييم اين اشكال فرع و نتيجه نظريه اى است كه مى گويد هيچ يك از علوم و آراى انسانى كليت ندارد بلكه صحت آنها نسبى است و لازمه اين نظريه در مساءله مورد بحث ما اين مى شود كه حق و باطل و خير و شر هم امورى نسبى باشند و در نتيجه معارف كلى نظرى هم كه متعلق به مبدا و معاد است و نيز آراى كلى علمى از قبيل : (اجتماع براى انسان بهتر از انفراد است ): و (عدل بهتر از ظلم است ) حكم كلى نباشد بلكه درستى آنها به خاطر انطباقش با مورد باشد و هر جا مورد به خاطر زمان و اوضاع و احوال تغيير كرد آن حكم نيز تغيير كند و ما در جاى خود فساد اين نظريه را روشن نموده و گفته ايم : اگر در بعضى از موارد بطلان حكمى از احكام ثابت مى شود باعث آن نيست كه بطور كلى بگوئيم هيچ حكم كلى از احكام علوم و معارف كليت ندارد نه اين كليت باطل است .

*(109/25)*

و حاصل بيانى كه آنجا داشتيم اين است كه اين نظريه شامل قضاياى كلى نظرى و پاره اى از آراى كلى عملى نمى شود.
و گفتيم كه در باطل بودن اين نظريه كافى است كه خود نظريه را شاهد بياوريم و نظريه اين بود: (بطور كلى هيچ حكمى از احكام علوم و عقايد كليت ندارد)، در پاسخ مى گوئيم : همين جمله كه در داخل پرانتز قرار دارد آيا كلى است يا استثنا بردار است اگر كلى است پس در دنيا يك حكم كلى وجود دارد و آن حكم داخل پرانتز است و در نتيجه پس حكم كلى داخل پرانتز باطل است و اگر كليت ندارد و استثنا برمى دارد پس چرا مى گوئيد (بطور كلى هيچ حكمى ...) پس در هر دو حال حكم كلى داخل پرانتز باطل است .
و به عبارت ديگر اگر اين حكم (كه هر راى و اعتقادى بايد روزى دگرگون بشود) كليت دارد بايد خود اين عبارت داخل پرانتز هم روزى دگرگون گردد يعنى به اين صورت در آيد: بعضى از آراء و عقايد نبايد در روزى از روزها دگرگون شود (دقت بفرمائيد).
11- آيا اسلام با همين احكام و شرايعى كه دارد مى تواند انسان عصر حاضر رابه سعادتش برساند؟

*(109/26)*

چه بسا كسانى كه معتقد باشند و يا بگويند: گيرم اسلام به خاطر اينكه متعرض تمامى شؤ ون انسان موجود در عصر نزول قرآن شده بود مى توانست انسان و اجتماع بشرى آن عصر را به سعادت حقيقى و به تمام آرزوهاى زندگيش برساند اما امروز زمان به كلى راه زندگى بشر را عوض كرده زندگى بشر امروز علمى و صنعتى شده و هيچ شباهتى به زندگى ساده چهارده قرن قبل او ندارد آن روز زندگى منحصر بود به وسايل طبيعى و ابتدائى ولى امروز بشر در اثر مجاهدات طولانى و كوشش جانكاهش به جائى از ارتقا و تكامل مدنى رسيده كه اگر فى المثل كسى بخواهد وضع امروز او را با وضع قديمش مقايسه كند مثل اين مى ماند كه دو نوع جاندار متباين و غير مربوط به هم را با يكديگر مقايسه كرده باشد با اين حال چگونه ممكن است قوانين و مقرراتى كه آنروز براى تنظيم امور زندگى ساده بشر وضع شده ، امور زندگى حيرت انگيز امروزش را تنظيم كند و چطور ممكن است آن قوانين سنگينى وضع امروز را تحمل كند وضع امروز دنيا سنگينى آن قوانين را تحمل نمايد؟.
جواب اين توهم اين است كه اختلاف ميان دو عصر از جهت صورت زندگى مربوط به كليات شؤ ون زندگى نيست بلكه راجع به جزئيات و موارد است به عبارت ديگر آنچه انسان در زندگيش بدان نيازمند است غذائى است كه سوخت بدنش را با آن تاءمين كند و لباسى است كه بپوشد، خانه اى است كه در آن سكنى كند و لوازم منزل است كه حوائجش را برآورد و وسيله نقليه اى است كه او را و وسايل او را جابجا كند و جامعه اى است كه او در بين افراد آن جامعه زندگى كند و روابطى جنسى است كه نسل او را باقى بدارد روابطى تجارى و يا صنعتى و عملى است كه نواقص زندگيش را تكميل نمايد،
اين حوائج كلى او هيچوقت تغيير نمى كند مگر در فرضى كه انسان انسانى داراى اين فطرت و اين بنيه نباشد و حياتش حياتى انسانى نبوده باشد و در غير اين فرض انسان امروز و انسانهاى اول هيچ فرقى در اين حوائج ندارد.

*(109/27)*

اختلافى كه بين اين دو جور زندگى هست در مصداق وسايل آن است ، هم مصداق وسايلى كه با آن حوائج مادى خود را بر طرف مى سازد و هم مصداق حوائجى كه او را وادار به ساختن وسايلش مى سازد.
انسان اولى مثلا براى رفع حاجتش به غذا، ميوه ها و گياهان و گوشت شكار مى خورد، آن هم با ساده ترين وضعش امروز نيز همان را مى خورد اما با هزاران رنگ و سليقه امروز هم در تشخيص آثار و خواص خوردنيها و نوشيدنيها استاد و صاحب تجربه شده و هم در ساختن غذاهاى رنگارنگ و با طعم هاى گوناگون و نوظهور تسلط يافته غذاهائى مى سازد كه هم داراى خواص مختلف است و هم ديدنش لذت بخش است و هم طعم و بويش براى حس شامه و كيفيتش براى حس لامسه لذت آور است و هم اوضاع و احوالى بخود گرفته كه شمردن آنها دشوار است و اين اختلاف فاحش باعث نمى شود كه انسان امروز با انسان ديروز دو نوع انسان شوند چون غذاهاى ديروز و امروز در اين اثر يكسانند كه هر دو غذا هستند و انسان از آن تغذى مى كرده و سد جوع مى نموده و آتش ‍ شهوت شكم خود را خاموش مى ساخته امروز هم همان استفاده ها را از غذا مى كند و همانطور كه اختلاف شكل زندگى در ديروز و امروز لطمه اى به اتحاد كليات آن در دو دوره نمى زند و تحول شكل زندگى در هر عصر ربطى به اصل آن كليات ندارد همچنين قوانين كليه اى كه در اسلام وضع شده و مطابق فطرت بشر و مقتضاى سعادت او هم وضع شده در هيچ عصرى مختلف و دستخوش ‍ تحول نمى شود و صرف پيدايش ماشين به جاى الاغ و يا وسيله اى ديگر به جاى وسايل قديمى باعث تحول آن قوانين كليه نمى گردد. البته اين تا زمانى است كه در شكل و روش زندگى مطابقت با اصل فطرت محفوظ باشد دچار دگرگونى و انحراف نشده باشد و اما با مخالفت فطرت البته سنت اسلام موافق هيچ روشى نيست نه روش قديم و نه جديد.

*(109/28)*

و اما احكام جزئيه كه مربوط به حوادث جاريه است و روز بروز رخ مى دهد و طبعا خيلى زود هم تغيير مى يابد از قبيل احكام مالى انتظامى و نظامى مربوط به دفاع و نيز احكام راجع به طريق آسان تر كردن ارتباطات و مواصلات و اداره شهر و امثال اينها، احكامى است كه زمان آن بدست والى و متصدى امر حكومت است چون نسبت والى به قلمرو ولايتش نظير نسبتى است كه هر مردى به خانه خود دارد،
او مى تواند در قلمرو حكومت ولايتش همان تصميمى را بگيرد كه صاحب خانه درباره خانه اش مى گيرد همان تصرفى را بكند كه او در خانه خود مى كند پس والى حق دارد درباره امورى از شؤ ون مجتمع تصميم بگيرد چه شؤ ون داخل مجتمع و چه شؤ ون خارج آن چه درباره جنگ باشد و چه درباره صلح چه مربوط به امور مالى باشد و چه غير مالى البته همه اينها در صورتى است كه اين تصميم گيريها به صلاح حال مجتمع باشد و با اهل مملكت يعنى مسلمانان داخل و ساكن در قلمرو حكومت مشورت كند همچنانكه خداى تعالى در آيه شريفه : (و شاورهم فى الامر فاذا عزمت فتوكل على اللّه )، هم به ولايت حاكم كه در عصر نزول آيه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بوده اشاره دارد و هم به مساءله مشورت همه اينها كه گفته شد درباره امور عامه بود.
و در عين حال امورى بود جزئى مربوط به عموم افراد جامعه و امور جزئى با دگرگون شدن مصالح و اسباب كه لايزال يكى حادث مى شود و يكى ديگر از بين مى رود دگرگون مى شود و اينگونه امور غير احكام الهيه است كه كتاب و سنت مشتمل بر آن است چون احكام الهى دائمى و به مقتضاى فطرت بشر است و نسخ راهى به آن ندارد (همچنانكه حوادث راهى به نسخ بشريت ندارد) كه بيان تفصيلى آن جائى ديگر دارد.
12 \_ رهبر جامعه اسلامى چه كسى است و چگونه روشى دارد؟

*(109/29)*

در عصر اول اسلام ولايت امر جامعه اسلامى به دست رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) بود و خداى عزوجل اطاعت آن جناب را بر مسلمين و بر همه مردم واجب كرده بود و دليل اين ولايت و وجوب اطاعت ، صريح قرآن است .
به آيات زير دقت فرمائيد: (و اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول ) و آيه : (لتحكم بين النّاس بما اريك اللّه ) و (النبى اولى بالمؤ منين من انفسهم ) و (قل ان كنتم تحبون اللّه فاتبعونى يحببكم اللّه ) و آيات بسيارى ديگر كه هر يك بيانگر قسمتى از شؤ ون ولايت عمومى در مجتمع اسلامى و يا تمامى آن شؤ ون است .
و بهترين راه براى دانشمندى كه بخواهد در اين باب اطلاعاتى كسب كند اين است كه نخست سيره رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را مورد مطالعه و دقت قرار دهد بطورى كه هيچ گوشه از زندگى آن جناب از نظرش دور نماند آن گاه برگردد تمامى آياتى كه در مورد اخلاق و قوانين راجع به اعمال يعنى احكام عبادتى و معاملاتى و سياسى و ساير روابط و معاشرات اجتماعى را مورد دقت قرار دهد چون اگر از اين راه وارد شود دليلى از ذوق قرآن و تنزيل الهى در يكى دو جمله انتزاع خواهد كرد كه لسانى گويا و كافى و بيانى روشن و وافى داشته باشد آنچنان گويا و روشن كه هيچ دليلى ديگر آن هم در يك جمله و دو جمله به آن گويائى و روشنى يافت نشود.

*(109/30)*

در همين جا نكته ديگرى است كه كاوش گر بايد به امر آن اعتنا كند و آن اين است كه تمامى آياتى كه متعرض مساءله اقامه عبادات و قيام به امر جهاد و اجراى حدود و قصاص و غيره است خطابهايش متوجه عموم مؤ منين است نه رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) به تنهائى مانند آيات زير: (و اقيموا الصلوه )، (و انفقوا فى سبيل اللّه )، (كتب عليكم الصيام )، (و لتكن منكم امه يدعون الى الخير و يامرون بالمعروف و ينهون عن المنكر) (و جاهدوا فى سبيله )، (و جاهدوا فى اللّه حق جهاده )، (الزانيه و الزانى فاجلدوا كل واحد منهما)، (و السارق و السارقه فاقطعوا ايديهما)، (و لكم فى القصاص حيوة )، (و اقيموا الشهاده للّه )، (و اعتصموا بحبل اللّه جميعا و لا تفرقوا)، (ان اقيموا الدين و لا تتفرقوا فيه )،
(و ما محمد الّا رسول قد خلت من قبله الرّسل افائن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم و من ينقلب على عقبيه فلن يضر اللّه شيئا و سيجزى اللّه الشّاكرين )، و آيات بسيارى ديگر.
next page
fehrest page
back page

*(109/31)*

next page
fehrest page
back page
كه از همه آنها استفاده مى شود دين يك صبغة و روش اجتماعى است كه خداى تعالى مردم را به قبول آن وادار نموده چون كفر را براى بندگان خود نمى پسندد و اقامه دين را از عموم مردم خواسته است پس مجتمعى كه از مردم تشكيل مى يابد اختيارش هم به دست ايشان است بدون اينكه بعضى بر بعضى ديگر مزيت داشته باشند و يا زمام اختيار به بعضى از مردم اختصاص داشته باشد و از رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) گرفته تا پائين همه در مسؤ وليت امر جامعه برابرند و اين برابرى از آيه زير به خوبى استفاده مى شود: (انى لااضيع عمل عامل منكم من ذكر اوانثى بعضكم من بعض ).
چون اطلاق آيه دلالت دارد بر اينكه هر تاءثير طبيعى كه اجزاى جامعه اسلامى در اجتماع دارد، همانطور كه تكوينا منوط به اراده خدا است تشريعا و قانونا نيز منوط به اجازه او است و او هيچ عملى از اعمال فردفرد مجتمع را بى اثر نمى گذارد و در جاى ديگر قرآن مى خوانيم : (ان الارض لله يورئها من يشاء من عباده و العاقبة للمتقين ).
بله تفاوتى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با ساير افراد جامعه دارد اين است كه او صاحب دعوت و هدايت و تربيت است (يتلوا عليهم آياته و يزكيهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة ) پس آن جناب نزد خداى تعالى متعين است براى قيام بر شان امت ولايت و امامت و سرپرستى امور دنيا و آخرتشان مادام كه در بينشان باشد.
تفاوتهاى حكومت اسلامى با نظامهاى حكومتى ديگر
ليكن چيزى كه در اينجا نبايد از آن غفلت ورزيد اين است كه اين طريقه و رژيم از ولايت و حكومت و يا بگو امامت بر امت غير رژيم سلطنت است كه مال خدا را غنيمت صاحب تخت و تاج و بندگان خدا را بردگان او دانسته اجازه مى دهد،

*(110/1)*

هر كارى كه خواست با اموال عمومى بكند و هر حكمى كه دلش خواست در بندگان خدا براند چون رژيم حكومتى اسلام يكى از رژيم هائى نيست كه براساس بهره كشى مادى وضع شده باشد و حتى دموكراسى هم نيست چون با دموكراسى فرق هاى بسيار روشن دارد كه به هيچ وجه نمى گذارد آن را نظير دموكراسى بدانيم و يا با آن مشتبه كنيم .
يكى از بزرگترين تفاوتها كه ميان رژيم اسلام و رژيم دموكراسى هست اين است كه در حكومتهاى دموكراسى از آنجا كه اساس كار بهره گيرى مادى است قهرا روح استخدام غير و بهره كشى از ديگران در كالبدش دميده شده و اين همان استكبار بشرى است كه همه چيز را تحت اراده انسان حاكم و عمل او قرار مى دهد حتى انسانهاى ديگر را و به او اجازه مى دهد از هر راهى كه خواست انسانهاى ديگر را تيول خود كند و بدون هيچ قيد و شرطى بر تمامى خواسته ها و آرزوهائى كه از ساير انسانها دارد مسلط باشد و اين بعينه همان ديكتاتورى شاهى است كه در اعصار گذشته وجود داشت چيزى كه هست اسمش عوض شده و آن روز استبدادش مى گفتند و امروز دموكراسيش مى خوانند بلكه استبداد و ظلم دموكراسى بسيار بيشتر است آن روز اسم و مسما هر دو زشت بود ولى امروز مسماى زشت تر از آن در اسمى و لباسى زيبا جلوه كرده يعنى استبداد با لباس دموكراسى و تمدن كه هم در مجلات مى خوانيم و هم با چشم خود مى بينيم چگونه بر سر ملل ضعيف مى تازد و چه ظلم ها و اجحافات و تحكماتى را درباره آنان روا مى دارد.

*(110/2)*

فراعنه مصر و قيصرهاى امپراطورى روم ، و كسراهاى امپراطورى فارس ، اگر ظلم مى كردند، اگر زور مى گفتند، اگر با سرنوشت مردم بازى نموده به دلخواه خود در آن عمل مى كردند تنها در رعيت خود مى كردند و احيانا اگر مورد سؤ ال قرار مى گرفتند - البته اگر \_ در پاسخ عذر مى آوردند كه اين ظلم و زورها لازمه سلطنت كردن و تنظيم امور مملكت است اگر به يكى ظلم مى شود براى اين است كه مصلحت عموم تاءمين شود و اگر جز اين باشد سياست دولت در مملكت حاكم نمى گردد و شخص امپراطور معتقد بود كه نبوغ و سياست و سرورى كه او دارد اين حق را به او داده و احيانا هم بجاى اين عذرها با شمشير خود استدلال مى كرد (و حتى به فرزند خود مى گفت اگر بار ديگر اين اعتراض را از تو بشنوم شمشير را به عضو پرمؤ ثرت فرو مى آورم ).
امروز هم اگر در روابطى كه بين ابرقدرت ها و ملت هاى ضعيف برقرار است دقت كنيم ، مى بينيم كه تاريخ و حوادث آن درست براى عصر ما تكرار شده و باز هم تكرار مى شود، چيزى كه هست شكل سابقش عوض شده چون گفتيم كه در سابق ظلم و زورها بر تك تك افراد اعمال مى شد.

*(110/3)*

ولى امروز به حق اجتماعها اعمال مى شود كه در عين حال روح همان روح و هوا همان هوا است و اما طريقه و رژيم اسلام منزه از اينگونه هواها است ، دليل روشنش سيره رسول خدا در فتوحات و پيمانهائى است كه آن جناب با ملل مغلوب خود داشته است . يكى ديگر از تفاوتها كه بين رژيم هاى به اصطلاح دموكراسى و بين رژيم حكومت اسلامى هست اين است كه تا آنجا كه تاريخ نشان داده و خود ما به چشم مى بينيم هيچ يك از اين رژيم هاى غير اسلامى خالى از اختلاف فاحش طبقاتى نيست جامعه اين رژيم ها را دو طبقه تشكيل مى دهد يكى طبقه مرفه و ثروتمند و صاحب جاه و مقام و طبقه ديگر فقير و بينوا و دور از مقام و جاه و اين اختلاف طبقاتى بالاخره منجر به فساد مى گردد، براى اينكه فساد لازمه اختلاف طبقاتى است اما در رژيم حكومتى و اجتماعى اسلام افراد اجتماع همه نظير هم مى باشند چنين نيست كه بعضى بر بعضى ديگر برترى داشته باشند و يا بخواهند برترى و تفاخر نمايند تنها تفاوتى كه بين مسلمين هست همان تفاوتى است كه قريحه و استعداد اقتضاى آن را دارد و از آن ساكت نيست و آن تنها و تنها تقوا است كه زمام آن به دست خداى تعالى است نه به دست مردم و اين خداى تعالى است كه مى فرمايد: (يا ايها النّاس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند اللّه اتقيكم ).
و نيز مى فرمايد: (فاستبقوا الخيرات ).
و با اين حساب در رژيم اجتماعى اسلام بين حاكم و محكوم ، امير و ماءمور،رئيس و مرؤ وس ، حر و برده ، مرد و زن ، غنى و فقير صغير و كبير و...، هيچ فرقى نيست يعنى از نظر جريان قانون دينى در حقشان برابرند و همچنين از جهت نبود تفاضل و فاصله طبقاتى در شؤ ون اجتماعى در يك سطح و در يك افقند دليلش هم سيره نبى اكرم (صلّى اللّه عليه و آله ) است كه تحيت و سلام بر صاحب آن سيره باد.

*(110/4)*

تفاوت ديگر اينكه قوه مجريه در اسلام طايفه اى خاص و ممتاز در جامعه نيست بلكه تمامى افراد جامعه مسؤ ول اجراى قانونند بر همه واجب است كه ديگران را به خير دعوت و به معروف امر و از منكر نهى كنند به خلاف رژيم هاى ديگر كه به افراد جامعه چنين حقى را بر هيچ فاضل و اهل بحثى پوشيده نيست .
تمام آنچه گفته شد درباره رژيم اجتماعى اسلام در زمان حيات رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) بود و اما بعد از رحلت آن جناب مساءله ، مورد اختلاف واقع شد، يعنى اهل تسنن گفتند: انتخاب خليفه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و زمامدار و ولى مسلمين با خود مسلمين است ولى شيعه يعنى پيروان على بن ابى طالب صلوات اللّه عليه گفتند: خليفه رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) از ناحيه خدا و شخص رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و آله ) تعيين شده و بر نام يك يك خلفا تنصيص شده است و عدد آنان دوازده امام است كه اساميشان و دليل امامتشان بطور مفصل در كتب كلام آمده است (و خواننده مى تواند در آنجا به استدلالهاى دو طايفه اطلاع يابد).
ليكن بهر حال امر حكومت اسلامى بعد از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و بعد از غيبت آخرين جانشين آن جناب صلوات اللّه عليه يعنى در مثل همين عصر حاضر، بدون هيچ اختلافى به دست مسلمين است اما با در نظر گرفتن معيارهائى كه قرآن كريم بيان نموده و آن اين است كه :
اولا: مسلمين بايد حاكمى براى خود تعيين كنند.
و ثانيا: آن حاكم بايد كسى باشد كه بتواند طبق سيره رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) حكومت نمايد و سيره آن جناب سيره رهبرى و امامت بود نه سيره سلطنت و امپراطورى .
و ثالثا: بايد احكام الهى را بدون هيچ كم و زياد حفظ نمايد.

*(110/5)*

و رابعا: در مواردى كه حكمى از احكام الهى نيست (از قبيل حوادثى كه در زمانهاى مختلف يا مكانهاى مختلف پيش مى آيد با مشورت ) عقلاى قوم تصميم بگيرند كه بيانش گذشت ، دليل بر همه اينها آيات راجع به ولايت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است به اضافه آيه شريفه زير كه مى فرمايد: (لقد كان لكم فى رسول اللّه اسوه حسنة ).
13 - حد و مرز كشور اسلامى مرز جغرافيائى و طبيعى و يا اصطلاحى نيستبلكه اعتقاد است .
اسلام مساءله تاءثير انشعاب قومى در پديد آمدن اجتماع را لغو كرده (يعنى اجازه نمى دهد صرف اينكه جمعيتى در قوميت واحدند باعث آن شود كه آن قوم از ساير اقوام جدا شوند)
براى اينكه عامل اصلى در مساءله قوميت ، بدويت و صحرانشينى است كه زندگى در آنجا قبيله اى و طايفه اى است و يا عاملش اختلاف منطقه زندگى و وطن ارضى است و اين دو عامل ، يعنى (بدويت ) و (اختلاف مناطق زمين ) (همانطور كه در محل خودش بيان شد) از جهت آب و هوا يعنى حرارت و برودت و فراوانى نعمت و نايابى آن دو عامل اصلى بوده اند تا نوع بشر را به شعوب و قبائل منشعب گردانند، كه در نتيجه زبانها و رنگ پوست بدنها و... مختلف شد.
و سپس باعث شده كه هر قومى قطعه اى از قطعات كره زمين را بر حسب تلاشى كه در زندگى داشته اند به خود اختصاص دهند، اگر زورشان بيشتر و سلحشور تر بوده قطعه بزرگترى و اگر كمتر بوده ، قطعه كوچك ترى را خاص خود كنند و نام وطن بر آن قطعه بگذارند و به آن سرزمين عشق بورزند و با تمام نيرو از آن دفاع نمودند.

*(110/6)*

و اين معنا هر چند در رابطه با حوائج طبيعى بشر پيدا شده ، يعنى حوائج او كه فطرتش به سوى رفع آن سوقش مى دهد وادارش ‍ كرده كه اين مرزبنديها را بكند (و از ديگران هم بپذيرد) ولى امرى غير فطرى هم در آن راه يافته است و آن اين است كه فطرت اقتضا دارد كه تمامى نوع بشر در يك مجتمع گرد هم آيند، زيرا اين معنا ضرورى و بديهى است كه طبيعت دعوت مى كند به اينكه قواى جداى از هم دست به دست هم دهند و با تراكم يافتن تقويت شوند و همه يكى گردند تا زودتر و بهتر به هدفهاى صالح برسند و اين امرى است كه (حاجت به استدلال ندارد و) در نظام طبيعت مى بينيم كه ماده اصلى ، در اثر متراكم شدن عنصرى با عنصر ديگر عنصرى را تشكيل مى دهد و سپس چند عنصر در اثر يكجا جمع شدن فلان جماد را و سپس نبات و آنگاه حيوان و سر انجام در آخر انسان را تشكيل مى دهد.
در حالى كه انشعابات وطنى درست عكس اين را نتيجه مى دهد يعنى اهل يك وطن هر قدر متحدتر و در هم فشرده تر شوند از ساير مجتمعات بشرى بيشتر جدا مى گردند اگر متحد مى شوند واحدى مى گردند كه روح و جسم آن واحد از واحدهاى وطنى ديگر جدا است و در نتيجه انسانيت وحدت خود را از دست مى دهد و تجمع جاى خود را به تفرقه مى دهد و بشر به تفرق و تشتتى گرفتار مى شود كه از آن فرار مى كرد و به خاطر نجات از آن دور هم جمع شده جامعه تشكيل داد و واحدى كه جديدا تشكيل يافته شروع مى كند به اينكه با ساير آحاد جديد همان معامله اى را بكند كه با ساير موجودات عالم مى كرد، يعنى ساير انسانها و اجتماعات را به خدمت مى گيرد و از آنها چون حيوانى شيرده بهره كشى مى كند و چه كارهائى ديگر كه انجام نمى دهد و تجربه دائمى از روز اول دنيا تا به امروز (كه عصر ما است )
شاهد بر صدق گفتار ما است و آياتى هم كه در خلال بحث هاى دوازده گانه قبل آورديم كافى است كه از آنها همين معنا را بفهميم و بتوانيم به قرآن كريم نسبت دهيم .

*(110/7)*

و همين معنا باعث شده كه اسلام اعتبار اينگونه انشعابها و چند دستگى ها و امتيازات را لغو اعلام نموده ، اجتماع را بر پايه عقيده بنا نهد نه بر پايه جنسيت ، قوميت ، وطن و امثال آن و حتى در مثل پيوند زوجيت و خويشاوندى كه اولى مجوز تمتعات جنسى و دومى وسيله ميراث خوارى است نيز مدار و معيار را توحيد قرار داده نه منزل و وطن و امثال آن را (به اين معنا كه فلان فرزند از پدر و مادر مسلمان كه از دين توحيد خارج است ، با اينكه از پشت پدرش و رحم مادرش متولد شده ، به خاطر كفرش از آن دو ارث نمى برد و همسرش نيز نمى تواند از جامعه مسلمين باشد).
و از بهترين شواهد بر اين معنا نكته اى است كه هنگام بررسى شرايع اين دين به چشم مى خورد و آن اين است كه مى بينيم مساءله توحيد را در هيچ حالى از احوال مهمل نگذاشته و بر مجتمع اسلامى واجب كرده كه حتى در اوج عظمت و اهتزاز بيرق پيروزيش ‍ دين را بپا بدارد و در دين متفرق نشود و نيز در هنگام شكست خوردن از دشمن و ضعف و ناتوانيش تا آنجا كه مى تواند در احياى دين و اعلاى كلمه توحيد بكوشد و بر اين قياس مساءله توحيد و اقامه دين را در همه احوال لازم شمرده حتى بر يك فرد مسلمان نيز واجب كرده كه دين خدا را محكم بگيرد و به قدر توانائيش به آن عمل كند هر چند كه به عقد قلبى باشد و اگر سختگيرى دشمن اجازه تظاهر به دين دارى نمى دهد در باطن دلش به عقايد حقه دين معتقد باشد و اعمال ظاهرى را از ترس دشمن با اشاره انجام دهد.

*(110/8)*

از اينجا روشن مى شود كه مجتمع اسلامى طورى تاءسيس شده كه در تمامى احوال مى تواند زنده بماند، چه در آن حال كه خودش ‍ حاكم باشد و چه در آن حال كه محكوم دشمن باشد، چه در آن حال كه بر دشمن غالب باشد، و چه در آن حال كه مغلوب باشد چه در آن حال كه مقدم باشد و چه در حالى كه مؤ خر و عقب افتاده باشد چه در حال ظهور و چه در حال خفا چه در قوت و چه در حال ضعف و...، دليل بر اين معنا آياتى است كه در قرآن كريم درباره خصوص تقيه نازل شده مانند آيات زير: (من كفر باللّه من بعد ايمانه الامن اكره و قلبه مطمئنّ بالايمان )، (الا ان تتقوا منهم تقية )، (فاتّقوا اللّه ما استطعتم )، (يا ايها الّذين آمنوا اتّقوا اللّه حق تقاته و لا تموتنّ الاّ و انتم مسلمون ).
14- اسلام تمامى شؤ ونش اجتماعى است اساس دين متكى بر حفظ معارف الهىاست و در عين حال به مردم آزادى در طرز تفكر داده است .
در قرآن كريم مى خوانيم : (و صابروا و رابطوا و اتّقوا اللّه لعلّكم تفلحون ) بيان اين آيه در تفسيرش گذشت و آيات بسيارى ديگر هست كه اجتماعى بودن همه شؤ ون اسلام را مى رساند.
و صفت اجتماعى بودن در تمامى آنچه كه ممكن است به صفت اجتماع صورت بگيرد (چه در نواميس و چه احكام ) رعايت شده ، البته در هر يك از موارد آن نوع اجتماعيت رعايت شده كه متناسب با آن مورد باشد و نيز آن نوع اجتماعيت لحاظ شده كه امر به آن و دستور انجامش ممكن و تشويق مردم به سوى آن موصل به غرض باشد، و بنابراين يك دانشمند متفكر بايد هر دو جهت را مورد نظر داشته باشد آنگاه به بحث بپردازد پس هم نوع اجتماعى بودن احكام و قوانين مختلف است و هم نوع دستورها مختلف است .

*(110/9)*

جهت اول : كه گفتيم (اجتماعى بودن احكام در موارد مختلف ، انواع مختلفى دارد)، دليلش اين است كه مى بينيم شارع مقدس ‍ اسلام در مساءله جهاد اجتماعى بودن را بطور مستقيم تشريع كرده و دستور داده حضور در جهاد و دفاع به آن مقدارى كه دشمن دفع شود واجب است اين يك نوع اجتماعيت نوع ديگر نظير وجوب روزه و حج است كه بر هر كسى كه مستطيع و قادر به انجام آن دو باشد و عذرى نداشته باشد واجب است اجتماعيت در اين دو واجب بطور مستقيم نيست . بلكه لازمه آن دو است چون وقتى روزه دار روزه گرفت قهرا در طول رمضان در مساجد رفت و آمد خواهد كرد، و در آخر در روز عيد فطر، اين اجتماع به حد كامل مى رسد و نيز وقتى مكلف به زيارت خانه خدا گرديد قهرا با ساير مسلمانان يك جا جمع مى شود و در روز عيد قربان اين اجتماع به حد كامل مى رسد.
و نيز نمازهاى پنجگانه يوميه را بر هر مكلفى واجب كرده و جماعت را در آن واجب نساخته ولى اين رخصت را در روز جمعه تدارك و تلافى كرده و اجتماع براى نماز جمعه را بر همه واجب ساخته البته براى هر كسى كه از محل اقامه جمعه بيش از چهار فرسخ فاصله نداشته باشد اين هم يك نوع ديگر اجتماعيت است .
و در جهت دوم : يعنى (اختلاف در دستور) دليلش اين است كه مى بينيم وصف اجتماعيت را در بعضى از موارد بطور وجوب تشريع كرده كه مثالش در جهت اول گذشت و بعضى را بطور استحباب چون گفتيم بطور وجوب ممكن نبوده (و اى بسا واجب كردنش باعث عسر و حرج مى شده و اسلام آمده تا حرج و عسر را از هر جهت برطرف سازد) مثال آن باز همان استحباب به جماعت خواندن نمازهاى يوميه است كه مستقيما واجبش نكرده و ليكن آنقدر سفارش بدان نموده و از ترك آن مذمت كرده كه بجاى آوردنش سنت شده و بر مردم لازم كرده كه بطور كلى سنت را اقامه كنند مرحوم شيخ حر عاملى در وسائل كتاب الصلوه بابى دارد به عنوان باب كراهت ترك حضور جماعت .

*(110/10)*

رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) هم خودش درباره عده اى كه حضور در جماعت را ترك كرده بودند فرمود: چيزى نمانده كه درباره آن عده كه نماز در مسجد را رها كرده اند دستور دهم هيزم به در خانه هايشان بريزند و آتش بزنند تا خانه هايشان بسوزد و اين رويه كه در باره نماز در مسجد از رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) مى بينيم رويه اى است كه در تمامى سنت هاى خود معمول داشته پس ‍ حفظ سنت آن جناب به هر وسيله اى كه ممكن باشد و به هر قيمتى كه تمام شود، بر مسلمين واجب شده است .
اينها امورى است كه راه بحث در آنها راه استنباط فقهى است نه راه تفسير بر فقيه است كه با استفاده از كتاب و سنت پيرامون آن بحث كند آنچه از هر چيز در اينجا مهم تر است اين است كه رشته بحث را به سوى ديگرى بكشيم يعنى به سوى اجتماعى بودن اسلام در معارف اساسيش .
و اما اجتماعى بودنش در تمامى قوانين عملى يعنى دستورات عبادى و معاملى و سياسى و اخلاقى و معارف اصولى كم و بيش براى خواننده روشن است .
و در معارف اساسى اسلام مى بينيم كه مردم را به سوى دين فطرت دعوت مى كند و ادعا مى كند كه اين دعوت حق صريح و روشن است و هيچ ترديدى در آن نيست و آيات قرآنى كه بيانگر اين معنا است آن قدر زياد است كه حاجتى به ايراد آنها نيست و همين اولين قدم است به سوى ايجاد الفت و انس در بين مردم مردمى كه درجات فهمشان مختلف است چون همه آنها را به چيزى دعوت نموده كه اختلاف فهم ها و تقيدش به قيود اخلاق و غرائز در آن اثر ندارد بلكه همه بر درستى آن اتفاق دارند و آن اين است كه حق بايد پيروى شود.
و از سوى ديگر مى بينيم كسانى را كه جاهل قاصر هستند يعنى حق برايشان روشن نشده و راه حق برايشان مشخص نگشته معذور دانسته هر چند كه حجت بگوششان خورده باشد و فرموده :
(ليهلك من هلك عن بيّنة و يحيى من حى عن بيّنة ).

*(110/11)*

و نيز فرموده : (الا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لا يستطيعون حيله و لا يهتدون سبيلا فاولئك عسى اللّه ان يعفو عنهم و كان اللّه عفوّا غفورا).
خواننده عزيز توجه دارد كه آيه شريفه اطلاق دارد، و اگر جمله : (نه چاره اى دارند و نه راه حق را پيدا مى كنند) را نيز بدقت مورد نظر قرار دهد آن وقت متوجه مى شود كه اسلام تا چه حد آزادى در تفكر داده ، البته به كسى كه خود را شايسته تفكر و مستعد براى بحث بداند اسلام به چنين كسى اجازه داده تا با كمال آزادى در هر مساءله اى كه مربوط به معارف دين است تفكر نموده ، در فهم آن تعمق كند و نظر بدهد علاوه بر اينكه قرآن كريم پر است از آياتى كه مردم را تشويق و ترغيب به تفكر و تعقل و تذكر مى كند.
(در اينجا ممكن است بگوئى اين آزادى در تفكر كه از آيه فوق استفاده مى شود تا چه اندازه است آيا حد و مرزى هم دارد يا نه ؟ و با اينكه ما به وجدان مى بينيم كه فهم ها و استعدادها در درك حقايق مختلفند چگونه مى تواند حد و مرز داشته باشد (مترجم ) )
در پاسخ مى گوييم بله ، معلوم است كه فهم ها مختلفند، زيرا عوامل ذهنى و خارجى در اختلاف فهم ها اثر به سزائى دارد، هر كسى يك جور تصور و تصديق دارد، يك جور برداشت و داورى مى كند و اين را هم قبول داريم كه اختلاف فهم ها باعث مى شود تا مردم در درك آن اصولى كه اسلام اساس خود را بر پايه آنها بنا نهاده مختلف شوند، اين معنا را قبلا هم اعتراف كرده بوديم .

*(110/12)*

ليكن اختلاف در فهم دو انسان (بطورى كه در علم معرفه النفس و در فن اخلاق و در علم الاجتماع آمده ) بالاخره منتهى مى شود به چند امر، يا به اختلاف در خلق هاى نفسانى و صفات باطنى كه يا ملكات فاضله است و يا ملكات زشت كه البته اين صفات درونى تاءثير بسيارى در درك علوم و معارف بشرى دارند چون استعدادهائى را كه وديعه در ذهن است مختلف مى سازند، يك انسانى كه داراى صفت حميده انصاف است داورى ذهنيش و درك مطلبش نظير يك انسان ديگر كه متصف به چموشى و سركشى است نمى باشد،
يك انسان معتدل و باوقار و سكينت معارف را طورى درك مى كند و يك انسان عجول و يا متعصب و يا هواپرست و يا هر هرى مزاج (كه هر كس هر چه بگويد مى گويد تو درست مى گوئى ) طورى ديگر درك مى نمايد و يك انسان ابله و بى شعورى كه اصلا خودش ‍ نمى فهمد چه مى خواهد و يا ديگران از او چه مى خواهند طورى ديگر.
و ليكن تربيت دينى بخوبى از عهده حل اين اختلاف بر آمده براى اينكه دستور العمل هاى اسلام در عين اينكه دستور عمل است ولى طورى صادر شده كه اخلاق را هم اصلاح مى كند (در حقيقت ورزش و تمرين براى اخلاق اسلامى است ) و اخلاق اسلامى هم (اگر نگوئيم اصول عقايد اسلامى را در پى مى آورد حداقل ) ملايم و سازگار با اصول دينى و معارف و علوم اسلامى است . به آيات زير توجه فرمائيد:
(كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق و الى طريق مستقيم .
و نيز فرموده : (يهدى به اللّه من اتبع رضوانه سبل السلام و يخرجهم من الظلمات الى النور باذنه و يهديهم الى صراط مستقيم ).
(و الّذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان اللّه لمع المحسنين ) و انطباق اين آيات بر مورد بحث ما روشن است .

*(110/13)*

و يا برگشت اختلاف به اختلاف در عمل است چون عمل آن كسى كه مخالف ، حق است بتدريج در فهم و ذهنش اثر مى گذارد زيرا عمل ما يا معصيت است و يا اقسام هوسرانيهاى انسانى است كه از اين قبيل است اقسام اغواها و وسوسه ها كه همه اينها افكار فاسدى را در ذهن همه انسانها و مخصوصا انسانهاى ساده لوح تلقين مى كند و ذهن او را آماده مى سازد براى اينكه آرام آرام شبهات در آن رخنه كند و آراى باطل در آن راه يابد، و آن وقت است كه باز فهم ها مختلف مى گردد، افكارى حق را مى پذيرند و افكارى ديگر از پذيرفتن آن سرباز مى زنند.
اسلام از عهده برطرف كردن اين نوع اختلاف هم برآمده ، براى اينكه جامعه را وادار به اقامه دعوت دينى و پند و تذكر دائمى و بدون تعطيل نموده (و معلوم است كه در چنين جامعه اى عموم مردم به سخن دسترسى دارند و هر جا بروند آنرا مى شنوند و در نتيجه گناه گسترش پيدا نمى كند تا در فهم ها اثر بگذارد).
و ثانيا جامعه را به امر به معروف و نهى از منكر واداشته (در نتيجه اگر كسى مرتكب گناهى شود مورد ملامت همه قرار مى گيرد و گناه در چنين جامعه اى چون سگ ماهى در آب شيرين است ، كه محيط اجازه رشد به او نمى دهد و از بينش مى برد) (و لتكن منكم امه يدعون الى الخير و ياءمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر...)، پس دعوت به خير با تلقين و تذكرش باعث ثبات و استقرار عقايد حقه در دلها مى شود و امر به معروف و نهى از منكر موانعى را كه نمى گذارد عقايد حقه در دلها رسوخ كند از سر راه بر مى دارد و خداى تعالى در اين باره مى فرمايد: (و اذا رايت الّذين يخوضون فى آياتنا، فاعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره و اما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين و ما على الّذين يتقون من حسابهم من شى ء و لكن ذكرى لعلهم يتقون و ذر الّذين اتخذوا دينهم لعبا و لهوا و غرّتهم الحيوة الدنيا و ذكر به ، ان تبسل نفس بما كسبت ) تا آخر آيات .

*(110/14)*

خداى تعالى در اين آيه شريفه نهى مى كند از شركت در بحث و بگو مگوئى كه خوض و خرده گيرى در معارف الهيه و حقايق دينيه باشد، و اهل بحث بخواهند در مسائل دينى القاى شبهه و يا اعتراض و يا استهزا كنند هر چند لازمه گفتارشان اشاره به اين معانى باشد و علت اينگونه بحث كردن و اعتراض و استهزا را عبارت مى داند از اينكه در اينگونه افراد جد و باورى نسبت به معارف دينى نيست يعنى معارف دينى را جدى و امورى واقعى نمى دانند بلكه آنرا شوخى و بازى و سرگرمى مى پندارند و منشاء اين پندارشان هم غرور و فريفته شدن به حيات دنيا است كه علاجش تربيت صالح و درست و يادآورى مقام پروردگار است ،
كه گفتيم اسلام بطور كامل مؤ نه اين تذكر دادن را كفايت كرده .
و يا برگشت آن به اختلاف عوامل خارجى است ، مثل دورى از شهر و در نتيجه از مسجد و منبر و دست نيافتن به معارف دينى كه اينگونه افراد از معارف دين يا هيچ نمى دانند و يا آنچه را كه مى دانند بسيار ناچيز و اندك است و يا تحريف شده است و يا فهم خود آنان قاصر است و به خاطر خصوصيت مزاجشان دچار بلاهت و كند ذهنى شده اند و علاج آن عموميت دادن به مساءله تبليغ و مدارا كردن در دعوت و تربيت است ، كه هر دوى اينها از خصايص روش تبليغى اسلام است چنانچه مى بينيم فرموده : (قل هذه سبيلى ادعوا الى اللّه على بصيره انا و من اتبعنى ).
و معلوم است كه شخص با بصيرت مقدار تاءثير دعوت خود در دلها را مى داند و مى داند كه در اشخاص مختلف كه دعوت او را مى شنوند تا چه حد تاءثير مى گذارد، در نتيجه همه مردم را به يك زبان دعوت نمى كند بلكه با زبان خود او دعوت مى كند تا در دل او اثر بگذارد.
همچنان كه رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) در روايتى كه شيعه و سنى آن را نقل كرده اند فرموده :

*(110/15)*

(انا معاشر الانبياء نكلم النّاس على قدر عقولهم ) در قرآن كريم هم فرموده : (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفه ليتفقهوا فى الدين ، و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون )، پس منشاء بروز اختلاف در فهم و در عقايد اين سه جهت بود كه گفتيم : اسلام از بروز بعضى از آنها جلوگيرى نموده و نمى گذارد در جامعه پديد آيد و بعضى ديگر را بعد از پديد آمدن علاج فرموده است .
از همه اينها گذشته و فوق همه اينها، اسلام دستورات اجتماعى اى در جامعه خود مقرر فرموده كه از بروز اختلافهاى شديد (اختلافى كه مايه تباهى و ويرانى بناى جامعه است ) جلوگيرى مى كند و آن اين است كه راهى مستقيم (كه البته كوتاه ترين راه هم هست )
پيش پاى جامعه گشوده و شديدا از قدم نهادن در راههاى مختلف جلوگيرى نموده و فرموده : (و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السّبل ، فتفرق بكم عن سبيله ، ذلكم وصيكم به لعلكم تتّقون ). آنگاه فرموده : (يا ايها الّذين آمنوا اتّقوا اللّه حق تقاته و لا تموتن الا و انتم مسلمون و اعتصموا بحبل اللّه جميعا و لا تفرقوا) و در تفسير همين آيه گذشت كه گفتيم منظور از ريسمان خدا همان قرآن كريم است كه حقايق معارف دين را بيان مى كند و يا بطورى كه از دو آيه قبل بر مى آيد رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) است ، چون در آن آيه مى فرمايد: (يا ايها الّذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الّذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين و كيف تكفرون و انتم تتلى عليكم آيات اللّه و فيكم رسوله و من يعتصم باللّه فقد هدى الى صراط مستقيم ).

*(110/16)*

اين آيات دلالت مى كند بر اينكه جامعه مسلمين بايد بر سر معارف دين اجتماع داشته باشند و افكار خود را به هم پيوند داده و محكم كنند و در تعليم و تعلم به هم درآميزند، تا از خطر هر حادثه فكرى و هر شبهه اى كه از ناحيه دشمن القا مى شود بوسيله آياتى كه برايشان تلاوت مى شود راحت گردند، كه تدبر در آن آيات ريشه هر شبهه و هر مايه اختلافى را مى خشكاند همچنانكه باز قرآن كريم مى فرمايد: (افلا يتدبّرون القرآن و لو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) و نيز مى فرمايد: (و تلك الامثال نضربها للنّاس ‍ و ما يعقلها الا العالمون ) و باز مى فرمايد: (فاسئلوا اهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون ) كه اين آيات مى رساند
تدبر در قرآن و يا مراجعه به كسانى كه داراى چنين تدبرى هستند اختلاف را از ميان بر مى دارد. و دلالت مى كند بر اينكه در امورى كه نمى دانند به رسول خدا (صلّى اللّه عليه و آله ) رجوع كنند (كه حامل سنگينى دين است ) خود رافع اختلافات است ، - چون كلمه : (اهل الذكر) قبل از هر كس شامل آن جناب مى شود، كه قرآن بر وجود شريفش نازل شده - و آن جناب هر حقى را كه پيرويش بر امت اسلام واجب است بيان مى كند، همچنانكه در جاى ديگر فرموده : (و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم و لعلهم يتفكرون ) و قريب به مضمون آن آيه زير است كه مى فرمايد: (و لوردوه الى الرسول و الى اولى الامر منهم ، لعلمه الّذين يستنبطونه منهم )، (يا ايها الّذين آمنوا اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم فان تنازعتم فى شى ء فردّوه الى اللّه و الرسول ان كنتم تؤ منون باللّه و اليوم الاخر ذلك خير و احسن تاءويلا)، پس ، از تدبر در اين آيات ، شكل و طريقه تفكر اسلامى براى خواننده محترم روشن شد.

*(110/17)*

و چنين بر مى آيد كه اين دين همانطور كه اساس خود را بر تحفظ نسبت به معارف الهى اش تكيه داده همچنين مردم را در طرز تفكر، آزادى كامل داده است و برگشت اين دو روش به اين است كه :
اولا: بر مسلمانان واجب است كه در حقايق دين تفكر و در معارفش اجتهاد كنند تفكرى و اجتهادى دسته جمعى و به كمك يكديگر و اگر احيانا براى همه آنان شبهه اى دست داد و مثلا در حقايق و معارف دين به اشكالى برخوردند و يا به چيزى برخوردند كه با حقايق و معارف دين سازگار نبود، هيچ عيبى ندارد. صاحب شبهه و يا صاحب نظريه مخالف ، لازم است شبهه و نظريه خود را بر كتاب خدا عرضه كند، يعنى در آنجا كه مباحث براى عموم دانشمندان مطرح مى شود مطرح كند، اگر دردش دوا نمود كه هيچ و اگر نشد آن را بر جناب رسول عرضه بدارد و اگر به آن جناب دسترسى نداشت به يكى از جانشينانش عرضه كند،
تا شبهه اش حل و يا بطلان نظريه اش (البته اگر باطل باشد) روشن گردد و قرآن كريم در اين مقام مى فرمايد: (الّذين يستمعون القول فيتّبعون احسنه ، اولئك الّذين هديهم اللّه و اولئك هم اولوا الالباب ).
و ثانيا: در طرز تفكر خود آزادند به همان معنائى كه براى آزادى كرديم و اين قسم از آزادى به ما اجازه نمى دهد كه نظريه شخصى خود را و يا شبهه اى را كه داريم قبل از عرضه به قرآن و به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و به پيشوايان هدايت ، در بين مردم منتشر كنيم براى اينكه انتشار دادنش در چنين زمانى در حقيقت دعوت به باطل و ايجاد اختلاف بين مردم است آن هم اختلافى كه كار جامعه را به فساد مى كشاند.
و اين طريقه بهترين طريقه اى است كه مى توان بوسيله آن امر جامعه را تدبير و اداره كرد چون هم در تكامل فكرى را بر روى جامعه باز مى گذارد و هم شخصيت جامعه و حيات او را از خطر اختلاف و فساد حفظ مى كند.

*(110/18)*

و اما اينكه مى بينيم در ساير رژيم ها، زورمندان عقيده و فكر خود را بر نفوس تحميل مى كنند و با زور و توسل به شلاق و شمشير و يا چماق تكفير و يا قهر كردن و روى گرداندن و ترك آميزش و... غريزه تفكر را در انسانها مى ميرانند، ساحت مقدس اسلام و يا به عبارت ديگر ساحت (حق و دين قويم ) منزه از آن است و حتى منزه از تشريع حكمى است كه اين روش را تاءييد كند اين روش ‍ از خصايص كيش نصرانيت است كه تاريخ كليسا از نمونه هاى آن بسيار دارد (و مخصوصا در فاصله بين قرن پانزدهم و قرن شانزدهم ميلادى كه ايام بحران اين تحميل ها و زور و ضرب ها بود) و نمونه هائى از جنايت و ظلم را ضبط كرده كه بسيار شنيع تر و رسواتر از جناياتى است كه به دست ديكتاتورها و طاغوت ها و به دست قسى القلب ترين جنايت پيشه ها صورت گرفته است .
و ليكن با كمال تاءسف ما مسلمانان اين نعمت بزرگ و لوازمى كه اين آزادى (يعنى آزادى عقيده تواءم با تفكر اجتماعى ) در بر دارد را از دست داديم همانطور كه بسيارى از نعمت هاى بزرگى را كه خداى سبحان در سايه اسلام به ما ارزانى داشته بود از كف نهاديم و بدين جهت از كف نهاديم كه درباره وظايفى كه نسب ت به خداى تعالى داشتيم كوتاهى كرديم .
آرى (ان اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيّر و اما بانفسهم ) و نتيجه اين كوتاهى درباره خداى تعالى اين شد كه سيره كليسا بر ما حاكم گشت و به دنبالش دلهايمان از هم جدا شد و ضعف و سستى عارضمان گرديد مذهب ها مختلف و مسلك ها گوناگون شد، خدا از تقصيراتمان درگذرد و ما را به تحصيل مرضاتش موفق فرموده به سوى صراط مستقيم هدايتمان فرمايد.
15 \_ سرانجام دين حق بر همه دنيا غالب خواهد شد

*(110/19)*

سرانجام دنيا تسليم دين حق خواهد گشت چون اين وعده خداوند است كه (و العاقبه للتقوى )، علاوه بر اينكه نوع انسانى به آن فطرتى كه در او به وديعه سپرده اند طالب سعادت حقيقى خويش است و سعادت حقيقى او اين است كه بر كرسى فرماندهى بر جسم و جان خويش مسلط شود، زمام حيات اجتماعيش را به دست خويش بگيرد، حظى كه مى تواند از سلوك خود در دنيا و آخرت بگيرد، به دست آورد و اين همانطور كه توجه فرموديد همان اسلام و دين توحيد است .
خواهيد گفت : اگر فطرت بشر او را به سعادت حقيقى اش مى رساند، چرا تاكنون نرسانده و چرا بشر در سير انسانيتش به سوى آن سعادت و به سوى ارتقايش در اوج كمال دچار اين همه انحراف گرديده ؟ و بجاى رسيدنش به آن هدف روز به روز از آن هدف دورتر شده است ؟.
در جواب مى گوئيم : اين انحراف به خاطر بطلان حكم فطرت نيست بلكه حكم فطرت درست است ليكن بشريت در تشخيص ‍ سعادت واقعى اش دچار خطا گرديده و نتوانسته است حكم فطرت را بر مصداق واقعى اش تطبيق دهد، كه در نتيجه مصداق موهوم را مصداق واقعى پنداشته است . و آن سعادت واقعى كه صنع و ايجاد براى بشر در نظر گرفته و تعقيبش مى كند، بالاخره دير يا زود محقق خواهد شد. تمام مطالب مذكور از آيات زير به خوبى استفاده مى شود: (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة اللّه التى فطر النّاس ‍ عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم و لكن اكثر النّاس لا يعلمون )، و منظورش از (نمى دانند) اين است كه
ترجمه المييزان ج : 4 ص 209
بطور تفصيل نمى دانند هر چند كه فطرتشان علم اجمالى به آن دارد.
و سپس بعد از سه آيه مى فرمايد: (ليكفروا بما آتينا هم فتمتعوا فسوف تعلمون و بعد از شش آيه مى فرمايد: (ظهر الفساد فى البر و البحر بما كسبت ايدى الناس ليذيقهم بعض الذى عملوا لعلهم يرجعون ).

*(110/20)*

و نيز مى فرمايد: (فسوف ياتى اللّه بقوم يحبهم و يحبّونه ، اذلّة على المؤ منين اعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل اللّه و لا يخافون لومه لائم ) و نيز مى فرمايد: (و لقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرئها عبادى الصالحون ) و نيز فرموده : (و العاقبه للتقوى ) پس اين آيات و امثال آن به ما خبر مى دهد كه (اولا: اسلام دين فطرت است و ثانيا بشر به حكم فطرتش حركت كرده ولى در تطبيق با مصداق خطا رفته و ثالثا) اسلام به زودى بطور كامل غلبه خواهد كرد و بر سراسر گيتى حكومت خواهد نمود.
بنابراين ديگر جان دارد كه خواننده عزيز به اين گفتار گوش دهد كه بعضى گفته اند: هر چند (كه اسلام چند صباحى بر دنياى آن روز چيره گشت و يكى از حلقه هاى زنجيره تاريخ شد و در حلقه هاى ديگر بعد از خودش اثرها نهاد و حتى تمدن عصر امروز هم چه دانسته و چه ندانسته بر آن تكيه داشت ليكن اين چيرگى و غلبه اش تام و كامل نبود يعنى آن حكومتى كه در فرضيه دين با همه موارد و صورتها و نتايجش فرض شده تحقق نيافت چون چنين حكومتى قابل قبول طبع نوع انسانى نيست و تا ابد هم نخواهد بود و چنين فرضيه اى براى نمونه هم كه شده در تمامى نوع بشر تحقق نيافت تا تجربه شود و بشر به صحت و امكان وقوع آن وثوق و خوشبينى پيدا كند).

*(110/21)*

دليل اينكه گفتيم نبايد به اين سخنان گوش فرا داد همان است كه توجه كرديد، گفتيم اسلام به آن معنائى كه مورد بحث است هدف نهائى نوع بشر و كمالى است كه بشر با غريزه خود رو به سويش مى رود چه اينكه به طور تفصيل توجه به اين سير خود داشته باشد و يا نداشته باشد تجربه هاى پى در پى كه در ساير انواع موجودات شده نيز اين معنا را به طور قطع ثابت كرده كه هر نوع از انواع موجودات در سير تكاملى خود متوجه به سوى آن هدفى است كه متناسب با خلقت و وجود او است و نظام خلقت او را به سوى آن هدف سوق مى دهد، انسان هم يك نوع از انواع موجودات است و از اين قانون كلى مستثنا نيست .
و اما اينكه گفتند فرضيه اسلام بطور كامل حتى در برهه اى از زمان تحقق نيافت و تجربه نشد تا الگو براى ساير زمانها بشود جوابش ‍ اين است كه كداميك از اديان و سنت ها و مسلك هاى جارى در مجتمعات انسانى در پيدايش و بقايش و در حكومت يافتنش متكى به تجربه قبلى بوده ، تا حكومت يافتن اسلام محتاج به تجربه قبلى باشد؟ اين شرايع و سنت هاى نوح و ابراهيم و موسى و عيسى است كه مى بينيم بدون سابقه و تجربه قبلى ظهور كرد و سپس در بين مردم جريان يافت و همچنين روشهاى ديگر چون كيش برهما و بودا و مانى و غيره و حتى رژيم هاى تازه در آمد و سنت هاى مادى هم بعد از تجربه پيدا نشدند اين سنن دموكراتيك و كمونيست و رژيم هاى ديگر است كه بدون تجربه قبلى پيدا شدند و در جوامع مختلف انسانى به شكلهاى مختلف جريان يافتند.

*(110/22)*

آرى تنها عاملى كه ظهور و رسوخ سنت هاى اجتماعى بدان نيازمند است ، عزم قاطع آورنده و همت بلند و قلبى آن است قوى كه در راه رسيدن به هدفش دچار سستى و خستگى نگردد و صرف اينكه روزگار گاهى از اوقات با رسيدن اشخاص به هدفشان مساعدت نمى كند او را از تعقيب هدف باز ندارد حال چه اينكه آورنده آن سنت پيامبر و از ناحيه خدا باشد و چه اينكه فردى معمولى باشد چه اينكه آن هدف هدفى خدائى باشد و يا هدفى شيطانى .
بحث روايتى
(در ذيل آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا...) )
در كتاب معانى الاخبار از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه : (يا ايها الّذين آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا...) فرموده (اصبروا) يعنى در مصائب صبر كنيد،
(و صابروا) يعنى بر دشواريهاى فتنه صبر كنيد (و رابطوا) يعنى بر اطاعت كسى كه بدو اقتدا مى كنيد استوار باشيد.
و در تفسير عياشى از آن جناب نقل كرده كه فرمود: يعنى تك تك شما بر دين خود صبر كنيد و دسته جمعى بر دفع دشمن صبر كنيد و با امام خود رابطه اى استوار داشته باشيد
مؤ لف قدس سره : قريب به اين معنا از طرق اهل سنت از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نيز نقل شده است .
و در كافى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه در معناى جمله اول فرموده : (بر انجام واجبات صبر كنيد) و در معناى جمله دوم فرموده : (بر مصائب صبر كنيد) و در معناى جمله سوم فرموده : (بر امامان خود صبر كنيد) (يعنى اطاعت آنان را گردن نهيد).
و در مجمع البيان از على (عليه السلام ) نقل كرده كه در معناى جمله سوم فرموده در نمازها مرابطه كنيد فرمود: يعنى منتظر نماز باشيد چون در آن هنگام مرابطه اى نبوده (يعنى جنگى نبوده تا مسلمين ماءمور به مرابطه باشند).
مؤ لف قدس سره : اختلاف روايات در معناى سه جمله آيه به خاطر اطلاق سه امر در آيه است كه بيانش گذشت .

*(110/23)*

و در الدرالمنثور است كه ابن جرير و ابن حيان از جابر بن عبداللّه روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: آيا مى خواهيد شما را راهنمائى كنم به چيزى كه بوسيله آن خداى تعالى خطاها را محو مى كند و آن را كفاره گناهان قرار مى دهد؟ مردم عرضه داشتند بله يا رسول اللّه فرمود: وضو را سير گرفتن در هنگامى كه از آن كراهت داريد. و گامهاى بسيار به سوى مساجد برداشتن . و انتظار نماز، بعد از نماز رباط و وسيله پيوند هم همين است .
مؤ لف قدس سره : اين روايت را به طرق ديگرى از آن جناب نقل كرده و اخبار در فضيلت مرابطه بيشتر از آن است كه بشمار آيد.
سوره نساء، آيه يك
سوره نساء مدنى است و 176 آيه دارد
بسم اللّه الرحمن الرّحيم
يا ايّها الناس اتقوا ربّكم الّذى خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بثّ منها رجالا كثيرا و نساء واتقوا اللّه الّذى تسائلون به و الارحام ان اللّه كان عليكم رقيبا (1)
ترجمه آيه
بنام خداوند بخشنده مهربان اى مردم بترسيد از پروردگار خود، آن خدائى كه همه شما را از يك تن بيافريد و هم از آن جفت او را خلق كرد و از آن دو تن خلقى بسيار در اطراف عالم از مرد و زن بر انگيخت و بترسيد از آن خدائى كه به نام او از يكديگر مسئلت و درخواست مى كنيد (خدا را در نظر آريد) و درباره ارحام كوتاهى مكنيد كه همانا خدا مراقب اعمال شما است (1).
بيان آيه
بطورى كه از همين آيه (كه اولين آيه اين سوره است ) برمى آيد سوره نساء در مقام بيان احكام زناشوئى است ، از قبيل اينكه : (چند همسر مى توان گرفت )، (با چه كسانى نمى توان ازدواج كرد) و... و نيز در مقام بيان احكام ارث است و در خلال آياتش امورى ديگر نيز ذكر شده ، نظير احكامى از نماز، جهاد، شهادات ، تجارت و غيره و مختصرى هم درباره اهل كتاب سخن رفته است .

*(110/24)*

و مضامين آياتش شهادت مى دهد بر اينكه اين سوره در مدينه و بعد از هجرت نازل شده و از ظاهر آنها بر مى آيد كه يك باره نازل نشده است ، هر چند كه غالب آيات آن بى ارتباط به هم نيستند.
و اما آيه مورد بحث با چند آيه بعدش كه متعرض حال يتيمان و زنان است فى نفسه به منزله زمينه چينى براى مسائل ارث و محارم است كه بزودى متعرض آن خواهد شد و اما عدد زوجات كه در آيه سوم از آن سخن رفته هر چند كه مساءله زوجات از امهات مسائل سوره است اما آيه شريفه به عنوان طفيلى و استفاده از كلام ذكر شده ، كلامى كه گفتيم جنبه مقدمه و زمينه چينى دارد.
يا ايها النّاس اتّقوا ربّكم ...
در اين آيه مى خواهد مردم را به تقوا و پروا داشتن از پروردگار خويش دعوت كند، مردمى كه در اصل انسانيت و در حقيقت بشريت با هم متحدند و در اين حقيقت بين زنشان و مردشان ، صغيرشان و كبيرشان ، عاجزشان و نيرومندشان ، فرقى نيست ، دعوت كند تا مردم درباره خويش به اين بى تفاوتى پى ببرند تا ديگر مرد به زن و كبير به صغير ظلم نكند و با ظلم خود مجتمعى را كه خداوند آنان را به داشتن آن اجتماع هدايت نموده آلوده نسازند، اجتماعى كه به منظور تتميم سعادتشان و با احكام و قوانين نجات بخش تشكيل شده مجتمعى كه خداى عزوجل آنان را به تاءسيس آن ملهم نمود، تا راه زندگيشان را هموار و آسان كند همچنين هستى و بقاى فرد فرد و مجموعشان را حفظ فرمايد.

*(110/25)*

از همين جا روشن مى شود كه چرا در آيه شريفه ، خطاب را متوجه ناس (همه مردم ) كرد و نه به خصوص مؤ منين و نيز چرا فرمان (اتّقوا) را مقيد به قيد (ربّكم ) كرد و نفرمود: (اتّقوا اللّه \_ از (خدا) پروا كنيد)، بلكه فرمود: (از پروردگار خود پروا كنيد) چون صفتى كه از خدا به ياد بشر انداخت (كه همه را از يك نفر خلق كرده ) صفتى است كه پر و بال آن تمامى افراد بشر را مى گيرد و اختصاصى به مؤ منين ندارد و اين صفت خود يكى از آثار ربوبيت او است چون منشاءش (ربوبيت ) خدا يعنى تدبير و تكميل است نه (الوهيت ) او.
و اما اين كه فرمود: (خدائى كه شما را از يك نفس آفريد)، منظور از (نفس ) به طورى كه از لغت برمى آيد عين هر چيز است مثلا مى گويند: (جائنى فلان نفسه \_ فلانى خودش نزد من آمد) در اينجا منظور اين است كه عين او آمد. البته منشاء اينكه دو كلمه (نفس ) و (عين ) متعين در معناى (چيزى كه بوسيله آن شى ء، شى ء مى شود) باشد، مختلف است .
و نفس چيزى است كه انسان بواسطه آن انسان است و آن عبارت است از مجموع روح و جسم در دنيا و روح به تنهائى در زندگى برزخ كه بحث در اين باره در ذيل آيه : (و لا تقولوا لمن يقتل فى سبيل اللّه اموات ...) گذشت .
مراد از نفس واحده و زوج او كه انسان از آن آفريده شده است
و از ظاهر سياق برمى آيد كه مراد از (نفس واحده ) آدم (عليه السلام ) و مراد از (زوجها) حوا باشد كه پدر و مادر نسل انسان است كه ما نيز از آن نسل مى باشيم و بطورى كه از ظاهر قرآن كريم برمى آيد همه افراد نوع انسان به اين دو تن منتهى مى شوند همچنانكه از آيات زير همين معنا برمى آيد كه : (خلقكم من نفس واحده ، ثم جعل منها زوجها).
(يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنّة ) و آيه زير كه حكايت گفتار ابليس است : (لئن اخرتن الى يوم القيمة لاحتنكنّ ذريتة الاّ قليلا.

*(110/26)*

و اما احتمالى كه بعضى از مفسرين در معناى (نفس واحده ) و (زوجها) داده اند، ذيلا از نظر خوانندگان مى گذرد كه البته به هيچ وجه درست نيست ، آنان گفته اند كه : مراد از (نفس واحده ) و (زوج او) در آيه شريفه مطلق ذكور و اناث نسل بشر است كه كل بشر از مجموع پدر و مادر متولد مى شود، در نتيجه معناى آيه چنين مى شود كه مثلا آيه فرموده است كه هر يك نفر از شما نوع بشر از يك پدر و مادر و يا به عبارت ديگر: از دو فرد بشر خلق شده ايد بدون اينكه در اين معنا فرقى ميان شما باشد، بنابه گفته اين مفسر آيه شريفه همان را مى خواهد افاده كند كه آيه : (يا ايها النّاس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند اللّه اتقيكم ) آن را افاده مى كند و مى فرمايد: هان اى مردم ما شما را از يك نر و يك ماده آفريديم و شما را تيره تيره و قبيله قبيله نموديم تا يكديگر را بشناسيد و از ميان همه شما آنكه باتقواتر است نزد خدا گرامى تر است و خلاصه مفادش اين است كه شما افراد بشر از اين جهت كه هر يك متولد از پدرى و مادرى هستيد هيچ فرقى نداريد.
و وجه نادرستى اين احتمال روشن است براى اينكه : اين مفسر غفلت كرده از اينكه بين دو آيه ،
يعنى آيه سوره حجرات و آيه سوره نسا فرق واضحى است زيرا آيه سوره حجرات در مقام بيان اين جهت است كه افراد انسان از نظر (حقيقت انسانيت ) يكسانند و هيچ فرقى در اين جهت ندارند كه هر يك آنان از پدرى و مادرى از جنس بشر متولد شده اند پس ديگر جا ندارد يكى بر ديگرى تكبر ورزد و خود را از ديگران بهتر بشمارد مگر به يك ملاك كه آن هم تقوا است .

*(110/27)*

و اما آيه سوره نسا كه مورد بحث ما است در مقام ديگرى است اين آيه مى خواهد بيان كند كه افراد انسان از حيث (حقيقت و جنس ) يك واقعيتند و با همه كثرتى كه دارند همه از يك ريشه منشعب شده اند مخصوصا از جمله : (و بثّ منهما رجالا كثيرا و نساء...) اين معنا به روشنى استفاده مى شود به طورى كه ملاحظه مى كنيد چنين معنائى با اين احتمال كه مراد از (نفس واحده ) و (زوج او) تمامى نر و ماده هاى بشرى باشد نمى سازد گذشته از اين دليل آن معنا با غرضى كه سوره نسا آن را تعقيب مى كند كه بيانش گذشت سازگارى ندارد.
معناى كلمه زوج و جمله (و خلق منها زوجها)
و اما كلمه زوج در جمله : (و خلق منها زوجها) بنا به گفته راغب به معناى همسر است يعنى اين كلمه در مورد هر دو قرين كه يكى نر و ديگرى ماده باشد استعمال مى شود يعنى هم به نر زوج مى گويند و هم به ماده و همچنين در غير حيوانات يعنى در هر دو چيزى كه جفت داشته باشد به كار مى رود، مانند چكمه و دمپائى كه به هر لنگه آن گفته مى شود: اين زوج آن ديگرى است و نيز به هر چيزى كه شبيه و نزديك به ديگرى و يا ضد ديگرى است زوج گفته مى شود، آنگاه راغب در ادامه سخنانش مى گويد: زوجه واژه نامطلوبى است ، (يعنى در لغت صحيح به زن نيز زوج گفته مى شود نه زوجه ).
و ظاهر جمله مورد بحث يعنى جمله (و خلق منها زوجها) اين است كه مى خواهد بيان كند كه همسر آدم از نوع خود آدم بود و انسانى بود مثل خود او و اين همه افراد بى شمار از انسان كه در سطح كره زمين منتشر شده اند همه از دو فرد انسان مثل هم و شبيه به هم منشاء گرفته اند و بنابراين حرف (من ) من نشويه خواهد بود و جمله مورد بحث همان نكته اى را مى رساند كه آيات زير در صدد افاده آن است : (و من آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها و جعل بينكم موده و رحمه و اللّه جعل لكم من انفسكم ازواجا و جعل لكم
next page
fehrest page
back page

*(110/28)*

next page
fehrest page
back page
من ازواجكم بنين و حفده ).
فاطر السّموات و الارض ، جعل لكم من انفسكم ازواجا و من الانعام يذروكم فيه ) و نظير اين آيات آيه زير است : (و من كل شى ء خلقنا زوجين ).
پس اينكه در بعضى از تفسيرها آمده كه مراد از آيه مورد بحث اين است كه همسر آدم از بدن خود درست شده صحيح نيست ، هر چند كه در روايات آمده كه از دنده آدم خلق شده ، ليكن از خود آيه استفاده نمى شود و در آيه چيزى كه بر آن دلالت كند وجود ندارد.
و بثّ منهما رجالا كثيرا و نساء
كلمه : (بث ) به معناى جدا سازى بوسيله پاشيدن و امثال آن است و در جاى ديگر قرآن آمده : (فكانت هباء منبثا) يعنى كوهها به صورت ذراتى متفرق در مى آيند و از همين باب است كه شكوه از اندوه را هم (بث ) مى گويند چون شكوه در حقيقت اندوه تراكم يافته در دل را مى پراكند و به همين جهت است كه گاهى كلمه (بثّ) را در خود اندوه استعمال مى كنند كه در اين صورت مصدر را در اسم مفعول استعمال كرده اند، چون اندوه مبثوثى است كه انسان آن را بالطبع بث داده و منتشر مى كند در آيه شريفه : (قال انما اشكوا بثى و حزنى الى اللّه ) در همين معنا استعمال شده ، معنايش اين است كه : (من غم و اندوهم را تنها براى خدا مى پراكنم ).
و از آيه شريفه بر مى آيد كه نسل موجود از انسان تنها منتهى به آدم و همسرش مى شود و جز اين دو نفر هيچ كس ديگرى در انتشار اين نسل دخالت نداشته است (نه حورى بهشتى و نه فردى از افراد جن و نه غير آن دو) و گرنه مى فرمود: (و بث منهما و من غيرهما). با پذيرفتن اين معنا دو مطلب به عنوان نتيجه بر آن متفرع مى شود.
كل بشر از آدم و حوا نشاءت گرفته اند
اول اينكه : منظور از جمله : (رجالا كثيرا و نساء) كل بشر است و افرادى است كه يا بدون واسطه (چون هابيل و قابيل و غيره ) و يا با واسطه (چون ديگر افراد بشر تا هنگام بپا شدن قيامت )

*(111/1)*

از اين دو فرد (يعنى آدم و حوا) منشعب شده اند پس كانه فرموده است : (و بثكم منهما ايها النّاس ).
ازدواج فرزندان بلافصل آدم بين برادران و خواهران بوده
مطلب دوم اين است كه : ازدواج در طبقه اولى ، بعد از خلقت آدم و حوا يعنى در فرزندان بلافصل آدم و همسرش بين برادران و خواهران بوده و دختران آدم با پسران او ازدواج كرده اند، چون آن روز در تمام دنيا نسل بشر منحصر در همين فرزندان بلا فصل آدم بوده ، (در آن روز غير از آنان ، نه دخترانى يافت مى شده است كه تا همسر پسران آدم شوند و نه پسرى بود كه همسر دخترانش ‍ گردند) بنابراين هيچ اشكالى هم ندارد (اگر چه در عصر ما خبرى تعجب آور است و ليكن ) از آنجائى كه مساءله يك مساءله تشريعى است و تشريع هم تنها و تنها كار خداى تعالى است و لذا او مى تواند يك عمل را در روزى حلال و روزى ديگر حرام كند: (و اللّه يحكم لا معقب لحكمة ) (ان الحكم الا للّه ). (و لا يشرك فى حكمه احدا) (و هو اللّه لا اله الا هو له الحمد فى الاولى و الاخرة و له الحكم و اليه ترجعون ).
و اتّقوا اللّه الذى تسائلون به و الارحام
منظور از (تسائل ) به خدا اين است كه مردم با سوگند به خداى تعالى از يكديگر چيزى درخواست كنند اين به او بگويد تو را به خدا سوگند مى دهم كه فلان كار را بكنى و او نيز به اين چنين چيزى را بگويد و تسائل به خداى تعالى كنايه است از اينكه خداى سبحان در نظر آنان محترم و عظيم بوده و او را دوست مى داشتند چون آدمى به كسى و چيزى سوگند مى دهد كه او را عظيم بداند و محبوب بدارد.
گفتار مفسرين در نقش تركيبى (الارحام ) در آيه و بررسى نظر آنان

*(111/2)*

و اما اينكه فرمود: (و الارحام )، از ظاهرش برمى آيد كه عطف باشد بر لفظ جلاله (اللّه ) و معناى آن چنين باشد: (از خدائى كه يكديگر را به احترام او قسم مى دهيد بترسيد) و از ارحام نيز بترسيد و چه بسا چنين باشد كه بعضى از مفسرين گفته اند كه عطف است بر محل و باطن ضمير (به ) كه حالت نصبى دارد مثل : مررت بزيد و عمرا و مؤ يد اين احتمال اين است كه در قرائت حمزه كلمه (ارحام ) به صداى زير خوانده شده تا عطف باشد بر ضمير متصل مجرور (به ) اگر چه علماى نحو اين وجه را ضعيف شمرده و گفته اند:
قاعده در مثل جمله (مررت بزيد و عمروا) بايد عمرو را به صداى بالا خواند براى اينكه عطف بزيد است كه در باطن مفعول (مرور) است .
در نتيجه معناى آيه شريفه چنين مى شود: (از خدائى كه شما يكديگر را به او و به رحم خود سوگند مى دهيد (و مى گوئيد تو را به خدا و به رحم سوگند مى دهم ) بترسيد و پروا كنيد).
اين بود خلاصه آنچه مفسرين در اين باره گفته اند، ليكن سياق آيات و نيز روال قرآن در بياناتش با اين گفتار سازگار نيست . توضيح اينكه اگر كلمه ارحام را صله اى مستقل براى موصول (الذى ) بگيريم تقدير كلام چنين مى شود: (و اتّقوا اللّه الذى تسائلون بالارحام ) بترسيد از خدائى كه يكديگر را به رحم ها سوگند مى دهيد) و معلوم است كه اين عبارت ناتمام است چون صله نامبرده خالى از ضمير است و اين جايز نيست .
(بله اگر از اين صله ضميرى به موصول برمى گشت مثلا مى گفتيم : (و اتّقوا اللّه الذى جعل بينكم و بين ارحامكم موده فتسائلون بهم ) آن وقت مى توانستيم كلمه (و الارحام ) را صله مستقلى بگيريم (مترجم ) ).
و اگر چنانچه مجموع كلمه (والارحام ) و جمله (تسائلون به ) را يك صله بگيريم براى موصول (الذى ) در اين صورت مفاد آيه با ادب قرآن كريم نسبت به خداى تعالى سازگارى ندارد چون در مساءله عظمت و عزت خدا و ارحام را مساوى و برابر گرفته ايم .

*(111/3)*

(پس معناى درست همان است كه ما كرديم و گفتيم تقدير كلام (و اتقوا الارحام ) است و معناى آيه اين است كه : پاس حرمت خدائى را كه يكديگر را به او سوگند مى دهيد بداريد و پاس حرمت ارحام را هم نگه داريد (مترجم ) ).
اگر كسى بگويد كه : نسبت تقوا به ارحام دادن صحيح نيست و نمى شود گفت : (از ارحام بترسيد)، در پاسخ مى گوييم هيچ عيبى ندارد چرا كه ارحام و حرمت آن نيز به صنع و خلقت خداى تعالى منتهى مى شود و اين تنها آيه مورد بحث نيست كه در آن تقوا را به غير خداى تعالى نسبت داده بلكه در موارد ديگر نيز اين عمل را انجام داده است مثلا در آيه : (و اتّقوا يوما ترجعون فيه الى اللّه ).
و نيز در آيه : (و اتّقوا النار التى اعدّت للكافرين ).
و در آيه : (و اتّقوا فتنه لاتصيبن الّذين ظلموا منكم خاصة ) تقوا را به (روز قيامت ) و به (آتش آن روز) و به (فتنه ) نسبت داده است .
و به هر حال اين قسمت از كلام خداى تعالى به منزله تقييد بعد از اطلاق و تضييق بعد از توسعه در قسمت قبلى است آنجا كه مى فرمود: (يا ايها الناس اتّقوا...) و نساء چون حاصل معناى قسمت اول اين بود كه از خدا بترسيد از اين جهت كه رب شما است و از اين جهت كه شما را خلق كرده و همه شما (افراد بشر) را از يك سنخ قرار داده سنخ و ماده اى كه در همه افرادتان محفوظ است و همه شما را از ماده اى آفريده كه در تمامى افرادتان محفوظ است و با تكثر شما متكثر مى شود، آن سنخه واحده و آن ماده محفوظه اين است كه همه شما در مساءله نوعيت و جوهره ذات انسانيد.

*(111/4)*

و اما حاصل معناى قسمت دوم كه مورد بحث است اين است كه : از خدا بترسيد از اين جهت كه نزد شما داراى عزت و عظمت است (عزت و عظمتى كه يكى از (شؤ ون ) ربوبيت است نه اصل ربوبيت ) و بترسيد از وحدت خويشاوندى و ارتباط رحمى كه خدا آن را در بين شما قرار داده ، (و معلوم است كه وحدت خويشاوندى و رحمى يكى از شؤ ون و شعبه هاى وحدت سنخى و نوعى افراد بشر است ).
با اين بيان روشن شد كه بدين جهت كلمه (واتّقوا) را در يك آيه دو بار ذكر كرد و امر به تقوا را در جمله دوم تكرار نمود كه هر چند مضمون جمله دوم تكرار مضمون جمله اول بود ليكن از آنجائى كه معناى زايدى را در برداشت (و آن فهماندن اهميت امر ارحام بود) لذا جمله (واتّقوا) را تكرار نمود.
وجه اطلاق (رحم ) بر خويشاوندان
كلمه (ارحام ) جمع كلمه (رحم ) است و رحم در اصل به معناى محل نشو و نماى جنين در شكم مادران مى باشد همان عضو داخلى كه خداى عزوجل در باطن زنان قرار داده تا نطفه در آن تربيت شده و فرزندى تمام عيار گردد اين معناى اصلى كلمه رحم است ولى بعدها به عنوان استعاره و به علاقه ظرف و مظروف در معناى قرابت و خويشاوندى استعمال شد چون خويشاوندان همه در اينكه از يك رحم خارج شده اند مشتركند پس كلمه (رحم ) به معناى نزديك و ارحام به معناى نزديكان انسان است و قرآن شريف در امر رحم نهايت درجه اهتمام را بكار برده ،
همانطور كه امر قوم و امت را مورد اهتمام و عنايت قرار داده چون رحم عبارت است از مجتمع خانوادگى و كوچك اما قوم و امت مجتمعى است بزرگ و لذا قرآن كريم اين توجه و عنايت را به امر مجتمع بزرگ كرده و آن را حقيقتى صاحب اثر و داراى خواص ‍ دانسته و فرمود: (و هو الذى مرج البحرين هذا عذب فرات و هذا ملح اجاج و جعل بينهما برزخا و حجرا محجورا و هو الّذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا و كان ربّك قديرا).
و نيز فرموده : (و جعلنا كم شعوبا و قبائل لتعارفوا).

*(111/5)*

و نيز فرموده : (و اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب اللّه ).
و فرموده : (فهل عسيتم ان تولّيتم ان تفسدوا فى الارض و تقطعوا ارحامكم ).
و فرموده : (و ليخش الّذين لو تركوا من خلفهم ذريه ضعافا خافوا عليهم ) و آياتى ديگر كه به نحوى براى اجتماع اثرى اثبات مى كند.
معناى (رقيب ) و تعليل امر به تقوا به اين صفت خداوند
ان اللّه كان عليكم رقيبا
كلمه (رقيب )، به معناى (حفيظ) است و (مراقبت ) به معناى (محافظت ) است و گويا اين كلمه از ماده (رقبه ) (برده \_ گردن ) گرفته شده با اين عنايت كه مردم هر يك حافظ رقاب بردگان خود بودند و يا از اينجا گرفته شده كه رقيب در محافظت آنچه كه مراقبش مى كند همواره رقبه (گردن ) خود را مى كشد، تا وضع آن را زير نظر داشته باشد به اين مناسبت محافظت را مراقبت خوانده اند، البته (رقوب ) به معناى مطلق (حفظ) نيست بلكه تنها آن محافظت از حركات و سكنات شخص محفوظ و مرقوب را مراقبت مى گويند كه به منظور اصلاح موارد خلل و فساد آن باشد و يا به اين منظور باشد كه حركات و سكنات آنرا ضبط كنند.
پس كانه مراقبت همان حفظ كردن چيزى است به اضافه عنايت علمى و شهودى بر آن و به همين جهت مراقبت به معناى حراست و داروغگى و انتظار و بر حذر بودن و در كمين نشستن استعمال مى شود
و در قرآن خداى تعالى نيز رقيب خوانده شده چون اعمال بندگان را حفظ مى كند تا پاداش دهد همچنين حفيظ و در كمين و وكيل نيز گفته شده است : (و ربّك على كل شى ء حفيظ اللّه حفيظ عليهم و ما انت عليهم بوكيل فصب عليهم ربك سوط عذاب ، ان ربك لبالمرصاد).

*(111/6)*

بطورى كه ملاحظه مى كنيد امر به تقوا در وحدت انسانى است در بين همه افراد سارى و جارى است و دستور به اينكه آثار آن تقوا را كه لازمه آن است حفظ كنند را با اين بيان تعليل كرده كه : خداى تعالى رقيب است و به اين تعليل سخت ترين تخويف و تهديد نسبت به مخالفت اين دستورها را مى رساند و با دقت در اين تعليل روشن مى شود: آياتى كه متعرض مساءله (بغى )، (ظلم )، (فساد در زمين )، (طغيان ) و امثال اينها شده و دنبالش تهديد و انذار كرده چه ارتباطى با اين غرض الهى يعنى (حفظ وحدت انسانيت از فساد و سقوط) دارد.
گفتارى در عمر صنف انسان و انسانهاى اوليه
در تاريخ يهود آمده است كه : عمر نوع بشر از روزى كه در زمين خلق شده تاكنون ، بيش از حدود هفت هزار سال نيست كه اعتبار عقلى هم كمك و مساعد اين تاريخ است ، براى اينكه اگر ما از نوع بشر يك انسان مرد و يك زن را كه با هم زن و شوهر باشند فرض ‍ كنيم كه در مدتى متوسط نه خيلى طولانى و نه خيلى كوتاه با هم زندگى كنند و هر دو داراى مزاجى معتدل باشند و در وضع متوسطى از حيث امنيت و فراوانى نعمت و رفاه و مساعدت و... و همه عوامل و شرايطى كه در زندگى انسان مؤ ثرند قرار داشته باشند و از سوى ديگر فرض كنيم اين دو فرد در اوضاعى متوسط توالد و تناسل كنند و باز فرض كنيم كه همه اوضاعى كه درباره آن دو فرض ‍ كرديم درباره فرزندان آن دو نيز محقق باشد و فرزندانشان هم از نظر پسرى و دخترى بطور متوسط به دنيا بيايند خواهيم ديد كه اين انسان كه در آغاز فقط دو نفر فرض شده بودند، در يك قرن يعنى در راءس صد سال عددشان به هزار نفر مى رسد، در نتيجه هر يك نفر از انسان در طول صد سال پانصد نفر مى شود.

*(111/7)*

آنگاه اگر عوامل تهديدگر را كه با هستى بشر ضديت دارد (از قبيل بلاهاى عمومى يعنى سرما، گرما، طوفان ، زلزله ، قحطى ، وبا، طاعون ، خسف ، زير آوار رفتن ، جنگهاى خانمان برانداز و ساير مصائب غير عمومى كه احيانا به تك تك افراد مى رسد) در نظر بگيريم و از آن آمار كه گرفتيم سهم اين بلاها را كم كنيم و در اين كم كردن حداكثر را در نظر بگيريم يعنى فرض كنيم كه بلاهاى نامبرده از هر هزار نفر انسان نهصد و نود و نه نفر را از بين ببرد و در هر صد سال كه بر حسب فرض اول در هر نفر هزار نفر مى شوند غير از يك نفر زنده نماند.
و به عبارت ديگر: عامل تناسل كه بايد در هر صد سال دو نفر را هزار نفر كند تنها آندو را سه نفر كند و از هزار نفر تنها يك نفر بماند آنگاه اين محاسبه را به طور تصاعدى تا مدت هفت هزار سال يعنى هفتاد قرن ادامه دهيم خواهيم ديد كه عدد بشر به دو بليون و نيم مى رسد و اين عدد همان عدد نفوس بشر امروزى است كه آمارگران بين المللى آنرا ارائه داده اند.
پس اعتبار عقلى هم همان را مى گويد كه تاريخ گفته است و ليكن دانشمندان طبقات الارض و به اصطلاح (ژئولوژى ) معتقدند كه عمر نوع بشرى بيش از مليونها سال است و بر اين گفتار خود ادله اى از فسيل هائى كه آثارى از انسانها در آنها هست ، و نيز ادله اى از اسكلت سنگ شده خود انسانهاى قديمى آورده اند، كه عمر هر يك از آنها به طورى كه روى معيارهاى علمى خود تخمين زده اند بيش از پانصد هزار سال است .

*(111/8)*

اين اعتقاد ايشان است ليكن ادله اى كه آورده اند قانع كننده نيست دليلى نيست كه بتواند اثبات كند كه اين فسيل ها، بدن سنگ شده اجداد همين انسانهاى امروز است و دليلى نيست كه بتواند اين احتمال را رد كند كه اين اسكلت هاى سنگ شده مربوط است به يكى از ادوارى كه انسانهائى در زمين زندگى مى كرده اند چون ممكن است چنين بوده باشد و دوره ما انسانها متصل به دوره فسيل هاى نامبرده نباشد، بلكه انسانهائى قبل از خلقت آدم ابوالبشر در زمين زندگى كرده و سپس منقرض شده باشند و همچنين اين پيدايش ‍ انسانها و انقراضشان تكرار شده باشد، تا پس از چند دوره نوبت به نسل حاضر رسيده باشد.
و اما قرآن كريم بطور صريح متعرض كيفيت پيدايش انسان در زمين نشده ، كه آيا ظهور اين نوع موجود (انسان ) در زمين منحصر در همين دوره فعلى است كه ما در آن قرار داريم و يا دوره هاى متعددى داشته ، و دوره ما انسانهاى فعلى آخرين ادوار آن است ؟.
هر چند كه ممكن است از بعضى آيات كريمه قرآن استشمام كرد كه قبل از خلقت آدم ابوالبشر (عليه السلام ) و نسل او انسانهائى ديگر در زمين زندگى مى كرده اند مانند آيه شريفه :
(و اذ قال ربك للملائكه انّى جاعل فى الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدّماء) كه از آن برمى آيد قبل از خلقت بنى نوع آدم دوره ديگرى بر انسانيت گذشته ، كه ما در تفسير همين آيه به اين معنا اشاره كرديم .
بله در بعضى از روايات وارده از ائمه اهل بيت عليهم السلام مطالبى آمده كه سابقه ادوار بسيارى از بشريت را قبل از دوره حاضر اثبات مى كند و انشاءالله بزودى در بحث روائى روايات نامبرده از نظر خوانندگان خواهد گذشت .
گفتارى پيرامون منتهى شدن نسل حاضر به آدم و حوا و رد شبهاتى در اين مورد

*(111/9)*

چه بسا گفته باشند كه اختلاف رنگ پوست بدن انسانها كه عمده آن سفيدى در نقاط معتدله از آسيا و اروپا و سياهى در ساكنان آفريقاى جنوبى و زردى در ساكنان چين و ژاپن و سرخى در هنود آمريكائيان مى باشد حكم مى كند به اينكه هر يك از اين نسل ها به مبدئى منتهى شود كه غير از مبداء آن ديگرى است چون اختلاف رنگها از اختلاف طبيعت خونها ناشى مى شود و بنابراين مبداء مجموع افراد بشر نمى تواند كمتر از چهار نوع زن و شوهر باشد چرا كه چهار نوع رنگ بيشتر وجود ندارد (و از يك نوع زن و شوهر چهار نوع انسان منشعب نمى شود پس فرضيه آدم و حوا قابل قبول نيست ).
و چه بسا بر نظريه خود استدلال نيز كرده باشند به اينكه : همه مى دانيم قاره آمريكا در قرون اخير كشف شد (كه كريستف كلمب فرانسوى آنرا كشف كرد)و وقتى كشف كرد سرخ پوستان را در آنجا ديد با اينكه همه مى دانيم سرخ پوستان هيچ ارتباط و اتصالى با ساير سكنه دنيا نداشتند و نمى شود احتمال داد كه ساكنان نيم كره شرقى دنيا با فاصله بسيار زيادى كه با آنان داشتند ريشه و منشاء واحدى داشته باشند و همه به يك پدر و يك مادر منتهى شوند و ليكن هر دو دليل عليل و محل خدشه است .
اما مساءله اختلاف خونها و به دنبالش اختلاف رنگها هيچ دلالتى بر نظريه آنان ندارد، براى اينكه بحث هاى طبيعى امروز اساس خود را بر اين پايه نهاده كه انواع كائنات در حال تطور و تحولند و با چنين مبنائى چگونه اطمينان پيدا مى شود به اينكه اختلاف خونها و به دنبالش اختلاف رنگها مستند به تطور در اين نوع نباشد؟

*(111/10)*

با اينكه اين دانشمندان جزم و قطع دارند بر اينكه تطور و تحول در بسيارى از انواع جانداران از قبيل اسب و گوسفند و فيل و غير آن واقع شده و اين بحث و فحص سرانجام به آثارى باستانى و تحت الارض بسيارى برخورده كه كشف مى كند چنين تطورى واقع شده علاوه بر اينكه علماى امروز هيچ اعتنائى به اختلاف رنگها نداشته در جرائد مى خوانيم كه در اين ايام در انگلستان جمعى از دكترهائى كه خود را طبيب مى دانند در اين صدد بر آمده اند كه فرمولى تهيه كنند كه رنگ پوست بدن انسان را تغيير دهند مثلا سياه آن را به سفيد مبدل سازند.

*(111/11)*

و اما مساءله وجود انسانهاى سرخ پوست در ماوراى بحار با اينكه همين طبيعى دانان مى گويند كه تاريخ بشريت از ميليونها سال تجاوز مى كند هيچ چيزى را اثبات نمى كند اين تاريخ نقلى است كه عمر بشر را شش هزار سال و اندى مى داند و وقتى مطلب از اين قرار باشد چه مانعى دارد كه در قرون قبل از تاريخ حوادثى رخ داده باشد و قاره آمريكا را از ساير قاره ها جدا كرده باشد همچنانكه آثار باستانى ارضى بسيارى دلالت دارد بر اينكه دگرگونگى هاى بسيارى در اثر مرور زمان در سطح كره زمين رخ داده درياها خشكى و خشكى ها دريا شده و بيابانها كوه و كوه ها مسطح و از همه اينها مهم تر اينكه دو قطب شمال و جنوب و منطقه هاى زمين دگرگون گشته دگرگونى هائى كه علوم طبقات الارض و هياءت و جغرافيا آنرا شرح داده است و با اين حرفها و نظريه ها ديگر دليلى براى آقايان باقى نمى ماند مگر صرف استبعاد اينكه آمريكائى سرخ پوست ، با چينى زردپوست در يك پدر و يك مادر مشترك باشند. و اما قرآن كريم ظاهر قريب به صريحش اين است كه نسل حاضر از انسان از طرف پدر و مادر منتهى مى شود به يك پدر(بنام آدم ) و يك مادر (كه در روايات و در تورات به نام حوا آمده ) و اين دو تن پدر و مادر تمامى افراد انسان است همچنانكه آيات زير بر اين معنا دلالت مى كند: (و بدء خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين ).
(ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ).
(و اذ قال ربّك للملائكه انى جاعل فى الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس ‍ لك ، قال انى اعلم ما لا تعلمون و علم آدم الاسماء كلّها)
(اذ قال ربّك للملائكه انّى خالق بشرا من طين فاذا سوّيتة و نفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ).

*(111/12)*

بطورى كه ملاحظه مى كنيد آياتى كه نقل شد شهادت مى دهند بر اينكه سنت الهى در بقاى نسل بشر اين بوده كه از راه ساختن نطفه اين بقا را تضمين كند و ليكن اين خلقت با نطفه بعد از آن بود كه دو نفر از اين نوع را از گل بيافريد، و او آدم و پس از او همسرش بود كه از خاك خلق شدند (و پس از آنكه داراى بدنى و جهازى تناسلى شدند فرزندان او از راه پديد آمدن نطفه در بدن آدم و همسرش ‍ خلق شدند) پس در ظهور آيات نامبرده بر اينكه نسل بشر به آدم و همسرش منتهى مى شوند جاى هيچ شك و ترديدى نيست ، هر چند كه مى توان (در صورت اضطرار) اين ظهور را كرد.
آدم مذكور در آيات قرآنى آدم نوعى نيست
و چه بسا گفته باشند كه : مراد از آدم كه در آيات مربوط به خلقت بشر، نامش ذكر شده آدم نوعى است نه ، يك فرد معينى از بشر، گوئى كه مطلق انسان از اين جهت كه خلقتش منتهى به مواد زمين است و از اين جهت كه به امر توليد مثل پرداخته ، آدم ناميده شده و چه بسا كه اين احتمال خود را به ظاهر آيه زير مستند كرده باشند، كه مى فرمايد: (و لقد خلقناكم ثمّ صوّرنا كم ثم قلنا للملائكه اسجدوا لآدم ) چون اين آيه از اين اشاره خالى نيست كه فرشتگان ماءمور شده اند براى كسى سجده كنند كه خداى تعالى با خلقت او و تصويرش آماده سجده اش كرده است و آيه شريفه فرموده او شخص معين نبوده بلكه جميع افراد بشر بوده است چون فرموده : (شما را خلق كرديم و سپس صورتگرى نموديم ...) و همچنين در آيه ديگر فرموده : (قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى ... قال انا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين ،... قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الاّ عبادك منهم المخلصين ) نخست سخن از خلقت يك فرد دارد، مى فرمايد:

*(111/13)*

(اى ابليس چه چيز تو را باز داشت از اينكه سجده كنى براى كسى كه من او را به دست خود خلق كردم ؟... ابليس گفت : (من از او شريف ترم ، چرا كه مرا از آتش و او را از گل آفريدى ) و در آخر از همان يك فرد تعبير به جمع كرده مى فرمايد: ابليس گفت : (به عزتت سوگند كه همه آنان را گمراه خواهم كرد مگر بندگان مخلصت را).
ليكن اين احتمال قابل قبول نيست و اشكالهاى زير آن را رد مى كند، نخست اينكه مخالف ظاهر آياتى است كه نقل كرديم و دوم اينكه مخالف صريح آيه اى است كه در دنبال نقل داستان خلقت آدم و سجده ملائكه و خوددارى ابليس از آن \_ در سوره اعراف - آمده و فرموده : (يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنّة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سواتهما).
چون ظهور اين آيه در اينكه آدم شخصى معين بوده و در بهشت بسر مى برده و شيطان او و همسرش را فريب داده جاى ترديد نيست .
سوم مخالفتش با ظاهر آيه زير است كه مى فرمايد: (و اذ قلنا للملائكه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس قال ءاسجد لمن خلقت طينا قال ارايتك هذا الذى كرمت على لئن اخرتن الى يوم القيمة لاحتنكن ذريته الا قليلا.
و چهارم مخالفتش با ظاهر آيه مورد بحث است كه مى فرمايد: (يا ايها النّاس اتّقوا ربّكم الذى خلقكم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بثّ منهما رجالا كثيرا و نساء...) به همان بيانى كه در تفسيرش گذشت .
پس همه اين آيات \_ بطورى كه ملاحظه مى فرمائيد \_ با اين معنا كه جنس بشر به اعتبارى آدم ناميده شود و يك فرد از اين جنس هم به اعتبارى ديگر آدم خوانده شود نمى سازد و نيز با اين معنا كه خلقت بشر به اعتبارى به تراب نسبت داده شود و به اعتبارى ديگر به نطفه هيچ سازگارى ندارد مخصوصا آيه شريفه : (ان مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ...)

*(111/14)*

كه صريح در اين است كه خلقت آدم مانند خلقت عيسى و خلقت عيسى مانند خلقت آدم خلقتى استثنائى است و اگر منظور از كلمه (آدم ) آدم نوعى بود ديگر تشبيه خلقت عيسى به آن معنا نداشت چون خلقت عيسى خارق العاده بود و خلقت نوع بشر بطور (عادى ) است و صاحبان اين احتمال از نظريه از حد اعتدال و ميانه روى به حد تفريط گرائيده اند همچنانكه زين العرب يكى از علماى اهل سنت بسوى افراط گرائيده و گفته است اعتقاد به خلقت بيش از يك آدم كفر است (يعنى آنقدر پاى بند به فرديت شخص ‍ آدم شده كه حاضر نيست آدم هاى متعدد در نسل هاى متعدد را بپذيرد با اينكه طبق روايات و نيز كشفيات اخير آدم هاى بسيارى بوده اند كه هر يك سر سلسله نسل خود به شمار مى آيند).
انسان نوعى است مستقل نه تحول يافته از نوعى ديگر (نظير ميمون )
آياتى كه گذشت براى اثبات اين مطلب كافى است و نيازى به دليل ديگر نيست ، براى اينكه همه آنها، (نسل بشر متولد شده از نطفه را) منتهى به دو فرد از انسان به نام (آدم ) و (همسر) او (حوا) مى دانند و درباره خلقت آن دو صراحت دارند به اينكه : از تراب بوده (در نتيجه جز اين را نمى توان به قرآن كريم نسبت داد كه ) پس انسانيت منتهى به اين دو تن است و اين دو تن هيچ اتصالى به مخلوقات قبل از خود و هم جنس و مثل خود نداشتند بلكه بدون سابقه حادث شده اند.

*(111/15)*

و آنچه امروز نزد دانشمندان زيست شناس درباره طبيعت انسان شايع است اين است كه اولين فرد انسان فردى تكامل يافته بوده يعنى در آغاز انسان نبوده بعد در اثر تكامل انسان شده است و مخصوصا اين فرضيه : يعنى اينكه : انسان قبلا يك فرد حيوان بود و با تكامل انسان شد هر چند بطور قطع مورد قبول و اتفاق همه دانشمندان نيست و به اشكالهاى بسيارى برخورده و بصورتهاى مختلف بر آن اعتراض كرده اند و ليكن اصل فرضيه ، يعنى اينكه انسان حيوانى بوده و در اثر تكامل انسان شده مطلبى است مورد تسليم و قبول همه و تمام مسائل و بحثهائى را كه درباره طبيعت انسان كرده اند بر اساس اين فرضيه بنا نهاده اند چون تفصيل فرضيه آنان بدين قرار است كه : زمين (كه يكى از ستارگان سيار است ) در آغاز قطعه اى جدا شده از خورشيد بوده و از آن منشعب شده و در آن ايام در حال اشتعال و چون فلزات ذوب شده مايع بوده و به تدريج و در تحت عواملى شروع به سرد شدن كرده و پس از سرد شدن باران هاى سهمگينى بر آن باريده و سيل هاى مهيبى بر روى آن جريان يافته
و از تجمع آن سيل ها در نقاط گود زمين درياها پديد آمده و سپس تركيبات آبى و زمينى پديدار گشته و پس از آن گياهان آبى و بعد از تكامل يافتن گياهان و مشتمل شدنش بر جرثومه هاى حيات ، ماهى و ساير حيوانات آبى پديد آمده و آنگاه ماهى بال دار پيدا شده كه هم در آب زندگى مى كرده و هم در خشكى و آنگاه حيوانات صحرائى و در آخر انسان موجود گشته و همه اين تحولات از راه تكامل صورت گرفته ، تكاملى كه بر تركيبات موجود زمين در مرتبه سابق عارض گشته ، به اين معنا كه تركيب موجود در زمين ، با تكامل از صورتى به صورت ديگر در آمده نخست گياه پيدا شده و بعد حيوان آبى و آنگاه حيوان ذوحياتين ، و سپس حيوان صحرائى و در آخر انسان .

*(111/16)*

دليل همه اينها كمال منظمى است كه در نهاد و ساختمان موجودات مشاهده مى شود و پيداست كه موجودات طورى منظم شده اند كه از نقص رو به كمال بروند، تجربه هاى پى در پى در موارد جزئى از تطور و تحول نيز دليل ديگر بر اين معنا است .
در اينجا ممكن است سؤ ال شود كه منظور از اين فرضيه (فرضيه تطور) چه بوده ؟ و با آن چه چيز را خواسته اند اثبات كنند؟ جواب اين است كه مى خواسته اند خواص و آثارى را كه قبلا در نوع انسانى نبوده و بعدا پيدا شده توجيه كنند اما دليل بخصوصى كه فقط اين فرضيه را اثبات كند و ساير فرضيه ها و محتملات مساءله را نفى نمايد نياورده اند با اينكه فرض تباين اين نوع با ساير انواع فرضى است ممكن و هيچ اشكالى متوجه آن نيست آرى ما مى توانيم نوع بشرى را پديده اى مستقل و غير مربوط به ساير انواع موجودات فرض ‍ كنيم و تحول و تطور را در (حالات ) او بدانيم نه در (ذات ) او و اين فرضيه علاوه بر اينكه ممكن است مطابق تجربيات نيز باشد چون ما تجربه كرده ايم كه تاكنون هيچ فردى از افراد اين انواع به فردى از افراد نوع ديگر متحول نشده مثلا هيچ ميمون نديده ايم كه انسان شده باشد بلكه تنها تحولى كه مشاهده شده در خواص و لوازم و عوارض آنها است .
و بحث مفصل اين مساءله جاى ديگرى لازم دارد و منظور ما از اين مقدار كه گفتيم اين بود كه اشاره كنيم به اينكه فرضيه تحول انواع تنها و تنها فرضيه اى است كه مسائل گوناگونى را با آن توجيه كنند و هيچ دليل قاطع بر آن ندارند پس حقيقتى كه قرآن كريم بدان اشاره مى كند كه انسان نوعى جداى از ساير انواع است هيچ معارضى ندارد و هيچ دليل علمى بر خلاف آن نيست .
گفتارى در كيفيت تناسل طبقه دوم از انسان
(فرزندان بلافصل آدم \_ ع \_ )

*(111/17)*

تناسل طبقه اول انسان يعنى آدم و همسرش از راه ازدواج بوده است كه نتيجه اش متولد شدن پسران و دخترانى و به عبارت ديگر خواهران و برادرانى گرديده است و در اين باره بحثى نيست بحث در اين است كه طبقه دوم بشر يعنى همين خواهران و برادران چگونه و با چه كسى ازدواج كرده اند؟ آيا ازدواج در بين خود آنان بوده و يا به طريقى ديگر صورت گرفته است ؟ از ظاهر اطلاق آيه شريفه زير كه مى فرمايد: (و بثّ منهما رجالا كثيرا و نساء...) به بيانى كه گذشت برمى آيد كه در انتشار نسل بشر غير از آدم و همسرش هيچ كس ديگرى دخالت نداشته و نسل موجود بشر منتهى به اين دو تن بوده و بس ، نه هيچ زنى از غير بشر دخالت داشته و نه هيچ مردى چون قرآن كريم در انتشار اين نسل تنها آدم و حوا را مبداء دانسته و اگر غير از آدم و حوا مردى يا زنى از غير بشر نيز دخالت مى داشت مى فرمود: (و بث منهما و من غيرهما) و يا عبارتى ديگر نظير اين را مى آورد تا بفهماند كه غير از آدم و حوا موجودى ديگر نيز دخالت داشته و معلوم است كه منحصر بودن آدم و حوا در مبداءيت انتشار نسل ، اقتضا مى كند كه در طبقه دوم ازدواج بين خواهر و برادر صورت گرفته باشد.

*(111/18)*

و اما اينكه چنين ازدواجى در اسلام حرام است و بطورى كه حكايت شده در ساير شرايع نيز حرام و ممنوع بوده ضررى به اين نظريه نمى زند، براى اينكه تحريم حكمى است تشريعى كه تابع مصالح و مفاسد است ، نه حكمى تكوينى (نظير مستى آوردن شراب ) و غير قابل تغيير و زمام تشريع هم به دست خداى سبحان است ، او هر چه بخواهد مى كند و هر حكمى بخواهد مى راند چه مانعى دارد كه يك عمل را در روزى و روزگارى جايز و مباح كند و در روزگارى ديگر حرام نمايد در روزى كه جز تجويزش چاره اى نيست تجويز كند و در روزگارى ديگر كه اين ضرورت در كار نيست تحريم كند، ازدواج خواهر و برادر را در روزگارى كه تجويزش ‍ باعث شيوع فحشا و جريحه دار شدن عفت عمومى نمى شود تجويز كند و در روزگارى ديگر كه باعث اين محذور مى شود تحريم كند.
خواهى گفت كه تجويز چنين ازدواجى هم مخالف با فطرت بشر و همچنين مخالف با شرايع انبيا است كه آن نيز طبق فطرت است همچنان كه خداى عزوجل فرموده : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت اللّه التى فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم ) و حاصل مفاد آيه اين است كه شرايع الهى همه مطابق با فطرت است و دين پايدار هم دينى است كه چنين باشد.
در پاسخ مى گوئيم :
اين سخن كه ازدواج خواهر و برادر منافى با فطرت باشد درست نيست و فطرت چنين ازدواجى را صرفا به خاطر اينكه ازدواج خواهر و برادر است نفى نمى كند و از آن تنفر ندارد بلكه اگر نفى مى كند و اگر از آن تنفر دارد براى اين است كه باعث شيوع فحشا و منكرات مى شود و باعث مى گردد غريزه عفت باطل گردد و عفت عمومى لكه دار شود.

*(111/19)*

و پر واضح است كه شيوع فحشا بوسيله ازدواج خواهر و برادر در زمانى است كه جامعه گسترده اى از بشر وجود داشته باشد و اما در روزگارى كه در تمامى روى زمين غير از چند پسر و چند دختر از يك پدر و مادر وجود ندارند و از سوى ديگر مشيت خداى تعالى تعلق گرفته كه همين چند تن را زياد كند و افرادى بسيار از آنان منشعب سازد ديگر عنوان فحشا بر چنين ازدواجى منطبق و صادق نيست .
پس اگر انسان امروز از چنين تماس و چنين جماعى نفرت دارد به خاطر علتى است كه گفتيم نه اينكه به حسب فطرت از آن متنفر باشد، به شهادت اينكه مى بينيم مجوسيان در قرنهائى طولانى (بطورى كه تاريخ ذكر مى كند) ازدواج بين خواهر و برادر را مشروع مى دانستند و از آن متنفر نبودند و هم اكنون بطور قانونى در روسيه (بطورى كه نقل شده ) و نيز بطور غير قانونى يعنى به عنوان زنا در اروپا انجام مى شود.
يكى از عادات كه در اين ايام در ملل متمدن اروپا و آمريكا معمول است اين است كه دوشيزگان قبل از ازدواج قانونى و قبل از رسيدن به حد بلوغ سنى ازدواج بكارت خود را زايل مى سازند و آمارى كه در اين باره گرفته شده به اين نتيجه رسيده كه بعضى از اين افضاها از ناحيه پدران و برادران دوشيزگان صورت مى گيرد.

*(111/20)*

بعضى ها گفته اند: اينگونه ازدواج با قوانين طبيعى يعنى قوانينى كه قبل از پيدايش مجتمع صالح در بشر به منظور سعادتش در انسانها جارى بوده نمى سازد زيرا اختلاط و انسى كه در بين افراد يك خانواده برقرار است غريزه شهوت و عشق ورزى و ميل غريزى را در بين خواهران و برادران باطل مى كند و به قول مونتسكيو حقوقدان معروف در كتابش روح القوانين : علاقه خواهر برادرى غير از علاقه شهوانى بين زن و مرد است ليكن اين سخن درست نيست . اولا: به همان دليلى كه خاطرنشان كرديم و ثانيا: به فرض هم كه قبول كنيم منحصر در موارد معمولى است نه در جائى كه ضرورت آن را ايجاب كند يعنى قوانين وضعى طبيعى نتواند صلاح مجتمع را تاءمين كند كه در چنين صورتى چاره اى جز اين نيست كه قوانين غير طبيعى مورد عمل قرار گيرد و اگر قرار باشد بطور كلى جز قوانين طبيعى پذيرفته نشود بايد بيشتر قوانين معمول و اصول داير در زندگى امروز هم دور ريخته شود (در متن عربى كلمه (لا) در جمله (بما لا تكون ) غلط است ).
بحث روايتى
(درباره خلقت آدم ، صله رحم و...)
در كتاب توحيد از امام صادق عليه السلام روايتى آورده كه در ضمن آن به راوى فرموده : شايد شما گمان كنيد كه خداى عزوجل غير از شما هيچ بشر ديگرى نيافريده نه چنين نيست بلكه هزارهزار آدم آفريده كه شما از نسل آخرين آدم از آن آدمها هستيد.
مؤ لف قدس سره : ابن ميثم نيز در شرح نهج البلاغه خود حديثى به اين معنا از امام باقر عليه السلام نقل كرده و صدوق نيز همان را در كتاب خصال خود آورده .
و در خصال از امام صادق عليه السلام روايت آورده كه فرمود: خداى عزوجل دوازده هزار عالم آفريده كه هر يك از آن عوالم از هفت آسمان و هفت زمين بزرگتر است و هيچيك از اهالى يك عالم به ذهنش نمى رسد كه خداى تعالى غير عالم او عالمى ديگر نيز آفريده باشد.

*(111/21)*

و در همان كتاب از امام باقر عليه السلام روايت كرده كه فرمود: خداى عزوجل در همين زمين از روزى كه آن را آفريده هفت عالم خلق كرده (و سپس بر چيده ) و هيچيك از آن عوالم از نسل آدم ابوالبشر نبودند و خداى تعالى همه آنها را از پوسته روى زمين آفريد و نسلى را بعد از نسل ديگر ايجاد كرد و براى هر يك عالمى بعد از عالم ديگر پديد آورد تا در آخر آدم ابوالبشر را بيافريد و ذريه اش ‍ را از او منشعب ساخت ....
و در نهج البيان شيبانى از عمرو بن ابى المقدام از پدرش ابى المقدام روايت آورده كه گفت : من از امام ابى جعفر عليه السلام پرسيدم : خداى عزوجل حوا را از چه آفريد؟ فرمود: اين مردم در اين باره چه مى گويند؟ عرضه داشتم : مى گويند او را از دنده اى از دنده هاى آدم آفريد فرمود: دروغ مى گويند، مگر خدا عاجز بود كه او را از غير دنده آدم خلق كند؟ عرضه داشتم : فدايت شوم پس او را از چه آفريد؟ فرمود: پدرم از پدران بزرگوارش نقل كرده كه گفتند:
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: خداى تبارك و تعالى قبضه اى (مشتى ) از گل را قبضه كرد و آن را با دست راست خود مخلوط نمود (كه البته هر دو دست او راست است ) و آنگاه آدم را از آن گل آفريد و مقدارى زياد آمد حوا را از آن زيادى خلق كرد.
مؤ لف قدس سره : نظير اين روايت را مرحوم صدوق از عمر و نامبرده نقل كرده و در اين ميان رواياتى ديگر نيز هست كه دلالت دارد بر اينكه حوا را از پشت آدم يعنى از كوتاهترين ضلع او (كه سمت چپ او است ) خلق كرده و همچنين در تورات در فصل دوم از سفر تكوين چنين آمده ليكن هر چند چنين چيزى فى نفسه مستلزم محال عقلى نيست اما آيات كريمه قرآن از چيزى كه بر آن دلالت كند خالى است .

*(111/22)*

و در احتجاج از امام سجاد عليه السلام آمده كه در حديثى و گفتگوئى كه با مردى قرشى داشته سخن بدينجا رسانده كه : (هابيل ) با (لوزا) خواهر همزاى (قابيل ) ازدواج كرد و (قابيل ))با (اقليما) همزاى هابيل راوى مى گويد: مرد قرشى پرسيد: آيا هابيل و قابيل خواهران خود را حامله كردند؟ فرمود: آرى مرد عرضه داشت : اينكه عمل مجوسيان امروز است راوى مى گويد: حضرت فرمود: مجوسيان اگر اين كار را مى كنند و ما آن را باطل مى دانيم براى اين است كه بعد از تحريم خدا آن را انجام مى دهند آنگاه اضافه نمود: منكر اين مطلب نباش براى اينكه درستى اين عمل در آن روز و نادرستيش در امروز حكم خدا است كه چنين جارى شده مگر خداى تعالى همسر آدم را از خود او خلق نكرد؟ در عين حال مى بينيم كه او را بر وى حلال نمود، پس اين حكم شريعت آن روز فرزندان آدم و خاص آنان بوده و بعدها خداى تعالى حكم حرمتش را نازل فرمود....
مؤ لف قدس سره : مطلبى كه در اين حديث آمده موافق با ظاهر قرآن كريم و هم موافق با اعتبار عقلى است ولى در اين ميان روايات ديگرى است كه معارض با آن است و دلالت دارد بر اينكه اولاد آدم با افرادى از جن و حور كه برايشان نازل شدند ازدواج كردند (و اين روايات با اعتبار عقلى درست در نمى آيد زيرا خلقت جن و حوريان بهشتى مادى نيست و غير مادى نمى تواند فرزند مادى بزايد) و خواننده محترم از آنچه گذشت حق مطلب را دريافت نمود.
رواياتى در ذيل (و اتّقوا اللّه الذى تسائلون به و الارحام )
و در مجمع البيان در ذيل آيه : (و اتّقوا اللّه الذى تسائلون به و الارحام )
از امام باقر عليه السلام روايت آورده كه فرمود: معناى تقواى از ارحام اين است كه از قطع رحم بپرهيزيد.
مؤ لف قدس سره : بناى اين تفسير بر قرائت ارحام به فتحه ميم است تا مفعول (اتّقوا) در تقدير باشد.

*(111/23)*

و در كافى و نيز در تفسير عياشى آمده : كه منظور از ارحام ، ارحام مردم است كه خداى عزوجل امر به صله آن فرموده و آنقدر مورد اهميت و اهتمامش قرار داده كه در رديف خودش آورده است كه فرموده : (از خدا بترسيد و از ارحام ...).
مؤ لف قدس سره : اينكه امام عليه السلام فرمود: (مگر نمى بينى ...) بيان وجه تعظيم ارحام است و منظور از اينكه فرمود: در رديف خود قرارش داده ، اين است كه همانطور كه گفتيم فرموده : (از خدا بترسيد و از ارحام ).
و در تفسير الدرالمنثور است كه عبد بن حميد از عكرمة روايت كرده كه ذيل جمله : (الذى تسائلون به و الارحام ) گفته است : ابن عباس گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در معناى اين جمله فرمود: خداى تعالى امر مى كند به اينكه : صله رحم كنيد و صله رحم ، هم زندگى دنياى شما را طولانى تر مى كند هم در آخرت برايتان بهتر است .
مؤ لف قدس سره : اينكه فرمود: طولانى تر مى كند، اشاره است به روايات بسيار زيادى كه وارد شده كه صله رحم عمر را زياد مى كند و بر عكس قطع رحم عمر را كوتاه مى سازد و ممكن است وجه آن را با بيانى كه به زودى در تفسير آيه : (و ليخش الّذين لو تركوا من خلفهم ذريه ضعافا خافوا عليهم ...) مى آيد به ذهن نزديك ساخت . و ممكن است مراد از جمله : (فانه ابقى لكم ) اين باشد كه صله رحم زندگى را از حيث آثارش طولانى مى كند چون باعث وحدت جارى بين اقارب مى شود و وقتى وحدت خويشاوندى محكم تر شد، انسان در از بين بردن عوامل ناسازگار زندگى بهتر مقاومت مى كند و بهتر از بلاها و مصائب و دشمنان جلوگيرى به عمل مى آورد.
روايتى از اميرالمؤ منين (ع ) درباره ارحام و گفتارى پيرامون رحم و توضيح حديث
و در تفسير عياشى از اصبغ بن نباته روايت شده كه گفت : من از اميرالمؤ منين عليه السلام شنيدم كه مى فرمود:

*(111/24)*

بسيار مى شود كه بعضى از شما درباره كسى و يا چيزى بايد خرسندى و رضايت به خرج دهد ليكن خشمگين مى شود تا جائى كه مستوجب آتش دوزخ مى گردد (اين در صورتى است كه روايت (فيما يرضى ) باشد و اگر (فيما يرضى ) باشد معنايش اين مى شود كه شما گاهى دچار خشمى مى شويد كه بعد از آن روى خشنودى را نمى بينيد تا داخل آتش گرديد، پس بنابراين هر گاه يكى از شما نسبت به فردى از ارحام خود خشمگين شد به او نزديك شود و با او تماس پيدا كند) كه (اين خاصيت در ميان ارحام هست كه ) هر گاه بدن اين با آن تماس پيدا كند آرامش و ثبات مى يابد آرى رحم به عرش خدا آويزان است صدائى در آن پيدا مى شود نظير صدائى كه از آهن در هنگام كوبيدن بر مى آيد، پس ندا مى دهد: (بار الها وصل كن با كسى كه مرا وصل كرد و قطع كن با كسى كه مرا قطع كرده ) و اين سخن خداوند سبحان است كه : (و اتّقوا اللّه الذى تسائلون به و الارحام ان اللّه كان بكم رقيبا) و هر شخصى آنگاه كه دچار خشم شد اگر ايستاده است فورا بنشيند و در روى زمين ولو شود كه همين نشستن روى زمين پليدى شيطان را از بين مى برد.
مؤ لف قدس سره : معناى كلمه (رحم ) همانطور كه توجه فرموديد عبارت از آن جهت وحدتى است كه به خاطر تولد از يك پدر و مادر و يا يكى از آن دو در بين اشخاص بر قرار مى شود و (در حقيقت ) باعث اتصال و وحدتى مى شود كه در ماده وجودشان نهفته است ، اين يك امر اعتبارى و خيالى نيست بلكه حقيقتى است جارى در بين ارحام ، و آثار حقيقى در خلقت و در خوى آنان دارد، و نيز در جسم و در روحشان موجود است كه به هيچ وجه نمى شود آن را منكر شد، هر چند كه احيانا عواملى ديگر با آن يافت مى شود كه اثرى مخالف آن را دارد و اثر آن را ضعيف و يا خنثى مى كند تا جائى كه ملحق به عدم شود ولى با آن عوامل نيز به كلى از بين نمى رود.

*(111/25)*

و به هر حال رحم يكى از قوى ترين عوامل براى التيام و آشتى و دوستى بين افراد يك عشيره است و استعداد قوى ترين اثر را دارد و به همين جهت است كه مى بينيم نتايجى كه عمل خير در بين ارحام مى بخشد، شديدتر است از نتايجى كه همين خير و احسان در اجانب دارد و همچنين اثر سوئى كه بدرفتارى در ميان ارحام مى بخشد بسيار قوى تر است از آثار سوئى كه اينگونه رفتارها در بين بيگانگان دارد. اينجا است كه معناى كلام اميرالمؤ منين عليه السلام روشن تر فهميده مى شود كه فرمود:
(هر گاه يكى از شما نسبت به فردى از ارحام خويش خشمگين شد به او نزديك شود...)
چرا كه نزديك شدن به رحم هم رعايت كردن حكم رحم است و هم تقويت و پشتيبانى از او است كه همين دو جهت او را به ياد مى آورد كه طرف مقابل رحم او است و تحريك مى كند به اينكه بيشتر حكم رحم را رعايت كند و در نتيجه بار ديگر اثرش ظاهر گشته و در طرفين راءفت و رحمت پديد آورد.

*(111/26)*

و همچنين معناى جمله ديگر كه در آخر حديث آمده فرموده بود: (و هر شخصى در حال ايستاده دچار خشم گرديد فورا به زمين بچسبد (بنشيند)...) چرا كه آن حالت خشم اگر از طپش نفس و سبعيت شخص سرچشمه بگيرد و نه از ناحيه خدا (و به خاطر او) قهرا ظهور و پيدايش مستند به هواهاى خود نفس خواهد بود و در حقيقت شيطان نفس را غافل گير كرده به جاى آنكه او را متوجه اسباب حقيقى كند، به سوى اسباب و همى و خيالى مى كشاند و در چنين وضعى اگر تغيير حالتى به خود بدهد مثلا اگر در حال قيام است بنشيند نفس خويش را از شاءنى به شاءنى ديگر منصرف كرده به اين معنا كه امكان آن دارد كه نفس هم از آن اسباب و همى به سوى سبب جديدى واقعى متوجه گشته ، در نتيجه از آن اسبابى كه باعث خشم او بودند، غفلت كند، چون علاقه نفس آدمى به رحمت ، به حسب فطرت ، بيش از غضب است و به همين جهت است كه مى بينيم در بعضى از روايات آمده است كه تغيير حالت در حال غضب منحصر به نشستن نيست بلكه هر تغييرى كه ممكن باشد كافى است
حديثى از امام صادق (ع ) درباره ترحم و تاءثير نزديكى به آن در فرو نشاندنخشم
نظير رواياتى كه صاحب مجالس آن را از امام صادق از پدرش عليهماالسلام نقل كرده كه در محضرش سخن از غضب به ميان آمد امام عليه السلام فرمود:
انسان گاهى آنچنان غضب مى كند كه دنبالش روى خشنودى را نمى بيند و با همان غضبش داخل آتش مى شود (خلاصه معنا اينكه غضب او را وادار مى كند جنايتى را مرتكب گردد و مستوجب آتش شود) پس هر گاه فردى دچار غضب شد اگر در حال قيام است سعى كند كه بنشيند كه همين خود باعث مى شود پليدى شيطان از او برود و اگر در حال نشسته است برخيزد و هر مردى كه بر يكى از ارحام خود خشم گرفت به او نزديك شود و سعى كند دستش به بدن او تماس پيدا كند چون رحم هر گاه رحم خود را لمس كند آرامش مى يابد.
مؤ لف قدس سره : تاءثير لمس رحم در فرو نشاندن خشم محسوس و تجربه شده است .

*(111/27)*

و اينكه فرمود: (تنقضه انتقاض الحديد)... معنايش اين است كه از رحم صدائى نظير صداى آهنى كه بر آن بكوبند در مى آيد، و مى گويد: (چنين و چنان ...).
و در كتاب صحاح اللغة در معناى (انقاض ) مى گويد: اين كلمه به معناى آواز مختصرى نظير نوك به زمين زدن است ، و اما درباره معناى عرش در سابق كه بحثى پيرامون كرسى داشتيم ، بطور اجمال اشاره كرديم كه عرش عبارت است از مقام علم اجمالى و فعلى به حوادث و اين خود مرحله اى است از هستى كه زمام تمام حوادث گوناگون و اسباب و علل مختلف عالم بدانجا منتهى مى شود، پس ‍ عرش به تنهائى سلسله جنبان همه علل و اسباب مختلف و متفرق است ، به اين معنا كه روح عرش دويده در همه و محرك آن است ، همچنان كه از همه امور يك مملكت كه در عين اينكه آن امور جهات و شؤ ون و اشكال مختلفى دارد، همه در يك جا يعنى در روى تخت سلطنتى جمع مى شوند، به طورى كه يك كلمه كه از آن مقام صادر مى شود، زنجيره و سلسله همه قواى مملكتى و مقامات فعاله آن را به حركت و جنب و جوش در مى آورد و همان يك كلمه در سراسر كشور اثر و ظهور پيدا مى كند، چيزى كه هست در هر موردى اثرش متناسب با آن مورد است و شكلى و خاصيتى دارد كه غير از شكل و خاصيت ساير حلقه هاى زنجير است .
رحم - نيز همانطور كه توجه فرموديد همچون روح حقيقتى است كه در كالبد اشخاص و افراد يك دودمان نهفته است ، پس به اين اعتبار مى توان گفت رحم از متعلقات عرش است ، (همان طور كه عرش جامع و حافظ وحدت مختلفات است ، رحم نيز جامع افراد بسيارى است كه در قرابت مشتركند)، هر گاه به رحم ظلم شود و حقش سلب گشته و مورد آزار واقع گردد، به عرش خدا كه وابسته بدانجا است پناهنده مى شود و از آن مقام مى خواهد تا حق را از كسى كه آن را ربوده بگيرد و از كسى كه آزارش كرده انتقام بكشد، اين است معناى اينكه امام اميرالمؤ منين فرمود:

*(111/28)*

(تنقضه انتقاض الحديد)... و اين تعبير از زيباترين تمثيل ها است كه در آن (مشبه ) و (مشبه به ) و (وجه شبه ) اى هست آنچه در حال قطع رحم حادث مى شود مشبه است ، يعنى تشبيه شده است به نقرى كه بر حديد واقع شود، ساده تر اين كه شباهت به ضربتى دارد كه مثلا به تير آهن و يا ناقوس و يا جام فلزى زده شود و صداى مخصوصى از آن برخيزد صدائى كه در اثر ارتعاش تمامى جسم آهن را فرا گيرد. و ضربت كذائى ، مشبه به و وجه شبه \_ صدا و ارتعاش در آهن و \_ صدا و لرزه در عرش است .
next page
fehrest page
back page

*(111/29)*

next page
fehrest page
back page
(و نيز سخن رحم در عرش مشبه است ، يعنى تشبيه شده به صداى نامبرده و صداى نامبرده مشبه به ، و وجه شبه وجود ارتعاش در هر دو مورد است هم در سخن عرش و هم در آهن ).
و اينكه فرمود: پس ندا مى دهد: (بار الها وصل كن با كسى كه مرا وصل كرده و قطع كن با كسى كه مرا قطع كرده ...) حكايت معنا و فحواى عملى است كه صله رحم انجام مى دهد و آن پناهنده شدن به عرش و يارى خواستنش از آن مقام است و در رواياتى بسيار آمده كه صله رحم عمر را زياد مى كند و قطع رحم آن را قطع مى سازد و در سابق در جلد دوم عربى اين كتاب آنجا كه احكام اعمال را شرح مى داديم بحثى پيرامون روابط اعمال با حوادث خارجى گذشت و در آنجا گفتيم كه : مدير اين نظام كه در عالم جارى است ، اين نظام را به سوى اغراضى و هدفهائى شايسته سوق مى دهد. نه به بيهودگى و عبث ، و اين معنا را تا ابد مهمل نخواهد گذاشت و هر گاه جزئى و يا اجزائى از عالم و يا از نظام آن گسيخته و فاسد شد، بلافاصله آن خرابى و فساد را اصلاح مى كند يا به اينكه همان را اصلاح كند و يا آنكه آن جزء را به كلى از بين ببرد و جزئى ديگر در جايش قرار دهد، و كسى كه قطع رحم مى كند با خدا در تكوين او جنگ مى كند، خداى تعالى اگر راه اصلاح فراهم شد اصلاحش مى كند و گرنه عمرش را قطع و ناتمام مى سازد، و اما اينكه انسان امروز توجهى به اين حقيقت نكرده ، و ايمانى به آن و به امثال آن ندارد، ضرر به جائى نمى زند، و نظام عالم را زير و رو نمى كند، و دليل بر آن نمى شود كه چنين حقيقتى وجود ندارد براى اينكه آنقدر دردهاى بى درمان به طرف جثمان بشريت هجوم آورده كه ديگر به او نوبت نمى دهد درد قطع رحم را درك كند. پس بگو حس بشريت از درك اين حقيقت عاجز شده ، نه اينكه اين حقيقت ، حقيقت نباشد و بر عكس خيال باشد، نه ، بلكه حس بشر فراغت پيدا نمى كند كه درد عذاب قطع رحم را احساس كند.

*(112/1)*

سوره نساء، آيات 2 \_ 6
و آتوا اليتامى اموالهم و لا تتبد لوا الخبيث بالطيب و لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا (2) و ان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع فان خفتم الا تعدلوا فواحده او ما ملكت ايمانكم ذلك ادنى الا تعولوا (3) و آتوا النساء صدقاتهن نحله فان طبن لكم عن شى ء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا (4) و لا توتوا السفهاء اموالكم التى جعل اللّه لكم قياما و ارزقوهم فيها و اكسوهم و قولوا لهم قولا معروفا (5) و ابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم و لا تاكلوها اسرافا و بدارا ان يكبرو او من كان غنيا فليستعفف و من كان فقيرا فلياكل بالمعروف فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم و كفى باللّه حسيبا (6)
ترجمه آيات
و اموال يتيمان را پس از بلوغ به دست آنها بدهيد و مال بد و نامرغوب خود را به خوب و مرغوب آنها تبديل مكنيد و اموال آنان را به ضميمه مال خود مخوريد كه اين گناهى بس بزرگ است (2).
اگر بترسيد كه مبادا درباره يتيمان مراعات عدل و داد نكنيد پس آن كس از زنانرا به نكاح خود در آوريد كه شما را نيكو و مناسب با عدالت است : دو يا سه يا چهار (نه بيشتر)
و اگر بترسيد كه چون زنان متعدد گيريد راه عدالت نپيموده و به آنها ستم كنيد پس تنها يك زن اختيار كرده و يا چنانچه كنيزى داريد به آن اكتفا كنيد كه اين نزديكتر به عدالت و ترك ستمكارى است (3)
و مهر زنان را در كمال رضايت و طيب خاطر به آنها بپردازيد پس اگر چيزى از مهر خود را از روى رضا و خشنودى به شما بخشيدند برخوردار شويد كه آن شما را حلال و گوارا خواهد بود (4)
اموالى كه خدا قوام زندگانى شما را به آن مقرر داشته به تصرف سفيهان مدهيد و از مالشان (بقدر لزوم ) نفقه و لباس به آنها دهيد (و براى آن كه از آنها آزار نبينيد) با گفتار خوش آنان را خرسند كنيد (5).

*(112/2)*

يتيمان را آزمايش نمائيد تا هنگامى كه بالغ شده و تمايل به نكاح پيدا كنند، آنگاه اگر آنها را دانا به درك مصالح زندگانى خود يافتيد اموالشان را به آنها باز دهيد و به اسراف و عجله مال آنها را حيف و ميل مكنيد بدين انديشه كه مبادا كبير شوند (و اموالشان را از شما بگيرند) و هر كس از اولياى يتيم دار است به كلى از هر قسم تصرف در مال يتيم خوددارى كند و هر كس كه فقير است در مقابل نگهبانى آن مال ، به قدر متعارف ارتزاق كند پس آنگاه كه يتيمان بالغ شدند و مالشان را رد كرديد هنگام رد مال به آنها بايد گواه گيريد براى حكم ظاهر، ولى در باطن (علم حق ) و (گواهى خدا) براى محاسبه خلق كافى است .
بيان آيات
اين آيات هم تتمه آيات قبل است ، و هم توطئه و مقدمه است كه در ابتداى سوره آمده تا زمينه را براى بيان احكام ارث (مسائل مهمى از احكام ازدواج از قبيل تعدد زوجات و اينكه چند طايفه محرمند و نمى شود با آنان ازدواج كرد) فراهم سازد.
و اين دو باب از بزرگترين و با عظمت ترين ابواب قوانين حاكمه در جامعه انسانى است چون عظيم ترين اثر را در تكون و هستى دادن به جامعه و بقاى آن دارند، اما مساءله نكاح براى اينكه بوسيله آن وضع تولدها و فرزندان روشن مى شود، و معلوم مى گردد فلان شخص از اجزاى اين مجتمع است يا نه ، و چه عواملى در تكون او دست داشته ، و اما ارث از مهمترين عامل تشكل يافتن جامعه است ، براى اينكه ارث ثروت موجود در دنيا را كه اساس زندگى جامعه و بنيه مجتمع بشرى در زندگى و بقا است تقسيم مى كند.

*(112/3)*

و به همين مناسبت آيات مورد بحث ، در ضمن بيان دو جهت نامبرده از زنا و هر ازدواج نامشروع و نيز از خوردن مال يكديگر به باطل نهى فرموده و راه كسب مشروع را منحصر در تجارت ناشى از رضاى طرفين دانسته و همين جا است كه دو اصل اساسى و گرانقدر از امورى كه مجتمع را تشكل مى دهد تاءسيس مى شود، اصلى در امر توليد مثل و اصلى ديگر در امر مال و اين دو امر از مهمترين امورى است كه باعث تشكل جامعه مى شود.
و از همين جا روشن مى شود كه چرا و به چه عنايت براى بيان اين احكام در اول سوره آن زمينه چينى را كرد و بدون مقدمه مساءله انتشار نسل بشر از يك زن و مرد را پيش كشيد، آنگاه به بيان احكامى پرداخت كه مربوط به اجتماع انسانى است ، احكامى كه اصول و فروع اجتماع بشر بستگى به آن دارد، آرى ، منصرف كردن مردم از سنت هاى غلط اجتماعى كه بدان عادت كرده و افكارشان با آن پرورش يافته ، گوشت و خونشان با آن روئيده ، نياكانشان بر آن سنت ها مرده اند و اخلاقشان بر آن نمو و رشد نموده اند، كارى است دشوار و در نهايت دشوارى .
پس تشريع احكام نامبرده نيازمند به آن مقدمه و زمينه چينى بود تا بتدريج افكار را متوجه غلط بودن سنت هاى جاهليشان بكند و اين معنا وقتى روشن مى شود كه خواننده محترم در وصف و حالتى كه عالم بشريت عموما و عالم عربى خصوصا (كه سرزمينشان محل نزول قرآن بود) در آن دوره داشت ، دقت و تاءمل كند، آنگاه برايش روشن مى گردد كه چرا احكام نامبرده را بدون مقدمه بيان نكرد و چرا قرآن در همه احكام خود طريقه تدريج را طى نموده و آياتش به تدريج نازل گرديده است .
گفتارى پيرامون جاهليت اولى

*(112/4)*

قرآن كريم روزگار (عرب قبل از اسلام و متصل به ظهور اسلام ) را روزگار (جاهليت ) ناميده و اين نام گزارى علتى جز اين نداشته است كه اشاره كند به اينكه حاكم در زندگى عرب آن روز، تنها و تنها جهل بوده ، نه علم و در تمامى امورشان باطل و سفاهت بر آنان مسلط بوده است نه حق و استدلال .
عرب جاهليت به طورى كه قرآن كريم حكايت مى كند چنين وصفى داشتند كه : (يظنون بالله غير الحق ظن الجاهليه ، افحكم الجاهليه يبغون ، اذ جعل الّذين كفروا فى قلوبهم الحمية حمية الجاهليه ، و لا تبرجن تبرج الجاهليه الاولى ).
عرب در آن ايام در سمت جنوب ، مجاور با حبشه بود كه مذهب نصرانيت داشتند و در سمت مغرب ، مجاور بود با امپراطورى روم كه او نيز نصرانى بود و در شمالش مجاور بود با امپراطورى فرس كه مذهب مجوس داشت و در غير اين چند سمت عرب هند و مصر قرار داشت كه داراى كيش وثنيت بودند و در داخل سرزمينشان طوايفى از يهود بودند و خود عرب داراى كيش وثنيت بود و بيشترشان زندگى قبيله اى داشتند و همه اينها كه گفته شد، يك اجتماع صحرائى و تاءثيرپذير برايشان پديد آورده بود، اجتماعى كه هم از رسوم يهوديت در آن ديده مى شد و هم از رسوم نصرانيت و مجوسيت ، و در عين حال مردمى سر مست از جهالت خود بودند، همچنانكه قرآن كريم در باره آنان فرموده : (و ان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل اللّه ان يتبعون الا الظن و ان هم الا يخرصون ).
از اين جهت كه بگذريم عشاير عرب كه مردمى صحرانشين بودند علاوه بر زندگى پستى كه داشتند اساس زندگى اقتصاديشان را جنگ و غارت تشكيل مى داد، ناگهان اين قبيله بر سر آن قبيله مى تاخت و دار و ندار او را مى ربود و به مال و عرض او تجاوز مى كرد، در نتيجه امنيتى و امانتى و سلمى و سلامتى در بين آنان وجود نداشت ، منافع از آن كسى بود كه زورش بيشتر بود و قدرت و سلطنت هم از آن كسى كه آن را به دست مى آورد.

*(112/5)*

اما مردان عرب ، فضيلت و برترى در خونريزى و حميت جاهلية و كبر و غرور و پيروى ستمگران و از بين بردن حقوق مظلومان و دشمنى و ستيز با ديگران و قمار، شراب ، زنا، خوردن ميته ، خون و خرماى گنديده و فاسد بود.
و اما زنان از تمامى مزاياى مجتمع بشرى محروم بودند، نه مالك اراده خود بودند و نه مالك عملى از اعمال خود، و نه مالك ارثى از پدر و مادر و برادر، مردان با آنان ازدواج مى كردند، اما ازدواجى بدون هيچ حد و قيدى ، همچنانكه در يهود و بعضى از وثنى ها ازدواج به اين صورت بوده و با اين حال زنان به اين كار افتخار مى كردند و هر كسى را كه دوست مى داشتند به سوى خود دعوت مى كردند در نتيجه عمل زنا و ازدواجهاى نامشروع از قبيل ازدواج زنان شوهردار بين آنان شايع شد و از عجايب زنان آن روز اين بود كه چه بسا لخت و مادرزاد به زيارت خانه كعبه مى آمدند.
و اما فرزندان عرب جاهليت تنها ملحق به پدران بودند و اگر در خردسالى پدر را از دست مى دادند، ارث نمى بردند و ارث خاص ‍ فرزندان كبير بود و از جمله چيزهائى كه به ارث برده مى شد همسر متوفا بود و زنان و فرزندان خردسال چه پسر و چه دختر از ارث محروم بودند.
البته اگر فرزندان كبيرى در بين نبود اولاد صغار ارث مى بردند و ليكن باز خويشاوندان نيرومند ولى يتيم مى شدند و اموال او را مى خوردند و اگر يتيم دختر مى بود با او ازدواج مى كردند تا اموالش را ببلعند، بعد از آنكه همه اموالش را مى خوردند آن وقت طلاقش مى دادند، در آن حال نه مالى داشت تا قوت لايموتى براى خود فراهم كند و نه ديگر كسى رغبت مى كرد با او ازدواج نمايد و شكمش را سير سازد و ابتلاى به امر ايتام از هر حادثه ديگرى در بين عرب بيشتر مايه نابسامانى بود براى اينكه در اثر جنگهاى پى در پى و غارتگريها، طبعا آدم كشى شايع بود كه در نتيجه يتيم عرب هم زياد مى شده .

*(112/6)*

و يكى از بدبختى ها كه گريبانگير اولاد عرب بوده ، اين بود كه به دست پدر خود كشته مى شد، زيرا بلاد عرب خراب و اراضى آن خشك و باير بود، زراعتى نداشتند و بيشتر اوقات مردمش گرفتار قحطى و گرانى مى شدند به اين جهت پدران از ترس تهى دستى ، فرزندان خود را مى كشتند! و دختران را زنده به گور مى كردند و بدترين خبر و وحشت زاترين بشارت اين بود كه به او بگويند همسرت دختر آورده است !.
اما وضع حكومت در ميان عرب :
در اطراف شبه جزيره عربستان غالبا ملوكى تحت حمايت قويترين امپراطوريهاى همجوار و يا نزديك ترين آنها يعنى ايران در طرف شمال و روم در سمت غرب و حبشه در طرف شرق ، حكومت مى كردند.
و اما اواسط اين سرزمين از قبيل مكه و يثرب و طائف و غيره در وضعى نظير (جمهوريت ) زندگى مى كردند كه البته جمهوريت نبود، عشاير صحرانشين در صحرا و حتى در داخل شهرها و قرا، با حكومت رئيس قبيله و شيوخ اداره مى شد و چه بسا كه وضع آنان به سلطنت هم كشيده مى شد.
اين وضع هرج و مرج عجيبى به وجود آورده بود كه در هر عده و طايفه اى از عرب به شكلى و به رنگى ظاهر مى شد و هر ناحيه از نواحى شبه جزيره به شكلى از رسوم عجيب و غريب و اعتقادات خرافى جلوه مى كرد.
بر همه اين عوامل بدبختى و شقاوت اين درد بى درمان را نيز اضافه كن كه حتى در شهرهاى اين سرزمين سواد و دانش وجود نداشت ، تا چه رسد به قبيله ها و عشاير.

*(112/7)*

بعد از گفتگو پيرامون همه اين مطالب - كه درباره احوال ، اعمال ، عادات ، و رسوم حاكم در بين عرب بود \_ امور ديگرى از سياق آيات قرآنى و خطابهائى كه در آن به عرب شده ، به طور واضح استفاده مى شود، لذا خوانندگان را توصيه مى كنم كه اين آيات و خطابها را و بياناتى را كه قرآن كريم در مكه و سپس در مدينه و بعد از شوكت يافتن اسلام به عرب كرده و به اوصافى كه در آن آيات ، عرب را به آن توصيف نموده و امورى كه قرآن عرب را به خاطر آن امور توبيخ و مذمت كرده و نهى هائى را كه در اين مدت (با نرمى و يا به خشونت ) به عرب كرده ، به دقت مورد نظر قرار دهند كه اگر مجموع اينها را مورد دقت قرار دهند، خواهند ديد كه آنچه ما درباره عرب تذكر داديم ، درست بوده است .
علاوه بر اينكه تاريخ هم همه اين مطالب را ضبط كرده و از جزئيات ، تفاصيلى را ذكر نموده كه در بيان ما نيامده بود، چون بناى ما، بيان آيات كريم و همچنين بنابر اختصارگوئى است . كوتاهترين كلمه و در عين حال وافى ترين بيان براى افاده همه مطالبى كه از وضع عرب آورديم ، همان كلمه (جاهليت ) و تعبير از آن ايام به (عهد جاهليت ) است كه همه معانى گذشته بطور اجمال در اين كلمه خوابيده و مندرج است ، و اين بود وضع جهان عرب در آن روز.
وضع اقوام و ملل ديگر در دوران جاهليت

*(112/8)*

قرآن كريم درباره اقوام ديگر از قبيل : روم ، فرس ، حبشه ، هند و ديگران ، كه پيرامون عرب زندگى مى كردند سخنى جز بطور اجمال درباره آنان ندارد، اما اهل كتاب يعنى يهود و نصارا و آنها كه ملحق به اهل كتاب هستند آن روز در مناطق نامبرده زندگى مى كردند، و اجتماعاتشان بر مبناى قانون اداره نمى شد، بلكه بر محور خواسته هاى مستبدانه فردى دور مى زد، افرادى به عنوان پادشاه ، رئيس ، حاكم و عامل بر آنان حكمرانى مى كردند، در نتيجه مى توان گفت : كه اهل كتاب در آن روزگاران به دو طبقه حاكم و محكوم تقسيم مى شدند طبقه حاكمى كه فعال ما يشاء بود و با جان و مال و عرض مردم بازى مى كرد و طبقه محكومى كه قيد بردگى طبقه حاكم را به گردن انداخته و در برابر او تن به ذلت داده بود، نه در مال خود امنيتى داشت و نه در ناموسش و نه حتى در جانش و در اراده اش . از هيچ آزادى اى برخوردار نبود، نمى توانست چيزى بخواهد مگر آنچه را كه مافوقش اجازه دهد.
و اين طبقه حاكمه علماى دين يهود و نصارا را به طرف خود جلب نموده و طرفدار خود كرده بودند و با حاملان شرع ائتلافى پديد آورده بودند، (و با اين وسايل يعنى با زور و تزوير) زمام دلهاى عامه و افكارشان را به دست گرفته بودند و در حقيقت حاكم واقعى در دين مردم نيز همين طبقه بودند.
علماى دين چيزى به حساب نمى آمدند، پس طبقه حاكمه هم در دين مردم حكم مى راندند و هم در دنياى آنان ، گاهى با زبان و قلم علما اراده خود را بر آنان تحميل مى كردند و گاهى با شلاق و شمشيرشان .

*(112/9)*

طبقه محكوم از آنجا كه امكانات مادى و قدرت و نيروى غالب گشتن نداشتند به دو طبقه تقسيم مى شدند، روابط اين دو طبقه هم در بين خود، همان روابطى بوده كه دو طبقه اول با هم داشتند (براى اينكه مردم ، بر آن دين و سنتى در مى آيند كه پادشاهان آنها بر آن دين باشند) در نتيجه عامه مردم هم به دو طبقه تقسيم مى شدند: يكى (ثروتمندان خوشگذران و عياش ) و ديگرى طبقه (ضعيف و عاجز و برده ) و سرانجام طبقه ضعيف هم به دو طبقه (ضعيف ) و (ضعيف تر) تقسيم مى شدند تا مى رسيد به دو طبقه (مرد خانه ) و (اهل خانه ) (زن و فرزند) و همچنين در طبقه (زن ) و (مرد)، مردان در همه شؤ ون زندگى داراى حريت اراده و عمل بودند و طبقه زنان از همه چيز محروم و در اراده و عمل تابع محض مردان و خادم آنان بودند و هيچگونه استقلال (حتى اندك هم ) نداشتند.
جامع تمامى اين حقايق تاريخى جمله كوتاه : (و لا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون اللّه ) در آيه زير است كه مى فرمايد: (بگو اى اهل كتاب ! بشتابيد به سوى كلمه اى كه ما و شما (هر دو) در آن شركت داريم و آن اين است كه به جز خدا را نپرستيم و هيچ چيزى را براى او شريك نگيريم و بعضى از خودمان را به جاى خدا ارباب بعضى ديگر ندانيم اگر اين دعوت را پذيرفتند كه هيچ و اگر روى گرداندند بگوئيد: پس شاهد باشيد كه ما تسليم خدائيم ) و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) همين آيه را در نامه اى كه به هرقل امپراطور روم نوشتند، در آن درج كردند و بعضى گفته اند: اين آيه را براى بزرگان مصر و حبشه و پادشاه ايران و رئيس نجران نيز نوشتند.
و همچنين آيات زير هر يك اشاره به گوشه اى از آن حقايق تاريخى دارند: (يا ايها النّاس انا خلقناكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند اللّه اتقيكم ) (كه در مقابل زر و زور و تزوير تنها ملاك برترى را تقوا معرفى نموده (مترجم ) ).

*(112/10)*

(بعضكم من بعض فانكحوهن باذن اهلهن ) كه در اين آيه دعوت مى كند به اينكه با كنيزان و دوشيزگان ازدواج كنند، (انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكرا و انثى بعضكم من بعض ) كه زنان و مردان را يكسان مورد حكم قرار داده است .
و اين بود تاريخ زندگى اهل كتاب در دوران جاهليت . اما غير اهل كتاب كه در آن روز عبارت بودند از: بت پرستان و پرستندگان چيرهاى ديگر، وضع آنها بسيار بدتر و شوم تر از وضع اهل كتاب بود، آياتى هم كه در احتجاج و استدلال عليه آنان در قرآن كريم هست كشف مى كند از اينكه اين گروه از مردم ، در دوران قبل از اسلام بسيار بدبخت تر و در تمامى شؤ ون حيات محروم تر از اهل كتاب بودند و از سعادت هاى زندگى بوئى نبرده بودند از آن جمله آيات زير است :
(و لقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرئها عبادى الصالحون ان فى هذا لبلاغا لقوم عابدين و ما ارسلناك الا رحمه للعالمين قل انما يوحى الى انما الهكم اله واحد فهل انتم مسلمون فان تولوا فقل آذنتكم على سواء).
(و اوحى الى هذا القرآن لا نذركم به و من بلغ ).
دعوت اسلامى چگونه ظاهر گرديد؟
وضع جامعه انسانى در آن روز يعنى در عهد جاهليت همين بود كه متوجه شدى كه مردم يكسره به سوى باطل رو كرده بودند و فساد و ظلم در تمامى شؤ ون زندگيشان سلطه يافته بود، حال در چنين جوى دين توحيد (كه دين حق است )
مى خواهد بيايد و حق را بر مردم حاكم كند و آن را بطور مطلق و در همه شؤ ون بشريت بر بشر ولايت دهد تا دلهاى بشر را از لوث شرك پاك گرداند و اعمالشان را پاكيزه سازد و جامعه هايشان را كه فساد در آن ريشه دوانده و شاخه و برگ زده بود و ظاهر و باطن جامعه را تباه ساخته بود، اصلاح نمايد.

*(112/11)*

و كوتاه سخن اينكه : خداى تعالى مى خواهد بشر را به سوى حق صريح هدايت كند و نمى خواهد بيهوده بار تكليفشان را سنگين تر سازد او مى خواهد بشر را پاك كند و سپس نعمت خود را بر آنان تمام سازد. پس آنچه كه مردم قبل از دين توحيد بر آن بودند باطل محض بود و آنچه دين توحيد به سوى آن مى خواند نقطه مقابل باطل بود و اين دو (حق و باطل ) دو قطب مخالفند حال آيا از باب اينكه (هدف وسيله را توجيه مى كند)! جايز است به خاطر رسيدن به هدف يعنى از بين بردن اهل باطل با يك دسته از آنان پيمان بست ؟ و بوسيله آن گروه باطل بقيه آنان را اصلاح نمود؟ يا خير؟ و آيا به خاطر حرصى كه نسبت به ظهور حق داريم ، مى توانيم آن را به هر وسيله اى كه بوده باشد تحقق بخشيم ؟ همچنانكه بعضى اينگونه اظهار نظر كرده اند؟ و يا خير؟.
بعضى گفته اند كه مى توانيم چنين روشى را پيش بگيريم ، چون اهميت هدف مقدمه و وسيله را توجيه مى كند، (مثل اينكه بخواهى و ناگزير شوى براى نجات غريقى كه نامحرم است و در شرف هلاكت قرار گرفته ، دست به بدنش بزنى (مترجم ) ).
دعوت اسلامى بر مبناى (حق صريح ) است و نمى تواند با مقدمات ووسائل باطل به هدف برسد
و اين همان مرام سياسى است كه سياستمداران در رسيدن به هدف بكار مى برند و بسيار كم ديده مى شود كه اين روش از رساندن به هدف و غرض تخلف كند، از هر بابى كه جارى شود نود درصد آدمى را به مقصد مى رساند، الا اينكه در يك باب جارى نيست و آن باب (حق صريح ) است ، همان بابى كه دعوت اسلامى تنها آن راه را دنبال مى كند و تنها راه صحيح هم همين راه است ، براى اينكه هدف زائيده مقدمات و وسايل است و چگونه ممكن است مقدمات باطل حق را بزايد و به آن نتيجه بخشد و يا چگونه ممكن است بيمار سالم بزايد با اينكه فرزند مجموعه اى است گرفته شده از پدر و مادرى كه او را به وجود آورده اند؟.

*(112/12)*

آرى سياست هدف و خواستى جز اين ندارد كه بر حريف خود سلطه و سيطره پيدا كند و گوى سبقت را از او ربوده و صدارت و تفوق و در نتيجه تمتع بهتر، از زندگى را خاص خود سازد حال از هر راهى كه باشد و به هر نحوى كه پيش آيد، چه خير باشد و چه شر، چه حق باشد، و چه باطل ، و سياست تنها چيزى را كه هدف خود نمى داند حق است ، برخلاف دعوت حقه دين كه جز حق هدفى ندارد و با اين حال اگر خود اين دعوت در كار خودش متوسل به باطل شود، باطل را امضا كرده و آن را به كرسى نشانده و در نتيجه دعوت به باطل مى شود نه دعوت به حق .
و براى اين حقيقت در سيره رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و ائمه طاهرين از اهل بيتش عليهم السلام مظاهر بسيارى ديده مى شود و پروردگارش نيز به همين روش دستورش داده و در موارد متعددى كه اصحابش آن جناب را وادار مى كردند به اينكه با دشمن سازش و مداهنه كند (آياتى نازل شده و آن جناب را از مساهله با باطل در امر دين هر چند اندك باشد نهى فرمود، از آن جمله آيات زير است كه مى فرمايد: (قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون و لا انتم عابدون ما اعبد و لا انا عابد ما عبدتم و لا انتم عابدون ما اعبد، لكم دينكم ولى دين ).
و نيز با لحنى تهديدآميز مى فرمايد: (و لو لا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحيوة و ضعف الممات ).
و نيز مى فرمايد: (و ما كنت متخذ المضلين عضدا) و در قالب مثالى بسيار وسيع المعنى مى فرمايد: (والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه ، و الذى خبث لا يخرج الا نكدا).

*(112/13)*

و چون حق با باطل مخلوط نگشته و با آن ائتلاف نمى كند، لذا خداى سبحان آن جناب را دستور مى دهد براى اينكه در زير بار سنگين رسالت از پاى در نيايد، طريق رفق و مدارا را پيش بگيرد و به سوى هدف به تدريج قدم بر دارد تا هم دعوتش بهتر پيش برود و هم مردمى كه آنان را دعوت مى كند پذيراتر شوند و هم دين خدا كه به سويش دعوت مى كند و اين دستور را از سه جهت صادر فرموده :
اول : از جهت معارف حقه و قوانين تشريع شده اى كه دين خدا مشتمل بر آنها است و هر يك شاءنى از شؤ ون جامعه بشرى را اصلاح مى كند و يا ريشه يكى از مبادى فساد را قطع مى سازد، چون مساءله تعويض عقايد باطله يك ملت و جايگزين كردن عقايدى حقه در ميان آنان از دشوارترين كارها است ،
مخصوصا وقتى آن عقايد باطل ريشه در اخلاق و اعمال آنان دوانده و عادات و رسومى بر آن عقايد مستقر شده باشد و مردم (خلف ها بعد از سلف ) قرنها داراى اخلاق و اعمال و عادات و رسومى بوده باشند كه همه از عقايدى باطل منشاء گرفته باشد و باز مخصوصا اين دشوارى چند برابر مى شود زمانى كه دعوت حقه دين ، عمومى باشد و بخواهد در تمامى شؤ ون زندگى آن ملت دخالت نمايد، آن قدر فراگير باشد كه همه حركات و سكنات ظاهر و باطن ، شب و روز فقير و غنى افراد جوامع را بدون استثنا فرا گيرد (همچنانكه دعوت اسلام چنين است ) و معلوم است كه تصور ايجاد چنين انقلابى در عقايد عموم مردم و در آداب و رسوم و همه شؤ ون زندگى آنان چقدر دهشت آور است ، و يا محال عادى است .

*(112/14)*

دشوارى اين امر و مشقت آن در اعمال بيشتر از اعتقادات است ، براى اينكه انس بشر به عمل و عادتش به آن و لمس حوائجش با آن زيادتر و مقدم تر بر اعتقادات است ، علاوه بر اينكه عمل براى حس او محسوس تر است و در جائى كه معارضه واقع شود بين عقايد و اعمالش ، اگر اعمالش مطابق با شهواتش باشد. عمل را مقدم بر عقايد مى دارد مثلا فلان زناى لذتبخش را مرتكب مى شود، هر چند كه با عقايدش سازگار نباشد و به همين جهت است كه مى بينيم دعوت دين اسلام در همان روزهاى اول همه عقايد حقه را يكجا پيشنهاد كرد و هيچ ترسى به خود راه نداد، ولى قوانين و شرايع مربوط به اعمال را يك كاسه و يك جا بيان ننمود، بلكه در طول بيست و سه سال نزول وحى ، به تدريج يكى يكى بيان فرمود.
تدريجى بودن دعوت اسلام و نزول آيات قرآنى با ترتيبى هدفمند

*(112/15)*

و خلاصه اينكه اسلام در مواقع دعوت آنچه را مى خواست القا كند، راه تدريج را انتخاب كرد تا طبع مردم از پذيرفتن آن گريزان نباشد و نيز دلها درباره اينكه اجزاى دعوت با يكديگر ارتباط دارند و در رديف كردن آنها كه كدام مقدم است و كدام مترتب بر كدام است دچار تزلزل نگردد، تمام اين مطالب را كه گفتيم براى كسى كه در اين حقايق تاءمل و تدبر كند روشن است چرا كه مى بيند آيات قرآنى در القاى معارف الهيه و قوانين تشريع شده ، مختلف است ، بعضى در مكه نازل شده و بعضى در مدينه ، آنهائى كه در مكه نازل شده نوعا مطالب را بطور اجمال و سر بسته بيان كرده و آنها كه مدنى است يعنى بعد از هجرت پيامبر اكرم (صلى اللّه عليه و آله ) در مدينه نازل شده ، مطالب را بطور تفصيل و شكفته بيان نموده و به جزئيات همان احكامى كه در مكه نازل شده ، بود پرداخته و مجملات همان احكام را بيان مى كند، مثلا در آيه زير كه در مكه نازل شده ، اجمال توحيد و معاد را از اصول عقايد اسلام و تقوا و عبادت را از دستورات عملى اش خاطرنشان كرده ، مى فرمايد: (كلا ان الانسان ليطغى ان راه استغنى ، ان الى ربك الرجعى ارايت الذى ينهى عبدا اذا صلى ، ارايت ان كان على الهدى ، او امر بالتقوى ارايت ان كذب و تولى ، الم يعلم بان اللّه يرى ).
و نيز در آيه ديگرى كه اوايل بعثت نازل شده ، مى فرمايد: (و نفس و ما سويها فالهمها فجورها و تقويها، قد افلح من زكيها و قد خاب من دسيها).
و نيز فرموده : (قد افلح من تزكى و ذكر اسم ربه فصلى ) و باز در آيات نازل شده در اوايل بعثت فرموده : (قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله واحد، فاستقيموا اليه و استغفروه و ويل للمشركين ، الّذين لا يوتون الزكوة و هم بالاخره هم كافرون ، ان الّذين آمنوا و عملوا الصالحات لهم اجر غير ممنون ).

*(112/16)*

و در بيان اجمالى نواهى و سپس اوامر شرعى فرموده : (قل تعالوا اتل ما حرم ربّكم عليكم ان لا تشركوا به شيئا، و بالوالدين احسانا و لا تقتلوا اولادكم من املاق ، نحن نرزقكم و اياهم و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و لا تقتلوا النفس التى حرم اللّه الا بالحق ، ذلكم وصيكم به لعلكم تعقلون و لا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن ، حتى يبلغ اشده ، و اوفوا الكيل و الميزان بالقسط، لا نكلف نفسا الا وسعها، و اذا قلتم فاعدلوا، و لو كان ذا قربى ، و بعهد اللّه اوفوا، ذلكم وصيكم به لعلكم تذكرون و ان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ، ذلكم وصيكم به لعلكم تتقون ).
اگر خواننده محترم به سياق اين چند آيه شريفه نظر كند مى بيند كه چگونه در اول (نواهى شرعيه ) را به طور اجمال مى شمارد و در ثانى به شمردن (اوامر شرعيه ) مى پردازد. دسته اول را بعد از شمردن تحت يك عنوانى قرار مى دهد كه هيچ انسان با شعور و حتى عقل هيچ انسان عامى نمى تواند منكر آن گردد و آن عنوان جامع كلمه : (فاحشه زشت و پليد و عمل شرم آور است كه هر انسانى به لزوم اجتناب و خوددارى از آن اقرار دارد و همچنين دسته دوم (اوامر) را تحت يك عنوان جامع قرار مى دهد كه باز هيچ انسان با شعورى در لزوم عمل به آن ترديد ندارد و آن جامع عبارت است از كلمه : ( صراط مستقيم ) چون هر انسانى به حكم غريزه اش اين را درك مى كند كه اگر جامعه بر صراط مستقيم اجتماع كنند و هر دسته اى چون گله بى چوپان يك كوره راه را پيش ‍ نگيرند و از يك ديگر جدا نشوند، از تفرقه و ضعف و وقوع در هلاكت و مرگ ايمن خواهند شد.

*(112/17)*

پس قرآن كريم در اين بياناتش از غرائز دعوت شدگان به دين كمك گرفته و به همين جهت بوده كه وقتى مى خواهد كلمه (فاحشه ) را تفصيل دهد، عقوق والدين و بدى به پدر و مادر و كشتن اولاد و كشتن مردم بى گناه و خوردن مال يتيم و امثال اينها را نام مى برد كه عواطف غريزى هر انسانى دعوت به اجتناب از آنها را تاءييد مى كند چرا كه عاطفه بشرى از اين گونه كارها نفرت دارد و از اين اعمال بيزار است و در حال عادى هرگز حاضر نيست مرتكب اين گونه جرائم و معاصى شود، البته نظير اين آيات كه ديديد آيات ديگرى هست كه خود خواننده اگر اهل تدبر باشد به آنها دست مى يابد.
و به هر حال پس آيات مكى كارش دعوت به مجملات (از احكام است : مجملاتى كه بعدا در آيات مدنى تفصيل و توضيح داده مى شود، و با اين حال خود آيات مدنى هم خالى از اين تدرج و چند مرحله اى نيست و چنين نيست كه تمامى احكام و قوانين دينى در مدينه طيبه يك روزه نازل شده باشد بلكه در مدينه هم به تدريج نازل گرديده است .
تشريع حكم حرمت شرب خمر نمونه بارز بيان تدريجى احكام عملى
كافى است كه خواننده محترم براى نمونه در آيات مربوط به حرمت مى گسارى كه قبلا هم به آن اشاره شد دقت بفرمايد كه براى اولين بار فرموده : (و من ثمرات النخيل و الاعناب تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا) كه در اين آيه (كه البته در مكه نازل شده ) اشاره كرده است كه شراب رزق خوب نيست و سپس در آيه اى ديگر كه آن نيز در مكه نازل شده مى فرمايد: (قل انما حرم ربى الفواحش ‍ ماظهر منها و ما بطن و الاثم )... و بيان نكرده كه (اثم ) چيست و نفرمود شرب خمر يكى از موارد (اثم ) است تا در دعوت خود راه ارفاق را پيش گرفته باشد، چون عادت به كار هر قدر هم كه زشت باشد دل كندن از آن آسان نيست و شرب خمر از عاداتى بوده است كه عرب بشدت به آن تمايل داشته و گوشت و پوستش با آن روئيده و استخوانش با آن سفت شده است ،

*(112/18)*

ولى در اولين آيه اى كه در مدينه درباره شرب خمر نازل شد بيان كرد كه شرب خمر و قمار از مصاديق اثم مى باشند و فرمود: (يسئلونك عن الخمر و الميسر، قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما)، باز در اين آيه مى بينيد كه لحن ، لحن مدارا و خيرخواهى است .
و سپس در سوره اى ديگر، آخرين سخن را درباره شرب خمر بيان فرموده : (يا ايها الّذين آمنوا انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ، انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوه و البغضاء فى الخمر و الميسر، و يصدكم عن ذكر اللّه و عن الصلوه فهل انتم منتهون ).
نظير اين بيان تدريجى را در حكم ارث ملاحظه مى كنيد كه در آغاز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بين اصحابش دو نفر دو نفر عقد اخوت برقرار كرد و دستور داد هر برادر خوانده اى از برادر خوانده اش ارث ببرد و به او ارث بدهد تا زمينه را براى حكمى كه به زودى در مساءله ارث تشريع مى شود فراهم سازد بعد از جريان عقد اخوت آنگاه آيه ارث نازل شد كه : (و اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب اللّه من المؤ منين و المهاجرين )، پس حال كه مى خواهيد به يكديگر ارث بدهيد و از يكديگر ارث ببريد ارحام شما مقدم بر ساير مؤ منين و مهاجرين هستند، و بنابراين اكثر احكامى كه بوسيله احكامى ديگر نسخ شده اند از اين باب بوده اند.

*(112/19)*

پس در همه اين موارد و نظاير آن دعوت اسلام در اظهار احكام خود و اجراى آن راه تدريج را پيش گرفته و رعايت ارفاق را نموده چون حكمت اقتضا مى كرده تكليف بطور آسان بر بشر عرضه شود تا مردم بخوبى و با حسن قبول با آن مواجه گردند و مى بينيم كه خود قرآن درباره نزول خودش فرموده : (و قرآنا فرقناه لتقراه على النّاس على مكث و نزلناه تنزيلا) و اگر قرآن كريم يك باره نازل مى شد و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم همه شرايعش را يك باره براى مردم مى خواند و بايد هم مى خواند چون در آيه : (و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ) فرموده بود كه ما ذكر \_ قرآن \_ را بر تو نازل كرديم تا براى مردمش بخوانى و بيان كنى كه چه چيز بر آنان نازل شده ، در نتيجه همه معارف اعتقادى و اخلاقى و كليات احكام عبادتى و قوانين جارى در معاملات و سياسات و... را يك باره براى مردم بيان مى كرد، بطور يقين فهم مردم كشش آن را نمى داشت و حتى تصورش را هم نمى توانست بكند تا چه رسد به اينكه آن را بپذيرد و عمل هم بكند و همه آن دستورات را بر قلب و اراده و اعضا و جوارح خود حاكم سازد.
بدين جهت بود كه آيات و دستوراتش به تدريج نازل شد تا زمينه را براى امكان قبول دين و جايگير شدن آن در دلها فراهم سازد و در اين باب ضمن ايراد سؤ ال و جوابى فرموده :
( و قال الّذين كفروا لو لا نزل عليه القرآن جمله واحده كذلك لنثبت به فوادك و رتلناه ترتيلا).
تذكر اين نكته هم لازم است كه سلوك از اجمال به تفصيل و رعايت تدريج در القاى احكام خدا به سوى مردم جنبه ارفاق به مردم و حسن تربيت و رعايت مصلحت را دارد، نه جنبه مداهنه و سازشكارى ، و فرق بين اين دو روشن است .
رعايت تدريج در دعوت از حيث انتخاب مدعوين

*(112/20)*

دوم : رعايت تدريج از حيث انتخاب مدعوين است كه اسلام رعايت ترتيب را در ميان مردم نموده ، همه مى دانيم كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مبعوث بود به تمامى بشر، بدون اينكه دينش انحصارى و دعوتش اختصاص به قومى يا به مكانى و يا به زمانى معين داشته باشد (و معلوم است كه مرجع اختصاص مكانى و زمانى هم در حقيقت به همان اختصاص قومى است ) و دليل اين عموميت دعوت آيات زير است كه مى فرمايد: (قل يا ايها النّاس انى رسول اللّه اليكم جميعا الذى له ملك السّموات و الارض ).
و نيز مى فرمايد: (و اوحى الى هذا القرآن لانذركم به و من بلغ ) و نيز مى فرمايد: (و ما ارسلناك الا رحمه للعالمين ).
دليل ديگر اين معنا تاريخ است كه حكايت مى كند آن جناب يهود را با اينكه بنى اسرائيل بودند و از نژاد عرب نبودند و همچنين روم و ايران و حبشه و مصر را با اينكه غير عرب بودند دعوت به اسلام فرمود و از معروفين صحابه اش سلمان فارسى از عجم و مؤ ذنش ‍ بلال از حبشه و صهيب از روم بود.
پس عموميت نبوت و رسالتش در زمان حياتش جاى هيچ ترديد نيست آيات قبلى هم به عموميتى كه دارند همه زمانها و همه مكانها را شامل مى شوند.
از اين هم كه بگذريم آيات زير بر عموميت رسالت آن جناب نسبت به تمامى زمانها و همه مكانها را مى رساند:
(و انه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، و لكن رسول ال له و خاتم النبيين ) و اين دو آيه عموميت دعوت آن جناب نسبت به همه زمانها و مكانها را نيز مى رسانند و اگر خواننده محترم بخواهد به بحث مفصل از تك تك اين آيات اطلاع پيدا كند بايد به تفسير خود آن آيات در اين كتاب مراجعه نمايد.

*(112/21)*

و به هر حال پس نبوت آن جناب عمومى بود و اگر كسى در وسعت معارف و قوانين اسلام دقت نمايد و نيز در نظر بگيرد كه در ايام نزول قرآن و بعثت آن جناب ، دنيا در چه وضعى به سر مى برد و ظلمت جهل و قذارت و پليدى فساد و ظلم تا چه حد رسيده بود، هيچ ترديدى برايش باقى نمى ماند كه در آن روز ممكن نبوده كه اسلام يك باره شرك و فساد را از دنيا ريشه كن كند و تصديق مى كند كه لازم بوده دعوت را در ميان بعضى از طوائف ساكنان زمين ، شروع كند و بناچار اين طايفه همان قوم خود رسول اللّه باشد، آنگاه بعد از آنكه دين خدا در ميان عرب جاى خود را باز كرد به تدريج در بين غير عرب هم راه يابد همچنانكه همين طور شد و خداى تعالى در اين باره فرموده : (و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ).
و نيز فرموده : (و لو نزلناه على بعض الاعجمين فقراه عليهم ما كانوا به مؤ منين )، و آياتى هم كه دلالت مى كند بر اينكه دعوت اسلام و انذارش ارتباطى با عرب دارد، بيش از اين دلالت ندارد كه عرب هم يكى از طوايفى است كه بايد بوسيله قرآن دعوت و انذار شوند و همچنين آياتى كه در تحدى به قرآن نازل شده (و مثلا مى فرمايد: اگر شك داريد كه اين قرآن از ناحيه خدا است همه جمع شويد و يك سوره مثل آن را بياوريد (مترجم )) هيچ دلالتى ندارد بر اينكه روى سخن در سراسر قرآن متوجه خصوص عرب است ، چون عرب است كه با زبان قرآن سخن مى گويد و اگر بخواهد مى تواند (كه البته نمى تواند و نتوانست ) سوره اى مثل قرآن درست كند، چون اولا همه آيات تحدى فقط به بلاغت نظر ندارد و ثانيا اگر در بعضى از آيات تحدى در خصوص بلاغت تحدى شده ،

*(112/22)*

از اين باب بوده كه زبان عرب ، زبان قرآن بوده و به حكم آيه : (و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ) بايد هم قرآن به زبان عرب باشد و به حكم آيه : (نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرآن ) و آيه : (و انه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الامين ، على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين ).
هيچ زبانى غير زبان عرب نمى توانسته معانى و مقاصد ذهنيه را قالب گيرى كند و به نحو اتم و اكمل در ذهن شنونده منتقل سازد و به همين جهت خداى سبحان براى كتاب عزيز خود از ميان همه زبانها، زبان عربى را انتخاب كرده و فرمود: (انا جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون ).
دعوت تدريجى رسول خدا (ص ) اسلام كه با دعوت از قوم و عشيره خود آغاز شد
خلاصه اينكه خداى عزوجل به رسول گراميش دستور داد تا بعد از قيام به اصل دعوت ، نخست از عشيره و قوم خود آغاز كند و فرمود: (و انذر عشيرتك الاقربين ) و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم اين دستور را امتثال نموده همه را به قبول دعوت خود خواند و وعده داد كه هر كس اول لبيك گويد او جانشين من خواهد بود، كه (در هر سه روز و سه نوبت هنگام ارائه اين پيشنهاد) على عليه السلام دعوتش را لبيك گفت و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به وعده خود وفا نموده و آن جناب را وصى خود كرد و بقيه عشيره اش بطورى كه در كتب حديث آمده مسخره اش كردند.
كتب تاريخ و سيره ، اين ماجرا را ضبط كرده و نوشته اند كه بعد از على عليه السلام ، افرادى از خاندان رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) مانند: خديجه همسرش و حمزة بن عبدالمطلب عمويش و ابوطالب عموى ديگرش به وى ايمان آوردند و داستان ايمان آوردن ابوطالب را تواريخ شيعه روايت كرده اند و در اشعار خود آن جناب هم عباراتى به صراحت ديده مى شود.
و اگر ابوطالب تظاهر به ايمان نكرد، اين بود كه به اصطلاح بى طرفى را رعايت نموده و بتواند از آنجناب حمايت كند.

*(112/23)*

آنگاه خداوند متعال آن جناب را دستور داد تا دعوت خود را توسعه داده ، به غير عشيره اش هم برساند و همچنين از اهل شهر خودش به شهرهاى اطراف ببرد و در اين باره فرمود: (و كذلك اوحينا اليك قرآنا عربيا لتنذر ام القرى و من حولها).
و نيز فرموده : (لتنذر قوما ما اتيهم من نذير من قبلك ، لعلهم يهتدون ).
و باز فرموده : و اوحى الى هذا القرآن لا نذركم به و من بلغ )، و اين آيه يكى از (روشن ترين ) شواهدى است بر اينكه دعوت اسلامى مخصوص عرب نبوده بلكه حكمت و مصلحت اقتضا مى كرده است كه از عرب شروع شود.
خداى تعالى سپس آن جناب را دستور داده است . كه دعوتش را در تمامى دنيا و همه مردم (چه صاحبان اديان و چه غير آنان ) توسعه دهد و دليل بر اين معنا آيات قبل است نظير آيه : (قل يا ايها النّاس انى رسول اللّه اليكم جميعا) و آيه : (و لكن رسول اللّه و خاتم النبيين ) و آيات ديگرى كه نقلش گذشت .
مراحل مختلف دعوت و رعايت تدريج در كيفيت دعوت و مراحل آن
سوم : رعايت تدريج در دعوت و طرز ارشاد و كيفيت اجرا و عملى كردن دعوت است كه در مرحله نخست دعوت را با زبان و سپس ‍ با كناره گيرى از معاشرت و سخن گفتن با كفار و سرانجام در مرحله سوم با جهاد و توسل به زور انجام داده است .
اما دعوت به زبان همان طريقه اى است كه از تمامى قرآن كريم استفاده مى شود، زيرا كه به وضوح مى بينيم خداى سبحان آن جناب را دستور داده تا با ملاطفت و نرمى دعوت خود را به گوش مردم برساند و فرموده : (قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى ).
و نيز فرموده : (و اخفض جناحك للمؤ منين ).
و باز فرموده : (و لا تستوى الحسنه و لا السيئه ادفع بالتى هى احسن فاذا الذى بينك و بينه عداوه كانه ولى حميم ) همچنين در آيه ديگر فرموده : (و لا تمنن تستكثر) و از اين قبيل سفارشها در قرآن كريم زياد است .

*(112/24)*

و نيز به رسول خدا دستور داد كه در (دعوت زبانى ) فنون بيان را به كار ببرد يعنى در هر جا به مقتضاى فهم و استعداد شنونده سخن بگويد: (ادع الى سبيل ربك بالحكمه و الموعظه الحسنه ، و جادلهم بالتى هى احسن ).
و اما دعوت سلبى ، عبارت از اين بود كه به مؤ منين دستور داد در دين و رفتار خود از كافران كناره گيرى كنند و در تشكيل مجتمع اسلامى كفار را جزء خود ندانند و دين هيچ كس ديگر را كه معتقد به توحيد نيست با دين خود مخلوط نسازند و عمل هيچ غير مسلمان را - البته در صورتى كه معصيت و يا رذيله اى از رذائل اخلاقى باشد - با اعمال خود مخلوط نكنند مگر آن مقدارى را كه ضرورت زندگى آن را ايجاب كند، و در اين باب به آيات زير توجه فرمائيد:
(و لكم دينكم ولى دين ).
(فاستقم كما امرت و من تاب معك و لا تطغوا انه بما تعملون بصير و لا تركنوا الى الّذين ظلموا فتمسكم النار و مالكم من دون اللّه من اولياء ثم لا تنصرون ).
(فلذلك فادع و استقم كما امرت ، و لا تتبع اهواءهم و قل امنت بما انزل اللّه من كتاب و امرت لا عدل بينكم اللّه ربّنا و ربّكم لنا اعمالنا و لكم اعمالكم لا حجه بيننا و بينكم اللّه يجمع بيننا و اليه المصير).
(يا ايها الّذين آمنوا لا تتخذوا عدوى و عدوكم اولياء، تلقون اليهم بالموده ، و قد كفروا بما جاءكم من الحق ... لا ينهيكم اللّه عن الّذين لم يقاتلوكم فى الدين ، و لم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم و تقسطوا اليهم ان اللّه يحب المقسطين ، انما ينهيكم اللّه عن الّذين قاتلوكم فى الدين ، و اخرجوكم من دياركم و ظاهروا على اخراجكم ان تولوهم و من يتولهم فاولئك هم الظالمون ) و آيات قرآنى در معناى تبرى و كناره گيرى از دشمنان دين بسيار است كه در واقع معناى تبرى و كيفيت و خصوصيت آن را بيان مى كند.

*(112/25)*

و اما راه سوم كه گفتيم راه توسل به زور است ، همان جهاد اسلامى است كه گفتگو درباره آن در ذيل آيات جهاد در سوره بقره گذشت و اين سه مرحله يكى از خصايص دين اسلامى و از افتخارات آن است و مرتبه اول كه همان دعوت زبانى بود لازمه دو مرحله ديگر و مرحله دوم كه كناره گيرى بود لازمه مرحله سوم است ، همچنانكه مى بينيم سيره و رفتار رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در هر جنگى ، اول دعوت و موعظه به زبان بود و اين دستورى بود كه خداى تعالى به او داد: (فان تولوا فقل آذنتكم على سواء).
ادعاى چند طايفه مبنى بر اين كه اسلام دين شمشير و زور است و پاسخ بدانها
و يكى از سخنان بسيار نادرست تهمتى است كه به اسلام زده و گفته اند: اسلام دين زور و شمشير است ، نه دين دعوت و با اينكه قرآن كريم و سيره رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و تاريخ به مراحل سه گانه دعوت اسلام ، شهادت مى دهد و آن را روشن مى كند معذلك چه بايد كرد كه بعضى به خود اجازه مى دهند چنين تهمتى را به اسلام بزنند، آرى كسى كه خدا براى او نورى و روشنائى قرار نداده ، هيچ چيزى برايش روشن نخواهد بود، نه كتاب خدا و نه سيره رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و نه تاريخ .

*(112/26)*

و اين افراد كه به اصطلاح خواسته اند از دين مبين اسلام خرده بگيرند چند طايفه هستند يك دسته از آنها اهل كليسا هستند كه عيب خودشان را به اسلام نسبت مى دهند، چون دين شمشير دينى است كه آنان ترويجش مى كنند، چندين قرن بود كه در كليساها محكمه اى به نام محكمه دينى درست كرده بودند كه در آن محكمه عقايد مسيحيان را تفتيش نموده و هر كس را منحرف از دين خود مى ديدند محكوم به آتش مى نمودند، در حقيقت محكمه خود را به محكمه عدل الهى در قيامت كه هم بهشت دارد و هم آتش تشبيه مى كردند، عمال خود را ماءمور مى كردند كه در شهرها بچرخند و هر فرد مسيحى را كه ديدند اعتقادى غير از اعتقاد كليسا را دارد و حتى اگر در مسائل طبيعى و يا رياضى نظريه اى داشته باشد كه فلسفه (اسكولاستيك ) آن را نگفته ، او را به عنوان مرتد از دين به محكمه كليسا جلب نموده ، زنده زنده در آتش مى سوزاندند، چون كليسا فقط فلسفه اسكولاستيك را قبول داشت و آن را ترويج مى كرد (و جنبه دينى و قداست مذهبى به آن داده بود).
و اى كاش براى ما توضيح مى دادند كه آيا در نظر عقل سليم گستردن توحيد در عالم و ريشه كن ساختن وثنيت و تطهير دنيا از قذارت فساد، مهمتر است ، يا خفه كردن و آتش زدن كسى كه نظريه حركت خورشيد به دور زمين را داده و آن نظريه بطلميوسى (كه زمين و افلاك همچون پوست پياز است ) را رد كرده ؟.
آيا اين كليسا نبود كه عالم مسيحيت را عليه مسلمانان تحريك كرد؟ بنام جهاد با بت پرستى به جنگ با مسلمانان واداشت ؟.
آيا اين كليسا نبود كه حدود دويست سال جنگ هاى صليبى را به راه انداخت ؟
شهرها را ويران و ميليونها نفوس بشر را نابود و عرض ها و ناموس ها را به باد داد؟!.

*(112/27)*

دسته ديگرى كه تهمت فوق را به اسلام زده اند، مدعيان تمدن و آزادى در قرن اخيرند، همان كسانى كه آتش جنگ هاى جهانى را شعله ور ساخته و دنيا را زير و رو كردند و باز هم هر گاه غريزه ماديگريشان ندايشان دهد كه خطرى مختصر مطامعشان را تهديد مى كند، قيصريه دنيا را براى يك دستمال به آتش مى كشند (اينها هستند كه مى گويند اسلام دين زور و شمشير است ، زهى بى شرمى !) كسى نيست كه از اينان بپرسد آيا ضرر ريشه دار شدن شرك در دنيا و انحطاط يافتن اخلاق فاضله بشر و مردن فضائل نفسانى و احاطه يافتن فساد بر زمين و بر اهل زمين ، زياد است يا كوتاه شدن دست جنايتكار شما از چند وجب زمين ، و يا چند درهم مختصر خسارت ديدنتان ؟ و چه خوب معرفى كرده است قرآن كريم اين جنس دو پا را كه فرموده : (ان الانسان لربه لكنود).
گفتار مرحوم كاشف الغطا در اين زمينه
در اين جا بسيار ميل دارم گفتار بعضى از بزرگان يعنى مرحوم شيخ محمد حسين كاشف الغطا در كتاب (المثل العليا فى الاسلام لا فى بحمدون ) را نقل كنم كه در اين زمينه بسيار جالب فرموده است :
وسايلى كه تاكنون براى اصلاح جامعه و محقق ساختن عدالت و از بين بردن ستم و مقاومت در برابر شر و فساد به كار رفته ، منحصر در سه نوع است :
اول وسايل دعوت و ارشاد، يعنى ايراد خطبه ها و مواعظ و نوشتن مقالات و تاءليفات و جرائد كه خود روش بسيار پسنديده و شريف است و خداى تعالى به اين روش اشاره نموده و فرمود: (ادع الى سبيل ربك بالحكمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتى هى احسن ).
و نيز فرمود: (ادفع بالتى هى احسن فاذا الذى بينك و بينه عداوه كانه ولى حميم )، (ترجمه اين دو آيه در چند سطر قبل گذشت ) و اين طريقه اى است كه اسلام آن را در اول بعثت انتخاب نموده و به كار گرفته است ... .
next page
fehrest page
back page

*(112/28)*

next page
fehrest page
back page
دوم وسايل مقاومت مسالمت آميز و سلبى ، نظير متحد شدن عليه فساد و دورى جستن از مفسدين و قطع روابط اقتصادى با آنان و همكارى نكردن با ستمكاران و شركت ننمودن در اعمال و حكومت آنان طرفداران اين نظريه توسل به زور و انتخاب جنگ و قتال را جايز نمى دانند، قرآن كريم هم (در برهه اى از زمان اين طريقه را پيموده است )، آيات :
(و لاتركنوا الى الّذين ظلموا فتمسكم النار و لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء)، به اين طريقه اشاره دارد كه البته در قرآن كريم از اين نوع آيات بسيار است و در ميان غير مسلمانان كسانى كه معروف به طرفدارى از اين رويه شده اند يكى پيامبر هندى ، يعنى بودا است و ديگر حضرت مسيح (عليه السلام ) است و سوم اديب روسى يعنى تولستوى و همچنين زعيم و رهبر روحى هند، گاندى است .
سوم قيام مسلحانه و جنگ است كه اسلام اين را نيز پيشنهاد كرده و در مواردى دستورش را صادر فرموده است .
پس اسلام هر سه روش را (هر كدام را در جاى خود و به موقع خودش ) صحيح دانسته و بتدريج بكار بسته است روش اول موعظه حسنه و دعوت سالم است ؛ اگر دشمن از اين راه تسليم نشد و دست از ستمكارى خود بر نداشت و همچنان به فساد انگيزى و استبداد خود داد طريقه دوم را به كار مى گيرد،
يعنى ادامه قطع رابطه ، آن هم به دو روش 1 \_ يا بطور مسالمت آميز 2 \_ و يا به نحو قهر و همكارى نكردن با دشمن ، و دشمن را به رفتار خود واگذار نمودن اگر از اين راه به زانو در آمد و حاضر شد دست از ظلم و خيره سرى خود بردارد كه هيچ و اگر حاضر نشد، نوبت به طريق سوم مى رسد كه عبارت است از قيام مسلحانه ، چرا كه خداوند به هيچ وجه به ظلم ظالم رضايت نمى دهد و كسانى كه در برابر ظلم او ساكت مى نشينند شريك ظلم او هستند.

*(113/1)*

آرى اسلام عقيده است و اين اشتباه بزرگ و غلط آشكار است كه بعضى مرتكب شده و گفته اند: (اسلام دعوت خود را با شمشير گسترش داده )!! زيرا عقيده و ايمان چيزى نيست كه با زور و شمشير در دلها جايگير شود دلها تنها در برابر حجت و برهان خاضع مى شوند و قرآن كريم در آيات بسيارى به اين حقيقت اشاره مى كند، از آن جمله مى فرمايد: (لا اكراه فى الدين قد تبين الرّشد من الغى ) همانا راه هدايت از ضلالت و گمراهى بر همگان روشن و واضح گرديد).
آرى اگر اسلام دست به شمشير زده است تنها در برابر كسانى بوده است كه در خوددارى از ظلم و فسادشان به آيات و براهين قانع نشده اند و پيوسته خواسته اند سنگ در سر راه دعوت به حق بيندازند اسلام در اينگونه موارد شمشير نمى كشيد كه آنان را به سوى دين بخواند بلكه مى خواست شر آنان را دفع كند.
اين قرآن كريم است كه با بانگ رسا اعلام مى دارد: (قاتلوهم حتى لا تكون فتنه )، (با كفار قتال كنيد تا از فتنه آنان جلوگيرى كرده باشيد) پس قتال با كفار براى دفع فتنه آنان بود نه به خاطر آنكه آنان به دين خدا معتقد شوند.
بنابراين اگر اسلام را به حال خود گذاشته بودند هرگز فرمان جنگى را صادر نمى كرد و اين همه جنگ هائى كه در اسلام واقع شد همه اش تحميل به اسلام بود و او را به اين واداشتند. و به همين جهت است كه اسلام حتى در حال جنگ نيز شريف ترين روش را طى كرد از تخريب خانه ها شديدا جلوگيرى نمود، همانطور كه در حال صلح جلوگيرى كرده بود و همچنين از اعمال ناشايستى چون آتش سوزى راه انداختن و زهر در آب دشمن ريختن و آب را به روى دشمن بستن و زنان و اطفال و اسيران جنگى را كشتن و... جلوگيرى نموده و دستور اكيد صادر فرمود كه مسلمانان با اسراى جنگى به نرمى و ملاطفت رفتار كنند و به ايشان احسان نمايند حتى به هر درجه اى از دشمنى و كينه كه رسيده باشند.

*(113/2)*

و نيز ترور كردن دشمن را ممنوع كرد چه در حال جنگ و چه در حال صلح و كشتن پير مردان و عاجزان و كسانى را كه به جنگ آغاز نكردند و هجوم شبانه بر دشمن را تحريم نموده و فرمود: (فانبذ اليهم على سواء) و نيز اجازه نداد كه مسلمانان كافرى را به صرف احتمال و تهمت بكشند و يا قبل از آنكه جرمى را مرتكب شود كيفر دهند و از هر كار ديگرى كه از قساوت و پستى و وحشى گرى انسان سرچشمه گرفته باشد و شرف انسانيت و جوانمردى آن را نپذيرد منع نمود.
شرف اسلام اجازه نمى دهد كه هيچيك از اين اعمال را درباره دشمن روا بدارند چنانچه ديديم در هيچيك از معركه هاى جنگ (هر قدر هم كه سخت و هول انگيز بود) اجازه ارتكاب به چنين اعمالى را نداد ولى مردمى كه امروز خود را متمدن مى دانند به همه اين جنايات دست مى زنند هول انگيزترين و وحشت زاترين رفتار را با دشمن خود مى كنند آنهم در روزگارى كه خودشان (عصر نورش ) مى نامند.
آرى عصر نور! كشتن زنان و اطفال و پيرمردان و بيماران و شبيخون زدن و بمباران كردن شهرها و مردم بى سلاح و قتل عام دشمن را مباح كرده است !!
مگر اين آلمان نبود كه در جنگ بين المللى دوم بمب هاى خوشه اى خود را بر سر مردم لندن ريخت و ساختمانها را ويران و زنان و اطفال و ساكنان شهر را نابود كرد؟ و مگر اين آلمان نبود كه هزاران اسير را به قتل رسانيد؟! و مگر اين دول متفق (آمريكا و انگلستان و شوروى ) نبودند كه هزاران هواپيماى جنگى را براى تخريب شهرهاى آلمان به پرواز در آوردند و آيا اين آمريكاى متمدن ! نبود كه بمب اتمى خود را بر سر مردم ژاپن ريخت (و هيروشيما را با ساكنانش خاكستر كرد؟!).

*(113/3)*

و اين اعمال در روزگارى بود كه تمدن آقايان ! به اختراع وسايل تخريبى خطرناكتر نرسيده بود حال كه دولتهاى متمدن ! مجهز به سلاحهاى جديد ويران كننده مانند: موشكها (ى مختلف ) بمبهاى اتمى و ئيدروژنى و... شده اند خدا مى داند كه هنگام شروع جنگ جهانى سوم چه بر سر كره زمين خواهند آورد و چه عذابها و خرابيها و مصيبتها و دردها به بار خواهد آمد.
خداى تعالى بشريت را به سوى راه صواب و صراط مستقيم هدايت فرمايد.
و آتوا اليتامى اموالهم ...
اين آيه شريفه مسلمانان را امر فرموده است كه اموال يتيمان را به ايشان بدهند و اين دستور زمينه چينى اى است براى دو جمله بعدى كه مى فرمايد: (و لا تتبدلوا...) و يا به عبارت ديگر دو جمله نامبرده ، مفسر اين جمله اند، چيزى كه هست اينكه : تعليلى كه در آخر آيه آمده از آنجا كه راجع به دو جمله نامبرده و يا به جمله آخرى است اين احتمال را تاءييد مى كند كه جمله اولى مقصود اصلى نيست بلكه براى اين آورده شده كه زمينه را براى نهى در دو جمله بعدى فراهم سازد.
و جمله اولى يعنى اصل نهى از تصرف زيان آور در اموال يتيمان به همان بيانى كه گذشت به منظور زمينه چينى براى مطالب بعد بود يعنى حكم تزويج كه در آيه بعدى آمده و احكام ارث كه بعد از آن مى آيد.
و اما جمله : (و لاتتبدّلوا الخبيث بالطّيّب ) معنايش اين است كه مال نامرغوب و بى ارزش خود را با مال مرغوب و بى عيب يتيم عوض نكنيد (چون گاهى پيش مى آيد كه مثلا گوسفندان امانتى يتيم ، بهتر از گوسفندان خود ما رشد مى كنند و شيطان انسان را وسوسه مى كند كه مال پست خود را با مال مرغوب و گوسفندان فربه يتيم معاوضه كند (مترجم ) ).

*(113/4)*

و نيز ممكن است منظور اين باشد كه : (مال خوردنى حلال را (بخاطر عجله و حرص به دنيا) با مال خوردنى حرام معاوضه نكنيد)، همانطور كه بعضى از مفسرين چنين معنا كرده اند (چون بسا مى شود كه مثلا مقدر بوده امروز فلان مقدار پول عايد من شود ولى من در اثر بى ايمانى همان مقدار را دزديدم و خوردم بعد معلوم شد كه اگر تقوا به خرج مى دادم همان مقدار از راه حلال عايدم مى شده (مترجم ) ). ولى بايد گفت كه معناى اول روشن تر است چرا كه ظاهر دو جمله : (و لاتتبدّلوا...) و (ولاتاءكلوا...) اين است كه مى خواهد نوع خاصى از تصرف را كه جايز نيست بيان كند نه اينكه بفرمايد: (از رزق حلال صرفنظر نكرده و رزق حرام را انتخاب مكن )، و جمله : (و آتوا اليتامى ...) زمينه چينى اى است براى بيان هر دو، و اما اينكه فرمود: (انه كان حوبا كبيرا)، معنايش اين است كه اين عمل گناهى است بزرگ چون كلمه (حوب ) به معناى گناه است .
و ان خفتم ان لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
در مطالب گذشته به اين نكته اشاره شد كه در جاهليت عرب به خاطر اينكه هيچگاه جنگ و خونريزى و غارت و شبيخون و ترور قطع نمى شد و هميشه ادامه داشت يتيم زياد مى شد بزرگان و اقوياى عرب دختران پدر مرده را با هر چه كه داشتند مى گرفتند

*(113/5)*

و اموال آنها را با اموال خود مخلوط نموده و مى خوردند و در اين عمل نه تنها نمى كردند بلكه گاه مى شد كه بعد از تمام شدن اموالشان خود آنان را طلاق مى دادند و گرسنه و برهنه رهاشان مى كردند در حالى كه آن يتيمها نه خانه اى داشتند كه در آن سكنى گزينند و نه رزقى كه از آن ارتزاق نمايند و نه همسرى كه از عرض آنان حمايت كند و نه كسى كه رغبت به ازدواج با آنان نمايد تا بدينوسيله مخارجشان را تكفل كند. اينجا است كه قرآن كريم با شديدترين لحن از اين عادت زشت و خبيث و از اين ظلم فاحش ‍ نهى فرمود و در خصوص ظلم به ايتام و خوردن مال آنان نهى خود را شديدتر كرد و نهى از خوردن اموال آنان را در آياتى ديگر تشديد و تاكيد نمود از آن جمله است اين آيات كه :
هشدار قرآن به مسلمانان از عواقب وخيم تصرف دراموال ايتام
(ان الّذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انّما ياكلون فى بطونهم نارا و سيصلون سعيرا)، و نيز فرموده : (و آتوا اليتامى اموالهم و لا تتبدلوا الخبيث بالطّيّب و لاتاءكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا.
نتيجه اين تشديد آن شد كه بطورى كه گفته شده مسلمانان سخت در انديشه شوند و از عواقب وخيم تصرف در اموال ايتام سخت بترسند و ايتام را از خانه هاى خود بيرون كنند تا مبتلا به خوردن اموالشان نگردند و در رعايت حق آنان دچار كوتاهى نشوند و اگر هم كسى حاضر شود يتيمى را نزد خود نگه بدارد سهم آب و نان او را جدا كند بطورى كه اگر از غذاى يتيم چيزى زياد آمد از ترس ‍ خداى تعالى نزديك آن نمى شدند تا فاسد مى شد در نتيجه از هر جهت به زحمت افتادند و شكايت نزد رسول (صلى اللّه عليه و آله ) برده و چاره خواستند كه اين آيه نازل شد:

*(113/6)*

(و يسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير و ان تخالطوهم فاخوانكم و اللّه يعلم المفسد من المصلح و لو شاء اللّه لاعنتكم ان اللّه عزيز حكيم ) و در اين آيه اجازه داد كه يتيم ها را نزد خود جاى دهند و از ايشان نگهدارى نموده و به وضع زندگيشان برسند و با آنان مخالطت و آميزش كنند چون يتيمان برادران ايشانند. با اين دستور گشايشى در كار مردم پديد آورده ، رفع دلواپسى از ايشان نمود.
خواننده محترم اگر در اين معنا دقت كند و آنگاه مجددا به مطالعه آيه زير بر گردد كه مى فرمايد:
(و ان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا) آن وقت ارتباط آن را با آيه قبلش (و آتوا اليتامى اموالهم ) خوب مى فهمد و برايش ‍ روشن مى شود كه آن آيه در بين كلام جنبه ترقى را دارد و نهى در آيه قبلى را ترقى مى دهد و معناى مجموع دو آيه چنين مى شود: (درباره ايتام تقوا پيشه كنيد و خبيث را با طيب عوض ننمائيد و اموال آنان را مخلوط با اموال خود مخوريد، حتى اگر ترسيديد كه در مورد دختران يتيم نتوانيد رعايت عدالت بكنيد و ترسيديد كه به اموالشان تجاوز كنيد و از ازدواج با آنها به همين جهت دل چركين بوديد مى توانيد آنان را به حال خود واگذار نموده و با زنانى ديگر ازدواج كنيد با يك نفر، دو نفر، سه نفر و چهار نفر.
بنابراين جمله شرطيه كه : (اگر ترسيديد كه در مورد يتيمان عدالت را رعايت نكنيد پس زنان ديگرى را به ازدواج خود در آوريد...) به منزله اين است كه فرموده باشد: (اگر از ازدواج با دختران بى پدر كراهت داريد، چون مى ترسيد درباره آنان نتوانيد عدالت را رعايت كنيد، با آنها ازدواج نكنيد و زنانى و دختران ديگرى را به عقد خود درآوريد).

*(113/7)*

پس جمله (فانكحوا) در حقيقت در جاى جزاى حقيقى قرار گرفته در جاى (فلا تنكحوهن - پس با دختران بى پدر ازدواج مكنيد) واقع شده و جمله (ما طاب لكم ...) جمله اى است كه با بودن آن ديگر احتياجى باقى نمى ماند كه بفرمايد: (پس ‍ با چگونه زنانى ازدواج كنيد) (چون معلوم است وقتى از ازدواج با دختران يتيم كراهت دارند و به ايشان بفرمايد پس با هر كس كه دلتان مى خواهد ازدواج كنيد ديگر احتياجى باقى نمى ماند به اين كه آن زنان را توصيف كند كه چگونه زنانى باشند (مترجم ) ).
نكته اى كه در اين تعبير هست به اين كه : به جاى اين كه بفرمايد: (فانكحوا من طاب لكم ...) فرمود: (ما طاب لكم ) و اين بدين خاطر بود كه زمينه را براى بيان تعداد همسران فراهم كند. توضيح اينكه اگر فرموده بود: (پس با هر كس دلتان مى خواهد ازدواج كنيد)، ديگر جا براى گفتن : (يكى ، دوتا، سه تا چهارتا) باقى نمى ماند، لذا فرمود: (هر چه دلتان مى خواهد ازدواج كنيد، يكى ، دو تا، سه تا، چهار تا).
نكته ديگر اينكه به جاى اينكه بفرمايد: (ان لم تطب لكم الازدواج باليتامى )، فرمود: (ان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى ) و اين ، از باب به كار بردن (سبب در جاى مسبب ) است و با (يك تير دو هدف زدن ) خواست بفهماند كه علت بى رغبت بودن شما به ازدواج با دختران يتيم چيست و نيز خواست كه علت جزا را هم بيان كرده باشد و بفهماند اينكه در جمله جزا گفتيم :
(فانكحوا ما طاب لكم ...) براى اين است كه در ساير زنان ترس از عدم قسط را نداريد.
گفتار مفسرين در معناى آيه مورد بحث
عده اى از مفسرين در معناى آيه مورد بحث امور ديگرى \_ غير از آنچه كه ما ذكر كرديم - ياد آور شده اند كه خواننده محترم اگر علاقمند به آنها باشد بايد به تفاسير مفصل و بسيار مراجعه كند.

*(113/8)*

از آن جمله گفته اند: عرب تا چهار و پنج و بيشتر زن مى گرفت و با خود مى گفت چرا نگيرم مگر من از فلانى كمترم ؟! و وقتى كه افراد تحت تكفل و نان خورش زياد مى شد و مالش تمام مى گرديد به اموال دختران يتيمى كه با مادرشان ازدواج كرده بود رو مى آورد از اين رو خداى تعالى در اين آيه دستور داد كه كسى حق ندارد بيش از چهار زن بگيرد و اين دستور براى آن بود كه آنان محتاج به اموال يتيمان نگشته و مرتكب ظلم در حق آنان نشوند. و نيز گفته اند كه : عرب بر يتيمان بسيار سخت مى گرفت و در امر زنان پدردار، اگر چه سخت گيرى نمى كرد ولى عده زيادى از آنان را مى گرفت و عدالت را در بى نشان جارى نمى نمود آيه شريفه فرمود: اگر مى ترسيد كه بر يتيمان ظلم روا بداريد در امر غير ايتام (زنان پدردار) هم بترسيد و بيش از چهار زن نگيريد، تا بتوانيد عدالت را رعايت كنيد.
و عده اى گفته اند: عرب از سرپرستى ايتام سخت كراهت داشت و از خوردن اموال آنان پرهيز مى كرد خداى تعالى در اين آيه فرمود: اگر از اين كار پرهيز داريد از زنا هم پرهيز كنيد و به جاى زنا كردن با هر زنى كه دوست داريد ازدواج كنيد.
قول ديگر اينكه گفته اند: معناى آيه اين است كه اگر از هم غذا و هم خرج شدن با ايتام كراهت داريد از جمع بين چند همسر نيز خوددارى كنيد چرا كه ممكن است نتوانيد بين آنها به عدالت رفتار نمائيد و از زنان ، تنها با كسانى ازدواج كنيد كه خود را نسبت به او ايمن از ظلم تشخيص مى دهيد.

*(113/9)*

بعضى ديگر گفته اند: معناى آيه اين است كه : اگر ترس آن داريد كه نسبت به دختر يتيمى كه با مادرش ازدواج كرده ايد عدالت را رعايت نكنيد، پس با دو، تا سه تا، و چهار تا از خود دختران يتيم كه در ميان اقوام و خويشاوندانتان سراغ داريد ازدواج كنيد، اينها وجوهى بود كه مفسرين در معناى آيه ذكر كرده اند و ليكن تو خواننده عزيز توجه دارى كه هيچيك از آنها با لفظ آيه آنطور كه بايد انطباق ندارد پس وجه صحيح همان بود كه قبلا گذشت .
معيار اسلام در مورد تعدد ازواج براى مردان
مثنى و ثلاث و رباع
كلمه (مثنى ) بر وزن مفعل است و كلمه (ثلاث ) و (رباع ) بر وزن فعال است ،
و اين دو وزن (مفعل و فعال ) در باب اعداد، دلالت بر تكرار ماده مى كند در نتيجه معناى مثنى (دوتا دوتا) و معناى ثلاث (سه تا سه تا) و معناى رباع (چهارتا چهارتا) است و چون خطاب در آيه به تمامى مردم است نه به يك نفر لذا هر يك از اين سه كلمه را با حرف واو از ديگرى جدا كرد تا تخيير را برساند و اين معنا را افاده كند كه هر يك از مؤ منين اختيار دارند در اينكه دو يا سه و يا چهار نفر همسر براى خود انتخاب كنند، از آنجا كه كل مردم در اينجا مخاطب مى باشند عددهاى (دو)، (سه ) و (چهار) بايد در قالب كلماتى ادا شوند كه بيانگر تكرار است كه آن كلمات عبارتند از: (مثنى )، (ثلاث ) و (رباع ).

*(113/10)*

با اين بيان و با قرينه اى كه در آيه هست يعنى جمله : (و اگر ترسيديد نتوانيد رعايت عدالت كنيد يك زن بگيريد و يا به كنيزى كه داريد اكتفا كنيد) و همچنين به قرينه آيه (والمحصنات ) (كه آيه 24 همين سوره است ) اين احتمال از بين مى رود كه آيه خواسته باشد بفرمايد: (شما مى توانيد با يك عقد دو يا سه و يا چهار زن را تزويج نمائيد) و يا اين احتمال كه خواسته باشد بفرمايد: (مى توانيد اول دو نفر را با هم بگيريد و سپس دو نفر ديگر را با هم به يك عقد بگيريد و همچنين دو تاى ديگر و...)، و يا بفرمايد: (مى توانيد سه تا اول و سه تا بعدا يا چهارتا اول و چهارتا بعدا بگيريد)، و يا اينكه بفرمايد: (بيش از يك مرد مى تواند در يك زن شركت داشته باشد)، اينها احتمالاتى است كه هيچگاه از آيه شريفه استفاده نمى شود و اين آيه به هيچ وجه تحمل اين معنا را ندارد.
علاوه بر اينكه اين معنا ضرورى و بديهى است كه اسلام داشتن بيش از چهار همسر را تجويز نكرده و نيز هرگز اجازه نمى دهد كه دو نفر مرد با يكديگر مشتركا يك زن را بگيرند.
و نيز با بيان ما اين احتمال نيز دفع مى شود كه (واو) در آيه شريفه (مثنى (و) ثلاث (و) رباع ) (واو)) جمع باشد (نه واو تفصيل ) و خواسته باشد اين معنا را برساند كه جمع بين نه همسر \_ كه حاصل جمع ميان عدد دو و سه و چهار مى باشد \_ جايز است .

*(113/11)*

در تفسير مجمع البيان هم فرموده است كه جمع به اين معنا به هيچ وجه قابل قبول نيست ، زيرا كسى كه مى گويد: مردم دو به دو و سه به سه و چهار به چهار وارد شهر شدند، هيچ شنونده اى از كلام او استفاده چنين نمى كند كه پس مردم نه نفر نه نفر داخل شده اند زيرا اگر گوينده منظورش اين بود خود كلمه نه را به كار مى برد و چرا كلمه اى را كه براى عدد نه وضع شده (تسع ) رها كند و به جاى آن بگويد: مثنى و ثلاث و رباع (دو به دو و سه به سه و چهار به چهار)؟ و قطعا اگر كسى چنين كارى را بكند به او مى گويند عجب مرد ابلهى است و كلام خداى عزوجل بزرگتر از آن است كه مرتكب چنين انحرافى بشود.
و ان خفتم الا تعدلوا فواحدة
يعنى اگر مى ترسيد نتوانيد بين چند همسر به عدالت رفتار كنيد تنها يك زن بگيريد و نه بيشتر، در اين جمله حكم مساءله را معلق به (خوف ) كرد نه (علم ) فرمود: اگر مى ترسيد بين چند همسر... و نفرمود: اگر (مى دانيد) كه نمى توانيد عدالت بر قرار كنيد... و علتش اين است كه در اين امور \_ كه وسوسه هاى شيطانى و هواهاى نفسانى اثر روشنى در آن دارد - غالبا علم براى كسى حاصل نمى شود و قهرا اگر خداى تعالى قيد علم را آورده بود مصلحت حكم فوت مى شد.
او ما ملكت ايمانكم
منظور از اين تعبير كنيزان زر خريد هستند، آيه مى فرمايد: آن كس كه مى ترسد بين همسران خود به عدالت رفتار ننمايد با يك زن ازدواج كند و اگر خواست كه بيش از يك زن داشته باشد بايد كنيز بگيرد چرا كه خداوند تعالى تقسيم (عدالت ) را بر مردان در رابطه با كنيزان واجب نفرموده است .

*(113/12)*

و از اينجا واضح مى شود كه منظور از اين سفارش اين نيست كه بخواهد ظلم به كنيزان را تجويز كند (و بفرمايد: رعايت عدالت در ميان همسران آزاده لازم است ، اما در بين كنيزان لازم نيست و جايز است بين آنان به ظلم رفتار كنيد) چون در جاى ديگر فرموده كه : (خداوند ظالمان را دوست نمى دارد) و نيز فرموده : (ليس بظّلام للعبيد \_ خدا نسبت به بندگانش ظلم روا نمى دارد) بلكه منظور همين است كه چون تقسيم همخوابگى در ميان كنيزان تشريع نشده ، رعايت عدالت در بين شاءن آسان تر است .
و به خاطر همين نكته بايد بگوئيم كه منظور از ذكر (ملك يمين ) (برده ) اين است كه مسلمانان به صرف اينكه كنيزان را بعنوان ملك يمين (و نه با نكاح ) اخذ كرده و با آنان جماع مى كنند، كافى است و اما مساءله ازدواج آنان تا چهار نفر يا بيشتر مطلب مورد نظر در اين آيه نيست بلكه آن نيز خود مطلب جداگانه اى است كه بزودى در ذيل آيه : (و من لم يستطع منكم طولا) مى آيد و در آنجا متعرض اين مساءله خواهد شد.
ذلك ادنى الا تعولوا...
كلمه (عول ) مصدر فعل (تعولوا) و به معناى ميل و انحراف است يعنى اين طريقه به همين وجهى كه تشريع شده است شما را به منحرف نشدن از راه ميانه و حد وسط نزديك تر مى كند
و قهرا وقتى به اين طريقه عمل كرديد از انحراف دور و دورتر مى شويد و ديگر به حقوق زنان تجاوز نمى كنيد.
بعضى گفته اند كه : كلمه (عول ) به معناى سنگينى است ، ليكن اين معنا، نه با لفظ آيه سازگار است و نه با معنايش .
جمله مورد بحث ، جمله اى است كه جنبه تعليل دارد، يعنى حكمت تشريع قبلى را بيان مى كند و دلالت بر اين مى كند كه اساس ‍ تشريع در احكام نكاح ، بر قسط و عدالت و از بين بردن عول و انحراف و اجحاف در حقوق است .
و آتوا النساء صدقاتهن نحلة

*(113/13)*

(صدقه ) (به ضمه دال ) و (صدقه ) (به فتح دال ) و (صداق ) هر سه به معناى مهريه اى است كه به زنان مى دهند و كلمه (نحله ) به معناى عطيه اى است مجانى كه در مقابل ثمن قرار نگرفته باشد.
حكم وجوب دادن مهريه به زنان يك حكم تاءسيسى نيست
و اگر مى بينيد كه كلمه (صدقات ) را به ضمير زنان (هن ) اضافه كرد، (به جهت بيان اين مطلب بود كه وجوب دادن مهر به زنان مساءله اى نيست ) كه فقط اسلام آن را تاءسيس كرده باشد بلكه مساءله اى است كه اساسا در بين مردم و در سنن ازدواجشان متداول بوده است سنت خود بشر بر اين جارى بود و هست كه پولى و يا مالى را كه قيمتى داشته باشد به عنوان مهريه به زنان اختصاص دهند و كانه اين پول را عوض عصمت او قرار دهند، همانطور كه قيمت و پول كالا (در خريد و فروش ) در مقابل كالا قرار مى گيرد و معمول و متداول در بين مردم اين است كه خريدار پول خود را برداشته و نزد فروشنده مى رود، همچنين در مساءله ازدواج هم طالب و خواستگار مرد است ، او است كه بايد پول خود را جهت تهيه اين حاجت خود برداشته و به راه بيفتد و آن را در مقابل حاجتش ‍ بپردازد كه انشاءالله تفصيل اين مساءله در بحث علمى آينده خواهد آمد و به هر حال پس آيه شريفه ، (همانطور كه گفته شد) دادن مهريه را تاءسيس نكرده ، بلكه روش معمولى و جارى مردم را امضا فرموده است و شايد براى دفع اين توهم كه : (شوهر نمى تواند در مهريه همسرش تصرف كند، حتى در آن صورتى كه خود همسر نيز راضى باشد) بود كه در دنباله جمله گذشته فرمود: (فان طبن لكم عن شى ء منه نفسا، فكلوه هنيئا مريئا)، خواننده عزيز توجه دارد در اينكه : تصرف در مهريه را به طيب نفس زن مشروط نمود هم تاكيد جمله قبل است كه مشتمل بر اصل حكم بود و هم مى فهماند كه حكم (بخوريد) حكم وصفى است نه تكليفى ، يعنى معناى (بخوريد) اين است كه خوردن آن جايز و حلال است ، نه اينكه بخواهد بفهماند خوردن مال همسر

*(113/14)*

واجب است .
كلمه (هنيئا) صفت مشبهه از ماده (هناء) است و ماده (هناء) به معناى آسان هضم شدن غذا و نيز به معناى قبول طبع است اين لغت در خوراكيها و طعام استعمال مى شود مثلا مى گويند: غذائى است گوارا و هنيى ء.
و كلمه (مريئا) به معناى همان حالت است اما در نوشيدنى ها، پس شربت مرى ء آن نوشيدنى اى است كه در جهاز هاضمه به آسانى هضم شود و طبع انسان هم آن را قبول كند، پس (هنيى ء) هم در خوردنيها استعمال مى شود و هم در نوشيدنيها ولى (مرى ء) تنها در نوشيدنيها استعمال مى گردد بنابر اين وقتى كسى به شما مى گويد: (هنيئا مريئا) معنايش اين است كه طعامى كه خوردى و آبى كه نوشيدى گوارايت باد.
و لاتؤ توا السفهاء اموالكم الّتى جعل اللّه لكم قياما
كلمه (سفه ) به معناى سبكى عقل است (در فارسى مى گويند كه : عقل فلانى پارسنگ مى برد) و گويا در اصل به معناى مطلق سبكى و سستى چيزى است كه نبايد سست باشد و از اين باب است كه افسار سست را (زمام سفيه ) و جامه سست بافت را (ثوب سفيه ) مى نامند (ثوب سفيه ) يعنى جامه اى كه بافتش و پارچه اش پست است ولى بعدا بيشتر در سستى عقل استعمال شده است و معنايش بر حسب اختلاف اغراض مختلف مى شود، مثلا به كسى كه در اداره امور دنيائيش قاصر و عاجز است سفيه مى گويند و به كسى هم كه در امور دنيائيش كمال هوشيارى را دارد ولى درباره امر آخرتيش كوتاهى نموده و مرتكب فسق مى شود يعنى در اين قسمت لاابالى است ، سفيه مى گويند.
مقصود از سفها در آيه شريفه سفيهان از ايتام است

*(113/15)*

و آنچه كه از ظاهر آيه شريفه فهميده مى شود اين است كه مى خواهد از زياده روى در اتفاق بر سفيهان نهى نموده و بفرمايد: (بيش از احتياج آنان ، مال در اختيارشان نگذاريد)، مطلب قابل توجه اينكه بحث آيه شريفه در زمينه اموال يتيمان است (كه دستور مى دهد اولياى يتيمان اداره امور آنان را به عهده بگيرند و اموال آنان را رشد بدهند) همين معنا قرينه اى است بر اين كه مراد از كلمه (سفها) عموم سفيهان نيستند بلكه تنها سفيهان از ايتام مى باشند. و نيز مراد از كلمه : (اموالكم ) در حقيقت اموالى است كه به نوعى عنايت ، ارتباطى با اولياى ايتام دارد همچنانكه جمله : (و ارزقوهم فيها و اكسوهم ...) نيز شاهد بر اين معنا است و اگر ناچار باشيم كه دلالت بر تكليف ساير اولياى سفها را نيز \_ به گردن آيه شريفه بگذاريم ، ناگزير بايد بگوئيم كه : منظور از كلمه (سفها) عموم سفيهان است (چه يتيم و چه غير يتيم ) و ليكن احتمال اول (كه منظور خصوص سفيهان ايتام باشد) احتمالى راجح و روشن است .
و به هر حال اگر مراد از (سفها) فقط سفيهان ايتام باشد پس مراد از جمله :

*(113/16)*

(اموالكم ...) خصوص اموال ايتام خواهد بود و از اينكه اموال ايتام را به اولياى ايتام (كه مخاطب اين آيه مى باشند) نسبت داده ، به اين عنايت بوده است كه مجموع اموال و ثروتى كه در روى كره زمين و زير آن و بالاخره در دنيا وجود دارد متعلق به عموم ساكنان اين كره است و اگر بعضى از اين اموال مختص به بعضى از ساكنان زمين و بعضى ديگر متعلق به بعضى ديگر مى باشد از باب اصلاح وضع عمومى بشر است كه مبتنى است بر اصل مالكيت و اختصاص و چون چنين است لازم است مردم اين حقيقت را تحقق دهند و بدانند كه عموم بشر جامعه اى واحدند كه تمامى اموال دنيا متعلق به اين جامعه است و بر تك تك افراد بشر واجب است اين مال را حفظ نموده و از هدر رفتن آن جلوگيرى كنند، پس نبايد به افراد سفيه اجازه دهند كه مال را اسراف و ريخت و پاش نمايند، خود افراد عاقل اداره امور سفيهان را مانند اطفال صغير و ديوانه به عهده بگيرند.
اين آيه شريفه از حيث اضافه اموال به ضمير مردم (كم ) نظير آيه ذيل است كه مى فرمايد: (و من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤ منات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم ) در اين آيه كنيزهاى مسلمانان را به همه مسلمانان نسبت داده چون مى دانيم كه منظور ازدواج فرد مسلمان با كنيز مورد نظر خودش نيست در نتيجه معنا چنين است كه : هر يك از شما (جامعه مسلمانان ) توانائى ازدواج با دختران آزاد جامعه اسلامى را ندارد، با كنيزان شما ازدواج كند.
دلالت آيه شريفه در حكم عمومى رعايت اقتصاد و حدوسط در ارتزاق

*(113/17)*

پس در آيه شريفه دلالتى است بر حكم عمومى كه متوجه جامعه اسلامى است و آن حكم اين است كه جامعه براى خود شخصيتى واحد دارد كه اين شخصيت واحده مالك تمامى اموال روى زمين است و خداى تعالى زندگى اين شخصيت واحده را بوسيله اين اموال تاءمين كرده و آن را رزق وى ساخته است پس بر اين شخصيت لازم است كه امر آن مال را اداره نموده در معرض رشد و ترقيش قرار دهد و كارى كند كه روز به روز زيادتر شود تا به همه و تك تك افراد وافى باشد، و به همين منظور بايد در ارتزاق با مال حد وسط و اقتصاد را پيش گيرد و آن را از ضايع شدن و فساد حفظ كند.
و يكى از فروع اين اصل اين است كه اوليا و سرپرستان جوامع بشرى بايد امور افراد سفيه را خود به دست بگيرند و اموال آنان را به دست خودشان ندهند كه آن را در غير موردش مصرف كنند
بلكه بر آن سرپرستان لازم است اموال آنان را زير نظر گرفته و به اصلاح آن بپردازند و با در جريان انداختن آن در كسب و تجارت و هر وسيله بهره ورى ديگر، بيشترش كنند و خود صاحبان مال را كه دچار سفاهتند از منافع و در آمد مال (و نه از اصل مال ) حقوق روزمره بدهند تا در نتيجه اصل مال از بين نرود و كار صاحب مال به تدريج به مسكنت و تهيدستى و بدبختى نيانجامد.
از اينجا روشن مى شود كه مراد از جمله : (و ارزقوهم فيها و اكسوهم ) اين است كه ارتزاقشان از خود سرمايه و اصل مال نباشد بلكه در مال باشد يعنى از در آمد مال ارتزاق كنند.
زمخشرى نيز درباره اينكه چرا نفرمود: (منها - از مال ) و فرمود: (فيها \_ در مال ) مى نويسد:
نكته اش اين است كه بفهماند ارتزاق سفيه بايد از در آمد مال باشد، نه از اصل آن . چرا كه اگر از اصل مال باشد لازمه اش اين است كه اصل مال او راكد بماند و به جريان نيفتد و او شروع كند به خوردن آن تا سرانجام تمام شود اصل مال بايد محفوظ بماند و يتيم از درآمد آن ارتزاق كند.

*(113/18)*

و بعيد نيست از آيه شريفه ، ولايت ولى ، نسبت به كليه امور محجورين استفاده شود، به اين معنا كه بفهماند: خدا راضى نيست امور افراد سفيه و ديوانه و هر محجور ديگر با ساير مردم فرق داشته باشد بلكه بر جامعه اسلامى است كه امور آنان را به عهده بگيرد، حال اگر از طبقات اوليا از قبيل پدر و يا جد كسى موجود باشد او بايد بر امور محجور عليه سرپرستى و مباشرت كند و اگر كسى از آنان نبود حكومت شرعيه اسلامى بايد اين كار را انجام دهد (و كسى را به عنوان ولايت بر امور محجور عليه بگمارد) و اگر حكومت مسلمين شرعى نبود و طاغوت بر آنان حكومت كرد، بايد مؤ منين به انجام اين كار دست يازند. تفصيل مساءله در كتب فقه آمده است .
اموال دنيا به همه مردم تعلق دارد
اين مساءله (كه مالك حقيقى خداى تعالى است ) حقيقتى است قرآنى كه بسيارى از احكام و قوانين مهم اسلامى مبتنى بر آن مى باشد و در حقيقت نسبت به قسمت عمده اى از احكام اسلام ،
جنبه زير بنا را دارد خداى تعالى اموال را وسيله معاش و مايه قوام و بقاى جامعه انسانى قرار داده و براى شخصى معين وقف نكرده است تا تغيير و تبديل نپذيرد و نيز به كسى نبخشيده ، تا نتواند با قوانين دينيش دايره تصرفات آن شخص را محدود كند، ليكن به خاطر مصالحى كه ايجاب مى كرده اجازه داده تا اين نعمتى را كه به مجموع بشر ارزانى داشته طبق مناسباتى چون (وراثت ) (حيازت ) (تجارت )، و... (كه خودش تشريع كرده ) به اشخاصى اختصاص پيدا كند، اما به شرط اينكه تصرف كننده داراى عقل و بلوغ و شرايطى ديگر از اين قبيل بوده باشد.

*(113/19)*

پس حاصل كلام اين شد كه آن اصل ثابت كه همواره بايد رعايت شده و فروعش به وسيله آن اندازه گيرى شود، اين است كه اموال موجود در دنيا، مال همه است و تنها به خاطر مصالح خاصه (كه سود آن نيز عايد همه مى شود تا جائى كه مزاحم حق جميع نباشد) بعضى از آن مال به بعضى از افراد جامعه اختصاص مى يابد و اما در جائى كه مالكيت فردى و خصوصى به بعضى از آن مال مزاحم با حق جمع باشد و حقوق جمع را ضايع سازد بدون ترديد رعايت مصلحت جمع مقدم بر رعايت مصلحت فرد خواهد بود. و بسيارى از فروعات مهم ، از آن جمله : احكام مربوط به انفاق و قسمت عمده اى از احكام معاملات و... بر اين اصل اساسى مبتنى است خداى عزوجل اين اصل اصيل را در مواردى از كتابش تاءييد نموده است از آن جمله فرموده : (خلق لكم ما فى الارض جميعا) و ما مقدارى از مطالب مربوط به اين موضوع را در بحثى كه پيرامون آيات انفاق در سوره بقره داشتيم بررسى نموديم براى توضيح بيشتر بدانجا مراجعه شود.
و ارزقوهم فيها و اكسوهم و قولوا لهم قولا معروفا
بحث پيرامون مساءله رزق به طور مفصل در ذيل آيه : (و ترزق من تشاء بغير حساب ) گذشت .
و جمله : (و ارزقوهم فيها و اكسوهم ...) نظير جمله : (و على المولود له رزقهن و كسوتهن است بنابراين گويا كه مراد از رزق همان غذائى است كه انسان مى خورد و جامه اى است كه مى پوشد تا خود را بوسيله آن از سرما و گرما حفظ نمايد ليكن لفظ رزق و

*(113/20)*

(كسوه ) در عرف قرآن همانند كلمه (كسوه ) و (نفقه ) است در زبان خود ما، كنايه و يا مثل كنايه اى است از مجموع هزينه زندگى و بودجه اى كه در بر آوردن حوائج مادى زندگى خرج مى شود كه بنابراين غير از غذا و لباس ساير مايحتاج آدمى از قبيل مسكن و دارو و امثال آن نيز رزق خواهد بود همچنانكه كلمه : (اكل - خوردن ) نيز دو معنا دارد، يكى به حسب اصل لغت است كه به معناى جويدن و فرو بردن طعام است و ديگرى كنائى است كه به معناى مطلق تصرفات است ، كه در آيه شريفه : (فان طبن لكم عن شى ء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا...) به همان معناى كنائى آمده .
و اما جمله : (و قولوا لهم قولا معروفا) جمله اى است اخلاقى ، كه با رعايت آن امر ولايت اصلاح مى شود براى اينكه افراد سفيه هر چند كه محجور و ممنوع از تصرف در اموال خويشند، ليكن حيوان زبان بسته هم نيستند، كه سخن خوب را از بد تشخيص ندهند، بلكه انسانند و بايد با آنان معامله انسان بشود و اوليايشان با ايشان همانطور سخن بگويند كه با افراد معمولى انسان سخن مى گويند نه بطور ناشايست و همچنين معاشرتشان با آنان معاشرت با يك انسان باشد.
از اين جا روشن مى شود كه ممكن است جمله مورد بحث را به معناى لغويش يعنى سخن گفتن به تنهائى نگيريم ، بلكه به معناى كنائيش يعنى مطلق معاشرت گرفته و بگوئيم : معنايش اين است كه اولياى افراد سفيه بايد با آنان از هر جهت معامله يك انسان را بكنند چه در سخن گفتن و چه در نشست و برخاست كردن همچنانكه در جمله : (و قولوا للناس حسنا) گفتيم قول به معناى مطلق معاشرت است .
و ابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم

*(113/21)*

كلمه : (ابتلا) كه مصدر فعل امر (ابتلوا) است به معناى امتحان است و مراد از بلوغ نكاح ، رسيدن فرد سفيه به سنين اوان ازدواج است ، پس در حقيقت تعبير از (رسيدن نكاح ) مجازى است عقلى و فعل (آنستم ) از مصدر (ايناس ) گرفته شده و به معناى مشاهده اى است كه بوئى از الفت در معناى آن نهفته باشد چون ماده آن يعنى ثلاثى مجردش (انس ) است .
و كلمه : (رشد) به معناى پختگى و رسيده شدن ميوه عقل است ، بخلاف غى كه معناى خلاف آن را دارد.
و جمله : (فادفعوا...) كنايه است از اينكه مال يتيم را به دست خودش بدهيد و اگر به جاى (فاعطوا) كلمه (فادفعوا) را آورد براى همين بود كه هم معناى تحويل دادن را برساند و هم كنايه از اين باشد كه : (زحمت و شر و مسؤ وليت او را از سر خودت رفع كن مالش را بده تا برود و از تو دور شود)، پس اين تعبير در عين اينكه تعبيرى است پيش پا افتاده كنايه اى لطيف هم دربر دارد.
و جمله (حتى اذا بلغوا النكاح ). متعلق به جمله : (و ابتلوا...) است و معنايش اين است كه يتيم سفيه را بيازمائيد و اين معنا را مى رساند كه اين آزمايش بايد از زمان تميز دادن همچنان ادامه داشته باشد تا به سن ازدواج برسد، آنگاه اگر ديديد كه رشد عقلى يافته ، مالش را به دست خودش بدهيد. پس اين تعبير تا حدى دلالت بر استمرار آزمايش دارد و اين را مى رساند كه كودك يتيم وقتى كه مى خواهد به حد تميز و عقل برسد، يعنى به حدى برسد كه بشود مورد آزمايشش قرار داد او را مورد آزمايش قرار بدهيد و اين آزمايش تا حد ازدواج و حد مرد شدن ادامه داشته باشد. طبع مساءله نيز اين اقتضا را دارد، چرا كه در يك آن و دو آن رشد كودك را نمى توان تشخيص داد. بلكه بايد اين آزمايش تكرار بشود تا ايناس يعنى مشاهده رشد در كودك حاصل گردد، چون كودك بعد از حد تميز كم كم به حد (رهاق ) و سپس به حد (ازدواج ) و آنگاه به حد (رشد)) مى رسد.

*(113/22)*

در تصرفات مالى علاوه بر بلوغ ، رشد متصرف نيز شرط است
جمله : (فان آنستم ...) به خاطر اينكه حرف (فاء) بر سرش آمده تفريع و نتيجه گيرى از جمله : (و ابتلوا...) است همچنانكه جمله : (فادفعوا اليهم اموالهم ) تفريع بر جمله مورد بحث است و معناى مجموع جملات اين است كه يتيم را آزمايش كنيد و در نتيجه اگر رشد را از او مشاهده كرديد پس اموالشان را به دستشان بدهيد و اين طرز سخن به ما مى فهماند كه رسيدن به حد ازدواج علت تامه ، دادن مال يتيم به يتيم نيست بلكه مقتضى آن است وقتى علت تامه مى شود و يتيم مى تواند مستقلا در مال خود دخل و تصرف نمايد كه به حد رشد هم رسيده باشد.
پس معلوم مى شود كه اسلام مساءله بلوغ را در همه جا به يك معنا نگرفته است در امر عبادات و امثال حدود و ديات بلوغ را عبارت دانسته است از: رسيدن به سن شرعى يعنى سن ازدواج و بس ، و اما نسبت به تصرفات مالى و اقرار و امثال آن شرط ديگرى را هم اضافه كرده و آن رسيدن به حد رشد است كه تفصيل اين مساءله در كتب فقهى آمده است .
و اين خود از لطائفى است كه اسلام در مرحله تشريع قوانين خود به كار برده است ، چرا كه اگر مساءله رشد را شرط نمى كرد و در تصرفات مالى و امثال آن رشد را لغو مى ساخت ، نظام زندگى اجتماعى افرادى چون يتيم مختل مى ماند و نفوذ تصرفاتش و اقرارهايش باعث آن مى شد
كه افراد ديگر از اين معنا سوء استفاده نموده و كلاه سر آنان بگذارند و با آسان ترين راه يعنى با چند كلمه چرب و نرم و وعده هاى دروغين ، تمامى وسايل زندگى را از دست ايتام بيرون آورند و با يك و يا چند معامله غررى يتيم را به روز سياه بكشانند.

*(113/23)*

پس رشد شرطى است كه عقل اشتراط آن را در اينگونه امور واجب و لازم مى داند و اما در امثال عبادات ، بر همه روشن است كه هيچ حاجتى به رشد نيست و همچنين است در امثال حدود و ديات ، چون تشخيص و درك اين معنا كه زنا بد است و مرتكب آن محكوم به حدود مى باشد و نيز زدن و كشتن مردم زشت و مرتكب آن محكوم به احكام ديات است احتياجى به رشد ندارد و هر انسانى قبل از رسيدن به حد رشد نيز نيروى اين تشخيص را دارد و دركش نسبت به اين معانى قبل از رسيدن به رشد و بعد از آن تفاوت نمى كند.
معناى (اسراف ) و (بدار) و بيان دو قسم تصرف ممنوع درمال يتيم
و لا تاءكلوها اسرافا و بدارا ان يكبروا...
كلمه : (اسراف ) به معناى تعدى و تجاوز از حد اعتدال در عمل است و كلمه : (بدار) به معناى مبادرت و شتافتن در انجام عمل مى باشد و جمله (و بدارا ان يكبروا) در معناى اين است كه فرموده باشد: (زنهار! قبل از آنكه كبير شوند و حق خود را از حلق شما بيرون بكشند مالشان را بدهيد)، خواهيد گفت : پس بايد فرموده باشد: (و بدارا ان لا يكبروا) يعنى نگذاريد كبير شوند، بلكه قبل از آن اموالشان را به دستشان بدهيد در پاسخ مى گوييم حذف حرف نفى بعد از كلمه (اءن ) و كلمه (اءن ) بطورى كه علماى نحو گفته اند مرسوم و قياسى است ، همچنانكه در آيه : (يبين اللّه لكم ان تضلوا) حذف شده است . بايد گفت كه اصلش (لئلا تضلوا) يا (حذر ان تضلوا) بوده است .

*(113/24)*

در آيه شريفه بين خوردن با اسراف و خوردن بعد از كبير شدن يتيم مقابله افتاده و اين مقابله مى فهماند كه بين آن دو فرق هست اولى (اكل و خوردن با اسراف ) تعدى به اموال ايتام است بدون اينكه حاجتى به خوردن آن باشد و بدون اينكه ولى يتيم خود را مستحق آن مال بداند بلكه فقط از باب اجحاف و بى مبالاتى مال يتيم را مى خورد، ولى دومى (برداشتن از مال يتيم قبل از بزرگ شدنش ) به اين معنا است كه ولى يتيم خود را مستحق اين خوردن بداند و براى تصدى امور يتيم صاحب اجرت و حق العمل مى داند و مى خواهد اجرت زحمات خود را بردارد چيزى ، كه هست اسلام به او مى گويد:
زحمت بكشد و حال كه او به حد رشد رسيده احتياجى به تو ندارد و ممكن است خود او تو را از تصرف در اموالش جلوگيرى كند پس قبل از آنكه او جلوى تو را بگيرد خودت مال او را به او بده .
پس هر دو قسم تصرف ممنوع است ، مگر آنكه ولى يتيم فقير باشد و چاره اى نداشته باشد جز اينكه براى سد جوعش كار و كسبى بكند و يا براى يتيم كار كند و از اجرت كارش حوائج ضروريش را برآورد و اين در حقيقت به مزد گرفتن در تجارت و يا اگر كار يتيم ساختمان كردن است به مزد گرفتن در بنائى و امثال آن بر مى گردد و همان است كه خداى عزوجل در كتابش خاطر نشان نموده و فرمود: (و من كان غنيا...) يعنى هر ولى و سرپرستى كه خودش توانگر و بى نياز است و در زندگيش حاجتى به گرفتن مال يتيم ندارد (فليستعفف ) يعنى طريق عفت را پيش گيرد و ملازم آن شود و از مال يتيم چيزى را نگيرد، (و من كان فقيرا فلياكل بالمعروف ) و اگر فقير است به طور شايسته از مال يتيم بخورد.

*(113/25)*

بعضى از مفسرين گفته اند معناى آيه اين است كه : از مال (خودش ) بطور شايسته بخورد نه از مال (يتيم ) ولى اين معنا با تفصيل بين فقير و غنى نمى سازد اگر غنى هم از مال خودش بخورد و فقير هم همينطور ديگر گفتن : (كسى كه غنى است چنين كند و كسى كه فقير است چنان كند) مورد ندارد.
تحويل دادن مال يتيم به او توسط ولىّ بايد در حضور شاهد باشد
و اما اينكه فرمود: (فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم )، متضمن يكى از مواد قانونى اسلام است و آن اين است كه هنگام تحويل دادن مال يتيم به يتيم ، بايد ولى او اين عمل را در حضور شاهد انجام دهد، تا هم كار خود را محكم كرده و هم از بروز اختلاف و غائله نزاع جلوگيرى نموده باشد زيرا ممكن است فردا يتيم ادعا كند كه ولى من مال مرا به من نمى دهد با اينكه به حد نكاح و رشد رسيده ام ، خداى تعالى در ذيل كلامش جمله : (و كفى باللّه حسيبا) را آورد، تا حكم را به منشاء اصلى و اوليش ربط دهد يعنى بفهماند كه هر حكمى از احكام الهى يك منشاءى از اسما و صفات او دارد، اگر در مورد ايتام اين احكام را تشريع كرده براى اين است كه او حسيب است و احكام بندگانش را بدون حساب دقيق صادر نمى كند هر چه تشريع مى كند محكم و حساب شده است و نيز به اين منظور است كه تربيت دينى و اسلامى را تكميل كند، چون اسلام تربيت مردم را از اساس توحيد شروع مى كند و شاهد گرفتن در معاملات و دادوستدها هر چند كه غالبا خلاف و نزاع را برطرف مى كند و ليكن سبب قوى محكم اين رفع اختلاف امرى معنوى است و آن عبارت است از تقوا و ترس از خدائى كه در حسابكشى كافى است و بنابراين اگر ولى طفل يتيم و گواهان و خود طفل اين معنا را نصب العين خود داشته باشند، آنوقت رفع اختلاف صددرصد و حتمى و نزاعى بوجود نخواهد آمد
(زيرا ممكن است يتيم با شاهدان وليش توطئه كنند و مساءله تحويل اموال را به كلى حاشا نمايند (مترجم ) ).

*(113/26)*

بيان شيواى تمام مسائل ولايت در ضمن دو آيه
حال كه اين نكات را توجه كردى اينك بار ديگر به دقت در دو آيه شريفه نظر كن ، ببين با چه بيانى بديع و بى نظير همه مسائل ولايت را بيان كرده است و ما مطالب آن را در سه قسمت خلاصه مى كنيم :
اول اينكه : مهمات و رؤ وس مسائل مربوط به سرپرستى اموال ايتام و هر محجور عليه ديگر را بيان كرده و فرموده است كه چگونه بايد آن اموال را تحويل گرفت و حفظ كرد و در رشته اى از كسب و تجارت به كارش برد، تا منفعت و سود بدهد و چگونه در آن تصرف نموده و چگونه به طفل تحويل داد و نيز در چه زمانى تحويل گرفت و در چه زمانى تحويل داد و علاوه بر اين با بيان مصلحت عمومى اين مساءله ، مبناى آن را تحكيم نموده و آن مصلحت عمومى اين است كه مال \_ در همه دنيا \_ براى بحركت در آوردن چرخ زندگى بشر است (نه براى انباشتن و يا بر ديگران برترى كردن و امثال آن (مترجم )) ) كه بيانش گذشت .
دوم : يك اصل اخلاقى را در ضمن بياناتش گنجاند كه اگر بشر آنرا رعايت كند بر طبق شرايعى كه ذكر شده تربيت مى شود و آن جمله زير است كه مى فرمايد: (و قولوا لهم قولا معروفا)، حال كه شما سرپرست و مافوق طفل يتيم و يا ديوانه شده ايد بر او تفوق و درشتى نكنيد، بلكه رفتارتان با او سرشار از مهر و محبت و ادب و رفتارى پسنديده باشد.
سوم اينكه : توحيد را زير بناى همه آن احكام قرار داده ، توحيدى كه به تنهائى در تمامى احكام عملى و اخلاقى قرآن حاكم است و به فرض اينكه احكام عملى و دستورات اخلاقى از حيث تاءثير ضعيف شود، تاءثير آن همچنان و در همه موارد باقى است و اين معنا را در جمله : (و كفى باللّه حسيبا) بيان فرموده .
بحث روايتى (در ذيل آيات گذشته )

*(113/27)*

تفسير الدرالمنثور در تفسير آيه : (و آتوا اليتامى اموالهم ...) مى گويد: ابن ابى حاتم از سعيدبن جبير روايت كرده كه گفت : در غطفان مردى مال بسيار زيادى كه متعلق به برادرزاده يتيمش بود در تصرف داشت آنگاه كه برادرزاده اش به حد بلوغ رسيد مال خود را از عمويش مطالبه كرد و عمو از تحويل آن خود دارى نمود و آن يتيم بناچار شكايت خود را نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برد و در اين مورد بود كه آيه : (و آتوا اليتامى اموالهم ...) نازل شد (تا آخر حديث ).
و در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: حلال نيست كه نطفه يك مرد در رحم بيش از چهار زن آزاد جارى شود.
و در كافى نيز از همان جناب روايت آورده كه فرمود: اگر مردى چهار زن داشته باشد و يكى از آنان را طلاق دهد قبل از تمام شدن عده او نمى تواند زن پنجمى را بگيرد.
مؤ لف قدس سره : روايات در اين باب بسيار زياد است .
و در كتاب علل به سند خود از محمد بن سنان روايت كرده كه گفت : حضرت رضا (عليه السلام ) در پاسخ به مسائلى كه وى پرسيده بود نوشت : علت اينكه مرد مى تواند چهار زن بگيرد ولى زن نمى تواند بيش از يك شوهر داشته باشد اين است كه : مرد اگر چهار زن هم داشته باشد فرزندى كه هر يك از آنها بياورد فرزند او است ولى زن اگر دو همسر و يا بيشتر داشته باشد فرزندى كه به دنيا مى آورد معلوم نمى شود از كدام شوهر است زيرا همه شوهران در همخوابگى با او شركت داشته اند و در نتيجه بديهى است كه در چنين وضعى هم روابط نسبى بهم مى خورد و هم در مساءله ارث اشكال پديد مى آيد و سرانجام معارف را نيز تباه مى سازد.
next page
fehrest page
back page

*(113/28)*

next page
fehrest page
back page
محمد بن سنان مى گويد: و يكى از علل اين حكم كه يك مرد مى تواند چهار زن آزاده بگيرد اين است كه آمار زن بيش از مردان است كه اگر در آيه شريفه : (فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مثنى و ثلاث و رباع ) نظر شود، \_ هر چند خدا داناتر است \_ ولى چنين به نظر مى رسد كه گويا خداى تعالى خواسته است همين واقعيت را نشان دهد و دست افراد غنى و فقير را به قدر وسعشان باز بگذارد، تا هر كس به قدر توانائى خود با زنان ازدواج كند (تا آخر حديث ). و در كافى از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى فرمود: و غيرت را به مردان داد و به همين جهت بر زنان تحريم كرد كه با غير همسرش رابطه داشته باشد، ولى براى مردان چهار زن را حلال كرد براى اينكه خداى عزوجل ، كريم تر و بزرگوارتر از آن است كه زنان را از يك سو گرفتار غيرت كند و از سوى ديگر به شوهران اجازه دهد كه به غير ايشان سه زن ديگر بگيرند.
غيرت يكى از فضايل اخلاقى است

*(114/1)*

مؤ لف قدس سره : از روايت مذكور روشن مى شود كه غيرت يكى از اخلاق حميده و ملكات فاضله است و آن عبارت است از دگرگونى حالت انسان از حالت عادى و اعتدال ، بطورى كه انسان را براى دفاع و انتقام از كسى كه به يكى از مقدساتش اعم از دين ، ناموس و يا جاه و امثال آن تجاوز كرده ، از جاى خود مى كند و اين صفت غريزى ، صفتى است كه هيچ انسانى به طور كلى از آن بى بهره نيست هر انسانى را كه فرض كنيم \_ هر قدر هم كه از غيرت بى بهره باشد \_ باز در بعضى از موارد غيرت را از خود بروز مى دهد پس غيرت يكى از فطريات آدمى است و اسلام هم دينى است كه بر اساس فطرت تشريع شده و در آن امور فطرى را گرفته و تعديل مى كند آن مقدارش را كه در حيات بشر لازم و ضرورى است معتبر و واجب مى سازد و آنچه نقص و خلل كه در آن هست و بشر در زندگيش نيازى بدان ندارد حذف نموده و از اعتبار مى اندازد و همچنانكه مى بينيم همين روش را در فطرياتى چون علاقه به جمع مال و به دست آوردن خوراك و شراب و لباس و همسران و غيره معمول داشته است .
اگر ما مى بينيم كه خداى عزوجل براى مردان با داشتن يك زن ، سه زن ديگر را حلال كرده \_ با در نظر گرفتن اينكه اسلام رعايت حكم فطرت را نموده است \_ لازمه اش اين مى شود كه نفرت و انزجارى كه از زنان نسبت به هو و مشاهده مى كنيم حسد باشد، نه غيرت و به زودى در بحث آينده كه راجع به تعدد زوجات است توضيح بيشترى مى دهيم و اثبات مى كنيم اين حالت در زنان امرى است عرضى و حالتى است غير فطرى ، كه به آنان دست مى دهد (و زنان موظفند با آن مبارزه كنند، آنچنانكه با هر هوائى نفسانى ديگر بايد مبارزه كنند (مترجم ) ).
و در كافى به سند خود از زراره از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: مرد نمى تواند آنچه را كه به همسرش بخشيده از آن برگردد، زن نيز نمى تواند آنچه را كه به شوهرش بخشيده پس بگيرد چه تحويلش داده باشد و يا نداده باشد.

*(114/2)*

(در نسخه عربى كلمه (جيزت او لم تجز...) با (جيم ) آمده ولى در وسائل با حرف (حا) آمده كه به معناى حيازت است (مترجم ) ).
مگر اين خداى تعالى نيست كه درباره مردان مى فرمايد: (و لا تاخذوا ممّا آتيتموهن شيئا)؟ و درباره زنان مى فرمايد: (فان طبن لكم عن شى ء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا)؟ و اگر زنان چيزى از آن مهريه را با طيب نفس به شما بخشيدند مى توانيد آنرا با گوارائى بخوريد و اين دو آيه هم بر مهريه شامل مى شود و هم بر بخشش .
نسخه شفابخش اميرالمؤ منين (ع ) درباره درد شكم
و در تفسير عياشى از عبداللّه بن قداح از امام صادق (عليه السلام ) از پدرش صلوات اللّه عليه روايت كرده كه فرمود: مردى به حضور اميرالمؤ منين (عليه السلام ) آمد و عرضه داشت : يا اميرالمؤ منين من دردى در ناحيه شكم دارم حضرت فرمود: آيا همسر دارى ؟ عرضه داشت : آرى ، فرمود: از او بخواه تا چيزى از مال شخصيش به تو ببخشد البته با طيب خاطر ببخشد و با آن عسلى بخر و آن عسل را در آب باران حل كن و بنوش تا بهبود يابى چون من از خداى عزوجل شنيده ام كه درباره آب آسمان مى فرمايد: (و نزلنا من السماء ماء مباركا) و درباره عسل مى فرمايد: (يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للنّاس ) و درباره مال زنان مى فرمايد: (فان طبن لكم عن شى ء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) و آن مرد اين دستور العمل را به كار بست و شفا يافت .
مؤ لف قدس سره : صاحب الدرالمنثور هم اين روايت را از عبدبن حميد و ابن منذر و ابن ابى حاتم از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) نقل كرده و اين استفاده اى كه آنجناب از آيات قرآنى كرده استفاده اى است لطيف ، كه البته اساسش توسعه دادن در معناى كلام است و از اين قبيل توسعه ها در اخبارى كه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) رسيده زياد ديده مى شود كه انشاءالله بعضى از آنها را در مواردى كه مناسب باشد ايراد مى كنيم .

*(114/3)*

و در كافى از امام باقر (عليه السلام ) نقل شده است كه فرمود: هرگاه براى شما حديثى كردم و سخنى گفتم دليل و شاهد قرآنى آنرا از من بپرسيد آنگاه در بعضى از كلماتش فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مردم را نهى كرد از قيل و قال و از فساد مال و كثرت سؤ ال شخصى پرسيد: يا بن رسول اللّه همين سخن در كجاى قرآن است ؟ فرمود: خداى عزوجل درباره قيل و قال فرموده : (لا خير فى كثير من نجويهم الا من امر بصدقه او معروف او اصلاح بين النّاس ) و درباره فساد مال فرموده : (و لاتوتوا السفهاء جعل اللّه اموالكم التى جعل اللّه لهم قياما)
و درباره كثرت سؤ ال فرموده : (لا تساءلوا عن اشياء ان تبد لكم تسوءكم ).
رواياتى در زيل آيه (و لاتؤ تو السفها اموالكم )
و در تفسير عياشى از يونس بن يعقوب روايت آورده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) در مورد آيه : (و لا توتوا السفهاء اموالكم ) پرسيدم كه منظور از سفها چه كسانى هستند؟ فرمود: كسى كه به او وثوق و اعتماد نداريد.
و در همان كتاب از ابراهيم بن عبد الحميد روايت كرده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) از معناى آيه : (و لا توتوا السفهاء اموالكم سؤ ال ) نمودم فرمود: هر كسى كه شراب بنوشد او نيز سفيه است .
و در همان كتاب از على بن ابى حمزه از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه گفت : از آنجناب از آيه : (و لا توتوا السفهاء اموالكم ) پرسيدم فرمود: منظور از سفيهان ايتامند، اموال آنان را در اختيارشان نگذاريد تا وقتى كه رشد را از آنان ببينيد عرضه داشتم : پس چرا اموال ايتام را اموال خود ما خوانده و فرموده (اموالتان را به سفيهان ندهيد) فرمود: خطاب به كسانى است كه وارث ايتام باشند.

*(114/4)*

و در تفسير قمى از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ذيل آيه مورد بحث فرموده : وقتى مردى تشخيص دهد كه همسرش و يا فرزندش سفيه و فساد انگيز است ، نبايد هيچيك از آنها را بر مال خودش مسلط كند، چون خداى تعالى مال را وسيله قوام زندگى او قرار داده ، سپس فرمود: منظور از (قوام زندگى ) معاش است (تا آخر حديث ).
مؤ لف قدس سره : روايات در اين باب بسيار زياد است و اين روايات مؤ يد مطلب گذشته ما است كه گفتيم سفاهت معنائى وسيع دارد و داراى مراتبى است مانند سفاهتى كه باعث حجر و ممنوعيت از تصرف مى شود و نيز سفاهت كودك قبل از رسيدن به حد رشد و مرتبه ديگرش سفاهت زنى است كه هوسران است مرحله ديگرش سفاهت شارب الخمر و مرتبه ديگرش مطلق كسانى است كه مورد اعتماد نباشند و بحسب اختلاف اين مراحل و مصاديق معناى
(دادن مال به آنها) و نيز معناى (اضافه مال به ضمير خطاب ) در (اموالكم ) فرق مى كند كه تطبيق و اعتبار آن با خود خواننده محترم است .
و اينكه در روايت ابى حمزه فرمود: (خطاب به كسانى است كه وارث يتيم باشند) اشاره است به همان حقيقتى كه قبلا ما به آن اشاره كرديم كه اولا تمام اموال موجود در عالم هستى از آن جامعه بشرى است و در مرحله دوم ملك اشخاص مى شود و به مصالح خصوصى تعلق مى گيرد و اصولا اشتراك جامعه در مال باعث شده است كه از اين به آن منتقل گردد.
و در كتاب فقيه از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: وقتى يتم يتيم تمام مى شود و از يتيمى درمى آيد كه به حد احتلام برسد تعبير به (اشده ) نيز به همين معنا است و اگر محتلم بشود ولى رشدى از او ديده نشود و همچنان سفيه و ضعيف باشد، ولى او بايد مال او را نگهدارى كند.
و در همان كتاب از آنجناب روايت آورده كه در ذيل آيه شريفه : (و ابتلوا اليتامى ...) فرمود: (ايناس رشد) به معناى اين است كه بتواند مال خود را حفظ كند.

*(114/5)*

مؤ لف : وجه اينكه آيه شريفه چگونه بر اين معنا دلالت مى كند قبلا گذشت .
رواياتى در ذيل (و من كان فقيرا فلياءكل بالمعروف )
و در كتاب تهذيب از آن جناب روايت آورده كه در ذيل آيه : (و من كان فقيرا فلياكل بالمعروف ) فرمود: اين كسى است كه به خاطر فقر نمى تواند هر چيزى بخرد و ناگزير است جلوى خواسته هاى خود را بگيرد پس او مى تواند بطور شايسته و خداپسندانه از مال يتيم بخورد و اين وقتى است كه ارتزاقش از مال يتيم و سرپرستيش نسبت به اموال او به صلاح و به نفع يتيم باشد بنابراين اگر مال يتيم اندك است نبايد از آن چيزى بخورد.
و در الدرالمنثور است كه احمد و ابوداود و نسائى و ابن ماجه و ابن ابى حاتم و نحاس (در كتاب ناسخ خود) از ابن عمر روايت كرده اند كه گفت : مردى از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پرسيد: من از خودم مالى ندارم و سرپرستى يتيمى را به عهده دارم آيا مى توانم از مال آن يتيم ارتزاق كنم ؟ فرمود: از مال يتيمت بخور ولى اسراف و ريخت و پاش مكن و با مال يتيم ثروت نيندوز و مال او را سپر بلا و وسيله حفظ مال خودت مكن .
مؤ لف قدس سره : در اين معانى روايات بسيار زيادى رسيده هم از طرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام )
و هم از ديگران و البته در اين باره مباحث فقهى و اخبارى ناظر به آن مباحث هست كه اگر كسى بخواهد از آن اطلاع يابد بايد به جوامع حديث و كتب فقهى مراجعه كند.
و در تفسير عياشى از رفاعه از آن جناب روايت شده كه در ذيل آيه : (فلياكل بالمعروف ) فرموده : پدرم بارها مى فرمود اين آيه نسخ شده است .
و در تفسير الدرالمنثور است كه ابو داود و نحاس هر دو در كتاب ناسخ خود و ابن منذر از طريق عطا از ابن عباس روايت كرده كه گفت : آيه : (و من كان فقيرا فلياكل بالمعروف ) بوسيله آيه (ان الّذين ياكلون اموال الى تامى ظلما...) نسخ شده است .

*(114/6)*

مؤ لف قدس سره : بايد گفت كه منسوخ شدن آيه با معيارها و موازين نسخ سازگار نيست زيرا در ميان آيات قرآن كريم ، آيه اى نيست كه نسبتش با اين آيه نسبت ناسخ با منسوخ باشد و مضمون آيه شريفه : (ان الّذين ياكلون اموال اليتامى ظلما...) با مضمون آيه مورد بحث (فلياكل بالمعروف ) منافات ندارد تا بگوئيم ناسخ آن است ، زيرا خوردن مال يتيم در آيه مورد بحث مقيد به معروف و خوردنى كه خداپسندانه باشد شده است مثلا عنوان (اجرت در برابر حفظ مال ) او را داشته باشد و در آيه اى كه مى گويند ناسخ است ، خوردن مال يتيم مقيد به قيد (ظلم ) شده است و اينكه هيچ مجوزى براى خوردنش نداشته باشد و معلوم است كه بين آن (جواز اكل ) و اين (منع اكل ) منافاتى نيست ، پس حق مطلب اين است كه آيه مورد بحث نسخ نشده و دو روايت بالا علاوه بر اينكه ضعيف است به خاطر مخالفتى كه با كتاب دارد طرح مى شود.
و در تفسير عياشى از عبداللّه بن مغيره از جعفر بن محمد (عليهماالسلام ) روايت آورده كه در ذيل آيه : (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ) فرموده اند اگر ديديد آل محمد را دوست مى دارند ايشان را به درجه اى بالا برده و بلند مرتبه اش گردانيد.
مؤ لف قدس سره : اين معنا از باب تطبيق مفاهيم باطن قرآن بر مصاديق است ، نه معناى تحت اللفظى آيه ، در حقيقت در اين روايت عموم مردم را ايتام آل محمد و آل محمد را پدران ايشان خوانده كه مى فرمايد: اگر مردم آل محمد را دوست بدارند اينگونه مردم را بيشتر احترام كنيد، چون رشد يافته اند و بايد كه معارف را كه ارث پدران ايشان است به ايشان بدهيد و گرنه سفيهند و ميراث پدرانشان را تعليمشان نكنيد.
بحثى علمى در چند فصل
1\_ نكاح و ازدواج يكى از هدفهاى طبيعت است :

*(114/7)*

اصل پيوستگى بين زن و مرد امرى سفارشى و تحميلى نيست ، بلكه از امورى است كه طبيعت بشرى بلكه طبيعت حيوانى با رساترين وجه آن را توجيه و بيان مى كند و از آنجا كه اسلام دين فطرت است طبعا اين امر را تجويز كرده است (و بلكه مقدار طبيعيش را مورد تاكيد هم قرار داده ).
و عمل توليد نسل و همچنين جوجه گذارى كه از اهداف و مقاصد طبيعت است خود تنها عامل و سبب اصلى است كه اين پيوستگى را در قالب ازدواج ريخته و آن را از اختلاطهاى بى بند و بار و از صرف نزديكى كردن در آورده تا شكل ازدواج تواءم با تعهد به آن بدهد. و به همين جهت مى بينيم حيواناتى كه تربيت فرزندشان به عهده والدين است ، زن و مرد و به عبارت ديگر نر و ماده خود را نسبت به يكديگر متعهد مى دانند، همانند پرندگان كه ماده آنها مسؤ ول حضانت و پرورش تخم و تغذيه و تربيت جوجه است و نر آنها مسؤ ول رساندن آب و دانه به آشيانه .
و نيز مانند حيواناتى كه در مساءله توليد مثل و تربيت فرزند احتياج به لانه دارند ماده ، آنها در ساختن لانه و حفظ آن نياز به همكارى نر دارد كه اينگونه حيوانات براى امر توليد مثل روش ازدواج را انتخاب مى كنند و اين خود نوعى تعهد و ملازمت و اختصاص بين دو جفت نر و ماده را ايجاب مى كند و آن دو را به يكديگر مى رساند و نيز به يكديگر متعهد مى سازد و در حفظ تخم ماده و تدبير آن و بيرون كردن جوجه از تخم و همچنين تغذيه و تربيت جوجه ها شريك مى كند و اين اشتراك مساعى همچنان ادامه دارد تا مدت تربيت اولاد به پايان رسيده و فرزند روى پاى خود بايستد و از پدر و مادر جدا شود و دوباره نر و ماده ازدواج نموده ماده مجددا تخم بگذارد و...

*(114/8)*

پس عامل نكاح و ازدواج همانا توليد مثل و تربيت اولاد است و مساءله اطفاى شهوت و يا اشتراك در اعمال زندگى چون كسب و زراعت و جمع كردن مال و تدبير غذا و شراب و وسايل خانه و اداره آن امورى است كه از چهار چوب غرض طبيعت و خلقت خارج است و تنها جنبه مقدميت داشته و يا فوايد ديگرى غير از غرض اصلى بر آنها مترتب مى شود.
از اين جا روشن مى گردد كه آزادى و بى بند و بارى در اجتماع زن و مرد به اينكه هر مردى به هر زنى كه خواست درآويزد و هر زنى به هر مردى كه خواست كام دهد و اين دو جنس در هر زمان و هر جا كه خواستند با هم جمع شوند و عينا مانند حيوانات زبان بسته بدون هيچ مانع و قيد و بندى نرش به ماده اش بپرد همانطور كه تمدن غرب وضع آنان را به تدريج به همين جا كشانيده زنا و حتى زناى با زن شوهردار متداول شده است .
و همچنين جلوگيرى از طلاق و تثبيت ازدواج براى ابد بين دو نفرى كه توافق اخلاقى ندارند و نيز ممنوع كردن زن از اينكه همسر مثلا ديوانه اش را ترك گفته ، با مردى سالم ازدواج كند و محكوم ساختن او كه تا آخر عمر با شوهر ديوانه اش بگذارند.
و نيز لغو و بيهوده دانستن توالد و خوددارى از توليد نسل و شانه خالى كردن از مسؤ وليت تربيت اولاد و نيز مساءله اشتراك در زندگى خانه را مانند ملل پيشرفته و متمدن امروز زيربناى ازدواج قرار دادن و نيز فرستادن شيرخواران به شير خوارگاههاى عمومى براى شير خوردن و تربيت يافتن همه و همه بر خلاف سنت طبيعت است و خلقت بشر به نحوى سرشته شده كه باسنت هاى جديد منافات دارد.

*(114/9)*

بله حيوانات زبان بسته كه در تولد و تربيت ، به بيش از آبستن شدن مادر و شير دادن و تربيت كردن او يعنى با او راه برود و دانه برچيدن و يا پوزه به علف زدن را به او بياموزد، احتياجى ندارند طبيعى است كه احتياجى به ازدواج و مصاحبت و اختصاص نيز ندارد ماده اش هر حيوانى كه مى خواهد باشد و نر نيز هر حيوانى كه مى خواهد باشد، چنين جاندارانى در جفت گيرى آزادى دارند البته اين آزادى هم تا حدى است كه به غرض طبيعت يعنى حفظ نسل ضرر نرساند.
آزاديهاى جنسى برخلاف سنت طبيعت است
مبادا خواننده عزيز خيال كند كه خروج از سنت خلقت و مقتضاى طبيعت اشكالى ندارد چون نواقص آن با فكر و ديدن برطرف مى شود و در عوض لذائذ زندگى و بهره گيرى از آن بيشتر مى گردد و براى رفع اين توهم اين توهم از بزرگترين اشتباهات است ، زيرا اين بنيه هاى طبيعى كه يكى از آنها بنيه انسانيت و ساختمان وجودى او است مركباتى است تاءليف شده از اجزائى زياد كه بايد هر جزئى در جاى خاص خود و طبق شرايط مخصوصى قرار گيرد طورى قرار گيرد كه با غرض و هدفى كه در خلقت و طبيعت مركب در نظر گرفته شده سازگار باشد و دخالت هر يك از اجزا در بدست آمدن آن غرض و به كمال رساندن نوع نظير دخالتى است كه هر جزء از معجون و داروهاى مركب دارد و شرايط و موفقيت هر، جزء نظير شرايط و موفقيت اجزاى دارو است كه بايد وصفى خاص و مقدارى معين و و وزن و شرايطى خاص داشته باشد كه اگر يكى از آنچه گفته شد نباشد و يا كمترين انحرافى داشته باشد اثر و خاصيت دارو هم از بين مى رود (و چه بسا در بعضى از موارد مضر هم بشود).

*(114/10)*

از باب مثال انسان موجودى است طبيعى و داراى اجزائى است كه بگونه اى مخصوص تركيب يافته است و اين تركيبات طورى است كه نتيجه اش مستلزم پديد آمدن اوصافى در داخل و صفاتى در روح و افعال و اعمالى در جسمش مى گردد و بنابراين فرض اگر بعضى از افعال و اعمال او از آن وصف و روشى كه طبيعت برايش معين كرده منحرف شود و خلاصه انسان روش عملى ضد طبيعت را براى خود اتخاذ كند، قطعا در اوصاف او اثر مى گذارد و او را از راه طبيعت و مسير خلقت به جائى ديگر مى برد و نتيجه اين انحراف بطلان ارتباطى است كه او با كمال طبيعى خود و با هدفى كه دارد، به حسب خلقت در جستجوى آن است .
و ما اگر در بلاها و مصيبتهاى عمومى كه امروز جهان انسانيت را فرا گرفته و اعمال و تلاشهاى او را كه به منظور رسيدن به آسايش و سعادت زندگى انجام مى شود بى نتيجه كرده و انسانيت را به سقوط و انهدام تهديد مى كند بررسى دقيق كنيم خواهيم ديد كه مهمترين عامل در آن مصيبتها، فقدان و از بين رفتن فضيلت تقوا و جايگزينى ، به بى شرمى و قساوت و درندگى و حرص است و بزرگترين عامل آن بطلان و زوال و اين جايگزينى همانا آزادى بى حد و افسار گسيختگى و ناديده گرفتن نواميس طبيعت در امر زوجيت و تربيت اولاد است ، آرى سنت اجتماع در خانه و تربيت فرزند (از روزى كه فرزند به حد تميز مى رسد تا به آخر عمر) در عصر حاضر قريحه راءفت و رحمت و فضيلت عفت و حيا و تواضع را مى كشد.
فكر و رؤ يت نمى تواند آثار شوم نامبرده را از بين ببرد

*(114/11)*

و اما اينكه توهم كرده بودند كه ممكن است آثار شوم نامبرده از تمدن عصر حاضر را با فكر و رؤ يت از بين برد، در پاسخ بايد گفت : هيهات كه فكر بتواند آن آثار را از بين ببرد، زيرا فكر هم مانند ساير لوازم زندگى وسيله اى است كه تكوين آن را ايجاد كرده و طبيعت آن را وسيله اى قرار داده ، براى اينكه آنچه از مسير طبيعت خارج مى شود به جايش برگرداند نه اينكه آنچه طبيعت و خلقت انجام مى دهد باطلش سازد و با شمشير طبيعت خود طبيعت را از پاى در آورد، شمشيرى كه طبيعت در اختيار انسان گذاشت تا شرور را از آن دفع كند و معلوم است كه (اگر) فكر كه يكى از وسايل طبيعت است در تاءييد شؤ ون فاسد طبيعت بكار برود خود اين وسيله هم همانند ديگر وسايل فاسد و منحرف خواهد شد و لذا مى بينيد كه انسان امروز هرچه با نيروى فكر آنچه از مفاسد را كه فسادش ‍ اجتماع بشر را تهديد كرده ، اصلاح مى كند. همين اصلاح خود نتيجه اى تلخ تر و بلائى دردناك تر را به دنبال مى آورد، بلائى كه هم دردناك تر و هم عمومى تر است .
بله ، چه بسا گوينده اى از طرفداران اين فكر بگويد كه :

*(114/12)*

صفات روحى كه نامش را (فضائل نفسانى ) مى نامند چيزى جز بقاياى دوران اساطير و افسانه ها و توحش نيست و اصلا با زندگى انسان مترقى امروز هيچ گونه سازشى ندارد از باب نمونه : (عفت )، (سخاوت )، (حيا)، (رافت ) و (راستگوئى ) را نام مى بريم ، مثلا عفت ، نفس را بى جهت از خواهشهاى نفسانى باز داشتن است و سخاوت از دست دادن حاصل و دست رنج آدمى است كه در راه كسب و بدست آوردنش زحمتها و محنتهاى طاقت فرسا را متحمل شده است و علاوه بر اين مردم را تن پرور و گدا و بيكاره بار مى آورد. همچنين شرم و حيا ترمز بيهوده اى است كه نمى گذارد آدمى حقوق حقه خود را از ديگران مطالبه كند و يا آنچه در دل دارد بى پرده اظهار كند. و راءفت و دلسوزى كه نقيصه بودنش احتياج به استدلال ندارد، زيرا ناشى از ضعف قلب است و راستگوئى نيز امروز با وضع زندگى سازگار نيست .
و همين منطق ، خود از نتائج و ره آوردهاى آن انحرافى است كه مورد گفتار ما بود، چون اين گوينده توجه نكرده به اينكه اين فضائل در جامعه بشرى از واجبات ضروريه اى است كه اگر از اجتماع بشرى رخت بربندد بشر حتى يك ساعت نيز نمى تواند به صورت جمعى زندگى كند.
بدون فضايل نفسانى زندگى اجتماعى بشر از هم مى پاشد

*(114/13)*

اگر اين خصلت ها از بشر برداشته شود و هر فرد از انسان به آنچه متعلق به سايرين است تجاوز نموده ، مال و عرض و حقوق آنان را پايمال كند و اگر احدى از افراد جامعه نسبت به آنچه مورد حاجت جامعه است سخا و بخشش ننمايد و اگر احدى از افراد بشر در ارتكاب اعمال زشت و پايمال كردن قوانينى كه رعايتش واجب است شرم نكند و اگر احدى از افراد نسبت به افراد ناتوان و بيچاره چون اطفال و ديوانگان كه در بيچارگى خود هيچ گناهى و دخالتى ندارند راءفت و رحمت نكند و اگر قرار باشد كه احدى به احدى راست نگويد و در عوض همه بهم دروغ بگويند و همه به هم وعده دروغ بدهند، معلوم است كه جامعه بشريت در همان لحظه اول متلاشى گشته و بقول معروف (سنگ روى سنگ قرار نمى گيرد).
پس جا دارد كه اين گوينده حداقل اين مقدار را بفهمد كه اين خصال نه تنها از ميان بشر رخت بر نبسته ، بلكه تا ابد هم رخت برنمى بندد و بشر طبعا و بدون سفارش كسى به آن تمسك جسته ، تا روزى كه داعيه (زندگى كردن دستجمعى ) در او موجود است آن خصلت ها را حفظ مى كند.
تنها چيزى كه درباره اين خصلتها بايد گفت و درباره آن سفارش و پند و اندرز كرد، اين است كه بايد اين صفات را تعديل كرده و از افراط و تفريط جلوگيرى نمود تا در نتيجه با غرض طبيعت و خلقت در دعوت انسان به سوى سعادت زندگى موافق شود
(كه اگر تعديل نشود و به يكى از دو طرف افراط و يا تفريط منحرف گردد ديگر فضيلت نخواهد بود) و اگر آنچه از صفات و خصال كه امروز در جوامع مترقى فضيلت پنداشته شده فضيلت انسانيت بود، يعنى خصالى تعديل شده بود ديگر اين همه فساد در جوامع پديد نمى آورد و بشر را به پرتگاه هلاكت نمى افكند بلكه بشر را در امن و راحتى و سعادت قرار مى داد.

*(114/14)*

حال به بحثى كه داشتيم برگشته و مى گوئيم : اسلام امر ازدواج را در موضع و محل طبيعى خود قرار داده نكاح را حلال و زنا و سفاح را حرام كرده و علاقه همسرى و زناشوئى را بر پايه تجويز جدائى (طلاق ) قرار داده يعنى طلاق و جدا شدن زن از مرد را جايز دانسته و نيز به بيانى كه خواهد آمد اين علقه را بر اساسى قرار داده كه تا حدودى اين علاقه را اختصاصى مى سازد و از صورت هرج و مرج در مى آورد و باز اساس اين علقه را يك امر شهوانى حيوانى ندانسته بلكه آن را اساسى عقلانى يعنى مساءله توالد و تربيت دانسته و رسول گرامى در بعضى از كلماتش فرموده : (تناكحوا تناسلوا تكثروا...) (يعنى نكاح كنيد و نسل پديد آوريد و آمار خود را بالا ببريد).
2\_ اسلام مردان را بر زنان استيلا داده است :
اگر ما در نحوه جفت گيرى و رابطه بين نر و ماده حيوانات مطالعه و دقت كنيم خواهيم ديد كه بين حيوانات نيز در مساءله جفت گيرى ، مقدارى و نوعى و يا به عبارت ديگر بوئى از استيلاى نر بر ماده وجود دارد و كاملا احساس مى كنيم كه گوئى فلان حيوان نر خود را مالك آلت تناسلى ماده و در نتيجه مالك ماده مى داند و به همين جهت است كه مى بينيم نرها بر سر يك ماده با هم مشاجره مى كنند، ولى ماده ها بر سر يك نر به جان هم نمى افتند (مثلا يك الاغ و يا سگ و يا گوسفند و گاو ماده وقتى مى بينند كه نر به ماده اى ديگر پريده هرگز به آن ماده حمله ور نمى شود ولى نر اين حيوانات وقتى ببيند كه نر ماده را تعقيب مى كند خشمگين مى شود به آن نر حمله مى كند).

*(114/15)*

و نيز مى بينيم آن عملى كه در انسانها نامش خواستگارى است در حيوانها هم (كه در هر نوعى به شكلى است ) از ناحيه حيوان نر انجام مى شود و هيچگاه حيوان ماده اى ديده نشده كه از نر خود خواستگارى كرده باشد و اين نيست مگر به خاطر اينكه حيوانات با درك غريزى خود درك مى كنند كه در عمل جفت گيرى كه با فاعل و قابلى صورت مى گيرد، فاعل نر و قابل (مفعول ) ماده است و به همين جهت ماده خود را ناگزير از تسليم و خضوع مى داند.
و اين معنا غير از آن معنائى است كه در نرها مشاهده مى شود كه نر مطيع در مقابل خواسته هاى ماده مى گردد (چون گفتگوى ما تنها در مورد عمل جفت گيرى و برترى نر بر ماده است و اما در اعمال ديگرش از قبيل بر آوردن حوائج ماده و تاءمين لذتهاى او، نر مطيع ماده است )
و برگشت اين اطاعت (نر از ماده ) به مراعات جانب عشق و شهوت و بيشتر لذت بردن است (هر حيوان نرى از خريدن ناز ماده و برآوردن حوائج او لذت مى برد) پس ريشه اين اطاعت قوه شهوت حيوان است و ريشه آن تفوق و مالكيت قوه فحولت و نرى حيوان است و ربطى به هم ندارند.
و اين معنا يعنى لزوم شدت و قدرتمندى براى جنس مرد و وجوب نرمى و پذيرش براى جنس زن چيزى است كه اعتقاد به آن كم و بيش در تمامى امت ها يافت مى شود، تا جائى كه در زبانهاى مختلف عالم راه يافته بطورى كه هر شخص پهلوان و هر چيز تسليم ناپذير را (مرد) و هر شخص نرمخو و هر چيز تاءثيرپذير را (زن ) مى نامند، مثلا مى گويند: شمشير من مرد است يعنى برنده است ، يا فلان گياه نر و يا فلان مكان نر است ، و...

*(114/16)*

و اين امر در نوع انسان و در بين جامعه هاى مختلف و امتهاى گوناگون فى الجمله جريان دارد، هر چند كه مى توان گفت جريانش (با كم و زياد اختلاف ) در امتها متداول است . و اما اسلام نيز اين قانون فطرى را در تشريع قوانينش معتبر شمرده و فرموده : (الرجال قوامون على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض ) و با اين فرمان خود، بر زنان واجب كرد كه درخواست مرد را براى همخوابى اجابت نموده و خود را در اختيار او قرار دهند.
3\_ مساءله تعدد زوجات :
مساءله وحدت و تعدد همسر در انواع مختلف حيوانات ، مختلف است و خيلى روشن نيست زيرا در حيواناتى كه بينشان اجتماع خانوادگى برقرار است ، همسر يكى است و يك ماده به يك نر اختصاص مى يابد و اين بدان جهت است كه نرها در تدبير امور آشيانه و لانه و نيز در پرورش دادن جوجه ها با ماده همكارى مى كنند و اين همكارى براى نرها مجالى باقى نمى گذارد كه به اداره يك ماده ديگر و لانه ديگر و جوجه هائى ديگر بپردازد؛ البته ممكن هم هست از راه اهلى كردن و سرپرستى نمودن آنها وضعشان را تغيير داد يعنى امر معاش آنها را مانند مرغ و خروس و كبوتر تاءمين نمود، و در نتيجه وضعشان در همسرى نيز تغيير يابد.
و اما انسان از قديم الايام و در بيشتر امتهاى قديم چون مصر و هند و فارس و بلكه روم و يونان نيز تعدد زوجات را سنت خود كرده بود و چه بسا بعد از گرفتن يك همسر و براى اينكه او تنها نماند مصاحبانى در منزل مى آوردند تا مونس همسرشان باشند و در بعضى امتها به عدد معينى منتهى نمى شد
مثلا يهوديان و اعراب گاه مى شد كه با ده زن و يا بيست زن و يا بيشتر ازدواج مى كردند و مى گويند: سليمان پادشاه ، چند صد نفر زن داشته است .

*(114/17)*

و بيشتر اين تعدد زوجات در ميان قبائل و خاندانهائى كه زندگيشان قبيله اى است ، نظير ده نشينان و كوه نشينان اتفاق مى افتد و اين بدان جهت است كه صاحب خانه حاجت شديدى به نفرات و همكارى ديگران دارد و مقصودشان از اين تعدد زوجات زيادتر شدن اولاد ذكور است تا بوسيله آنان به امر دفاع كه از لوازم زندگى آنان است بهتر و آسانتر بپردازند. و از اين گذشته وسيله اى براى رياست و آقائى بر ديگران باشد، علاوه بر يك همسرى كه مى گرفتند يك جمعيتى را نيز خويشاوند و حامى خود مى كردند.
و اينكه بعضى از دانشمندان گفته اند كه : انگيزه و عامل در تعدد زوجات در قبائل و اهل دهات كثرت مشاغل است يعنى يكى بايد بارها را حمل و نقل كند يك يا چند نفر به كار زراعت و آبيارى مشغول شوند، كسانى نيز به كار شكار و افرادى به كار پخت و پز و افرادى ديگر به كار بافندگى بپردازند و... اين مطالب هر چند كه در جاى خود سخن درستى است الا اينكه اگر در صفات روحى اين طايفه دقت كنيم ، خواهيم ديد كه مساءله كثرت مشاغل براى آنان در درجه دوم از اهميت قرار داشته است و غرض اول در نظر قبائل و انسان بيابانى از تعدد زوجات به همان تعلق مى گيرد كه ما ذكر كرديم همانطور، كه شيوع پسرخواندگى و بنوت و امثال آن در بين قبائل نيز از فروعات همان انگيزه اى است كه خاطرنشان ساختيم .
علاوه بر اين يك عامل اساسى ديگرى نيز در بين اين طايفه براى متداول شدن تعدد زوجات بوده است و آن اين است كه در بين آنان عدد زنان هميشه بيش از عدد مردان بوده است زيرا امت هائى كه به سيره و روش قبايل زندگى مى كنند همواره جنگ و كشتار و شبيخون و ترور و غارت در بينشان رايج است و اين خود عامل مؤ ثرى است براى زياد شدن تعداد زنان از مردان و اين زيادى زنان طورى است كه جز با تعدد زوجات نياز طبيعى آن جامعه برآورده نمى شود (پس اين نكته را هم نبايد از نظر دور داشت ).

*(114/18)*

اسلام قانون ازدواج با يك زن را تشريع و با بيشتر از يك همسر يعنى تا چهار همسر را در صورت تمكن از رعايت عدالت در بين آنها، تنفيذ نموده ، و تمام محذورهائى را كه متوجه اين تنفيذ مى شود به بيانى كه خواهد آمد اصلاح كرده و فرموده : (و لهن مثل الّذى عليهن بالمعروف ).
چهار اشكال بر حكم (جواز تعدد زوجات ) و پاسخ بدانها
بعضى ها به اين حكم يعنى (جواز تعدد زوجات ) چند اشكال كرده اند.
اول اينكه : اين حكم آثار سوئى در اجتماع به بار مى آورد زيرا باعث جريحه دار شدن عواطف زنان مى شود و آرزوهاى آنان را به باد داده ، فوران عشق و علاقه به شوهر را خمود و خاموش مى كند و حس حبّ او را مبدل به حس انتقام مى گرداند. و در نتيجه ، ديگر به كار خانه نمى پردازد و از تربيت فرزندان شانه خالى مى كند. و در مقابل خطائى كه شوهر به او كرده در مقام تلافى بر مى آيد و به مردان اجنبى زنا مى دهد و همين عمل باعث شيوع اعمال زشت و نيز گسترش خيانت در مال و عرض و... مى گردد و چيزى نمى گذرد كه جامعه به انحطاط كشيده مى شود.
دوم اينكه : تعدد زوجات مخالف با وضعى است كه از عمل طبيعت مشاهده مى كنيم چون آمارگيرى هائى كه در قرون متمادى از امتها شده نشان مى دهد كه همواره عدد مرد و زن برابر بوده و يا مختصر اختلافى داشته است معلوم مى شود طبيعت براى يك مرد. يك زن تهيه كرده ، پس اگر ما خلاف اين را تجويز كنيم بر خلاف وضع طبيعت رفتار كرده ايم .
سوم اينكه : تشريع تعدد زوجات مردان را به حرص در شهوترانى تشويق نموده و اين غريزه حيوانى (شهوت ) را در جامعه گسترش ‍ مى دهد.

*(114/19)*

و چهارم اينكه : اين قانون موقعيت اجتماعى زنان را در جامعه پائين مى آورد و در حقيقت ارزش چهار زن را معادل با ارزش يك مرد مى كند و اين خود يك ارزيابى جائرانه و ظالمانه ، است حتى با مذاق خود اسلام سازگار نيست ، چرا كه اسلام در قانون ارث و در مساءله شهادت يك مرد را برابر دو زن قرار داده ، با اين حساب بايد ازدواج يك مرد را باد و زن تجويز كند نه بيشتر پس تجويز ازدواج با چهار زن به هر حال از عدالت عدول كردن است آن هم بدون دليل و اين چهار اشكال اعتراضاتى است كه مسيحيان و يا متمدنين طرفدار تساوى (حقوق زن و مرد) بر اسلام وارد كرده اند.
جواب از اشكال اول را مكرر در مباحث گذشته داديم و گفتيم كه اسلام زير بناى زندگى بشر و بنيان جامعه انسانى را بر زندگى عقلى و فكرى بنا نهاده است نه زندگى احساسى و عاطفى در نتيجه هدفى كه بايد در اسلام دنبال شود رسيدن به صلاح عقلى در سنن اجتماعى است نه به صلاح و شايستگى آنچه كه احساسات دوست مى دارد و مى خواهد. و عواطف به سويش كشيده مى شود.
و اين معنا به هيچ وجه مستلزم كشته شدن عواطف و احساسات رقيق زنان و ابطال حكم موهبتهاى الهى و غرايز طبيعى نيست ،
زيرا در مباحث علم النفس مسلم شده است كه صفات روحى و عواطف و احساسات باطنى از نظر كميت و كيفيت با اختلاف تربيت ها و عادات مختلف مى شود همچنانكه به چشم خود مى بينيم كه بسيارى از آداب در نظر شرقى ها پسنديده و ممدوح و در نظر غربيها ناپسند و مذموم است . و به عكس آن بسيارى از رسوم و عادات وجود دارد كه در نظر غربيها پسنديده و در نظر شرقى ها ناپسند است و هيچگاه يافت نمى شود كه دو امت در همه آداب و رسوم نظر واحدى داشته باشند، بالاخره در بعضى از آنها اختلاف دارند.

*(114/20)*

و تربيت دينى در اسلام زن را بگونه اى بار مى آورد كه هرگز از اعمالى نظير تعدد زوجات ناراحت نگشته و عواطفش جريحه دار نمى شود (او همينكه مى بيند خداى عزوجل به شوهرش اجازه تعدد زوجات را داده تسليم اراده پروردگارش مى شود و وقتى مى شنود كه تحمل در برابر آتش غيرت مقامات والائى را نزد خداى تعالى در پى دارد به اشتياق رسيدن به آن درجات تحمل آن برايش گوارا مى گردد (مترجم ) ).
بله يك زن غربى كه از قرون متمادى تاكنون عادت كرده به اينكه تنها همسر شوهرش باشد و قرنها اين معنا را در خود تلقين نموده ، يك عاطفه كاذب در روحش جايگير شده و آن عاطفه با تعدد زوجات ضديت مى كند. دليل بر اين معنا اين است كه زن غربى به خوبى اطلاع دارد كه شوهرش با زنان همسايگان زنا مى كند و هيچ ناراحت نمى شود، پس اين عاطفه اى كه امروز در ميان زنان متمدن پيدا شده عاطفه اى است تلقينى و دروغين .
و اين نه تنها مرد غربى است كه هر زنى را دوست داشته باشد (چه بكر و چه بيوه ، چه بى شوهر و چه شوهردار) زنا مى كند، بلكه زن غربى نيز با هر مردى كه دوست بدارد تماس غير مشروع برقرار مى كند و از اين بالاتر اينكه زن و مرد غربى با محرم خود جمع مى شوند و مى توان ادعا كرد كه حتى يك انسان غربى از ميان هزاران انسان را نخواهى يافت كه از ننگ زنا بر حذر مانده باشد (چه مردش و چه زنش ) انسان غربى به اين هم قانع نيست بلكه عمل زشت لواط را هم مرتكب مى شود و شايد مردى يافت نشود و يا كمتر يافت شود كه از اين ننگ سالم مانده باشد و اين رسوائى را بدانجا رساندند كه در چند سال قبل از پارلمان انگليس خواستند تا عمل لواط را برايشان قانونى كند چون آنقدر شايع شده بود كه ديگر جلوگيريش ممكن نبود و اما زنان و مخصوصا دختران بكر و بى شوهر كه فحشاء در بينشان به مراتب زننده تر و فجيع تر بود.

*(114/21)*

و جاى بسيار شگفت است كه چگونه زنان غربى از اين همه بى ناموسى كه شوهرانشان مى بينند متاءسف نگشته ، دلها و عواطفشان جريحه دار نمى شود،
و چگونه است كه احساسات و عواطف مردان از اين كه در شب زفاف همسرشان را بيوه مى يابند ناراحت نشده و عواطفشان جريحه دار نمى گردد؟ و نه تنها ناراحت نمى شود بلكه هر قدر همسرش بيشتر زنا داده باشد و مردان بيشترى از او كام گرفته باشند، او بيشتر مباهات و افتخار مى كند و منطقش اين است كه من همسرى دارم كه عاشق هاى زيادى دارد و شيفتگانش بر سر همخوابى با او با يكديگر جنگ و ستيز دارند همسر من كسى است كه ده ها و بلكه صدها دوست و آشنا دارد.
ولى اگر آن نكته كه خاطرنشان كرديم در نظر گرفته شود، اين شگفتى ها از بين مى رود گفتيم عواطف و احساسات با اختلاف تربيت ها مختلف مى شود اين اعمال نامبرده از آنجا كه در سرزمين غرب تكرار شده و مردم در ارتكاب آن آزادى كامل دارند دلهايشان نسبت به آن خو گرفته است تا جائى كه عادتى معمولى و مالوف شده و در دلها ريشه دوانده به همين جهت عواطف و احساسات به آن متمايل و از مخالفت با آن جريحه دار مى شود.
و اما اينكه گفتند: تعدد زوجات باعث دلسردى زنان در اداره خانه و بى رغبتى آنان در تربيت اولاد مى شود و نيز اينكه گفتند: تعدد زوجات باعث شيوع زنا و خيانت مى گردد درست نيست زيرا تجربه خلاف آن را اثبات كرده است .
در صدر اسلام حكم تعدد زوجات جارى شد و هيچ مورخ و اهل خبره تاريخ نيست كه ادعا كند در آن روز زنان به كار كردن در خانه بى رغبت شدند و كارها معطل ماند و يا زنا در جامعه شيوع پيدا كرد بلكه تاريخ و مورخين خلاف اين را اثبات مى كنند.

*(114/22)*

علاوه بر اينكه زنانى كه بر سر زنان اول شوهر مى كنند، در جامعه اسلامى و ساير جامعه هائى كه اين عمل را جايز مى دانند با رضا و رغبت خود زن دوم يا سوم يا چهارم شوهر مى شوند و اين زنان ، زنان همين جامعه ها هستند و مردان آنها را از جامعه هاى ديگر و به عنوان برده نمى آورند و يا از دنيائى غير اين دنيا به فريب نياورده اند و اگر مى بينيم كه اين زنان به چنين ازدواجى تمايل پيدا مى كنند به خاطر عللى است كه در اجتماع حكم فرما است و همين دليل روشن است بر اينكه طبيعت جنس زن امتناعى از تعدد زوجات ندارد و قلبشان از اين عمل آزرده نمى شود بلكه اگر آزردگى اى هست از لوازم و عوارضى است كه همسر اول پيش مى آورد زيرا همسر اول وقتى تنها همسر شوهرش باشد دوست نمى دارد كه غير او زنى ديگر به خانه اش وارد شود زيرا كه مى ترسد قلب شوهرش ‍ متمايل به او شود و يا او بر وى تفوق و رياست پيدا كند و يا فرزندى كه از او پديد مى آيد با فرزندان وى ناسازگارى كند و امثال اين گونه ترس ها است كه موجب عدم رضايت و تاءلم روحى زن اول مى شود نه يك غريزه طبيعى .
پاسخ اشكال دوم به مسئله تعدد زوجات
اما اشكال دوم : كه تعدد زوجات از نظر آمار زن و مرد عملى غير طبيعى است ، جوابش اين است كه اين استدلال از چند جهت مخدوش و نادرست است .

*(114/23)*

1- امر ازدواج تنها متكى به مساءله آمار نيست (تا كسى بگويد بايد زن هم جيره بندى شود و گرنه اگر مردى چهار زن بگيرد سه نفر مرد ديگر بى زن مى ماند (مترجم ) ). بلكه در اين ميان عوامل و شرايط ديگرى وجود دارد كه يكى از آنها رشد فكرى است كه زنان زودتر از مردان رشد يافته و آماده ازدواج پيدا مى شوند سن زنان مخصوصا در مناطق گرمسير وقتى از نه (9) سالگى بگذرد صلاحيت ازدواج پيدا مى كنند، در حالى كه بسيارى از مردان قبل از شانزده (16) سالگى به اين رشد و اين آمادگى نمى رسند (و اين معيار همان است كه اسلام در مساءله نكاح معتبر شمرده است ).
دليل و شاهد بر اين مطلب سنت جارى و روش معمول در دختران كشورهاى متمدن است كه كمتر دخترى را مى توان يافت كه تا سن قانونى (مثلا شانزده سالگى ) بكارتش محفوظ مانده باشد. و اين (زايل شدن بكارت ) نيست مگر به خاطر اينكه طبيعت چند سال قبل از سن قانونى اش او را آماده نكاح كرده بود و چون قانون اجازه ازدواج به او نمى داده بكارت خود را مفت از دست داده است .
و لازمه اين خصوصيت اين است كه اگر ما مواليد و نوزادان شانزده سال قبل يك كشور را \_ با فرض اينكه دخترانش برابر پسران باشد \_ در نظر بگيريم ، سر سال شانزدهم از نوزادان پسر تنها يك سالش (يعنى سال اول از آن شانزده سال ) آماده ازدواج مى باشند، در حالى كه از نوزادان دختر دختران هفت سال اول از آن شانزده سال به حد ازدواج رسيده اند يعنى نوزادان سال اول (از پسران ) تا سال هفتم (از دختران ) و اگر نوزادان بيست و پنج سال قبل كشورى را در نظر بگيريم سر سال بيست وپنجم مرحله رشد بلوغ مردان است و نوزادان ده سال از پسران و پانزده سال از دختران آماده ازدواج شده اند و اگر در گرفتن نسبت حد وسط را معيار قرار دهيم براى هر يك پسر دو دختر آماده ازدواجند و اين نسبت را طبيعت پسر و دختر برقرار كرده است .

*(114/24)*

گذشته از آن آمارى كه از آن ياد كردند خود بيانگر اين معنا است كه زنان عمرشان از مردان بيشتر است و لازمه آن اين است كه در سال مرگ همين پسران و دخترانى كه فرض كرديم عده اى پير زن وجود داشته باشد كه در برابر آنها پيرمردانى وجود نداشته باشند (مؤ يد اين معنا آمارى است كه روزنامه اطلاعات تهران مورخه سه شنبه يازدهم دى ماه هزاروسيصد و سى وپنج شمسى از سازمان آمار فرانسه نقل كرده ) و خلاصه اش اين است كه :
و چگونه است كه مولود دختر صد و پنج پسر متولد مى شود و با اين حال روز به روز آمار زنان از مردان بيشتر مى شود و از چهل ميليون نفوس فرانسه كه بايد بيش از بيست ميليونش مرد باشد، عدد زنان (1765000) يك ميليون و هفتصد و شصت وپنج هزار نفر از مردان بيشتر است و علت اين امر اين است كه پسران و مردان مقاومتشان در برابر بيماريها كمتر از دختران و زنان است . و به همين جهت از ولادت تا سن 19 سالگى ، پسران پنج درصد بيش از دختران مى ميرند.
آنگاه اين مؤ سسه شروع مى كند به گرفتن آمار در ناحيه نقص و اين آمار را از سن 25 - 30 سالگى شروع مى كند تا سن 60 \_ 65 سالگى و نتيجه مى گيرد كه در سن 60 - 65 سالگى در برابر يك ميليون و پانصد هزار زن بيش از هفتصد و پنجاه هزار نفر مرد باقى نمى ماند.
طبيعت و خلقت به مردان اجازه داده تا از ازدواج با يك زن فراتر رود
از اين هم كه بگذريم خاصيت توليد نسل و يا به عبارت ديگر دستگاه تناسلى مرد عمرش بيشتر از دستگاه تناسلى زن است ، زيرا اغلب زنان در سن پنجاه سالگى يائسه مى شوند و ديگر رحم آنان فرزند پرورش نمى دهد در حالى كه دستگاه تناسلى مرد سالها بعد از پنجاه سالگى قادر به توليد نسل مى باشد و چه بسا مردان كه قابليت توليدشان تا آخر عمر طبيعى كه صد سالگى است باقى مى ماند در نتيجه عمر مردان از نظر صلاحيت توليد، كه تقريبا هشتاد سال مى شود، دو برابر عمر زنان يعنى چهل سال است .

*(114/25)*

و اگر ما اين وجه را با وجه قبلى روى هم در نظر بگيريم اين نتيجه به دست مى آيد كه طبيعت و خلقت به مردان اجازه داده تا از ازدواج با يك زن فراتر رود و بيش از يكى داشته باشد و اين معقول نيست كه طبيعت نيروى توليد را به مردان بدهد و در عين حال آنانرا از توليد منع كند، زيرا سنت جارى در علل و اسباب اين معنا را نمى پذيرد.
علاوه بر اينكه حوادثى كه افراد جامعه را نابود مى سازد، يعنى جنگها و نزاعها و جنايات ، مردان را بيشتر تهديد مى كند تا زنان را به طورى كه نابود شوندگان از مردان قابل مقايسه با نابود شوندگان از زنان نيست ، قبلا هم تذكر داديم كه همين معنا قوى ترين عامل براى شيوع تعدد زوجات در قبائل است و بنابراين زنانى كه به حكم مطلب بالا شوهر را از دست مى دهند، چاره اى جز اين ندارند كه يا تعدد زوجات را بپذيرند و يا تن به زنا و يا محروميت دهند چون با مرگ شوهران غريزه جنسى آنان نمى ميرد و باطل نمى شود.
و از جمله مطالبى كه اين حقيقت را تاءييد مى كند جريانى است كه چند ماه قبل از نوشتن اين اوراق در آلمان اتفاق افتاد و آن اين بود كه جمعيت زنان بى شوهر نگرانى خود را از نداشتن شوهر طى شكايتى به دولت اظهار نموده و تقاضا كردند كه براى علاج اين درد مساءله تعدد زوجات در اسلام را قانونى ساخته ، به مردان آلمان اجازه دهد تا هر تعداد كه خواستند زن و چگونه است كه زيرا كليسا او را از اين كار بازداشت .
آرى كليسا راضى شد زنا و فساد نسل شايع شود ولى راضى نشد تعدد زوجات اسلام در آلمان رسميت پيدا كند.

*(114/26)*

2- استدلال به اينكه (طبيعت نوع بشر عدد مردان را مساوى عدد زنان قرار داده )، با صرفنظر از خدشه هائى كه داشت زمانى استدلال درستى است كه تمامى مردان چهار زن بگيرند و يا حداقل بيش از يك زن اختيار كنند در حالى كه چنين نبوده و بعد از اين نيز چنين نخواهد شد براى اينكه طبيعت چنين موقعيتى را در اختيار همگان قرار نداده و طبعا بيش از يك زن داشتن جز براى بعضى از مردان فراهم نمى شود، اسلام نيز كه همه دستوراتش مطابق با فطرت و طبيعت است چهار زن داشتن را بر همه مردان واجب نكرده ، بلكه تنها براى كسانى كه توانائى دارند جايز دانسته (نه واجب ) آن هم در صورتى كه بتوانند بين دو زن و بيشتر به عدالت رفتار كنند.
و يكى از روشن ترين دليل بر اينكه لازمه اين تشريع ، حرج و فساد نيست ، عمل مسلمانان به اين تشريع و سيره آنان بر اين سنت است و همچنين غير مسلمانان اقوامى كه اين عمل را جايز مى دانند و نه تنها مستلزم حرج و قحطى و نايابى زن نيست بلكه به عكس ، ممنوعيت تعدد زوجات در اقوامى كه آن را تحريم كرده اند، باعث شده هزاران زن از شوهر و اجتماع خانوادگى محروم باشند و به دادن زنا اكتفا كنند.

*(114/27)*

3- استدلال نامبرده ، صرفنظر از خدشه هائى كه داشت در صورتى درست بوده و بر حكم تعدد زوجات وارد است كه حكم نامبرده (تعدد زوجات ) اصلاح نشده و با قيودى كه محذورهاى توهم شده را اصلاح كند، مقيد و تعديل نشود. ولى اسلام همين كار را كرده و بر مردانى كه مى خواهند زنانى متعدد داشته باشند شرط كرده كه در معاشرت با آنان رعايت عدالت را بكنند و بستر زناشوئى را بين آنان بالسويه تقسيم كنند. و نيز واجب كرده كه نفقه آنان و اولادشان را بدهند و معلوم است كه رعايت عدالت در انفاق و پرداخت هزينه زندگى چهار زن و اولاد آنها و نيز رعايت مساوات در معاشرت با آنان جز براى بعضى از مردان فهميده و ثروتمند فراهم نمى شود. و اين كار براى عمومى مردم فراهم و ميسور نيست .
علاوه بر اين ، در اين ميان راههاى دينى و مشروع ديگرى است كه با به كار بستن آن ، زن مى تواند شوهر خود را ملزم سازد كه زن ديگرى نگيرد و تنها به او اكتفا كند.
پاسخ به اشكال سوم
و اما اشكال سوم : كه مى گفت : (تجويز تعدد زوجات ، مردان را به شهوترانى ترغيب نمودن و همچنين نيروى شهوت را در جامعه تقويت كردن ) است ،

*(114/28)*

در پاسخ اين اشكال بايد گفت كه : صاحب اين اشكال اطلاع و تدبرى در تربيت اسلامى و مقاصدى كه اين شريعت دنبال مى كند ندارد و نمى داند كه تربيت دينى نسبت به زنان در جامعه اسلامى دين \_ پسند اين است كه زنان را با پوشيدن خود باعفاف و باحيا بار مى آورد و زنان را طورى تربيت مى كند كه خود به خود شهوت در آنان كمتر از مردان مى شود (بر خلاف آنچه مشهور شده كه شهوت نكاح در زن بيشتر و زيادتر از مرد است . و استدلال مى كنند به اينكه زن بسيار حريص در زينت و جمال و خودآرائى است و وجود اين طبيعت در زن دليل بر آن است كه شهوت او زيادتر از مرد است ) و ادعاى ما آنقدر روشن است كه مردان مسلمانى كه با زنان متدين و تربيت شده در دامن پدر و مادر ديندار ازدواج كرده اند، كمترين ترديدى در آن ندارند، پس روى هم رفته ، شهوت جنسى مردان معادل است با شهوتى كه در يك زن ، بلكه دو زن و سه زن وجود دارد.
از سوى ديگر دين اسلام بر اين معنا عنايت دارد كه حداقل و واجب از مقتضيات طبع و مشتهيات نفس ارضا گردد. واحدى از اين حداقل ، محروم نماند و به همين جهت اين معنا را مورد نظر قرار داده كه شهوت هيچ مردى در هيچ زمانى در بدن محصور نشود و وادارش نكند به اينكه به تعدى و فجور و فحشا آلوده گردد.

*(114/29)*

و اگر مرد به داشتن يك زن محكوم باشد در ايامى كه زن عذر دارد يعنى نزديك به يك ثلث از اوقات معاشرتش كه ايام عادت و بعضى از ايام حمل و وضع حمل و ايام رضاعش و امثال آن است او ناگزير از فجور مى شود، چون ما در مباحث گذشته اين كتاب مطلبى را مكرر خاطرنشان كرديم كه لازمه آن لزوم شتاب در رفع اين حاجت غريزى است . و آن مطلب اين بود كه گفتيم اسلام اجتماع بشرى را بر اساس زندگى عقل و تفكر بنا نهاده ، نه بر اساس زندگى احساسى و بنابراين باقى ماندن مرد بر حالت احساس ‍ حالتى كه او را به بى بند و بارى درخواسته ها و خاطرات زشت مى كشاند، نظير حالت عزب بودن و امثال آن از نظر اسلام از بزرگترين خطرهائى است كه انسان را تهديد مى كند.
و از سوى ديگر يكى از مهم ترين مقاصد و هدفها در نظر شارع اسلام زياد شدن نسل مسلمانان و آباد شدن زمين به دست آنان است .
آرى جامعه مسلمانان كه آباد شدن زمين به دست او، آبادى صالحى و آبادى مخصوصى است كه ريشه شرك و فساد را مى زند.
next page
fehrest page
back page

*(114/30)*

next page
fehrest page
back page
پس اين جهات و امثال آن مورد اهتمام شارع بوده و باعث شده است كه شارع اسلام حكم جواز تعدد زوجات را تشريع كند نه ترويج امر شهوترانى و ترغيب مردم به اينكه در شهوات غرق شوند و اگر اشكال كنندگان به اسلام در خصوص تشريع اين حكم انصاف مى داشتند لبه تيز حملات خود را متوجه بانيان تمدن غرب مى كردند و جا داشت اين تمدن را به ترويج فحشا و ترغيب مردان به شهوترانى متهم سازند نه اسلام را كه اجتماع را بر پايه سعادت دينى قرار داده است .
بله در تجويز تعدد زوجات اين اثر هست كه شدت حرص مرد را شكسته و تسكين مى دهد چون به قول معروف : (هر آن كس كه از چيزى منع شود به آن حريص مى گردد) و چنين كسى همى جز اين ندارد كه پرده منع را پاره و ديوار حبس را بشكند و خود را به آنچه از آن محرومش كرده اند برساند. و مردان نيز در مورد تمتع و كام گيرى از زنان چنين وضعى دارند، اگر قانون او را از غير همسر اولش منع كند حريص تر مى شود ولى اگر قانون به او اجازه گرفتن همسر دوم و سوم را بدهد، هر چند بيش از يك همسر نداشته باشد، عطش حرصش فرو مى نشيند و با خود فكر مى كند كه براى گرفتن همسر ديگر راه باز است و كسى نمى تواند مرا جلوگيرى كند، اگر روزى خود را در تنگنا ببينم از اين حق استفاده مى كنم (و اگر در تنگنا نديد مساءله را سبك و سنگين نموده ، اگر ديد گرفتن زن دوم از نظر اقتصاد و از نظر اداره دو خانه صرفه دارد مى گيرد و اگر صرفه نداشت نمى گيرد (مترجم ) ).
و همين باز بودن راه بهانه او را از ارتكاب زنا و هتك ناموس محترم مردم از دستش مى گيرد.
در ميان غربى ها بعضى از نويسندگان رعايت انصاف را نموده و گفته اند: در اشاعه زنا و فحشا بين ملتهاى مسيحى مذهب ، هيچ عاملى نيرومندتر از تحريم تعدد زوجات بوسيله كليسا نبوده است .

*(115/1)*

مسترجان ديون پورت انگليسى در كتاب عذر به پيشگاه محمد (صلى اللّه عليه و آله ) و قرآن (ترجمه فاضل دانشمند آقاى سعيدى ) اين انصاف را به خرج داده است .
پاسخ اشال چهارم بر مسئله تعدد زوجات
و اما در جواب از اشكال چهارم : (كه تجويز تعدد زوجات مقام زن را در مجتمع پائين مى آورد)! بايد گفت كه هرگز چنين نيست ، همانطور كه در مباحث گذشته (يعنى در بحث علمى كه در جلد دوم عربى اين كتاب صفحه 273 پيرامون حقوق زن در اسلام داشتيم ) اثبات كرديم كه زنان در هيچ سنتى از سنتهاى دينى و يا دنيوى نه قديمش و نه جديدش همانند اسلام مورد احترام قرار نگرفته اند و هيچ سنتى از سنن قديم و جديد حقوق آنان را همچون اسلام مراعات ننموده است ، براى بيشتر روشن شدن اين مساءله مطالب مشروحى بيان خواهيم نمود.
جواز تعدد زوجات براى مرد در حقيقت و واقع امر توهين به زن و از بين بردن موقعيت اجتماعى و حقوق او نيست ، بلكه بخاطر مصالحى است كه بيان بعضى از آنها گذشت .
بسيارى از نويسندگان و دانشمندان غربى (اعم از دانشمندان مرد وزن ) به نيكى و حسن اين قانون اسلامى اعتراف نموده و به مفاسدى كه از ناحيه تحريم تعدد زوجات گريبانگير جامعه ها شده است اعتراف كرده اند، خواننده عزيز مى تواند به مظان اين نوشته ها مراجعه نمايد.
قويترين دليل مخالفين غربى در ردّ قانون نقد زوجات

*(115/2)*

قوى ترين و محكمترين دليلى كه مخالفين غربى به قانون تعدد زوجات گرفته و به آن تمسك كرده اند و در نظر دانشمندان و اهل مطالعه آب و تابش داده اند، همان گرفتاريها و مصيبتهائى است كه در خانه هاى مسلمانانى كه دو زن و يا چند زن هست مشاهده مى شود كه اين خانه ها هميشه محل داد و فرياد و حسد ورزيدن به يكديگر است . و اهل آن خانه (اعم از زن و مرد) از روزى كه زن دوم ، سوم و... وارد خانه مرد مى شوند تا روزى كه وارد خانه قبر مى گردند روى سعادت و خوشى را نمى بينند، تا جائى كه خود مسلمانان اين حسد را به نام (مرض هووها) ناميده اند.
در چنين زمانى است كه تمامى عواطف و احساسات رقيق و لطيف فطرى و طبيعى زنان ، مانند: (مهر و محبت )، (نرمخوئى )، (رقت )، (راءفت )، (شفقت )، (خيرخواهى )، (حفظ غيب )، (وفا)، (مودت )، (رحمت )، (اخلاص ) و... نسبت به شوهر و فرزندانى كه شوهر از همسر قبليش داشته و نيز علاقه به خانه و همه متعلقات آن كه از صفات غريزى زن است برگشته و جاى خود را به ضد خودش مى دهد و در نتيجه خانه را كه بايد جاى سكونت و استراحت آدمى و محل برطرف كردن خستگى تن و تالمات روحى و جسمى انسان باشد و هر مردى در زندگى روزمره اش دچار آنها مى شود به صورت گود زورخانه و معركه قتال در مى آيد، معركه اى كه در آن نه براى جان كسى احترامى هست و نه براى عرضش و نه آبرويش و نه مالش و خلاصه هيچ كس از كس ديگر در امان نيست .

*(115/3)*

و معلوم است كه در چنين خانه اى صفاى زندگى مبدل به كدورت گشته و لذت زندگى از آنجا كوچ مى كند و جاى خود را به ضرب و شتم و فحش و ناسزا و سعايت و سخن چينى و رقابت و نيرنگ مى دهد و بچه هاى چنين خانه اى نيز با بچه هاى ديگر خانه ها فرق داشته و دائما در حال اختلاف و مشاجره هستند و چه بسا كه (كارد مرد به استخوانش رسيده و همسر خود را به قتل برساند و يا) زن در صدد نابود كردن شوهر و بچه ها در مقام كشتن يكديگر و يا در صدد كشتن پدر بر آيند و پيوند خويشاوندى و قرابت و برادرى جاى خود را به انتقام و خونخواهى بدهد.
و معلوم است كه (به فرموده رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كه : الحب يتوارث و البغض يتوارث ، دشمنى نسل اول خانوداه ، به نسلهاى بعدى نيز منتقل مى گردد (مترجم ) ) خونريزى و نابودى نسل و فساد خانه در نسلهاى مردى كه داراى دو زن مى باشد ادامه يابد.
از تمام اينها كه بگذريم ، آثار سوء تعدد زوجات به بيرون از خانه يعنى به جامعه نيز راه يافته و باعث شقاوت و فساد اخلاق و قساوت و ظلم و بغى و فحشا و سلب امنيت و اعتماد مى گردد. و مخصوصا كه اگر جواز طلاق را هم بر اين قانون (جواز تعدد زوجات ) اضافه كنيم بخوبى روشن مى شود كه اين دو حكم (جواز تعدد زوجات و طلاق ) كار مردان جامعه را به كجا مى كشاند؛ وقتى مرد بتواند هر كه را خواست بگيرد و هر يك از همسرانش را خواست طلاق دهد خود بخود ذوقى و شهوت پرست بار مى آيد چنين مردى جز پيروى از شهواتش و اطفاى آتش حرصش و گرفتن اين زن و رها كردن آن زن عزت دادن به اين و خوار ساختن آن ، هيچ كارى و هيچ همى ندارد و اين وضع جز تباه كردن و بدبخت ساختن نيمى از مردم جامعه (يعنى زنان ) اثر ديگرى ندارد علاوه بر اينكه با تباهى آن نصف (زنان )، نصف ديگر (مردان ) نيز تباه مى شوند.
پاسخ آنها: اشكال متوجه مسلمانان است نه اسلام !

*(115/4)*

اين بود حاصل سخنان مخالفين كه به خورد جامعه داده اند، انصافا سخن درستى است و ما قبول داريم و ليكن هيچيك از آنها بر اسلام و تشريع اسلام وارد نيست بلكه همه اش متوجه مسلمانان است .
آرى ، اگر مخالفين ، عصر و دوره اى را نشان دهند كه در آن دوره مسلمانان به حقيقت احكام دين و تعاليم آن عمل كرده باشند و در آن دوره نيز اين آثار سوء بر مساءله تعدد زوجات و جواز طلاق مترتب شده باشد آنگاه مى توانند ادعا كنند كه آثار سوء نامبرده از ناحيه جواز تعدد زوجات و طلاق است ولى با كمال تاءسف مسلمانان قرنها است كه حكومت اسلامى ندارند و آنان كه سردمداران مسلمانان بودند صالح نبودند تا مسلمانان را بر طبق تربيت اسلامى و با تعاليم عاليه آن تربيت كنند بلكه خود آن سردمداران در پرده درى و نقض قوانين و ابطال حدود دين پيشگامتر از مردم بودند و واضح است كه مردم تابع مرام پادشاهان خويشند.
و اگر ما بخواهيم در اينجا به نقل قسمتى از سرگذشت فرمانروايان و جرياناتى كه در دربار آنان جارى بوده و رسوائيهائى كه پادشاهان كشورهاى اسلامى به بار آوردند از روز مبدل شدن حكومت دينى به سلطنت و شاهنشاهى بپردازيم بايد در همين جا كتابى جداگانه در بين كتاب تفسير خود بنويسيم (و اين با وعده اختصارى كه داده ايم نمى سازد).

*(115/5)*

و كوتاه سخن آنكه اگر اشكالى هست به مسلمانان وارد است كه اجتماع خانوادگى خويش را به گونه اى ترتيب داده اند كه تاءمين كننده سعادت زندگيشان نيست و سياستى را اتخاذ مى كنند كه نمى توانند آن را پياده سازند و در پياده كردنش از صراط مستقيم منحرف نشوند تازه گناه اين آثار سوء به گردن مردان است ، نه زنان و فرزندان ، هر چند كه هر كسى مسؤ ول گناه خويش است ولى ريشه تمام اين مفاسد و بدبختى ها و خانمان براندازيها و... روش و مرام اينگونه مردان است كه سعادت خود و همسر و اولاد خود را و صفاى جو جامعه خويش را فداى شهوترانى و نادانى خود مى كنند.
و اما اسلام (همانطور كه در سابق بيان كرديم ) قانون تعدد زوجات را بدون قيد و بند تشريع نكرده و اصلا آن را بر همه مردان واجب و لازم ننموده بلكه به طبيعت و حال افراد توجه فرموده و همچنين عوارضى را كه ممكن است احيانا براى افرادى عارض شود در نظر گرفته و به بيانى كه گذشت صلاحيت قطعى را شرط نموده و مفاسد و محذورهائى را كه در تعدد زوجات وجود دارد بر شمرده و در چنين موقعيتى است كه آن را جايز دانسته ، تا مصالح مجتمع اسلامى انسانها تاءمين شود. و حكم (جواز) را مقيد به صورتى كرده است كه هيچيك از مفاسد شنيع نامبرده پيش نيايد و آن در صورتى است كه مرد از خود اطمينان داشته باشد به اينكه مى تواند بين چند همسر به عدالت رفتار كند.

*(115/6)*

پس تنها كسى كه چنين اطمينانى از خود دارد و خداى تعالى چنين توفيقى به او داده ، از نظر دين اسلام مى تواند بيش از يك زن داشته باشد. و اما آن مردانى كه (اشكال كنندگان . وضعشان را با آب و تاب نقل كرده اند كه ) هيچ عنايتى به سعادت خود و زن و فرزند خود ندارند و جز ارضاى شكم و شهوت هيچ چيزى برايشان محترم نيست و زن برايشان جز وسيله اى كه براى شهوترانى مردان خلق شده اند مفهومى ندارد آنها ارتباطى با اسلام ندارند و اسلام هم به هيچ وجه اعمالشان را امضا ننموده و از نظر اسلام اصلا زن گرفتن براى آنان با وجود اين وضعى كه دارند جايز نيست و اگر واجد شرايط باشند و زن را يك حيوان نپندارند تنها يك زن مى توانند اختيار كنند.
عدم جريان صحيح يك قانون در جامعه اى ، الزاما به معناى بطلان و فساد آن قانوننيست
علاوه بر اينكه در اصل اشكال بين دو جهت كه از نظر اسلام از هم جدا نيستند يعنى جهت تشريع و جهت ولايت خلط شده است .
توضيح اينكه : در نظر دانشمندان امروز معيار در داورى اينكه چه قانونى از قوانين موضوعه و چه سنتى از سنتهاى جاريه صحيح و چه قانون و سنتى فاسد است ،
آثار و نتايج آن قانون است كه اگر بعد از پياده شدنش در جامعه آثارش مورد پسند واقع شد آن قانون را قانونى خوب مى دانند و اگر نتايج خوبى به بار نياورد مى گويند اين قانون خوب نيست خلاصه اينكه معيار خوبى و بدى قانون را پسند و عدم پسند مردم مى دانند، حال مردم در هر سطحى كه باشند و هر دركى و ميلى كه داشته باشند مهم نيست .
و من گمان نمى كنم كه اين دانشمندان غفلت ورزيده باشند از اينكه : چه بسا مى شود كه جامعه اى داراى بعضى سنن و عادات و عوارضى باشد كه با حكم مورد بحث نسازد و اينكه بايد مجتمع را مجهز كرد به روشى كه منافى آن حكم يا آن سنت نباشد، تا مسير خود را بداند و بفهمد كه كارش به كجا مى انجامد و چه اثرى از كار او بجا مى ماند خير يا شر نفع يا ضرر؟.

*(115/7)*

چيزى كه هست اين دانشمندان در قوانين ، تنها خواست و تقاضاى جامعه را معيار قرار مى دهند. يعنى تقاضائى كه از وضع حاضر و ظاهر انديشه جامعه ناشى مى شود، حال آن وضع هر چه مى خواهد باشد و آن تفكر و انديشه هر چه مى خواهد باشد و هر استدعا و تقاضا كه مى خواهد داشته باشد. در نظر اين دانشمندان قانون صحيح و صالح چنين قانونى است و بقيه قوانين غير صالح است (هر چند مطابق عقل و فطرت باشد).
به همين جهت است كه وقتى مسلمانان را مى بينند كه در وادى گمراهى سرگردان و در پرتگاه هلاكت واقعند و فساد از سراسر زندگى مادى و معنويشان مى بارد آنچه فساد مى بينند به اسلام ، يعنى دين مسلمانان نسبت مى دهند، اگر دروغ و خيانت و بددهنى و پايمال كردن حقوق يكديگر و گسترش ظلم و فساد خانواده ها و اختلال و هرج و مرج در جامعه را مشاهده مى كنند، آنها را به قوانين دينى داير در بين ايشان نسبت مى دهند و مى پندارند كه جريان سنت اسلام و تاءثيرات آن مانند ساير سنتهاى اجتماعى است كه (با تبليغات و يا به اصطلاح روز (شستشو دادن مغز) و) متراكم كردن احساسات در بين مردم ، بر آنها تحميل مى شود.
در نتيجه از اين پندار خود نتيجه مى گيرند كه : (اسلام باعث به وجود آمدن مفسده هاى اجتماعى اى است كه در بين مسلمانان رواج يافته و تمامى اين ظلم ها و فسادها از اسلام سرچشمه مى گيرد! و حال آنكه بدترين ظلمها و نارواترين جنايتها در بينشان رايج بوده است . و به قول معروف : (كل الصيد فى جوف الفراء \_ همه شكارها در جوف پوستين است ) و همچنين نتيجه اين پندار غلط است كه مى گويند: اگر اسلام دين واقعى بود و اگر احكام و قوانين آن خوب و متضمن صلاح و سعادت مردم بود، در خود مردم اثرى سعادت بخش مى گذاشت نه اينكه و بال مردم بشود.
خلط دانشمندان بين طبيعت حكم (صالح ) و (مصلح ) و حكم بين (فاسد) و (مفسد)

*(115/8)*

اين سخن ، سخن درستى نيست ، چرا كه اين دانشمندان بين طبيعت حكم (صالح ) و مصلح و همچنين حكم بين مردم فاسد و مفسد خلط كرده اند،
اسلام كه خم رنگرزى نيست اسلام مجموع معارف اعتقادى و اخلاقى است و قوانينى است عملى كه هر سه قسمت آن با يكديگر متناسب و مرتبط است و با همه تماميتش وقتى اثر مى گذارد كه مجموعش عملى شود و اما اگر كسى معارف اعتقادى و اخلاقى آن را به دست آورده و در مرحله عمل كوتاهى كند البته اثرى نخواهد داشت نظير معجونها كه وقتى يك جزء آن فاسد مى شود همه اش را فاسد مى كند و اثرى مخالف به جاى مى گذارد و نيز وقتى اثر مطلوب را مى بخشد كه بدن بيمار براى ورود معجون و عمل كردنش ‍ آماده باشد كه اگر انسانى كه آن را مصرف مى كند شرايط مصرف را رعايت نكند اثر آن خنثى مى گردد و چه بسا نتيجه و اثرى برخلاف آنچه را كه توقع داشت مى گيرد.
گيرم كه سنت اسلامى نيروى اصلاح مردم و از بين بردن سستى ها و رذائل عمومى را به خاطر ضعف مبانى قانونيش نداشته باشد سنت دموكراتيك چرا اين نيرو را نداشته و در بلوك شرق دنيا يعنى در بلاد اسلام نشين آن اثرى را كه در بلاد اروپا داشت ندارد؟ خوب بود سنت دموكراتيك بعد از ناتوانى اسلام ، بتواند ما را اصلاح كند؟ و چه شده است بر ما كه هر چه بيشتر جلو مى رويم و هر چه زيادتر براى پيشرفت تلاش مى كنيم بيشتر به عقب برمى گرديم كسى شك ندارد در اينكه اعمال زشت و اخلاق رذيله در اين عصر كه روزگار به اصطلاح تمدن ! است در ما ريشه دارتر شده با اينكه نزديك به نيم قرن است كه خود را روشنفكر پنداشته ايم در حالى كه حيوانى بى بند و بار بيش نيستيم ، نه بهره اى از عدالت اجتماعى داريم و نه حقوق بشر در بين ما زنده شده است . از معارف عالى و عمومى و بالاخره از هر سعادت اجتماعى جز الفاظى بى محتوا و دل خوش كن بهره اى نداريم ، تنها الفاظى از اين حقوق بر سر زبانهايمان رد و بدل مى شود.

*(115/9)*

و آيا مى توانيد براى اين جواب نقضى كه ما بر شما وارد كرديم پاسخى بدهيد؟ نه هرگز و جز اين نمى توانيد عذر بياوريد كه در پاسخ ما بگوئيد: به اين جهت نظام دموكراتيك نتوانسته است شما را اصلاح كند كه شما به دستورات نظام دموكراتيك عمل نكرديد تا آثار خوبى در شما به جاى بگذارد و اگر اين جواب شما درست است ، چرا در مورد مكتب اسلام درست نباشد؟.
نظامهاى دموكراتيك و كمونيستى هم نتوانسته اند موجوديت خود را حفظ كنند
از اين نيز بگذريم و فرض كنيم كه (العياذ باللّه ) اسلام به خاطر سستى بنيادش نتوانسته در دلهاى مردم راه يافته و در اعماق جامعه بطور كامل نفوذ كند و در نتيجه حكومتش در جامعه دوام نيافته و نتوانسته است به حيات خود در اجتماع اسلامى ادامه دهد و موجوديت خود را حفظ كند به ناچار متروك و مهجور شده ، ولى چرا روش دموكراتيك كه قبل از جنگ جهانى دوم مورد قبول و پسند همه عالم بود،
بعد از جنگ نامبرده از روسيه رانده شد و روش بلشويكى جايش را اشغال كرد؟!، و به فرض هم كه براى اين رانده شدن و منقلب شدن آن در روسيه به روشى ديگر عذرى بتراشند؟ چرا مرام دموكراتيك در ممالك چين ، لتونى ، استونى ، ليتوانى ، رومانى ، مجارستان و يوگسلاوى و كشورهائى ديگر به كمونيستى تبديل شد؟ و نيز چرا با اينكه ساير كشورها را تهديد مى كرد و عميقا در آنها نيز ريشه كرده بود، ناگهان اينگونه از ميان رفت ؟.

*(115/10)*

و چرا همين كمونيستى نيز بعد از آنكه نزديك به چهل سال از عمرش گذشته و تقريبا بر نيمى از جمعيت دنيا حكومت مى كرد و دائما مبلغين آن و سردمدارانش به آن افتخار مى كردند و از فضيلت آن مى گفتند و اظهار مى داشتند كه : نظام كمونيستى تنها نظامى است كه به استبداد و استثمار دموكراسى آلوده نشده و كشورهائى را كه نظام كمونيستى بر آن حاكم بود بهشت موعود معرفى مى كردند، اما ناگهان همان مبلغين و سردمداران كمونيست دو سال قبل رهبر بى نظير اين رژيم يعنى استالين را به باد سرزنش و تقبيح گرفتند و اظهار نمودند كه : حكومت 30 ساله (سى سال حكومت استالين ) حكومت زور و استبداد و برده گيرى به نام كمونيست بود. و به ناچار در اين مدت حكومت او تاءثير عظيمى در وضع قوانين و اجراى آن و ساير متعلقاتش داشت و تمامى اين انحرافات جز از اراده مستبدانه و روحيه استثمارگر و برده كشى و حكومت فردى كه بدون هيچ معيار و ملاكى هزاران نفر را مى كشت و هزاران نفر ديگر را زنده نگه مى داشت ، اقوامى را سعادتمند و اقوامى ديگر را بدبخت مى ساخت و نشاءت نمى گرفت و خدا مى داند كه بعد از سردمداران فعلى چه كسانى بر سر كار آيند و چه بر سر مردم بيچاره بياورند!.
چه بسيار سنن و آدابى كه (اعم از درست و نادرست ) در جامعه رواج داشته و سپس به جهت عوامل مختلف (كه مهمترينش خيانت سردمداران و سست اراده بودن پيروان آن مى باشد) از آن جامعه رخت بربسته است و كسى كه به كتابهاى تاريخ مراجعه كند به اين مطلب برخورد مى كند.
اى كاش مى دانستم كه (در نظر دانشمندان غربى ) چه فرقى است بين اسلام از آن جهت كه سنتى است اجتماعى و بين اين سنتها كه تغيير و تبديل يافته است و چگونه است

*(115/11)*

كه اين عذر را در سنتهاى مذكور مى پذيرند اما همان عذر را از اسلام نمى پذيرند، راستى علت اين يك بام و دو هوا چيست ؟ آرى بايد گفت كه امروز كلمه حق در ميان قدرت هول انگيز غربيان و جهالت و تقليد كوركورانه و به عبارت ديگر مرعوب شدن شرقيان از آن قدرت ، واقع شده پس نه آسمانى است كه بر او سايه افكند و نه زمينى كه او را به پشت خويش نشاند (غربى حاضر نيست حقانيت اسلام را بپذيرد، به خاطر اينكه علم و صنعتش او را مغرور ساخته است شرقى نيز نمى تواند آن را بپذيرد به خاطر آنكه در برابر تمدن غرب مرعوب شده (مترجم ) ).
چكيده سخن از مطالبى كه گذشت
و به هر حال آنچه را كه لازم است از بيانات مفصل قبلى ما متذكر شد، اين است كه تاءثير گذاشتن و تاءثير نگذاشتن و همچنين باقى ماندن و از بين رفتن يك سنت در ميان مردم چندان ارتباطى با درستى و نادرستى آن سنت ندارد تا از اين مطلب بر حقانيت يك سنت استدلال كنيم و بگوئيم كه چون اين سنت در بين مردم باقيمانده پس حق است و همچنين استدلال كنيم به اينكه چون فلان سنت در جامعه متروك و بى اثر شده است پس باطل است ، بلكه علل و اسبابى ديگر در اين باره اثر دارند.
و لذا مى بينيم هر سنتى از سنتها كه در تمامى دورانها، در بين مردم داير بوده و هست يك روز اثر خود را مى بخشد و روزى ديگر عقيم مى ماند، روزى در بين مردم باقى است و روزگارى ديگر به خاطر عواملى مختلف از ميان آن مردم كوچ مى كند، به فرموده قرآن كريم : (خداى تعالى روزگار را در بين مردم دست به دست مى گرداند، يك روز به كام مردمى و به ناكامى مردمى ديگر و روز ديگر به ناكامى دسته اول و به كام دسته دوم ميچرخاند، تا معلوم كند كه افراد با ايمان چه كسانند، تا همانها را گواه بر سايرين قرار دهد).

*(115/12)*

و سخن كوتاه اينكه قوانين اسلامى و احكامى كه در آن هست بر حسب مبنا و مشرب با ساير قوانين اجتماعى كه در بين مردم داير است تفاوت دارد و آن تفاوت اين است كه قوانين و سنتهاى بشرى به اختلاف اعصار و دگرگونيها كه در مصالح بشر پديد مى آيد، دگرگون مى شود. و ليكن قوانين اسلامى به خاطر اينكه مبنايش مصالح و مفاسد واقعى است اختلاف و دگرگونگى نمى پذيرد، نه واجبش و نه حرامش ، نه مستحبش و نه مكروهش و نه مباحش چيزى كه هست اينكه : كارهائى را در اجتماع يك فرد مى تواند انجام بدهد و يا ترك نمايد و هر گونه تصرفى را كه مى خواهد مى تواند بكند و مى تواند نكند، بر زمامدار جامعه اسلامى است كه مردم را به آن عمل \_ اگر واجب است \_ وا دارد \_ و اگر حرام است \_ از آن نهى كند و...، كانه جامعه اسلامى يك تن واحد است و والى و زمامدار نيروى فكرى و اداره كننده او است .
بنابراين اگر جامعه اسلامى داراى زمامدار و والى باشد، مى تواند مردم را از ظلمهائى كه شما در جواز تعدد زوجات شمرديد نهى كند و از آن كارهاى زشتى كه در زير پوشش تعدد زوجات انجام مى دهند جلوگيرى نمايد و حكم الهى به جواز تعدد زوجات به حال خود بماند و آن فسادها هم پديد نيايد.
آرى حكم جواز تعدد زوجات يك تصميم و حكمى است دائمى كه به منظور تاءمين مصالح عمومى تشريع شده نظير تصميم يك فرد به اينكه تعدد زوجات را به خاطر مصلحتى كه براى شخص او دارد ترك كند كه اگر او به خاطر آن مصلحت چند همسر نگيرد حكم خدا را تغيير نداده و نخواسته است با اين عمل خود بگويد تعدد زوجات را قبول ندارم ، بلكه خواسته است بگويد اين حكم حكمى است مباح و من مى توانم به آن عمل نكنم .
بحث علمى ديگر (مربوط به تعدد زوجاترسول الله (ص ) )

*(115/13)*

يكى ديگر از اعتراضاتى كه (از سوى كليسا) بر مساءله تعدد زوجات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شده اين است كه (اصحاب كليسا) گفته اند: تعدد زوجات جز حرص در شهوترانى و بى طاقتى در برابر طغيان شهوت هيچ انگيزه ديگرى ندارد و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) براى همين جهت تعدد زوجات را براى امتش تجويز كرد و حتى خودش به آن مقدارى كه براى امت خود تجويز نموده (چهار همسر) اكتفا ننموده و عدد همسرانش را به نه نفر رسانيد.
اين مساءله به آيات متفرقه زيادى از قرآن كريم ارتباط پيدا مى كند كه اگر ما بخواهيم بحث مفصلى كه همه جهات مساءله را فرا گيرد آغاز كنيم ، على القاعده بايد اين بحث را در تفسير يك يك آن آيات بياوريم و به همين جهت گفتگوى مفصل را به محل مناسب خود مى گذاريم و در اينجا بطور اجمال اشاره اى مى نمائيم :
ابتدا لازم است كه نظر ايراد و اشكال كننده را به اين نكته معطوف بداريم كه تعدد زوجات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به اين سادگى ها كه آنان خيال كرده اند نبوده و انگيزه آن جناب از اين كار زياده روى در زن دوستى و شهوترانى نبوده است ، بلكه در طول زندگى و حياتش هر يك از زنان را كه اختيار مى كرده به طرز خاصى بوده است .
اولين ازدواج آن حضرت با خديجه كبرا عليهاالسلام بوده ، و حدود بيست سال و اندى از عمر شريفش را (كه تقريبا يك ثلث از عمر آنجناب است ) تنها با اين يك همسر گذراند و به او اكتفا نمود، كه سيزده سال از اين مدت بعد از نبوت و قبل از هجرتش (از مكه به مدينه ) بوده .

*(115/14)*

آنگاه \_ در حالى كه \_ هيچ همسرى نداشت \_ از مكه به مدينه هجرت نموده و به نشر دعوت و اعلاى كلمه دين پرداخت و آنگاه با زنانى كه بعضى از آنها باكره و بعضى بيوه و همچنين بعضى جوان و بعضى ديگر عجوز و سالخورده بودند ازدواج كرد و همه اين ازدواجها در مدت نزديك به ده سال انجام شد و پس از اين چند ازدواج ، همه زنان بر آن جناب تحريم شد، مگر همان چند نفرى كه در حباله نكاحش بودند. و معلوم است كه چنين عملى با اين خصوصيات ممكن نيست با انگيره عشق به زن توجيه شود، چون نزديكى و معاشرت با اينگونه زنان آن هم در اواخر عمر و آن هم از كسى كه در اوان عمرش ولع و عطشى براى اين كار نداشته نمى تواند انگيزه آن باشد.
علاوه بر اينكه هيچ شكى نداريم در اينكه بر حسب عادت جارى ، كسانى كه زن دوست و اسير دوستى آنان و خلوت با آنانند، معمولا عاشق جمال و مفتون ناز و كرشمه اند كه جمال و ناز و كرشمه در زنان جوان است كه در سن خرمى و طراوتند و سيره پيامبر اسلام از چنين حالتى حكايت نمى كند و عملا نيز ديديم كه بعد از دختر بكر، با بيوه زن و بعد از زنان جوان با پيره زن ازدواج كرد، يعنى بعد از ازدواج با عايشه و ام حبيبه جوان ، با ام سلمه سالخورده و با زينب دختر جحش ، كه در آن روز بيش از پنجاه سال از عمرشان گذشته بود ازدواج كرد.

*(115/15)*

از سوى ديگر زنان خود را مخير كرد بين بهره ورى و ادامه به زندگى با آن جناب و سراح جميل ، يعنى طلاق و در صورت ادامه زندگى با آن حضرت ، آنان را بين زهد در دنيا و ترك خود آرائى و تجمل مخير نمود \_ اگر منظورشان از همسرى با آن جناب ، خدا و رسول و خانه آخرت باشد \_ و اگر منظورشان از آرايش و تمتع و كام گيرى از آن جناب دنيا باشد آيه زير شاهد بر همين داستان است : (يا ايها النّبىّ قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوه الدنيا و زينتها فتعالين امتّعكنّ و اسرحكن سراحا جميلا و ان كنتن تردن اللّه و رسوله و الدّار الاخرة فان اللّه اعد للمحسنات منكن اجرا عظيما) و اين معنا هم بطورى كه ملاحظه مى كنيد با وضع مرد زن دوست و جمال پرست و عاشق وصال زنان ، نمى سازد، (چون چنين مردى هرگز حاضر نيست زنى را كه سالها عاشقش بوده و به زحمت به وصالش رسيده ، چنين آسان از دست بدهد (مترجم ) ).
پس براى يك دانشمند اهل تحقيق اگر انصاف داشته باشد راهى جز اين باقى نمى ماند كه تعدد زوجات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و زن گرفتنش در اول بعثت و اواخر عمر را با عواملى ديگر غير زن دوستى و شهوترانى توجيه كند.
ازدواجهاى پيامبر (ص ) هر كدام جهت هدف و غرض خاص انجام گرفته است

*(115/16)*

(و اينك در توجيه آن مى گوئيم ): رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با بعضى از همسرانش به منظور كسب نيرو و به دست آوردن اقوام بيشتر و در نتيجه به خاطر جمع آورى يار و هوادار بيشتر ازدواج كرد و با بعضى ديگر به منظور جلب نمودن و دلجوئى و در نتيجه ايمن شدن از شر خويشاوند آن همسر ازدواج فرمود و با بعضى ديگر به اين انگيزه ازدواج كرد كه هزينه زندگيش را تكفل نمايد و به ديگران بياموزد كه در حفظ ارامل و پير زنان از فقر و مسكنت و بى كسى كوشا باشند و مؤ منين رفتار آن جناب را در بين خود سنتى قرار دهند و با بعضى ديگر به اين منظور ازدواج كرد كه با يك سنت جاهليت مبارزه نموده و عملا آن را باطل سازد كه ازدواجش با (زينب ) دختر (جحش ) به همين منظور بوده است ، چون او نخست همسر زيد بن حارثه (پسر خوانده رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بود و زيد او را طلاق داد و از نظر رسوم جاهليت ازدواج با همسر پسر خوانده ممنوع بود چون پسر خوانده در نظر عرب جاهلى حكم پسر داشت همانطور كه يك مرد نمى تواند همسر پسر صلبى خود را بگيرد، از نظر اعراب ازدواج با همسر پسر خوانده نيز ممنوع بود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با زينب ازدواج كرد تا اين رسم غلط را براندازد و آياتى از قرآن در اين باب نازل گرديد.
و ازدواجش با (سوده ) دختر (زمعه ) به اين جهت بوده كه وى بعد از بازگشت از هجرت دوم از حبشه همسر خود را از دست داد و اقوام او همه كافر بودند و او اگر به ميان اقوامش برمى گشت يا به قتلش مى رساندند و يا شكنجه اش مى كردند و يا بر گرويدن به كفر مجبورش مى كردند لذا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) براى حفظ او از اين مخاطر با او ازدواج نمود.

*(115/17)*

و ازدواجش با (زينب ) دختر (خزيمه ) اين بود كه همسر وى عبداللّه بن جحش در جنگ احد كشته شد و او زنى بود كه در جاهليت به فقرا و مساكين بسيار انفاق و مهربانى مى كرد و به همين جهت يكى از بانوان آبرومند و سرشناس آن دوره بود و او را مادر مساكين ناميده بودند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) خواست با ازدواج با وى آبروى او را حفظ كند (و فضيلت او را تقدير نمايد).
و انگيزه ازدواجش با (ام سلمه ) اين بود كه وى نام اصليش (هند) بود و قبلا همسر عبداللّه بن ابى سلمه پسر عمه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )
و برادر شيرى آن جناب بود و اولين كسى بود كه به حبشه هجرت كرد، زنى زاهده و فاضله و ديندار و خردمند بود، بعد از آنكه همسرش از دنيا رفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به اين جهت با او ازدواج كرد كه زنى پير و داراى ايتام بود و نمى توانست يتيمان خود را اداره كند.
و ازدواجش با (صفيه ) دختر (حى بن اخطب ) بزرگ يهوديان بنى النضير به اين علت صورت گرفت كه پدرش ابن اخطب در جنگ بنى النضير كشته شد و شوهرش در جنگ خيبر به دست مسلمانان به قتل رسيده بود و در همين جنگ در بين اسيران قرار گرفته بود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) او را آزاد كرد و سپس به ازدواج خودش درآورد تا به اين وسيله هم او را از ذلت اسارت حفظ كرده باشد و هم داماد يهوديان شده باشد. و يهود به اين خاطر دست از توطئه عليه او بردارند.

*(115/18)*

و سبب ازدواجش با جويريه كه نام اصليش (بره ) و دختر (حارث ) بزرگ يهوديان بنى المصطلق بود بدين جهت بود كه در جنگ بنى المصطلق مسلمانان دويست خانوار از زنان و كودكان قبيله را اسير گرفته بوند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با جويريه ازدواج كرد تا با همه آنان خويشاوند شود، مسلمانان چون اوضاع را چنين ديدند گفتند: همه اينها خويشاوندان رسول خدا(صلى اللّه عليه و آله ) هستند و سزاوار نيست اسير شوند ناگزير همه را آزاد كردند و مردان بنى المصطلق نيز چون اين رفتار را بديدند تا آخرين نفر مسلمان شده و به مسلمين پيوستند و در نتيجه جمعيت بسيار زيادى به نيروى اسلام اضافه شد و اين عمل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و آن عكس العمل قبيله بنى المصطلق اثر خوبى در دل عرب به جاى گذاشت .
و ازدواجش با (ميمونه ) كه نامش (بره ) و دختر (حارث هلاليه ) بود به اين خاطر بود كه وى بعد از مرگ شوهر دومش ‍ ابى رهم پسر عبدالعزى ، خود را به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بخشيد تا كنيز او باشد، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) \_ در برابر اين اظهار محبت او را آزاد كرد و با او ازدواج نمود و اين بعد از نزول آيه اى بود كه در اين باره نازل شد.
و سبب ازدواجش با (ام حبيبه ) (رمله ) دختر (ابى سفيان ) اين بود كه وقتى با همسرش عبيداللّه بن جحش در دومين بار به حبشه مهاجرت نمود شوهرش در آنجا به دين نصرانيت در آمد و خود او در دين اسلام ثبات قدم به خرج داد. و اين عملى است كه بايد از ناحيه اسلام قدردانى بشود از سوى ديگر پدرش از سرسخت ترين دشمنان اسلام بود و همواره براى جنگيدن با مسلمين لشكر جمع مى كرد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با او ازدواج كرد تا هم از عمل نيكش قدردانى شود و هم پدر او دست از دشمنى با او بردارد و هم خود او از خطر محفوظ بماند.

*(115/19)*

ازدواجش با (حفصه ) دختر عمر نيز بدين جهت بود كه شوهر او خنيس بن خداقه در جنگ بدر كشته شد و او بيوه زن ماند. و تنها همسرى كه در دختريش با آن جناب ازدواج كرد عايشه دختر ابى بكر بود.
بنابراين اگر در اين حصوصيات و در جهاتى كه از سيره آن جناب در اول و آخر عمرش در اول بحث آورديم و در زهدى كه آن جناب نسبت به دنيا و زينت دنيا داشت و حتى همسران خود را نيز بدان دعوت مى كرد دقت شود، هيج شكى باقى نمى ماند در اينكه ازدواجهاى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نظير ازدواجهاى مردم نبوده ، به اضافه اينكه رفتار آن جناب با زنان و احياى حقوق از دست رفته آنان در قرون جاهليت و تجديد حرمت به باد رفته شان و احياى شخصيت اجتماعيشان ، دليل ديگرى است بر اينكه آن جناب زن را تنها يك وسيله براى شهوترانى مردان نمى دانسته و تمام همش اين بوده كه زنان را از ذلت و بردگى نجات داده و به مردان بفهماند كه زن نيز انسان است حتى در آخرين نفس عمرش نيز سفارش آنان را به مردان كرده و فرمود: (الصلوة الصلوة و ما ملكت ايمانكم لاتكلّفوهم ما لايطيقون ، اللّه اللّه فى النّساء فانّهنّ عوان فى ايديكم )، (تا آخر حديث ) و سيره اى كه آن جناب در رعايت عدالت بين زنان و حسن معاشرتشان و مراقبت حال آنان داشت مختص به خود آن جناب بود كه انشاءالله در مباحث آينده كه درباره سيره آن جناب بحث خواهيم كرد، رواياتى و اشاره اى به اين جهت نيز مى آوريم و اما اينكه چرا براى آن جناب بيش از چهار زن جايز بوده ، پاسخش اين است كه اين حكم مانند روزه وصال يعنى چند روز به يك افطار روزه گرفتن ، از مختصات آن جناب است و براى احدى از امت جايز نيست و اين مساءله براى همه امت روشن بود و به همين جهت دشمنان مجال نداشتند كه به خاطر آن و به جهت تعدد زوجات بر آن جناب خرده بگيرند، با اينكه همواره منتظر بودند از او عملى برخلاف انتظار ببينند و آن را جار بزنند.

*(115/20)*

سوره نساء، آيات 10 \_ 7
للرجال نصيب ممّا ترك الولدان و الاقربون و للنساء نصيب ممّا ترك الولدان و الاقربون ممّا قل منه او كثر نصيبا مفروضا(7)
و اذا حضر القسمه اولوا القربى و اليتمى و المسكين فارزقوهم منه و قولوا لهم قولا معروفا(8)
و ليخش الّذين لو تركوا من خلفهم ذريه ضعفا خافوا عليهم فليتقوا اللّه و ليقولوا قولا سديدا(9)
ان الذين ياكلون امول اليتمى ظلما انما ياكلون فى بطونهم نارا و سيصلون سعيرا(10)
ترجمه آيات .
براى فرزندان ذكور سهمى از ماترك ابوين و خويشان است و براى فرزندان اناث نيز سهمى از تركه چه مال اندك باشد و چه بسيار نصيب هر كسى از آن تركه (در كتاب حق ) معين گرديده است و چون در تقسيم تركه ميت از خويشان ميت و يتيمان و فقيران اشخاصى حاضر آيند به چيزى از آن مال ، آنها را روزى دهيد و با آنان سخن نيكو و دلپسند گوئيد و بايد بندگان از مكافات عمل خود بترسند و با يتيمان مردم نيك رفتار باشند كسانى كه مى ترسند كودكان ناتوان از آنها باقى ماند و زيردست مردم شوند پس بايد از خدا بترسند و سخن به اصلاح و درستى گويند و راه عدالت پويند آنان كه مال يتيمان را به ستمگرى مى خورند در حقيقت آنها در شكم خود آتش جهنم فرو مى برند و به زودى به دوزخ در آتش فروزان خواهند افتاد.
بيان آيات

*(115/21)*

از اين آيه قانون احكام ارث آغاز مى شود و آيات قبل جنبه مقدمه براى اين تشريع را داشت و قبل از بيان تفصيلى و تك تك مسائل آن ، بيانى اجمالى و مجموعى آورد تا به منزله قاعده كلى بوده باشد و بفهماند كه بعد از ثبوت ولادت يك فرد از فردى ديگر و يا خويشاونديش با او ديگر كسى بطور ثابت و دائم از ارث محروم نيست و ديگر مثل ايام جاهليت اطفال صغير ميت و زن او از ارث محروم نيست و علاوه بر اثبات اين قاعده مردم را تحذير هم كرد از اينكه يتيمان مردم را از ارث محروم نكنند كه بى بهره كردن يتيم از ارث مستلزم آن است كه ساير ورثه ، اموال آنان را به ظلم بخورند و در جاى ديگر اين نهى را تشديد كرده بود و با اين بيانات مساءله رزق دادن يعنى دادن سهمى از اموال ميت به خويشاوندان و ايتام و مساكين را در صورتى كه هنگام تقسيم ارث حاضر باشند، بيان كرد و فرمود: به اينان هر چند وارث نيستند سهمى از مال بدهيد.
للرّجال نصيب ممّا ترك الوالدان و الاقربون ...

*(115/22)*

كلمه (نصيب ) به معناى بهره و سهم است و اصل آن از (نصب ) است كه به معناى بپا داشتن است و بهره و سهم را به اين مناسبت نصيب خوانده اند كه هر سهمى هنگام تقسيم از ساير اموال جدا مى شود تا با آن مخلوط نگردد و كلمه (تركه ) به معناى مالى است كه بعد از مرگ يك انسان از او باقى مى ماند كانه ميت آن را ترك مى كند و سپس از دنيا كوچ مى نمايد، پس استعمال اصلى اين كلمه استعاره اى بوده و به تدريج متداول و معمول شده و كلمه (اقربون ) به معناى خويشاوندان است كه نسبت به انسان قريب و نزديك هستند و اگر در ميان (اقربا) و (اولى القربى ) و (اقربون ) و امثال آنها در اينجا كلمه (اقربون ) را انتخاب كرد براى اين بود كه دلالت كند بر ملاك ارث و اينكه اگر وارث ، ارث مى برد به خاطر نزديك بودن به ميت است ، در نتيجه هركس كه نزديك تر است در بردن ارث مقدم تر است كه انشاءالله بحثش در تفسير جمله (آباوكم و ابناوكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا)، مى آيد و كلمه (فرض ) به معناى قطع هر چيز محكم و جدا كردن بعضى از آن ، از بعضى ديگر است و به همين جهت در معناى (وجوب ) استعمال مى شود،
براى اينكه انجام دادنش واجب و امتثال امرش قطعى و معين است و نه مردد در اينجا نيز سهم و نصيبى كه فرض شده ادايش معين و قطعى است .
تاءسيس قانون كلى ارث و زمينه سازى براى تشريع حكم وراثت
در اين آيه شريفه حكمى كلى و سنتى جديد تشريع شده كه در اذهان مكلفين غير ماءنوس و ناآشنا است چرا كه مساءله وراثت ، آنگونه كه در اسلام تشريع شده هيچ نظيرى نداشته است بلكه عادات و رسوم بر اين جارى بود كه عده اى از وراث ، محروم از ارث باشند و اين مرام آنقدر رايج بود كه گوئى يك طبيعت ثانوى براى مردم به وجود آمده است بطورى كه اگر خلاف آن را مى شنيدند عواطفشان تحريك مى شد (البته عواطف كاذبى كه در اين مورد داشتند).

*(115/23)*

و به همين جهت خداى تعالى قبل از تشريع حكم وراثت ، براى اينكه عواطف كاذب آنان جريحه دار نشود و زمينه پذيرش قانون ارث اسلامى در آنان به وجود آيد نخست حب فى اللّه و ايثار دينى را در بين مؤ منين تحكيم نموده و بين آنان عقد اخوت و برادرى برقرار كرد و سپس توارث بين دو برادر را تشريع نمود و سرانجام بدين وسيله رسمى را كه قبلا در ارث بردن وجود داشت نسخ كرد و مؤ منين را از تعصب ريشه دار و قديمى نسبت به آن رسوم و عادات نجات داد.
آنگاه ، بعد از آنكه استخوان بندى دين محكم شد و حكومت دين روى پاى خود ايستاد، توارث بين ارحام را تشريع كرد اسلام قانون ارث را زمانى تشريع كرد كه عده اى كافى از مؤ منين آن تشريع را با بهترين وجه لبيك گفتند.
و با اين مقدمه اى كه از نظرتان گذشت ، واضح شد كه آيه شريفه ، در مقام تصريح و برطرف كردن هر گونه شبهه و توهم است و خواسته است با جمله : (للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان و الاقربون ) يك قانون و قاعده كلى تاءسيس كند و بنابراين حكم اين آيه مطلق بوده و به حالى از احوال يا به وصفى از اوصاف و... مقيد نيست ، همچنانكه موضوع اين حكم نيز كه مردان باشند عام است و به هيچ خصوصيت متصلى تخصيص نخورده است در نتيجه مردان آينده يعنى پسران صغير هم مانند مردان فعلى نصيب مى برند.
بعد از تاءسيس آن قاعده مى فرمايد: (و للنساء نصيب ممّا ترك الوالدان و الاقربون ) اين جمله نيز مانند جمله قبلى تاءسيس قاعده است و نيز مانند آن عام است و شائبه هيچ تخصيصى در آن نيست در نتيجه شامل همه زنان مى شود بدون هيچ تخصيصى و يا تقييدى .
نكته اى كه تذكرش لازم است ، اين است كه در جمله اول عبارت (ممّا ترك الوالدان و الاقربون ) را آورده بود و جا داشت در جمله دوم به آوردن ضمير اكتفا نموده و بفرمايد: (و للنساء نصيب منه )

*(115/24)*

(براى مردان سهمى است از اموالى كه پدران و مادران و خويشاوندان بجا مى گذارند و براى زنان نيز سهمى است از آن ) ولى اينطور نفرمود بلكه دوباره عبارت : (ممّا ترك الوالدان و الاقربون ) را آورد و اين به خاطر آن بود كه حق تصريح و فاش گوئى را ادا كرده باشد. و جاى هيچ ترديدى باقى نگذارد. و باز به همين منظور عبارت : (ممّا قل منه او كثر) را اضافه كرد تا بيشتر توضيح داده باشد و بفهماند: (به صرف اينكه ارث فلان مسلمان اندك است نبايد باعث شود كه در تقسيم آن مسامحه كنند).
و در آخر فرمود: (نصيبا مفروضا) و با در نظر گرفتن اينكه (نصيبا) تا آخر حال از كلمه (نصيب ) مى باشد چون هر چند كه آن كلمه به معناى سهم و قسمت است ، ولى معناى مصدرى نيز در آن نهفته است در نتيجه اين حال از نظر معنا تاءكيدى بر روى تاءكيد و زيادتى در تصريح و رفع ابهام است ، ابهام از اينكه سهام ارث مشخص شده و قطعى است ، نه اشتباهى در آن وجود دارد و نه ابهامى .
دو جهت در آيه ارث مورد استدلال است : عام بودن آن ، عدمعول در فرائض
و به خاطر اين دو جهت : يعنى (عموميت حكم آيه ) و (نبودن ابهام در آن )، به اين آيه استدلال كرده اند بر اينكه حكم ارث عموميت دارد و حتى شامل تركه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم مى شود (اين سخن در مقابل كسانى كه به استناد حديثى جعلى گفته اند: اموال رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بعد از رحلتش صدقه است (مترجم ) ).

*(115/25)*

و نيز استدلال كرده اند بر اينكه در فرائض يعنى سهام معين شده عول نيست (در مقابل كسانى كه قائل به عول در فرائضند يعنى مى گويند: هر جا سهام وارثان از مال بيشتر شد، سهام را خردتر مى كنيم تا نقيصه به همه سهام وارد شود مثلا اگر زنى از دنيا رفت و پدر و مادر يك دختر و شوهرش را به جاى گذاشت فرض و سهم يك دختر نصف (و به عبارت ديگر شش دوازدهم ) است و سهم پدر و مادر ثلث (و يا چهار دوازدهم ) است و سهم شوهر يك چهارم (و يا سه دوازدهم ) است و در نتيجه جمع 6 و 4 و 3 به عدد 13 مى رسد، در حالى كه مخرج ما دوازده است در اينجا قائلين به عول گفته اند: از همان آغاز مخرج كسر را عدد سيزده مى گيريم و مال را به سيزده سهم تقسيم مى كنيم ليكن (اماميه عول را باطل مى دانند و نقيصه را تنها داخل در سهم پدر و خويشاوندان او و دختران انداخته و بقيه سهام را تمام و كامل مى گيرد) زيرا معتقد است به اينكه همانطور كه از آيه استفاده كرديم هيچ شبهه و خلطى در سهام نيست .
و اذا حضر القسمه اولوا القربى ...
از ظاهر آيه چنين بر مى آيد كه مراد از (حاضر بودن قسمت ) اين است كه خويشاوندان ميت كه به خاطر وجود طبقات جلوتر ارث نمى برند اگر در حال تقسيم ارث حاضر باشند،
ورثه بايد چيزى از ارث به آنان بدهند، نه اينكه بعضى پنداشته اند كه مراد حاضر بودن نزد صاحب مال در هنگام وصيتش و يا در هنگام مردنش باشد، چون عبارت آيه خيلى روشن است كه به معناى حاضر بودن در هنگام قسمت است .
و بنابراين منظور از (اولوا القربى ) خويشاوندان فقير ميت خواهد بود چون در آيه در رديف يتامى و مساكين ذكر شده اند و لحن جمله : (فارزقوهم منه و قولوا لهم قولا معروفا) كه لحن تحريك عواطف و دعوت به رحم و ارفاق است ، نيز شاهد بر اين معنا است در نتيجه خطاب در آيه ، متوجه اولياى ميت و كسانى است كه از او ارث مى برند.

*(115/26)*

مفسرين اختلاف كرده اند در اينكه ادا كردن (رزق )، در آيه مذكور واجب است يا مستحب ؟ چون اين بحث مربوط به فقه است ، متعرض آن نمى شويم ، همچنانكه در اصل آيه مورد بحث اختلاف كرده اند در اينكه آيا محكم است و يا بوسيله آياتى كه طبقات ارث را مشخص مى كند نسخ گرديده است ؟ (زيرا به حكم آيات ارث ، با بودن خويشاوند طبقه اول طبقه دوم ارث نمى برد و به حكم آيه مورد بحث به همه خويشاوندان در صورتى كه در حين تقسيم ارث وجود داشته باشند سهم داده مى شود (مترجم )).
ليكن \_ هيچ انگيزه و موجبى براى نسخ در كار نيست ، زيرا تناقضى بين آن دو وجود ندارد آيات ارث فريضه و سهم هر يك از وارثان را معين مى كند و اين آيه دلالت دارد بر اينكه غير ورثه اجمالا رزقى مى برد، اما اين معنا را كه اين ارث بردن بطور وجوب است يا مستحب و آيا اندازه آن چه مقدار است و... نمى رساند. پس هيچ دليلى وجود ندارد كه آيات ارث را ناسخ آن بدانيم مخصوصا در صورتى كه دادن رزق به غير وارث مستحب باشد همچنانكه آيه نامبرده ، تا حدى خالى از ظهور در اين معنا نيست .
و ليخش الّذين لو تركوا من خلفهم ذريه ضعافا خافوا عليهم ...
كلمه (خشيت ) به معناى تاءثر قلبى است از چيزى كه انسان از اتفاق افتادن آن ترس دارد البته تاءثرى كه همراه با اهميت باشد، يعنى آن امر در نظر انسان امرى عظيم و خطرى بزرگ جلوه كند.
و كلمه (سداد) كه مصدر كلمه (سديد) است وقتى در مورد سخن استعمال شود، به معناى سخن صواب و مستقيم است .
و بعيد نيست كه مضمون اين آيه به نحوى متعلق و مربوط به آيه : (للرجال نصيب ...) بوده باشد چرا كه در كل شامل ارث يتيمان است . پس در حقيقت اين سياق تهديدى است بر متجاوزين به ارث اطفال پدر مرده . و با در نظر داشتن اين معنا جمله : (وليقولوا قولا سديدا...)

*(115/27)*

كنايه است از اتخاذ روش صحيح عملى در مورد ايتام و ترك طريقه ناصحيح سخن ساده تر اينكه : منظور از (قول ) روش عملى است نه سخن ، مى فرمايد: بايد اين طريقه را (يعنى طريقه محروم كردن ايتام و خوردن اموال و پايمال كردن حقوق آنان را) ترك كنند و مى توان قول را كنايه از (رفتار) گرفت براى اينكه غالبا بين گفتار و رفتار ملازمه هست يعنى گاهى از (قول ) به (رفتار) تعبير مى شود همچنانكه در جاى ديگر قرآن نيز اين تعبير آمده آنجا كه فرموده : (و قولوا للناس حسنا) در اين آيه (رفتار نيك با مردم ) را تعبير كرده (به قول نيك ) و مؤ يد اينكه منظور از قول در آيه رفتار است اين است كه آن را با كلمه (سديد) توصيف كرد با اينكه ممكن بود كلماتى امثال (معروف ) و (نرم ) (لين ) توصيف كند، چون كلمه : (قول ) اگر با صفت (سديد) توصيف شود ظاهر در اين معنا خواهد بود كه : چنين قولى قابل آن هست كه به آن معتقد شوند و بر طبقش عمل كنند و اگر با صفت (معروف ) و يا (نرم ) توصيف شود ظهور در اين خواهد داشت كه : قول معروف و قول لين قابل آن هست كه كرامت و حرمت انسانها را حفظ كند.
آنچه بر سر ايتام مى آوريد عاقبت بر سر ايتام خود خواهد آمد

*(115/28)*

به هر حال ظاهر جمله : (الّذين لو تركوا من خلفهم ذريّة ضعافا خافوا عليهم ) اين است كه مى خواهد رحمت و راءفت بر اطفال صغار و ناتوان و بى سرپرست را تمثيل كند، اطفال بى كسى كه تحت تكفل كسى نيستند و كسى را ندارند كه امورشان را اداره نموده و منافعشان را جلب و ضررهايشان را رفع كند و ذلت و بيچارگى را از آنان دور سازد. و اين را هم بايد دانست كه تخويف و تهديد مستفاد از آيه مورد بحث مخصوص به كسانى نيست كه در حال حاضر خودشان نيز ذريه ضعاف و ناتوان دارند، چون فرموده : (لو تركوا \_ اگر به جاى بگذارند) و نفرمود: (لو تركوا ذريتهم الضعاف \_ اگر ذريه ضعاف خود را به جاى بگذارند) پس ‍ اين جمله تمثيلى است كه به منظور بيان حال آورده شده و مراد از آن كسانى هستند كه وضعى چنين و چنان دارند يعنى در دلهايشان رحمت انسانيت وجود دارد و نسبت به ذريه هاى ناتوان و پدر مرده راءفت و شفقت دارند و اينگونه افراد همان ناس هستند (و آنها كه چنين نيستند انسان نيستند) مخصوصا مسلمانان كه مؤ دب به ادب خدا و متخلق به اخلاق اويند در نتيجه مى توان گفت كه معنا چنين مى شود: (و ليخش النّاس و ليتقوا اللّه فى امر اليتامى فانهم كايتام انفسهم ذريه ضعاف يجب ان يخاف عليهم مردم اگر انسانيت داشته باشند \_ بايد دلواپس باشند و از خدا در امر ايتام پروا كنند چرا كه يتيمهاى مردم نيز مانند يتيمان خود او ذريه اى ضعيف و شايسته ترحمند پس بايد نگران حال آنان بود)
و به وضع آنان اعتنا ورزيد تا مورد ظلم قرار نگيرند و به حقوقشان تجاوز نشود پس زمينه گفتار آيه زمينه اين معنا است كه هركس ‍ نگران ذلت است و از خوارى مى ترسد بايد براى جلوگيرى از آن برخيزد و همه انسانها اين نگرانى را دارند.
next page
fehrest page
back page

*(115/29)*

next page
fehrest page
back page
در آيه شريفه ، مردم ماءمور به ترحم و راءفت و امثال آن نشده اند، بلكه ماءمور به خشيت و تقوا گرديده اند و اين نيست مگر براى اينكه تهديدشان كند به اينكه : آنچه بر سر ايتام مردم مى آوريد و مالشان را مى خوريد و حقوقشان را پايمال مى كنيد، بعد از مردنتان بر سر ايتام خودتان خواهد آمد و مى خواهد به آنان گوشزد كند كه هر گونه مصائبى را كه براى آنان فراهم آوردند به ايتام خودشان بر مى گردد.
و اما جمله : (و ليتقوا اللّه و ليقولوا قولا سديدا) در سابق گفتيم كه مراد از آن (روش عملى ) است و نه معناى لغوى قول البته ممكن هم هست كه منظور از (قول ) راءى و نظريه باشد.
گفتارى پيرامون عمل و عكس العمل
(رابطه بين عمل انسان و حوادث خارجيه
كسى كه بر يتيمى ظلم كند يعنى مالش را از دستش بگيرد بزودى همان ظلم به ايتام خودش و يا اعقابش برمى گردد و اين خود يكى از حقايق عجيب قرآنى است و يكى از فروعات و مصاديق حقيقت ديگرى است كه از آيات كريمه قرآن استفاده مى شود و آن اين است كه بين اعمال نيك و بدانسان و بين حوادث خارجيه ارتباط هست و ما در بحثى كه پيرامون احكام اعمال در جلد دوم عربى اين كتاب داشتيم مطالبى را در اين باره آورديم . در اين جا اضافه مى كنيم كه مردم فى الجمله به اين معنا اعتراف دارند كه ثمره عمل هر كسى به خود او عايد مى شود، آن كس كه نيكى مى كند در زندگيش خير مى بيند و سعادتمند مى شود و آن كس كه ستمگر و شرور است دير يا زود نتيجه عمل خود را مى چشد.
در قرآن كريم آياتى است كه با اطلاقش بر اين معنا دلالت دارد نظير آيات زير: (من عمل صالحا فلنفسه و من اساء فعليها).
(فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره و من يعمل مثقال ذرّة شرّا يره ).
(قال انا يوسف و هذا اخى قد منّ اللّه علينا انه من يتق و يصبر فان اللّه لا يضيع اجر المحسنين ).
(له فى الدنيا خزى ...)

*(116/1)*

(و ما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم ...).
و آياتى ديگر از اين قبيل كه دلالت دارد بر اينكه اعمال (چه خيرش و چه شرش ) نوعى عكس العمل دارد و به نحوى در همين دنيا به صاحب عمل برمى گردد.
و آنچه از اين آيات به ذهن ما تبادر مى كند \_ البته ذهن ما كه ماءنوس به افكارى است كه در جامعه ما داير و تجربه شده است \_ اين است كه اين انعكاس تنها از عمل آدمى به خود او باز مى گردد و هر كسى تنها ميوه تلخ يا شيرين عمل خود را مى چشد ولى آيات ديگرى در اين ميان هست كه دلالت دارد بر اينكه مساءله انعكاس وسيع تر از اين است و گاه مى شود كه آثار عمل خير يك فرد به اولاد و اعقاب او نيز برسد و همچنين آثار سوء عملش دامن آنان را بگيرد نظير آيه : (و اما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينه و كان تحته كنزلهما و كان ابوهما صالحا فاراد ربك ان يبلغا اشدهما و يستخرجا كنزهما، رحمة من ربك ) كه از ظاهر آن برمى آيد صالح بودن پدر آن دو يتيم در اراده خداى تعالى به اينكه به آن دو رحمت فرستد دخالت داشته است آيه اى ديگر كه دلالت دارد بر اينكه اثر عمل زشت انسان به فرزندانش مى رسد آيه مورد بحث است كه مى فرمايد: (و ليخش الّذين لو تركوا من خلفهم ذريه ضعافا خافوا عليهم ...) كه بيانش گذشت .

*(116/2)*

و اما اگر در كلام خداى تعالى تدبر كنيم به اين حقيقت پى مى بريم كه سبب حقيقى اين تاءثير درخواست عملى انسان از يك سو و اجابت خداى تعالى از سوى ديگر است در جلد دوم عربى اين كتاب در تفسير آيه : (و اذا سئلك عبادى عنى ) كه پيرامون مساءله دعا بحث مى كرديم گفتيم : كلام خداى تعالى بر اين معنا دلالت دارد كه آنچه از حوادث كه از ناحيه خداى تعالى با آدمى روبرو مى شود به خاطر درخواستى است كه آدمى از پروردگار خود كرده و خلاصه كلام اينكه درخواست تنها زبانى نيست بلكه اعمالى كه در پيش آمدن آن حادثه اثر دارد و جنبه مقدميت براى آن دارد نيز سؤ الى است از ناحيه انسان به درگاه خدا، همچنانكه در جاى ديگر قرآن كريم آمده : (يسئله من فى السّموات و الارض كل يوم هو فى شاءن ).
و نيز آمده : (و آتيكم من كل ما سالتموه و ان تعدوا نعمت اللّه لا تحصوها) چون در اين آيه نفرمود: (و ان تعدوه لا تحصوه ) (و اگر بخواهيد درخواستهاى خود را بشماريد به آخرش نمى رسيد) براى اينكه در ميان درخواست هاى انسان درخواستهائى است كه نعمت نيست و چون مقام آيه مقام منت گذارى به نعمت ها و سرزنش كسانى است كه آنها را كفران مى كنند لذا فرمود: (و آتيكم من كل ما سالتموه ) يعنى آن درخواستهايتان كه درخواست نعمت است .
انجام هر عملى نسبت به ديگران به معنى پسنديدن آنعمل براى خود است
از سوى ديگر هر عملى را كه انسان به نفع خود انجام مى دهد و يا بر ديگران واقع مى كند (حال آن عمل خير باشد يا شر) اگر وقوع آن عمل بر ديگران را كه آنان نيز انسانهائى مثل خود اويند بپسندد آن عمل را در حقيقت براى خود پسنديده است و ممكن نيست عملى را كه براى خود نمى پسندد و مورد درخواستش نيست نسبت به ديگران انجام دهد.

*(116/3)*

پس در حقيقت در همه اعمالى كه انسانها انجام مى دهند انسانيت مطرح است اين جا است كه براى انسان روشن مى شود كه اگر به كسى احسان كند اين احسان را از خدا براى خود مسئلت نموده مسئلت و دعائى كه حتما مستجاب هم هست و ممكن نيست رد شود و همچنين اگر به كسى بدى و ستم كند باز همين بدى را براى خود خواسته و پسنديده و نيز اگر عمل خير يا شرّى را براى اولاد و ايتام مردم بپسندد،
براى اولاد خود خواسته و پسنديده است . بدين جهت است كه خداى تعالى فرمود: (و لكل وجهه هو موليها فاستبقوا الخيرات ) چون معناى اين آيه اين است كه به سوى خيرات سبقت بگيريد تا وجهه و هدف شما خير شود.
و باز از سوى ديگر شركت چندين نفر در خون كه خون همه آنها از يك پدر و از يك رحم منشعب شده باشد عمود نسبت را كه از آنان به نام عترت تعبير مى كنيم شى ء واحدى مى كند به طورى كه هر حالتى بر يك طرف از اطراف اين واحد عارض شود و هر حادثه اى براى آن طرف پيش بيايد در حقيقت بر متن آن واحد وارد آمده و متن آن در حساب همه اطراف آن است و ما مطالبى درباره رحم در اول همين سوره ايراد كرديم .
پس با اين بيان روشن گرديد كه انسان هر گونه برخورد و معامله اى كه با ديگران و يا فرزندان آنان ، كند هيچ راه گريزى از انعكاس آن عمل به خودش و يا اطفال خودش ندارد مگر آنكه خداوند چنين بخواهد و از اين انعكاس جلوگيرى كند و اين استثنائى كه كرديم براى آن بود كه در عالم هستى علل و عوامل بى شمارى وجود دارد كه انسان نمى تواند به تمامى آنها احاطه پيدا كند لذا ممكن و محتمل است كه عوامل ديگرى از انعكاس عمل جلوگيرى كرده باشد كه ما اطلاعى از آن نداشته باشيم همچنانكه از آيه زير بطور سربسته به وجود چنان عواملى پى مى بريم : (و ما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم و يعفوا عن كثير).
ان الّذين ياءكلون اموال اليتامى ظلما انّما ياكلون فى بطونهم نارا...

*(116/4)*

وقتى مى خواهند بگويند: فلانى فلان غذا را خورد هم مى گويند: (اكله ) و هم تعبير مى كنند به (اكله فى بطنه )، پس هر دو تعبير به يك معنا است چيزى كه هست تعبير دوم صريح تر است (همچنان كه در فارسى در مورد ديدن ، هم مى گوييم ديدم و هم تعبير مى كنيم به چشم خود ديدم و دومى صريح تر است (مترجم ) ) و مضمون اين آيه شريفه مثل مضمون آيه قبليش مربوط است به آيه : ( للرجال نصيب ...) و در واقع تهديد و باز دارى مردم است از خوردن مال ايتام در ارث و پايمال كردن حقوق آنان و اين آيه از آياتى است كه دلالت مى كند بر تجسم اعمال كه ، بحث آن در جلد اول عربى اين كتاب در تفسير آيه شريفه :
(ان اللّه لايستحيى ان يضرب مثلاما) گذشت ، (و حاصل كلام اينكه : از آيه مورد بحث به دست مى آيد كه مال خورده شده يتيم در اين دنيا، در آخرت به صورت خوردن آتش مجسم مى شود (مترجم ) ) و شايد منظور آن مفسر هم كه گفته : جمله : (انّما ياكلون فى بطونهم نارا) بر مبناى حقيقت است نه مجاز، همين باشد. و اگر مرادش اين باشد ديگر اشكالى كه بعضى از مفسرين به وى كرده اند وارد نيست او اشكال كرده كه جمله (ياكلون ) به قرينه اينكه جمله (سيصلون سعيرا) بر آن عطف شده دلالت بر حال دارد زيرا جمله دومى به خاطر حرف (سين ) براى (آينده ) است اگر اولى هم به معناى حقيقت اكل و براى زمان آينده بود، بايد حرف (سين ) بر سر آن نيز درمى آمد و بلكه بايد مى فرمود: (سياكلون فى بطونهم نارا و يصلون سعيرا) و چون چنين نفرموده ، پس حق اين است كه بگوئيم مراد از جمله (ياكلون ) معناى مجازى است و مى خواهد بفرمايد كسانى كه اموال ايتام را مى خورند همانند كسانى هستند كه آتش در شكم خود كنند اين بود خلاصه اشكال آن مفسر و اين خود غفلت از معناى تجسم اعمال است اگر معناى آن را فهميده بود اين اشكال را نمى كرد.

*(116/5)*

و اما اينكه فرمود: (و سيصلون سعيرا) اشاره است به عذاب اخروى و كلمه (سعير) يكى از اسماء آتش آخرت است و وقتى گفته مى شود: (صلى النار \_ يصلى النار \_ صلى و صليا) معنايش اين است كه فلان با آتش سوخت و عذاب آن را چشيد.
بحث روايتى
(ذيل آيات 9 \_ 7 سوره نساء)
در تفسير مجمع البيان ذيل آيه شريفه : (للرجال نصيب مما ترك الوالدان ...) آمده كه مردم در اين آيه به دو قول اختلاف كرده اند، بعضى گفته اند: آيه اى است محكم و غير منسوخ ، طايفه دوم گفته اند: نسخ شده و قول اول از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده .
مؤ لف قدس سره : و از تفسير على بن ابراهيم نقل شده كه گفته است اين آيه به وسيله آيه شريفه : (يوصيكم اللّه فى اولادكم ...) نسخ شده است ، ليكن اين قول هيچ وجهى و دليلى ندارد و ما در بيان سابق خود گفتيم كه آيه مورد بحث در مقام بيان كلى براى حكم ارث است و بين آن و آيات نسخ نشده ارث هيچ منافاتى نيست ،
تا جاى اين سخن باشد كه كسى بگويد: آيه مورد بحث به وسيله آيات ارث نسخ شده است .
و در تفسير الدرالمنثور است كه ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم از عكرمه روايت نموده اند كه درباره اين آيه گفته است : (آيه مذكور) در شان ام كلثوم و دختر ام كحله و يا خود ام كحله و ثعلبه بن اوس و سويد كه همگى از انصار بودند نازل شده : و جريان بدين قرار بوده كه يكى از آنان همسر وى و ديگرى عموى فرزندش بود به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عرضه داشت : يا رسول اللّه همسر من درگذشت و مرا و دخترش را از ارث خود محروم كرد از سوى ديگر عموى پسرش گفت : يا رسول اللّه ! او زنى ناتوان است كه نه مى تواند با شجاعتش در جنگها شركت و دشمنى را خوار كند و نه با سرمايه اش كار و كسبى پيش گيرد بلكه بايد ديگران براى او كار كنند در حين اين گفتگو بود كه آيه : ( للرجال نصيب ...) نازل گرديد.

*(116/6)*

مؤ لف قدس سره : و در بعضى از روايات منقول از ابن عباس آمده است كه اين آيه درباره مردى از انصار نازل شد كه از دنيا رفت و دو دختر باقى گذاشت دو پسر عموى وى كه به اصطلاح عصبه او بودند به منزل او آمدند همسر او به آن دو پيشنهاد كرد تا با دو دختر او ازدواج كنند ولى از آنجائى كه آن دو دختر زشت بودند پسر عموها پيشنهاد همسر عمويشان را نپذيرفتند (و از طرفى پسر عموها مطالبه ارث مى كردند و زن زير بار نمى رفت ) تا سرانجام جريان را نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برده و بازگو كردند در پاسخ آنان آيات طبقات ارث نازل شد (و بيان فرمود كه با بودن دختران متوفا پسر عموهايش ارث نمى برند) و هيچ مانعى نيست از اينكه همه اين جريانها باعث و سبب نزول آيه باشد و ما اين نكته را مكرر خاطرنشان كرده ايم .
و در مجمع البيان نظير اختلاف در آيه (للرجال نصيب ...) را در مورد آيه (و اذا حضر القسمه اولواالقربى ...) نقل كرده مى گويد: مردم درباره آن به دو قول اختلاف كرده اند، يكى اينكه اين آيه نسخ نشده كه اين قول از امام باقر (عليه السلام ) نقل شده .
و در نهج البيان شيبانى آمده كه اين قول از امام باقر و امام صادق (عليه السلام ) روايت شده .
مؤ لف قدس سره : و در بعضى از روايات آمده كه اين آيه بوسيله آيات ارث نسخ شده و ما در بيان سابق گفتيم كه هيچ صلاحيتى براى نسخ ندارد.
رواياتى در ذيل آيه (وليخش الّذين لوتركوا خلفهم ...)

*(116/7)*

و در تفسير عياشى از امام صادق و از ابى الحسن عليهما السلام روايت آمده كه فرموده اند: خداى تعالى درباره خوردن مال يتيم به دو عقوبت تهديد كرده ، كه يكى از آن دو عقوبت آخرت است يعنى همان آتش و اما دومى عقوبت دنيا است كه آيه : ( و ليخش الّذين لو تركوا من خلفهم ذريه ضعافا خافوا عليهم فليتقوا اللّه و ليقولوا قولا سديدا) بيانگر آن است و منظور از اين آيه اين است كه بايد بترسند از اينكه بچه هايشان يتيم شوند و دچار همين سرنوشت گردند سرنوشتى كه يتيمهاى مردم بدان دچار شدند يعنى پدر را از دست دادند و لاشخورانى چون اينان اموالشان را خوردند.
مؤ لف قدس سره : نظير اين روايت را مرحوم كلينى در كتاب كافى از امام صادق (عليه السلام ) و مرحوم صدوق در كتاب معانى الاخبار از امام باقر (عليه السلام ) آورده اند و در همان كتاب از عبدالاعلى از مولى آل سام روايت كرده كه گفت : امام صادق ابتداء و بدون اينكه كسى پرسيده باشد فرمود: هر كس ظلم كند خداى تعالى بر او مسلط مى كند كسى را كه به او و يا به اولاد و يا به نوه هاى او ظلم كند، راوى مى گويد: چون اين را بشنيدم در دلم گذشت كه به چه حساب او ظلم كرده و اثر سوء ظلم او، يقه فرزندان و فرزند زادگان او را بگيرد؟ امام (عليه السلام ) به علم امامتش و قبل از اينكه من آنچه از دلم گذشته بود به زبان آورم فرمود: اين يك حقيقت قرآنى است خداى تعالى مى فرمايد: (و ليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذريه ضعافا خافوا عليهم فليتقوا اللّه و ليقولوا قولا سديدا).

*(116/8)*

و در تفسير الدرالمنثور است كه عبد بن حميد از قتاده روايت كرده كه گفت : براى ما نقل كردند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرموده : از خدا بترسيد و رعايت حال دو طايفه ناتوان را بكنيد، يكى (يتيم ) و دوم (زن )، كه خداى تعالى از يك سو او را يتيم كرده و از سوى ديگر سفارشش را به سايرين نموده ، از يك سو او را با گرفتن پدر از وى مورد آزمايش قرار داده و از سوى ديگر شما را بوسيله او در بوته امتحان نهاده تا معلوم شود او از كوره آتش يتيمى چگونه بيرون مى آيد و شما از كوره آتش يتيم نوازى چگونه در مى آييد (مترجم ) ).
مؤ لف قدس سره : اخبار در خوردن مال يتيم و اينكه اين عمل گناهى است كبيره و مهلك ، هم از طرق شيعه و هم از طرق اهل سنت بسيار زياد وارد شده است .
سوره نساء، آيات 14 \_ 11
يوصيكم اللّه فى اولدكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كنّ نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك و ان كانت وحده فلها النصف و لابويه لكل وحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد و ورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوه فلامه السدس من بعد وصيه يوصى بها او دين اباوكم و ابناوكم لا تدرون ايهم اقرب لكم و نفعا فريضه من اللّه ان اللّه كان عليما حكيما
لكم نصف ما ترك ازوجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصيه يوصين بها او دين و لهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصيه توصون بها او دين و ان كان رجل يورث كلاله او امراه و له اخ او اخت فلكل وحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث من بعد وصيه يوصى بها او دين غير مضار وصيه من اللّه و اللّه عليم حليم 12
تلك حدود اللّه و من يطع اللّه و رسوله يدخله جنت تجرى من تحتها الانهار خلدين فيها و ذلك الفوز العظيم 13
و من يعص اللّه و رسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها و له عذاب مهين 14

*(116/9)*

ترجمه آيات
حكم خدا در حق فرزندان شما اين است كه پسران دو برابر دختران ارث برند پس اگر دختران بيش از دو نفر باشند فرض همه دو ثلث (دو سوم ) تركه است و اگر يك نفر باشد، نصف و فرض هر يك از پدر و مادر يك سدس تركه است در صورتى كه ميت را فرزند باشد و اگر فرزند نباشد و وارث منحصر به پدر و مادر باشد در اين صورت مادر يك ثلث مى برد (و باقى به پدر رسد) و اگر ميت را برادر باشد در اين فرض مادر سدس خواهد برد پس هر آنكه حق وصيت و دين كه به مال ميت تعلق گرفته استثنا شود، شما اين را كه پدران يا فرزندان و خويشان كدام يك به خير و صلاح و به ارث بردن به شما نزديكترند نمى دانيد (تا در حكم ارث مراعات كنيد) (اين احكام ) فريضه اى است كه خدا بايد معين فرمايد زيرا خداوند بهر چيز دانا و به همه مصالح خلق آگاه است (11).
سهم ارث شما مردان از تركه زنان نصف است در صورتى كه آنها را فرزند نباشد و اگر فرزند باشد ربع خواهد بود پس از خارج كردن حق وصيت و دينى كه به دارائى آنها تعلق گرفته و سهم ارث زنان ربع تركه شما مردان است اگر داراى فرزند نباشيد و چنانچه فرزند داشته باشيد ثمن خواهد بود پس از اداى حق وصيت و دين شما و اگر مردى بميرد كه وارثش كلاله او باشند (برادر و خواهر امى يا هر خواهر و برادرى ) يا زنى بميرد كه وارثش يك برادر و يا خواهر او باشد در اين فرض سهم ارث يك نفر از آنها سدس ‍ خواهد بود و اگر بيش از يك نفر باشند همه آنها ثلث تركه را به اشتراك ارث برند بعد از خارج كردن دين و حق وصيت ميت در صورتى كه وصيت به حال ورثه بسيار زيان آور نباشد (يعنى زايد بر ثلث نباشد) اين حكمى است كه خدا سفارش فرموده و خدا به همه احوال بندگان دانا و به هر چه كنند بردبار است (12).

*(116/10)*

آنچه مذكور شد احكام و اوامر خدا است و هر كس پيرو امر خدا و رسول او است او را به بهشتهائى درآورند كه در زير درختانش ‍ نهرها جارى است و آنجا منزل ابدى مطيعان خواهد بود و اين است سعادت و پيروزى عظيم (13).
و هر كه نافرمانى خدا و رسول كند و از حدود الهى تجاوز نمايد، او را به آتشى درافكند كه هميشه در آن معذب است و همواره در عذاب خوارى و ذلت خواهد بود (14).
بيان آيات
يوصيكم اللّه فى اولاد كم للذكر مثل حظ الانثيين
كلمه (ايصا) كه جمله (يوصيكم ) از اين مصدر مشتق شده به معناى توصيه يعنى سفارش و دستور است .
راغب در كتاب (مفردات القرآن ) مى گويد: كلمه (وصيت ) به معناى اين است كه عملى را به ديگرى پيشنهاد كنى ،
پيشنهادى كه تواءم با وعظ باشد اين بود گفتار راغب .
و در اينكه به جاى لفظ (ابنا) كلمه (اولاد) را به كار برده ، دلالتى است بر اينكه حكم (يك سهم دختر) و (دو سهم پسر) مخصوص به فرزندانى است كه بدون واسطه از خود ميت متولد شده اند و اما فرزندان با واسطه يا نوه و نتيجه و نبيره و پائين تر، حكمشان ، حكم كسى است كه بوسيله او به ميت متصل مى شوند و بنابراين پسرزادگان هر چند كه دختر باشند دو سهم مى برند و دخترزادگان هر چند كه پسر باشند يك سهم مى برند، البته اين در صورتى است كه در حال مرگ مورث هيچيك از فرزندان بلاواسطه او، زنده نباشند و گرنه ارث از آن او خواهد بود و نوه و نتيجه و نبيره ارث نمى برند.

*(116/11)*

و همچنين حكم در برادران و خواهران و فرزندان آنها اين چنين است يعنى در صورتى كه ميت از طبقه اول هيچ وارثى نداشته باشد، نه پدر و نه مادر و نه فرزند و نه فرزندزاده ، و وارث او طبقه دوم يعنى برادر و خواهر و جد و جده باشد، اگر برادر و خواهرش ‍ زنده باشند برادران هر يك دو برابر يك خواهر ارث مى برند و اگر همه برادران و خواهران ميت قبل از مرگ او مرده باشند و وارث ميت برادرزادگان و خواهرزادگان باشند برادرزادگان دو برابر خواهرزادگان مى برند، هر چند كه دختر باشند و خواهرزادگان نصف برادرزادگان مى برند هر چند كه پسر باشند. و اگر قرآن كريم به جاى كلمه (اولاد) (ابنا) را آورده بود اين نكته را نمى فهماند، چون اين كلمه نفى واسطه را اقتضا نمى كند، يعنى هم فرزندان بلاواسطه ابناى انسانند و هم فرزندزادگان ، همچنانكه اين فرق ميان دو كلمه : (اب ) و (والد) هست يعنى ، (والد) تنها به پدر بلاواسطه مى گويند و (اب ) هم در مورد پدر بلاواسطه استعمال مى شود و هم در مورد اجداد.
و در اينجا ممكن است اشكال كنى كه پس چرا در اواخر همين آيه تعبير به (آبا) و (ابنا) را آورد؟ در پاسخ مى گوئيم : در آنجا نمى خواست نكته بالا را افاده كند، بلكه عنايت خاصى (كه بيانش به زودى خواهد آمد) در كار بود و آن عنايت باعث شد تعبير را عوض كند.
نكات و ظرايف جمله (للذكر مثل حظّ الانثيين )

*(116/12)*

و اما اينكه در هنگام بيان حكم ، تعبير ديگرى آورد و فرمود: (للذكر مثل حظ الانثيين \_ براى هر نر، چيزى دو برابر سهم ماده است ) براى اين بود كه اشاره كرده باشد به اينكه رسوم جاهليت (كه ارث بردن زنان را ممنوع مى دانست ) در اسلام باطل شده و كانه بطلان اين رسم و نيز حكم خدا يعنى ارث بردن زنان را يك حكم معروف وانمود كرده و فرموده : (مردان مثل زنان ارث مى برند ولى دو برابر و به عبارت ديگر ارث زن را اصل در تشريع قرار داده و ارث مرد را به طفيل آن ذكر كرده تا مردم براى فهميدن اينكه ارث مرد چه مقدار است
محتاج باشند به اينكه به دست آورند، ارث زن (يعنى دختر ميت ) چه مقدار است به مقايسه با آن دو برابرش را به پسر ميت بدهند).
و اگر افاده اين نكته در كار نبود مى فرمود: (للانثى نصف الذكر \_ براى ماده نصف نر است ) كه اگر اينطور فرموده بود، هم آن نكته را افاده نمى كرد و هم سازگارى سياق رعايت نمى شد اين مطلبى است كه بعضى از علما ذكر كرده اند و مطلب درستى است و چه بسا بتوان آن را تاءييد كرد به اينكه آيه شريفه بطور صريح و مستقل متعرض ارث مردان نشده ، بلكه به اين نحو متعرض ارث زنان شده و اگر به چيزى از سهم مردان هم تصريح نموده با ذكر سهامى كه زنان با مردان دارند ذكر كرده همچنانكه در آيه بعدى و آيه اى كه در آخر سوره آمده اين معنا به چشم مى خورد.

*(116/13)*

و سخن كوتاه اينكه جمله (للذكر مثل حظ الانثيين ) به منزله تفسيرى است براى جمله (يوصيكم اللّه فى اولادكم ) و حرف الف و لام در دو اسم (ذكر) و (انثيين ) لام تعريف جنس است و مى فهماند كه جنس مرد دو برابر سهم جنس زن ارث مى برد و اين دقتى است كه در وراث هم از جنس مرد موجود باشد و هم از جنس زن در اين فرض است كه مرد دو برابر زن سهم مى برد و اگر نفرمود: (للذكر مثل حظى الانثى \_ نر مثل دو سهم ماده مى برد) و يا (للذكر مثلا حظ انثى \_ نر دو مثل حظ ماده مى برد)، براى اين بود كه با عبارتى كوتاه هم صورت وجود نر با ماده را بيان كرده باشد و هم حكم صورتى را كه تنها دو دختر از ميت باز مانده باشند كه با توضيحى كه بعدا مى آيد عبارت (للذكر مثل حظ الانثيين ) كوتاه ترين عبارت است .
فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك
از ظاهر وقوع اين جمله بعد از جمله : (للذكر مثل حظ الانثيين ) برمى آيد كه جمله نامبرده عطف شده است بر معطوف عليهى حذف شده و تق ديرى كانه فرموده : گفتيم پسر دو برابر دختر مى برد در صورتى كه متوفا هم پسر داشته باشد و هم دختر و يا هم برادر داشته باشد، هم خواهر، حال اگر ورثه او در هر طبقه كه هستند تنها زنان باشند حكمش چنين و چنان است و حذف معطوف عليه در ادبى ات عملى است شايع و اين آيه شريفه از همان باب است : (و اتمّوا الحجّ و العمره للّه فان احصرتم فما استيسر من الهدى و آيه :
(اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعده من ايّام اخر) يعنى جمله : (فان احصرتم ...) و جمله : (فمن كان ...) معطوف است به جمله اى مقدر.

*(116/14)*

و ضمير در كلمه (كن ) به كلمه اولاد در جمله : (يوصيكم اللّه فى اولادكم ...) برمى گردد و اگر ضمير را مؤ نث آورد با اينكه مرجع ضمير (اولاد) مذكر است ، به ملاحظه مؤ نث بودن خبر (كن ) است (چون اين لفظ از افعال ناقصه است و اسم و خبر مى گيرد، اسمش اولاد و خبرش نسا است ) و ضمير در كلمه (ترك ) به ميت برمى گردد، گو اينكه كلمه ميت در آيه نيامده و ليكن از سياق كلام فهميده مى شود.
و ان كانت واحده فلها النصف
ضمير در فعل (كانت ) به كلمه ولد برمى گردد كه از سياق كلام فهميده مى شود و اگر ضمير را مؤ نث آورد و فرمود: (كانت ) و نفرمود: (كان ) با اينكه مرجعش مذكر است باز به ملاحظه خبر بوده است چون منظور از ولد دختر است (مى فرمايد: اگر وارث ميت يك فرد مؤ نث يعنى يك دختر بود نصف مال ميت را مى برد) چيزى كه هست نام مال را ذكر نكرد تنها فرمود: نصف از آن او است ، پس الف و لام در كلمه (النصف ) عوض از مضاف اليه است .

*(116/15)*

در اينجا سهم دو دختر را ذكر نكرد، براى اينكه از جمله قبلى يعنى (للذكر مثل حظ الانثيين ) به دست مى آمد، چون وقتى نر و ماده هر دو وارث كسى باشند و سهم نر مثل سهم دو ماده باشد ارث به سه قسمت تقسيم مى شود دو قسمت از آن نر و يك قسمت از آن ماده مى شود در نتيجه سهم يك ماده يك ثلث خواهد بود و قهرا سهم دو ماده دو ثلث مى شود البته اين مقدار بطور اجمال از جمله نامبرده استفاده مى شود، نه اينكه معناى ديگرى از آن استفاده نشود چون كلام طورى است كه منافات ندارد بعد از آن مثلا بفرمايد: (و ان كانتا اثنتين فلهما النصف ) و يا بفرمايد: (و ان كانتا اثنتين فلهما الجميع \_ اگر دو نفر ماده بودند نصف مال و يا همه آن را مى برند) چيزى كه باعث شده جمله نامبرده متعين در معنائى كه كرديم بشود اين است كه در دنبالش از ذكر دو ماده سكوت كرد و در عوض تصريح كرد به اينكه اگر زنان بيش از دو نفر بودند دو ثلث مى برند، (فان كن نساء فوق اثنتين ) كه اين عبارت اشعار دارد بر اينكه خداى تعالى عمدا سهم دو دختر را ذكر نكرد.
از اين هم كه بگذريم در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عمل آن جناب در ارث دادن به دو دختر همين بوده ،
يعنى به دو دختر نيز دو ثلث مى داده و از زمان رحلت آن جناب تا عصر حاضر، عمل علماى امت به همين روال جريان داشته و جز روايتى كه از ابن عباس رسيده ، مخالفتى در مساءله نبوده است .
و اين توجيه كه ما كرديم بهترين توجيه اين سؤ ال است كه چرا به سهم دو نفر ماده تصريح نكرد.

*(116/16)*

مرحوم كلينى در كافى گفته است : خداى تعالى سهم دو انثى را دو ثلث قرار داده ، براى اينكه فرموده : (للذكر مثل حظ الانثيين ) به اين بيان كه اگر مردى از دنيا رفت و يك دختر و يك پسر به جاى گذشت ، پسر به اندازه سهم دو دختر مى برد قهرا مال سه قسمت مى شود دو قسمت از آن سهم پسر و يك قسمت باقى مانده سهم دختر است در نتيجه سهم دو دختر دو ثلث (دو سوم ) خواهد بود خداى تعالى در بيان اينكه دو دختر دو ثلث مى برند به همين مقدار اكتفا نمود اين بود گفتار مرحوم كلينى و نظير اين كلام از ابى مسلم مفسر نقل شده او گفته است كه اين معنا از جمله : (للذكر مثل حظ الانثيين ) استفاده مى شود، چون وقتى يك پسر با يك دختر دو ثلث از ارث پدر را ببرد قهرا يك دختر يك ثلث و دو دختر دو ثلث را مى برد اين بود گفتار ابى مسلم گو اينكه آنچه ديديد از اين دو شخصيت نقل شد خالى از قصور نيست و اگر بخواهيم تمامش كنيم ناگزير بايد بيان قبلى مان را به آن اضافه نمائيم (دقت فرمائيد).
البته در اين ميان وجوهى ديگر هست كه چنگى به دل نمى زند، مثل اينكه بعضى گفته اند: مراد از جمله : (فان كن نساء فوق اثنتين ...) عدد دو به بالا است و اين جمله هم سهم دو دختر را معين كرده ، و هم سهم بيش از دو دختر را و بعضى ديگر گفته اند: حكم دو دختر از قياس به حكم دو خواهر كه در آخرين آيه اين سوره آمده به دست مى آيد، چون در آنجا سهم دو خواهر را دو ثلث معين كرده و از اين قبيل وجوه سخيف و ناقص كه شاءن قرآن كريم اجل از آنها و امثال آنها است .
و لا بويه لكل واحد منهما السدس ... فلامه السدس
اينكه پدر و مادر را عطف كرده بر اولاد، خود دلالتى است بر اينكه پدر و مادر در طبقات ارث هم طبقه اولادند و اينكه فرمود: (و ورثه ابواه ...) معنايش اين است كه وارث ميت منحصر در پدر و مادر باشد و واقع شدن جمله : (فان كان له اخوه ...) بعد از جمله :

*(116/17)*

(فان لم يكن له ولد و ورثه ابواه ) دلالت دارد بر اينكه اخوه (برادران ) در طبقه دوم قرار دارند و بعد از پسران و دخترانند، يعنى با وجود پسران و دختران ميت از ميت ارث نمى برند، تنها اثرى كه در وجود اخوه هست اين است كه نمى گذارند مادر ثلث ببرد.
من بعد وصيه يوصى بها او دين
منظور از وصيت همان دستور استحبابى در آيه : (كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصيه ) كه مى فرمايد: اگر مرگ كسى نزديك شد و مال بسيارى داشت ، خوب است علاوه بر ارثى كه خدا براى پدر و مادر معين كرده سهمى براى آن دو و براى خويشاوندان معين كند در اينجا اين سؤ ال پيش مى آيد كه دستور مستحبى از نظر اهميت بعد از وظيفه واجب قرار دارد و جا داشت اول مساءله قرض را كه دادنش واجب است ذكر كند بعد از آن اين دستور مستحبى را در پاسخ مى گوئيم : بله همينطور است و ليكن بسا مى شود كه دستور غير اهم در هنگام بيان كردن (نه در عمل ) جلوتر از اهم بيان مى شود از اين بابت كه وظيفه اهم به خاطر قوت ثبوتش احتياجى به سفارش ندارد، به خلاف غير اهم كه آن نيازمند تاءكيد و تشديد است و يكى از وسايل تاءكيد و تشديد همين است كه جلوتر ذكر شود و بنابراين بيان پس جمله : (اودين ) طبعا در مقام اضراب و ترقى خواهد بود.
و با اين توجيه يك نكته ديگر روشن مى شود و آن اين است كه (وصيت ) را به وصف (يوصى بها) توصيف كرد و وجهش اين است كه خواست تاءكيد را برساند و اين توصيف علاوه بر تاءكيد خالى از اين اشعار هم نيست كه ورثه بايد رعايت احترام ميت را بكنند و به وصيتى كه كرده عمل نمايند، همچنانكه در آيه سوره بقره كه گذشت دنبالش به اين نكته تصريح نموده و فرمود: (فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الّذين يبدلونه ).
آباوكم و ابناوكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا.

*(116/18)*

خطاب در اين دو جمله به ورثه است كه در حقيقت شامل عموم مسلمانان كه از اموات خود ارث مى برند مى باشد و اين كلامى است كه در مقام اشاره به سر اختلاف سهام در وراثت پدران و فرزندان القا شده و نوعى تعليم است براى مسلمانان كه با لحن (شما نمى دانيد) ادا شده و امثال اين تعبيرات در لسان هر اهل لسانى شايع است .
از اين هم كه بگذريم اصلا نمى شود خطاب به غير ورثه يعنى به مردم باشد و بخواهد بفرمايد شما مردم كه دير يا زود مى ميريد
و مال خود را به عنوان ارث براى پدر و مادر و فرزندان به جاى مى گذاريد نمى دانيد كدام يك از اين سه طايفه نفعشان براى شما نزديك تر است براى اينكه اگر اينطور باشد ديگر وجهى براى جمله : (كدام يك نفعشان نزديك تر است ) باقى نمى ماند. چون ظاهر عبارت اين است كه مراد از (نفع ) بهره مندى از مال ميت است نه بهره مندى ميت از ورثه پس مى خواهد به ورثه بفرمايد شما چه مى دانيد كه كدام يك از بستگانتان زودتر مى ميرند و نفع كدام يك از آنها زودتر به شما مى رسد.
و اينكه (آباء) را جلوتر از (ابناء) ذكر كرد اشاره دارد به اينكه ارث آباء زودتر به ورثه مى رسد تا ارث ابناء، همچنان كه در آيه : (ان الصفا و المروة من شعائر اللّه ) گفتيم جلوتر ذكر كردن صفا دلالت دارد بر اينكه سعى را بايد از صفا شروع كرد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در اين باره فرمود: (آغاز كن از نقطه اى كه خداى تعالى از آن نقطه آغاز كرده ) (تا آخر حديث ).
اشاره به انطباق حكم ارث در اسلام با احكام تكوينى و خارجى

*(116/19)*

و بنابراين مساءله ارث و اختلاف سهام در آن طبق آثارى كه رحم دارد و اختلاف درجه اى كه عواطف انسانى نسبت به ارحام دارد تنظيم شده و در توضيح اين معنا بشريت را به سه طبقه تصور مى كنيم يك : طبقه حاضر و دوم والدين طبقه حاضر و سوم طبقه فرزند او آنگاه مى گوييم : انسان موجود نسبت به فرزندش رؤ وف تر و علاقمندتر است تا نسبت به پدر و مادرش براى اينكه فرزند را دنباله هستى خود مى داند ولى پدر و مادر را دنباله هستى خود نمى داند (بلكه خود را دنباله آن دو احساس مى كند) در نتيجه ارتباط طبقه دوم قوى تر و وجودش با وجود طبقه حاضر چسبيده تر است تا با طبقه سوم كه نوه آن طبقه است و ما اگر بهره مندى از ارث مردگان را برطبق اين ارتباط و اتصال قرار دهيم ، لازمه اش اين مى شود كه نسل حاضر از طبقه دوم يعنى طبقه پدران بيشتر ارث ببرد تا از طبقه سوم يعنى نسل آينده و به عبارت ديگر فرزندان ، هر چند كه ممكن است در نظر ابتدائى خلاف اين معنا به نظر برسد و برعكس ‍ نظريه بالا گمان شود كه ارتباط (فرزند با پدر) بيشتر از ارتباط (پدر با فرزند) است .
و آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (آباوكم و ابناءكم لاتدرون ايهم اقرب لكم نفعا) خود يكى از شواهد بر اين معنا است كه خداى تعالى حكم ارث را (مانند تمامى احكام ديگر اسلام ) بر طبق احكام تكوينى و خارجى تشريع فرموده .
علاوه بر اينكه آيات مطلقه قرآنى كه نظر به اصل تشريع دارد نيز بر اين كليت دلالت دارد،
مانند آيه شريفه : (فاقم وجهك للدين حنيفا فطره اللّه التى فطر النّاس عليها لاتبديل لخلق اللّه ذلك الدين القيم )، كه دلالت دارد بر اينكه تمامى احكام اسلام مطابق نظام جارى در تكوين تشريع شده است با بودن چنين آياتى چگونه تصور مى شود كه در شريعت اسلام احكامى الزامى و فرائضى غير متغير تشريع بشود كه در تكوين حتى فى الجمله ريشه اى نداشته باشد.

*(116/20)*

و چه بسا كه از آيه يعنى جمله : (آباوكم و ابناوكم ...) تقدم اولاد اولاد بر اجداد و جدات استفاده بشود و يا حداقل استشمام گردد، براى اينكه اجداد و جدات با وجود اولاد و فرزندان اولاد، ارث نمى برند.
فريضه من اللّه ...
ظاهرا منصوب بودن كلمه (فريضه ) به خاطر فعل تقديرى باشد و تقدير كلام (خذوا فريضه ) و يا (الزموا فريضه ) و يا امثال اينها باشد، يعنى شما اين حكم را به عنوان يك فريضه بگيريد و يا متعهد به آن باشيد و اين جمله تاءكيدى بالغ و شديد است بر اينكه سهام نامبرده از ناحيه خداى تعالى به شما پيشنهاد شده و حكمى است معين و لا يتغير.
بيان سهام طبقه اول ورثه
و اين آيه شريفه متكفل بيان سهام طبقه اول از طبقات ارث است و طبقه اول عبارتند از: اولاد و پدر و مادر در همه تقديرهايش چرا كه سهم آنان بطور واضح در قرآن آمده مانند:
1\_ سهم پدر و مادر با وجود اولاد كه هر يك سدس (يك ششم ) مى برند.
2- و سهم پدر و مادر با نبود اولاد كه پدر يك سدس مى برد (يك ششم ) و مادر يك ثلث (يك سوم ) اگر ميت برادر نداشته باشد و گرنه او هم يك سدس (يك ششم ) مى برد.
3\_ و سهم يك دختر نصف مال است .
4- و سهم چند دختر در صورتى كه وارث ديگرى نباشد كه دو ثلث (دو سوم ) مى برند.
5- و سهم پسران و دختران در صورتى كه هر دو بوده باشند كه پسران دو برابر دختران مى برند.
6\_ و ملحق به اين قسم است ارث دو دختر كه آن نيز به بيانى كه گذشت دو ثلث (دو سوم ) است .
و چه اينكه بطور اشاره در قرآن آمده باشد مانند:
1- يك پسر به تنهائى (با نبود دختر و پدر و مادر) همه مال را، به دليل آيه :
(للذكر مثل حظ الانثيين ) كه اگر ارث مى برد به دليل ضميمه شود به جمله : (و ان كانت واحده فلها النصف ) اين حكم استفاده مى شود، چون در جمله دوم سهم يك دختر را در صورتى كه وارث ديگرى نباشد نصف مال ميت قرار داده و در جمله اولى سهم پسر را دو برابر سهم دختر قرار داده .

*(116/21)*

از اين دو جمله مى فهميم كه اگر وارث ميت تنها يك پسر باشد، همه مال را مى برد كه دو برابر سهم يك دختر است .
2- چند پسر در صورتى كه ميت دختر و پدر و مادر نداشته باشد كه حكم ارث آنها صريحا در قرآن نيامده بلكه بطور اشاره آمده است چون از جمله : (للذكر مثل حظ الانثيين ) مى فهميم كه چند پسر همه با هم برابرند و تفاوت تنها ميان دختر و پسر است . و به راستى امر اين آيه شريفه در اختصارگوئى و پرمعنائى عجيب و معجزه آسا است .
در مساءله ارث بين رسول خدا (ص ) و سايرين فرقى نيست
اين را هم بايد دانست كه مقتضاى اطلاق آيه اين است كه در ارث دادن مال و بهره ور ساختن ورثه بين رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و ساير مردم فرقى نيست ، نظير اين اطلاق و يا به عبارت ديگر عموميت حكم در آيه : (للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان و الاقربون و للنساء نصيب ...) گذشت و اينكه بعضى ها جسته گريخته گفته اند كه : خطابهاى عمومى قرآن شامل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نمى شود، چون به زبان خود آن جناب جارى شده سخنى است كه نبايد بدان اعتنا كرد.
بله در اين مساءله ، نزاعى بين شيعه و سنى هست كه آيا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) ارث مى دهد؟ و يا هر چه از مال دنيا از آنجناب باقى ماند صدقه است ؟ و منشاء اين نزاع اختلاف در فهم مطلب از قرآن نيست بلكه روايتى است كه ابوبكر آن را در داستان فدك نقل كرد و بحث درباره آن روايت از موقعيت اين كتاب خارج است و بدين جهت تعرض آن را بى مورد تشخيص داده و خواننده را دعوت مى كنيم كه به محل مناسب آن مراجعه نمايد.
و لكم نصف ما ترك ازواجكم ... توصون بها اودين

*(116/22)*

معناى آيه روشن است تنها نكته اى كه لازم است تذكر داده شود و در حقيقت پاسخى كه سؤ ال آن ممكن است به ذهن برسد اين است كه : در اين آيات در بيان سهام دو جور تعبير آمده در بعضى از سهام مثل نصف (يك دوم ) و دو ثلث (دو سوم ) عدد را به كل مال و به عبارت ديگر به (ماترك )، اضافه كرده ولى در سهام كمتر از نصف (يك دوم ) و دو ثلث (دو سوم ) نظير ثلث (يك سوم ) و سدس (يك ششم ) و ربع (يك چهارم ) را اضافه نكرد و نفرموده ربع از آنچه باقى گذاشته ايد؟ پس در اين مورد جاى سؤ ال هست كه اين تفاوت در تعبير براى چيست و چرا در نصف عدد را اضافه كرد؟
فرمود: (نصف ما ترك ازواجكم ) و در ربع اضافه را بريد و فرمود: (و لهن الربع ممّا تركتم ) (همسران شما از آنچه شما به جاى مى گذاريد ربع (يك چهارم ) مى برند)؟ پاسخ اين سؤ ال اين است كه وقتى كلمه اى به اصطلاح از اضافه قطع مى شود يعنى بدون اضافه مى آيد بايد با كلمه (من ) به پايان برسد حال چه اينكه اين كلمه در ظاهر كلام آورده شود و چه در تقدير گرفته شود از سوى ديگر كلمه نامبرده ابتدا كردن و آغاز نمودن را مى رساند پس در جائى اضافه قطع مى شود و كلمه من به كار مى رود كه مدخول من نسبت به ما قبلش اندك و يا شبيه به اندك باشد و مستهلك در آن به شمار آيد نظير: سدس (يك ششم ) و ربع (يك چهارم ) و ثلث (يك سوم ) نسبت به مجموع در چنين مواردى كلمه و عدد را بدون اضافه و با حرف (من ) مى آورند لذا مى بينيم در مساءله ارث فرموده : (السدس مماترك )، (فلامه الثلث )، (و لكم الربع ) ولى در مثل نصف و دو ثلث عدد را به مجموع مال اضافه كرد و فرمود: (فلهن ثلثا ماترك ) (فلها النصف ) كه اين نيز در تقدير اضافه شده و تقدير آن (نصف ماترك ) است و الف و لام كه بر سرش آمده به جاى مضاف اليه است .
و ان كان رجل يورث كلاله او امراه ...
معناى كلاله

*(116/23)*

كلمه (كلاله ) در اصل مصدر، و به معناى احاطه است تاج را هم اگر اكليل مى گويند به اين جهت است كه بر سر احاطه دارد، مجموع هر چيزى را هم كه (كل ) به ضمه كاف مى خوانند براى اين است كه به همه اجزا احاطه دارد، يك فرد سربار جامعه را هم اگر (كل بر جامعه ) به فتحه كاف تعبير مى كنند، براى اين است كه سنگينيش بر جامعه احاطه دارد.
راغب در مفردات مى گويد: كلاله نام ماسواى فرزند و پدر و مادر از ساير ورثه است .
و اضافه مى كند كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت رسيده كه شخصى از آن جناب معناى كلاله را پرسيد فرمود: كسى كه بميرد و فرزند والد نداشته باشد، كه در اين حديث كلاله را نام ميت گرفته و هر دو معنا صحيح است چون گفتيم كلاله مصدر است هم وارثان و هم مورث را شامل مى شود.
مؤ لف قدس سره : بنابر اين هيچ مانعى نيست از اينكه كلمه (كان ) در آيه شريفه ناقصه و كلمه
(رجل ) اسم آن و كلمه (يورث ) صفت رجل و كلمه (كلاله ) خبر آن باشد و معنا چنين باشد: (اگر ميت كلاله وارث باشد يعنى نه پدر وارث باشد و نه فرزند او، چنين و چنان مى شود) ممكن هم هست كلمه (كان ) را تامه بگيريم و جمله : (رجل يورث ) را فاعل (كان ) و كلمه را مصدرى بگيريم كه در جاى (حال ) نشسته است آن وقت برگشت معنا به اين مى شود كه ميت كلاله وارث باشد و به طورى كه از زجاج نقل كرده اند، گفته است هر كس كلمه (يورث ) را با كسره (را) قرائت كند بايد كلمه (كلاله ) را مفعول آن بگيرد و كسى كه آن را با فتحه (را) قرائت كند بايد كلمه (كلاله ) را حال و منصوب به حاليت بداند.

*(116/24)*

در جمله (غير) مضار كلمه (غير) منصوب بر حاليت است و كلمه مضار از مصدر مضاره است كه به معناى ضرر رساندن به غير است و از ظاهر عبارت برمى آيد كه مراد از آن ضرر رساندن ميت بوسيله دين باشد، مثل اينكه ميت خود را مديون و مقروض كند تا به اين وسيله ورثه را از ارث محروم سازد و يا مراد ضرر رساندن هم بوسيله دين باشد (به بيانى كه گذشت ) و هم بوسيله وصيت به بيش از ثلث مال .
تلك حدود اللّه ... و له عذاب مهين
كلمه (حد) به معناى ديوار و حائل بين دو چيز است ، حائلى كه از اختلاط آن دو به يكديگر جلوگيرى كند و تمايز بين آن دو را حفظ كند، مانند حد خانه و بستان و منظور از حدود خدا در اين جا احكام ارث و فرائض و سهام معين شده است كه خداى تعالى در اين دو آيه با ذكر ثواب بر اطاعت خدا و رسول در رعايت آن حدود و تهديد به عذاب خالد و خوار كننده در برابر نافرمانى خدا و تجاوز از آن حدود امر آن را بزرگ داشته است .
سخنى پيرامون ارث به وجهى كلى
(چهار بحث كلى مستفاد از آيات ارث )
اين دو آيه يعنى آيه : ( يوصيكم اللّه فى اولادكم ) تا آخر دو آيه و نيز آيه آخر سوره كه مى فرمايد: (يستفتونك قل اللّه يفتيكم فى الكلاله ...) با آيه شريفه (للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان ) و آيه شريفه (و اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب اللّه )، پنج و يا شش آيه اند كه اصل قرآنى مساءله ارث در اسلام را تشكيل مى دهند و سنت يعنى روايات وارده از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و ائمه هدى (عليهم السلام ) آن را به روشن ترين وجه تفصيل مى دهد و تفسير مى كند كلياتى كه مى توان از اين چند آيه استفاده كرد چهار اصل كلى است كه براى احكام جزئى و تفصيلى ارث جنبه منبع و ريشه را دارد:

*(116/25)*

1\_ اصل اولى كه از آيات نامبرده استفاده مى شود همان مطلبى است كه ما استفاده آن را از جمله : (آباوكم و ابناوكم لاتدرون ايهم اقرب لكم نفعا) قبلا از نظر خواننده گذرانده ، گفتيم از اين جمله برمى آيد مساءله نزديكى و دورى از ميت در باب ارث اثر دارد و اگر اين جمله را ضميمه كنيم به جمله هاى بقيه آيه اين معنا بدست مى آيد: كه قرب و بعد نامبرده در كمى و زيادى سهم و بزرگ و كوچكى آن نيز اثر دارد و اگر جمله مورد بحث ضميمه شود به آيه : (و اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب اللّه ) اين معنا را مى فهماند كه وارث ، هر قدر از حيث نسب به ميت نزديك تر باشد مانع از ارث بردن كسانى خواهد بود كه از وى به ميت دورترند.
و معلوم است كه نزديك ترين اءقارب (نزديكان ) به ميت پدر و مادر و پسر و دختر است .
چون بين اين چهار طايفه و بين ميت كس ديگرى واسطه نيست و نيز معلوم است كه بر اين حساب ، پسر و دختر ميت از ارث بردن پسرزادگان و دخترزادگان مانع مى شوند چون پسرزاده و دخترزاده با وساطت پدر و مادرشان يعنى پسر و دختر ميت به ميت متصل مى شوند و تنها وقتى خود واسطه ها از دنيا رفته باشند ارث مى برند.
بدنبال اين طبقه طبقه دوم قرار دارد، كه عبارت است از برادران و خواهران و جد وجده ميت كه اينها يك واسطه كه همان پدر و يا مادر مى باشند متصل به ميت مى شوند پس اگر ميت از طبقه اول وارث و وارث زاده نداشته باشد ارث او را طبقه دوم مى برد و اگر از طبقه دوم هم وارثى ندارد فرزندان آن طبقه ارث او را مى برند كه با يك واسطه يعنى پدر و مادر به ميت متصل مى شوند. و بطور كلى هر بطنى مانع ارث بطن بعد از خودش مى شود.

*(116/26)*

بعد از اين طبقه ، طبقه سوم قرار دارد كه طبقه عمو و عمه ها و دائى و خاله هاى ميت و جد و جده پدر ميت و جد و جده مادر ميت است چه بين نامبردگان و بين ميت دو واسطه وجود دارد يكى جد و جده است و يكى پدر و مادر و مساءله بر همين قياس است كه گذشت .
و از مساءله قرب و بعد نامبرده برمى آيد آن كسى كه به دو سبب به ميت نزديك است ، مقدم است بر كسى كه به يك سبب نزديك است ، كه يكى از مثالهايش تقدم خويشاوندان ابوينى ميت بر خويشاوندان پدرى او است كه اين دسته با وجود دسته اول ارث نمى برند، ولى كلاله ابوينى مانع از ارث بردن خويشاوند مادرى نمى شود.
2 \_ دومين اصلى كه از چند آيه نامبرده استفاده مى شود اين است كه در وارثان ميت غير از ناحيه قرب و بعد به او تقدم و تاءخر ديگرى در نظر گرفته شده چون گاه مى شود كه سهام همگى جمع مى شود و بخاطر بيشتر شدنش از اصل تركه با هم مزاحمت مى كنند و در اين هنگام بعضى از صاحبان سهام كسانى هستند كه در اين فرض يعنى در فرض تزاحم سهم ديگرى در قرآن برايش ‍ معين شده مانند شوهر كه در اصل نصف (2/1) مى برد ولى وقتى وجود فرزندى از همسرش مزاحم او مى شود عينا سهم او ربع (4/1) مى شود و مانند زوجه \_ در صورتى كه شوهر از دنيا برود - كه در فرض نبودن فرزند براى ميت ربع (4/1) و در فرض وجود فرزند ثمن (8/1) مى برد و مانند مادر كه در اصل ثلث (3/1) مى برد ولى اگر ميت \_ كه فرزند او است \_ اولاد و يا برادر داشته باشد سهم مادرش سدس (6/1) مى شود ولى پدر ميت كه سهمش (6/1) است كم نمى شود چه ميت فرزند داشته و چه نداشته باشد.

*(116/27)*

بعضى ديگر از صاحبان سهام كسانى هستند كه در اصل برايشان سهمى معين شده ، ولى اگر مزاحمى داشته باشند قرآن از بيان سهم آنان سكوت كرده و سهم معينى برايشان ذكر نكرده است مانند يك دختر و چند دختر و يك خواهر و چند خواهر كه يك دختر نصف و يك خواهر دو ثلث مى برد ولى اگر چند دختر و چند خواهر باشند قرآن سهمى برايشان معين نكرده است .
از اين جريان استفاده مى شود كه دسته اول كه قرآن كريم سهم ارثشان را هم در صورت نبودن مزاحم بيان كرده و هم در صورت وجود مزاحم در جائى كه سهام ارث از اصل ارث بيشتر شد نقصى بر سهم آنان وارد نمى شود. بلكه بر كسانى وارد مى شود كه جزء دسته دوّمند يعنى از آنهائى هستند كه قرآن تنها سهم الارث در صورت نبود مزاحمشان را معين كرده و از بيان قسمت سهم الارثشان در صورت وجود مزاحم سكوت كرده است .
3- سومين اصلى كه از آيات نامبرده استفاده مى شود اين است كه سهام گاهى از اوقات زيادتر از مال مى شود، مثل اينكه زنى بميرد و شوهر و برادران و خواهرانى از خويشاوندان پدرى و مادرى خود بجاى بگذارد، كه در اين صورت سهام عبارت است \_ از: 1 - نصف (2/1) و ثلثان (3/2) و معلوم است كه جمع اين دو بيشتر از عدد صحيح مى شود (يعنى اگر ارث را يك واحد فرض كنيم مشتمل بر اين دو سهم 2/1 \_ 3/2 نيست ، بلكه كمتر از آن است چون جمع آن دو عبارت است از يك عدد صحيح و يك ششم ) و نيز مثل اين فرض كه زنى بميرد و پدر و مادر و شوهر و دو دختر بجاى بگذارد كه در اين فرض نيز سهام از مال بيشتر است .
next page
fehrest page
back page

*(116/28)*

next page
fehrest page
back page
چون مال ، واحد و يا بگو يك عدد صحيح است در حالى كه جمع ربع (4/1) سهم شوهر و دو ثلث (3/2) سهم دو دختر و دو سدس ‍ (6/2) سهم پدر و مادر يك عدد صحيح و (18/7 1) است .
و گاه مى شود كه بر عكس فرضيه هاى بالا مال از سهام بيشتر مى شود مثل اين فرض كه زنى بميرد و تنها يك و يا چند دختر از خود بجاى بگذارد كه سهم آنان نصف مال ميت معين گرديده و در قرآن كريم نصف ديگرش معين نشده است و مثل فرضيه هائى ديگر كه روايات وارده از طرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) كه جنبه تفسير براى قرآن كريم دارد حكم آنها را بيان كرده فرموده در صورتى كه سهام از اصل مال زيادتر شد نقص تنها به كسانى وارد مى شود كه در قرآن جز يك سهم برايشان بيان نشده و اينان عبارتند از دختران و خواهران نه به كسانيكه چون پدر و مادر و همسر دو جور سهم برايشان ذكر شده است و هم چنين در صورتى كه سهام از اصل مال كمتر و مال از سهام بيشتر باشد زائد را به كسانى مى دهند كه در قرآن يك سهم برايشان ذكر شده و يا بگو بهمان كسانى مى دهند كه نقص بر آنان وارد مى شد،
نظير آن صورتى كه از ميت يك دختر بماند و يك پدر، كه دختر (2/1) مال را به فريضه مى برد و پدر يك سدس (6/1) را و بقيه كه دو سدس (6/2) است بعنوان رد به دختر داده مى شود.
و ليكن عمر بن خطاب در ايام خلافتش اين حكم را تغيير داد و چنين باب كرد كه در صورت زيادتى سهام بر مال ، سهام را خرد نموده و نقيصه را بر همه وارد كنند، كه اصطلاحا آنرا (عول ) مى گويند و علماى اهل تسنن در صدر اول در صورت زيادتى مال بر سهام زيادتى مال را به خويشاوندان پدرى ميت دادند كه اصطلاحا اين را (تعصيب ) مى گويند ولى در شيعه (عول و تعصيب ) نيست . (توضيح بيشتر اين معنا انشاءاللّه در بحث روايتى آينده از نظر خواننده مى گذرد).

*(117/1)*

4- چهارمين اصلى كه بعد از دقت در سهام مردان و زنان در ارث استفاده مى شود اين است كه سهم زن فى الجمله كمتر از سهم مرد است مگر در پدر و مادر كه سهم مادر نه تنها كمتر از سهم پدر نيست بلكه گاهى بحسب فريضه از سهم پدر بيشتر هم مى شود و اى بسا بتوان گفت كه مساوى بودن مادر با پدر و در بعضى صور بيشتر از آن بودنش براى اين جهت است كه مادر از نظر رحم چسبيده تر از پدر به فرزند است و تماس و برخورد او با فرزند بيشتر از تماس و برخورد پدر است و مادر در حمل و وضع و حضانت فرزند و پرورش او رنج بيشترى را تحمل مى كند، همچنان كه خداى تعالى در آيه : (و وصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها و وضعته كرها و حمله و فصاله ثلثون شهرا) بعد از سفارش درباره احسان به پدر و مادر هر دو در خصوص مادر مى فرمايد: مادر او را به زحمت و رنج حامله مى شود و با زحمت و مشقت مى زايد و حداقل سى ماه حمل او و شير دادنش طول مى كشد پس ‍ اگر سهم مادر بر خلاف هر زن ديگر كه سهمش نصف سهم مرد است برابر سهم پدر و در بعضى فرضيه ها بيش از آن است بطور قطع بخاطر اين است كه شارع مقدس خواسته است جانب مادر را غلبه دهد و او را شايسته احترام بيشترى نسبت به پدر، معرفى كند.
چرا سهام مردان دوبرابر زنان در نظر گرفته شده است ؟
و اما اينكه در غير مادر گفتيم : سهم هر زنى فى الجمله نصف سهم مرد و سهم مردها دو برابر سهم زنان است ، علتش اين است كه اسلام مرد را از جهت تدبير امور زندگى كه ابزار آن عقل است قوى تر از زن مى داند و مخارج مرد را هم بيش از مخارج زن دانسته چون مخارج زن هم به عهده مرد است و بدين جهت فرموده : (الرجال على النساء بما قوامون على النّساء بما فضّل اللّه بعضهم على بعض و بما انفقوا فضل الله من اموالهم ).

*(117/2)*

كلمه (قوام ) كه در اين آيه آمده از ماده قيام است ، كه به معناى اداره امر معاش است و مراد از فضيلت مردان زيادتر بودن نيروى تعقل در مردان است چون حيات مرد، تعقلى و حيات زن عاطفى و احساسى است و ما اگر اين وضع خلقتى مرد و زن را و آن وضع تشريعى در تقسيم مسؤ وليت اداره زندگى را به دقت در نظر بگيريم ، آنگاه با ثروت موجود در دنيا كه هر زمان از نسل حاضر به نسل آينده در انتقال است مقايسه كنيم ، مى بينيم اينكه اسلام تدبير و اداره دو ثلث ثروت دنيا را به عهده مردان و تدبير يك ثلث آنرا به عهده زنان گذاشته و در نتيجه تدبير تعقل را بر تدبير احساس برترى و تقدم داده صلاح امر مجتمع و سعادت زندگى بشر را در نظر گرفته است .
و از سوى ديگر كسرى در آمد زن را با فرمانى كه به مردان صادر نموده (كه رعايت عدالت را در حق آنان بكنند) تلافى كرده است زيرا وقتى مردان در حق زنان در مال خود كه دو ثلث است رعايت عدالت را بكنند يك لقمه خود بخورند و لقمه اى به همسر خود بدهند پس زنان با مردان در آن دو ثلث شريك خواهند بود، يك ثلث هم كه حق اختصاصى خود زنان است پس در حقيقت زنان از حيث مصرف و استفاده دو ثلث ثروت دنيا را مى برند.

*(117/3)*

و نتيجه اين تقسيم بندى حكيمانه و اين تشريع عجيب اين مى شود كه مرد و زن از نظر مالكيت و از نظر مصرف وضعى متعاكس دارند مرد دو ثلث ثروت دنيا را مالك و يك ثلث آنرا متصرف است و زن يك ثلث را مالك و دو ثلث را متصرف است و در اين تقسيم بندى روح تعقل بر روح احساس و عواطف در مردان ترجيح داده شده ، چون تدبير امور مالى يعنى حفظ آن و تبديلش و سودكشى از مال ، سر و كارش با روح تعقل بيشتر است تا با روح عواطف رقيق و احساسات لطيف و از سوى ديگر اينكه از مال چگونه استفاده شود و چطور از آن بهره ورى گردد، با عواطف و احساسات بيشتر سر و كار دارد تا با روح تعقل اين است رمز اينكه چرا اسلام در باب ارث و باب نفقات بين مردان و زنان فرق گذاشته است .
تساوى مرد و زن يا برترى مردان ؟!
بنابراين جا دارد كه ما مراد از فضيلت در جمله : (بما فضّل اللّه ...) را به همين زيادتر بودن روح تعقل مردان از زنان بدانيم ، نه زيادتر بودن زور بازوى مردان ،
و صلابت وخشونتشان در جنگ و در همه شؤ ون زندگى گو اينكه مردان اين مزيت را هم دارند و يكى از فرقهايى كه بين زن و مرد هست بشمار مى رود و بوسيله آن مرد از زن شناخته مى شود و در مجتمع بشرى آثارى عظيم در باب دفاع و جنگ و حفظ اموال و تحمل اعمال شاقه و شدائد و محنت ها و نيز در ثبات و سكينت در هنگام هجوم ناملايمات بر آن مترتب مى گردد، آثارى كه زندگى اجتماعى بدون آن تمام نمى شود و زنان طبعا نمى توانند چنين آثارى از خود نشان دهند و ليكن در آيه مورد بحث منظور از برترى نمى تواند اين باشد بلكه همان برترى در تعقل است .

*(117/4)*

همچنانكه وجود امتيازاتى ديگر در زن كه مجتمع بشرى بى نياز از آن نيست باعث نمى شود كه ما زن را بخاطر آن برتر از مرد دانسته و آن امتياز را ماده نقض بر آيه شريفه بگيريم و بگوئيم : اگر مردان در نيروى دفاع و حفظ اموال و ساير امتيازاتى كه برشمرديم برتر از زنانند زنان هم در احساسات لطيف و عواطف رقيق برتر از مردانند، هر چند كه مجتمع بدون آن پاى نمى گيرد چون عواطف نامبرده آثار مهمى در باب انس و محبت و سكونت دادن به دلها و رحمت و راءفت و تحمل بار سنگين تناسل و حامله شدن و وضع حمل كردن و حضانت و تربيت و پرستارى نسل و خدمت به خانه دارد و زندگى بشر با خشونت و غلظتى كه در مردان است و با نبود لينت و رقت زنان پاى گير نمى شود اگر غضب مردان لازم است ، شهوت زنان هم مورد نياز است و اگر دفع واجب و ضرورى است ، جذب هم لازم و ضرورى است .
و سخن كوتاه اينكه تجهيز مرد به نيروى تعقل و دفاع و تجهيز زن به عواطف و احساسات ، دو تجهيز متعادل است ، كه به وسيله آن دو كفه ترازوى زندگى در مجتمع كه مركب از مرد و زن است متعادل شده است و حاشا بر خداى سبحان از اينكه در كلامش از طريق حق منحرف و در حكمش مرتكب جور شود، (ام يخافون ان يحيف اللّه عليهم ) (و يا مى ترسند از اينكه خداى تعالى عليه آنان سخنى بى جا بگويد و حكمى بجور براند) (و لا يظلم ربك احدا) و پروردگار تو بر احدى ظلم نمى كند) آرى همين خداى تعالى است كه مى فرمايد: (بعضكم من بعض ) شما انسانها بعضى از بعض ديگريد) و بهمين التيام و بعضيت اشاره مى كند در آيه مورد مى فرمايد (بما فضل اللّه بعضهم على بعض ).
ونيز و مى فرمايد: (و من آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون و من اياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها و جعل بينكم موده و رحمه ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون )

*(117/5)*

خواننده عزيز اگر با دقت در مضمون اين دو آيه نظر كند در مى يابد كه چه بيان عجيبى دارد و چگونه انسان را (كه مراد از آن به قرينه مقابله ، مرد است ) با تعبير (بشرى منتشر در زمين شديد) توصيف كرده كه منظور از انتشار كوشش در طلب معاش است كه تمامى اعمال آدمى در بدست آوردن لوازم زندگى و حتى در جنگ و غارتها به آن برمى گردد و اينگونه اعمال نيازمند به قوت و شدت است و اگر انسان تنها اين قسم انتشار را مى داشت به دو فرد تقسيم مى شد يكى آنكه حمله مى كند ديگرى آنكه مى گريزد (كه معلوم است در كوتاهترين زمان نسلش منقرض مى شد).
ليكن خداى سبحان دنبال توصيف انسان به صفت انتشار به مساءله خلقت زنان پرداخت ، كه آنان را به جهازى مجهز فرمود كه وجود او را مايه تسكين مردان كرد. و بين آنان و ايشان مودت و رحمت برقرار ساخت ، زنان با جمال و كرشمه خود و با مودت و رحمت خويش دل مردان را به سوى خود جذب كنند پس زنان ركن اول و عامل اصيل اجتماع انسانيند.
از اينجا است كه مى بينيم اسلام اجتماع منزلى كه همان ازدواج باشد را اصل در اين باب قرار داده فرمود: (يا ايها النّاس انا خلقنا كم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند اللّه اتقيكم ) نخست به مساءله مذكر و مؤ نث بودن انسانها و به امر ازدواج و اجتماع كوچك منزلى توجه داده و سپس به مساءله اجتماع بزرگ شعوبى و قبيله اى پرداخته است .
و از ذيل آيه چنين ظاهر مى شود كه تفضيل نامبرده در آيه :
(الرجال قوامون على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض ...) تفضيل در مجهز شدن به جهازى است كه با آن امر حيات دنيوى يعنى معاش بشر بهتر نظام مى گيرد و حال مجتمع را به بهترين وجهى اصلاح مى كند،

*(117/6)*

نه اينكه مراد از آن كرامت واقعى و فضيلت حقيقى در اسلام يعنى قرب به خداى تعالى باشد، چون از نظر اسلام برتريهاى مادى و جسمى كه جز در زندگى مادى مورد استفاده قرار نمى گيرد و تا وقتى كه وسيله بدست آوردن مقامات اخروى نشود هيچ اهميتى ندارد (و اگر از اين جهت مورد نظر قرار گيرد ديگر فرقى بين آن و امتيازات خاص زنان نيست ، آنهم وسيله است اين هم وسيله است همچنان كه اگر وسيله قرار نگيرد نه آن فضيلت است و نه اين ).
پس از همه آنچه تاكنون از نظر خوانندگان محترم گذشت اين معنا بدست آمد كه اگر مردان بر زنان برترى داده شده اند بخاطر روح تعقل است كه در مساءله ارث هم باعث تفاوت در امر ارث و در مسائلى نظير آن مى شود ليكن منظور از اين برترى برترى واقعى نيست بلكه منظور زيادترى سهم مرد از سهم زن است و اما برترى واقعى كه به معناى كرامتى است كه اسلام به آن عنايت دارد ملاكش تقوا است ، در مرد باشد، مرد برتر است ، در زن هم باشد، زن برتر از مرد خواهد بود.
بحث روايتى
(رواياتى در مورد شاءن نزولآيات ارث ، عول و تعصيب ...)

*(117/7)*

در الدرالمنثور آمده كه عبد بن حميد بخارى و مسلم و ابو داود و ترمذى و نسائى و ابن ماجه و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و بيهقى \_ در كتاب سنن خود \_ از طريق جابر بن عبداللّه روايت آورده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و ابوبكر با عده اى از قبيله بنى سلمه با پاى پياده به عيادتم مى آمدند رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) وقتى مرا ديد كه ديگر بيهوش گشته و حواسى برايم نمانده و چيزى را تشخيص نمى دهم ، دستور داد آب آوردند، وضو گرفت و آب وضويش را بر من پاشيد، كه در دم بهوش آمده برخاستم ، عرضه داشتم : يا رسول اللّه درباره اموالم چه دستور مى دهى ؟ (كنايه از اينكه انسان وقتى مى خواهد بميرد درباره اموالش چه كند)؟ در پاسخ او آيه شريفه : (يوصيكم اللّه فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ) نازل گرديد.
مؤ لف قدس سره : در سابق مكرر گذشت كه گفتيم : مانع ندارد كه درباره شاءن نزول يك آيه به سببهاى متعددى روايت وارد شود و همه اين سببها و قصه ها كه در روايت آمده ،
شاءن نزول يك آيه باشد و منافات ندارد كه عنايت آيه نامبرده منحصر در يكى از آن قصه ها نباشد و مانعى ندارد كه نزول آيه مصادف با پيش آمدن مضمون همه آن روايات باشد: پس نبايد در اين زمينه پافشارى كرد كه سؤ ال در روايت با جوابش نمى خواند.

*(117/8)*

جابر از وصيت پرسيد كه مثلا در آن مقدار مالى كه اختيارش با من است و يا بگو در ثلث اموالم چه كنم ؟ و پاسخى كه در آيه آمده مربوط است به دو ثلث ، كه خود خداى تعالى تقسيمش كرده و اختيار را از صاحب مال گرفته و گرنه اگر بخواهى مته به خشخاش ‍ بگذارى از اين روايت عجيب تر داريم كه باز در الدرالمنثور آنرا از عبد بن حميد و حاكم از جابر نقل كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به عيادتم آمده بود چون مريض بودم عرضه داشتم : يا رسول اللّه اموالم را چگونه بين فرزندانم تقسيم كنم حضرت هيچ جوابى به من نداد تا آيه (يوصيكم اللّه فى اولادكم ...) نازل گرديد.
و نيز در الدرالمنثور آمده كه ابن جرير و ابن ابى حاتم از سدى روايت آورده اند كه گفت : مردم دوران جاهليت به دختران و پسران ناتوان خود ارث نمى دادند و ارث هر كسى را تنها آن فرزندانش مى بردند كه قدرت بر جنگ داشته باشند، تا آنكه عبدالرحمان برادر حسان شاعر از دنيا رفت و زنى بنام ام كحه و پنج دختر بجاى گذاشت و رثه اش - يعنى طبقات بعد از اولادش \_ آمدند و ارث او را بردند ام كحه شكايت به نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برد در پاسخش اين آيه شريفه نازل شد: (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك و ان كانت واحده فلها النصف ) آنگاه در مورد ام كحه اين قسمت از آيه را خواند كه مى فرمايد: همسرانتان (زنانتان ) اگر شما فرزند نداشته باشيد ربع و اگر داشته باشيد ثمن ماترك را مى برند.

*(117/9)*

باز در همان كتاب آن دو نفر يعنى ابن جرير و ابن ابى حاتم از ابن عباس روايت آورده اند كه گفت : وقتى آيه فرائض يعنى سهامى كه خدا براى ارث فرزندان دختر و پسر و براى پدر و مادر نازل شد مردم خوششان نيامد، يا حداقل بعضى از مردم به اعتراض ‍ برخاسته ، گفتند: يك چهارم و يا يك هشتم مال را به همسر ميت بدهيم ؟ و نصف مال را به يك دختر؟ و آيا به كودك صغير هم ارث بدهيم ؟ با اينكه اينگونه بازماندگان نمى توانند با احدى جنگ كنند و غنيمتى به دست آورند؟ و منشاء اين اعتراض رسم دوران جاهليت آنان بود، كه ارث را تنها به وارثانى مى دادند كه مى توانستند كار زار كنند،
در نتيجه ارث هر كس تنها به قوى تر و بزرگترين فرزندان او و يا اقوام او مى رسيد.
مؤ لف قدس سره : منشاء تعصيب هم همين رسم بوده و تعصيب عبارت است از اينكه ميراث را تنها به خويشاوندان پدرى ميت بدهند البته در صورتى كه ميت پسرى بزرگ و كارآمد براى قتال نداشته باشد.
اهل سنت به اين تعصيب عمل مى كنند، البته تنها در جائى عمل مى كنند كه مال از فريضه - سهام معين شده \_ زيادتر باشد و سهام فراگير همه مال نباشد و شايد كه در رواياتشان نشانه اى از اين حرف يافت نشود ولى روايات از طرق اهل بيت (عليهم السلام ) صريحا تعصيب را نفى مى كند و در فرض نامبرده يعنى آنجا كه سهام همه مال را فرانگيرد، زيادى مال را حق كسانى مى داند كه در فرضيه هائى نقص بر آنان وارد مى شد يعنى اولاد و برادران پدر و مادرى و يا برادران پدرى تنها و يا به پدر در بعضى از صور و آنچه از آيات استفاده مى شد (كه بيانش گذشت ) موافق با اين نظريه است .
اولين كسى كه در باب ارث (عول ) را سنت كرد عمر بود

*(117/10)*

و باز در همان كتاب است كه حاكم و بيهقى از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : اولين كسى كه در باب ارث عول را سنت كرد عمر بن خطاب بود كه نظام آن را بر هم زد و گفت : به خدا نمى دانم با شما چه كنم و به خدا سوگند نمى دانم كدامتان را خدا مقدم و كدامتان را مؤ خر دانسته و به خدا سوگند در اين مال بى ارزش چيزى بهتر از اين نمى دانم كه بطور مساوى در بينتان تقسيم كنم .
ابن عباس سپس گفت : به خدا سوگند اگر مقدم مى داشت كسى را كه خدا مقدمش داشته هرگز هيچ فريضه و سهامى كوتاه نمى آمد شخصى پرسيد خداى تعالى كدام فريضه را مقدم داشته ؟ گفت : هر فريضه اى كه خداى تعالى براى صورت كمبودش هم فريضه معين كرده آن همان فريضه اى است كه خدا مقدمش داشته و هر فريضه اى كه وقتى از فرض خودش زايل شود ديگر فريضه ديگرى ندارد و تنها مابقى را مى برد آن همان فريضه اى است كه خدا مؤ خرش داشته پس مثال مقدم زن و شوهر و مادر است و مثال مؤ خر خواهران و دخترانند و در نتيجه اگر در موردى هم مقدم وارث باشد و هم مؤ خر اول بايد ارث مقدم را جدا نموده ، حق او را بطور كامل به او داد اگر چيزى باقى ماند بين خواهران و يا دختران تقسيم مى شود و اگر چيزى باقى نماند چيزى به آنان داده نمى شود و در همان كتاب آمده كه سعيد بن منصور از ابن عباس روايت كرده كه گفت :
هيچ مى دانيد آن خدائى كه عدد ريگهاى بيابان را مى داند، در مال ارث نصف و ثلث و ربع قرار داده ، يعنى مال را به دو نصف و سه ثلث و چهار ربع تقسيم كرده است ؟.

*(117/11)*

و نيز از همو از عطاء روايت آورده كه گفت : من به ابن عباس گفتم : مردم نه به گفته تو عمل مى كنند نه به نظريه من ، اگر من و تو بميريم ديگر هيچ ارثى را طبق گفته ما تقسيم نمى كنند ابن عباس گفت : من حاضرم با مردم مباهله كنم ما از يكسو و مردم از سوى ديگر دست به ركن خانه كعبه بگذاريم و از خداى تعالى بخواهيم هر يك از دو طرف را كه بر باطل است مورد لعنت خود قرار داده هلاك كند چون من ايمان دارم كه خداى تعالى به حكم آنان حكم نكرده است .
مؤ لف قدس سره : اين معنا از طرق شيعه نيز از ابن عباس روايت شده كه روايتش از نظر خواننده مى گذرد.
گفتار ابن عباس درباره مسئله ارث و فتواى او درباره(عول )
و در كافى از زهرى از عبيداللّه بن عبداللّه بن عتبه روايت آورده كه گفت : با ابن عباس نشسته بوديم ، كه ناگهان مساءله فرائض \_ سهام ارث \_ به دلم خطور كرد و آنرا پيش كشيدم ابن عباس از در تعجب گفت : سبحان الله العظيم ، آيا هيچ فكر كرده ايد آن خدائى كه عدد ريگهاى بيابان را مى داند چگونه براى مال ارث ، نصف و نصف و ثلث قرار داده ، با اينكه هر مالى كه تصور شود تنها مشتمل بر دو نصف است و ديگر ثلث آن كجا است ؟ در پاسخ او زفر بن اوس بصرى گفت : يا ابا العباس پس اولين كسى كه عول را در اين فرائض و سهام درست كرد چه كسى بود؟ ابن عباس گفت : عمر بن خطاب بود و حساب فرائض در نظرش پيچيده شد همه را بهم زد و صريحا گفت : به خدا من سرم نمى شود كه خدا كدام يك از شما ورثه را مقدم داشته و كدام را مؤ خر نموده و من ساده تر و آسانتر از اينكه اين مال را حصه حصه بينتان تقسيم كنم و زيادى را داخل در سهم هر صاحب حق بسازم راهى سراغ ندارم و در نتيجه همو اولين كسى بود كه عول را داخل فرائض ارث كرد.
و به خدا سوگند اگر عمر بن خطاب مقدم مى داشت آن كسى را كه خدا مقدم داشته و مؤ خر مى داشت آن كسى را كه خدا مؤ خر كرده ، دچار عول در فرائض نمى شد.

*(117/12)*

زفر بن اوس گفت : كداميك را خدا مقدم و كداميك را مؤ خر كرده ؟ ابن عباس گفت : هر فريضه اى كه خداى تعالى جز به فريضه اى ديگر پايين نياورده ، صاحب آن فريضه ، مقدم است ،
و اما مؤ خر عبارت است از هر فريضه اى كه وقتى پائين آيد ديگر فريضه اى برايش نيست بلكه بقيه فريضه خود را مى برد، طايفه اول كه در حقيقت در قرآن كريم داراى دو فريضه هستند يكى شوهر است كه در صورتى كه همسرش اولاد نداشته باشد نصف ارث او را مى برد و اگر اولاد داشته باشد ارث او به چهار يك برمى گردد، و ديگر هيچ عاملى نمى تواند چهاريك او را كمتر كند دوم همسر است كه اگر شوهرش بميرد دو فريضه ممكن است برايش تصور شود، كه هر دو در قرآن آمده يكى اينكه شوهرش فرزند نداشته باشد كه در اين صورت چهاريك مى برد (يعنى نصف نصف ) و اگر داشته باشد هشت يك مى برد يعنى (نصف ربع پس زن در هر دو صورت نصف مرد در همين دو صورت ارث مى برد) و اگر ارث زن به هشت يك تنزل كرد ديگر هيچ عاملى نمى تواند آنرا كمتر كند.
سوم ، مادر، كه او نيز در قرآن دو فريضه برايش معين شده يكى در صورتى كه ميت برادر نداشته باشد ثلث و اگر داشته باشد نصف ثلث يعنى سدس مى برد و ديگر هيچ عاملى ارث او را كمتر از سدس نمى كند.
اينها فرائضى هستند كه خداى عزوجل آنها را مقدم داشته و اما آنهائى كه مؤ خرشان داشته ، يكى فريضه دختران است ، كه نصف مال است و دوم فريضه خواهران است كه دو ثلث مال را مى برند و اگر سهام از مال بيشتر شد يعنى ميت از هر دو طايفه وارث داشت و در نتيجه نقيصه اى كه در مال بود حق او را پائين آورد جز بقيه تركه چيزى به او داده نمى شود.
اينهايند آن كسانى كه خداى تعالى مؤ خرشان داشته است ، پس هرگاه ميت هم از طايفه اول وارث داشت و هم از طايفه دوم نسخت سهم طايفه اول را بطور كامل مى دهند اگر چيزى باقى ماند آن بقيه را به طايفه دوم مى دهند و اگر چيزى باقى نماند چيزى نمى برد.

*(117/13)*

زفر بن اوس وقتى اين را شنيد پرسيد: پس چرا اين مطلب را در اختيار عمر نگذاشتى ؟ گفت : هيبت او مانعم شد. مؤ لف قدس سره : اين فتوا از ابن عباس مسبوق است به فتوائى از على (عليه السلام ) كه عول را نفى فرموده و نفى عول مذهب و فتواى ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) است كه رواياتش مى آيد انشاءاللّه .
دو روايت از كتاب كافى
در كافى از امام باقر (عليه السلام ) حديثى آمده كه در آن فرموده : اميرالمؤ منين (عليه السلام ) مى فرمود: خدائى كه عدد ريگهاى عالج را مى داند البته مى داند كه هرگز سهام كمتر از شش نمى شود، شما هم اگر وجه آنرا دريابيد خواهيد ديد كه سهام از رقم شش تجاوز نمى كند.
مؤ لف قدس سره : در كتاب صحاح اللغة آمده : كلمه \_ عالج \_ به معناى قسمتى از بيابان است كه ريگزار باشد. و اينكه در روايت فرمود: (ان السهام لاتعول على سته ) معنايش اين است كه سهام از رقم شش تجاوز نكرده و در هيچ فرضى تغيير نمى كند و منظور از رقم شش همان سهامى است كه در قرآن آمده ، يعنى : نصف (2/1) و ثلث (3/1) و ثلثان (3/2) و ربع (4/1) و سدس (6/1) و ثمن (8/1).

*(117/14)*

و در همان كتاب از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: اميرالمؤ منين (عليه السلام ) فرمود: حمد خدائى را كه آنچه مؤ خر است مقدم نداشت و آنچه مقدم بود مؤ خر نداشت آنگاه على (عليه السلام ) يك دست خود را به دست ديگرش زد و سپس فرمود: هان اى امتى كه بعد از رحلت پيامبرش دچار حيرت شده اگر مقدم مى داشتيد كسى را كه خدا مقدمش داشت و مؤ خر مى داشتيد كسى را كه خداى تعالى مؤ خرش داشته و اگر ولايت و وراثت را در جائى قرار مى داديد كه خداى تعالى قرارش داده بود هرگز نه بنده خدائى فقير مى شد و نه سهم الارثى كه خدا معين كرده بود كم مى آمد و نه حتى دو نفر در حكم خدا اختلاف مى كردند و نه امت در هيچ امرى از امور تنازع مى نمودند، چون علم همه اينها از كتاب خدا نزد على (عليه السلام ) موجود بود و چون على را واگذاشتيد حال و مال امر خود را و كوتاهى هائى كه كرديد بچشيد كه خداى تعالى به بندگانش ظلم نمى كند (و سيعلم الّذين ظلموا اىّ منقلب ينقلبون ).
توضيحى در خصوص كمبود آمدن سهام ورثه و چگونگى تصميم باقيمانده
مؤ لف قدس سره : گو اينكه در سابق گفتيم چگونه سهام ورثه كمبود پيدا مى كند و ليكن براى توضيح بيشتر مى گوييم فرائض \_ سهام معين شده \_ در قرآن مجيد شش سهم است نصف (2/1) و ثلثان (3/2) و ثلث (3/1) و سدس (6/1) و ربع (4/1) و ثمن (8/1) و اين سهام گاهى با هم جمع مى شوند بطورى كه با هم مزاحمت مى كنند مثلا گاه مى شود كه ميت از طبقه اول هم وارث نصف برنده دارد و هم دو نفر سدس برنده و هم يك نفر ربع برنده مثل اينكه دخترى از خود به جاى گذاشته و پدرى و مادرى و شوهرى و درنتيجه اين سهام مزاحم يكديگر مى شوند براى اينكه ارث چه كم باشد و چه زياد عدد صحيحى است كه بايد به نسبتهاى بالا خرد شود،

*(117/15)*

تا يكى نصف آنرا ببرد و دو نفر هر يك سدس آنرا و شوهر هم يك چهارم را و عدد صحيح مشتمل بر همه اين نسبتها نيست زيرا جمع اين سه نسبت و يا سه كسر بيش از يك عدد صحيح است .
همچنانكه گاهى در همين طبقه دو ثلث (3/2) و دو سدس (3/2) و ربع (4/1) با هم جمع مى شوند مثل اينكه زنى بميرد و دو دختر و پدر و مادر و شوهر از او بماند كه جمع دو ثلث و دو سدس و ربع (4/1) بيش از عدد صحيح است .
و همچنين گاه مى شود كه در طبقه دوم نصف و ثلث و ربع و سدس جمع مى شوند مثل اينكه زنى از دنيا برود و از طبقه اول هيچ وارثى نداشته باشد و از طبقه دوم يك خواهر و جد و جده پدرى و جد و جده مادرى و شوهرش بجاى مانده باشند كه معلوم است جمع بين اين چند نسبت بيش از عدد صحيح است زيرا جمع است و گاه مى شود كه در اين طبقه ثلثان و ثلث و ربع و سدس جمع مى شوند مثل اينكه زنى از دنيا برود و دو خواهر و جد و جده و شوهرش بجاى بمانند كه جمع است .
حال كه اين معنا روشن شد مى گوييم عول كه اهل تسنن بدان رفته اند اين است كه كمبود را بين همه تقسيم كنيم و مذهب شيعه اين است كه فريضه پدر و مادر و زن و شوهر و خويشاوندان مادرى كه عبارت است از ثلث و سدس و نصف و ربع و ثمن نبايد ناقص ‍ شود بخاطر اينكه خداى تعالى سهام آنان را (هم حداكثرش را و هم حداقلش را) معين كرده ، بخلاف سهام يك و يا چند دختر و يك و يا چند خواهر پدر و مادرى و يا پدرى تنها و نيز بخلاف سهام زن و مرد (مذكر و مؤ نث ) وقتى كه يكى و يا بيشتر باشند. كه چون خداى تعالى حداقل آنرا بيان نكرده نقص بر آنان وارد مى شود و دائما از سهم اولاد و خواهر و برادر كم مى كنند.
و اما در صورتى كه مال از سهام زيادتر باشد بعد، از دادن سهام ، مابقى را چگونه به آنان رد كنيم جايش كتب حديث و فقه است كه بايد بدانجا مراجعه شود.

*(117/16)*

و در كتاب الدرالمنثور آمده كه حاكم و بيهقى \_ در كتاب سنن خود \_ از زيد بن ثابت روايت آورده اند كه او در تقسيم ارث دو برادر ميت را حاجب مادر قرار داده يعنى با اينكه سهم الارث مادر در صورتى كه ميت فرزند نداشته باشد ثلث است ، گفته : در صورتى كه دو برادر داشته باشد سدس مى شود و وقتى از او پرسيدند كه اى ابا سعيد در قرآن كريم اخوه \_ آمده يعنى بيش از سه برادر را حاجب دانسته و فرمود:
(فان كان له اخوه ) \_ و كلمه اخوه \_ به معناى سه برادر و بيشتر است و تو دو برادر را هم حاجب دانسته اى ؟ در پاسخ گفته است : عرب دو برادر را هم اخوه مى نامد.
مؤ لف قدس سره : اين معنا از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نيز روايت شده ، هر چند معروف است كه كلمه (اخوه ) جمع كلمه (اخ ) است و طبق قاعده جمع بر سه و بيشتر اطلاق مى شود.
و در كافى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: مانع ثلث بردن مادر، تنها دو برادر و يا چهار خواهر است البته برادر و خواهر پدر مادرى و يا پدرى اما يك برادر حاجب و مانع نمى شود.
مؤ لف قدس سره : و اخبار در اين باره بسيار زياد است و اما برادران مادرى از آنجايى كه از طرف مادر به ميت ارتباط پيدا مى كنند نمى توانند حاجب مادر شوند بلكه در اين صورت خود مادر حاجب ايشان است و در اخبار شيعه و سنى نيز آمده كه برادران ، مانع ثلث بردن مادرند با اين كه خودشان ارث نمى برند چون در طبقه دومند و مادر از طبقه اول است ، پس حاجب شدن برادران از ثلث بردن مادر با اينكه خودشان ارث نمى برند بخاطر رعايت حال پدر بوده \_ كه خرج دهنده فرزندان خويش يعنى برادران ميت است \_ براى اين است كه زائد بر فريضه به او رد شود و به همين جهت است كه برادران مادرى حاجب مادر نمى شوند چون خرجشان به گردن پدر خودشان خواهد بود نه پدر ميت .
و در مجمع البيان در ذيل جمله : (من بعد وصيه يوصى بها او دين ).

*(117/17)*

از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: (هر چند هنگام خواندن قرآن ) شما در اين آيه وصيت را قبل از دين مى خوانيد و (ليكن در مقام عمل ) رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حكم كرد به اينكه قبل از عمل بوصيت ميت بايد قرض او داده شود.
مؤ لف قدس سره : اين روايت را سيوطى نيز در الدرالمنثور از عده اى از صاحبان كتاب حديث و تفسير نقل كرده است .
رواياتى در ارتباط با (كلاله )
و در كافى در معناى كلمه (كلاله ) از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود:
هر كسى كه پدر و يا فرزند انسان نباشد كلاله انسان است .
و در همان كتاب از همان جناب روايت كرده كه فرمود: منظور از كلاله ، در جمله (و ان كان رجل يورث كلاله ...) برادران و خواهران مادرى به تنهائى است .
مؤ لف قدس سره : اخبار در اين معنا نيز بسيار است كه اهل سنت آنها را نقل كرده اند و اين روايات به حد استفاضه رسيده است و آيه اى كه در روايت تفسير شده مربوط به جائى است كه ميت كلاله وارث باشد نه جائى كه وارث كلاله باشد چون آيه اى كه حكم كلاله پدرى و پدر مادرى را بيان مى كند آخر سوره آمده آنجا كه فرموده : (يستفتونك قل اللّه يفتيكم فى الكلاله ...)

*(117/18)*

و يكى از شواهد بر اين معنا اين است كه فرائضى كه در آخر سوره براى كلاله ميت معين كرده به دو برابر يا بيشتر زيادتر است ، از آنچه كه در اين آيه مورد بحث معين كرده و از سياق آيات و دقت در فرائض بدست مى آيد كه خداى تعالى تا جائى كه امكان داشته سهم مردان را فى الجمله بيشتر از سهم زنان قرار داده بطورى كه مى توان گفت : تقريبا سهم مردان دو برابر سهم زنان و يا بيش از دو برابر است ، از سوى ديگر كلاله يا از جهت مادر و پدر هر دو با ميت قرابت و نزديكى دارد و يا يكى از آن دو در نتيجه همان تفاوتى كه گفتيم بين مرد و زن هست بين كلاله پدرى با كلاله مادرى نيز هست ، پس سهميه كلاله پدر و مادرى و يا پدرى نيز بيشتر از سهم كلاله مادرى است و از اينجا كشف مى شود كه سهميه اندك از آن كلاله مادر و سهميه زياد از آن غير او است .
و در كتاب معانى الاخبار، مؤ لف به سندى كه محمدبن سنان دارد از او نقل كرده كه گفت : امام ابى الحسن رضا (عليه السلام ) نامه اى به وى نوشت و به سوالاتى كه او كرده بود پاسخ داد. و از جمله سؤ الات او يكى اين بود كه چرا سهم الارث زنان نصف سهم الارث مردان است ؟ در پاسخ اين سؤ ال امام (عليه السلام ) نوشته بود: چون زن ازدواج مى كند، در همان قدم اول مهريه مى گيرد (مرد مى دهد و او مى گيرد) بدين جهت است كه سهم مردان بيشتر شده است و علت ديگر اين تفاوت اين است كه زن عيال (خرج خور) مرد است و هر حاجتى كه داشته باشد، بر شوهر واجب است آن را برآورد و هزينه زندگى او را تاءمين كند،
ولى بر زنان واجب نيست خرج شوهر را بدهند، حتى در صورتى هم كه مرد محتاج باشد، حاكم زن را مجبور بدادن مخارج شوهر نمى كند و بدين جهت است كه اسلام سهم الارث مردان را بيشتر كرده و فرموده : (الرجال قوامون على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم ).

*(117/19)*

و در كافى به سند خود از احول روايت كرده كه گفت : ابن ابى العوجاء \_ يكى از كسانى كه به احكام اسلام خرده مى گرفت \_ گفته بود: چرا در اسلام زن ضعيف و بيچاره يك سهم ارث مى گيرد ولى مرد با اينكه قوى است دو سهم ؟ و پاسخ اين ضعيف كشى چيست ؟ بعضى از اصحاب اماميه اين سخن را نزد امام صادق (عليه السلام ) بازگو كرد، حضرت در پاسخ فرمود: براى اينكه نه جهاد بر زن واجب است و نه دادن نفقه و نه ديه جنايت خطائى ديگران و همه اينها بر مردان واجب است و لذا سهم زن يكى و سهم مرد دو تا شده است .
مؤ لف قدس سره : روايات در اين معنا بسيار است در سابق گذشت كه گفتيم قرآن نيز بر اين معنا دلالت دارد.
بحث علمى در هشت فصل
1\_ ارث بردن از چه تاريخى آغاز شد:
گويا مساءله ارث (يعنى اينكه بعضى از زنده ها اموال مردگان را تصاحب كنند) از قديم ترين سنتهائى باشد كه در مجتمع بشرى باب شده است و اين معنا در توان مدارك موجود تاريخى نيست ، كه نقطه آغاز آن را معين كند، تاريخ هيچ امت و ملتى ، به آن دست نيافته است ، ليكن علاوه بر اينكه ارث بردن رسم بوده طبيعت امر هم همان را اقتضا دارد چون اگر طبيعت انسان اجتماعى را مورد دقت قرار دهيم ، خواهيم دانست كه مال و مخصوصا مال بى صاحب چيزى است كه انسان طبيعتا خواستار آن بوده و علاقمند است آن مال را در حوائج خود صرف كند و اين حيازت مال مخصوصا مالى كه هيچ مانعى از حيازت آن نيست جزء عادات اوليه و قديمه بشر است .

*(117/20)*

و نيز دقت در وضع طبيعى بشر ما را به اين حقيقت رهنمون مى شود كه ، بشر از روزى كه به تشكيل اجتماع دست زده چه اجتماع مدنى و چه جنگلى هيچگاه بى نياز از اعتبار قرب و ولايت نبوده (منظور ما از قرب و ولايت چيزى است كه از اعتبار اقربيت و اولويت نتيجه گيرى مى شود) ساده تر بگويم كه از قديم ترين دوره ها بشر بعضى افراد را بخود نزديكتر و دوست تر از ديگران مى دانسته و اين احساس و اعتبار بوده كه او را وادار مى كرده اجتماع كوچك و بزرگ و بزرگتر يعنى بيت \_ خانواده \_ و بطن \_ دودمان - و عشيره و قبيله - و امثال آن را تشكيل دهد و بنابراين در مجتمع بشرى هيچ چاره اى از نزديكى بعضى افراد به بعض ديگر نيست و نه در دورترين دوران بشر و نه در امروز نمى توان انكار كرد كه فرزند نسبت به پدرش نزديك تر از ديگران است و همچنين ارحام او بخاطر رحم و دوستان او بخاطر صداقت و برده او بخاطر مولويت و همسرش بخاطر همسرى و رئيس به مرئوسش و حتى قوى به ضعيفش ارتباطى بيشتر دارد هر چند كه مجتمعات در تشخيص اين معنا اختلاف دارند اختلافى كه شايد نتوان آنرا ضبط كرد.
و لازمه اين دو امر اين است كه مساءله ارث نيز از قديم ترين عهدهاى اجتماعى باشد.
2- تحولتدريجى ارث :
اين سنت مانند ساير سنت هاى جاريه در مجتمعات بشرى همواره رو به تحول و تغيير بوده و دست تطور و تكامل آن را بازيچه خود كرده است چيزى كه هست از آنجائى كه اين تحول در مجتمعات همجى و جنگلى نظام درستى نداشته بدست آوردن تحول منظم آن از تاريخ زندگى آنان بطورى كه انسان به تحقيق خود وثوق و اطمينان پيدا كند ممكن نيست و كارى است بس مشكل .

*(117/21)*

آن مقدارى كه از وضع زندگى آنان براى انسان يقينى است اين است كه در آن مجتمعات زنان و افراد ناتوان از ارث محروم بوده اند و ارث در بين اقرباى ميت مخصوص اقويا بوده و اين علتى جز اين نداشته كه مردم آن دوره ها با زنان و بردگان و اطفال صغير و ساير طبقات ضعيف اجتماع معامله حيوان مى كردند و آنها را مانند حيوانات مسخر خود و اسباب وسائل زندگى خود مى دانستند عينا مانند اثاث خانه و بيل و كلنگشان تنها بخاطر سودى كه از آنها مى بردند به مقدار آن سود براى آنها ارزش قائل بودند و همانطور كه انسان از بيل و كلنگ خود استفاده مى كند ولى بيل و كلنگ از انسان استفاده نمى كند افراد ضعيف نامبرده نيز چنين وضعى را داشتند، انسانها از وجود آنها استفاده مى كردند ولى آنان از انسان استفاده نمى كردند،
و از حقوق اجتماعى كه مخصوص انسانها است بى بهره بودند.
و با اين حال تشخيص اينكه قوى در اين باب چه كسى است ؟ مختلف بود و زمان به زمان فرق مى كرد مثلا در برهه اى از زمان مصداق قوى و برنده ارث رئيس طايفه و رئيس ايل بود و زمانى ديگر ارث را مخصوص رئيس خانه و برهه اى خاص شجاع ترين و خشن ترين قوم بود و اين دگرگونگى تدريجى باعث مى شد كه جوهره ارث نيز دگرگونگى جوهرى يابد.
و چون اين سنتهاى جاريه نمى توانست خواسته و قريحه فطرت بشر را تضمين كند يعنى سعادت او را ضمانت نمايد قهرا دستخوش ‍ تغييرها و دگرگونى ها گرديد حتى اين سنت در ملل متمدنى كه قوانين در بينشان حاكم بوده است و يا حداقل سنتهائى معتاد و ملى در بينشان حكم قانون را داشته از اين دگرگونگى دور نمانده است نظير قوانين جارى در روم و يونان و هيچ قانون ارثى كه تا به امروز بين امتها داير بوده به قدر قانون ارث اسلام عمر نكرده قانون ارثى اسلام از اولين روزى كه ظهور يافت تا به امروز كه نزديك چهارده قرن است عمر كرده است .

*(117/22)*

3- وراثت در بين امتهاى متمدن (محروميت زنان و فرزندان صغير از ارث )
يكى از مختصات اجتماعى امت روم اين است كه روميها براى بيت \_ دودمان \_ بخودى خود استقلال مدنى قائل بودند، استقلالى كه بيت را از مجتمع عمومى جدا مى ساخت و او و افراد او را از نفوذ حكومت در بسيارى از احكامش حفظ مى كرد ساده تر بگويم آنچنان براى بيت استقلال قائل بودند كه حكومت حاكم بر اجتماع نمى توانست بسيارى از احكام كه مربوط به حقوق اجتماعى بود در مورد افراد آن بيت اجرا كند بلكه به اعتقاد روميان بيت خودش در امر و نهى و جزا و عقوبت و امثال آن مستقل بود.
و رب بيت (رئيس دودمان )، معبود اهل خود يعنى زن و فرزند و بردگان خودش بود و تنها او بود كه مى توانست مالك باشد و مادام كه او زنده بود غير او كسى حق مالكيت نداشت و نيز او ولى اهل بيت خود و قيم در امور آنان بود و اختيارش بطور مطلق در آنان نافذ بود و خود او كه گفتيم معبود خانواده خويش بود، خودش رب البيت سابق را مى پرستيد و اگر اين خانواده مالى مى داشتند، بعد از مردنشان تنها رئيس بيت وارث آنها مى شد، مثلا اگر فرزند اين خانواده با اجازه رب البيت مالى بدست آورده و سپس از دنيا مى رفت و يا دخترى از خانواده از راه ازدواج - البته با اجازه رب البيت \_ مالى را بدست آورده بود و از دنيا مى رفت و يا يكى از اقارب طور كه گفتيم اكتساب مى كرد و بعد مى مرد، همه اين اموال به ارث به رب البيت مى رسيد،
چون مقتضاى ربوبيت و مالكيت مطلق او همين بود كه بيت و اهل بيت و مال بيت را مالك شود.

*(117/23)*

و چون رب البيت از دنيا مى رفت يكى از پسران و يا برادرانش كسى كه اهليت ربوبيت را مى داشت و ساير فرزندان او را به وراثت مى شناختند وارث او مى شد و اختيار همه فرزندان را بدست مى گرفت ، مگر آنكه يكى از فرزندان ازدواج مى كرد و از بيت جدا مى شد و بيتى جديد را تاءسيس مى كرد كه در اينصورت او رب بيت جديد مى شد و اگر همه در بيت پدر باقى مى ماندند نسبتشان به وارث كه مثلا يكى از برادران ايشان بود همان نسبتى بود كه با پدر داشتند، يعنى همگى تحت قيمومت و ولايت مطلقه برادر قرار مى گرفتند.
و همچنين گاه مى شد كه پسر خوانده رب البيت وارث او مى شد، چون پسر خواندن يعنى كودكى بيگانه را پسر خود ناميدن رسمى بود داير در بين مردم آن روز، همچنان كه در بين عرب جاهليت اين رسم رواج داشت و اما زنان يعنى همسر رب البيت و دخترانش و مادرش ، به هيچ وجه ارث او را نمى بردند و اين بدان جهت بود كه نمى خواستند اموال بيت به خانه بيگانگان يعنى داماد بيت منتقل شود و اصولا اين انتقال را قبول نداشتند، يعنى جواز انتقال ثروت از بيتى به بيت ديگر را قائل نبودند.
و شايد اين همان مطلبى است كه چه بسا بعضى از دانشمندان گفته اند: روميان قائل به ملكيت اشتراكى و اجتماعى بودند و ملكيت فردى را معتبر نمى دانستند و من خيال مى كنم منشاء اين نقل همان باشد كه ما گفتيم ، نه ملكيت اشتراكى ، چون اقوام همجى و متوحش ‍ هم از قديم ترين زمانها با اشتراك ضديت داشتند، يعنى نمى گذاشتند طوائفى ديگر صحرانشين در چراگاه و زمينهاى آباد و سرسبز آنان با ايشان شركت داشته باشند و از آنها تا پاى جان حمايت مى كردند و در دفاع از آنها با كسانى كه طمع به آنها بسته بودند مى جنگيدند و اين نوع ملكيت نوعى عمومى و اجتماعى بود كه مالك در آن شخص معينى نبود، بلكه هياءت اجتماعى بود.

*(117/24)*

و البته اين ملكيت منافاتى با اين معنا نداشت كه هر فردى از مجتمع نيز مالك قسمتى از اين ملك عمومى باشد و آن را به خود اختصاص داده باشد.
و اين نوع ملكيت نوعى است صحيح و معتبر، چيزى كه هست اقوام وحشى نامبرده نمى توانستند آنطور كه بايد و بطور صحيح امر آن را تعديل نموده ، به وجه بهترى از آن سود بگيرند اسلام نيز آن را به بيانى كه در سابق گذشت محترم شمرده است .
و در قرآن كريم فرموده :
(خلق لكم ما فى الارض جميعا) پس مجتمع انسانى در صورتى كه مجتمعى اسلامى باشد و در تحت ذمه اسلام قرار داشته باشد مالك ثروت زمين است ، البته مالك به آن معنايى كه گذشت و در مرحله اى پائين تر مجتمع اسلامى مالك ثروتى است كه در دست دارد و به همين جهت اسلام ارث بردن كافر از مسلمان را جايز نمى داند.
و براى اين نظريه آثار نمونه هايى در پاره اى از ملتهاى حاضر دنيا هست ، مى بينيم كه به اجانب اجازه نمى دهند اراضى و اموال غير منقوله وطنشان و امثال آن را تملك كنند.
و از همين كه در روم قديم بيت براى خود استقلال و تماميتى داشت ، اين عادتى كه گفتيم در طوائف و ممالك مستقل جارى بود در آنان نيز جريان يافت .
و نتيجه استقرار اين عادت و يا بگو اين سنت در بيوت روم ، بضميمه اين سنت كه با محارم خود ازدواج نمى كردند، باعث شد كه قرابت در بين آنان دو جور بشود يك قسم از قرابت خويشاوندى طبيعى كه ملاك آن اشتراك در خون بود و همين باعث مى شد ازدواج در بين محارم ممنوع و در غير محارم جايز باشد و دوم قرابت رسمى و قانونى كه لازمه اش ارث بردن و نفقه و ولديت و غيره و عدم اينها بود.
در نتيجه فرزندان نسبت به رب البيت و در بين خود هم قرابت طبيعى داشتند و هم قرابت رسمى و اما زنان تنها قرابت طبيعى داشتند نه رسمى ، به همين جهت زن از پدر خود و نيز از فرزند و برادر و شوهر و از هيچ كس ديگر ارث نمى برد اين بود سنت روم قديم .

*(117/25)*

و اما يونان در قديم وضعش در مورد خانواده ها و بيوت و تشكل آن چيزى نزديك به وضع روم قديم بود، وارث در بين آنان تنها به اولاد ذكور آنهم به بزرگترشان منتقل مى شد و زنان همگى از ارث محروم بودند، چه همسر ميت و چه دختر و چه خواهرش و نيز در بين يونانيان فرزندان خردسال و ساير خردسالان ارث نمى بردند اما از يك جهت نيز شبيه به روميان بودند و آن اين بود كه براى ارث دادن به فرزندان خرد سال و هر كس ديگرى كه دوستش مى داشتند چه همسران ميت و چه دختران و خواهرانش چه اينكه ارث كم باشد و يا زياد بحيله هاى گوناگونى متشبث مى شدند، مثلا با وصيت و امثال آن راه را براى اين خلاف رسم هموار مى كردند كه انشاءاللّه در بحثى كه در باب وصيت داريم راجع به اين مساءله باز صحبت خواهيم كرد.
و اما در هند و مصر و چين مساءله محروميت زنان از ارث بطور مطلق ،
و محروميت فرزندان خردسال و يا بقاى آنان در تحت ولايت و قيمومت تقريبا نزديك به همان سنتى بوده كه در روم و يونان جارى بوده است .

*(117/26)*

و اما ايران (فرس ) ايشان اولا نكاح با محارم يعنى خواهر و امثال خواهر را جايز مى دانستند و نيز همانطور كه در سابق گذشت تعدد زوجات را نيز قانونى مى دانستند و نيز فرزند گرفتن يعنى فرزند ديگران را فرزند خود خواندن در بينشان معمول بوده و گاه مى شد كه محبوبترين زنان در نظر شوهر حكم پسر را به خود مى گرفت يعنى شوهر مى گفت اين خانم پسر من است و در نتيجه مانند يك پسر واقعى و يك پسر خوانده از شوهرش ارث مى برد و اما بقيه زنان ميت و همچنين دخترانى كه از او شوهر رفته بودند ارث نمى بردند، چون بيم آن داشتند كه مال مربوط به خانواده و بيت به خارج بيت منتقل شود و اما دخترانى كه هنوز شوهر نرفته بودند نصف سهم پسران ارث مى بردند در نتيجه زنان ميت اگر جوان بودند و احتمال اينكه بعد از شوهر متوفى شوهر ديگر اختيار كنند در آنان مى رفت \_ و نيز دخترانى كه به شوهر رفته بودند از ارث محروم بودند و اما همسر سالخورده \_ كه بعد از مرگ شوهر اميد شوهر كردن در او نبود \_ و نيز پسرخوانده و دخترى كه شوهر نرفته بود رزقى از مال رب البيت مى بردند.
و اما عرب ؟ مردم عرب ، زنان را بطور مطلق از ارث محروم مى دانستند و پسران خردسال را نيز و اما ارشد اولاد اگر چنانچه مرد كار زار بود و مى توانست از حريم قبيله و عشيره دفاع كند ارث مى برد و گرنه ارث به او هم نمى رسيد، بلكه به خويشاوندان دورتر ميت مى رسيد (و خلاصه ارث از نظر عرب مخصوص كسى بود كه بتواند در مواقع جنگ دشمن را تار و مار كند).

*(117/27)*

اين بود حال دنيا در روزگارى كه آيات ارث نازل مى شد و بسيارى از مورخين آنها كه آداب و رسوم ملل را نوشته اند و نيز آنها كه سفرنامه اى نگاشته اند و يا كتابى در حقوق تدوين كرده اند و يا نوشته هائى ديگر نظير اينها به رشته تحرير درآورده اند، مطالبى را كه ما از نظر شما گذرانديم يادآور شده اند و اگر خواننده عزيز بخواهد بر جزئيات بيشتر آن آگهى يابد مى تواند به همين كتابها مراجعه نمايد.
از تمامى آنچه كه گذشت اين معنا بطور خلاصه به دست آمد، كه در روزهاى نزول قرآن محروميت زنان از ارث سنتى بوده كه در همه دنيا و اقوام و ملل دنيا جارى بوده و زن به عنوان اينكه همسر است يا مادر است يا دختر و يا خواهر ارث نمى برده و اگر استثناء به زنى چيزى از مال را مى داده اند به عناوين مختلف ديگر بوده و نيز اين سنت كه اطفال صغار و ايتام را ارث ندهند مگر در بعضى موارد به عنوان ولديت و قيمومت هميشگى ، در همه جا مرسوم بوده است .
4\_ در چنين جوى اسلام چه كرد؟
در سابق مكرر گذشت كه اسلام ريشه و اساس حقيقى و درست احكام و قوانين بشرى را فطرت بشر مى داند، فطرتى كه همه بشر بر آن خلق شده اند، چون خلقت خدا تبديل پذير نيست و خداى تعالى بر اساس اين ديدگاه پايه مساءله ارث را، رحم قرار داده ، كه آن خود نيز فطرت و خلقت ثابت است به اين معنا كه ارث بردن پسرخواندگان را لغو نموده مى فرمايد: (و ما جعل ادعياءكم ابناء كم ذلكم قولكم بافواهكم ، و اللّه يقول الحق و هو يهدى السبيل ادعوهم لابائهم هو اقسط عنداللّه ، فان لم تعلموا آباءهم فاخوانكم فى الدين و مواليكم ).

*(117/28)*

اسلام پس از آنكه زير بناى مساءله ارث را رحم و خون قرار داد، مساءله وصيت را از تحت اين عنوان خارج ساخته عنوانى مستقل به آن بخشيد عنوانى كه به وسيله آن اموال به ديگران يعنى بغير ارحام نيز برسد و ديگران از مال اجانب بهرمند شوند، هر چند كه در پاره اى اصطلاحات عرفى بهرمندى و مالكيت از ناحيه وصيت ، هم ارث ناميده شود ليكن بايد دانست كه اين نامگذارى دو واقعيت را يكى نمى كند و اختلاف ارث و وصيت تنها از ناحيه نامگذارى نيست بلكه هر يك از آن دو ملاكى جداگانه و ريشه اى فطرى مستقل دارد، ملاك ارث رحم است كه خواست متوفى در بود و نبود او به هيچ وجه دخالت ندارد او چه بخواهد و چه نخواهد پسرش پسر او است و خواهرش خواهر و عمويش عمو و همچنين ... و اما ملاك وصيت خواست متوفى است او است كه مى تواند اراده كند كه بعد از مرگش فلان مال را به هفت پشت بيگانه اش بدهند، چون خواست صاحب مال محترم است پس اگر احيانا ارث و وصيت را داخل هم كنند به اولى وصيت و به دومى ارث اطلاق كنند صرف لفظ و نامگذارى است .
و اما آن چيزى كه مردم و مثلا روميان قديم ارث مى خواندند اعتبارشان در سنت ارث نه رحم بود
و نه اراده متوفى بلكه حقيقت امر اين بود كه آنها زيربنا و ملاك ارث را نفوذ خواست متوفى و احترام به اراده او قرار داده بودند و متوفى مى خواست اموالش در بيتش بماند و بعد از مرگش محبوب ترين افراد آن اموال را سرپرستى كند، (حال چه اينكه رحم او باشد و چه نباشد) پس بهر حال ارث از نظر آنان مبتنى بر احترام اراده بوده چون اگر مبتنى بر اصل خون و رحم بود بايد بسيارى از محرومين از مال ميت بهرمند مى شدند و بسيارى از بهرمندان محروم مى گشتند.
next page
fehrest page
back page

*(117/29)*

next page
fehrest page
back page
اسلام پس از جدا سازى دو ملاك رحم و اراده از يكديگر به مساءله ارث پرداخت و در اين مساءله دو اصل اساسى را معيار قرار داد.
اول اصل رحم يعنى عنصرى كه مشترك است بين انسان و خويشاوندانش ، كه در اين عنصر فرقى بين نر و ماده و كوچك و بزرگش ‍ نيست هر چند كه در بين آنان تقدم و تاءخر هست يعنى با بودن طبقه اول نوبت به طبقه دوم نمى رسد آنكه مقدم است مانع ارث بردن مؤ خر مى شود چون هر چند همه از اقرباى ميتند ولى نزديك داريم و نزديكتر دور داريم و دورتر نزديك بى واسطه داريم و نزديك با واسطه واسطه هم دو جور است واسطه كم و واسطه هاى زياد.
بنابراين ، اصل مورد بحث اقتضا مى كند كه عموم افرادى كه با ميت خويشاوندى و اشتراك در خون دارند مانند فرزند و برادر و عمو و امثال آنان با رعايت تقدم و تاءخر از ميت ارث ببرند.
و اصل اختلاف مرد و زن انسان نحوه وجود قريحه هاى آن دو است قريحه هائى كه از اختلاف آن دو و از تجهيز آفرينش آن دو ناشى مى شود، مرد مجهز به جهازهائى است و زن مجهز به جهازهائى ديگر مرد مجهز است به تعقل و زن به احساسات پس مرد به حسب طبعش انسانى است تعقلى همچنانكه زن به حسب طبعش انسانى است عاطفى و مظهر عواطف و احساسات لطيف و رقيق و اين تفاوت در زندگى آن دو اثر روشنى دارد، يعنى مرد را در تدبير مال و مملوكات آماده مى كند و زن را در اينكه چگونه مال را در برآوردن حوائج صرف كند و همين اصل باعث شده كه سهام زن و مرد در ارث مختلف شود. حتى زن و مردى كه در يك طبقه از طبقات ارث قرار دارند، مانند پسر و دختر ميت و يا برا در و خواهر او و يا عمو و عمه او كه البته سهم آندو فى الجمله و سربسته مختلف است و جزئياتش بعدا مى آيد انشاءاللّه .
اسلام از اصل اول يعنى اشتراك در خون مساءله طبقه بندى خويشاوندان را نتيجه گرفته و آنها را به طبقاتى از حيث قرب و بعد از ميت تقسيم كرده ،

*(118/1)*

چون بعضى از خويشاوندان بدون واسطه به ميت اتصال دارند و بعضى با واسطه ، اينها نيز دو قسمند بعضى با واسطه هايى كمتر و بعضى بيشتر، پس طبقه اول ارث كه بدون واسطه به ميت متصل مى شوند عبارتند از پسر و دختر و پدر و مادر و طبقه دوم كه با يك واسطه به ميت متصل مى شوند عبارتند از برادر و خواهر و جد و جده كه واسطه ارتباط آنها به ميت پدر و مادر است (يعنى كسى كه برادرش مرده و وارث او تنها از طبقه دوم است ارتباطش با آن طبقه بخاطر اين است كه ميت و برادر زنده اش يك پدر و مادر دارند و ارتباطش با جد و جده كه وارث اويند بخاطر اين است كه پدر ميت فرزند جد و جده اند).
طبقه سوم عبارتند از عمو و عمه و دائى و خاله و جد پدر به تنهائى و يا مادر به تنهائى و همچنين جده يكى از آندو و يا جده هر دو كه افراد اين طبقه به دو واسطه با ميت ارتباط دارند، اول پدر و مادر ميت ، دوم جد و جده ميت و همه جا بر اين قياس است .
و اولاد هر طبقه (در صورتى كه از خود آن طبقه وارثى نباشد) جاى طبقه را مى گيرد و نمى گذارد طبقه بعدى ارث ببرد و اما زن و شوهر به خاطر اينكه خونشان به علت ازدواج مخلوط شده در همه طبقات وارثند و هيچ طبقه اى جلوگير از ارث بردن همسر يعنى زن و شوهر نمى شود.
اسلام از اصل دومى اختلاف مرد و زن را نتيجه گيرى كرده ، البته اين كه گفتيم زن و مرد در غير مادر و كلاله مادرى است (يعنى سهم مادر را نصف سهم پدر نكرده و سهم كلاله مادرى مذكر را دو برابر سهم كلاله مادرى مؤ نث قرار نداده ) ولى در غير اين دو مورد همه جا مرد دو برابر زن ارث مى برد.

*(118/2)*

و سهام ششگانه اى كه در قرآن بنام فريضه آمده يعنى سهام (نصف و ثلثان و ثلث و ربع سدس و ثمن ) هر چند مختلف است و همچنين مالى كه در آخر بدست يكى از ورثه مى رسد هر چند كه با فريضه هاى نامبرده مختلف مى شود، يعنى آن كسى كه مثلا بايد نصف ببرد بالاخره در بيشتر موارد بيش از نصف مى برد چون مقدارى هم به عنوان رد به او مى دهند و گاهى كمتر از آنرا مى برد و نيز هر چند كه سهم پدر و مادر و نيز كلاله مادرى در نهايت از تحت قاعده (سهم مذكر دو برابر مؤ نث ) بيرون مى افتد الا اينكه در همه اينها نوع رعايت شده و اعتبار اينكه نوع سابق \_ مرده \_ نوع لاحق \_ زنده \_ را جانشين خود كند برگشتش ‍ به اين مى شود كه يكى از دو نفر زن و شوهر ديگرى را جانشين خود سازد او طبقه زاينده يعنى پدر و مادر طبقه زائيده شده يعنى فرزند را جانشين خود سازد و فريضه اسلامى در هر دو طايفه يعنى زنان و شوهران و اولاد همان قاعده (للذكر مثل حظ الانثيين \_ سهم مذكر دو برابر مؤ نث ) مى باشد.
و اين نظريه كلى نتيجه مى دهد كه اسلام تمامى اموال و ثروت موجود در روى زمين را به دو قسم تقسيم كرده ، يكى ثلث و يكى دو ثلث زنان دنيا يك ثلث ثروت دنيا را داشته باشند و مردان دنيا دو ثلث آن را البته اين تنها از نظر داشتن و تملك است و گرنه اسلام نظير اين نظريه را در مصرف ندارد زيرا، اسلام مصارف زنان دنيا را به گردن مردان دنيا نهاده و دستور داده كه در همه امور راه عادلانه و ميانه را بروند و اين دستور كلى اقتضا مى كند كه مردان در مصرف ، تساوى بين خود و زنان را رعايت بكنند و نتيجه اين جهات سه گانه اين مى شود كه زنان دنيا در يك ثلث از مال دنيا مستقلا و بدون دخالت مرد تصرف كنند و در يك ثلث ديگرش با نظر مرد تصرف كنند، پس زن در دو ثلث مال دنيا تصرف مى كند و مرد در يك ثلث آن .

*(118/3)*

5- وضع زنان و ايتام قبل از اسلام ، و وضع آنان در اسلام (با اشاره بهشخصيت زن از نظر اسلام )
اما يتيمان در اسلام ارث مى برند همانطور كه مردان قوى به ارث مى رسند و نه تنها صاحب ارث شدند بلكه مالى كه به ايشان منتقل مى شد در تحت ولايت اوليا يعنى پدر و جد و يا عموم مؤ منين و يا حكومت اسلام ترقى مى كرد و نامبردگان تا زمانى كه كه ايتام بحد رشد برسند اموال آنان را به جريان مى اندازند تا بيشتر شود بعد از آنكه به حد رشد رسيدند اموالشان را بدست خودشان مى سپارند تا چون ساير افراد بشر و مانند اقويا بطور استقلال روى پاى خود بايستند و اين عادلانه ترين روشى است كه مى توان در مورد ايتام تصور كرد.
و اما زنان گو اينكه بر حسب يك نظريه عمومى مالك ثلث ثروت دنيايند، ولى بر حسب آنچه در خارج واقع مى شود در دو ثلث اموال دنيا تصرف مى كنند (براى اينكه يك ثلث آن ملك خود آنان است و يك ثلث ديگر هم نيمى از دو ثلث مردان است كه به مصرف ايشان مى رسد چون گفتيم مخارج زنان به عهده مردان است ) و زنان در يك ثلث سهم خود مستقل در تصرفند و تحت قيمومت دائمى يا موقت مردان نيستند مردان هم مسؤ ول تصرفات آنان نيستند البته اين تا زمانى است كه آنان آنچه درباره خود مى كنند بطور پسنديده باشد.
پس زن در اسلام داراى شخصيتى است مساوى با شخصيت مرد و مانند او در اراده و خواسته اش و عملش از هر جهت آزاد است و وضع او هيچ تفاوتى با مرد ندارد، مگر در آنچه كه مربوط به وضع خلقتى او است و روحيه خاص به خود او آنرا اقتضا مى كند كه در اينگونه امور البته وضعش با وضع مرد مختلف است ، زندگى زن زندگى احساسى و از مرد زندگى بيت تعقلى است ،

*(118/4)*

و به همين جهت اسلام از ثروت روى زمين دو ثلث را در اختيار مرد قرار داد تا در دنيا تدبير تعقل ما فوق تدبير احساس و عاطفه قرار گيرد و نواقصى كه در كار زن و تدبير احساسيش رخ مى دهد \_ چون مداخلات زن در مرحله تصرف بيش از مرد است \_ بوسيله نيروى تعقل مرد جبران گردد.
و نيز اگر اطاعت از شوهر را در امر همخوابگى بر زن واجب كرده ، اين معنا را با صداق \_ مهريه \_ جبران و تلاقى كرد.
و اگر قضا و حكومت و رزمندگى در جنگها را بر زنان تحريم كرد (كه اساس اينگونه امور بر نيروى تعقل است نه احساس ) اين معنا را با يك تكليف ديگر كه بر مردان كرد جبران نمود و آن اين است كه بر مردان واجب كرد از زنان حمايت و از حريم آنان دفاع كنند و نيز بار سنگين كسب و كار و طلب رزق و پرداخت هزينه زندگى خود و فرزندان و پدر و مادر را از دوش آنان بينداخت و علاوه بر اين پرداخت حق حضانت را \_ البته در صورتى كه زن داوطلب آن باشد به گردن مرد افكند، علاوه بر اين تمامى اين احكام را با دستوراتى ديگر كه به زنان داده تعديل كرد از قبيل اينكه زنان خود را به غير محارم نشان ندهند و حتى الامكان با مردان مخالطت نكنند و به تدبير امور منزل و تربيت اولاد بپردازند.
و اگر كسى بخواهد روشن تر ارزش اين احكام را بدست آورد و روشن تر بفهمد كه چرا اسلام زنان را از مداخله در امور اجتماعى از قبيل دفاع و قضا و حكومت منع كرد، بايد نتائج تلخ و ناگوارى را كه ساير مجتمعات بشرى از مداخلات بى جاى زنان مى چشند در نظر بگيرد.
در اسلام زمام عاطفه و احساس بدست زن - و زمام تعقل و تفكر بدست مرد سپرده شده و در جوامع بشرى عصر حاضر در اثر غلبه احساس بر تعقل كار را وارونه كردند.

*(118/5)*

و اگر خواننده محترم درباره جنگهاى بين المللى كه از ره آوردهاى تمدن امروز است و نيز در اوضاع عمومى كه فعلا بر دنيا حكومت مى كند مطالعه كند و همه اين حوادث را بر دو نيروى تعقل و احساس عاطفى عرضه بدارد آنوقت مى فهمد كه نقطه شروع انحراف و خطا كجا و سر منشاء درستى ها كجا است (واللّه الهادى ).
از اين هم كه بگذريم ملتهاى به اصطلاح متمدن غربى با كوشش و حرصى ناگفتنى از صدها سال پيش به اين سو در صدد برآمدند دختران و پسران را در يك صفت تربيت كنند و در تربيت آنان فرقى بين پسر و دختر نگذارند، تا استعدادهاى نهفته در هر دو طايفه را از قوه به فعل در آورند، مع ذلك وقتى از نوابغ سياست و مغزهاى متفكر در امر حقوق و قضا و قهرمانان جنگها و فرماندهان لايقى كه در اين سالهاى متمادى طلوع كرده اند آمار بگيريم يعنى
نوابغى كه در فن تخصصى سلطنت و دفاع و قضا كه اسلام زنان را از آنها منع كرده را برشماريم خواهيم ديد كه در اين سه فن نابغه اى از طايفه زنان برنخاسته مگر بسيار اندك كه قابل قياس با صدها و هزاران نوابغ از جنس مردان نيستند و اين خود بهترين و صادق ترين شاهد است بر اينكه طبيعت زنان قابل رشد و ترقى در اين فنون (كه حاكم در آنها تنها نيروى تعقل است ) نيست و اين فنون هر چه بيشتر دستخوش دخالت عواطف گردد زيان و خسران آن از سودش بيشتر مى شود.
اين محاسبه و امثال آن قاطع ترين پاسخ و رد است بر نظريه اى كه مى گويد: يگانه عامل عقب ماندگى زنان در جامعه ضعف تر بيت صحيح است ، كه زنان از قديم ترين دورانهاى تاريخ بشرى گرفتار آن بوده اند و اگر بطور پى گير تحت تربيت صالحه و خوب درآيند با احساسات و عواطف رقيقه اى كه در آنها است اى بسا در جهت كمال از مردان هم جلو بزنند و يا حداقل به حد مردان برسند.

*(118/6)*

و اين استدلال نظير استدلالهائى است كه نقيض مطلوب را نتيجه مى دهد، براى اينكه اختصاص زنان به داشتن عواطف رقيقه و يا زيادتر بودن آن در زنان باعث تاءخرشان در امورى است كه محتاج به نيروى تعقل است نه تقدم آنان و برعكس باعث تقدم طايفه اى است كه چنين نيستند، يعنى مردان كه از جهت عواطف روحى و رقيق عقب تر از زنان و از حيث نيروى تعقل قوى تر از ايشانند چون تجربه نشان داده كه هر كس در صفتى از صفات روحى قوى تر از ديگران است ، تربيتش در كار مناسب با آن صفت نتيجه بخش تر خواهد بود و لازمه اين تجربه اين است كه تربيت كردن مردان براى مشاغلى امثال حكومت و قضا و رزمندگى نتيجه بخش تر باشد از اينكه زنان را براى اين مشاغل تربيت كنيم و نيز تربيت كردن زنان براى مشاغلى مناسب با عواطف رقيقه از قبيل بعضى از شعب علم طب و يا عكسبردارى يا موسيقى و يا طباخى و يا تربيت كودكان و پرستارى بيماران و شعبى از آرايشگرى و امثال آن نتيجه بخش تر است از اينكه مردان را براى اين مشاغل تربيت كنيم ، بله در غير اين دو صنف شغل معين ، مشاغلى كه نه نيروى تعقل بيشتر مى خواهد و نه عواطف رقيق تر، تفاوتى بين مردان و زنان نيست .
عقب ماندگى زنان در مسئله حكومت و دفاع مستند به اتفاق و تصادف نيست
بعضى از مخالفين ما در اين مساءله گفته اند: عقب ماندگى زنان در مساءله حكومت و قضا و دفاع مستند به اتفاق و تصادف است .
ما در جواب آنان مى گوييم اگر چنين بود بايد حداقل در بعضى از اين قرنهاى طولانى كه مجتمع بشرى پشت سر گذاشته و آن را به ميليونها سال تخمين زده اند خلاف اين تصادفات مشاهده شده باشد،
يعنى در حداقل يك قرن زنان در امور تعقلى برابر مردان و يا جلوتر از آنان باشند و مردان در مسائل عاطفى جلوتر از زنان و يا حداقل برابر آنان باشند.

*(118/7)*

و اگر جايز باشد ما و همه انسانها مانند شما مسائل روحى و غريزى را اتفاقى و تصادفى بدانيم و كارهائى كه به خاطر بنيه هاى مختلف روحى بشر دسته بندى شده مستند به تصادف بدانيم ديگر نمى توانيم به هيچ صفت طبيعى و خصلت فطرى دست يابيم و ديگر نمى توانيم بگوييم مثلا: ميل بشر به زندگى اجتماعى و يا بگو به تمدن و حضارت ، فطرى است ، و يا ميل و علاقه بشر به علم و كنكاشش از اسرار حوادث ميلى فطرى است چون يك شنونده اى مانند شما برمى گردد و به ما مى گويد: خير، همه اين ميلها تصادفى است ، همچنانكه شما گفتيد تقدم زنان در كمالات ذوقى و مستظرف و تاءخرشان در امور تعقلى و امور هول انگيز و دشوار چون جنگ و امثال آن تصادفى است و تقدم مردان در اين مسائل و تاءخرشان در آن امور نيز تصادفى است .
نتيجه اين قضاوت شما چه مى شود؟ نتيجه اش اين مى شود كه وقتى به زنان بگوئى شما در كارهاى ظريف و عاطفى استعداد پيشرفت داريد و مردان در كارهاى تعقلى و سنگين ناراحت مى شوند و مى گويند شما بجنس زنان توهين مى كنيد، اما اگر نظريه اسلام را به زن تفهيم كنيم چنين چيزى پيش نمى آيد براى اين كه اسلام اين تفاوت را نشانه كمال مرد و نقص زن نمى داند و تنها كرامت و حرمت را ناشى از تقوا مى داند اگر طبقه مردان در زندگى و كارهاى روزمره خود كه به منظور به فعليت رساندن استعدادهاى خاص به خودش ‍ انجام مى دهد رعايت تقوا را بكند محترم است و اگر نكند نيست هر چند كه در مسائل قضا بزرگترين حقوقدان و در مساءله دفاع رستم دستان و در مساءله حكومت سرآمد دوران باشد و همچنين طبقه زنان در زندگى روزمره خود كه به منظور بفعليت رساندن استعدادهاى خاص بخود \_ كه همان صفات روحى ناشى از عواطف است \_ رعايت تقوا را بكند محترم است ، هر چه بيشتر، بيشتر و گرنه احترامى ندارد.
6\_ قوانين ارث در عصر جديد:

*(118/8)*

قوانين ارثى كه در عصر حاضر در جريان است هر چند كه از نظر كم و كيف به بيانى كه بطور اجمال مى آيد با قانون ارث اسلامى مخالف است الا اينكه همين قوانين در پيدايش و استقرارش از سنت ارثى اسلامى كمك گرفت ، با اينكه بين زمان پيدايش اين قوانين و زمان ظهور قانون اسلام فرقهاى بسيارى هست .
آن روزى كه اسلام اين قانون كامل ارث را تشريع مى كرد روزگارى بود كه از قانون هر چه هم ناقص خبرى نبود،
نه گوش بشر نظير قانون اسلام را شنيده بود و نه نسلها از نياكان خود در آن باره چيزى شنيده بودند و خلاصه قانون اسلام مسبوق به سابقه نبود و از هيچ قانونى الگو نگرفته بود، اما قوانين ارثى غرب وقتى ظهور كرد كه قرنها قانون اسلام در جهان اسلام و يا بگو در قسمت معظم معموره زمين و در بين مليونها نفوس حكومت كرده بود، اسلاف از نياكان خود آن را به ارث برده بودند.
و در ابحاث معرفه النفس \_ روانشناسى \_ اين معنا مسلم است ، كه اگر امرى از امور در خارج پديد آيد و ثابت و سپس ‍ مستقر گردد بهترين كمك است براى اينكه امرى ديگر شبيه به آن پديدار گردد و خلاصه هر سنت اجتماعى سابق خود مايه اى فكرى است براى سنت هاى لاحق شبيه به آن بلكه همان امر اولى است كه به شكل دوم متحول مى شود، پس هيچ دانشمند جامعه شناس نمى تواند منكر شود كه قوانين جديد ارث به خاطر اينكه مسبوق است به قوانين ارث اسلامى از همان ارث اسلامى كمك گرفته شده و بلكه همان قانون است ، كه بعد از دستخوردگى حال يا دستخوردگى درست يا نادرست - به اين شكل در آمده است .

*(118/9)*

بنابراين بيان ، جا دارد تعجب كنى اگر بشنوى كسى از روى عصبيت (كه خدا بكشد اين عصبيت جاهليت قديم را) بگويد: قوانين جديد مواد خود را از قانون روم قديم گرفته با اينكه تو خواننده عزيز وضع سنت روم قديم در ارث را شناختى و به آنچه كه سنت اسلامى براى مجتمع بشرى آورده آشنا شدى و توجه فرمودى كه سنت اسلامى از نظر پيدايش و جريان عملى در وسط دو قانون قرار گرفته ، قانون روم قديم و قانون غربيان جديد و در قرونى طولانى و متوالى در مجتمع ميليونها و بلكه صدها ميليون نفوس بشرى ريشه دوانده و اين محال است كه چنين قانونى هيچ تاءثيرى در افكار قانون گزاران غربى نگذاشته باشد.
از اين سخن ، شگفت آورتر و غريب تر اين است كه همين اشخاص بگويند: ارث اسلامى از ارث روم قديم الگو گرفته است .
و سخن كوتاه اين كه قوانين جديد كه در بين ملل غربى جريان و دوران دارد هر چند در بعضى از خصوصيات باهم اختلاف دارند اما تقريبا در اين اتفاق دارند كه ارث پسران و دختران و پدران و مادران را يكسان مى دانند و همچنين خواهران و برادران و عمه ها و عموها و در قانون فرانسه طبقات ارث را چهار طبقه گرفته ، اول پسران و دختران ، دوم پدران و مادران و برادران و خواهران ، سوم اجداد و جدات و چهارم عموها و عمه ها و دائى ها و خاله ها و علقه زوجيت را بكلى از اين طبقات خارج كرده و آن را بر اساس محبت و علاقه قلبى بنا نهاده (اگر شوهر زنش را دوست بدارد برايش ارثى معين مى كند و همچنين زن نسبت به شوهر)
و فعلا غرض مهمى در تعرض جزئيات اين قانون در مورد زن و شوهر نداريم و نمى خواهيم جزئيات آن را درباره ساير طبقات در اينجا بياوريم ، اگر كسى بخواهد از آن با اطلاع شود بايد به محل آن مراجعه كند.

*(118/10)*

آنچه در اينجا براى ما مهم است اين است كه نتيجه برابرى زن و مرد در ثروت دنيا را بر حسب قانون فرانسه بررسى كنيم . سنتى كه بر حسب نظرى عمومى زن را در ثروت موجود در دنيا شريك مرد مى داند و از سوى ديگر زن را تحت قيمومت مرد قرار مى دهد، البته نه چون اسلام بلكه آنقدر از او سلب اختيار مى كند كه حتى در مالى كه به ارث برده نمى تواند مستقلا تصرف كند. و حتما بايد تصرفاتش به اذن مرد باشد. در نتيجه ملك آنچه در دنيا است را مشترك بين زن و مرد دنيا مى داند ولى تصرف در همه آن را مختص ‍ به مرد دنيا و اين باعث شده است كه جمعيت هائى عليه اين قانون قيام نموده زنان را از تحت قيمومت مردان خارج سازند و به فرض ‍ هم كه موفق شوند تازه زن و مرد دنيا را در اموال موجود در دنيا شريك هم كرده اند هم در ملكيت و هم در تصرف .
7\_ يك مقايسه بين اين سنتها:
اينك بعد از بيان كوتاه و اجمالى كه در سنتهاى جاريه بين امتهاى گذشته كرديم مقايسه بين آنها را و داورى در اينكه كداميك ناقص و كدام كامل و كداميك نافع و كدام براى مجتمع بشرى مضر است كداميك در صراط خوشبختى و سعادت بشر و كدام در صراط بدبختى بشر است به بصيرت و دقت نظر خواننده واگذار مى كنيم و آنگاه از او مى خواهيم همه نامبرده را با قانون اسلام مقايسه نموده ببيند چه قضاوتى در اين باره بايد بكند.
آنچه خود ما در اينجا خاطرنشان مى سازيم اين است كه تفاوت اساسى و جوهرى سنت اسلامى با ساير سنتها همانا در غرض و هدف از سنت است كه در اسلام غرض از قانون ارث اين است كه دنيا به صلاح خود برسد و غرض ساير سنتها اين است كه اشخاص به هوا و هوس خود نائل گردند و همه تفاوتهاى جزئى برگشتش به اين تفاوت جوهرى است ، قرآن كريم بسيارى از هوا و هوسهاى آدمى را اشتهاى كاذب دانسته ، مى فرمايد: (و عسى ان تكرهوا شيئا و هو خير لكم و عسى ان تحبوا شيئا و هو شرّ لكم واللّه يعلم و انتم لا تعلمون ).

*(118/11)*

و نيز درباره چگونه معاشرت كردن با زنان مى فرمايد: (و عاشروهنّ بالمعروف فان كرهتموهنّ فعسى ان تكرهوا شيئا و يجعل اللّه فيه خيرا كثيرا)
8\_ وصيت در اسلام و در ساير سنتها:
در سابق گفتيم : اسلام وصيت را از تحت عنوان ارث خارج كرده و به آن عنوانى مستقل داده ، چون ملاكى مستقل داشته و آن عبارت است از احترام به خواست صاحب مال ، كه يك عمر در تهيه آن رنج برده ولى در ساير سنتها و در بين امتهاى پيشرفته وصيت عنوانى مستقل ندارد، بلكه يك كلاه شرعى است كه بوسيله آن فرق قانون را مى شكنند، صاحب مال كه بعد از مردنش اموالش به اشخاص ‍ معين از قبيل پدر و رئيس خانواده مى رسد، براى اينكه همه و يا بعضى از اموالش را بغير ورثه بدهد متوسل به وصيت مى شود و به همين جهت همواره قوانينى وضع مى كنند كه مساءله وصيت را كه باعث ابطال حكم ارث مى شود تحديد نموده و اين تحديد همچنان جريان داشته تا عصر امروز.
ولى اسلام از همان چهارده قرن قبل مساءله وصيت را تحديدى معقول كرده ، نفوذ آن را منحصر در يك سوم اموال صاحب مال دانسته .

*(118/12)*

پس از نظر اسلام وصيت در غير ثلث نافذ نيست و به همين جهت بعضى از امتهاى متمدن امروز در قانون گزارى خود از اسلام تبعيت كردند نظير كشور فرانسه ، اما نظر اسلام با نظر قانون گزاران غرب تفاوت دارد، به دليل اينكه اسلام مردم را به چنين وصيتى تشويق و تاكيد و سفارش كرده ولى قوانين غرب يا درباره آن سكوت كرده اند و يا از آن جلوگيرى نموده اند. و آنچه بعد از دقت در آيات وصيت و آيات صدقات و زكات و خمس و مطلق انفاقات بدست مى آيد اين است كه منظور از اين تشريعها و قوانين ، اين بوده كه راه را براى اينكه نزديك به نصف رتبه اموال و دو ثلث از منافع آن صرف خيرات و مبرات و حوائج طبقه فقرا و مساكين گردد، هموار كرده باشد و فاصله بين اين طبقه و طبقه ثروتمند را برداشته باشد و طبقه فقرا نيز بتوانند روى پاى خود بايستند علاوه بر اينكه بدست مى آيد كه طبقه ثروتمند چگونه ثروت خود را مصرف كنند كه در بين آنان و طبقه فقرا و مساكين فاصله ايجاد نشود. (و براى بحث مفصل پيرامون اين مساءله محلى ديگر است ، كه انشاءاللّه خواننده به آن خواهد رسيد).
آيات 16 و 15 نساء
(درباره زنان و مرد زناكار)
و اللاتى ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعه منكم فان شهدوا فامسكوهنّ فى البيوت حتى يتوفئهنّ الموت او يجعل اللّه لهنّ سبيلا (15)
و الّذان ياتينها منكم فاذوهما فان تابا و اصلحا فاعرضوا عنهما ان اللّه كان توّابا رحيما (16)
ترجمه آيات
و از زنان شما كسانى كه مرتكب عملى شنيع \_ زنا \_ شوند، عليه آنان چهار شاهد بگيريد، پس اگر شهود شهادت دادند بايد ايشان را در خانه ها زندانى كنيد، تا مرگشان فرا رسد و آنان را بگيرد و يا خدا راهى برايشان پديد آورد (15).
و آن مرد و زنى كه اين عمل شنيع را مرتكب شوند شكنجه دهيد، اگر توبه كردند و به صلاح آمدند دست از آنان بداريد، كه خدا توبه پذير مهربان است (16).
بيان آيات

*(118/13)*

و اللاتى ياتين الفاحشة ... منكم
وقتى مى خواهند بگويند فلانى فلان عمل را انجام داده هم مى گويند: (فلان اتاه ): و هم تعبير مى كنند (فلان اتى به ) و كلمه (فاحشه ) از ماده (ف \_ ح \_ ش ) به معناى طريقه شنيعه است ، ولى استعمالش در عمل شنيع زنا شايع شده است ،
و در قرآن كريم در آيه زير بر لواط و يا هم بر آن و هم بر عمل مساحقه \_ همجنس بازى زنان \_ اطلاق شده است . (انّكم لتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين ).
و ظاهرا و بطورى كه بيشتر مفسرين گفته اند: مراد از فاحشه در آيه مورد بحث عمل زنا باشد، مفسرين روايتى هم نقل كرده اند، كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) وقتى آيه تازيانه در اول سوره نور نازل شد فرمود: اين همان راه علاج و سبيلى است كه خداى تعالى در آيه پانزده سوره نساء وعده اش را داده است .
شاهد اين ظهور، ظهور ديگرى است در آيه و آن اين است كه از لحن آيه شريفه فهميده مى شود كه حكمش دائمى نيست و بزودى نسخ مى شود چون مى فرمايد: (او يجعل اللّه لهن سبيلا) و يا خدا راه علاجى برايشان قرار دهد) و هيچ دليلى نقل نشده كه گفته باشد اين حد چند صباحى در مورد مساحقه جارى شد و سپس بحدى و حكمى ديگر نسخ شده است پس معلوم مى شود آيه شريفه همانطور كه گفتيم درباره زنا نازل شده است و از جمله : (اربعة منكم ...) برمى آيد كه عدد نامبرده بايد از مردان باشد.
حكم حبس ابد براى زنان و نسخ آن با آيه تازيانه

*(118/14)*

(فان شهدوا فامسكوهنّ فى البيوت ...) در اين جمله مساءله حبس كردن دائمى زن مورد بحث را مترتب كرده بر شهادت دادن شهود، نه بر اصل وقوع عمل زشت و خلاصه كلام اينكه تنها وقتى حكم حبس ابد از ناحيه حاكم صادر مى شود، كه چهار شاهد بر صدور عمل فاحشه از زن شهادت دهد و اگر شهود شهادت ندهند حكم صادر نمى شود هر چند حاكم يقين به صدور آن داشته باشد و اين خود يكى از منتهاى خداى سبحان بر امت اسلام است ، كه نسبت به او عفو و اغماض اعمال فرموده است .
و حكم نامبرده حبس دائمى است ، به قرينه اينكه نهايت مدت حبس را مرگ زن قرار داده و فرموده : (حتى يتوفيهن الموت ) (تا مرگ ايشان را دريابد)، چيزى كه هست تعبير حبس ابد آن هم در زندان نياورد، بلكه فرمود آنها را در خانه ها نگه بداريد تا مرگشان فرا رسد اين نيز دليل روشنى است بر اينكه خواسته است كار را بر مسلمانان آسان بگيرد و از سخت گيرى اغماض كند و اينكه فرمود: (تا مرگشان برسد) (و يا خدا راه نجاتى برايشان مقرر بدارد) منظور نجات از حبس ابد است و در اينكه ترديد كرد و فرمود: (يا آن و يا اين ) اشاره اى است به اينكه اميد آن هست كه حكم حبس ابد نسخ شود، همچنانكه همينطور هم شد،
براى اينكه حكم تازيانه حكم حبس ابد را نسخ كرد و اين از ضروريات است كه حكم جارى درباره زناكاران در اواخر عمر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نازل شد و بعد از رحلت آن جناب در بين مسلمانان جارى گرديد و مساءله زندانى كردن بعد از رحلت آنجناب اصلا مورد عمل واقع نشد.
پس آيه شريفه بفرضى كه دلالت كند بر حكم زنان زناكار، هيچ ترديدى نيست در اين كه به وسيله آيه تازيانه نسخ شده است (و اللذان ياتيانها منكم فاذوهما).

*(118/15)*

اين دو آيه از نظر مضمون متناسب باهمند و ضمير مؤ نث \_ ها \_ در جمله : (ياتيانها) بطور قطع به كلمه (فاحشه ) برمى گردد و اين خود مؤ يد اين معنا است كه زمينه هر دو آيه بيان حكم زنا است و بنابراين آيه دوم متمم حكم در آيه اول است ، چون آيه اول تنها حكم زنان زناكار را متعرض شده و آيه دوم حكم زن و مرد هر دو را بيان مى كند و آن عبارت است از ايذاء يعنى شكنجه دادن ، پس درنتيجه از مجموع دو آيه حكم مرد زناكار و زن زناكار باهم استفاده مى شود و آن اين است كه هر دو را كتك مى زنند و خصوص زن زناكار را در خانه حبس مى كنند.
ليكن اين معنا با آيه بعد كه مى فرمايد: (اگر توبه كردند و به صلاح گرائيدند دست از آندو برداريد...) سازگار نيست ، براى اينكه در آيه مورد بحث مى فرمود: زن را تا ابد در خانه حبس كنيد و اين آيه مى فرمايد: اگر توبه كردند رهاشان كنيد، بناچار بايد گفت : منظور از دست برداشتن از آندو دست بردارى از كتك و شكنجه آندو است ، نه از حبس كه حبس به حال خود باقى است .
اشاره به اقوال ديگر درباره دو آيه مورد بحث
و به همين جهت است كه برخى از مفسرين به تبع بعضى از روايات كه بزودى مى آيد گفته اند: آيه اول درباره حكم زناى زنان ثيب \_ بيوه \_ است و آيه دوم در مقام بيان حكم دختران بكرى است كه مرتكب زنا شوند. و مراد از ايذاء همان حبس كردن دختران بكر و سپس آزاد كردن آنان در صورت توبه و اصلاح است ، ليكن دو سؤ ال باقى مى ماند يكى اينكه اگر اينطور باشد چرا در آيه اول خصوص زن زانيه را نام برد؟ و در آيه دوم هيچ دليلى نياورد كه بفهماند منظور دختران بكر است ، دوم اينكه چرا در آيه اول خصوص زن زانيه را نام برد و در آيه دوم زن و مرد را با هم اسم برد؟ و فرمود: (و اللذان ياءتيانها منكم ).

*(118/16)*

به ابى مسلم مفسر نسبت داده اند كه گفته است آيه اول در مقام بيان حكم مساحقه زن با زن است و آيه دوم در صدد بيان حكم لواط مردان با مردان است و هيچيك از دو آيه نسخ نشده است .
ولى فساد اين گفتار روشن است ، اما آيه اول به همان دليلى كه قبلا در ذيل جمله : (و اللاتى ياتين الفاحشه من نساءكم ...) خاطرنشان ساختيم و اما آيه دوم به دليل اين كه در سنت ثابت شده كه حد لواط قتل است همچنان كه در حديثى صحيح از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمده كه فرمود: هر كس از شما عمل قوم لوط را مرتكب شود هم فاعل را بكشيد و هم مفعول را و اين حكم يا حكمى است ابتدائى و غير منسوخ و يا حكمى است ناسخ حكم آيه ، پس به هر حال گفتار ابى مسلم را باطل مى كند. و آنچه سزاوار و صحيح است كه درباره معناى آيه گفته شود \_ البته با در نظر داشتن ظاهرى كه از دو آيه به ذهن خطور مى كند و قرائنى كه گفتار دو آيه محفوف به آنهاست و نيز با در نظر گرفتن اشكالهائى كه در معنا كردن مفسرين بود - و خدا داناتر است \_ اين است كه آيه شريفه متضمن حكم زناى زنان شوهردار است ، به دليل اينكه در آيه شريفه تنها نام زنان را برده است .
خواهى گفت : اگر منظور اين بوده باشد بايد مى فرمود: (من زوجاتكم ) چرا فرمود: (من نساءكم ) جوابش اين است كه اطلاق كلمه (نساء) بر معناى (همسران ) شايع است ، آنهم مخصوصا در جائى كه اين كلمه اضافه شود به ضمير مردان و به صورت (نساءكم ) اطلاق گردد تا چه رسد به جائى كه اضافه نشود مثل آيه : (و آتوا النساء صدقاتهنّ) مهريه زنان را بپردازيد) كه مى دانيم منظور از زنان همان همسران است و نيز مانند آيه : (من نساءكم اللاتى دخلتم بهنّ).

*(118/17)*

(از آنان زنانتان كه با آنها نزديكى كرده ايد)، كه معلوم است منظور همسران مى باشد و بنابراين حكم اولى و موقت اينگونه زنان اين است كه آنان را در خانه ها تحت نظر بگيرند و سپس اين حكم مبدل شد به حكم سنگسار و اين آنطور كه جبائى پنداشته نسخ آيه قرآن به وسيله سنت و روايت نيست ، چون نسخ عبارت است از اينكه آيه اى كه بظاهرش حكمى دائمى را متضمن است به وسيله آيه اى ديگر نسخ گردد و مساءله مورد بحث ما چنين نيست زيرا آيه حبس ابد در خانه ظهورى در دائمى بودن حكمش كه ندارد هيچ بلكه ظهور در اين دارد كه بزودى حكمش مبدل به حكمى ديگر مى شود چون فرموده : (او يجعل اللّه لهن سبيلا) و اين تعبير ظهور در اين دارد كه حكم حبس ابد زنان بزودى به حكمى ديگر مبدل مى شود حال اگر كسى بخواهد اين تبديل حكم را نسخ بنامد عيبى ندارد ولى نبايد آن را نسخ آيه قرآن به وسيله روايت بشمرد،
چون خود آيه قرآن در اينجا اشعار دارد بر اينكه به زودى حكمش برداشته مى شود، پيامبر اكرم (صلى اللّه عليه و آله ) هم در آن روايت خواسته است آيه قرآن را بيان كند.
و آيه دوم متضمن حكم زناى بدون احصان است ، يعنى زناى مرد بى زن و زن بى شوهر و آن حكم عبارت است از ايذاء و شكنجه ، حال چه اينكه مراد از اين شكنجه حبس باشد و چه زدن با لنگه كفش يا سرزنش با زبان و يا غير اينها و اين آيه بنابراين به وسيله آيه تازيانه سوره نور نسخ شده و اما رواياتى كه مى گويد آيه شريفه متضمن حكم دختران بكر است رواياتى است آحاد \_ كه در طول اين تفسير خبر واحد را معنا كرديم \_ ، و علاوه بر اين هم مرسل است يعنى سند ندارد و هم اهل فن آنها را به خاطر مرسل بودن ضعيف دانسته اند \_ و خدا داناتر است .
فان تابا و اصلحا فاعرضوا عنهما...

*(118/18)*

اگر توبه را مقيد كرد به اصلاح ، براى اين بود كه بفهماند وقتى توبه حقيقى و داراى محتوى مى شود كه باعث اصلاح آدمى گردد و توبه نه تنها به لفظ و لقلقه زبان توبه واقعى نيست بلكه به حالت انفعالى كه دوام نيابد و فاسدى را اصلاح نكند نيز توبه واقعى تحقق نمى يابد.
بحث روايتى
در تفسير صافى از تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه در ذيل آيه (و اللاتى ياتين الفاحشة ...) فرمود:
اين آيه نسخ شده و منظور از سبيل همان حدودى است كه بايد جارى شود. در تفسير عياشى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه شخصى از آنجناب از اين آيه سؤ ال كرد حضرتش فرمود: اين آيه نسخ شده ، شخص ديگر پرسيد آنروزها كه نسخ نشده بود به چه صورت مورد عمل قرار مى گرفت ؟ فرمود: به اين صورت كه اگر زنى زنا مى داد و چهار نفر عليه او شهادت مى دادند او را در خانه اى حبس مى كردند و با او سخن نمى گفتند و بسخنش گوش نمى دادند و با او نشست و برخاست نمى كردند، تنها آب و طعامش را برايش مى بردند تا بميرد و يا بعدها خدا راه چاره اى برايش مقرر سازد، كه ساخت و آن اين بود كه اگر بى شوهر بوده تازيانه اش بزنند و اگر شوهردار بوده سنگسار شود، شخصى پرسيد:
معناى آيه : (و اللذان ياتيانها منكم ) چيست ؟ فرمود: معنايش اين است كه اگر دختر بكر همين عمل زشتى را كه اگر بيوه زن مرتكب آن مى شد به آن گرفتارى مبتلا مى گشت مرتكب شود، بايد شكنجه شود، آنگاه در پاسخ از سؤ ال از معناى شكنجه فرمود: يعنى حبس مى شود تا آخر حديث ).
مؤ لف قدس سره : اين قصه يعنى حكم جارى در مورد زنان در صدر اسلام كه حبس كردن تا آخر عمر در خانه ها بوده ، مطلبى است كه به چند طريق از طرق اهل سنت از ابن عباس و قتاده و مجاهد و غير ايشان روايت شده است .

*(118/19)*

اولى از سدى نقل شده كه گفته است حبس كردن در خانه حكمى بود مخصوص بيوه زنان و اما ايذائى كه در آيه دوم آمده حكم مخصوص دوشيزگان و كنيزان باكره بوده و خواننده عزيز در اينكه در اين باره چه بايد گفت روشن گرديد.
سوره نساء، آيات 17 و 18
انّما التّوبة على اللّه للّذين يعملون السّوء بجهالة ثمّ يتوبون من قريب فاولئك يتوب اللّه عليهم و كان اللّه عليما حكيما(17)
و ليست التّوبه للّذين يعملون السّيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انّى تبت الان و لاالّذين يموتون و هم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما(18)
ترجمه آيات
اما خداى تعالى پذيرش توبه كسانى را به عهده گرفته كه از در نادانى اعمالى زشت انجام داده ، سپس بدون فاصله زياد توبه كنند و به سوى خدا برگردند، اينهايند كه خدا هم سويشان برمى گردد و خدا دانايى فرزانه است (17).
و اما آنهائى كه همچنان به كار زشت خود ادامه مى دهند تا مرگشان فرا رسد، آنوقت مى گويند: الان توبه كردم براى چنين مردمى بازگشتن نيست و نيز براى كسانى كه در حال كفر مى ميرند، كه مال براى آنان عذابى دردناك آماده كرده ايم (18).
بيان آيات
مضمون اين دو آيه بى ارتباط با آيات قبلش نيست ، چون اين دو آيه نيز با ذكر توبه ختم شده پس ممكن است كه اين دو با آن دو يك باره نازل شده باشد،
البته در عين حال دو آيه آن مضمونى مستقل از مضمون دو آيه ديگر دارد و مشتمل است بر يكى از حقايق عاليه اسلام و از تعاليم مترقى قرآنى و آن عبارت است از حقيقت توبه و آثار و احكامش .
توبه بندگان بين دو توبه خداى سبحان واقع است
انّما التوبه على اللّه للّذين يعملون السوء بجهالة ثمّ يتوبون من قريب

*(118/20)*

كلمه (توبه ) به معناى برگشتن است و در قرآن كريم هم در مورد خداى تعالى آمده و هم در مورد بندگان او همچنان كه در آيه مورد بحث هر دو نوع توبه آمده است توبه خدا به معناى برگشتن خداى تعالى به رحمتش به بنده و توفيق توبه به بندگان دادن و توبه بنده عبارت است از ندامت از گناه و منصرف شدن از اعراض و روگردانى از عبادت و در اين كتاب مكرر گفته ايم كه توبه بنده به طورى كه از قرآن كريم فهميده مى شود محفوف است به دو توبه خدا.
توضيح اينكه : توبه عبد حسنه است و حسنه نيازمند به نيرو است و نيروى انجام حسنه از خدا است ، او است كه توفيق مى دهد يعنى اسباب فراهم مى سازد تا بنده موفق و متمكن از توبه بشود و بتواند از فرورفتگى در لجنزار گناه و دورى از خدا بيرون آيد و بسوى پروردگارش برگردد آنگاه وقتى اين موفقيت را يافت و به سوى خدا برگشت نيازمند به اين است كه خداى تعالى با يك رجوع ديگرش به رحمت و لطف و عفو و مغفرتش دل او را از لوث آن گناه پاك كند.
و اين دو بازگشت از خداى سبحان دو توبه است ، كه توبه عبد در بين آن دو قرار مى گيرد اينك به دو آيه زير كه اولى توبه اول خدا و آيه دوم توبه دوم خدا را خاطرنشان مى سازد توجه بفرمائيد: (ثم تاب عليهم ليتوبوا) (سپس به سوى ايشان بازگشت تا ايشان بسويش باز گردند): (فاولئك اتوب عليهم ) اين توبه كارانند كه من بسويشان برمى گردم ). و اما اينكه فرمود:
على اللّه للّذين
لفظ (على ) قبل از كلمه - اللّه و لفظ (لام ) قبل از - الّذين - روى هم معناى نفع و ضرر را مى رساند وقتى مى گوييم : (دارت الدائره لزيد على عمرو) معنايش اين است كه اين پيش آمد به نفع زيد و بر ضرر عمرو تمام شد و نيز وقتى گفته مى شود: (كان السباق على فلان ) معنايش اين است كه اين مسابقه به ضرر فلانى تمام شد و وجه اينكه دو كلمه (على ) و (لام ) ضرر و نفع را مى رسانند اين است كلمه (على ) معناى تسلط،

*(118/21)*

كلمه (لام ) معناى ملكيت و استحقاق را مى رساند و لازمه اش اين است كه معانى مربوط به اين دو طرف به نفع يك طرف و به ضرر طرف ديگر باشد مانند حرب \_ قتال - نزاع \_ و امثال اينها و قهرا اين دو كلمه مى فهماند كه يكى از دو طرف حرب و قتال و... غالب شده و ديگرى مغلوب شده است و آن غالب شدن با معناى ملكيت منطبق است - چون غالب چيزى عايدش شده كه قبلا نداشته \_ و اين مغلوب شدن با معناى استعلا، منطبق است \_ چون شخص مغلوب در تحت تسلط غالب قرار مى گيرد - و همچنين ساير موارد استعمال اين دو كلمه از قبيل تاءثير بين مؤ ثر و متاءثر و معناى عهد بين عهد دهنده و عهد داده شده و معناى وعده بين وعده دهنده و وعده داده شده و ساير معانى شبيه به اينها، پس روشن شد كه علت دلالت دو كلمه - على و لام - بر ضرر و نفع به معناى مورد استعمال اين دو كلمه است ، نه معناى خود اين دو كلمه و به عبارتى ديگر دلالت كردن اين دو كلمه بر نفع و ضرر ذاتى اين دو كلمه نيست ، بلكه امرى است كه از ناحيه معناى مورد استعمال آن دو بر آن دو عارض مى شود.

*(118/22)*

و چون مؤ ثر واقع شدن توبه به خاطر وعده اى است كه خداى تعالى به بندگانش داده و بر حسب آن وعده بر ضرر خود و به نفع بندگانش وفاى به آن وعده را بر خود واجب ساخته \_ توجه بفرمائيد كه جمله بر ضرر خود صرفا به منظور معنا كردن كلمه (على ) است نه اينكه براستى خدا از آمرزش گنه كاران توبه كار متضرر مى شود - ، در نتيجه بر خود واجب كرده كه توبه بندگانش را قبول كند اما نه بطورى كه غير او چيزى را بر او تكليف و واجب كرده باشد حال چه اينكه اين غير را عبارت بدانيم از عقل بر خدا واجب مى داند كه توبه توبه كاران را بپذيرد \_ و يا نفس الامر بدانيم و يا واقع و يا حق و يا چيز ديگر، چون ساحت خداى عزوجل منزه و مقدس تر از اين است كه محكوم حكم كسى يا چيزى واقع شود بلكه به اين معنا است كه خداى تعالى به بندگان خود وعده داده كه توبه توبه كاران را بپذيرد و او خلف وعده نمى كند پس معناى عهده دارى قبول توبه توبه كاران و يا بگو وجوب اين عمل بر خدا اين است و نيز همين معنا در هر واجب ديگرى كه مى گوييم بر خدا واجب است منظور است .
و از ظاهر آيه شريفه برمى آيد كه اولا در مقام بيان مساءله توبه كردن خدا است و اينكه هر جا توبه به خدا نسبت داده شود معنايش ‍ برگشت خدا به رحمت خود به سوى بنده است نه اينكه منظور از توبه خدا هم توبه بنده باشد گو اينكه لازمه توبه خدا، توبه بنده نيز هست ، چون وقتى شرايط توبه خداى سبحان تمام باشد، لازمه لاينفك آن اين است كه شرايط توبه عبد نيز تمام شود، و اين معنا (يعنى ، اينكه آيه شريفه در مقام بيان توبه خداى سبحان است ) نيازى به توضيح بيشتر ندارد.

*(118/23)*

و ثانيا برمى آيد كه آيه شريفه در مقام بيان توبه بطور عموم است ، چه اينكه بنده خدا با ايمان آوردنش از كفر و شرك توبه كند و چه بعد از ايمان آوردنش به وسيله اطاعت از معصيت توبه كند چون قرآن كريم هر دو قسم برگشتن را توبه خوانده در برگشتن به معناى اول مى فرمايد: (الّذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربّهم و يومنون به و يستغفرون للّذين آمنوا ربّنا وسعت كلّ شى ء رحمة و علما فاغفر للّذين تابوا و اتبعوا سبيلك ) و در مورد برگشتن خداى به معناى دوم مى فرمايد: (ثمّ تاب عليهم ) و اين آيه شريفه درباره آن سه نفر مسلمان نازل شد كه از شركت در امر جهاد تخلف كرده بودند.
دليل ديگر بر اينكه مراد از توبه در قرآن كريم توبه به معناى اعم است اعم از اينكه برگشت از شرك و كفر باشد، يا برگشت از معصيت تعميمى است كه در آيه بعدى به چشم مى خورد چون در آن آيه كه مى فرمايد: (و ليست التوبه ...) هم متعرض حال كفار شده و هم حال مؤ منين و بنابراين مراد از جمله : (يعملون السّوء بجهالة ) معنائى است عمومى و شامل حال كافر و مؤ من پس كافر هم در كفر ناشى از جهلش مانند مؤ من فاسق مصداق كسى است كه به جهالتش عمل سوء ميكند، يا از اين بابت كه منظور از عمل اعم از عمل قلب و عمل بدنى است و كفر هم عمل قلب است و يا از اين بابت كه كفر باعث اعمال سوء بدنى مى شود پس مراد از جمله (للّذين يعملون السوء) هم كافر است و هم فاسق ، البته در صورتى كه كفر و فسقشان از جهالت باشد نه از عناد و طغيان .
معصيت جهالت است

*(118/24)*

و اما كلمه (بجهالة )، منظور از اين جهل همان معناى لغوى كلمه است و جهل در لغت مقابل علم است ، چيزى كه هست از آنجائى كه مردم احساس مى كنند كه هر عملى كه از آنان صادر مى شود از روى علم و اراده شان صادر مى شود و چون اراده همواره ناشى از نوعى حب و شوق است چه اينكه فعل بحسب نظر عقلا فعلى باشد كه بايد در مجتمع صادر شود و يا فعلى باشد كه از نظر اجتماع نبايستى صادر شود و آنهائى كه در مجتمع عقل مميز دارند اقدام به عمل زشت نمى كنند و عملى كه نزد عقلا سزاوار نيست انجام نمى دهند،
از اين رو اين درك و اعتقاد برايشان حاصل مى شود كه هر كس با انگيزه هواى نفس و دعوت شهوت با غضب مرتكب اين گناهان و اعمال زشت بشود، در حقيقت واقعيت و حقيقت امر بر او پوشيده مانده و كوران برخاسته در دلش چشم عقلش را كه مميز بين خوبيها و بديها است پوشانده و يا به عبارت كوتاهتر بگو دچار جهلش ساخته و به همين جهت مردم در عرف و اصطلاح خود چنين كسى را جاهل مى نامند، هر چند كه با نظر دقيق و علمى خود اين درك نوعى علم است ليكن از آنجائى كه علم گنه كار به زشتى گناه و علت زشتى و مذموم بودن گناه ، خاصيت و اثر علم را ندارد، چون او را از وقوع در قبح و شناعت باز نداشت ، لذا بودن اين علم را با نبودش يكسان شمرده اند. پس گنه كار در عرف و اصطلاح مردم جاهل است آرى مردم حتى يك انسان جوان و كم تجربه را \_ هر قدر هم باسواد باشد - به خاطر غلبه هوى و هوس جوانى در او و ظهور عواطف و احساسات دور و درازش ‍ جاهل مى خوانند باز به همين جهت است كه مردم را مى بينى كه مرتكب كارهاى زشت را اگر از عمل خود شرمسار و از پيروى هوا و هوس و عواطف نابجاى خود خجل نباشد جاهل نمى نامند بلكه او را معاند و مرتكب عمدى ناميده و يا عنوانى نظير اينها به او مى دهند.

*(118/25)*

پس با اين بيان روشن شد كه جهالت در اعمال زشت تنها در صورتى است كه مرتكب آن دستخوش كوران هوا و شهوت و غضب شده باشد و اما در صورتى كه به انگيزه عناد با حق مرتكب شده باشد، او را جاهل نمى دانند.
از نشانيهاى اين جهل اين است كه وقتى كورانهاى نامبرده در دل صاحبش فروكش كند و آتش شهوت يا غضب كه او را وادار به ارتكاب گناه كرده بود خاموش گردد و يا مانعى پيدا شود و نگذارد آن عمل زشت را انجام دهد و يا در اثر فاصله زمانى زياد از ارتكاب آن سرد شود و يا گذشت دوران جوانى و ضعيف شدن قواى بدنى و مزاجش او را متوجه اعمال زشتى كه قبلا كرده بسازد، جهالتش ‍ زائل گشته عالم مى شود و نتيجه عالم شدنش اين است كه ، از آنچه كرده و يا مى خواسته بكند پشيمان مى شود.
بخلاف فعلى كه از روى عناد و عمد و امثال آن صادر شود، كه چون علت صادر شدنش طغيان هيچيك از قوا و عواطف و ميلهاى نفسانى نيست ، بلكه امرى است كه مردم آن را در عرف و اصطلاح خود ناشى از بدذاتى و خبث طينت و پستى فطرت مى دانند كه معلوم است كه از بين رفتن طغيان قوا و هوا و هوسها از بين نمى رود، نه سريع و نه كند، بلكه مادام كه صاحبش زنده است اين حالت زشت نيز زنده است و هيچگاه صاحبش دستخوش ندامت فورى نمى شود، مگر آنكه خدا بخواهد او را هدايت كند.
بله گاهى مى شود كه معاند و لجوج دست از لجاجت و عناد و غلبه خواهى بر حق برداشته در برابر حق خاضع مى گردد و به ذلت عبوديت تن در مى دهد در اين هنگام كه مردم كشف مى كنند كه عناد او ناشى از جهالت بوده نه پستى فطرت و خبث ذات و در حقيقت هر معصيتى كه از آدم سر بزند جهالتى است از انسان و بنابراين ديگر براى عنوان كلى معاند مصداقى باقى نمى ماند مگر يكى ، آن هم كسى است كه تا آخر عمر با داشتن سلامتى و عافيت از عمل زشت خود دست بر ندارد.
مبادرت و شتاب به توبه ، شرط پذيرش آن است

*(118/26)*

و از اينجا روشن مى شود كه چرا در آيه مورد بحث نزديك بودن توبه را قيد كرد و فرمود: (ثمّ يتوبون من قريب ) و معلوم مى شود كه اين قيد به ما مى فهماند عامل ارتكاب عمل زشت اگر جهالت باشد تا آخر زندگى انسان دوام نمى يابد و صاحبش را از اين كه روزى به تقوا و عمل صالح بگرايد نوميد نمى سازد و چون معاند و لجوج بر عمل زشت خود ادامه نمى دهد، بلكه به زودى از آن عمل منصرف مى شود پس مراد از كلمه (قريب ) عهد قريب و يا ساده تر بگويم فاصله نزديك است و منظور اين است كه گنه كار قبل از پيدا شدن علامتهاى آخرت و فرا رسيدن مرگ توبه كند.
و گرنه صرف توبه فائده اى ندارد هر معاند لجوج هر قدر هم عناد و لجاجت داشته باشد.
وقتى - به مرگ خود نزديك مى شود - در اثر ديدن وزر و وبال اعمال ننگينش از كرده خود پشيمان مى شود و از آنچه كرده بيزارى مى جويد، اما اين ندامت به حسب حقيقت ندامت نيست او از طبيعت و هدايت فطرتش نادم نشده ، بلكه حيله اى است كه نفس شرير و حيله گرش براى نجاتش از وبال اعمالش انديشيده ، به دليل اينكه اگر فرضا از آن وبال مخصوص نجات يابد و مثلا مرگش فرا نرسد و بيماريش بهبودى يافته از لبه پرتگاه مرگ برگشته ، زندگى سالم خود را بازيابد، دوباره به همان لجاج و عنادش و به همان اعمال زشتش برمى گردد، همچنان كه قرآن در اين باره فرموده : (و لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لكاذبون ).
دليل بر اينكه مراد از كلمه (قريب ) قبل از پيدا شدن علامتهاى مرگ است ، آيه بعدى است كه مى فرمايد: (و ليست التوبه \_ قال انّى تبت الان ).
و بنابراين جمله : (ثم يتوبون من قريب )
كنايه است از اينكه وقتى گناهى از آنان سر مى زند در توبه كردن امروز و فردا و سهل انگارى نمى كنند و فرصت را از دست نمى دهند.
next page
fehrest page
back page

*(118/27)*

next page
fehrest page
back page
از آنچه گفتيم روشن شد كه هر دو قيد يعنى قيد (بجهاله ) و قيد (ثم يتوبون من قريب ) احترازى است ، نه توضيحى (نمى خواهد بفرمايد گناه همواره از روى جهالت است و همه گنه كاران بدون درنگ توبه مى كنند، بلكه مى خواهد بفرمايد: گناهكارى دو جور است ، يكى از روى جهالت و ديگرى از روى عناد و توبه هم دو جور است ، يكى بدون درنگ و يكى پس از ديدن نشانه هاى مرگ و آن توبه اى قبول است كه بدون درنگ باشد و آن گناهى توبه مى پذيرد كه ناشى از جهل باشد) چون توبه عبارت است از برگشتن بنده به سوى خداى سبحان و برگشتن به عبوديت او، كه در اين صورت توبه خداوند به عبد نيز عبارت مى شود، از اينكه خدا توبه بنده را بپذيرد و عبوديت جز در زندگى دنيا كه ظرف اختيار و موطن اطاعت و معصيت است ، تحقق نمى يابد و با ظهور نشانه هاى مرگ ، ديگر اختيارى براى بنده نمى ماند و دو راهى اطاعت و معصيت ندارد تا راه اطاعت را انتخاب كند همچنان كه خداى تعالى درباره اين موقعيت انسان فرموده : (يوم ياءتى بعض آيات ربژك لاينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا).
و نيز فرموده : (فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنّت اللّه الّتى قد خلت فى عباده و خسر هنالك الكافرون ) و آياتى ديگر از اين قبيل هست .

*(119/1)*

و سخن كوتاه اينكه برگشت معناى آيه به اين است كه خداى سبحان تنها وقتى توبه گنه كار را مى پذيرد كه گنه كاريش ناشى از استكبار بر خدا و باعث دروغين شدن توبه و فقدان تذلل عبودى نبوده باشد و در امر توبه آنقدر امروز و فردا نكند كه فرصت از دست برود و نيز ممكن است قيد (بجهاله ) قيد توضيحى باشد و معناى آن اين باشد توبه و رجوع خدا به بنده اش خاص گناه كاران است ، كه البته هيچ گناهى جز از جهل ناشى نمى شود چون گناه خود را به خطر انداختن و با عذابى اليم بازى كردن است كه جز از جاهل سر نمى زند و يا معنايش اين باشد كه گناه جز از جهل ناشى نمى شود جهل به كنه و حقيقت معصيت و جهل به كنه آثارى كه بر آن مترتب مى شود و لازمه توضيحى بودن اين قيد آن است كه جمله : (ثم يتوبون من قريب ) اشاره باشد به ما قبل مرگ ، نه كنايه از سهل انگارى در امر توبه ،
چون كسى كه از در استكبار گناه مى كند و در برابر سلطان پروردگارش خاضع نمى شود، با جمله : (ثم يتوبون من قريب ) استثنا مى شود نه با كلمه (بجهاله ) و بنابراين نمى توان جمله : (ثم يتوبون ...) را كنايه گرفت از سهل انگارى در امر توبه (دقت بفرمائيد)، و ليكن بعيد نيست وجه اول يعنى احترازى بودن قيد نامبرده با ظاهر آيه سازگارتر باشد و بنابر آن توبه همه توبه كاران قبول است مگر دو نفر: يكى توبه گنه كارى كه در توبه كردن امروز و فردا مى كند، تا لحظه مرگش فرا رسد و دوم توبه كافر بعد از مردنش و ليكن بعضى از مفسرين گفته اند: منظور از جمله (ثم يتوبون من قريب ) اين است كه توبه بلافاصله بعد از گناه و يا با فاصله اندكى كه باز به نظر عرف متصل شمرده شود واقع گردد.

*(119/2)*

ليكن اين نظريه معناى آيه بعدى را فاسد مى سازد، براى اينكه آيه مورد بحث و آيه بعديش در مقام اينند كه ضابطه اى كلى در مساءله توبه خدا، يعنى قبول توبه عبد بيان كنند و اينكه گفتيم ضابطه اى كلى دليلش ، انحصارى است كه از كلمه (انّما) استفاده مى شود و آيه بعديش مواردى را بيان مى كند كه توبه در آن پذيرفته نيست و بيش از آن دو موردى كه گفتيم استثنا نشده و بنا به گفته مفسر نامبرده توبه غير مقبول مصاديق ديگر خواهد داشت .
فاولئك يتوب اللّه عليهم و كان اللّه عليما حكيما
در اين جمله با كلمه (اولئك ) كه مخصوص اشاره به دور است به توبه كاران اشاره و اين خالى از اشعار به بلندى قدر و منزلت و احترام ايشان نيست همچنان كه جمله : (يعملون السوء بجهاله ) بر سهل انگارى خداى تعالى در شمردن گناهانشان دلالت دارد به خلاف آيه دوم كه كلمه (اولئك ) در آن اشاره دارد به دورى توبه كاران در حين مرگ و بعد از مرگ و آن اشاره دلالت دارد بر دورى آنان از رحمت خدا و آوردن جمع سوء (سيئات ) دلالت دارد بر اينكه در مقام شمردن گناهان ايشان است .
در اين آيه براى ختم شدن آن ، دو نام عليم و حكيم آمده ، با اينكه به ذهن مى رسد خوب بود غفور و رحيم بيايد، چون در آيه سخن از گناه و توبه و آمرزش رفته است ، ليكن عليم و حكيم آورد تا بفهماند اگر خداى تعالى باب توبه را فتح كرد براى اين بود كه او به حال بندگانش ، عالم است مى داند چقدر ضعيف و نادانند و حكمتش هم اين را اقتضا مى كرد، چون متقن بودن نظام و اصلاح امور بشر احتياج به فتح باب توبه دارد و نيز از آنجائى كه حكيم است فريب توبه هاى قلابى را نمى خورد و ظواهر احوال بندگان را معيار قرار نمى دهد، بلكه دلهاى آنان را مى آزمايد، پس بر بندگان او لازم است ، از علم و حكمت او غافل نمانند و اگر توبه مى كنند توبه حقيقى كنند، تا خدا هم حقيقتا جوابشان را بدهد و دعايشان را مستجاب كند.

*(119/3)*

توبه اين دسته پذيرفته نمى شود
و ليست التوبه للّذين يعملون السيئات ...
در اين آيه شريفه تعبير آيه قبلى را كه مى فرمود: (بر خدا و به نفع گنه كاران است كه توبه آنان را بپذيرد) نياورد، با اين كه مى دانيم در اين آيه نيز همان معنا منظور است و مى خواهد بفرمايد: (بر خدا و به نفع اينگونه توبه كاران نيست كه توبه شان را بپذيرد و نمى پذيرد) و ليكن خواست به اين وسيله اشاره كند به اينكه رحمت خاصه الهى و عنايتش از اين دو طايفه منقطع است همچنان كه گفتيم در آيه قبلى از گناه تعبير به مفرد (سوء) كرد و در اين آيه به جمع (سيئات ) تعبير آورد، معلوم مى شود درباره اين دو طايفه عنايت دارد گناهانشان را بشمارد و عليه آنان ضبط كند.
از اينكه جمله : (يعملون السيئات ) را مقيد كرد به جمله : (تا وقتى كه مرگشان فرا رسد) استمرار گناه فهميده مى شود، حال يا به خاطر اينكه سهل انگارى در شناختن به سوى توبه و امروز و فردا كردن در آن ، خودش معصيتى است مستمر، كه هر لحظه تكرار مى شود و يا به خاطر اينكه اين سهل انگارى به منزله مداومت بر گناه است و يا به خاطر اينكه غالبا خالى از تكرار معصيت نيست ، يا تكرار همان معصيت اول يا گناهانى ديگر شبيه به آن .
و اينكه فرمود: (حتى اذا حضر احدهم الموت ...)
و نفرمود: (حتى اذا جاءهم الموت ) يعنى فرمود: (وقتى مرگ يكى از شما برسد و نفرمود: (وقتى مرگ شما برسد) براى اين بود كه دلالت كند بر اينكه افراد مورد نظر توبه را امرى حقير و بى اهميت نشمارند، با اينكه مساءله توبه اينقدر بى اهميت نيست كه مردم در طول زندگى خود هر كارى خواستند بكنند و هيچ باكى نداشته باشند همين كه مرگ يكى از آنان رسيد تنها خود او براى اينكه از خطرها و مهلكه هائى كه با مخالفت امر الهى براى خود آماده كرده نجات يابد بگويد: حالا ديگر توبه كردم .

*(119/4)*

پس امر توبه به اين آسانى نيست ، كه گنه كار با صرف گفتن چند لفظ و يا صرف نيت توبه از همه مخاطر رهائى يابد.
از اينجا روشن مى شود كه مقيد كردن جمله (تبت ) بقيد (الان ) چه معنا مى دهد، چون اين قيد به ما مى فهماند كه حضور مرگ و مشاهده كردن صاحب اين سخن عظمت و سلطنت آخرت را باعث شده است كه او بگويد: (انى تبت ) (من اكنون توبه مى كنم ) پس چنين كسى منطقى خواهد داشت حال اگر به زبان نگويد به دل مى گويد.
پس معناى جمله چنين مى شود كه من در اين حال كه مرگ را حق ديدم و جزاى حق را مشاهده كردم ، اينك تائب هستم .
و خداى تعالى نظير اين بيان را از مجرمين حكايت كرده كه روز قيامت چه مى گويند آنجا كه مى فرمايد: (و لو ترى اذ المجرمون ناكسوا روسهم عند ربهم ربّنا ابصرنا و سمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون ) (و چه خوب بود تو و هر بيننده ديگر اين حالت مجرمين را مى ديديد كه نزد پروردگارشان سرها به زير افكنده مى گويند: پروردگارا ديديم و شنيديم ، اينك ما را به دنيا برگردان تا عمل صالح كنيم كه ديگر يقين بر ايمان حاصل گشت ).
اين توبه از صاحبش قبول نمى شود، براى اينكه در حالى صورت مى گيرد كه از زندگى دنيا ماءيوس شده و از هول و وحشت انتقال به ديگر سراى مطلع گشته آن ياس و اين هول او را مجبور كرده به اينكه از اعمال چندين ساله خود توبه كند و تصميم بگيرد كه به سوى پروردگارش برگردد، اما \_ ولات حسين مناص \_ ديگر گذشته ، چون زندگى دنيائى در بين نيست اختيار عملى هم از دست رفته است .
و لا الذين يموتون و هم كفار

*(119/5)*

اين جمله معرف مصداق دوم است ، از كسانى كه توبه شان پذيرفته نيست و او كسى است كه عمرى به كفر خود ادامه داده و در حال كفر مرده و بعد از مشاهده آخرت اظهار ايمان مى كند خداى تعالى توبه او را نمى پذيرد براى اينكه ايمان آوردنش كه همان توبه او است در آن روز، سودى به حالش ندارد و اين معنا در قرآن كريم مكررا آمده كه پس از مردن با وجود كفر هيچ راه نجاتى وجود ندارد و اگر درخواستى بكنند اجابت نمى شود از آن جمله فرموده : (الا الّذين تابوا و اصلحوا و بينوا فاولئك اتوب عليهم و انا التواب الرحيم ان الّذين كفروا و ماتوا و هم كفّار اولئك عليهم لعنة اللّه و الملائكه و النّاس اجمعين ، خالدين فيها لايخفّف عنهم العذاب و لا هم ينظرون ) و نيز فرموده : (ان الّذين كفروا و ماتوا و هم كفار فلن يقبل من احد هم مل ء الارض ذهبا و لو افتدى به اولئك لهم عذاب اليم و ما لهم من ناصرين )، نداشتن ياور نداشتن شفيع نيز هست ، همچنانكه در تفسير اين آيه در جلد دوم عربى اين كتاب بيانش گذشت .
اگر جمله : (و لا الّذين يموتون ) را مقيد كرد بقيد (و هم كفار) براى اين بود كه بفهماند غير كفار يعنى مؤ منين كه در حال گنهكارى از دنيا مى روند و استكبارى نسبت به خداى تعالى ندارند و در توبه كردن مسامحه نورزيدند \_ چون در سابق گفتيم مسامحه در توبه توهين به مقام پروردگار و استكبار بر او است \_ كه توبه چنين بنده اى هر چند با مردنش از دست رفته ولى توبه خدا و برگشت او به سوى مغفرت و رحمتش امكان دارد، چون ممكن است بعد از مردن به وسيله شفاعت شافعان مشمول رحمت خداى تعالى قرار گيرد و همين خود از جمله شواهدى است بر اينكه مراد از اين دو آيه بيان توبه و بازگشت خدا به بندگانش است نه بيان حال توبه بنده و برگشتش به سوى خدا و اگر آن را هم آورده به طفيل آن ديگرى ذكر كرده است .
اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما

*(119/6)*

اسم اشاره (اولئك ) همانطور كه اشاره كرديم دلالت مى كند بر دورى اين دو طايفه از ساحت قرب ، و تشريف ، و كلمه (اعتدنا) از مصدر اعتاد و به معناى اعداد و يا وعده است .
گفتارى پيرامون توبه
عنوان توبه با همه معانيش كه در قرآن كريم آمده از تعاليم حقيقى است كه مختص به اين كتاب آسمانى است ، چون توبه به معناى ايمان آوردن از كفر و شرك هر چند در ساير اديان آسمانى مانند دين موسى و عيسى (عليهما السلام ) نيز داير است ، اما نه از جهت تحليل حقيقت توبه و سرايت دادن آن به ايمان بلكه به اسم اينكه خود توبه ايمان است .
حتى از اصول مستقله اى كه ، آئين مسيحيت را بر آن اصول پى نهاده اند برمى آيد كه اصلا توبه فائده اى ندارد بلكه ناممكن است كه انسان از توبه اش بهره مند شود، مخصوصا اين معنا از مطالبى كه در توجيه به دار آويخته شدن مسيح و جان خود را فداى بشر كردن آورده اند به خوبى مشاهده مى شود و ما در سابق يعنى در جلد سوم عربى اين كتاب آنجا كه درباره خلقت عيسى (عليه السلام ) بحث مى كرديم نقل نموديم .
اين را داشته باش و آنگاه بدانكه ارباب كليسا بعد از افراط در مساءله توبه آنقدر در اين مساءله كه آنرا محال مى دانستند بى حد و مرز شدند، كه به مردم گنهكار اوراق مغفرت مى فروختند و از اين راه تجارت مى كردند، كليساچيان كه اولياى دين مسيحيت بودند گناهان گنهكارانى را كه نزدشان مى آمدند و به گناه خود اعتراف مى كردند مى آمرزيدند.

*(119/7)*

ولى قرآن كريم - نه آن راه تفريط را رفته و نه اين راه افراط را بلكه حال انسان را از نظر دعوت شدن و هدايت پذيرفتنش ‍ تحليل كرده و ديده كه انسان از نظر پذيرفتن هدايت او و رسيدنش به كمال و كرامت و سعادتى كه بايد در زندگى آخرتيش نزد خداى سبحان داشته باشد سعادتى كه برايش حياتى و واجب بوده و در سير اختيارى به سوى پروردگارش بى نياز از آن نيست ، به تمام معنا فقير است يعنى فقر و تهيدستى در حاق ذات او است ، همچنان كه خود در كلام مجيدش فرمود: (يا ايها النّاس انتم الفقراء الى اللّه و اللّه هو الغنى الحميد).
و نيز فرموده (و لا يملكون لانفسهم ضرّا و لانفعا و لايملكون موتا و لاحيوة و لانشورا).
خداى تعالى مى دانست كه بشر اگر به حال خود واگذار گشته ، دستگيرى نشود، در پرتگاه شقاوت و خطر سقوط دورى از خدا و در كنج مسكنت قرار مى گيرد، همچنان كه در آيه زير به آن اشاره نموده مى فرمايد: (لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ، ثم رددناه اسفل سافلين ) ما انسان را در بهترين وجه متصور بيافريديم و سپس همو را به پست ترين مراحل پستى برگردانديم )، و نيز مى فرمايد: (و ان منكم الّا واردها كان على ربك حتما مقضيّا ثم ننجّى الّذين اتّقوا و نذر الظالمين فيها جثيا) و نيز در آغاز خلقت به آدم (ابوالبشر) و همسرش زنهار داده بود كه : (فلا يخرجنّكما من الجنّة فتشقى ).
خداى تعالى چون بر اين علم داشت و مى دانست كه نزديك شدن بشر به منزلگاه كرامت و استقرارش در مستقر سعادت موقوف بر اين است كه از آنچه او را به خطرهاى نامبرده مى افكند منصرف شود و اگر هم مبتلا بدان شده ، از آن دل بر كند، و بسوى پروردگارش رجوع كند، به همين جهت خداى سبحان باب توبه را فتح نمود، توبه از كفر و شرك و توبه از فروعات آن ، كه همان گناهان باشد.

*(119/8)*

پس توبه به معناى رجوع به خداى سبحان و دلزده شدن از لوث گناه و تاريكى و دورى از خدا و شقاوت ، مشروط بر اين است كه قبلا انسان به وسيله ايمان آوردن به خدا و روز جزا خود را در مستقر دار كرامت و در مسير تنعم به اقسام نعمت اطاعتها و قربتها قرار داده باشد و به عبارتى ديگر موقوف بر اين است كه قبلا از شرك و از هر گناهى توبه كرده باشد، همچنانكه فرمود: (و توبوا الى اللّه جميعا ايها المؤ منون لعلكم تفلحون ) (هان ! اى مؤ منين همگى به سوى خدا توبه بريد تا شايد رستگار گرديد).
پس توبه به معناى برگشتن به سوى خدا هم توبه از شرك را شامل مى شود و هم توبه از گناه را، بلكه شامل غير اين دو نيز به بيانى كه انشاءاللّه مى آيد مى شود.
توبه نيازمند عنايت و توفيق الهى است
مطلب ديگر اينكه انسان از آنجائى كه گفتيم فى نفسه سراپا فقر است و به هيچ وجه مالك خير و سعادت خود نيست ، مگر به وسيله پروردگار خود، بناچار در اين رجوعش به سوى پروردگار نيز محتاج است به عنايتى از پروردگارش و اعانتى از او چون \_ در سابق هم گفتيم رجوع به خداى تعالى احتياج به عبوديت و مسكنت به درگاه خدا، دارد كه اين محقق نمى شود مگر به توفيق و اعانت او كه همين توفيق توبه او و برگشتش به سوى بنده گنهكارش است كه قبل از توبه عبد شامل حال عبد مى شود و سپس توبه عبد محقق مى گردد همچنانكه در قرآن كريمش فرمود: (ثم تاب عليهم ليتوبوا)، (سپس به سوى آنان برگشت تا ايشان نيز به سويش برگردند) و همچنين برگشتن بنده به سوى خدا وقتى سودمند است كه خداى تعالى اين توبه و برگشت را قبول كند كه اين خود توبه دوم خداى تعالى است ، كه بعد از توبه عبد صورت مى گيرد هم چنانكه فرمود: (فاولئك يتوب اللّه عليهم ...) اينانند كه خداى تعالى به سويشان برمى گردد).

*(119/9)*

و اگر خواننده محترم (كه خدايش توفيق دهد) آن طورى كه بايد مساءله را مورد دقت قرار دهد خواهد ديد كه تعدد توبه خداى تعالى با قياس به توبه عبد است ، و گرنه توبه او يكى است و آن عبارت است از رجوع خداى تعالى به رحمتش به سوى بنده كه هم قبل از توبه عبد را شامل مى شود و هم بعد از آن را، و گاه هم مى شود كه بدون توبه عبد شامل حال او مى شود كه در سابق در ذيل آيه : ( و لا الّذين يموتون ) و هم كفار از آن استفاده كرديم و گفتيم قبول شفاعت شفيع در حق بنده گنهكار در روز قيامت يكى از مصاديق توبه خداى تعالى است و آيه شريفه : (و اللّه يريد ان يتوب عليكم و يريد الّذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما)، (خدا مى خواهد بر شما توبه برد و كسانى كه شهوات را پيروى مى كنند مى خواهند شما به انحرافى بزرگ منحرف شويد).
توبه درباره بعضى از بندگان مقرب خدا نيز مصداق مى يابد (توبه عمومى خداىسبحان )
مطلبى ديگر كه تذكرش لازم است اين كه مساءله قرب و بعد نزديكى به خدا و دورى از او دو امر نسبى هستند، ممكن است بعد، در مقام قرب هم تحقق يابد، بعد از يك مرحله و قرب به مرحله اى ديگر و بنابراين معناى توبه درباره رجوع بعضى از بندگان مقرب خدا نيز مصداق مى يابد، چون موقف او را اگر مقايسه كنيم با موضع كسى كه از او مقرب تر و به خداى تعالى نزديكتر است ، رجوع او به خدا، توبه مى شود.

*(119/10)*

شاهد اين گفتار ما توبه هايى است كه خداى تعالى در كلام مجيدش از انبياى معصوم و بى گناه (عليهم السلام ) حكايت فرموده از آن جمله درباره آدم (عليه السلام ) چنين مى فرمايد: (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه )، (پس آدم كلماتى را از پروردگارش دريافت نمود، و در نتيجه خداى تعالى توبه اش بپذيرفت ). و نيز در حكايت دعاى ابراهيم و اسماعيل (عليهماالسلام ) بعد از بناى كعبه مى فرمايد: (و تب علينا انّك انت التواب الرحيم ) و از موسى (عليه السلام ) حكايت مى كند كه گفت : (سبحانك تبت اليك و انا اول المؤ منين )، و در خطاب به پيامبر اسلام مى فرمايد: (فاصبر انّ وعداللّه حق واستغفر لذنبك و سبّح بحمد ربّك بالعشىّ و الابكار).
و نيز درباره همان جناب مى فرمايد: (لقد تاب اللّه على النبى و المهاجرين و الانصار الّذين اتّبعوه فى ساعة العسرة ).
و اين توبه ، توبه عمومى خداى سبحان است ، كه اطلاق آيات بسيارى از كلام مجيدش بر آن دلالت دارد، از قبيل آيه : (غافر الذّنب و قابل التّوب ) (خدائى كه آمرزگار گناه و پذيراى توبه است ) و آيه : (و هو الّذى يقبل التوبه عن عباده ) (توبه را از بندگانش مى پذيرد) و آياتى ديگر از اين قبيل .
خلاصه آنچه تاكنون درباره توبه گفته شد
پس خلاصه آنچه تاكنون گفتيم اين شد كه اولا گسترش رحمت از ناحيه خداى تعالى بر بندگانش و در نتيجه آمرزش گناهان ايشان و برطرف ساختن پرده ظلمتى كه از ناحيه معاصى بر دلهايشان افتاده \_ حال چه اينكه معصيت شرك باشد و چه پائين تر از آن - خود توبه خدا بر بندگان است و برگشت بنده به سوى خدا و درخواست آمرزش گناهان و ازاله آثار سوء نافرمانيها از قلبش ‍ \_ چه اينكه شرك باشد و چه پائين تر از آن \_ خود توبه و رجوع بنده است به پروردگار خودش .

*(119/11)*

و ثانيا معلوم شد كه توبه خداى تعالى بر بنده اش اعم است از توبه ابتدائى و توبه بعد از توبه بنده و اين توبه فضلى است از ناحيه خداى تعالى مثل ساير نعمت هائى كه مخلوق خود را با آن متنعم مى سازد، همانطور كه هيچ بنده اى در آن نعمتها طلبكار خداى تعالى نيست ، هم چنين كسى توبه را بر خدا واجب و الزامى نكرده و اينكه مى گوييم عقلا بر خدا واجب است كه توبه بنده اش را قبول كند، منظور ما از اين وجوب چيزى جز آنچه از امثال آيات زير استفاده مى شود نمى باشد.
(و قابل التوب ) و (و توبوا الى اللّه جميعا ايها المؤ منون ) و (ان اللّه يحب التوابين )
(خداى تعالى توبه كاران را بسيار دوست مى دارد)، و (فاولئك يتوب اللّه عليهم ) اينان همانهايند كه خدا توبه شان را مى پذيرد) و از اين قبيل آياتى كه خدا را به صفت توبه پذيرى توصيف مى كند و بندگانرا به سوى توبه تشويق و به سوى استغفار دعوت مى كند و همچنين آيات ديگرى كه وعده قبول توبه مى دهد، حال يا در صريح كلام و يا در لوازم آن و خداى تعالى به فرموده خودش و به دليل عقل خلف وعده نمى كند.
از اينجا روشن مى شود كه خداى سبحان در قبول توبه بنده مجبور نيست ، بلكه او بدون استثنا هيچ چيز و هيچ حالت در همه احوال مالك مطلق همه چيز است ، پس او مى تواند توبه را قبول كند همچنانكه وعده اش را داده و مى تواند نكند، همچنانكه باز خودش ‍ فرموده : (ان الّذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم ). (محققا كسانى كه بعد از ايمان آوردنشان كفر ورزيدند و سپس كفر خود را از كفر نخستين خود شديدتر كردند هرگز توبه شان پذيرفته نمى شود).
ممكن است آيه زير را نيز از اين باب گرفت كه مى فرمايد: (ان الّذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن اللّه ليغفر لهم و لا ليهديهم سبيلا)
سخن عجيبى كه درباره توبه فرعون گفته شده است

*(119/12)*

اين بود خلاصه مطالب ما درباره توبه ، ولى بعضى از علما سخنانى عجيب گفته اند، از آن جمله در معناى آيه زير كه مربوط به داستان غرق شدن فرعون و توبه كردن او در نفس آخر است ، يعنى آيه شريفه : (حتى اذا ادركة الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذى آمنت به بنوا اسرائيل و انا من المسلمين ، الان و قد عصيت قبل و كنت من المفسدين ) بيانى آورده كه خلاصه اش اين است كه اين آيه هيچ دلالتى بر رد توبه فرعون ندارد و در قرآن كريم هيچ آيه ديگرى هم وجود ندارد كه بر هلاك ابدى او دلالت كند از نظر اعتبار هم \_ البته براى كسى كه در سعه رحمت خدا و سبقت رحمتش بر غضبش خوب بينديشد \_ بسيار بعيد به نظر مى رسد كه پناهنده به درگاه خود و به در خانه رحمت و كرامت را كه با حال تذلل و استكانت پناهنده او شده از رحمت خود نوميد سازد،
اين كار از يك انسان \_ البته انسانى كه خويهاى فطرى خود يعنى كرامت وجود رحمت را از دست نداده باشد \_ زيبنده نيست كه وقتى انسانى نادم كه به راستى از كارهاى ناپسند گذشته خود پشيمان شده و به او پناهنده گشته نااميد سازد و از جرم او نگذرد تا چه رسد به خدائى كه ارحم الراحمين و اكرم الاكرمين و غياث المستغيثين است ، \_ چون هر انسان داراى رحمت و كرامت رحمت و كرامتش از او است \_ .
ليكن اين سخن مردود است به دو دليل ، يكى قرآنى كه مى فرمايد: (و ليست التوبه للّذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان ...) و ديگرى دليل عقلى و اعتبارى كه در چند سطر قبل گذشت و آن اين بود كه گفتيم پشيمانى در حال مرگ پشيمانى كاذب است و اين مشاهده آثار و عذاب گناه و نزول بلا است ، كه آدمى را در دم مرگ وادار مى كند به اينكه اظهار ندامت كند.

*(119/13)*

و بر فرضى هم كه هر ندامتى توبه باشد و هر توبه اى مقبول درگاه حق واقع گردد، ليكن آيه شريفه زير كه حكايت حال مجرمين در روز قيامت است و مى فرمايد: (و اسروا الندامة لمّا راوا العذاب )
و آيات بسيارى ديگر آن را رد نموده مى فرمايد: بعد از ديدن عذاب اظهار ندامت نموده ، درخواست مى كنند خدايا ما را به دنيا برگردان تا عمل صالح كنيم ، آنگاه سخنشان را رد نموده مى فرمايد به فرض هم كه برگردند دوباره همان اعمالى كه از آن نهى شده اند از سر مى گيرند و در اظهار ندامتشان دروغگويند.
بيان يك توهم و رد آن
ممكن است در اينجا توهم كنى كه اين تحليل كه گفتيد قرآن كريم از امر توبه نموده و اين راهى كه گفتيد در اين تحليلش پيش گرفته تحليلى است ذهنى كه در بازار حقايق هيچ ارزشى ندارد و ليكن اين توهم را نكن زيرا بحث در باب سعادت و صلاح و شقاوت و طلاح انسان غير اين را نتيجه نمى دهد، خود ما اگر حال يك انسان عادى واقع در مجتمع را در نظر بگيريم كه دائما در حال اثرگيرى از تعليم و تربيت است ، مى بينيم كه او اگر در جامعه واقع نشده بود و از خارج چيزى به ذهن او وارد نمى شد، نه خوب و نه بد، ذهن و دل و جان او خالى از هر صلاح و طلاحى بود \_ البته صلاح و طلاح اجتماعى \_ و نيز ذهنش قابل گرفتن هر دو بود، او وقتى مى خواهد خود را اصلاح كند و جان خود را به زيور صلاح بيارايد و جامه تقواى رحمت خود نوميد سازد،

*(119/14)*

مگر وقتى كه اسباب اين كار مساعد باشد و عوامل اجازه بيرون شدنش از حال قبلى را به او بدهد. اين وضع محاذى همان توبه اول خداى تعالى است (او رحمت خود را شامل حال انسان گنهكار مى كند و در او ايجاد تصميم مى نمايد بر اينكه از كارهاى گذشته اش ‍ دست بردارد) سپس شروع به عملى كردن تصميمش و اينكه از كارهاى گذشته خود و حالت بدى كه داشت دست برداشته ، بارى به هر جهت مسامحه كارى را ترك كند. و اين خود توبه اى است به منزله توبه بنده در بحث ما، آنگاه شخص مورد فرض ما به تدريج با انجام رژيم هاى عملى هياءت فساد و صفت رذيله اى را كه بر قلبش مستولى بود زايل مى كند و اندك اندك صفات كمال را و نور صلاح را در قلبش جايگزين مى سازد، چون اين مسلم و واضح است كه قلب آدمى گنجايش صلاح و طلاح و يا بگو فضيلت و رذيلت هر دو را ندارد \_ ديو چو بيرون رود فرشته درآيد - و اين مستقر گشتن صفات خوب در دل آن شخص كه فرض كرديم در برابر قبول توبه در شخص مورد بحث است ، شخص فرضى ، همچنان در مرحله صلاح اجتماعى كه مسير هر انسان فطرى است سير مى كند، تا همه آن احكام و آثارى را كه دين خدا در باب توبه جارى ساخته ، به روشى فطرى كه خدا خلق را بر آن فطرت آفريده جارى سازد.
(و ثالثا) بطورى كه از همه آيات توبه چه آنها كه نقل كرديم و چه آنها كه نقل نكرديم استفاده مى شود، توبه حقيقتى است كه در نفس ‍ انسانى و قلب آدمى اثر اصلاحى دارد و جان آدمى را آماده صلاح مى سازد، صلاحى كه زمينه است براى سعادت دنيا و آخرت او و به عبارت ديگر توبه در آنجائى كه نافع هست ، يعنى شرائطش جمع است \_ در ازاله سيئات نفسانى اثر دارد، سيئاتى كه آدمى را به هر بدبختى در زندگى دنيا و آخرتش مى كشاند و از رسيدنش به سعادت و استقرارش بر اريكه خوشبختى مانع مى شود و اما احكام شرعى و قوانين دينى به حال خود باقى است ، نه با توبه اى از بين مى رود و نه با گناهى .

*(119/15)*

بله چه بسا كه بعضى از احكام به حسب مصالحى كه در تشريع آن رعايت شده ارتباطى با توبه پيدا كند و به وسيله توبه برداشته شود، ليكن اين غير آن است كه بگوييم خود توبه به تنهائى حكمى از احكام را بردارد در آيه مورد بحث در فصل قبل يعنى آيه (سوره نساء \_ 17) توبه باعث آن مى شد كه حاكم شرع دست از شكنجه مرد و زن زناكار بردارد، اما نه توبه به تنهائى بلكه بضميمه اصلاح فرمود: (فان تابا و اصلحا فاعرضوا عنهما...)
و همچنين در آيه زير توبه را در صورتى مؤ ثر مى داند كه هنوز مجرم دستگير نشده و اما اگر دستگير شد هر چه هم توبه كند حكم خدا بر او جارى مى شود و حكم خدا به وسيله توبه برطرف نمى گردد و آن آيه اين است : (انّما جزاؤ الّذين يحاربون اللّه و رسوله و يسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم و ارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزى فى الدّنيا و لهم فى الاخره عذاب عظيم ، الّا الّذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان اللّه غفور رحيم ) و از اين قبيل آياتى ديگر.
توبه ، يگانه درمان نوميدى و ياءس است

*(119/16)*

(رابعا) آن ملاكى كه به خاطر آن توبه در اسلام تشريع شد و قبلا بيانش گذشت همانا رهائى از هلاكت ناشى از گناهان و آثار سوء معاصى است ، چون اين رهايى وسيله رستگارى و مقدمه رسيدن به سعادت است ، همچنانكه قرآن كريم فرمود: (و توبوا الى اللّه جميعا ايه المؤ منون لعلكم تفلحون ) و يكى از فوائد توبه علاوه براين آن است كه مفتوح بودن باب توبه ، روح اميد را در دل گنهكاران زنده نگه مى دارد و به هيچ وجه دچار نوميدى و خمودى و ركود نمى گردند، آرى سير زندگى بشر جز با دو عامل خوف و رجاى متعادل مستقيم نمى شود، بايد مقدارى در دلش باشد، تا براى دفع مضرات برخيزد و مقدارى اميد باشد تا او را به سوى جلب منافعش به حركت درآورد، اگر آن خوف و اين رجاء هر دو با هم نباشند يا تنها خوف باشد، و يا تنها اميد، آدمى هلاك مى گردد همچنان كه قرآن كريم از نوميدى زنهار داده مى فرمايد: (قل يا عبادى الّذين اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمه اللّه انّ اللّه يغفر الذّنوب جميعا انّه هو الغفور الرحيم و انيبوا الى ربّكم ).
و تا آنجا كه ما از غريزه بشرى اطلاع داريم ، بشر تا زمانى كه در بازار زندگى شكست نخورده و تلاشش بى نتيجه نگشته ،
روحش فعال و بانشاط و تصميم هايش راسخ و محكم و تلاشش خستگى ناپذير، است اما اگر در زندگى شكست بخورد و اعمال و زحماتش بى نتيجه شود آرزويش به باد برود، آنوقت است كه نوميدى بر دلش مستولى گشته و سستى اركان او را فرا مى گيرد و اى بسا كه كارى را كه با زحمات زياد پيش برده در وسط راه رها كند و از راهى كه رفته برگردد و براى هميشه از رستگارى و رسيدن به هدف نا اميد شود توبه تنها و يگانه دواى اين درد است بشر مى تواند با توبه دل خود را هميشه زنده نگه دارد و دل مشرف به هلاكت خود را دوباره از لبه پرتگاه هلاكت كنار بكشد.

*(119/17)*

از اينجا معلوم مى شود توهمى را كه ذيلا نقل مى كنيم تا چه پايه ساقط و بى اعتبار است و آن اين است كه بعضى گفته اند تشريع توبه و دعوت مردم به سوى آن مردم را به ارتكاب معصيت جرى كردن و بر ترك اطاعت جراءت دادن است ، چون وقتى خاطر انسان جمع شد كه خدا توبه اش را مى پذيرد، ولو هر معصيتى كه برايش پاى دهد مرتكب شود چنين اعتقادى جز زيادتر شدن جراتش بر حرمات خدا، و فرورفتگيش در لجنزار گناهان چيزى به بار نمى آورد و معتقد بدان ، در هر گناهى را مى كوبد و با خود مى گويد بعدا توبه مى كنم .
توبه حقيقى با جراءت يافتن بر گناه كارى منافات دارد
وجه ساقط بودن اين توهم اين است كه اگر توبه تشريع شده ، براى اين منظور كه توهم شده نبوده ، بلكه براى اين بوده كه آراسته شدن به زيور فضائل جز با مغفرت و آمرزش گناهان ممكن نيست و علاوه بر اين تشريع شده تا خداى تعالى حالت اميد را در دلها حفظ كند و حسن اثر توبه در اين باره جاى انكار نيست و اين مفسر و يا دانشمند كه گفته است توبه مستلزم جرى شدن انسان بر هر معصيتى است ، چون اين فكر را ايجاد مى كند كه من گناه مى كنم و سپس توبه مى كنم ، اين معنا از نظرش دور مانده كه توبه اى كه او انگشت رويش گذاشته توبه مورد بحث ما نيست ، يعنى توبه حقيقى نيست بحث ما درباره توبه اى است كه انسان را از گناه دلزده كند و گناه را از نظر انسان منفور سازد نه اين لقلقه زبانى كه او رويش انگشت نهاده ، زيرا اين چنين توبه را همه دارند هم قبل از گناه دارند و هم در حال گناه و هم بعد از آن ، علاوه بر اينكه در چنين فرضى گنهكار قبل از گناه هم توبه دارد و حال آنكه قبل از صادر شدن گناه ندامت كه همان توبه واقعى است تصور ندارد، مگر آنكه مدعى آن خواسته باشد با خداى تعالى و رب العالمين خدعه و نيرنگ بكند، كه معلوم است مكر و نيرنگ باز به خودش برمى گردد (و لا يحيق المكر السّيّى ء الا باهله ).

*(119/18)*

و (خامسا) نافرمانى خدا كه براى آدمى موقف شرم آورى است آثار سوئى در زندگى او دارد و بشر هرگز از آنها دست برنمى دارد و توبه نمى كند، مگر به علم و يقين به زشتى آنها، كه اگر چنين علمى براى انسان حاصل شود، اولا ممكن نيست آدمى از آنچه تاكنون مرتكب شده پشيمان نگردد، و پشيمانى تاءثير خاص باطنى است ، كه از كار زشتى كه انجام شده در دل پيدا مى شود، و ثانيا وقتى اين حالت در دل پا برجا مى شود، كه پاره اى افعال صالح و مخالف آن سيئات انجام دهد، اعمالى كه بر رجوع و توبه او دلالت كند.
تمامى ريزه كاريهائى كه خداى عزوجل در شريعت اسلام براى توبه مقرر كرده از قبيل ندامت ، و سپس استغفار، و آنگاه مشغول انجام اعمال صالحه شدن ، و در آخر از نافرمانى خدا دل كندن و چيرهائى ديگر از اين قبيل ، كه در روايات وارد شده و در كتب اخلاق متعرض آن شده اند، همه و همه به اين واقعيتهائى كه گفتيم برگشت مى كند (و خلاصه آنچه زبان شرع در اين باب بيان كرده زبان فطرت و واقعيتهاى خود بشر است ).
مواردى كه قابل توبه نيستند
(و سادسا) اينكه توبه كه عبارت شد از برگشتن اختيارى از گناه به طاعت و عبوديت ، وقتى محقق مى شود كه در ظرف اختيار صورت بگيرد، يعنى در عالم دنيا كه عرصه اختيار است ، و اما در عالمى ديگر كه عبد هيچ اختيارى از خود ندارد و نمى تواند به اختيار خود يكى از دو راه صلاح و طلاح و سعادت و شقاوت را انتخاب كند، توبه در آنجا راه ندارد كه توضيح بيشترش در سابق گذشت .

*(119/19)*

يكى از مواردى كه توبه در آنجا صحيح نيست چون هيچ انتخابى در اختيار انسان نيست ، گناهان مربوط به حقوق الناس است ، درباره حق اللّه ، توبه تصور دارد، چون خداى تعالى خودش وعده داده از گناهان گذشته توبه كاران صرفنظر فرمايد، ولى مردم چنين وعده اى به ما نداده اند، و من كه حق آنان را ضايع كرده ام از بين بردن آثار سوء اين ظلم در اختيار من نيست ، هر چه من بگويم توبه كردم ، مادام كه صاحب حق از من راضى نشده فائده ندارد، چون خود خداى سبحان هم حقوقى براى مردم جعل كرده و حقوق مردم را محترم شمرده ، و تعدى به يك فرد از بندگانش به اموال و ناموس و آبرو و جانش را ظلم و عدوان خوانده ،
و حاشا بر خداى عزوجل كه به كسى اختيار تام دهد، تا بدون هيچ جرمى آن حقوق را از بندگانش سلب كند. و در حقيقت خودش ‍ كارى بكند كه بندگانش را از آن نهى كرده و از اين راه به آنان ستم روا بدارد، همچنانكه خودش فرمود: (ان اللّه لايظلم النّاس ‍ شيئا).
بله اين مطلب يك مورد استثنا دارد و آن توبه از شرك است كه نه تنها گناهان مربوط به حقوق اللّه را محو مى كند، بلكه گناهان مربوط به حقوق النّاس را هم از بين مى برد و خلاصه اثر تمامى بديها و گناهان مربوط به فروع دين را از بين مى برد، همچنان كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: (الاسلام يجب ما قبله )، اسلام ماقبل خود را محو نابود مى سازد و با همين روايت است كه آيات مطلق كه دلالت دارد بر آمرزش همه گناهان نظير آيه (54) سوره زمر تفسير مى شود اگر در آن آيه بطور مطلق فرموده : (قل يا عبادى الّذين اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمه اللّه ان اللّه يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم و انيبوا الى ربّكم و اسلموا له ) روايت بالا آن را تفسير مى كند. به اينكه راه آمرزش همه گناهان اسلام آوردن است .

*(119/20)*

مورد ديگرى كه توبه در آنجا صحيح نيست ، گناهى است كه انسان آنرا در بين مردم سنت و باب كند و مردم را از راه حق منحرف سازد.
در اخبار آمده كه وزر و گناه هر كس كه به آن عمل كند و يا به خاطر آن سنت ، از راه حق منحرف و گمراه گردد، به گردن كسى است كه آن سنت را باب كرد و علت قبول نشدن توبه او اين است كه حقيقت توبه و رجوع به سوى خداى تعالى در امثال اين موارد تحقق نمى يابد، براى اينكه گنه كار پديده اى پديد آورده كه عمرى دراز دارد، قهرا آثار آن نيز با بقاى آن باقى خواهد ماند و ديگر نمى توان آن آثار را از بين برد و مانند آن مواردى نيست كه گناه تنها بين گنه كار و خداى عزاسمه بوده و به ديگران تجاوز نكرده .
پرهيز از گناه مقدم بر توبه است
(و سابعا) اينكه : توبه هر چند كه محو مى كند از گناهان آنچه را كه محو مى كند و گو اينكه خداى تعالى در اين باره فرموده : (فمن جائه موعظه من ربّه فانتهى فله ما سلف و امره الى اللّه )

*(119/21)*

كه بيانش در جلد دوم عربى اين كتاب گذشت و هر چند كه از ظاهر آيه : (الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا فاولئك يبدل اللّه سيئاتهم حسنات و كان اللّه غفورا رحيما و من تاب و عمل صالحا فانّه يتوب الى اللّه متابا) و مخصوصا با در نظر گرفتن آيه دوم برمى آيد كه توبه خود به تنهائى و يا به ضميمه ايمان و عمل صالح علاوه بر اينكه گناه را محو مى كند آنرا مبدل به حسنات هم مى سازد. ليكن پرهيز كردن از گناهان هيچ ربطى به گناه كردن و سپس توبه نمودن ندارد و قابل مقايسه با آن نيست ، چون خداى عزوجل در كتاب خود روشن كرده كه اولا معاصى هر چه باشد بالاخره و به نوعى به وساوس شيطانى منتهى مى شود و ثانيا ستايشهائى كه از مخلصين و معصومين از گناه و لغزشها كرده ، برابر با ستايشى كه از گناهكاران توبه كار نموده نمى باشد در اين آيات دقت بفرمائيد: (قال رب بما اغويتنى لازينن لهم فى الارض و لاغوينهم اجمعين ، الا عبادك منهم المخلصين قال هذا صراط على مستقيم ، انّ عبادى ليس لك عليهم سلطان ...) و نيز آيه (و لا تجد اكثرهم شاكرين ) تو بيشترين آنان را شاكر نمى يابى ) كه حكايت كلام ديگرى از ابليس است .
براى اينكه مخلصين و معصومين (عليهم السلام ) آنچنان مختص به مقام عبوديت تشريفى هستند، كه غير آنان يعنى حتى صالحان و توبه كاران هرگز به پايه آنان نميرسند.
بحث روايتى
(رواياتى درباره توبه )
در كتاب من لايحضره الفقيه آمده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در آخرين خطبه اى كه ايراد كرد چنين فرمود:

*(119/22)*

(هر كس يك سال قبل از مردنش توبه كند خداى تعالى توبه اش را مى پذيرد. آنگاه فرمود: نه يك سال زياد است ، هر كس يك ماه قبل از مرگش توبه كند خدا توبه اش را قبول مى فرمايد. سپس فرمود: نه يك ماه نيز زياد است ، هر كس يك روز قبل از مردنش توبه كند خداى تعالى توبه اش را مى پذيرد و آنگاه فرمود: يك روز نيز زياد است هر كس يك ساعت قبل از مرگش توبه كند خداى تعالى توبه اش را مى پذيرد، و در آخر فرمود: نه يك ساعت نيز زياد است ، هر كس قبل از مردنش در آن لحظه اى كه جانش به اينجا مى رسد \_ و سپس به حلق شريف خود اشاره نمود - توبه كند خدا توبه اش را مى پذيرد) از امام صادق (عليه السلام ) از معناى كلام خداى تعالى پرسيدند كه مى فرمايد: (و ليست التوبه للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان ) حضرت فرمود: اين آيه از آن حالتى سخن مى گويد كه چشم انسان \_ از امور دنيا بسته \_ به امور آخرت باز مى شود. در اين هنگام است كه ديگر توبه فائده ندارد.
مؤ لف قدس سره : روايت اولى را مرحوم كلينى نيز در كافى با ذكر سند از امام صادق (عليه السلام ) آورده و از طرق اهل سنت نيز نقل شده ، و در معناى آن احاديثى ديگر نيز وارد شده است .
حكم توبه در هنگام مرگ از لسان روايات
و روايت دوم آيه و رواياتى را كه در مقبول بودن توبه در هنگام مرگ وارد شده تفسير مى كند، و مى فرمايد كه مراد از حضور مرگ ، علم به مرگ و مشاهده نشانه هاى آخرت است ، آن لحظه است كه ديگر توبه قبول نيست ، اما كسى كه هنوز جاهل به مگر است ، و مطمئن نشده كه در حال مردن است ، هيچ مانعى براى قبول توبه اش نيست ، و نظير اين روايت بعضى از رواياتى است كه از نظر خواننده مى گذرد.

*(119/23)*

و در تفسير عياشى از زراره از امام ابى جعفر (عليه السلام ) آمده كه فرمود: وقتى جان آدمى به اينجا رسيد - اشاره فرمودند به حنجره خود \_ ، كسى كه مى داند مرگش رسيده ديگر توبه اش پذيرفته نيست ، و اما آن كسى كه هنوز از سرنوشت خود بى خبر است مى تواند توبه كند.
و در تفسير الدرالمنثور است كه احمد و بخارى در تاريخ خود و حاكم و ابن مردويه از ابى ذر در روايت آورده اند كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود:
خداى عزوجل همچنان توبه بنده اش را مى پذيرد و يا گناهانش را مى آمرزد، مادام كه پرده را نينداخته باشند، شخصى پرسيد پرده افتادن يعنى چه ؟ فرمود: بيرون شدن جان در حال شرك .
و در همان كتاب است كه ابن جرير از حسن روايت كرده كه گفت : به من چنين رسيده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرموده : وقتى ابليس فهميد كه آدم توخالى است ، به خداى تعالى عرضه داشت : به عزتت سوگند مادام كه روح در كالبد او است از كالبدش ‍ بيرون نخواهم آمد، خداى تعالى فرمود: به عزت خودم سوگند من نيز مادام كه روح در تن او هست بين او و توبه كردنش حائل نمى شوم .
فرمايشات گوهربار ائمه معصومين (س ) درباره توبه و شرايط آن
و در كافى از على احمسى از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: به خدا سوگند احدى از شر گناهان نجات نمى يابد مگر آنكه به گناهان خود اقرار كند: احمسى اضافه كرده كه امام ابى جعفر (عليه السلام ) سپس فرمود در تحقق توبه همين بس كه گنهكار از كار خود پشيمان بشود.

*(119/24)*

و در همان كتاب به دو طريق از وهب روايت آورده كه گفت ، از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم مى فرمود: اگر بنده خدا توبه اى كند نصوح ، خدا او را دوست مى دارد، و گناهش را مى پوشاند، عرضه داشتم : چگونه بر او مى پوشاند؟ فرمود: از ياد دو فرشته اش كه همواره گناهانش را مى نوشتند مى برد، آنگاه به اعضا و جوارحش و نيز به قطعه قطعه هاى زمين وحى مى كند گناهان اين شخص را بپوشانيد در نتيجه روزى كه گناه كار به ديدار پروردگارش مى رسد، هيچ شاهدى نيست كه عليه او به گناهى از گناهانش شهادت دهد.
و در همان كتاب است كه محمد بن مسلم از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه به وى فرمود: اى محمد بن مسلم گناهان مؤ من البته اگر موفق به توبه شود آمرزيده مى شود پس بر مؤ من باد تا مراقب خود باشد، كه بعد از توبه و آمرزش خود را به هيچ گناهى آلوده نسازد، آگاه باش كه به خدا سوگند اين آمرزش تنها و تنها براى اهل ايمان است عرضه داشتم حال اگر بعد از توبه دوباره مرتكب گناه شود، و دوباره توبه كند چطور؟ فرمود: اى محمد بن مسلم تو گمان مى كنى كه ممكن است بنده مؤ من خدا از گناهش پشيمان بشود، و از خدا طلب مغفرت بكند و توبه هم بكند و خدا توبه اش را نپذيرد؟ عرضه داشتم :
اگر اين توبه و گناه و باز توبه و گناه مكرر شود چطور؟ فرمود هر زمانى كه بنده مؤ من \_ البته قيد مؤ من را نبايد فراموش كرد چون گاه مى شود گناه بسيار، ايمان را از بين مى برد \_ از خدا طلب مغفرت نموده توبه كند خدا هم دوباره به آمرزش خود برمى گردد، و خداى تعالى آمرزگار مهربانست ، و توبه را مى پذيرد، و از بديها صرف نظر مى كند، پس زنهار كه مبادا از رحمت خدا نوميد گردى .

*(119/25)*

و در تفسير عياشى از ابى عمرو زبيرى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه : ( و انى لغفار لمن تاب و امن و عمل صالحا ثم اهتدى ) فرمود، اين آيه تفسيرى دارد، كه دليلش اين است كه خداى تعالى هيچ عملى را از هيچ بنده اى نمى پذيرد، مگر آنكه در روز لقا او را بنده اى با وفا نسبت به خود ديدار كند، با اين بيان آيه تفسير مى شود، و معناى اين كه در آيه جهالت را شرط كرد و فرمود: (انّما التوبه على اللّه للّذين يعملون السوء بجهاله ) اين است كه هر گناهى كه بنده خدا مى كند هر چند كه بداند گناه است باز جاهل است ، چون كورانى كه در دلش برخاسته نمى گذارد بفهمد اينكارى كه مى كند معصيت پروردگارش است ، همچنانكه مى بينيم خداى تعالى در حكايت كلام يوسف خطاب به برادرانش ، آنان را جاهل خوانده و فرموده : (قال هل علمتم ما فعلتم با يوسف و اخيه اذ انتم جاهلون ) هيچ مى دانيد كه با يوسف و برادرش در آن زمان كه جاهل بوديد چه كرديد) و جاهل خواندن برادران با اين كه مى دانستند آزردن برادر گناه است ، به خاطر همان جهلى بود كه نسبت به زشت بودن نافرمانى خدا داشتند.
مؤ لف قدس سره : اين روايت اضطرابى در متن دارد، و ظاهرا مراد از جمله اول آن كه مى فرمايد (مگر آنكه در روز لقاء او بنده اى با وفا نسبت به خود ديدار كند)، اين باشد كه توبه خود را شكسته باشد، پس توبه تنها وقتى پذيرفته است كه بازدارنده از گناه باشد، هر چند براى زمانى كوتاه ، و اينكه فرمود: (انّما التوبه ...) ظاهرا كلامى از نو بوده ، و خواسته باشد بفرمايد كلمه (بجهاله ) در آيه شريفه قيدى است توضيحى ، و اينكه جهالت در همه گناهان وجود دارد، در نتيجه اين روايت مؤ يد يكى از آن دو احتمالى است كه ما در ذيل اين آيه داديم ، و غير اين روايت رواياتى ديگر در مجمع البيان آمده كه اين ذيل روايت در آنها نيز آمده است .
سوره نساء آيات 22 \_ 19

*(119/26)*

يا ايها الّذين ءامنوا لايحلّ لكم ان ترثوا النّساء كرها و لاتعضلوهنّ لتذهبوا ببعض ما ءاتيتموهنّ الّا ان ياتين بفحشه مبينه و عاشروهنّ بالمعروف فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا و يجعل اللّه فيه خيرا كثيرا19
و ان اردتم استبدال زوج مكان زوج و اتيتم احدئهن قنطارا فلا تاءخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتنا و اثما مبينا20
و كيف تاخذونه و قد افضى بعضكم الى بعض و اخذن منكم ميثقا غليظا21
و لاتنكحوا ما نكح اباوكم من النساء الا ما قد سلف انّه كان فحشه و مقتا و ساء سبيلا22
ترجمه آيات
هان اى كسانى كه ايمان آورديد اين براى شما حلال نيست كه بزور از شوهر رفتن زن ميت جلوگيرى كنيد، تا بميرد، و شما ارث او را بخوريد، و در مضيقه شان بگذاريد تا چيزى از مهريه اى كه از شما گرفته اند به شما برگردانند، مگر آنكه عمل شنيع روشنى مرتكب شده باشند، كه در اين صورت تضييق جايز است ، و با زنان بطور شايسته معاشرت كنيد، و اگر از آنان بدتان مى آيد بايد بدانيد كه ممكن است شما از چيزى بدتان بيايد كه خدا خير بسيار را در آن نهاده باشد (19).
و اگر خواستيد به جاى همسرى كه داريد همسر بگيريد، حتى اگر همسر اول يك پوست گاو پر از طلا كابين داده ايد نبايد چيزى از آنرا پس بگيريد، چگونه و بچه مجوزى پس بگيريد با اينكه پس گرفتن آن بهتان و گناهى آشكار است (20)
و چگونه پس بگيريد با اينكه بدنهاى شما با هم تماس گرفته و همسران شما هنگام عقد ازدواج از شما پيمان محكم \_ بر وفادارى و امانت \_ گرفتند (21).
و با زنى كه پدر شما با او ازدواج كرده ازدواج نكنيد، كه باطل است ، مگر آنچه كه در دوره جاهليت انجام شده ، كه اين عمل از مصاديق فاحشه و باعث خشم خدا و طريقه اى زشت است (22).
بيان آيات
در اين آيات به مسائل مربوط به زنان كه قبلا در آن سخن داشت برگشته بعضى ديگر از آن مسائل را بيان مى كند و اين آيات در عين حال مشتمل بر جمله :

*(119/27)*

(و عاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا و يجعل اللّه فيه خيرا كثيرا)، نيز هست كه مضمونش اصلى است قرآنى ، براى زندگى اجتماعى زن .
بيان آيه شريفه مربوط به نهى از به ارث بردن زنان
يا ايها الّذين آمنوا لا يحل لكم ...كرها
در دوران جاهليت به طورى كه در تاريخ و در روايات آمده رسم چنين بوده كه همسر مردى كه مى مرده اگر مادر وراث نبود، جزء ارث به حسابش مى آوردند، ورثه ، او را نيز مانند اموال ميت به ارث مى بردند، و در اينكه كداميك از ورثه ، همسر ميت را ارث ببرد رسم چنين بود كه هر كس مى خواست ، جامه اى بر سر او مى انداخت ، و زن از آن او مى شد، اگر دلش مى خواست با او ازدواج مى كرد، آنهم بدون مهريه ، چون او را ارث برده بود، و اگر علاقه اى به اين كار نمى داشت نزد خود نگه مى داشت تا به نحوى از او استفاده مادى كند، يا شوهرش دهد، و مهريه اش را بگيرد و خرج كند، و يا اگر خواستگارى نمى داشت - در خانه اش بماند و بميرد تا اموالش را \_ اگر مالى داشت \_ به ارث ببرد.
و آيه مورد بحث هر چند ظاهرش اين است كه مى خواهد از سنت جارى در مردم جاهليت نهى كند، همان سنت به ارث بردن زنان ، و هر چند كه بعضى از مفسرين همين ظاهر را گرفته و گفته اند كه آيه مى خواهد از آن سنت بسيار زشت جلوگيرى نمايد، الا اينكه ذيل آيه شريفه كه مى فرمايد: (كرها) با اين ظاهر سازگارى ندارد، حال چه اينكه ما اين قيد را توضيحى بگيريم ، و بگوئيم هميشه به ارث بردن زنان به كراهت آنان است ، هيچ زنى دوست نمى دارد بعد از مرگ شوهرش مانند اثاث البيت او به ارث برود، و يا احترازى بگيريم و بگوئيم مى خواهد بفرمايد در صورتى كه زن كراهت دارد او را ارث نبريد.
براى اينكه اگر آن را توضيحى بگيريم معنايش اين مى شود كه به ارث رفتن زنان هميشه به كراهت خود زنان است ،

*(119/28)*

و حال آنكه اينطور نيست \_ چون غير اين صورت نيز فرض دارد، و ممكن است زنى يا بخاطر علاقه به ورثه شوهر و يا به جهاتى ديگر ب خواهد دائما در آن خانه بماند، و اگر قيد را احترازى بگيريم معناى آيه چنين مى شود كه اگر زن راضى باشد، به ارث برده مى شود، و نهى مخصوص مواردى است كه ارث رفتن زن به دلخواه خود زن نباشد، اين را هم مى دانيم كه باطل است و حكم خدا غير آن است .
next page
fehrest page
back page

*(119/29)*

next page
fehrest page
back page
بله آن چيزى كه هميشه و يا غالبا مورد كراهت زنان شوهر مرده بوده است محروميت از ازدواج و به ارث رفتن اموال آنان است ، و ظاهرا آيه شريفه مى خواهد از اين معنا نهى كند، و بفرمايد اين ارث چون با كراهت صاحب مال است درست نيست ، و اما ازدواج كردن با آنان به ملاك ارث مطلبى است كه آيه اى ديگر كه بعدا مى آيد و مى فرمايد: (و لا تنكحوا ما نكح آباوكم من النساء) متعرض ‍ آن است ، و همچنين شوهر دادن آنان و خوردن ارثشان مطلبى است كه آيه شريفه : (و للنساء نصيب ممّا اكتسبن ) متعرض آن است ، آيه شريفه زير نيز به همه اين جهالت دلالت دارد: (فلا جناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن من معروف ).
و اما اينكه بعد از كلمه (كرها) فرمود: (و لا تعضلوهن لتذهبوا...) منظور از اين عضل ، غير عضل از ازدواج براى خوردن مال او به عنوان ارث است ، براى اينكه دنبال اينكه فرمود: زنان را عضل \_ منع \_ مكنيد، مى فرمايد: (لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن ) و آنان را از هيچ مقدارى كه به ايشان داده ايد محروم نكنيد، پس اين جمله دلالت مى كند بر اينكه مراد از عضل نامبرده ، ندادن مهريه اى است كه مرد بايد به زن بپردازد، نه خوردن مال او از طريقى غير طريق مهر و سخن كوتاه اين كه آيه شريفه مى خواهد نهى كند از وراثت اموال زنان با اين كه خودشان راضى نيستند، نه وراثت خود زنان ، پس اضافه ارث به كلمه (نساء) به تقدير كلمه (اموال ) است ، و تقدير آن (ان ترثوا اموال النساء) است ، و ممكن هم هست كلمه اموال را در تقدير نگيريم ، و بگوئيم تعبير ارث بردن زنان مجازى عقلى است ، كه باز معنايش ارث بردن اموال ايشان است .
و لاتعضلوهن لتذهبوا... مبينه
اين جمله كه واو عاطفه بر سر دارد يا معطوف است به جمله (ترثوا...) و تقدير كلام (ان ترثوا و لا ان تعضلوهن ...) است .

*(120/1)*

و يا نهيى است معطوف بر جمله : (لا يحل لكم ...) چون اين جمله نيز در معناى نهى است ،
و كلمه : (عضل ) به معناى منع و تنگ گرفتن و سختگيرى است و كلمه : (فاحشه ) به معناى طريقه بسيار زشت و روش بسيار ناپسند است ، كه البته بيشتر، استعمالش در عمل زنا است و كلمه (مبينه ) به معناى (متبينه ) است ، از سيبويه نيز نقل شده كه گفته است (ابان ) كه باب افعال و (استبان ) كه باب استفعال است ، و (بين ) كه باب تفعيل است ، و (تبين ) كه باب تفعل است ، همه به يك معنا است كه هم بطور متعدى استعمال مى شود، و مفعول مى گيرد، و هم بطور لازم و بى مفعول بكار مى رود، هم بطور لازم گفته مى شود: (ابان المساءله ) مساءله روشن شد، و هم (استبان ) و هم (بين ) و هم (تبين )، همچنان كه بطور متعدى گفته مى شود: (ابنت المسئله و استبنتها و بينتها و تبينتها) (كه در همه اين تعبيرها معنا اين است كه من مساءله را روشن كردم ).
اين آيه شريفه نهى مى كند از تنگ گرفتن بر زنان ، حال اين تنگ گرفتن به هر نحوى كه باشد، و بخواهند به وسيله سخت گيريها او را ناچار كنند به اينكه چيزى از مهريه خود را ببخشد، تا عقد نكاحش را فسخ كنند، و از تنگى معيشت نجاتش دهند، پس تنگ گرفتن به اين منظور بر شوهر حرام است ، مگر آنكه زن ، فاحشه مبينه و زنائى آشكار مرتكب شود، كه در اين صورت شوهر مى تواند بر او تنگ بگيرد، تا به وسيله پول گرفتن طلاقش دهد.

*(120/2)*

و اين آيه با آيه ديگرى كه در باب بخشيدن مهريه مى فرمايد: (و لايحل لكم ان تاءخذوا ممّا اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود اللّه ، فان خفتم الا يقيما حدود اللّه فلا جناح عليهما فيما افتدت به )، منافات ندارد، چون اين آيه بطور عموم نهى مى كند از اينكه زن را به اجبار وادارند چيزى از مهريه اش را ببخشد، مگر آنكه اين بخشش با تراضى طرفين باشد، و اما آيه مورد بحث ، آيه سوره بقره را تخصيص مى زند، و يك مورد از موارد اجبار و اكراه را استثنا مى كند، و آن صورتى است كه زن مرتكب فاحشه شده باشد.
معناى معاشرت به وجه معروف با زنان در جمله (و عاشروهنّ بالمعروف )
و عاشروهن بالمعروف ...
كلمه (معروف ) به معناى هر امرى است كه مردم در مجتمع خود آن را بشناسند، و آنرا انكار نكنند، و بدان جاهل نباشند، و چون دستور به معاشرت كردن با زنان را مقيد فرمود به قيد (معروف ) قهرا معناى امر به معاشرت با زنان معاشرتى است كه در بين ماءمورين به اين امر يعنى مسلمانان معروف باشد.
و معاشرتى كه از نظر مردان معروف و شناخته شده ، و در بين آنها متعارف است ،

*(120/3)*

اين است كه يك فرد از جامعه ، جزئى باشد مقوم جامعه ، يعنى در تشكيل جامعه دخيل باشد، و دخالتش مساوى باشد با دخالتى كه ساير اعضا دارند، و در نتيجه تاءثيرش در بدست آمدن غرض تعاون و همكارى عمومى به مقدار تاءثير ساير افراد باشد، و بالاخره همه افراد مورد اين تكليف قرار گيرند كه هر يك كارى را كه در وسع و طاقت دارد و جامعه نيازمند محصول آن كار است انجام دهند، و آنچه از محصول كارش مورد نياز خودش است ، به خود اختصاص دهد، و مازاد را در اختيار ساير افراد جامعه قرار داده ، در مقابل از مازاد محصول كار ديگران آنچه لازم دارد بگيرد، اين آن معاشرتى است كه در نظر افراد جامعه معروف است ، و اما اگر يك فرد از جامعه غير اين رفتار كند - و معلوم است كه غير اين تنها يك فرض دارد \_ و آن اين است كه ديگران به او ستم كنند و استقلال او در جزئيت براى جامعه را باطل نموده ، تابع و غير مستقل سازند، به اين معنا كه ديگران از حاصل كار او بهره مند بشوند، ولى او از حاصل كار ديگران بهره اى نبرد، و شخص او را مورد استثنا قرار دهند.
اختصاص بعضى طبقات و افراد به بعض مختصات ، با وحدت ريشه انسانى آنهامنافات دارد

*(120/4)*

و خداى تعالى در كتاب كريمش بيان كرده كه مردم همگى و بدون استثنا چه مردان و چه زنان شاخه هائى از يك تنه درختند، و اجزا و ابعاضى هستند براى طبيعت واحده بشريت ، و مجتمع در تشكيل يافتن ، محتاج به همه اين اجزا است ، همان مقدار كه محتاج جنس ‍ مردان است ، محتاج جنس زنان خواهد بود، همچنان كه فرمود: (بعضكم من بعض ) (همه از هميد). و اين حكم عمومى منافات با اين معنا ندارد، كه هر يك از دو طايفه زن و مرد خصلتى مختص به خود داشته باشد، مثلا نوع مردان داراى شدت و قوت باشند، و نوع زنان طبيعتا داراى رقت و عاطفه باشند، چون طبيعت انسانيت هم در حيات تكوينى و هم اجتماعيش نيازمند به ابراز شدت و اظهار قوت است ، و هم محتاج به اظهار مودت و رحمت است ، همچنانكه نيازمند به آن است كه ديگران نسبت به او اظهار شدت و قوت كنند و هم اظهار محبت و رحمت نمايند، و اين دو خصلت دو مظهر از مظاهر جذب و دفع عمومى در مجتمع بشرى است .
روى اين حساب دو طايفه مرد و زن از نظر و زن و از نظر اثر وجودى با هم متعادلند، هم چنانكه افراد طايفه مردان با همه اختلافى كه در شؤ ون طبيعى و اجتماعى دارند، بعضى قوى و عالم و زيرك و بزرگ و رئيس و مخدوم و شريف ، و بعضى ديگر ضعيف و جاهل و كودن و مرئوس و خادم و پست اند، و همچنين تفاوتهائى ديگر از اين قبيل دارند، در عين حال از نظر وزن و تاءثيرى كه در ساختمان اين مجتمع بشرى دارند متعادلند.
پس مى توان گفت و بلكه بايد گفت كه اين است آن حكمى كه از ذوق مجتمع سالم و دور از افراط و تفريط منبعث مى شود، از ذوق مجتمعى كه طبق سنت فطرت تشكيل شده و عمل مى كند و از آن منحرف نمى شود،

*(120/5)*

اسلام نيز در آيه مورد بحث و دستورات ديگر خواسته است انحراف جامعه را برطرف نموده ، به طرف همان سنت فطرت بكشاند، بنابراين براى چنين جامعه اى هيچ چاره اى جز اين نيست كه حكم تسويه در معاشرت در آن جارى شود، و اين همان است كه به عبارت ديگر از آن به حريت اجتماعى و آزادى زنان و مردان تعبير مى كنيم ، و حقيقت آن اين است كه انسان بدان جهت كه انسان است داراى فكر و اراده است ، و نيز داراى اختيار است ، مى تواند آنچه برايش سودمند است از آنچه مضر است انتخاب كند، و در اين اختيارش استقلال دارد، و همين انسان وقتى وارد اجتماع مى شود، در آن حال نيز اختيار دارد، و ليكن در حدودى كه مزاحم با سعادت مجتمع انسانى نباشد، در اين چهار ديوارى استقلال در انتخاب را دارد، و هيچ مانعى نمى تواند از اختيار او جلو بگيرد، و يا او را در انتخاب و اختيار تابع بى چون و چراى غير سازد.
اين معنا نيز منافات ندارد با اينكه بعضى از طبقات و يا بعضى از افراد از يك طبقه به خاطر مصالحى از پاره اى مزايا برخوردار و يا از پاره اى امتيازات محروم باشند. مثلا مردان در اسلام بتوانند قاضى و حاكم شوند، و به جهاد بروند، و بر آنها واجب باشد نفقه زنان را بدهند، و احكامى ديگر از اين قبيل خاص آنان باشد، و زنان از آنها محروم باشند، و نيز كودكان نابالغ اقرارشان نافذ نباشد، و نتوانند مستقلا معامله كنند، و مكلف به تكاليف اسلام نباشند، و امثال اين احكام كه در باب حجر (و افرادى كه از تصرفات مالى محجورند) در كتب فقهى ذكر شده است .
پس همه اين تفاوتها خصوصيات احكامى است كه متوجه طبقات و اشخاصى از مجتمع مى شود، و علتش اختلافى است كه در وزن اجتماعى آنان است ، در عين اينكه همه در اصل داشتن وزن انسانى و اجتماعى شريكند، چون ملاك در داشتن اصل وزن انسان بودن و داراى فكر و اراده بودن است ، كه در همه هست .

*(120/6)*

البته اين را هم بگوئيم كه اين احكام اختصاصى مختص به شريعت مقدسه اسلام نيست ، بلكه در تمامى قوانين مدنى و حتى در همه اجتماعاتى كه براى خود سنتى دارند كم و بيش يافت مى شود، هر چند كه قانون نداشته باشند، و زندگيشان جنگلى باشد، و با در نظر گرفتن اين مطالب اگر بخواهيم همه را در يك عبارت كوتاه بگنجانيم جامع ترين آن عبارات جمله مورد بحث است كه مى فرمايد: (و عاشروهن بالمعروف ) كه بيانش گذشت .
و اما جمله : (فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا و يجعل اللّه فيه خيرا كثيرا) از قبيل اظهار يك امر مسلم و معلوم ، به صورت امرى مشكوك و محتمل است ، تا غريزه تعصب را در شنونده تحريك نكند،
نظير آيه زير كه مى فرمايد: (قل من يرزقكم من السّموات و الارض قل اللّه و انا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين ، قل لا تسئلون عمااجرمنا و لا نسئل عما تعملون ).

*(120/7)*

خواهى پرسيد چرا قرآن با تعبير ملايم خواست رسوم و تعصبات مخاطب را تحريك نكند؟ جوابش اين است كه مجتمع بشرى در آن روز يعنى در عصر نزول قرآن زن را در جايگاه و موقعيتى كه در متن واقع دارد، جاى نمى داد، و از اينكه زن را جزء اجتماع بشرى بداند كراهت داشت ، و حاضر نبود او را مانند طبقه مردان جزء مقوم بشمارد، بلكه مجتمعاتى كه در آن عصر روى پاى خود ايستاده بودند، يا مجتمعى بود كه زن را موجودى طفيلى و خارج از جامعه انسانى و ملحق بدان مى دانست ، ملحق دانستنش از باب ناچارى بود، چون مى خواست از وجودش استفاده كند، و يا مجتمعى بود كه او را انسان مى دانست ، ولى انسانى ناقص در انسانيت ، نظير كودكان و ديوانگان ، با اين تفاوت كه كودكان بالاخره روزى بالغ مى شوند، و داخل انسانهاى تمام عيار مى شوند، و ديوانگان نيز احتمالا روزى بهبودى مى يافتند، ولى زنان براى هميشه به انسانيت كامل نمى رسيدند، در نتيجه بايد براى هميشه در تحت استيلاى مردان زندگى كنند، و شايد اين كه در جمله : (فان كرهتموهن ...) كراهت را به خود زنان نسبت داد، و فرمود: (اگر از زنان كراهت داشتيد) و نفرمود: (اگر از ازدواج با زنان كراهت داشتيد)، به خاطر اين بوده كه به اين معنا اشاره كرده باشد.
و ان اردتم استبدال زوج مكان زوج ...
كلمه (استبدال ) از ماده (ب د ل ) و از باب استفعال است ، و استبدال زوجى به جاى زوجى ديگر گويا به معناى قائم مقام كردن همسر دومى ، در جاى همسر اولى است ، و يا از قبيل تضمين يعنى گنجاندن معنائى است در لفظى كه ظاهرش به آن معنا نيست .

*(120/8)*

بنابراين جمله قائم مقام كردن زنى در جاى زن اولى ، عوض كردن اين به آن است ، و به همين جهت است كه هم جمله (اردتم - خواستيد) را آورد، و هم تعبير به (استبدال ) را كه خواستن در آن نيز هست ، و اگر استبدال به همان معناى لغويش بود، ديگر احتياجى نبود كه جمله : (اردتم ) را بياورد، معلوم مى شود همانطور كه گفتيم منظور از استبدال طلب بدل نيست ، بلكه جايگزين كردن همسرى به جاى همسر اولى است و بنابراين معناى جمله اين مى شود:
(و اگر خواستيد جايگزين كنيد همسرى را در جاى همسرى ديگر بر سبيل استبدال ، چنين و چنان كنيد).
كلمه (بهتان ) به معناى هر سخنى و هر عملى است كه شنونده و بيننده را مبهوت و متحير كند، و بيشتر در مورد دروغ زبانى استعمال مى شود،كلمه بهتان در اصل مصدر است ، و در آيه شريفه در معناى فعل استعمال شده ، يعنى گرفتن بيجا و تجاوزگرانه از مهريه زن ، و اين كلمه و همچنين كلمه (اثما) در آيه شريفه از نظر موقعيت ادبى حال است از جمله : (اتاخذونه ) و استفهام در آيه انكارى است .
معناى آيه اين است كه اگر خواستيد بعضى از زنان خود را طلاق دهيد، و با زنى ديگر به جاى او ازدواج كنيد، از مهريه اى كه به همسر طلاقى خود در هنگام ازدواجش داده بوديد چيزى پس نگيريد هر چند كه آن مهريه مال بسيار زيادى باشد، و آنچه مى خواهيد بدون رضايتش بگيريد نسبت به آنچه داده ايد، بسيار اندك باشد.
و كيف تاخذونه و قد افضى بعضكم الى بعض ...
استفهام در اين جمله به منظور شگفت انگيزى در ديگران است ، و مصدر (افضاء) كه فعل ماضى (افضى ) از آن گرفته شده ، به معناى اتصال به طور چسبيدن است ، و اصل آن يعنى ثلاثى مجردش فضا است كه به معناى وسعت است .

*(120/9)*

و از آنجائى كه گرفتن مهريه بدون رضايت زن بغى و ظلم است ، و مورد آن مورد اتصال و اتحاد است ، اين معنا باعث شد كه تعجب كردن از آن صحيح باشد، چون اين شوهر با زنى كه طلاقش داده به وسيله ازدواجى كه باهم كرده بودند، و به خاطر نزديكى و وصلتى كه داشتند، مثل شخص واحد شده بودند و آيا ظلم كردن اين شوهر به آن همسر كه در حقيقت ظلم كردن به خودش است ، و مثل اين است كه بخود آسيب برساند، جاى تعجب نيست ؟ قطعا هست ، و لذا از در تعجب مى پرسد چطور حق او را از او مى گيرى ، با اينكه تو و او يك روح در دو بدن بوديد، و يا به عبارتى ديگر از نظر پيوند دو روح در يك بدن بوديد؟
و اما اينكه فرمود: (و اخذن منكم ميثاقا غليظا) ظاهرش اين است كه مراد از ميثاق غليظ، همان علقه ايست كه عقد ازدواج و امثال آن در بين آن دو محكم كرده بود. و از لوازم اين ميثاق مساءله صداق بود، كه در هنگام عقد معين مى شود، و زن آنرا از شوهر طلبكار مى گردد.
و اى بسا گفته باشند كه : مراد از ميثاق غليظ عهدى است كه در هنگام عقد از مرد براى زن گرفته مى شود كه مثلا او را بطور شايسته نگه بدارد،بطور شايسته طلاق بدهد (همان دستورى كه خود خداى تعالى در اين باره داده و) فرموده : (فامساك بمعروف او تسريح باحسان ).
و چه بسا بعضى ديگر گفته باشند: مراد از اين ميثاق ، حكم حليتى است كه بعد از عقد نكاح شرعا تشريع شده ، ولى دورى اين دو وجه از ظاهر عبارت آيه بر كسى پوشيده نيست .
بحث روايتى
(در ذيل آيات مربوط به ارث رفتن زن و ازدواج با زن پدر)

*(120/10)*

در تفسير عياشى از هاشم بن عبداللّه \_ روايت آمده كه گفت : من به سرى بجلى گفتم : معناى آيه : (و لا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن ) چيست ؟ مى گويد: او از كسى سخنى نقل كرد و سپس گفت منظور نهى از آن سنتى است كه نبطى ها داشتند، وقتى كسى مى مرد شخصى جامه خود را بر سر زن او مى انداخت آن زن ديگر نمى توانست با ديگرى ازدواج كند، و اين سنت در عرب دوره جاهليت جارى بود.
و در تفسير قمى در روايت ابى الجارود از امام باقر (عليه السلام ) آمده كه در معناى آيه : (يا ايها الّذين آمنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها) فرموده : در جاهليت و در اوائلى كه قبائل عرب اسلام آوردند رسم چنين بود كه وقتى شخصى دوستش مى مرد، و زنى از او مى ماند، او جامه خود را بر سر آن زن مى انداخت و همين باعث مى شد ازدواج با آن زن را به ارث ببرد، به اين معنا كه اين ازدواج ديگر مهريه نمى خواست ، با همان مهريه اى كه رفيقش او را همسر خود كرده بود همسر وى مى شد، همانطورى كه اگر اين شخص ‍ پسر متوفى بود هم نكاح زن پدر را ارث مى برد و هم مال پدر را، مثلا وقتى كه ابو قيس بن اسلت از دنيا رفت ، پسرش محصن بن ابى قيس ، جامه خود را بر سر همسر پدرش كبيشه دختر معمر بن معبد انداخت ، و در نتيجه با مهريه اى كه پدر به او داده بود وارث نكاحش شد و سپس او را بلاتكليف رها كرد، نه با وى همخوابگى كرد، و نه نفقه اش را داد، كبيشه نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شكايت برد، كه يا رسول اللّه شوهرم ابو قيس بن اسلت از دنيا رفت ، و پسرش محصن وارث نكاح من شد، نه با من همخوابگى دارد، و نه نفقه ام را مى دهد، و نه رهايم مى كند كه به خانواده و اهلم بپيوندم .
رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: تو فعلا به خانه ات برگرد تا اگر خداى تعالى درباره مساءله ات حكمى نازل كرد خبرت كنم ، در اين ميان آيه شريفه :

*(120/11)*

(و لا تنكحوا ما نكح آباوكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشه و مقتا و ساء سبيلا) نازل شد و كبيشه به اهل خودش پيوست ، اين تنها كبيشه نبود كه چنين شد، در مدينه زنانى ديگر بودند كه نكاحشان به ارث رفته بود، چيزى كه هست نكاح كبيشه را پسر شوهر ارث برده بود، كه خداى تعالى اين آيه را نازل كرد كه : (يا ايها الّذين آمنوا لايحل لكم ان ترثوا النساء كرها).
مؤ لف قدس سره : آخر روايت خالى از اضطراب در معنا نيست ، و اين داستان و اينكه آيات مورد بحث درباره آن نازل شده در عده اى از روايات اهل سنت نيز آمده است ، چيزى كه هست ، همه و يا بيشتر اين روايات در اين مورد وارد شده ، كه آيه شريفه : (يا ايها الّذين آمنوا لايحل لكم ان ترثوا النساء...) درباره اين قصه نازل شده ، و خواننده محترم توجه كرد كه در بيان قبلى گفتيم : سياق آيات با اين معنا سازگار نيست .
و با اين حال در اينكه چنين سنتى در جاهليت وجود داشته ، و در اينكه آيات قرآنى مورد بحث به وجهى ارتباط با آن و با عادت جاريه در بين عرب آن روز كه آيات نازل مى شده داشته . كم و بيش شكى نيست ، پس آنچه در اين باب مورد اعتماد است همان بيان سابق ، است و بس .
و در مجمع البيان در تفسير آيه : (الا ان ياتين بفاحشه مبينه ...) مى گويد: بهتر آن است كه آيه را حمل كنيم بر همه گناهان ، نه تنها زنا و سپس اضافه كرده كه همين معنا از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده است .
و در تفسير برهان از شيبانى نقل شده كه گفته است كلمه : (فاحشه ) به معناى عمل زنا است ، و مساءله چنين است كه اگر مردى مطلع شد كه همسرش زنا داده ، مى تواند از او فديه بگيرد، و اين معنا از امام ابى جعفر امام باقر (عليه السلام ) روايت شده است .

*(120/12)*

و در الدرالمنثور است كه ابن جرير از جابر روايت آورده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: در مورد زنان از خدا بترسيد، چون شما آنان را به عنوان امانت خدا گرفته ايد، و آلت تناسليشان را با كلام خدا براى خود حلال كرده ايد، بر زنان نيز لازم است كه هيچ مرد اجنبى را كه شما مردان دوستش نمى داريد به خانه شما راه ندهند، و اگر چنين كردند ايشان را بزنيد، اما نه به حدى كه از خانه و زندگى بيزار شوند، و بر مردان لازم است كه خوراك و پوشاك زنان را بطور شايسته بدهند.
و در همان كتاب است كه ابن جرير از ابن عمر روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: ايها النّاس زنان نزد شما، زمين لگد خورده اند و شما آنان را به امانت خدا گرفته ايد، و با كلمه خدا آلت تناسليشان را براى خود حلال كرده ايد، البته شما به گردن آنان حقوقى داريد، كه يكى از آنها اين است كه احدى را در بستر زناشوئى شما راه ندهند، و در هيچ كار پسنديده نافرمانى تان نكنند، كه اگر چنين كردند رزقشان و لباسشان را بطور شايسته مى برند.
مؤ لف قدس سره : در سابق بيانى كه معناى اين روايات را روشن سازد گذشت . و در كافى و تفسير عياشى از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت آمده كه در معناى جمله : (و اخذن منكم ميثاقا غليظا) فرموده : منظور از ميثاق ، همان جملاتى است كه با آن عقد نكاح را مى بندند، تا آخر روايت .
و در تفسير مجمع البيان است كه منظور از ميثاق غليظ همان عقد و پيمانى است كه در حين عقد ازدواج از شوهر مى گيرند، كه همسرش را به خوبى و خوشى نگه دارد، و يا به خوبى و خوشى طلاق دهد، آنگاه مى گويد اين معنا از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده است .

*(120/13)*

مؤ لف قدس سره : اين معنا از جمعى از مفسرين قديم چون ابن عباس و قتاده و ابى مليكه نيز نقل شده ، و آيه شريفه آنرا رد نمى كند، زيرا اين تعهدى كه كسان عروس از داماد مى گيرند كه با او چنين و چنان رفتار كند چيزى است كه مى توان ميثاق غليظش ناميد هر چند كه ظاهرتر از اين آن است كه مراد از ميثاق غليظ همان عقد باشد كه هنگام ازدواج جارى مى سازد.
درماندگى عمر در برابر گفتار يك زن
و در الدرالمنثور است كه زبير بن بكار در كتاب موفقيات از عبداللّه بن مصعب روايت كرده كه گفت : عمر - بن خطاب - دستور داد زنان را بيش از چهل اوقيه مهر نكنيد، كه هر كس از اين پس بيش از اين مهر معين كند زائد بر چهل را به بيت المال مى اندازم ، زنى كه در مجلس بود \_ گفت : تو اى عمر چنين حقى ندارى ، عمر پرسيد: چرا؟ گفت براى اينكه خداى تعالى مى فرمايد: (و اگر به زنى يك قنطار \_ پوستى از گاو پر از طلا \_ مهريه داديد حق نداريد چيزى از آن را پس بگيريد)
عمر گفت : زنى در تشخيص حكم خدا به واقع رسيد و مردى به خطا رفت .
مؤ لف اين معنا را الدرالمنثور از عبدالرزاق ، و ابن منذر از عبد الرحمان سلمى نيز نقل كرده اند، و همچنين از سعيد بن منصور و ابى يعلى به سندى خوب از مسروق روايت كرده ، و در آن به جاى چهل اوقيه چهارصد درهم آمده ، و نيز از سعيد بن منصور، و عبد بن حميد، از بكربن عبداللّه مزنى آن را نقل كرده ، و اين روايات از نظر معنا نزديك به همند.

*(120/14)*

و نيز در آن كتاب آمده كه ابن جرير از عكرمه روايت كرده كه درباره آيه : (و لاتنكحوا ما نكح آباوكم من النساء) گفته است : اين آيه درباره ابى قيس پسر اسلت نازل شده ، كه بعد از مردن پدرش اسلت همسر او امّعبيد دختر ضمره را ارث برد، و نيز درباره اسود بن خلف نازل شده كه همسر پدرش خلف ، يعنى دختر ابى طلحه بن عبدالعزى بن عثمان بن \_ عبدالدار را بعد از مرگ پدرش ‍ ارث برد، و نيز در مورد صفوان بن اميه نازل شده ، كه همسر پدرش ، اميه بن خلف يعنى فاخته دختر اسود بن مطلب بن اسد را بعد از مرگ پدر ارث برد، و همچنين در مورد منظور بن رباب كه همسر پدرش رباب بن سيار يعنى مليكه دختر خارجه را بعد از مرگ پدر به ارث برد.
و نيز در همان كتاب است كه ابن سعد، از محمد بن كعب قرظى روايت كرده كه گفت : در جاهليت رسم چنين بود كه وقتى مردى از دنيا مى رفت ، و زنى از خود به جاى مى گذاشت ، پسرش از هر كس ديگرى مقدم بود بر اينكه با همسر پدر ازدواج كند، \_ البته ، اگر مى خواست خودش با او ازدواج مى كرد، و اگر مى خواست به ديگرى شوهرش مى داد - . اين در مورد زن پدر بود، نه زنى كه پسر از او متولد شده ، در همين دوره بود كه ابو قيس پسر اسلت از دنيا رفت ، و پسرش محصن به جايش نشست ، و با همسر پدر ازدواج كرد، نه به او نفقه داد، و نه چيزى از ارث پدر، آن زن بعد از طلوع اسلام نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شرفياب شد، و جريان را به عرض آن جناب رسانيد، حضرت فرمود: فعلا برگرد و شايد خداى تعالى درباره مساءله ات چيزى نازل كند، و چيزى نگذشت كه آيه : (و لا تنكحوا ما نكح آباوكم من النساء...) نازل گرديد، و نيز آيه شريفه : (لايحل لكم ان ترثوا النساء كرها) نازل شد.
مؤ لف قدس سره : در سابق رواياتى از طرق شيعه نقل شد، كه بر اين داستان دلالت مى كرد.

*(120/15)*

و در همان كتاب آمده : ابن جرير و ابن منذر از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : اهل جاهليت آنچه را كه خدا حرام كرده بود حرام مى دانستند، به جز زن پدر، و جمع بين دو خواهر را، و در اسلام درباره اولى آيه : (و لاتنكحوا ما نكح آباوكم من النساء)، و درباره دومى جمله : (و ان تجمعوا بين الاختين ) نازل شد.
مؤ لف قدس سره : در معناى اين روايت رواياتى ديگر نيز هست .
سوره نساء، آيات 23 \_ 28
حرّمت عليكم امهتكم و بناتكم و اخوتكم و عمتكم و خلتكم و بنات الاخ و بنات الاخت و امهتكم التى ارضعنكم و اخوتكم من الرضعه و امهت نسائكم و ربئبكم الّتى فى حجوركم من نسائكم التى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم و حلئل ابنائكم الّذين من اصلبكم و ان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف انّ اللّه كان غفورا رحيما23
و المحصنت من النساء الا ما ملكت ايمنكم كتب اللّه عليكم و احلّ لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسفحين فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضه و لا جناح عليكم فيما ترضيتم به من بعد الفريضه ان اللّه كان عليما حكيما24
و من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنت المؤ منات فمن ما ملكت ايمنكم من فتيتكم المؤ منات و اللّه اعلم بايمنكم بعضكم من بعض فانكحوهن باذن اهلهن و ءاتوهن اجورهن بالمعروف محصنت غير مسفحت و لامتخذت اخدان فاذا احصن فان اتين بفحشه فعليهن نصف ما على المحصنت من العذاب ذلك لمن خشى العنت منكم و ان تصبروا خير لكم و اللّه غفور رحيم 25
يريد اللّه ليبين لكم و يهديكم سنن الّذين من قبلكم و يتوب عليكم و اللّه عليم حكيم 26
و اللّه يريد ان يتوب عليكم و يريد الّذين يتبعون الشهوت ان تميلوا ميلا عظيما27
يريد اللّه ان يخفف عنكم و خلق الانسان ضعيفا28
ترجمه آيات

*(120/16)*

ازدواج با افراد زير بر شما حرام شده است ، مادرانتان ، و دخترانتان ، و خواهرانتان ، و عمه هايتان ، و خاله هايتان ، و دختران برادر، و دختران خواهر، و مادرانى كه شما را شير داده اند، و خواهرى كه با او شير مادرش را مكيده اى ، و مادر زنان شما، و دختر زنان شما، كه با مادرش ازدواج كرده ايد، و عمل زناشوئى هم انجام داده ايد، و اما اگر اين عمل را انجام نداده ايد مى توانيد مادر را طلاق گفته با ربيبه خود ازدواج كنيد، و نيز عروسهايتان ، يعنى همسر پسرانتان ، البته پسرانى كه از نسل خود شما باشند، و نيز اينكه بين دو خواهر جمع كنيد، مگر دو خواهرانى كه در دوره جاهليت گرفته ايد، كه خدا آمرزنده رحيم است (23).
و زنان شوهردار مگر كنيزانى از شما كه شوهر دارند، \_ كه مى توانيد آنان را بعد از استبرا به خود اختصاص دهيد، \_ پس حكمى را كه خدا بر شما كرده ملازم باشيد، و اما غير از آنچه برشمرديم ، بر شما حلال شده اند، تا به اموالى كه داريد زنان پاك و عفيف بگيريد، نه زناكار، و اگر زنى را متعه كرديد \_ يعنى با او قرارداد كرديد در فلان مدت از او كام گرفته و فلان مقدار اجرت (به او) بدهيد، \_ واجب است اجرتشان را بپردازيد، و بعد از معين شدن مهر، اگر به كمتر يا زيادتر توافق كنيد گناهى بر شما نيست ، كه خدا دانايى فرزانه است (24).

*(120/17)*

و كسى كه از شما توانائى مالى براى ازدواج زنان آزاد و عفيف و مؤ من ندارد \_ نمى تواند از عهده پرداخت مهريه و نفقه برآيد، \_ مى تواند با كنيزان به ظاهر مؤ منه اى كه ساير مؤ منين دارند ازدواج كند، و خدا به ايمان واقعى شما داناتر است ، و از اين گونه ازدواج ننگ نداشته باشيد، كه مؤ منين همه از همند، و فرقى بين آزاد و كنيزشان نيست ، پس با كنيزان عفيف و نه زناكار و رفيق گير البته با اجازه مولايشان ازدواج كنيد، و كابين آنان را بطور پسنديده بپردازيد، و كنيزان بعد از آن كه شوهردار شدند اگر مرتكب زنا شدند عقوبتشان نصف عقوبت زنان آزاده است ، اين سفارش مخصوص كسانى از شما است كه ترس آن دارند اگر با كنيز ازدواج نكنند به زناكارى مبتلا شوند، و اما اگر مى توانيد صبر كنيد و دامن خود به زنا آلوده نسازيد، براى شما بهتر است ، \_ چون مستلزم نوعى جهاد با نفس است ، \_ و خدا آمرزگارى رحيم است (25).
خدا مى خواهد روشهاى كسانى كه پيش از شما بودند براى شما بيان كند، و شما را بدان هدايت فرمايد، و شما را ببخشد. و خدا دانائى فرزانه است (26).
خدا مى خواهد با بيان حقيقت و تشريع احكام به سوى شما برگردد، و پيروان شهوات مى خواهند شما از راه حقيقت منحرف شويد، و دچار لغزشى بزرگ بگرديد (27).
خدا مى خواهد با تجويز سه نوع نكاحى كه گذشت بار شما را سبك كند، چون انسان ضعيف خلق شده است (28).
بيان آيات
آيات محكمه اى است كه محرمات در باب ازدواج و آنچه را كه در اين باب حلال است بر مى شمارد.
آيه قبل از اين كه حرمت ازدواج با زن پدر را بيان مى كرد، هر چند به حسب مضمون جزء اين آيات بود، الا اينكه چون از ظاهر سياقش برمى آيد كه تتمه آيات سابق است ، لذا ما آنرا جزء آن دسته آيات مورد بحث قرار داديم ، علاوه بر اينكه از نظر معنا نيز ملحق به آن آيات بود.

*(120/18)*

و به هر حال آيات مورد بحث همانطور كه گفتيم در مقام بيان تمامى اقسام ازدواجهاى حرام است ، و در حرام بودن آنها هيچ تخصيصى و يا تقيدى نياورده ، ظاهر جمله :(و احل لكم ماوراء ذلكم ) (جز اينها كه برشمرديم همه برايتان حلال است )، كه بعد از شمردن محرمات آمده ، نيز همين است ، كه محرمات نامبرده بدون هيچ قيدى حرامند، و در هيچ حالى حلال نمى شوند.
و به همين جهت است كه مى بينيم اهل علم هم در استدلال به آيه نامبرده بر حرمت ازدواج با دخترى كه پسرزاده و يا دخترزاده انسان است ، و نيز حرمت ازدواج با مادر پدر و يا مادر مادر، و نيز در استدلال به آيه : (و لاتنكحوا ما نكح آباوكم ...) بر حرمت ازدواج با همسر جد، هيچ اختلافى نكرده اند معلوم مى شود حرمت زنان نامبرده در آيه هيچ قيد و شرطى ندارد، و با همين اطلاق است كه نظر قرآن كريم در مورد تشخيص پسران و دختران استفاده مى شود، و معلوم مى شود از نظر تشريع پسران انسان و دخترانش چه كسانى هستند؟ كه انشاءاللّه بيانش خواهد آمد.
بيان آيات مربوط به ازدواجهاى ممنوع و...
حرمت عليكم امهاتكم و بناتكم و اخواتكم و عماتكم و خالاتكم و بنات الاخ و بنات الاخت
اين چند زنى كه در اين آيه اصنافشان ذكر شده است زنانى هستند كه بر حسب نسب ازدواج با آنها، حرام است ، و اين محرمات نسبى هفت صنفند: 1\_ مادران . 2\_ دختران .
3- خواهران 4- عمه ها 5\_ خاله ها 6\_ دختران برادر 7\_ دختران خواهر.

*(120/19)*

اما صنف اول : يعنى مادران عبارتند از زنانى كه ولادت انسان به آنان منتهى مى شود، و نسب آدمى از راه ولادت به آنان متصل مى گردد، حال چه اين كه آن زن آدمى را بدون واسطه زائيده باشد، و يا با واسطه ، مانند مادر پدر،كه اول پدر را به دنيا آورد، و سپس ‍ ما از آن پدر متولد شديم و يا مادر مادر، كه اول مادر ما را به دنيا آورد سپس مادر ما، ما را بدنيا آورد و يا با چند واسطه مانند مادرانى كه جد، از آنان متولد شده اند.
و اما صنف دوم : يعنى دختران ، عبارتند از هر دخترى كه تولد خودش و يا پدر و مادرش و يا تولد جد و جده اش از ما باشد.
و اما صنف سوم : يعنى خواهران عبارتند از دختران و زنانى كه نسبتشان از جهت ولادت متصل به ما باشد، به اين معنا كه تولدشان از پدر و مادر ما باشد، و يا تنها از پدر ما باشد، هر چند مادرش مادر ما نباشد، و يا تولدش از مادر ما باشد، هر چند كه پدرش ، پدر ما نباشد.
و اما صنف چهارم : يعنى عمه ، عبارت است از خواهر پدر، و خواهر جد، چه اينكه اين خواهر و برادرى آن دو از پدر و مادر هر دو باشد، و چه اينكه تنها از پدر باشد، و چه اينكه تنها از مادر، خواهر و برادر باشند.
و اما صنف پنجم : يعنى خاله ، عبارت است از زنى كه با مادر ما و يا با جده ما از يك پدر و مادر متولد شده باشند، و يا تنها از يك پدر و يا تنها از يك مادر به دنيا آمده باشند.
و همچنين صنف ششم و هفتم :، يعنى دختر برادر و دختر خواهر، كه آن دو نيز منحصر در برادر و خواهر پدر و مادرى نيستند، بلكه دختر برادر و دختر خواهرى كه تنها از پدر، و يا تنها از مادر ما باشند برادرزاده و خواهرزاده اند.

*(120/20)*

و منظور از اينكه فرمود: حرام شده است بر شما مادران و دختران و... اين است كه ازدواج شما با آنها حرام شده ، چون بطور كلى وقتى اينگونه تعبيرها را در قرآن مى بينم ، مناسبت حكم با موضوعش معلوم مى سازد كه موضوع حكم چيست ، در آيه مورد بحث مى دانيم كه موضوع حرمت خوردن مادر و دختر و... نيست ، چون كسى چنين كارى را نمى كرده ، تا اسلام آن را حرام كند، همچنان كه در آيه : (حرمت عليكم الميته و الدم ...) با اين كه موضوع حرمت را نام نبرده از مناسبت حكم با موضوع مى فهميم موضوع حرمت خوردن ميته و خون است ، و در آيه شريفه (فانها محرمه عليهم )،
كه از همين راه مى فهميم منظور سكونت گزيدن در آن زمين است ، و اين نوع تعبيرها را مجاز عقلى مى نامند، و در محاورات شايع است .
و ليكن اين معنا با جمله : (الا ما ملكت ايمانكم ) نمى سازد براى اينكه مى دانيم اين استثنا، استثناى از عمل هم خوابگى است ، نه از علقه زوجيت و ازدواج ، كه بيانش به زودى مى آيد، و همچنين با جمله : (ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين ) به بيانى كه آن نيز به زودى مى آيد.
پس حق اين است كه موضوع حكم حرمت كه در آيه ذكر نشده ، و در تقدير گرفته شده است علقه نكاح نيست ، بلكه كلمه (وطى ) و يا كلماتى ديگر كه مفيد معناى آن است ، مى باشد، و اگر قرآن به نام آن تصريح نكرد به منظور رعايت ادب در گفتار بوده ، چون عادت قرآن همين است كه عفت كلام را رعايت كند.

*(120/21)*

و اگر در آيه مورد بحث خطاب را متوجه خصوص مردان نموده ، فرموده بر شما مردان حرام شده است مادران و دخترانتان و... با اينكه ممكن بود همين خطاب را متوجه زنان نموده ، بفرمايد: بر شما زنان حرام است كه به فرزندان و پدرانتان شوهر كنيد، و يا بطور كلى و بدون خطاب بفرمايد بين زن و فرزندش و پدرش نكاح نيست ، براى اين بوده كه (به آن بيانى كه در تفسير آيه شريفه : (الرجال قوامون على النساء) گذشت ) خواستگارى و اقدام به ازدواج و توليد نسل بر حسب طبع ، كار مردان است ، و تنها مردان هستند (و نر هر حيوانى است ) كه به طلب جفت مى روند، (و تاكنون ديده نشده كه ماده از حيوانى به طلب نر برود، و يا زنى براى انتخاب شوهر اين خانه و آن خانه را بكوبد).
و اما اينكه خطاب را در آيه متوجه جمع كرده و فرموده : (عليكم \_ بر شما) و نيز حرمت را متعلق به جمع از هر هفت طايفه كرده ، و فرموده : (مادرانتان و دخترانتان ...) براى اين بوده كه كلام استغراق در توزيع را برساند، ساده تر بگويم شامل همه مردها و عموم مادران و دختران و... بشود، و اين معنا را برساند كه بر هر فرد از مردان شما حرام شده ازدواج با مادرش و دخترش ...، چون تحريم عموم افراد هفت طايفه بر عموم مردان معنا ندارد، و همچنين تحريم تمامى افراد هفت طايفه از يك نفرها بر همه يك نفرها سخنى بى معنا است ، چون اگر فرضا مادر و دختر و خواهر و عمه و خاله و دختر برادر و دختر خواهر من بر تمامى يك نفرهاى مسلمانان حرام باشد، معنايش اين است كه پس در اسلام اصلا ازدواج حرام است ، چون هر مسلمانى هر زنى را كه بگيرد يا مادر كسى است يا دختر كسى و يا خواهر كسى ،
و بنابراين برگشت معناى آيه (همانطور كه گفتيم ) به اين است كه بر هر فرد از مردان مسلمان حرام است كه با مادر و دختر و خواهر و... خودش ازدواج كند.
محرمات سببى چه كسانى هستند؟

*(120/22)*

و امهاتكم اللاتى ارضعنكم و اخواتكم من الرضاعه و امهات نسائكم
از اينجا شروع شده است به شمردن محرمات سببى ، (يعنى زنانى كه با خواستگارشان اشتراك در خون ندارند، بلكه به خاطر وصلت و پيوند خويشاوندى با آنان مرتبط شده اند)، و اين محرمات نيز هفت طايفه اند كه شش طايفه آنها در اين آيه ذكر شده ، و هفتمى آنها در آيه : (و لا تنكحوا ما نكح آباوكم من النساء...) آمده است .
و اين آيه با سياقى كه دارد دلالت مى كند بر اينكه شارع اسلام حكم مادرى و فرزندى را بين يك دختر و زنى كه او را شير داده برقرار كرده است ، يعنى زن شيرده را مادر آن دختر و دختر را فرزند آن زن دانسته ، و همچنين حكم برادرى را بين يك پسر و خواهر شيريش برقرار ساخته ، چون اين مادر فرزندى و اين برادر خواهرى را امرى مسلم گرفته است ، پس مساءله رضاع و شير دادن و شير نوشيدن به حسب تشريع ، روابط نسبى را ايجاد مى كند، و اين معنا به بيانى كه به زودى مى آيد از مختصات شريعت اسلامى است .
از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هم در رواياتى كه از دو طريق شيعه و سنى نقل شده آمده ، كه فرموده : خداى تعالى از روابط شير خوردن همان را حرام كرده كه از روابط نسبى حرام كرده است ، (مثلا اگر از روابط نسبى مادر را محرم فرزند كرده ، مادر شيرده را نيز بر فرزند شير خوارش حرام كرده است )، و لازمه اين فرمايش اين است كه به وسيله شير حرمت به تمامى افرادى كه (اگر نسبى بودند محرم بودند) منتشر گردد، يعنى وقتى كودك من شير زنى را خورد آن زن ، مادرش و كودك من فرزندش ، و كودك آن زن خواهرش ، و خواهر آن زن خاله اش ، و خواهر شوهر آن زن عمه اش ، و فرزندان كودك آن زن برادرزاده و يا خواهرزاده اش شوند، و همه به وى محرم باشند.

*(120/23)*

و اما اينكه چه مقدار شير خوردن باعث تحقق اين محرميت مى شود، و چه شرايطى از حيث مقدار و كيفيت و مدت دارد، و چه احكامى ديگر مترتب بر آن مى شود، مطالبى است كه پاسخگويش كتب فقهى است ، و بحث در پيرامون آن از وضع اين كتاب خارج است .
و اما اين كه فرمود: (و اخواتكم من الرضاعه ) مراد از آن دخترى نيست كه من شير مادرش را خورده ام ، بلكه آن دخترى است كه او شير مادر مرا خورده باشد، البته شيرى كه از ناحيه پدر من در پستانش آمده باشد، و اما اگر از شوهرى ديگر شير در پستان داشته ، و بعد با پدر من ازدواج نموده و سپس به من حامله شده ، و در ايام حمل دخترى را شير داده ،
آن دختر خواهر من نمى شود، و همچنين ساير افرادى كه به وسيله شير محرم مى شوند در وقتى است كه شير متعلق به پدر طفل باشد.
(و امهات نسائكم ) (مادر زنان شما) چه اينكه با دختر او يعنى همسرت همخوابگى كرده باشى ، و چه نكرده باشى ، در هر دو صورت نمى توانى مادر زن خود را براى خود عقد كنى ، و علت اين بى تفاوتى اين است كه كلمه (نساء) وقتى اضافه شود و نسبت داده شود به رجال ، دلالت بر همه همسران مى كند، به دليل اينكه چنين تعبيرى تقييدپذير است ، و مى بينيم در جمله بعدى كه در مورد دختر زنان است مى فرمايد: (من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن ...) (ربيبه هائى كه از زنان هم خوابى شده شما هستند بر شما حرامند، و اما اگر با مادرشان هم خوابى نكرده ايد، مى توانيد با آنان ازدواج كنيد).
و ربائبكم اللاتى فى حجوركم ... فلا جناح عليكم

*(120/24)*

كلمه (ربائب ) جمع ربيبه است ، كه به معناى دختر زن آدمى است ، دخترى كه از شوهرى ديگر آورده و به اين مناسبت او را ربوبه ناميده اند كه تدبير مادر او \_ كه همسر آدمى است - و هر كسى كه با آن مادر به خانه ما آمده به دست ما است ، و اين ما هستيم كه غالبا تربيت دختران همسرمان را به عهده مى گيريم ، هر چند كه اين معنا دائمى نباشد.
بحث پيرامون (فى حجوركم ) در آيه شريفه
قيد (فى حجوركم ) نيز قيدى است غالبى ، نه دائمى ، غالبا چنين است كه بچه هاى همسر ما، در دامن ما رشد كنند، نه دائما (چه ممكن است همسر ما دختر جدازاى خود را به كسان خود و يا كسان فرزندش سپرده باشد پس آيه شريفه نمى خواهد بفرمايد تنها آن ربيبه اى بر شما حرام است كه در دامان شما پرورش يافته باشد) و به همين جهت گفته اند: ازدواج انسان با ربيبه اش حرام است ، چه در دامان آدمى پرورش يافته باشد و چه در دامان ديگرى ، بنابراين قيد (فى حجوركم ) قيد توضيحى است ، نه به اصطلاح قيد احترازى ، (تا از آن برآيد كه ازدواج با ربيبه اى كه در دامان ناپدرى پرورش نيافته با آن ناپدرى حلال است ).
البته اين احتمال هم هست كه جمله : (اللاتى فى حجوركم ...)، اشاره باشد به حكمتى كه در تشريع احكام مورد بحث وجود دارد، يعنى بفهماند چرا ازدواج با افرادى از زنان به خاطر نسب و افرادى به خاطر سبب حرام شده است ، كه توضيح بحثش انشاءالله مى آيد، و آن حكمت عبارت است از آميزشى كه بين مرد و بين اين اصناف از زنان واقع مى شود، و مصاحبتى كه به طور غالب با اين اصناف در خانه ها و در زير يك سقف وجود دارد، و اگر حكم حرمت ابدى نبود ممكن نبود مردان با اصناف نامبرده از زنان به فحشا نيفتند، و صرف اينكه در آياتى ديگر زنا تحريم شده ، براى اجتناب از اين فحشا كافى نبود (كه انشاءاللّه بيانش مى آيد).

*(120/25)*

بنابراين جمله : (اللاتى فى حجوركم )، به اين معنا اشاره مى كند كه ربيبه ها از آنجائى كه غالبا در دامن خود شما بزرگ مى شوند، و غالبا نزد شمايند، همان حكمت و ملاكى كه در تحريم مادران و خواهران بود، در آنان نيز هست ، (و به همان جهت كه زناى با خصوص آن اصناف را نام برديم زناى با ربيبه را نيز نام برديم .
و به هر حال مى خواهيم بگوئيم قيد (فى حجوركم ) احترازى نيست ، و نمى خواهد بفرمايد تنها آن ربيبه اى حرام است كه در دامن شما و در خانه شما است ، و اما اگر در خانه غير و يا دختر بزرگى باشد كه در دامن شما پرورش نيافته مى توانيد با او ازدواج كنيد، هم مادرش را داشته باشيد و هم او را.
دليل بر اين مدعا و اين مفهومى كه ما از آيه بدست آورده ايم اين است كه در جمله : (فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم )، به همين تصريح نموده ، مى فرمايد: در صورتى كه با مادر ربيبه دخولى صورت نگرفته ، مى توانيد با خود ربيبه ازدواج كنيد، معلوم مى شود دخول در مادر دخالت دارد در تحريم ازدواج با دختر، خوب : اگر قيد (فى حجوركم ) هم مانند قيد دخول احترازى بود همانطور كه حكم فرض نبودن دخول را بيان كرد بايد حكم فرض نبودن در حجور را هم بيان كند، و بفرمايد: (و اگر ربيبه شما در دامن شما پرورش نيافته ، مى توانيد با او ازدواج كنيد، و همين كه مى بينيم ذكر نكرده مى فهميم بين اين دو قيد فرق هست ، قيد دخول احترازى و قيد فى حجوركم توضيحى است ).
و در جمله (فلا جناح عليكم ) جمله : (فى ان تنكحوهن ) به منظور كوتاه گويى حذف شده ، چون زمينه كلام بر آن دلالت داشت ، (و هر كسى مى فهميد معناى جمله نامبرده اين است كه در ازدواج شما با آنان حرجى بر شما نيست ).
و حلائل ابنائكم الّذين من اصلابكم

*(120/26)*

كلمه (حلائل )، جمع حليله است ، در مجمع البيان آمده كه : حلائل جمع حليله و به معناى محلله \_ حلال شده \_ است ، و اين كلمه از كلمه حلال مشتق شده ، و مذكر آن حليل و جمع مذكرش احله است ، مانند عزيز كه جمعش اعزه مى آيد، و اگر زن حلال را حليله و مرد حلال را حليل ناميده اند به اين مناسبت است كه نزديكى و همخوابگى با اين براى آن و با آن براى اين جايز و حلال است ، و بعضى گفته اند: كلمه نامبرده مشتق از مصدر حلول - وارد شدن - است ، چون زن حلال بر رختخواب مرد، و مرد حلال ، در رختخواب زن وارد مى شود، و هر دو در يك بستر داخل مى شوند اين بود گفتار صاحب مجمع البيان .
و مراد از كلمه (ابناء) هر انسانى است كه از راه ولادت به انسان متصل باشد چه بى واسطه مثل فرزند خود آدمى ،
و چه با واسطه مثل فرزند فرزند آدمى ، و چه اينكه آن واسطه پسر ما باشد و يا دختر ما، و اگر (ابناء \_ فرزندان ) را مقيد كرد بقيد (الّذين من اصلابكم )، براى اين بود كه در آن روزها در عرب فرزند خوانده ها را نيز فرزند مى دانستند، قرآن كريم خواست بفهماند ازدواج با همسر اولاد صلبى حرام است ، نه اولادهاى فرضى و ادعائى .
و ان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف
مراد از اين جمله ، بيان تحريم ازدواج با خواهر زن با بقاء همسرى زن و زنده بودن او است ، و بنابراين عبارت آيه در رساندن اين مطلب زيباترين و كوتاه ترين عبارت است ، البته اين عبارت اطلاقش منصرف است به جائيكه انسان بخواهد در يك زمان دو خواهر را بگيرد، و بنابراين شامل آن مورد نمى شود كه شخصى اول يك خواهر را بگيرد و بعد از طلاق دادن او و يا مردنش خواهر ديگر را نكاح كند، سيره قطعى جارى در بين مسلمين نيز دليل بر جواز آن است ، چون اين سيره از زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله و سلم ) برقرار بوده است .
ازدواج با زن پدر و با دو خواهر در جاهليت مرسوم بوده است .

*(120/27)*

و اما جمله (الا ما قد سلف ) مانند نظيرش كه در آيه (22) بود و مى فرمود: (و لا تنكحوا ما نكح آباوكم من النساء الا ما قد سلف ) ناظر است به آنچه در بين عرب جاهليت معمول بوده ، هم زن پدر خود را بعد از پدر مى گرفتند، و هم بين دو خواهر جمع مى كردند و در اين دو مورد مى فرمايد، آنچه در زمان جاهليت و قبل از نزول اين آيات انجام داده ايد مورد عفو الهى قرار گرفته ، و اما اگر فرض ‍ كنيم در جاهليت دو خواهر براى يك مرد نامزد شده باشند، و آن مرد خواسته باشد بعد از نزول اين آيه آن دو را به خانه بياورد، و با آنها عروسى كند جمله مورد بحث اين فرض را استثنا نكرده ، بلكه آيه شريفه دلالت دارد بر منع از آن ، زيرا اين جمع عملى بين دو خواهر است ، همچنان كه روايات گذشته در تفسير آيه : (و لا تنكحوا ما نكح آباوكم ...) نيز بر اين منع دلالت دارد، چون در آن روايات ديديم كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بين زنان و فرزندان شوهر از دنيا رفته آنان جدائى انداخت ، با اينكه پسر متوفى زن پدر خود را قبل از نزول اين آيه همسر خود كرده بود.
و حرام نبودن ازدواج با دو خواهر و يا با زن پدر در زمان جاهليت با اينكه زمانى است گذشته و امروز ديگر مورد ابتلاى مردم نيست ، و بخشودن آن نكاحها از اين جهت كه عملى است گذشته هر چند حكمى است لغو، و اثرى بر آن مترتب نمى شود، و ليكن از جهت آثار عملى كه امروز از آن ازدواجها باقى مانده ، خالى از فائده نيست ، و به عبارتى ساده تر اينگونه ازدواجها كه قبل از اسلام انجام شده از جهت اصل عمل ديگر مورد ابتلا نيست ، هر چه بوده چه حلال و چه حرام واقع شده ، ولى از اين جهت كه آيا مثلا فرزند متولد از چنين بسترهائى حكم حلالزاده را دارند يا حكم حرامزاده را،
و آيا احكام قرابت بر اينگونه خويشاوندان مترتب هست يا نه ، مساءله اى است مورد ابتلاء.

*(120/28)*

باز به عبارتى ديگر اين صحيح نيست و معنا ندارد كه اسلام حرمت و حليت را متوجه ازدواجهاى قبل از خود كند، مثلا ازدواجهائى كه در جاهليت به صورت جمع بين دو خواهر انجام شده را حلال و يا حرام كند، با اينكه مثلا دو خواهر و يا يكى از آن دو مرده و يا هر دو و يا يكى از آن دو مطلقه شده باشند، و ليكن حلال كردن و لغو ندانستن آن ازدواجها در امروز اين اثر را دارد كه فرزندان متولد از چنين ازدواجهائى محكوم به طهارت مولد و حلالزادگى مى شوند، و از خويشاوندان خود ارث مى برند، و خويشاوندان از آنان ارث مى برند، و ازدواجشان با محارم از خويشاوندان حرام ، و ازدواج محارمشان با آنان حرام خواهد بود، و همچنين هر اثر و حكمى كه در قرابت هست بين آنان و قرابتشان بار مى شود.
و بنابراين پس اين كه فرمود: (الا ما قد سلف ) استثنايى است از حكم ، نه به اعتبار اينكه مربوط و متعلق به اعمال گذشته قبل از تشريع است ، بلكه به اعتبار آثار شرعيه اى كه از آن اعمال گذشته هنوز باقى است و با اين بيان معلوم شد كه استثناى نامبرده ، استثنايى است متصل نه منقطع ، كه مفسرين پنداشته اند.
next page
fehrest page
back page

*(120/29)*

next page
fehrest page
back page
ممكن هم هست استثنا را به همه فقرات مذكور در آيه ارجاع دهيم ، و آن را مختص به جمله : (و ان تجمعوا بين الاختين ) ندانيم چون هر چند عرب جاهليت مرتكب همه محرمات نامبرده در آيه نمى شده ، يعنى با مادر و دختر و ساير طوائف نامبرده در آيه ازدواج نمى كرده ، الا اينكه در غير عرب امت هائى بوده اند كه با بعضى از آن طوائف ازدواج مى كرده اند، مانند امت فرس و روم و ساير امت هاى متمدن و غير موحدى كه در ايام نزول اين آيات بوده اند، و سنتهاى مختلفى در مساءله ازدواج داشته اند اسلام خواسته است با اين استثنا آن ازدواجها كه قبل از طلوع اسلام در بين امت هاى ديگر دائر بوده را معتبر شمرده ، حكم به طهارت مولد متولدين از آن ازدواجها بنمايد، و بفرمايد بعد از آنكه داخل اسلام و دين حق شده اند محكوم به حلالزادگى هستند، و قرابتشان قرابت معتبر است ، ليكن وجه اول از آيه شريفه ظاهرتر است .
ان اللّه كان غفورا رحيما
اين جمله تعليلى است راجع به استثنا و اين از مواردى است كه مغفرت به آثار اعمال تعلق گرفته نه به خود اعمالى كه گناه و معصيت است .
معناى احصان و مراد از محصنات در آيه (والمحصنات من النساء...)
و المحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم ...
كلمه (محصنات ) به فتحه صاد اسم مف عول از ماده (ح \_ ص \_ ن ) از مصدر باب افعالش احصان است ،

*(121/1)*

كه به معناى منع است ، حصن حصين (دژ محكم ) را هم از اين جهت حصن گفته اند، كه مانع از ورود اغيار است ، و وقتى مى گويند: (احصنت المراة ) معناى آن اين است كه فلان زن عفت به خرج داد، و ناموس خود را حفظ كرد، و يا اين است كه از فسق و فجور امتناع ورزيد، در قرآن كريم نيز آمده كه : (التى احصنت فرجها) يعنى داراى عفت بود، و وقتى گفته مى شود: (اءحصنت المراة ) بصورت معلوم و يا (اءحصنت المراة ) بصيغه مجهول ، معنايش اين است كه فلان زن شوهر رفت ، و در نتيجه شوهرش او را حفظ كرد، و يا بدون دخالت شوهر صرف ازدواج ، او را حفظ كرد، و چون بخواهى در مورد زنى بگوئى اين زن آزاده است نه برده ، مى گوئى (اءحصنت المراة ) زيرا آزاد بودن او مانع مى شود از اينكه كسى مالك ناموس او شود، و يا آزاد بودنش مانع مى شود از اينكه مرتكب زنا گردد، زيرا در آن ايام زنا در بين كنيزان شايع بود، و آزادها از ارتكاب آن ننگ داشتند.
و ظاهرا مراد از كلمه (محصنات ) در آيه مورد بحث معناى دوم باشد، يعنى زنانى كه ازدواج كرده اند نه به معناى اول و سوم ، چون آنچه از زنان خارج از چهار طايفه نامبرده در آيه ، ازدواجشان حرام است تنها شوهردارشان است ، خواه عفيف باشند و يا نباشند، و چه اينكه آزاد باشند يا كنيز.

*(121/2)*

پس هيچ وجهى به نظر نمى رسد كه كسى بگويد: مراد از كلمه (محصنات ) در آيه شريفه ، زنان عفيف است ، با اينكه حكم حرمت ازدواج اختصاصى به عفيف ها ندارد. (ساده تر بگويم آيه شريفه مى فرمايد: غير آن چهارده طايفه ، با هر زنى مى توان ازدواج كرد، مگر محصنات يعنى شوهرداران كه ازدواج با آنها حرام است . بعضى ها گفته اند: مگر محصنات يعنى زنان عفيف كه ازدواج با آنها \_ البته اگر شوهر داشته باشند - حرام است ، بعضى ديگر لفظ نامبرده را حمل كرده اند به حرائر، يعنى گفته اند: مگر زنان آزاد كه ازدواج با آنها \_ البته اگر شوهر داشته باشند حرام است ، اشكال ما اين بود كه در هر دو احتمالى كه مفسرين دادند قيد - البته اگر شوهر داشته باشند - اخذ شده بود، و در احتمال اول حكم را مختص به زنان عفيف دانستند، با اينكه اختصاصى به آنها نداشت ، و در احتمال دوم حكم را مختص به زنان آزاد كرده بودند، با اينكه اختصاصى به آنان نداشت ، و معلوم است كه اينگونه معنا كردن را طبع سليم نمى پسندد.
(پس حق مطلب همان است كه گفتيم مراد از كلمه نامبرده زنان شوهردار است ) (مترجم ) افعالش احصان است ،
يعنى كلمه (محصنات ) عطف است به كلمه (امهات ) و معناى آيه چنين مى شود حرام شد بر شما ازدواج با مادران و... همچنين ازدواج با زنان شوهردار \_ البته مادام كه شوهر دارند \_ .

*(121/3)*

و بنابراين جمله : (الا ما ملكت ايمانكم ) در اين مقام خواهد بود كه حكم منعى كه در محصنات بود از كنيزان محصنه بردارد، يعنى بفرمايد زنانى كه ازدواج كرده اند، و يا بگو شوهر دارند، ازدواج با آنها حرام است به استثناى كنيزان كه در عين اينكه شوهر دارند ازدواج با آنها حلال است به اين معنا كه صاحب كنيز كه او را شوهر داده مى تواند بين كنيز و شوهرش حائل شود، و در مدت استبرا نگذارد با شوهرش تماس بگيرد، و آنگاه خودش با او همخوابگى نموده ، دوباره به شوهرش تحويل دهد، كه سنت هم بر اين معنا وارد شده است .
گفتار ديگر مفسرين درباره مراد از (الا ما ملكت ايمانكم )
و اما اينكه بعضى مفسرين گفته اند مراد از جمله : (الا ما ملكت ايمانكم ) مالكيت مولى نسبت به خود برده نيست بلكه صاحب اختيارى و ملكيت همخوابگى و شهوترانى از زن به وسيله نكاح و يا به وسيله مالك كنيز شدن است ، (ساده تر اينكه آيه شريفه مى خواهد بفرمايد غير آن چهارده طايفه حلال است . به استثناى شوهردارها كه همخوابگى با آنها حرام است ، مگر آنكه به وسيله نكاح يا ملكيت رقبه مالك ناموس آنها شده باشيد، و بنابراين معنا استثناى نام برده استثناى منقطع و نظير عبارت (به همه علما سلام كن مگر غير علما) خواهد بود، چون قبلا فرموده بود زنان شوهردار حرامند، مگر آنكه به وسيله نكاح يا ملك رقبه مالك ناموس آنها باشيد و معلوم است چنين زنى داخل در عبارت زنان شوهردار نبود، تا استثنا آنرا خارج سازد) (مترجم )

*(121/4)*

پس اين تفسير درست نيست به خاطر اينكه اولا بايد بگوئيم : مراد از كلمه (محصنات ) زنان عفيفند، نه شوهردار، تا استثناى منقطع نشود، كه اشكال آن را قبلا تذكر داديم ، و گفتيم زنى كه از آن چهارده طايفه نباشد ازدواجش حلال است ، چه عفيف باشد و چه نباشد، و ثانيا اين معنا از قرآن كريم معهود و سابقه دار نيست ، كه عبارت (ما ملكت ايمانكم ) را بر غير برده اطلاق كرده باشد، در اصطلاح قرآن كريم ملك يمين به معناى برده است و بس ، نه به معناى تسلط بر شهوترانى و امثال آن .
و همچنين تفسير ديگرى كه كرده اند و ذيلا از نظر خواننده مى گذرد درست نيست ، و آن اين است كه گفته اند مراد از جمله : (ما ملكت ايمانكم ) زنان جوانى است كه شوهر كافر دارند، ولى در جنگ اسير مسلمانان شده اند، (و آيه شريفه مى خواهد بفرمايد بطور كلى زن شوهردار حرام است ، الا چنين زنى كه با اينكه شوهر دارد، از آنجا كه جزء غنائم جنگى مسلمين شده براى مسلمان تمتع از او حلال است )، و اين تفسير را با روايت زير تاءييد كرده اند
كه ابى سعيد خدرى گفته : اين آيه درباره اسير شدن اوطاس نازل شد، كه مسلمانان زنان مشركين را اسير گرفتند و با اينكه در دارالحرب شوهرانى مشرك داشتند با اين همه به حكم اين آيه حلال شدند و منادى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) ندا درداد كه هر كس كنيزى از اين زنان نصيبش شده ، اگر كنيزش حامله است با او همخوابگى نكند، تا وضع حمل كند و آنها هم كه كنيزشان حامله نيست صبر كنند تا مدت استبرا تمام شود.
وجه نادرستى اين تفسير اين است كه عبارت (ما ملكت ايمانكم ) مطلق است ، هم شامل اسراى جنگى شوهردار مى شود، و هم شامل غير آنان ، و روايت نامبرده به خاطر اينكه سندش ضعيف است ، و قدرت آن را ندارد كه اطلاق قرآن را مقيد كند.
كتاب الله عليكم

*(121/5)*

(كتاب الله عليكم ) يعنى (الزموا حكم كتاب اللّه )، ملازم حكم خدا شويد، و آن حكمى كه خدا بر شما نوشته \_ و يا بگو واجب كرده را بگيريد (چون كلمه عليكم \_ به نظر مؤ لف قدس سره در اينجا اسم فعل است ، و معناى فعل امر \_ بگيريد \_ را مى دهد،) ولى مفسرين گفته اند كلمه (كتاب ) در اين جمله از اين جهت به صداى بالا خوانده مى شود كه مفعول مطلق فعلى تقديرى و فرضى است ، و تقدير كلام (كتب اللّه كتابا عليكم ) (خدا عليه شما كتابى نوشته و تكليفى واجب كرده )، آنگاه فعل كتب حذف شده ، به جايش مصدر آن فعل به فاعل اضافه شده ، و اين مضاف و مضاف اليه به جاى فعل نشسته ، و بنابه گفته آنان ديگر (عليكم ) اسم فعل نيست بهانه مفسرين در اين تفسير كه كرده اند اين است كه اگر كلمه (عليكم ) اسم فعل بود بايد مى فرمود: (عليكم كتاب اللّه )، (بگيريد كتاب خدا را).
به ايشان اشكال كرده اند كه جلوتر آمدن مفعول از فعل چيز نوظهورى نيست ، ممكن است (كتاب ) را از باب تقدم مفعول بر فعل مفعول (عليكم ) بگيريم .
جواب داده اند نحويين اجازه نمى دهند زيرا اسم فعل در عمل كردن ضعيف است ، خيلى هنر داشته باشد طبق معمول همه افعال در مفعول مؤ خر عمل كند، و اما در مفعول مقدم نمى تواند عمل كند.
و احل لكم ماوراء ذلكم
در اينجا اگر خداى تعالى مى خواست بفرمايد: غير از اين شانزده طايفه ، هر زنى ديگر براى شما حلال است ، نمى فرمود (ماوراء) چون كلمه (ما) مربوط به غير ذوى العقول است .
ساده تر بگويم در عرب در مورد اشيا تعبير به (ما) \_ (چيز) مى آورند، و در مورد اشخاص تعبير به (من \_ كسى كه )، و چون در آيه سخن از اشخاص است نبايد مى فرمود (ما)،

*(121/6)*

از سوى ديگر نبايد مى فرمود (ذلكم ) چون اين اسم اشاره مخصوص مذكر است ، و سخن در آيه حلال بودن زنان است ، نه مردان از اينجا مى فهميم كه منظور از كلمه (ما) زنان نيستند، بلكه عمل شهوترانى و همخوابگى و امثال اينها است همان عملى كه در آيه : (حرمت عليكم امهاتكم ) مقدر است ، و معناى جمله مورد بحث اين است كه همخوابگى و شهوترانى با آن شانزده طايفه بر شما حرام شده ، و غير آن مثلا نكاح كردن با غير اين چند طايفه حلال است ، با اين معنا مساءله بدل قرار گرفتن جمله : (ان تبتغوا باموالكم ) از جمله (و احل لكم ماوراء ذلكم ) نيز كاملا درست مى شود، ليكن مفسرين درباره جمله مورد بحث تفسيرهاى عجيب و غريبى كرده اند، مثلا بعضى از آنان گفته اند معناى (و احل لكم ماوراء ذلكم ) اين است كه غير خويشاوندان محرمتان هر زنى ديگر برايتان حلال است .
بعضى ديگر گفته اند معنايش اين است كه كمتر از پنج زن يعنى چهار يا سه يا دو نفر برايتان حلال است ، كه با اموال خود و به وجه نكاح زن بگيريد.
بعضى ديگر گفته اند (يعنى غير نامبردگان هر چه مى خواهيد از كنيزان بگيريد).
بعضى ديگر گفته اند: يعنى غير محرم ها و غير از زائد بر چهار نفر بر شما حلال است ، كه با اموالتان زن بگيريد، حال چه بر وجه نكاح ، و چه خريدن كنيز.

*(121/7)*

و همه اين تفسيرها بى ارزش است ، چون از الفاظ آيه هيچ دليلى بر هيچيك از آنها دلالت ندارد، علاوه بر اينكه اشكال استعمال كلمه (ما) در معناى ذوى العقول - كسى كه \_ به همه آنها وارد است ، با اينكه هيچ ضرورتى در كار نيست كه ما را وادار كند كلمه - چيزى كه \_ را به معناى كسى كه \_ كه بيانش در همين نزديكى گذشت ، از اين هم كه بگذريم آيه شريفه در مقام اينست كه چه اصنافى از زنان حرام ، و چه اصنافى حلالند، نه در اين مقام كه چند زن حلال است و بيش از آن حرام ، پس اين درست نيست كه ما تحميل كنيم بر آيه شريفه كه مى خواهد عدد را بيان كند، پس حق مطلب همان است كه گفتيم جمله مورد بحث در مقام بيان بهره ورى از زنان در ماسواى آن شانزده صنف نامبرده در دو آيه قبل است ، حال چه اينكه بهره ورى نكاح باشد، و چه از راه خريدن .
ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين
اين جمله بدل يا عطف بيان از جمله (ماوراء ذلكم ) است ، مى خواهد راه شروع در است فاده و بهره گيرى از زنان و همخوابگى با آنان را روشن كند، چون آنچه جمله : (و احل لكم ماوراء ذلكم ) مى فهماند و مصاديقى را كه شامل مى شد سه مصداق بود: 1\_ نكاح 2\_ خريدن كنيز 3\_ زنا \_ سفاح - در جمله مورد بحث منع از سفاح - زنا - را بيان نموده ، راه حلال را منحصر به دو راه كرد،

*(121/8)*

1- نكاح 2- خريدن و اگر بر روى اموال تكيه كرده است ، براى اين بوده كه دو راه نامبرده جز با مال عملى نيست ، اگر انسان بخواهد زنى را بطور دائم براى خود نكاح كند، بايد مهريه بدهد، و اگر بخواهد با زنى بطور موقت ازدواج كند، بايد اجرت بدهد، و مساءله مهريه در اولى و اجرت در دومى ركن عقد است ، و اگر بخواهد از كنيزان استفاده كند، بايد قيمتش را بفروشنده بپردازد، گو اينكه در مورد كنيزان مال ركن نيست ، زيرا ممكن است كسى كنيز خود را به ما ببخشد، و يا اباحه كند، و ليكن اين غالبا به وسيله مال بدست مى آيد پس برگشت معناى آيه به اين شد كه غير از آن اصناف نامبرده براى شما حلال است كه همخوابگى با زنان و دسترسى با آنان را به وسيله اموال خود براى خود فراهم كنيد، و مال خود را در اين راه خرج كنيد، يا مهريه بدهيد، يا اجرت و يا قيمت ، اما در مسير سفاح و زنا نبايد خرج كنيد.

*(121/9)*

از اينجا روشن مى شود كه مراد از احصان در جمله (محصنين غير مسافحين ) احصان عفت است ، نه آن دو معناى ديگر كه در آغاز كلام نقل كرديم ، يعنى احصان تزويج و احصان حريت ، زيرا منظور از (ابتغاء به اموال ) در آيه شريفه اعم است از آنچه خرج نكاح مى شود، يا خرج خريدن كنيز، و هيچ دليلى در دست نيست كه آن را منحصر در نكاح كند، تا به ناچار احصان را هم حمل بر خصوص احصان تزوج كنيم ، و منظور از احصان عفت اين نيست كه بفرمايد اصلا در صدد آميزش و همخوابگى با زنان برنيائيد، تا بگوئى با مورد خود آيه كه در مقام حلال كردن زنان است منافات دارد، بلكه منظور از احصان عفت چيزى در مقابل زنا است ، يعنى تعدى به طرف فحشا به هر صورت كه باشد، مى خواهد بفرمايد زنان بر شما حلالند در صورتى كه شما هواى از تعدى به سوى فحشا جلوگيرى كنيد، و اين اسب سركش را تنها در چهار ديوارى حلالهاى خدا به جولان در آوريد، و از محرمات جلوگيرش باشيد، حال اين تاخت و تازهاى حلال به هر صورت كه مى خواهد باشد، و اين عمل جنسى را به هر طريق از طرق عادى كه خواستيد انجام دهيد، طرقى كه در بين افراد بشر براى بيشتر لذت بردن معمول است ، و خداى عزوجل انگيزه آن را در نهاد انسان و فطرت او به وديعه نهاده است .
با بيانى كه گذشت فساد گفته بعضى از مفسرين كه ذيلا از نظر خواننده مى گذرد روشن مى شود، او گفته : جمله (ان تبتغوا باموالكم ...) لام غايت و يا چيز ديگرى كه معناى آن را بدهد در تقدير دارد، و مثلا تقدير جمله چنين است : (لتبتغوا...) و يا اراده (ان تبتغوا....) وجه فساد آن اين است كه همانطور كه قبلا گفتيم جمله مورد بحث بدل است از جمله : (احل لكم ماوراء ذلكم ) و به همين جهت ، بدل و مبدل منه عين همند، نه اينكه اولى غايت و غرض از دومى باشد، پس مضمون جمله (ان تبتغوا...)

*(121/10)*

به وجهى عين همان چيزى است كه از جمله (ماوراءكم ) منظور است ، نه اينكه نتيجه اى مترتب بر آن باشد، و به طفيل آن مورد اراده واقع شده باشد، و اين روشن است و نيازى به توضيح بيشتر ندارد.
استناد نادرست به جمله (غير مسافحين ) در آيه ، براى عدم جواز ازدواج موقت ، و ردّآن
و همچنين آن مفسر ديگر كه گفته : مراد از مسافحه مطلق سفح ماء كه در فارسى بگو ريختن آب منى است ، بدون اينكه در نظر گرفته شود كه چرا خداى تعالى انگيزه شهوترانى را در فطرت آدمى قرار داد، و اين دستگاه تناسلى را به چه منظور آفريد، و با اينكه مى داند خدا آنرا آفريد تا به وسيله آن بشر به تشكيل خانواده و توليد نسل تن در دهد، آب نطفه خود را در غير اين مورد بريزد، و به قرينه مقابله معناى احصان قهرا همان ازدواج دائمى مى شود، كه غرض از آن توالد و تناسل است ، (و مثل اينكه مفسر نامبرده خواسته است آيه را دليل بگيرد بر اينكه پس ازدواج موقت نيز مسافحه و حتى حرام است ؟!!) (مترجم ).
بنده نتوانستم بفهمم اين مفسر خواسته است چه بگويد، تنها چيزى كه از گفتارش دستگيرم شد اين است كه وى راه بحث و استدلال را گم كرده ، راهى را كه مى خواسته طى كند عوضى رفته و سر از جاى ديگر درآورده ، بحث درباره ملاك حكم كه نامش حكمت تشريع نيز هست را با بحث از خود حكم خلط كرده ، و درنتيجه به لوازمى برخورده كه نمى تواند به آن ملتزم شود.

*(121/11)*

يكى از آن دو بحث در صدد به دست آوردن ملاك عقلى است ، و ديگرى در جستجوى حكم شرعى و حدودى كه موضوع و متعلق آن حكم دارد، و نيز شرايط و موانعى كه براى آن حكم مقرر شده مى باشد، و معلوم است كه اين بحث برخلاف بحث اول ، بحثى است لفظى كه وسعت و ضيق حكم و موضوع آن و شرايط و موانعش تابع لفظ دليلى است كه از ناحيه شارع رسيده و ما هيچ ترديدى نداريم در اين كه تمامى احكام تشريع شده از ناحيه شارع تابع مصالح و ملاكهاى حقيقى است ، \_ نه ملاكهاى اعتبارى و موهوم - ، و حكم نكاح نيز يكى از احكام شرع است ، آن نيز در تشريعش مصلحت هاى واقعى و ملاكهاى حقيقى معيار بوده ، و آن مصالح عبارت است از بقاى نسل از راه توالد و تناسل .
و نيز مى دانيم كه نظام جارى در عالم صنع و ايجاد از نوع انسانى ، بقاى نوعى را خواسته كه البته به وسيله بقاى افراد تاءمين مى شود، نظام خواسته است بشر تا روزى كه خدا مى خواهد در روى زمين بماند و نسلش منقرض نگردد، آنگاه براى تضمين و تاءمين اين غرض بنيه و ساختمان بشر را مجهز به جهاز تناسلى كرده ، تا اين دستگاه اجزائى را از بدن دو انسان نر و ماده جدا كرده ، در فضايى مناسب تربيت كند، و از آن يك انسان جديد بسازد، تا جانشين دو انسان قبل گردد، و به اين وسيله سلسله نسل اين نوع بدون تعطيل و انقطاع ادامه حيات دهد.

*(121/12)*

و چون صرف دادن دستگاه تناسلى به صورتى به جنس نر و به صورتى ديگر به جنس ماده كافى نبوده ، و نيروئى لازم بوده تا اين دو دستگاه را به كار بياندازد، و به خدمت بگيرد، به ناچار نيروئى به نام شهوت در دل دو طرف به وديعه سپرد، تا هر يك به طرف ديگر متمايل و مجذوب گشته ، آن طرف ديگر را نيز به كوشش و جذبه خود به سوى خود بكشاند و آنقدر از درون دل آن دو تحريك خود را ادامه دهد تا آن دو را به هم رسانيده و عمل جنسى انجام پذيرد، نظام خلقت اين قدم دوم را نيز كافى ندانسته براى اينكه آن دستگاه تناسلى و اين نيروى جاذبه بازيچه قرار نگيرد و به فساد كشيده نشود، عقل را بر زندگى بشر حاكم كرد.
و در عين اينكه نظام خلقت كار خود را به طور كامل انجام داده ، و در تحصيل غرض خود كه همانا بقاى نوع بشر بود هيچ كوتاهى نكرد، ما مى بينيم كه افراد اين اتصالات و تك تك زن و مردها و حتى همه اصناف آنها دائما به اين غرض خلقت نمى رسند، از اينجا مى فهميم كه همه آن قدمها كه نظام خلقت در به دست آوردن غرض خود برداشته مقدماتى است غالبى ، يعنى غالبا به نتيجه منتهى مى شود، نه دائما، پس نه همه ازدواجها به پيدايش فرزند منتهى مى شود، و نه هر عمل تناسلى و نه هر جذبه و ميل به عمل جنسى ، چنين اثرى را نتيجه مى دهد، و نه هر مرد و زنى ، و نه هر ازدواجى ، به هدايت فطرى به سوى كام گيرى و سپس استيلاد منجر مى شود، بلكه همه اينها امورى است غالبى .
پس مجهز بودن تكوينى به جهاز تناسلى ، آدمى را دعوت مى كند به اينكه براى به دست آوردن نسل از طريق شهوت به ازدواج اقدام نمايد، و از سوى ديگر عقلى كه در او به وديعه سپرده شده است ، دعوت ديگرى اضافه بر دعوت جهاز تناسلى دارد، و آن اين است كه انسان را مى خواند به اينكه خود را از فحشا كه مايه فساد سعادت زندگى او و ويرانگر اساس خانواده و قاطع نسل است حفظ نمايد.

*(121/13)*

و اين دو مصلحت و يا بگو يك مصلحت مركب ، يعنى مصلحت توليد نسل و مصلحت ايمنى از رخنه فحشا و فساد، ملاك و معيارى غالبى است كه زير بناى تشريع نكاح در اسلام را تشكيل مى دهد، چيزى كه هست اين اغلبيت تنها از خصوصيت هاى ملاك احكام است ، و اما خود احكام كه هر يك براى موضوع خودش تشريع شده اغلبيت نمى پذيرد، بلكه هر حكمى براى موضوع خودش ‍ دائمى است .
پس اين جايز نيست كه كسى بگويد جواز نكاح و هم خوابگى تابع غرض و ملاك نامبرده است ، اگر آن ملاك بود ازدواج و همخوابگى نيز جايز است و اگر آن ملاك نبود،
(و دو نفر مرد و زن صرفا منظورشان شهوترانى بود) ازدواج باطل است ، و تنها ازدواجى درست است كه به منظور توالد باشد، و پس ‍ ازدواج مرد عقيم و يا زن عقيم جايز نيست و ازدواج زن عجوزه (سالخورده ) بخاطر اينكه خون حيض نمى بيند جايز نيست و ازدواج با دختر صغيره اى كه به سن زائيدن نرسيده جايز نيست ، و ازدواج مرد زناكار جايز نيست ، همخوابگى با زن حامله \_ به خاطر اينكه از اين همخوابگى حامله نميشود جايز نيست ، و همخوابگى بدون انزال جايز نيست و ازدواج بدون تاءسيس خانواده جايز نيست و فلان ازدواج جايز نيست و آن ديگرى جايز نيست .
بلكه همه اين ازدواجها جايز است ، چون سنتى است قانونى و مشروع و اين سنت در بين دو طايفه مرد و زن احكامى دايمى دارد، و مساءله حفظ مصلحت عمومى يعنى بقاى نسل همانطور كه توجه كرديد ملاكى است غالبى ، نه دايمى و معنا ندارد كه سنت مشروع را تابع وجود ملاك ، و عدم اين را باعث عدم مشروعيت آن بدانيم ، و تك تك افراد ازدواج را ملاحظه كنيم ، هر يك از آنها كه داراى ملاك بود صحيح دانسته ، و هر يك را كه فاقد آن بود باطل بدانيم .
فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضه ...

*(121/14)*

گويا ضمير در كلمه (به ) به چيزى برمى گردد كه از جمله (و احل لكم ماوراء ذلكم ) استفاده مى شود، و آن عبارت است از رسيدن به كام شهوت ، و يا هر تعبيرى كه اين معنا را برساند، در نتيجه كلمه (ما) براى توقيف \_ و به معناى هر زمانى كه \_ خواهد بود، و جار و مجرور (منهن ) متعلق است به جمله (استمتعتم )، و معناى جمله اين است كه هر زمانى كه از زنان با گرفتن كام تمتع برديد فريضة و وجوبا بايد اجرت ايشان را به خود ايشان بدهيد.
البته ممكن است كلمه (ما) را موصوله بگيريم ، و جمله (استمتعتم ) را صله آن و ضمير در (به ) را راجع به موصول ، و جار و مجرور (منهن ) را بيانگر موصول بدانيم ، كه در اين صورت معنا چنين مى شود (و از زنان با هر يك كه به وسيله هم خوابگى استمتاع كرديد بايد اجرتش را بدهيد).
و اين جمله به دليل اينكه حرف (فا) بر سرش آمده تفريع و نتيجه گيرى از سخنان قبل است .
تفريع بعض بر كل ، و يا بگو تفريع جزئى بر كلى ، و در اين معنا هيچ شكى نيست ، چون مطلب قبلى اين بود كه با اموال خود در جستجو و طلب همسر باشيد، به شرطى كه عفت را رعايت نموده سفاح و زنا نكنيد، و اين سخن همانطور كه بيانش گذشت هر دو نوع كام گيرى را يعنى نكاح دائم و تمتع از كنيز را شامل مى شود، پس تفريع جمله (فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن ) بر آن جمله قطعا از باب تفريع جزء بر كل و يا تفريع بعضى از اقسام جزئى بر مقسم كلى خواهد بود.

*(121/15)*

و اين قسم تفريع در كلام خداى تعالى بسيار آمده ، مانند آيه شريفه (اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر) كه در آن بعضى از افراد مسلمين كه حالت غير عادى دارند تفريع شده است بر كل مسلمين ، و آيه شريفه : (فاذا امنتم فمن تمتع بالعمره الى الحج ) كه يك قسم از اقسام سه گانه حج را بر اصل مقسم متفرع كرده است ، و آيه شريفه : (لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت و يومن باللّه ) كه يك طايفه از مردم مكلف به انتخاب يكى از دو راه رشد و غى را متفرع كرده بر كل آن مردم و از اين قبيل است آيات ديگر.
آيه (فما استمتعتم ) درباره متعه است

*(121/16)*

و بدون شك مراد از استمتاع مذكور در آيه نكاح متعه است ، چون آيه شريفه در مدينه نازل شده ، زيرا در سوره نساء واقع شده ، كه در نيمه اول بعد از هجرت نازل شده و بيشتر آياتش بر آن شهادت مى دهد، و اين نكاح يعنى نكاح متعه و يا بگو نكاح موقت ، در آن برهه از زمان در بين مسلمانان معمول بوده ، و در آن نيز هيچ شكى نيست \_ اخبار بر مسلم بودن آن توافق و اتفاق دارد - ، حال چه اينكه اسلام آن را تشريع كرده باشد و چه از تاءسيسات شارع اسلام نباشد، - بلكه قبل از اسلام هم معمول بوده باشد - پس اصل وجود چنين نكاحى در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و در پيش چشم و گوش آن جناب جاى ترديد نيست ، و نيز جاى شك نيست كه در آن ايام نام اين نوع ازدواج همين نام بوده و از آن جز به عنوان متعه تعبير نمى كردند، پس ‍ چاره اى جز اين نيست كه جمله : (فما استمتعتم به منهنّ) را حمل بر همين نوع نكاح نموده و از آن جمله اين قسم نكاح را بفهميم ، همچنان كه ساير رسوم و سنت هائى كه در عهد نزول قرآن به اسماء خودش معروف و شناخته مى شده آيات قرآن بر آن معناى معهود حمل مى شده ، مثلا اگر آيه اى درباره حكمى راجع به يكى از آن اسما نازل مى شده آن عنوان را امضا مى كرده و يا رد و تخطئه مى نموده ، يا درباره آن عنوان امر مى كرده و يا نهى مى نموده ، چاره اى جز اين نبوده كه آن اسما و عناوين را بر همان معانى معروف آنروزش حمل كنند،
و هرگز سابقه ندارد كه با وجود چنين زمينه اى اسم نامبرده را بر معناى لغويش \_ كه در آن روز متروك شده بوده \_ حمل كرده باشند.

*(121/17)*

مانند كلمه (حج ) و كلمه (بيع )، و (ربا)، و (ربح )، و (غنيمت )، و كلماتى ديگر از اين قبيل كه يك معناى لغوى دارند و يك معناى معروف در بين اهل زمان مثلا كلمه (حج ) در اصل لغت به معناى قصد كردن بوده ولى معناى معروفش در بين مردم عرب زيارت خانه كعبه بوده ، و ممكن نيست كسى ادعا كند كه در قرآن كريم كلمه (حج ) به معناى قصد است ، و همچنين ساير عناوين قرآنى ، و نيز تعبيرات و عناوينى كه در لسان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) براى موضوعات مى آمده نظير كلمه (صلات ) و (زكات ) و(حج تمتع ) و امثال اينها كه در اصل لغت معنائى داشته ولى در لسان شارع ، استعمالش در معنائى ديگر و يا مصداق معينى از آن معنا شايع شده ، (مانند كلمه (صلات ) كه در اصل لغت به معناى دعا بوده و شارع مقدس آن را در مصداق خاصى از دعا يعنى در نماز استعمال كرد، و اين استعمال آنقدر شايع شد كه هر جا كلمه صلات شنيده مى شد معناى نماز به ذهن مى رسيد، نه معناى دعا، و با تحقق و جا افتادن چنين نامگذارى ديگر مجالى نيست ، براى اينكه ما الفاظى را كه از صلات و زكات و غيره كه در قرآن آمده بر معانى لغويش حمل كنيم ، با اينكه نسبت به معناى جديدش آنقدر شهرت يافته كه در واقع معناى حقيقى كلمه شده است ، حال يا به دست شارع چنين وضعى را به خود گرفته كه در اين صورت حقيقتى شرعى خواهد بود، و يا اين كه شهرتش در آن معنا در آغاز آنقدر نبوده كه معناى لغوى به ذهن كسى نيايد، ولى در اثر اينكه متشرعه ، يعنى مسلمانان كلمه نامبرده را در معناى جديد بسيار استعمال كرده اند. به حد معناى حقيقى رسيده است ، كه در اين صورت از آن تعبير مى كنيم به حقيقت متشرعه ).

*(121/18)*

پس متيقن و مسلم شد كه بايد استمتاع در جمله مورد بحث را، بر نكاح متعه حمل كنيم ، چون در ايام نزول آيه ، لفظ متعه به همين معنا بر سر زبانها دوران مى يافته ، حال چه اينكه (به اعتقاد شيعه بگوئيم نكاح متعه هم اكنون نيز به قوت و اعتبار خودش باقى است )، و چه اينكه (به گفته اهل سنت ) بگوئيم حكم نكاح متعه به وسيله آيه اى ديگر و يا به وسيله سنت \_ كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) \_ نسخ شده ، چون اين مطلبى ديگر است كه در جاى خودش بحث مى شود.
و كوتاه سخن اينكه آنچه از آيه مورد بحث استفاده مى شود، حكم نكاح متعه است و بس و همين معنا از قدماى مفسرين يعنى مفسرين از صحابه و تابعين چون ابن عباس ، و ابن مسعود، و ابى بن كعب ، و قتاده ، و مجاهد، و سدى ، و ابن جبير، و حسن ، و ديگران نيز استفاده
مى شود، و مذهب ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) هم در مساءله متعه همين است .
فساد گفتار بعضى از مفسرين ك استمتاع در آيه را نكاح دانسته اند
از همين جا روشن مى شود كه گفتار بعضى از مفسرين كه ذيلا نقل مى شود تا چه پايه از بطلان و فساد است ، او در تفسير اين آيه گفته : مراد از كلمه (استمتاع ) همان نكاح است ، زيرا ايجاد علقه نكاح هم نوعى طلب تمتع است ، كسى كه زنى را براى خود نكاح مى كند، مى خواهد از او تمتع ببرد. و چه بسا بعضى ديگر در تاءييد اين گفتار گفته باشند كه دو حرف (سين \_ تاء) در استمتاع \_ براى تاءكيد است \_ و معناى استمتاع همان تمتع است .
وجه بطلان اين سخن اين است كه متداول بودن نكاح متعه \_ به اين اسم \_ ، و معروفيت آن در بين مردم آن روز به هيچ وجه مجالى باقى نمى گذارد براى اين كه شنونده آيه ، از كلمه استمتاع معناى لغوى آن به ذهنش بيايد.

*(121/19)*

علاوه بر اينكه به فرضى كه نظريه اين مفسرين درست باشد، و معناى طلب بر مورد نكاح دائمى منطبق گردد، و يا برعكس كلمه (استمتعتم ) معناى طلب نداشته اصولا معنائى كه اين مفسرين براى كلمه مذكور كرده اند، با جزائى كه در آيه براى شرط آورده شده يعنى جمله (فاتوهن اجورهن ) سازگار نيست ، زيرا در نكاح دائم (اجرتى در كار نيست ، و آنچه داده مى شود مهريه و صداق است ) و از اين مهم تر آنكه در جمله مورد بحث ، استمتاع شرط دادن اجرت قرار گرفته فرموده : اگر از زنى استمتاع برديد واجب است اجرت وى را بدهيد، در حالى كه در عقد دائمى استمتاع شرط نيست ، وقتى مردى زنى دائمى را براى خود عقد مى كند به محض ‍ تمام شدن عقد مهريه او به ذمه اش مى آيد، چنانچه دخولى صورت بگيرد، بايد همه مهر را بدهد، و اگر صورت نگيرد نصف مهر را بايد بپردازد.
پس در عقد دائمى دادن مهر واجب است ، و مشروط بر اين نيست كه تمتعى واقع شده باشد، و يا مرد در طلب تمتع باشد، هر چند كه ما صرف مراسم خواستگارى و اجراى عقد و ملاعبه و مباشره را تمتع بدانيم ، بلكه همانطور كه گفتيم نصف مهريه با خواندن عقد واجب مى شود، و نصف ديگرش با دخول .
از اين هم كه بگذريم آياتى كه قبل از اين آيه نازل شده مساءله وجوب دادن مهر در همه فرضهايش را به طور مستوفى و كامل بيان كرده بود، ديگر حاجتى نبود كه در آيه اى ديگر آن را تكرار كند، در آيات قبل فرموده بود: (و آتوا النساء صدقاتهن نحله ...) و نيز فرموده بود: (و ان اردتم استبدال زوج مكان زوج و آتيتم احديهن قنطارا فلا تاءخذوا منه شيئا) تا آخر دو آيه ،
و نيز فرموده بود: (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضه و متعوهن على الموسع قدره و على المقتر قدره متاعا) تا آنجا كه فرمود \_ (و ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم ).

*(121/20)*

و اينكه بعضى از اين مفسرين احتمال داده اند كه آيه مورد بحث يعنى جمله (فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة ) براى تاءكيد باشد، اين اشكال بر آن وارد است كه لحن آياتى كه قبلا نازل شده بود، و مادر بالا آنها را نقل كرديم ، و مخصوصا سياق ذيل آيه : (و ان اردتم استبدال زوج ) (تا آخر دو آيه ) براى تاءكيد، شديدتر از جمله مورد بحث است ، پس هيچ زمينه اى براى احتمال نامبرده نمى ماند.
آيه متعه نسخ نشده است نه با آيات ديگر و نه با آيات سنت
و اما اينكه كسى بگويد: بله آيه مورد بحث در مورد متعه يعنى نكاح مدت دار نازل شده بود، ولى به وسيله آيه : ( و الّذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ) نسخ شده ، چون فرموده (هر كس با غير همسر يا كنيزش نزديكى كند \_ تجاوزگر است )
و اگر بگويد (كما اينكه گفته اند) به وسيله آيه : (يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ) اى پيامبر چون زنان را طلاق مى دهيد با رعايت عده طلاق دهيد) به ضميمه آيه : (و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثه قروء) زنان طلاقى تا سه نوبت حيض ديدن و پاك شدن عده نگه بدارند)، نسخ شده ، چون در اين دو آيه جدا شدن زن از شوهر منحصر شده در طلاق و عده ، و در نكاح موقت نه طلاق هست نه عده سه حيض .
و اگر گفته شود \_ كما اينكه گفته اند \_ به وسيله آيه ارث نسخ شده ، چون در آن آيه فرموده : (و لكم نصف ماترك ازواجكم )، (شما نصف ماترك همسرتان را ارث مى بريد)، چون در نكاح متعه ارث نيست (نه از طرف مرد و نه از طرف زن ).
و اگر گفته شود - كما اين كه گفته اند \_ به وسيله تحريم كه فرموده : (حرمت عليكم امهاتكم و بناتكم ...) نسخ شده ، چون اين آيه درباره نكاح است .

*(121/21)*

و يا بگويد - كما اينكه گفته اند \_ به وسيله آيه تعدد زوجات نسخ شده ، چون در آن آمده : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع ...) از زنان به عقد خود درآوريد دو به دو و سه به سه و چهار به چهار) و نفرموده متعه نيز مى توانيد بكنيد و در متعه بيش از چهار زن نيز جايز است .
و يا بگويد - همچنان كه گفته اند - به وسيله سنت \_ يعنى كلام رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) - نسخ شده ، چون رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در سال جنگ خيبر و به گفته بعضى ديگر در سال فتح مكه و به گفته بعضى ديگر در حجة الوداع آن را نسخ كرد.
و اگر گفته شود درست است كه متعه زنان مباح شد، ولى در دو نوبت و يا سه نوبت از آن نهى شد، كه آخرين نوبت كه در آن حكم متعه استقرار يافت نهى تحريمى شد.
پاسخ اين گفتار را يك به يك از نظر خواننده مى گذرانيم .
اما اينكه گفتند حكم متعه به وسيله آيه مؤ منون نسخ شده .
جوابش اين است كه آيه نامبرده صلاحيت اين نسخ را ندارد، براى اينكه معنا ندارد آيه ناسخ قبل از آيه منسوخ نازل شود، و آيه مؤ منون در مكه نازل شده ، در روزگارى كه متعه تشريع نشده بود، و آيه متعه در مدينه نازل شد، علاوه بر اينكه كلمه (ازواجهم ) كه در آيه مؤ منون آمده شامل متعه نيز مى شود، و با آيه متعه هيچ تعارضى ندارد تا بگوئيد ناسخ آن است ، مگر زن متعه همسر آدمى نيست ؟ و مگر عقدى كه به اين منظور خوانده مى شود نكاح نيست ؟ و چرا نباشد با اينكه در اخبار صادره از مقام نبوت ، و در كلمات مسلمانان دست اول و دوم يعنى صحابه و تابعين ، متعه ، نكاح ناميده شده ، و آن را نكاح مدت دار خوانده اند، و اين اشكال كه اگر نكاح باشد بايد چنين زن و شوهرى از يكديگر ارث ببرند، و اگر بخواهند از يكديگر جدا شوند به وسيله طلاق جدا شوند، با اينكه در متعه نه ارث هست و نه طلاق ، جوابش به زودى خواهد آمد انشاءاللّه .

*(121/22)*

و اما اينكه گفتند حكم متعه به وسيله آيات ارث و طلاق و آيه تعدد زوجات نسخ شده .
جوابش اين است كه نسبت بين آن آيات و بين متعه ، نسبت ناسخ و منسوخ نيست ، تا آنها ناسخ اين باشند، بلكه نسبتشان نسبت عام و خاص ، و يا مطلق و مقيد است ، چون آيه ميراث مثلا حكم كلى و عمومى كرده به اينكه همه زنان چه دائمى و چه موقت از شوهر ارث مى برند و شوهران از آنان ارث مى برند و سنت يعنى كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اين عموم را تخصيص زده فرموده الّا زن موقت كه از شوهر ارث نمى برد، و شوهر از او ارث نمى برد،
و همه زنان وقتى بخواهند از شوهر جدا شوند به وسيله طلاق جدا مى شوند، به استثناى همسر موقت كه طلاق لازم ندارد، و مردان از زنان بيش از چهار نفر نمى توانند بگيرند، به جز نكاح متعه ، كه بيش از چهار نيز جايز است ، و شايد اين مفسرين به خاطر اين كه نتوانسته اند بين نسبت عام و خاص و نسبت ناسخ و منسوخ فرق بگذارند دچار چنين اشتباهى شده اند، و پنداشته اند بين آيات نامبرده و آيه متعه نسبت ، ناسخ و منسوخ است .

*(121/23)*

بله در مورد عام و خاص بعضى از اصوليين نظرشان اين است كه در بعضى صور عام ناسخ و خاص منسوخ مى شود، و آن در صورتى است كه اول دليل خاص از ناحيه شارع صادر شود، بعد دليل عام ، كه در اين فرض دليل عام اگر در اثبات و نفى مخالف دليل خاص ‍ باشد ناسخ آن خواهد شد، ليكن هم اصل اين نظريه در جاى خود باطل است ، و در فن اصول پنبه اش زده شده ، و هم اينكه ، مورد بحث ما را شامل نمى شود، چون آيات طلاق كه عام است در سوره بقره قرار دارد، و اين سوره اولين سوره اى است كه در مدينه طيبه نازل شده ، و آيه متعه كه خاص است ، در سوره نساء قرار دارد، كه بعد از سوره بقره نازل شده ، و همچنين آيه تعدد زوجات كه هر چند در سوره نساء قرار دارد \_ ليكن قبل از آيه متعه واقع شده ، و نيز آيه ارث كه آن نيز در سوره نساء قبل از آيه متعه قرار دارد، و اتفاقا سياق و زمينه آيات در اين سوره متحد است ، و پيدا است كه آياتش يكى پس از ديگرى نازل شده (پس نمى توان احتمال داد كه آيه متعه قبل از آيه تعدد زوجات و قبل از آيه طلاق نازل شده باشد، ولى به حسب دستور بعد از آن آيات قرار گرفته باشد (مترجم )).
پس حاصل اين شد كه در بحث ما خاص كه همان آيه متعه است بعد از عام قرار دارد، نسبت به بعضى از عمومات در سوره اى قرار دارد كه بعد از سوره آن عام نازل شده ، و نسبت به بعضى ديگر گو اينكه عام و خاص در يك سوره قرار دارند، اما خاص بعد از عام قرار گرفته .

*(121/24)*

و اما اينكه گفتند آيه متعه به وسيله آيه عده سه حيض نسخ شده باشد، بطلانش از بطلان احتمالهاى گذشته روشن تر است ، براى اينكه مگر كسى گفته : نكاح متعه عده ندارد تا بگوئى با آيه عده نسخ شده ؟ البته در متعه نيز عده هست ، هر چند كه مقدار زمان عده در عقد دائم و عقد موقت مختلف است ، و برگشت اين اختلاف به تخصيص است ، نه نسخ ، در نتيجه مجموع دليل متعه و دليل عده چنين مى شود: هر زنى كه از شوهر جدا مى شود، بايد سه حيض و يا سه طهر عده نگه دارد، بجز متعه كه او بايد فلان مقدار عده بگيرد.
و اما اينكه گفتند حكم متعه به وسيله آيه تحريم كه چند صفحه قبل تفسير شد، و مى فرمود ازدواج شما با مادران و خواهران و غيره حرام است نسخ شده ،
از حرفهاى عجيبى است كه در اين مقام زده شده براى اينكه اولا آيه متعه دنبال آيه تحريم ، و هر دو در يك زمينه و يك سياق قرار دارند، و اجزاء هر دو بهم مربوط و ابعاضشان به يكديگر متصل است ، و با اين حال چگونه تصور دارد كه آيه متعه قبل از آيه تحريم باشد، و چگونه ممكن است گوينده اى كه دارد در يك زمينه سخن مى گويد صدر كلامش ناسخ ذيل آن باشد؟.
و ثانيا آيه تحريم كجايش از نكاح موقت نهى كرده ؟ و حتى اشاره اى به اين معنا كرده است ؟ (وجدانا ما هر چه فكر مى كنيم ) نه صريح آن نهى از نكاح موقت است ، و نه حتى ظهورى در اين باره دارد، تنها چيزى كه آيه شريفه در مقام بيان آن است اصنافى از زنانند كه ازدواجشان با مردانى حرام است ، در آخر اين را بيان مى كند كه غير از اين اصناف ازدواجشان و اگر كنيزاند خريدنشان اشكال ندارد، و ازدواج موقت نيز به بيانى كه گذشت ازدواج است ، و ذيل آيه تحريم دلالت بر بى اشكالى آن دارد نه اينكه . از آن نهى كرده باشد، پس بين آيه تحريم و آيه متعه نسبت تباينى وجود ندارد، تا در مقام جمع بين آن دو گفته شود يكى ناسخ ديگرى است .

*(121/25)*

بله چه بسا گفته باشند كه جمله : (و احل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين ) از آنجا كه حليت زنان را مقيد به مهر و به احصان بدون سفاح كرده شامل متعه نمى شود، چون در متعه كه ازدواج موقت است احصان نيست ، \_ زيرا احصان عبارت است از ازدواج رسمى و دائمى \_ و به همين جهت است كه اگر مردى با داشتن زن متعه ، زنا كند سنگسار نمى شود، چون زناى او زناى مرد داراى همسر نيست ، پس همين دليل نمى گذارد جمله (و احل لكم ماوراء ذلكم ) شامل متعه شود.
ليكن اين سخن نيز باطل است ، دليل بطلانش همان معنائى است كه ما براى كلمه احصان كرده گفتيم هر چند در سه معنا استعمال مى شود، ليكن در آيه شريفه منظور از آن احصان عفت است ، نه احصان تزوج ، زيرا اين كلام همانطور كه شامل نكاح مى شود، شامل ملك يمين كنيز خريدارى نيز مى شود، و به فرضى هم كه قبول كنيم مراد از احصان ، احصان تزوج است ، تازه مى گوييم حكم عمومى سنگسار در مورد مرد داراى متعه تخصيص خورده ، و مجموع دو دليل چنين معنا مى دهد، هر مردى كه داراى احصان تزوج است \_ كه اين كلى دو فرد دارد يكى دارنده زن دائمى ، و ديگر دارنده متعه \_ اگر زنا كند بايد سنگسار شود، الا مردى كه زنش متعه باشد، نه دائمى كه به حسب سنت اعدام نمى شود، و اما كتاب خدا اصلا متعرض مساءله نشده است .
و اما اينكه گفتند حكم متعه به وسيله سنت نسخ شده ، \_ علاوه بر اينكه چنين نسخى از اصل باطل است ،
به خاطر اينكه مخالف اخبار متواتره اى است كه دستور مى دهد براى تشخيص روايت صحيح از غير صحيح آن را عرضه بر كتاب كنيد، اگر مخالف كتاب بود به ديوارش بزنيد، و به كتاب مراجعه كنيد \_ اشكالى دارد كه در بحث روايتى انشاءاللّه مى آيد.
و من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤ منات ...

*(121/26)*

كلمه (طول ) به معناى غنى و بى نيازى و يا زيادت در قدرت مالى است ، و هر دو معنا با آيه شريفه مى سازد، و مراد از محصنات زنان آزاد است ، چون در مقابلش فتيات را آورده ، كه به معناى كنيزان است ، و عين اين مقابله شاهد بر آن است كه مراد از محصنات زنان عفيف نيست ، چون اگر آن بود شامل زنان آزاد و برده هر دو مى شد، ديگر زنان برده را در مقابلش ذكر نمى كرد، و بلكه در مقابل زنان عفيف زنان غير عفيف را نام مى برد و نيز منظور از آن ، زنان شوهردار نيست ، براى اينكه زنان شوهردار را نمى توان نكاح كرد و نيز منظور زنان گرويده به اسلام نيست و گرنه احتياج نداشت بفرمايد زنان محصنه بلكه همان قيد مؤ منات كافى بود زيرا مؤ منات ، مسلمات نيز هستند.
و مراد از جمله : (فمن ما ملكت ايمانكم ) كنيزانى است كه در دست ساير مؤ منين هستند، نه آنهائى كه در دست خود مردى است كه مى خواهد نكاح كند، چون نكاح كردن مرد با كنيز خودش باطل و غير مشروع است ، و اگر كنيزان را به عموم مؤ منين نسبت داده ، و به مرد عرب فرموده با كنيز مؤ منين ازدواج كن با اينكه خود آن مرد عزب نيز جزء مؤ منين است ، به خاطر اينست كه مؤ منين با اتحادى كه در دين دارند گويا همه آنان يك شخصند، مصالح و منافعشان يكى است .
در جمله مورد بحث محصنات و همچنين فتيات را مقيد كرد به قيد مؤ منات ، تا اشاره كرده باشد به اينكه براى مسلمان جايز نيست با زن غير مؤ منه يعنى اهل كتاب و مشرك ازدواج كند، نه با زن آزاد ايشان و نه با كنيرهاشان ، كه البته اين مساءله تتمه اى دارد كه بزودى انشاءاللّه (در اوايل سوره مائده ) از نظر خواننده محترم خواهد گذشت .

*(121/27)*

و حاصل معناى آيه اين شد: كه هر مسلمانى نمى تواند از زنان مؤ منه و آزاد بگيرد، زيرا بنيه ماليش آنچنان زياد نيست كه بتواند سنگينى مهر و نفقه او را تحمل كند، مى تواند با كنيزان مؤ منه اى كه در دست ساير مسلمانان است ازدواج كند و مجبور نيست آنقدر خود را در فشار تجرد نگه دارد كه خداى نخواسته در معرض خطر فحشا و در نتيجه در معرض شقاوت و بدبختى قرار دهد.
بنابراين مراد از اين نكاح ، نكاح دائم است ، و آيه شريفه در زمينه تنزل دادن و آسان كردن تكليف است ، مى فرمايد اگر دسترسى به آن نداريد به اين اكتفا كنيد.
وجه اكتفا آيه به نكاح با كنيزان در مقامتنزيل دادن تكليف
در اينجا ممكن است سؤ الى به ذهن خواننده برسد، و آن اين است : حال كه آيه شريفه در مقام تنزل دادن تكليف است ، چرا با اينكه مى تواند دو راه فرار از فحشا (ازدواج با كنيزان ، و ازدواج موقت با آزادگان ) را پيشنهاد كند، به يكى از اين دو اكتفا نمود؟.
جوابش اين است كه بلى نكاح متعه هم علاج تجرد را مى كند ليكن از آنجائيكه ازدواج متعارف در نظر كسانى كه مى خواهند تشكيل خانواده داده ، نسل نوى پديد آورند، و از خود جانشين به جاى بگذارند طبعا همان ازدواج دائمى است ، لذا سخنى از متعه به ميان نياورد، و آن را به عنوان راه چاره پيشنهاد نكرد، زيرا تشريع متعه در حقيقت تسهيلى است براى مسلمانان كه اگر در سفرى يا در خانه اى ، يا در روزگارى ناگزير شدند با زنى تماس داشته باشند، و در عين حال مسؤ ول نفقه و مهريه او هم نشوند، و اين تماس احيانا به صورت زنا واقع نشود، بلكه همين عمل را به صورت ازدواج موقت انجام دهند، آرى تشريع متعه براى اين بود كه در هيچ شرايطى بهانه اى براى فحشا به دست بندگان خدا نباشد و ريشه فساد از بيخ قطع گردد.

*(121/28)*

در حقيقت ، كلام در اين آيه طبق زمينه غالب و معروف و آشناى به ذهن شنونده جريان يافته ، نه اينكه متعه راه چاره نباشد، بلكه اصولا در قرآن كريم عادت بر اين است كه در مقام تشريع احكام و قوانين جهت غالب و معروف را در نظر بگيرد، مثلا در آيه شريفه : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه و من كان مريضا او على سفر فعده من ايام اخر)
با اين كه عذر براى خوردن روزه منحصر در سفر و بيمارى نيست ، اين دو را نام برد، پس نام بردن خصوص اين دو به معناى آن نيست كه غير از اين دو هيچ بهانه و عذرى ، عذر نيست ، و نيز در آيه شريفه : (و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا).
عذر مجوز تيمم را منحصر در نيافتن آب كرده ، با اينكه منحصر به آن نيست ، زيرا ممكن است آب باشد، ولى غصبى باشد، و يا وقت براى غسل و وضو تنگ باشد، پس عذرها و ساير قيودى كه براى كلام ذكر مى شود همانطور كه ملاحظه مى فرمائيد مبنى بر غالب و معروف است ، و از اين قبيل آيات باز هم هست .
همه اين حرفها بنابر نظريه مفسرين است كه آيه را حمل بر نكاح دائم كرده اند،

*(121/29)*

خواستيم بگوئيم به فرضى كه نظريه شما درست باشد ذكر عقد دائم دليل بر انحصار نيست ، و اما بنابه نظريه خود، كه جمله (ان ينكح المحصنات المؤ منات ) هر دو نوع نكاح را شامل مى شود، و ليكن منظور از آن ، نكاح دائم است كه دشوارتر و خرجش بيشتر است ديگر جائى براى اين توجيه ها باقى نمى ماند، و نبايد به خاطر همين كه آيه شريفه خواسته است راهى آسانتر از نكاح دائم ارائه دهد كسى توهم كند كه پس آيه شريفه تنها شامل نكاح دائم مى شود، چون اگر متعه هم مشروع بود بايد آن را جزء نكاح هاى آسان تر بشمارد پس معلوم مى شود (فما استمتعتم به منهن ) در مقام بيان حكم متعه نيست ، همچنانكه بعضى اين توهم را كرده اند \_ براى خاطر اينكه توسعه و راه آسان تر نشان دادن هر دو طرفش يعنى (منزل عنه و منزل اليه ) (و يا بگو نكاح دشوار و نكاح آسان ) در خود آيه مورد بحث آمده مى فرمايد: هر كس نمى تواند چنان كند، چنين كند (و من لم يستطع ...) بله اگر منزل اليه \_ همان راه آسان تر \_ را نام ببرد، ولى در مورد بحث اينطور نيست ، حكم متعه در آيه قبلى بيان شده ، و در آيه مورد بحث در مقابل راه دشوار نكاح دائم و راه آسانتر ازدواج با كنيز ديگران مقابله شده فرمود اگر قادر بر آن نيستيد به اين اكتفا نمائيد، و اين چه ارتباطى به آيه قبلى دارد؟!!.
علاوه بر اينكه گفتيم جمله (ان ينكح المحصنات المؤ منات ) هيچ امتناعى ندارد از اينكه شامل هر دو نوع نكاح يعنى دائم و متعه بشود، همچنانكه اگر در بقيه فقرات آيه دقت كنيم اين معنا كاملا روشن مى شود.
و اللّه اعلم بايمانكم بعضكم من بعض

*(121/30)*

از آنجائى كه در جمله قبلى با آوردن قيد (المؤ منات ) ايمان ، در متعلق حكم قيد شده بود، و از آنجائى كه ايمان امرى قلبى است لذا كسى نمى تواند به حقيقت ايمان ديگرى اطلاع پيدا كند، چون براى اين آگهى ميزانى مانند ميزان الحراره و ساير موازين مادى وجود ندارد، چه بسا مردمى توهم كنند كه خداى تعالى با آوردن اين قيد كار مسلمانان را دشوار كرده ، و بلكه اصلا جلو آن را گرفته ، مسلمانان مكلف را دچار عسر و حرج ساخته ، چون نمى توانند تشخيص دهند آيا زنى كه مى خواهند بگيرند ايمان قلبى دارد يا نه ، لذا در اين جمله كه مى فرمايد: (خدا به ايمان بندگان مؤ منش آگاه است ) بطور كنايه فهمانده ، شما مكلفين ماءمور به تشخيص واقع و حقيقت ايمان زنان نيستيد، اين كار خدا است و بس ، بلكه تنها ماءموريد بر طبق اسباب ظاهرى عمل كنيد اسبابى كه نظير شهادتين ، و شركت در جماعت مسلمين ، و انجام وظائف عمومى دين دلالت بر ايمان صاحبش مى كند، و همين ايمان ظاهرى معيار است نه ايمان باطنى .
وجه آوردن جمله بعضكم من بعض (همه از هم هستيد) در آيه (و من لم يستطع ...)
next page
fehrest page
back page

*(121/31)*

next page
fehrest page
back page
و چون اين جهت كه تنها فقرا از مكلفين را هدايت كرد به اينكه با كنيزان ازدواج كنند باعث مى شد كه تاءثير گفتار در دلهاى ناقص و كوتاه شود و عموم مردم از اين بيان نسبت به طبقه كنيزان احساس خوارى و پستى و ذلت كنند، و خيال كنند خداى تعالى نيز اين طبقه را خوار و بى مقدار مى داند، و از سوى ديگر خود اين طبقه هم از اين خطاب دلگير شوند، و عموم مردم نيز خود را بافته اى جدا تافته پنداشته ، با طبقه بردگان معاشرت ننموده ، و مخصوصا مردان از ازدواج با كنيزان ، و زنان از ازدواج با غلامان خوددارى ورزند، و از اين كه آنان را شريك زندگى نموده گوشت و خون خود را با آنها مخلوط سازند احساس ننگ كنند لذا با جمله (بعضكم من بعض ) از اين سوء تفاهم جلوگيرى نموده و به حقيقتى صريح اشاره كرد، كه بادقت در آن ، توهم فاسد نامبرده از بين مى رود، زيرا مى فرمايد: برده نيز مانند آزاد، انسان است ، و از نظر انسانيت و معيارى كه با آن يك موجود، انسان مى شود هيچ تفاوتى با هم ندارند، برده نيز مانند آزاد واجد همه شؤ ون انسانيت است ، تنها تفاوتى كه بين اين دو هست ، در سلسله احكامى است كه به منظور استقامت امر مجتمع انسانى در رساندن او به سعادتش تشريع شده ، و اين تفاوتها به هيچ وجه نزد خداى تعالى معيار نيست ، تنها چيزى كه نزد خداى عزوجل معيار است ، تقوا است ، كه باعث كرامت و حرمت نزد او مى شود.
پس مردمى كه به خداى عزيز ايمان دارند نبايد تحت تاءثير اين خلجانات ذهنى موهوم و افكار خرافى قرار گيرند، كه اين افكار آنان را از حقائق معارف كه متضمن سعادت و رستگارى آنان است دور سازد، آرى بيرون شدن از وسط طريق مستقيم هر چند كه در بدو نظر و ابتداى امر حقير و بى اهميت است ، ليكن همواره و به تدريج آدمى را از راه هدايت دور مى سازد، تا سر انجام به وادى هاى هلاكتش بكشاند.

*(122/1)*

از اينجا روشن مى شود كه ترتيبى كه در ابتداى آيه مورد بحث به صورت مشروط و تنزل قرار گرفته ، و فرموده : (و من لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤ منات فمن ما ملكت ايمانكم ...) در حقيقت سخن را به ترتيبى كه در مجراى طبع و عادت هست آورده است ، نه اينكه خواسته مردم را به امرى غيرطبيعى و غيرعادى ملزم سازد، به اين معنا كه فرموده باشد جواز ازدواج با كنيزان مشروط بر اين است كه مسلمان توانايى ازدواج با زنان آزاد را نداشته باشد، نه ، نمى خواهد اين را بفرمايد، بلكه مردم به حسب طبع خودشان اين طور عمل مى كنند، و به همين جهت خداى تعالى خطابشان كرده كه اگر توانائى آن را نداريد كه با زنان آزاد ازدواج كنيد، مى توانيد \_ براى رهائى از فشار تجرد - با كنيزان ازدواج كنيد، و از اين كار دل چركين نباشيد، و در عين حال تذكر داد كه آزاد و برده هر دو انسان و از جنس هم هستند.
و نيز از اين جا روشن مى شود كه نظريه اى كه بعضى از مفسرين در ذيل جمله (و ان تصبروا خير لكم ) داده اند فاسد است ، او گفته معناى جمله مذكور اين است كه اگر فشار تجرد را تحمل كنيد، و با كنيزان ازدواج نكنيد برايتان بهتر است ، براى اينكه ازدواج با كنيزان نوعى تن به ذلت و خوارى دادن و نوعى سبكى است .
و علت فاسد بودن اين نظريه اين است كه جمله (بعضكم من بعض ) بطور قطع با آن منافات دارد.
فانكحوهن باذن اهلهن و آتوهن اجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات و لامتخذات اخدان

*(122/2)*

مراد از كلمه (محصنات ) زنان عفيف است ، زيرا زنان شوهردار قابل نكاح كردن نيستند، و مراد از مسافحات معنائى مقابل جمله (متخذات اخدان ) است ، و كلمه (اخدان ) جمع كلمه (خدن ) به كسره خا است ، كه به معناى دوست است و اين كلمه مذكر و مؤ نثش و مفرد و جمعش يكسان است ، يعنى هم به دوست مذكر خدن گفته مى شود، و هم به دوست مؤ نث هم به جماعت دوستان خدن گفته مى شود و هم به يك فرد، و اگر در مورد بحث به صيغه جمع آمده ، براى اين بود كه در دلالت بر كثرت و زيادى تصريح داشته باشد، و بفهماند وقتى كسى به منظور فحشا و زنا كردن دوستى مى گيرد، به او و به مثل او قناعت نمى كند، چون نفس آدمى حريص است ، اگر قرار باشد خواست نفس را برآورد، و آنرا اطاعت كند حتما دوستان زيادى براى فحشا مى گيرد.
بنابراين وقتى كلمه (مسافحات ) در مقابل كلمه (متخذات اخدان ) قرار گرفته ، معلوم مى شود اين دو يك معنا ندارد، آن مفسرى هم كه گفته : مراد از سفاح زناى علنى ، و مراد از گرفتن دوست ، زناى پنهانى است به همين مقابله نظر داشته ، چون مساءله دوست گيرى در بين عرب ، حتى در بين زنان آزاد و زنان برده آنان متداول بوده و مردم كسى را به اين جهت ملامت و مذمت نمى كردند ولى به خاطر زناى علنى با زنان آزاد ملامت مى كردند.
و مراد از جمله : (فانكحوهن باذن اهلهن ) اين است كه مردم را ارشاد كند به اين كه زنان برده را نكاح كنند، اما به شرطى كه با اذن صاحب كنيز باشد، چون اختيار امور كنيزان تنها به دست صاحبان آنان است و نه فرد ديگر و اگر از صاحب كنيزان تعبير فرمود به اهل آنان ، خواست تا به مقتضاى جمله : (بعضكم من بعض ) عمل كرده باشد، و بفهماند كنيز هم يكى از افراد خانواده مولا است ، و مولاى او اهل او است .
و مراد از اينكه فرمود: (و آتوهن اجورهن بالمعروف )، اين است كه مهريه آنانرا به طور كامل و تا دينار آخر بپردازيد،

*(122/3)*

البته پرداخت مهريه آنان به اين است كه آن مهريه را به مولايشان بپردازند، و با آوردن كلمه (معروف ) به اين معنا ارشاد فرمود كه در دادن آن امروز و فردا نكنيد، و به خاطر اينكه كنيز است مهريه را كم نگيريد، و او را آزرده خاطر نسازيد.
فاذا احصن فان اتين بفاحشه فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
كلمه (احصن ) هم به ضمه همزه قرائت شده تا صيغه مجهول باشد، و هم به فتحه همزه تا صيغه معلوم ، بنابر قرائت اول معنايش اين مى شود كه هرگاه كنيزان به وسيله شوهران حفظ شوند، و بنابر قرائت دوم چنين مى شود: (هرگاه كنيزان با اسلام آوردن خود را حفظ كنند) و اين قرائت دوم بهتر است .
و احصان در اين آيه اگر به معناى احصان ازدواج باشد جزء شرط قرار دادنش صرفا براى اين بوده كه مورد سخن جائى است كه قبل از ارتكاب فاحشه ازدواج صورت گرفته ، چون مساءله شرعى چنين است كه كنيز اگر مرتكب فحشا شود، چه شوهردار باشد و چه نباشد حدش نصف حد زن آزاد است ، و احصانش چيزى بر حد او اضافه نمى كند.
و اما اگر به معناى احصان اسلام باشد \_ كه بعضى گفته اند \_ و قرائت با فتحه همزه هم مؤ يد آن است ، معنايش روشنتر و بى نياز از مونه زائد خواهد بود، و بنابراين احتمال معنايش چنين مى شود، كنيزان اگر زنا بدهند نصف عذاب آزادگان را دارند، چه شوهر داشته باشند و چه نداشته باشند.
حد كنيزان نصف حد زنان آزاد است

*(122/4)*

و مراد از عذاب ، تنها تازيانه است ، نه سنگسار، چون سنگسار نصف نمى شود، و همين خود شاهد بر اين است كه مراد (از محصنات ) در جمله (فعليهن نصف ما على المحصنات ...) زنان آزاد است ، نه زنان شوهردار، كه در اول آيه مورد بحث بدان معنا بود، و حرف الف و لام در اين كلمه الف و لام عهد است ، \_ يعنى همان محصناتى كه در اول آيه نامش را برديم . نه محصناتى كه در آيه قبلى ذكر كرديم ، چون محصنات در آيه قبلى به معناى زنان آزاد شوهردار بود، كه مى فرمود: ازدواج با آنان حرام است ، و محصنات در آيه مورد بحث به معناى زنان آزاد بود كه مى فرمود: اگر توانائى آن را نداريد كه با زن آزاد ازدواج كنيد با كنيزان (ازدواج كنيد) (مترجم ).
در نتيجه معناى آيه چنين مى شود: كه اگر كنيزان مؤ من مرتكب زنا شدند، نصف عذابى كه زنان آزاد و بى شوهر دارند خواهند داشت ، و آن عبارت است از پنجاه تازيانه .
ممكن هم هست بگوئيم مراد از احصان در اينجا احصان عفت باشد، به اين بيان كه در آن ايام كنيزان آزادى عمل نداشتند تا هر كارى كه دلشان مى خواست بكنند، چون تابع اوامر مولاى خود بودند،

*(122/5)*

و مخصوصا در مساءله فحشا و فسق و فجور \_ اگر اتفاق مى افتاد \_ به دستور مولايشان بوده كه آن موالى مى خواستند از راه ناموس فروشى كنيزان خود، عوايدى بدست آورند، و ما اين معنا را از آيه شريفه : (و لاتكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا)، (و كنيزان خود را مجبور به دادن زنا نكنيد در صورتى كه خودشان مى خواهند عفيف باشند) استفاده مى كنيم ، پس اگر در آن ايام كنيزى به دادن زنا عادت مى كرد و اين عمل را كاسبى خود قرار مى داد. به امر مولايش بود، چون او نمى توانست از انجام فرمان مولايش تمرد كند، و اما اگر مولايش او را به اينكار وانمى داشت ، و كنيز هم كنيز باايمانى بود، تقواى اسلامى هر چند تقواى ظاهريش نمى گذاشت مرتكب زنا شود، (چون اسلام و ايمان او را به عفت دعوت مى كرد) در چنين فرضى اگر كنيزى مرتكب زنا مى شد، نصف حد زنان آزاد را داشت ، پس مى توان در حق چنين كنيزى گفت : (فاذا احصن فان اتين بفاحشه ...) (يعنى اگر كنيزى كه اسلام و ايمان او را داراى عفت كرده ، با اينهمه زنا بدهد نصف حد زن آزاد را دارد).
از اينجا روشن مى شود كه آيه شريفه به خاطر شرطى كه در آن هست مفهوم ندارد، \_ توضيح اينكه در علم اصول ثابت شده كه مفهوم شرط، حجت است ، و اگر گوينده اى مثلا به زير دست خود فرمان دهد كه اگر فلانى تو را احترام كرد تو نيز او را احترام كن ، مفهوم آن اين است كه اگر او تو را احترام نكرد، تو نيز احترامش مكن ، \_ حجت خواهد بود) (مترجم ).

*(122/6)*

در اينجا ممكن است كسى مفهوم بگيرد و بگويد اگر كنيزان نخواهند عفت خود را حفظ كنند شما مى توانيد آنان را مجبور به دادن زنا كنيد، و ليكن اين مفهوم در مورد آيه شريفه مورد بحث حجيت ندارد، و يا بگو بنابر معنايى كه ما كرديم اصلا مفهوم ندارد، زيرا كنيزان اگر نمى خواستند عفت به خرج دهند، از ناحيه مولايشان مجبور به زنا دادن مى شدند، و دستور آنان را به رضا و رغبت خود اطاعت مى كردند، ديگر اكراهى فرض نداشت ، همچنان كه آيه (33) سوره نور نيز، مفهوم ندارد چون وقتى خود كنيز نمى خواهد عفيف و پاكدامن باشد، و خودش از دادن زنا خوشش مى آيد ديگر موضوعى براى اكراهشان از ناحيه مولى باقى نمى ماند.
ذلك لمن خشى العنت منكم ...
كلمه عنت به معناى جهد و شدت و هلاكت مى آيد، و گويا مراد از آن زنا است ، كه نتيجه وقوع انسان در مشقت تجرد و شهوت نكاح است ، و خود مايه هلاك آدمى است ، و چون در زنا هم معناى جهد خوابيده و هم شدت و هم هلاكت ، از اين جهت آن را عنت خوانده اند.
و اشاره با كلمه (ذلك ) به طورى كه گفته اند به نكاح كنيزان است ، كه در آيه شريفه با عنوان (فتيات ) ذكر شده ، و بنابه گفته آنان معناى جمله : (و ان تصبروا خير لكم ) اين مى شود كه اگر از ازدواج با كنيزان صبر كنيد و يا از زنا خويشتن دارى نمائيد، برايتان بهتر است ، البته احتمال ديگرى هست و آن اين است كه اشاره نامبرده به وجوب ازدواج با كنيزان ، و يا به وجوب مطلق ازدواج باشد، تا كداميك از آيه ، و سياق آن استفاده شود، (و خدا داناتر است ).

*(122/7)*

بهر حال بهتر بودن صبر بنابر احتمال اول \_ يعنى صبر از نكاح با كنيزان \_ از اين بابت است كه صاحبان ايشان به شرحى كه در فقه ذكر كرده اند در خود كنيزان و در فرزندان ايشان حق دارند، (براى اينكه به فتواى عامه و در شيعه به فتواى بعضى از علما و از آن جمله علامه رحمه اللّه عليه \_ در كتاب قواعد \_ در صورتى كه در ازدواج صاحب كنيز شرط كند كه هر چه از اين كنيز فرزند برايت متولد شود برده من باشد، اين شرط لازم الوفاء است ، و درباره خود كنيز هم مالك حق دارد كنيز شوهر داده اش را به خدمت بگيرد، و حتى بفروش برساند، پس نهى از ازدواج با كنيزان از اين بابت ها است ).
و بنابر احتمال دوم (يعنى صبر از ارتكاب زنا) بهتر بودن صبر روشن است ، براى اينكه اين صبر باعث تهذيب نفس و تهيه ملكه تقوا در نفس است ، وقتى انسان خواسته نفس در عمل زنا را ترك كند چه ازدواج كرده باشد و چه نكرده باشد به تدريج نفسش داراى ملكه تقوا مى شود.
واللّه غفور رحيم
با مغفرت خود آثار سوئى كه فكر زنا كردن در نفس دارد محو مى سازد، و نفوس متقين از بندگانش را مشمول مغفرت و رحمت خود مى كند.
هدف از تشريع احكام مربوط به نكاح
يريد اللّه ليبين لكم ...
اين آيه در مقام بيان هدفى است كه در تشريع احكام نامبرده در آيات سه گانه منظور بوده و بيان مصلحت هائى است كه بر اين احكام اگر بدان عمل شود مترتب مى شود، مى فرمايد: (خدا مى خواهد براى شما بيان كند)، يعنى احكام دين خود را بيان كند، كه چه مصالحى براى دنيا و آخرت شما در آنها است ، و چه معارف و حكمت هائى در آن نهفته است ، و بنابراين در جمله مورد بحث ، معمول جمله : (يبين ) حذف شده ، تا اشاره باشد به اينكه آنقدر عظيم و بااهميت است كه قابل بيان نيست ، ممكن هم هست هر دو جمله : (يبين لكم ) و جمله (و يهديكم ) يك معمول داشته هر دو در آن يك معمول تنازع داشته باشند، و آن يك معمول عبارت باشد از
(سنن الّذين ).

*(122/8)*

و يهديكم سنن الّذين من قبلكم
يعنى شما را هدايت كند به طريقه هاى زندگى سابقين يعنى انبيا و امت هاى صالح گذشته ، كه زندگى خود را در دنيا مطابق رضاى خدا پيش بردند، و در نتيجه سعادت دنيا و آخرت خود را به دست آوردند، و بنابراين معنا مراد از سنت هاى آنان ، سنتهاى آنان بطور اجمال است ، نه بطور تفصيل ، و بيان همه خصوصيات آن پس كسى اشكال نكند كه چگونه اين آيات بيانگر سنت هاى گذشتگان است ، با اينكه عينا همين آيات بعضى از آنان را نسخ مى كند، نظير ازدواج برادران با خواهران در سنت آدم ابوالبشر، و جمع بين دو خواهر در سنت يعقوب (عليه السلام )، كه در زمان واحد دو خواهر را در ازدواج داشت ، يكى ليا مادر يهودا و ديگرى راحيل مادر يوسف ، \_ آنطور كه در بعضى اخبار آمده .
البته در اين ميان معنائى ديگر نيز هست ، كه بعضى آيه را آنطور معنا كرده اند، و آن اين است كه مراد از هدايت در آيه ، راهنمائى به همه سنت هاى همه امت هاى گذشته است ، چه آنها كه بر حق بودند، و چه آنها كه در سنت هايشان راه باطل مى پيمودند، و معناى آيه اين است كه ما مى خواهيم براى شما همه سنتهاى سابقه چه حق و چه باطلش را بيان كنيم ، تا شما مردم داراى بصيرت شويد، و سنتهاى حق و صحيح را بگيريد و باطلش را رها كنيد.
و اين معنا عيبى ندارد، جز اينكه هدايت در قرآن كريم در اين معنا استعمال نشده ، و هر جا استعمال شده به معناى راهنمائى به سوى حق است ، نظير آيه : (انك لاتهدى من احببت و لكن اللّه يهدى من يشاء)، و يا اگر نامى از حق را نمى برد منظورش همان حق است نظير آيه : (انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا) و در مواردى كه معناى بالا مورد نظر باشد قرآن كريم تعبير به بيان و يا قصد و يا امثال آن مى كند، نه تعبير به هدايت .

*(122/9)*

بله اگر جمله (يبين ...) و جمله : (يهدى ) كم هر دو در جمله : (سنن الّذين من قبلكم و جمله يتوب عليكم ...) عمل كنند يعنى ما اين دو را راجع به آن دو بدانيم ، و برگشت معنا را به اين بدانيم كه : خداى تعالى سنت هاى گذشتگان را برايتان بيان مى كند، و شما را به سوى خصوص حق آن سنتها هدايت مى كند، و در مواردى كه مبتلا به باطل آن سنتها شديد از جرم شما درمى گذرد،
آنوقت وجهى براى اين قول هست ، چون با اين توجيه ارتباط اين آيه با آيات سابق هم كه در آن ذكرى از سنتهاى حق و باطل گذشتگان و ذكرى از توبه نسبت به آنچه قبل از اسلام آوردن مرتكب شده بودند، به ميان آمده بود.
و يتوب عليكم و اللّه عليم حكيم
اين توبه عبارت است از رجوع خداى تعالى به بنده خود به نعمت و رحمتش ، به اينكه برايش شريعت تشريع كند، و حقيقت را بيان نمايد و به سوى طريق استقامت ، هدايتش فرمايد، همه اينها از خداى تعالى توبه است ، همچنان كه قبول توبه بنده گنه كار و از بين بردن آثار گناهان او نيز توبه است .
و اگر جمله : (و اللّه عليم حكيم ) را ذيل كلام قرار داد، براى اين بود كه به همه فقرات آيه مربوط باشد، چون اگر مى خواست تنها مربوط به جمله آخر آيه باشد مناسب تر آن بود كه بفرمايد: (و اللّه غفور رحيم ).
و اللّه يريد ان يتوب عليكم و يريد الّذين ...

*(122/10)*

در اين آيه مساءله توبه تكرار شده ، و گويا منظور دلالت بر اين معنا بوده كه بفهماند جمله : (و يريد الّذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما) از سه فقره آيه قبلى ، تنها مقابل فقره اخير قرار دارد، و اگر جمله : (و اللّه يريد...) تكرار نمى شد، و جمله : (و يريد الّذين يتبعون الشهوات ) به آيه قبلى وصل مى شد، قهرا چنين به نظر مى رسيد كه اين جمله در مقابل همه فقرات آيه قبلى قرار دارد، و آنوقت معناى آيه به طور قطع لغو مى شد (توضيح اينكه فقرات آيه قبل عبارت بود از 1\_ (يريد اللّه ليبين لكم ) 2\_ (يهديكم سنن الّذين من قبلكم ) 3\_ (و يتوب عليكم )، و اراده آنهائى كه پيروى شهوات مى كنند، نمى تواند از بيان خداى تعالى كه مضمون فقره اول است جلوگيرى و با آن مقابله كند، و همچنين نمى تواند با هدايت خداى تعالى كه مضمون جمله دوم است مقابله نمايد، خداى تعالى براى مسلمانان بيان مى كند و به سوى سنتهاى گذشتگان هدايت مى كند، چه آنها بخواهند و چه نخواهند، پس به همين منظور كه جمله (و يريد الّذين يتبعون الشهوات ...) به همه فقرات برنگردد، و تنها به جمله اخير بر گردد.
جمله : (و اللّه يريد ان يتوب عليكم ) را تكرار نمود) (مترجم ).
و مراد از ميل عظيم ، هتك همين حدود الهى است ، كه در اين آيات ذكر شد، مى فرمايد: پيروان شهوات مى خواهند شما همه اين مرزها را بشكنيد، با مادر و خواهر و دختر خود و غيره كه به نسب بر شما حرام شده اند، و خواهر رضاعى و مادر زن و ربيبه و غيره كه به سبب بر شما حرام شده اند همخوابگى كنيد، و يا زنا را مباح دانسته از سنت قويم ازدواج كه خدا آن را باب كرده روى گردان نشويد.
يريد اللّه ان يخفف عنكم ، و خلق الانسان ضعيفا

*(122/11)*

ضعيف بودن انسان از اين بابت است كه خداى سبحان در او قواى شهويه را تركيب كرده ، قوائى كه دائما بر سر متعلقات خود با انسان ستيزه مى كند، و وادارش مى سازد به اينكه آن متعلقات را مرتكب شود، خداى عزوجل بر او منت نهاد، و شهواتى را بر او حلال كرد، تا به اين وسيله سوژه شهوتش را بشكند، نكاح را به مقدارى كه غائله عسر و حرج او را برطرف سازد تجويز كرده فرمود: (و احل لكم ماوراء ذلكم )، و اين ماوراء عبارت است از همان دو طريق ازدواج ، و خريدن كنيز، و نيز به اين وسيله آنان را به سوى سنن اقوامى كه قبل از ايشان بودند هدايت فرمود، و تخفيف بيشترى به آنها داد و آن اين است كه نكاح موقت - متعه - را هم برايشان تجويز و تشريع كرد چون با تجويز متعه ديگر دشواريهاى نكاح دائم و مشقت لوازم آن يعنى صداق و نفقه و غيره را ندارند.
اين نظر ما در معناى جمله مورد بحث بود، ليكن بعضى ها گفته اند: منظور از اين تخفيف جواز ازدواج با كنيزان در هنگام ضرورت است كه قبل از اسلام نيز در بين مردم با كراهت و مذمت معمول بوده ، و در اين آيات مى خواهد اين كراهت و نفرت را از بين برده رسما آن را مشروع اعلام كند، به اين بيان كه كنيز هم مانند آزاد، انسان است ، و هيچ تفاوتى بين آن دو نيست ، و صرف رقيت و بردگى باعث نمى شود كه برده از لياقت مصاحبت و معاشرت و همسرى سقوط كند.
و ظاهر اين آيات - به طورى كه قابل انكار نيست \_ آن است كه خطاب در آن متوجه به مؤ منين از اين امت است ، در نتيجه تخفيف نامبرده در اين آيه تخفيفى بر خصوص اين امت است ، و مراد از آن همان معنائى است كه ما بيان كرديم .

*(122/12)*

و بنابراين اگر اين تخفيف را تعليل فرموده ، به اينكه (خلق الانسان ضعيفا)، با اينكه اين علت صفتى است كه در همه انسانها وجود دارد، هم در اين امت و هم در امت هاى گذشته ، با اينكه تخفيف مخصوص امت اسلام است ، از قبيل ذكر مقتضى عام و سكوت از ذكر عدم مانع است ، پس گويا فرموده : ما بر شما امت اسلام تخفيف داديم ، براى اينكه ضعف عمومى در نوع بشر اقتضا داشت تا جائى كه موانع جلوگير نشود ما اين تخفف را بدهيم ، ليكن در امت هاى گذشته موانعى پيوسته از فعليت دادن به اين تخفيف جلوگيرى مى كرد و نمى گذاشت اين رحمت ما در ساير امت ها نيز گسترش يابد، تا نوبت رسيد به شما و اين رحمت ما بر شما امت اسلام گسترش يافت ، و آثار آن در شما ظاهر گرديد، و باعث شد سبب نامبرده \_ يعنى ضعف بشرى \_ خاصيت خود را بروز دهد،
و خداى تعالى حكم تخفيف را در شما تشريع كند، در حالى كه امت هاى گذشته از آن محروم بودند، به شهادت اينكه در قرآن آورديم : (ربّنا و لاتحمل علينا اصرا كما حملته على الّذين من قبلنا) و نيز آورديم (هو اجتبيكم و ما جعل عليكم فى الّدين من حرج ).
از همينجا روشن مى شود كه نكته در اين تعليل عام ، بيان ظهور تمام نعمت هاى الهى خاص به انسانها در امت اسلام است .
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل آيات گذشته مربوط به نكاح )
از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت شده كه فرمود: (خداى عزوجل رضاع \_ شير دادن و شير نوشيدن همان را حرام كرده كه از نسب حرام كرده است ) و نيز از آن جناب روايت شده كه فرمود: رضاع قرابتى است مانند قرابت نسب .

*(122/13)*

و در الدرالمنثور است كه مالك و عبدالرزاق از عايشه روايت آورده اند كه گفت : در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از جمله آياتى كه جزء قرآن بود، رضعات دهگانه معلوم بود، كه با پنج رضعه معلوم نسخ شد، عايشه خواسته است بگويد آيه شريفه نخست (اللاتى ارضعنكم عشر رضعات معلومات ) بود، سپس نسخ شد و (اللاتى ارضعنكم خمس رضعات معلومات ) نازل شد و سپس رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در گذشت ، در حالى كه آن جمله جزء قرآن بود و قرائت مى شد.
مؤ لف قدس سره : قريب به اين معنا به چند طريق ديگر در آن كتاب روايت شده ، ولى همه آنها به خاطر اينكه جزء روايات تحريف و مخالف با قرآن كريم است ، مردود مى باشد.
و در همان كتاب است كه عبدالرزاق ، و عبد بن حميد، و ابن جرير، و ابن منذر، و بيهقى در كتاب سنن خود به دو طريق از عمر و بن شعيب از پدرش از جدش از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت آورده اند كه فرمود: وقتى مردى با زنى ازدواج كرد،
ديگر حلال نيست كه با مادرش ازدواج كند، چه اينكه با او نزديكى كرده باشد و چه نكرده باشد، ولى اگر اول با مادر ازدواج كند و قبل از نزديكى با او، طلاقش بدهد مى تواند با دختر او ازدواج نمايد.
مؤ لف قدس سره : اين معنا از طرق شيعه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نيز روايت شده و اصولا مذهب و فتواى ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) همين است ، و از كتاب خداى عزوجل نيز همين معنا استفاده مى شود، كه بيانش در سابق گذشت .

*(122/14)*

ولى از طرق اهل سنت از على (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: ازدواج با مادر زن در صورتى كه با دختر او نزديكى صورت نگرفته باشد اشكال ندارد، و نيز روايت شده كه مادر زن به منزله ربيبه است ، و اينكه ربيبه اگر در دامن شوهر مادرش نباشد ازدواج با او اشكال ندارد، ولى اين مسائل همه مخالف مذهب ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) است ، و رواياتى كه از طرق شيعه از آن حضرات نقل شده آنها را دفع مى كند.
و در كافى به سند خود از منصور بن حازم روايت كرده كه گفت : نزد امام صادق (عليه السلام ) بودم كه مردى به حضورش رسيد، و از مردى پرسيد كه با زنى ازدواج نمود، و قبل از اينكه عمل زناشوئى را با او انجام دهد مرگ او فرا رسيد، آيا اين مرد مى تواند با مادر آن زن ازدواج كند؟
امام صادق (عليه السلام ) فرمود: مردى از ما اهل بيت همين كار را كرد ، و در آن اشكالى نديد.
من (يعنى منصور) گفتم : فدايت شوم شيعه افتخار نمى كند مگر به قضاوتهاى على (عليه السلام ) درباره مشيخه كه ابن مسعود در پاسخ او از اين مساءله فتوا داده (شايد به جاى مشيخه صحيح شمخى باشد، چون در بعضى از اخبار آمده كه او مردى از قبيله بنى شمخ بوده ، و شايد اين باشد كه در آن مرد شمخى براى ابن مسعود فتوا داده ) بود كه عيبى ندارد، و سپس آن مرد نزد على (عليه السلام ) آمده و جريان را به عرض رسانيد، حضرت فرمود: ابن مسعود اين فتوا را از كجا اخذ مى كند، (در نسخه وافى آمده از كجا به آن اخذ كرده است )؟ عرض كرد از كلام خداى عزوجل كه فرموده : (و ربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ) حضرت فرمود: اين مستثنا است يعنى مشروط به شرطى است و آن مرسله است ، يعنى شرط و قيدى ندارد.
منظور اين بوده كه حرمت ربيبه مشروط بر اين است كه به مادرش دخول شده باشد،

*(122/15)*

ولى حرمت مادر زن مطلق است ، چه با دخترش دخول شده و چه نشده باشد (مترجم ).
آنگاه امام صادق (عليه السلام ) به آن مرد فرمود: مگر نمى شنوى كه اين \_ يعنى منصور بن حازم \_ از على (عليه السلام ) روايت مى كند؟.
همين كه برخاستم بروم از گفتار خود پشيمان شده ، با خود گفتم اين چه كار بود كه من كردم ، امام مى فرمايد: مردى از ما اينكار را كرد، و در آن اشكال نديد، آن وقت من به اعتراض برمى خيزم ، و مى گويم على (عليه السلام ) در اين مساءله چنين و چنان قضاوت كرد!!؟ (عجب كار زشتى است كه كردم )، روزهاى بعد آن حضرت را ديدم و عرضه داشتم : فدايت شوم مساءله آن مرد \_ آن روزى \_ را نفهميدم كه شما چه فرموديد، و آنروز لغزشى از من سر زد \_ مى بخشيد \_ ، حال بفرمائيد نظرتان در آن باره چيست ؟ فرمود: مرد بزرگوار از يك طرف خبر مى دهى كه على (عليه السلام ) درباره اين مساءله چنين قضاوت كرده ، و از سوى ديگر مى پرسى : راءى تو درباره آن چيست ؟!.
قضاوت اميرالمؤ منين (ع ) درباره فتواى ابن مسعود
مؤ لف قدس سره : داستان قضاوت على (عليه السلام ) درباره فتواى ابن مسعود آنطور كه در الدرالمنثور از سنن بيهقى و غيره آمده اين بوده : كه مردى از بنى شمخ با زنى ازدواج كرد، هنوز به او دخول نكرده مادر او را ديده و از مادر او خوشش آمد، لاجرم نزد ابن مسعود رسيد تا از او فتوا بگيرد كه آيا مى تواند با مادرش ازدواج كند يا خير؟ ابن مسعود دستور داد اول آن زن را طلاق بدهد بعد با مادر او ازدواج كند، او نيز چنين كرد، و از مادر زنش صاحب فرزندانى هم شد، سپس ابن مسعود به مدينه آمد به او گفتند فتوايت غلط بوده ، ابن مسعود وقتى به كوفه برگشت به آن مرد گفت زنت بر تو حرام است . و مرد از آن زن جدا شد.

*(122/16)*

بطورى كه ملاحظه مى كنيد: در اين روايت مساءله را به على (عليه السلام ) نسبت نداده ، بلكه تنها گفته است به او گفته شد، و در بعضى از روايات آمده ابن مسعود از اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) پرسيد، و در عبارتى آمده كه از عمر حكم مساءله را پرسيد، و در بعضى ديگر \_ مانند نقلى كه ملاحظه كرديد \_ آمده به او خبر دادند حكم مساءله آنطور نيست كه او گفته ، و شرط دخول مربوط به ربيبه است و اما در مادر زن هيچ شرطى نيست .
و در استبصار به سند خود از اسحاق بن عمار از جعفر از پدرش روايت آورده كه گفت : امام اميرالمؤ منين (عليه السلام ) هميشه مى فرمود: ربيبه ها بر شما حرامند، با اينكه به مادرشان دخول كرده ايد،
حال چه اينكه در حجر باشند و چه نباشند، و اما ازدواج با مادر زن مبهم است يعنى مطلق است و بدون هيچ شرطى حرام است ، خواه با دختر آنان نزديكى كرده باشيد و خواه نكرده باشيد، خداى تعالى ازدواج با مادر زن را مبهم و بدون شرط حرام كرده ، شما نيز بدون شرط حرام بدانيد (ابهموا ما ابهم اللّه ).
مؤ لف قدس سره : در بعضى از روايات از طرق اهل سنت اين معنا به على (عليه السلام ) نسبت داده شده ، كه در حرمت ربيبه قيد حجر مدخليت دارد، (پس اگر همسر ما، دخترى دارد كه در دامن ما بزرگ نشده بلكه در خانه پدرش مثلا زندگى مى كند، مى توانيم با او ازدواج كنيم ) ليكن رواياتى كه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) رسيده اين نسبت را ناروا مى داند، و از آيه شريفه نيز به بيانى كه گذشت همين استفاده مى شود.

*(122/17)*

اينكه در روايت داشت (ابهموا ما ابهم اللّه )، كلمه مبهم و ابهام از ماده \_ ب \_ ه - م - است كه به معناى ساده و بى رنگ بودن و يا يك رنگ داشتن چيزى است ، به طورى كه رنگ ديگر با رنگ اصلى آن مخلوط نشده باشد، و رنگ مختلف نداشته باشد، و اگر از طبقات زنانى كه ازدواج با آنها بدون شرط حرام است آن چند طايفه اى كه حرمت ازدواجشان مطلق و بدون قيد است را مبهمات خوانده اند، به همين مناسبت است كه حكم حرمتشان يك دست است يعنى در حالات مختلف اختلاف پيدا نمى كند، و اين طوايف عبارتند از: 1\_ مادران 2\_ دختران 3\_ خواهران 4\_ عمه ها 5\_ خاله ها 6- دختران خواهر 7\_ دختران برادر 8\_ همه اين هفت طايفه از رضاع \_ شير خوردن ، 9\_ مادر زن 10\_ زن پسر.
و در همان كتاب به سند خود از زراره از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه گفت : از آن جناب پرسيدم : مردى كنيزى دارد، و با او همخوابگى كرد، آيا مى تواند با دختر او ازدواج كند؟ فرمود: نه دختر او نيز مشمول آيه : (و ربائبكم اللاتى فى حجوركم ) است .
و در تفسير عياشى از ابى عون روايت كرده كه گفت : از ابى صالح حنفى شنيدم كه گفت : روزى على (عليه السلام ) فرمود: (سلونى ، از من بپرسيد)، ابن الكواء گفت : بگو ببينم آيا دختر خواهر رضاعى حلال است يا نه ؟ و آيا جمع بين دو خواهر كه حرام است در بردگان نيز حرام است ؟ حضرت فرمود: ذهن تو هميشه بيابان گرد است ، و به سوى سؤ الهاى حيرت انگيز مى رود، \_ چيزى بپرس كه به دردت بخورد، و يا به تو سودى ببخشد، ابن الكواء گفت :
ما از تو آنچه نمى دانيم مى پرسيم ، و اما آنچه مى دانيم از تو نمى پرسيم ، آنگاه امام (عليه السلام ) فرمود: اما همخوابگى با دو خواهر برده را آيه اى از قرآن حلالش دانسته ، و آيه اى ديگر تحريمش كرده ، و من نه مى گويم حلال است و نه مى گويم حرام است ، و ليكن نه خودم و نه احدى از اهل بيتم بين دو خواهر مملوك جمع نمى كنيم .

*(122/18)*

و در تهذيب به سند خود از معمر بن يحيى بن بسام روايت كرده كه گفت : ما از امام ابى جعفر (عليه السلام ) از امورى پرسش كرديم كه مردم درباره آنها از اميرالمؤ منين روايت مى كنند، كه مردم را نه به آنها امر كرد و نه نهى ، \_ نه آن امور را براى مردم حلال كرد و نه حرام بلكه حكم آنها را تنها براى خودش و فرزندانش معين نمود، پرسيديم آيا اين روايت ها درست است ، و اگر درست است اين عمل على (عليه السلام ) چه توجيهى دارد؟ حضرت فرمود: توجيهش اين است كه آيه اى آنها را حلال كرده و آيه اى ديگر حرامش ‍ ساخته ، عرضه داشتيم آيا آيه اول منسوخ و آيه دوم ناسخ است ، و يا هر دو آيه محكمند، و مى توان به هر دو عمل كرد؟ فرمود: همين كه فرمود من و اهل بيتم چنين كارى را نمى كنيم سؤ ال شما را پاسخ است ، پرسيديم : چرا صريحا حكم مساءله را بيان نفرمود، امام ابى جعفر فرمود: ترسيد مردم او را اطاعت نكنند، آرى اگر زمام امور به دست اميرالمؤ منين افتاده بود همه احكام كتاب اللّه را پياده مى كرد، و همه حق را به كرسى مى نشاند.
مؤ لف قدس سره : منظور معمر بن يحيى بن بسام از روايتى كه مردم مى كنند همان روايتى است كه سنى ها از طرق خودشان نقل كرده اند، مانند روايتى كه الدرالمنثور از بيهقى و غير او از على بن ابيطالب (عليه السلام ) نقل كرد، و در آن آمده بود كه در مساءله جمع بين دو خواهر برده فرمود: آيه اى از قرآن حرامشان كرده ، و آيه اى ديگر حلالشان دانسته ، و من در اين مساءله نه امرى مى كنم و نه نهيى ، و نه حلالش مى كنم و نه حرام ، ولى خودم و اهل بيتم اين كار را نمى كنيم .

*(122/19)*

و نيز در همان كتاب از قبيصه بن ذؤ يب روايت كرده كه گفت مردى از اميرالمؤ منين (عليه السلام ) از اين مساءله پرسش كرد، حضرت فرمود: اگر زمام امور به دست من بود و اختيارى مى داشتم و آنگاه با خبر مى شدم كه كسى دو خواهر برده را زن خود كرده ، او را مورد عذاب قرار مى دادم .
و در تهذيب به سند خود از عبداللّه بن سنان روايت كرده كه گفت : از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم مى فرمود: هرگاه دو خواهر مملوك از آن كسى باشد، و با يكى از آن دو همخوابگى كرده ، بعد تصميم بگيرد كه با ديگرى همبستر شود هيچ راهى ندارد جز اينكه اولى را از ملك خود خارج بسازد، يا او را به كسى ببخشد، و يا بفروشد، و حتى اگر او را به فرزند خودش ببخشد كافى است .
رواياتى در ذيل آيه (والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم )
و در كافى و تفسير عياشى از محمد بن مسلم روايت شده كه گفت : من از امام باقر (عليه السلام ) از معناى كلام خداى عزوجل پرسيدم ، كه فرمود: (والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم )، فرمود: به اينكه انسان به برده خود كه كنيزش همسر او است بگويد: از همسر خودت كناره گيرى كن ، و ديگر با او نزديكى نكن ، آنگاه خود او كنيزش را از دسترس غلام دور نگه بدارد، تا حيض ‍ شود بعد از آن كه پاك شد خودش با او نزديكى كند، سپس اگر خواست دوباره او را در اختيار غلام بگذارد، بعد از آنكه حيض شد او را به غلام برمى گرداند، بدون اينكه حاجت به عقد نكاح داشته باشد.

*(122/20)*

و در تفسير عياشى از ابن مسكان از ابى بصير از يكى از دو امام باقر و صادق (عليهما السلام ) روايت كرده كه در معناى آيه : (و المحصنات من النساء الا ما ملكت ) فرموده : منظور از محصنات زنان شوهردار است ، كه ازدواج با آنان حرام است ، به جز زنى كه كنيز تو باشد، و تو او را به غلام خودت شوهر دادى هر وقت بخواهى مى توانى او را از شوهرش جدا كنى ، و خودت از او بهره بگيرى ، ابى بصير مى گويد: عرضه داشتم : حال اگر كنيزش را به غير غلامش شوهر داده چطور؟ فرمود: او نمى تواند بين اين زن و شوهر جدائى بيندازد، مگر آنكه كنيز خود را بفروشد، آنگاه ديگر ناموس كنيز ملك مشترى مى شود، و مشترى اگر خواست زناشوئى كنيزش با غلام غير را باقى مى گذارد، و اگر خواست مى تواند بين آن دو جدائى اندازد.
و در الدرالمنثور است كه احمد، و ابو داود، و ترمذى \_ وى ، حديث را حسن دانسته - ، و ابن ماجه ، همگى از فيروز ديلمى روايت كرده اند كه وى وقتى به اسلام درآمد كه دو نفر خواهر همسرش بودند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به او دستور داد يكى از آن دو همسر را \_ هر يك را كه خودت مى خواهى طلاق بده .
و در همان كتاب است كه ابن عبدالبر در كتاب استذكار از اياس بن عامر روايت كرده كه گفت : از على بن ابيطالب سؤ ال كردم و گفتم : من در بردگانم دو خواهر دارم ، يكى از آن دو را براى فرزند آوردن انتخاب كردم ، و او برايم فرزندانى آورد، سپس به آن ديگرى رغبت كردم چه كنم ؟ فرمود: آنرا كه وطى كردى و برايت فرزندانى آورده آزاد كن ، سپس ديگرى را وطى كن آنگاه فرمود: در بردگان نيز همه آنهائى كه از احرار در كتاب خدا بر تو حرام شده حرام است ، به جز عدد، (و يا فرمود به جز چهار) يعنى در احرار بيش از چهار همسر نمى توان گرفت ، ولى از بردگان بيش از چهار كنيز مى توان گرفت ، و نيز آنچه در كتاب خدا از نسب بر تو حرام شده از رضاع نيز حرام است .

*(122/21)*

مؤ لف قدس سره : الدرالمنثور اين حديث را از غير اين طريق ، از طرق ديگر نيز روايت كرده .
و در صحيح بخارى و مسلم از ابى هريره روايت آمده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: كسى نمى تواند و حلال نيست كه بين زنى با عمه اش و نه بين زنى با خاله اش جمع كند.
مؤ لف قدس سره : و اين معنا: به غير اين دو طريق به طرق ديگر اهل سنت روايت شده ، و ليكن آنچه از طرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) روايت شده خلاف اين است ، و كتاب هم ، موافق با روايت شيعه است .
و در الدرالمنثور است كه طيالسى ، و عبدالرزاق ، و فريابى ، و ابن ابى شيبه ، و احمد، و عبد بن حميد، و مسلم ، و ابو داود، و ترمذى و نسائى ، و ابويعلى ، و ابن جرير، و ابن منذر و ابن ابى حاتم ، و طحاوى ، و ابن حيان ، و بيهقى (در كتاب سنن )، همگى از ابى سعيد خدرى روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در روزى كه جنگ حنين پيش آمد لشگرى به طرف اوطاس روانه كرد، و اين لشگر به قشون دشمن برخوردند و با آنان كار زار آغاز نموده در آخر شكستشان دادند، و اسيرانى از آنان گرفتند، بعضى از ياران رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كه كنيزى از آن مردم نصيبش شده بود از همخوابگى با آن كنيز به خاطر اينكه شوهر دارد و شوهرش هم اكنون در بين مشركين و از مشركين است ، كراهت داشت ، خداى تعالى در اين باره اين آيه را نازل فرمود: (و المحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم )، يكى ديگر از زنانى كه ازدواج با آنان حرام است زن شوهردار است ، مگر برده اى كه در جنگ به چنگ شما آمده ،
كه در عين اينكه شوهر دارد مى توانيد با او نزديكى كنيد، ما ناموس آنها را براى شما مسلمين حلال كرديم .
مؤ لف قدس سره : اين معنا از طبرانى از ابن عباس نيز روايت شده .

*(122/22)*

و در همان كتاب است كه عبد بن حميد از عكرمه روايت كرده كه گفت : اين آيه كه در سوره نساء مى فرمايد: (و المحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم )، درباره زنى به نام معاذه نازل شد، كه همسر رئيس قبيله اى از بنى سدوس به نام شجاع بن حارث بود و او هووئى داشت كه براى شوهرش شجاع ، پسران متعددى زائيده بود، در اين ميان شجاع سفرى به هجر كرد، تا براى اهل بيتش ‍ طعامى تهيه كند، در اين بين روزى معاذه به پسر عموى خود برخورده بدو گفت : مرا با خود ببر، و به اهل و قبيله ام برسان ، و خلاصه حاضر نيستم در خانه شجاع بمانم ، زيرا نزد اين مرد خيرى نيست ، پسر عمويش او را با خود برد، و در بين راه به شجاع برخوردند كه داشت از هجر برمى گشت ، شجاع چون چنين ديد نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شد و عرضه داشت يا رسول اللّه من در رجب از خانه بيرون آمده ام ، تا براى همسرم معاذه طعامى تهيه كنم و او در غياب من فرار كرده و به دم (پسر عمويش ) چسبيد آرى جنس زن شرى است كه زورش به هر كس برسد بر او غالب مى شود همسر من جوانى را ديد كه راحت در خانه زين نشسته و معلوم است كه هم او و هم اين هدفى و ميلى داشتند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: به عهده من است كه ياريت كنم آنگاه رو به اصحاب خود كرد و فرمود اگر آن مرد جامه اى از همسر وى كنده باشد بايد آن زن را سنگسار كنيد، و گرنه او را به وى برگردانيد، پس مالك پسر شجاع و در حقيقت پسر هووى معاذه به راه افتاد، و به جستجوى زن پدرش پرداخت ، و او را پيدا كرد و به خانه آورد.
مؤ لف قدس سره : در اين تفسير مكرر خاطرنشان كرديم كه امثال اين حوادث كه در روايات به عنوان شان نزول نقل شده ، و مخصوصا حوادثى كه مربوط به بعضى از جملات يك آيه و به اجزاى آن مى باشد، صرف تطبيق هايى است كه راويان كرده ، حوادث را با آيات تطبيق نموده اند نه اينكه سبب حقيقى نزول آيه اى باشد.

*(122/23)*

در كتاب من لا يحضره الفقيه آمده كه شخصى از امام صادق (عليه السلام ) پرسيد معناى كلمه (المحصنات ) در آيه (و المحصنات من النساء) چيست ؟ فرمود: زنان شوهردار،
آن شخصى پرسيد معناى آن در آيه شريفه : (و المحصنات من الّذين اوتوا الكتاب من قبلكم ) چيست ؟ فرمود: زنان عفيف .
مؤ لف قدس سره : اين روايت را عياشى نيز از آن جناب نقل كرده است .
رواياتى در ارتباط با ازدواج با كنيزان
و در مجمع البيان در ذيل جمله : (و من لم يستطع منكم طولا) گفته : يعنى كسى كه هزينه ازدواج با زنان آزاد را ندارد، و آنقدر ثروت ندارد كه اينكار را انجام دهد، به ازدواج با كنيزان اكتفا كند، و آنگاه گفته : اين معنا از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده .
و در كافى از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: اين سزاوار نيست كه در اين عصر، مرد آزاد با زن كنيز ازدواج كند، \_ زيرا در سابق گفتيم كه چه عيبى در اين كار هست ، - و اگر خداى تعالى در عصر نزول قرآن فرمود: (و من لم يستطع منكم طولا...) با در نظر گرفتن اينكه كلمه طول به معناى مهريه است مخصوص همان عصر بوده ، كه مهريه زنان آزاد از زنان كنيز بيشتر بوده ، و اما در مثل امروز كه مهريه زنان آزاد برابر كنيزان و يا كمتر از آن است صلاح نيست به جاى زنان آزاد با كنيز ازدواج شود.
مؤ لف قدس سره : اين كه در روايت قبلى كلمه (طول ) را به غنا معنا فرمود، بايد دانست كه غنا يكى از مصاديق طول است ، و روايت كافى هم نمى خواهد بفرمايد ازدواج با كنيزان حرام است ، بلكه به بيش از كراهت دلالت ندارد.
و در تهذيب به سند خود از ابى العباس بقباق روايت آورده كه گفت : من به امام صادق (عليه السلام ) عرض كردم : آيا جايز است كه مردى با كنيز ديگران بدون اطلاع صاحبش ازدواج كند؟ فرمود: اين زنا است ، زيرا خداى تعالى فرمود: (فانكحوهن باذن اهلهن )، با آنها ازدواج كنيد با اذن صاحبانشان .

*(122/24)*

و در همان كتاب به سند خود از احمد بن محمدبن ابى نصر روايت كرده كه گفت : من از حضرت رضا (عليه السلام ) پرسيدم : آيا مى شود با كنيز مردم با اذن صاحبان آنها تمتع برد - و شهوترانى كرد \_ فرمود: بله زيرا خداى تعالى فرموده (فانكحوهن باذن اهلهن ).
و در تفسير عياشى از محمد بن مسلم از يكى از دو امام باقر و صادق (عليهما السلام ) روايت كرده كه گفت : من از آن بزرگوار پرسيدم : اينكه خداى تعالى درباره كنيزان فرموده :
(فاذا احصنّ) منظورش از احصان كنيزان چيست ؟ فرمود: اينكه دخول شود به ايشان - يعنى وطى شوند - پرسيدم اگر به ايشان داخل نشده باشد، آيا حدى بر آنان نيست ؟ فرمود: بله .
و در همان كتاب از جرير روايت كرده كه گفت : من از آن جناب از معناى كلمه (محصن ) پرسيدم ، فرمود: محصن مردى است كه براى خاموش كردن آتش شهوت خود كسى را دارد، \_ يا زنى و يا كنيزى .
حد بردگان نصف حد آزادگان است
و در كافى به سند خود از محمد بن قيس روايت كرده كه گفت : امام ابى جعفر (عليه السلام ) فرمود: اميرالمؤ منين (صلوات اللّه عليه ) در مورد مردان و زنان برده اينطور قضاوت فرمود كه اگر يكى از آنان مرتكب عمل زنا شد پنجاه تازيانه بخورد، چه مسلمان باشد و چه كافر، و چه نصرانى ، و نبايد سنگسار شود و تبعيد هم نمى شود.

*(122/25)*

و در همان كتاب به سند خود از ابى بكر حضرمى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه شخصى از آن جناب از برده اى مملوك پرسيد، كه مرد آزادى را قذف كرده ، - يعنى نسبت زنا به او داده ، آيا حد قذف او نيز نصف حد قذف آزاد است ؟ \_ فرمود: - نه - بايد هشتاد تازيانه - يعنى حد كامل قذف را بخورد، چون مساءله قذف حق النّاس است ، و اما آنچه از گناهان كه حق اللّه عزوجل است حدش در مورد بردگان نصف حد آزادگان است . عرضه داشتم ، چه چيرهائى حق اللّه است ؟ فرمود: اينكه زنا كند يا شراب بنوشد، كه اينها از حقوقى است كه حد مرتكب آن در بردگان نصف حد آزادگان است .
و در تهذيب به سند خود از بريد عجلى از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه از كنيزى پرسيدند كه مرتكب زنا شده است ، فرمود: نصف حد بر او زده مى شود، چه اينكه شوهر داشته باشد و چه نداشته باشد.
و در الدرالمنثور كه ابن جرير از ابن عباس روايت كرده كه گفت : مسافحات به معناى زنانى است كه علنا زنا مى دهند، و يار و دوست مى گيرند، و آن زنى هم كه تنها يك دوست دارد جزء متخذات اخدان است ، و اضافه كرد كه مردم جاهليت چنين بودند كه زناى علنى را حرام ، و زناى پنهانى را حلال مى دانستند، و مى گفتند زناى علنى از لئامت و پستى است ، و اما آنچه پنهانى انجام شود هيچ اشكالى ندارد، ليكن خداى تعالى در قرآن كريم اين آيه را نازل كرد كه :
(و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن )، (مرتكب عمل فاحشه نشويد نه علنى و نه پنهانى ).
مؤ لف قدس سره : روايات درباره مطالبى كه ديده شد بيش از اينها است كه از نظر خواننده گذشت ، آنچه ما آورديم نمونه اى بود از هزار، و اندكى از بسيار.
بحث روايتى ديگر
(پيرامون ازدواج موقت )

*(122/26)*

در كافى به سند خود از ابى بصير روايت كرده كه گفت : من از امام ابى جعفر (عليه السلام ) از مساءله متعه پرسيدم ، فرمود: بله در قرآن اين مساءله نازل شده ، و فرموده :
(فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضه و لاجناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ).
و در همان كتاب به سند خود از ابن ابى عمير از شخصى كه نامش فراموش شده ، و يا از نسخه افتاده از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: آيه اينطور نازل شده بود:
(فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى ، فاتوهن اجورهن ) (از زنان آن كسانى كه شما از آنان براى مدتى معين تمتع مى بريد واجب است اجرتشان را بدهيد.
مؤ لف قدس سره : اين قرائت را عياشى نيز از ابى جعفر (عليه السلام ) نقل كرده ، جمهور \_ يعنى علماى اهل سنت \_ نيز آن را به چند طريق از ابى بن كعب و عبداللّه بن عباس روايت كرده اند، كه انشاءاللّه رواياتش خواهد آمد، و شايد منظور از امثال اين روايات اين باشد كه بفهمانند مراد آيه اين است ، نه اينكه بخواهند بفهمانند آيه اينطور نازل شده بوده ، و آن چند كلمه از آيه افتاده است .
و در همان كتاب به سند خود از زراره روايت كرده كه گفت : عبداللّه بن عمير ليثى به حضور امام ابى جعفر باقر (عليه السلام ) آمد، و عرضه داشت : درباره متعه زنان چه مى گوئى ؟.
امام فرمود، خداوند هم در كتابش آن را حلال كرده ، و هم بر زبان پيغمبرش ، پس متعه تا روز قيامت حلال است ، عبداللّه عرضه داشت : اى ابى جعفر آيا مثل تو كسى چنين فتوا مى دهد، با اينكه عمر آن را حرام كرد و از آن نهى نمود؟.
حضرت فرمود: هر چند كه عمر تحريم كرده باشد، عرضه داشت : من تو را به خدا پناه مى دهم از اينكه حلال كنى چيزى را كه عمر آن را حرام كرده .

*(122/27)*

زراره مى گويد: امام باقر (عليه السلام ) در جوابش فرمود: خيلى خوب ، تو بر عقيده صاحبت باش ، من هم به عقيده رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باقى مى مانم حال بيا تا با تو بر سر اين مساءله ملاعنه و مباهله كنم (يعنى بر اين كه قول رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حق ، و قول صاحب تو عمر باطل است ) عبداللّه عمير رو به آن حضرت كرد و گفت آيا دوست مى دارى زنان و دختران و خواهران و دختر عمه هاى تو متعه شوند؟ حضرت وقتى شنيد كه او نام زنان و دختر عموهاى آن جناب را برد روى از او برگردانيد.
و در همان كتاب به سند خود از عبدالرحمان بن ابى عبداللّه روايت كرده كه گفت : من از ابو حنيفه شنيدم كه داشت از امام صادق (عليه السلام ) از مساءله متعه سؤ ال مى كرد، حضرت پرسيد. از كدام متعه مى پرسى \_ از متعه زنان ، و يا متعه حج - عرضه داشت منظورم متعه حج بود، ولى فعلا مرا خبر ده از مساءله متعه زنان ، آيا اين عمل حق است ؟ حضرت فرمود: سبحان اللّه مگر كتاب خدا را نخواندى كه مى فرمايد: (فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضه ) عرضه داشت : به خدا سوگند مثل اينكه اين آيه اى است كه تاكنون آنرا نخوانده ام .

*(122/28)*

و در تفسير عياشى از محمد بن مسلم از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: جابر بن عبداللّه از سيره رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) سخن مى گفت : از آن جمله گفت : من و يارانم با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به جنگ مى رفتيم ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عمل متعه را برايمان حلال كرد، و تا زنده بود حرامش نكرد، و على (عليه السلام ) بارها مى فرمود: اگر پسر خطاب يعنى عمر قبل از من خلافت را به دست نمى گرفت ، و از دست من نمى ربود، احدى جز شقى مرتكب زنا نمى شد (در نسخه اى ديگر به جاى شقى كلمه اشقى \_ يعنى شقى ترين مردم \_ آمده )، و ابن عباس در تفسير آيه : (فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فاتوهن اجورهن فريضه ) مى گفت : اين مردم يعنى دستگاه خلافت \_ به اين آيه كفر ورزيدند، ولى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آن را حلال كرد، و تا زنده بود تحريمش نفرمود.
و در همان كتاب است كه ابى بصير از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرد كه در باب متعه و در معناى آيه شريفه : (فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضه و لاجناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ) فرمود: يعنى اگر مدت متعه سرآمد، مى توانى تو پيشنهاد تمديد مدت دهى ، و او نيز مى تواند مدت را بيشتر كند، در صورتى كه زن راضى باشد، مرد مى گويد: (استحللتك باجل آخر \_ يعنى ترا حلال مى كنم براى مدتى ديگر) كه در اين صورت اين زن براى غير تو حلال نيست ، تا آنكه عده اش سر آيد، و عده زن متعه دو حيض است .
next page
fehrest page
back page

*(122/29)*

next page
fehrest page
back page
و از شيبانى روايت كرده كه گفت امام باقر و امام صادق (عليهما السلام ) در تفسير جمله : (و لاجناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة )، فرموده اند: تراضى به اين است كه مرد اجرت زن را زياد كند و زن مدت عقد را.
مؤ لف قدس سره : روايات درباره مطالب گذشته به طور تواتر و حداقل به طور استفاضه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) رسيده ، و آنچه ما نقل كرديم نمونه اى از آنها بود، و اگر كسى بخواهد به همه آنها آگاه شود، بايد به جوامع حديث - از قبيل : كافى و من لايحضره الفقيه و استبصار و تهذيب و امثال آن \_ مراجعه نمايد.
اخبارى كه بر نسخ شدن حكم متعه دلالت مى كنند (از طريقاهل سنت )
اخبارى كه مى گويد حكم متعه نسخ شده است و در الدرالمنثور است كه ابن ابى حاتم از ابن عباس روايت كرده كه گفت : متعه در اول اسلام عملى مى شد، فلان آقا به شهرى وارد مى شد، در حالى كه كسى همراه نداشت كه كارهايش را انجام دهد، و اثاث زندگيش را حفظ كند، با زنى ازدواج موقت مى كرد، كه تا چندى كه در آن شهر هست همسرش باشد، و اثاث و سرمايه اش را زير نظر داشته باشد، و زندگيش را اداره كند و هر وقت اين آيه را مى خواند كه : (فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمّى ) مى گفت : اين آيه به وسيله آيه : (محصنين غير مسافحين ) نسخ شده ، و محصن بودن زن به دست مرد بود تا هر وقت مى خواست زن را نگه مى داشت ، و هر وقت نمى خواست طلاق مى داد.
و حاكم در مستدرك به سند خود از ابى نضره روايت آورده كه گفت : من آيه (فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة ) را نزد ابن عباس اينطور خواندم ، (فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمىّ) و گفتم : ما اينطور قرائت نمى كنيم ابن عباس گفت به خدا سوگند خدا همينطور آن را نازل كرده است .

*(123/1)*

مؤ لف قدس سره : اين روايت را سيوطى نيز از او و از عبد بن حميد و ابن جرير و ابن انبارى در كتاب مصحف نقل كرده است .
و در الدرالمنثور است كه عبد بن حميد و ابن جرير از قتاده روايت كرده اند كه گفت : در قرائت ابى بن كعب آيه شريفه اينطور است (فما استمتعتم به منهنّ الى اجل مسمّى ).
و در صحيح ترمذى از محمد بن كعب از ابن عباس روايت آورده كه گفت : متعه در اول اسلام مشروع بود شخصى كه از ديارى به شهرى وارد مى شد كه به آنجا آشنائى نداشت ، زنى مى گرفت به مدتى كه مى دانست در آن شهر مى ماند، تا متاع او را حفظ نموده ، كارهايش را اصلاح كند، اين حكم همچنان بود تا آن كه آيه : (الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ) نازل شد، ابن عباس اضافه كرده كه به حكم اين آيه هر فرجى كه غير اين دو باشد حرام است .
مؤ لف قدس سره : لازمه اين روايت اين است كه آيه متعه كه سالها بعد از هجرت در مدينه نازل شده قبلا در مكه نسخ شده باشد، \_ و همين شاهد است بر اينكه روايت كمترين اعتبارى ندارد \_ . و حاكم در مستدرك از عبداللّه بن ابى مليكه روايت كرده كه گفت : من از عايشه از مساءله متعه زنان پرسيدم : گفت بين من و شما كتاب خدا، مى گويد: سپس آيه زير را قرائت كرد (و الّذين هم لفروجهم حافظون الّا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانّهم غير ملومين )، و اضافه كرد: پس كسى كه از اين دو يعنى از همسرى كه خدا به او تزويج كرده و كنيزى كه خدا به ملكش درآورده تجاوز كند مشمول آيه بعد مى شود كه فرموده : (فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ).

*(123/2)*

و در الدرالمنثور است كه ابو داود در كتاب ناسخ خود و ابن منذر و نحاس از طريق عطا از ابن عباس روايت كرده كه : درباره آيه شريفه : (فما استمتعتم به منهنّ فاتوهنّ اجورهنّ فريضة ) گفته است : اين آيه به وسيله آيه شريفه : (يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهنّ لعدتهن ) و آيه : (و المطلقات يتربّصن بانفسهنّ ثلاثه قروء)، و آيه : (و اللاتى يئسن من المحيض من نساء كم ان ارتبتم فعدّتهنّ ثلاثة اشهر) نسخ شده است .
و در همان كتاب است كه ابو داود در كتاب ناسخ خود و ابن منذر و نحاس و بيهقى از سعيد بن مسيب روايت كرده اند كه گفت : آيه ميراث آيه متعه را نسخ كرده .
و در همان كتاب است كه عبدالرزاق و ابن منذر و بيهقى از ابن مسعود روايت كرده اند كه گفت : حكم متعه نسخ شده ، و ناسخ آن آيه طلاق و آيه صدقه و آيه عده و آيه ميراث است .
و باز در همان كتاب آمده كه عبدالرزاق و ابن منذر از على روايت كرده اند كه گفت : حكم روزه رمضان ، هر روزه ديگر را نسخ كرد، و آيه زكات ، هر صدقه ديگر را نسخ كرد، و آيه متعه را طلاق و عده و ميراث نسخ كردند، و حكم قربانى ، هر ذبيحه ديگر را نسخ كرد.

*(123/3)*

و باز در همان كتاب است كه عبدالرزاق و احمد و مسلم از سيره جهنى روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در سال فتح مكه به ما اجازه داد زنان را متعه كنيم ، من و مردى از قوم خودم در آن سفر از مدينه خارج شديم من از رفيقم زيباتر بودم و او تقريبا زشت بود، ولى جامه اش از جامه من نوتر بود همچنان پيش مى رفتيم ، تا به بالاى كوه هاى مكه رسيديم در آنجا كنيزى به ما برخورد مانند دخترى باكره و خوش منظر و گردن بلند به او گفتم آيا حاضر هستى يكى از ما تو را متعه كند، و از تو كام بگيرد؟ گفت : در مقابل چه مى دهيد هر يك از ما همان جامه اى را كه داشتيم در برابرش پهن كرديم كنيز شروع كرد ما را براندازى كردن ، رفيقم گفت برد من نوتر از برد اين مرد است ، برد من تازه و زيبا است ، و برد او كهنه است ، و كنيز گفت برد اين هم عيبى ندارد، سرانجام به متعه من درآمد، و من از او كام گرفتم و او را با خود داشتم ، ولى از مكه بيرون نشديم مگر آن كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) متعه را تحريم كرد.
و در همان كتاب است كه مالك و عبدالرزاق و ابن ابى شيبه و بخارى و مسلم و ترمذى و نسائى و ابن ماجه از على بن ابى طالب (عليه السلام ) روايت كرده اند كه گفت ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در جنگ خيبر از متعه كردن زنان و از خوردن گوشت الاغهاى اهلى نهى كرد.
و در همان كتاب است كه ابن ابى شيبه و احمد و مسلم از سلمه بن اكوع روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در سال اوطاس سه روز متعه زنان را براى ما حلال كرد، و بعد از سه روز از آن نهى فرمود.

*(123/4)*

و در شرح ج 5 ص 50 ابن العربى كه شرح صحيح ترمذى است ، از اسماعيل از پدرش از زهرى روايت كرده كه گفت : سبره روايت كرد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در حجة الوداع از متعه نهى كرد ابو داود بعد از آن كه اين حديث را نقل كرده ، مى گويد: اين حديث را عبدالعزيز بن عمر بن عبدالعزيز از ربيع پسر سيره از پدرش نقل كرد، و در آن گفته است : اين جريان بعد از خارج شدن از احرام در حجة الوداع اتفاق افتاد، و تشريع متعه براى مدتى معلوم بود، ولى حسن گفته جريان در عمره القضاء اتفاق افتاده است .
و در همان كتاب ج 5 ص 50 از زهرى روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) متعه را در جنگ تبوك جمع كرد.
مؤ لف قدس سره : روايات چنان كه ملاحظه مى فرمائيد در تشخيص تاريخ نهى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از متعه اختلاف دارند، بعضى مى گويند قبل از هجرت بوده ، و بعضى ديگر مى گويند: بعد از هجرت به وسيله آيات نكاح و طلاق و عده و ميراث نسخ شد، و يا به نهى خود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در سال جنگ خيبر يا در زمان عمرة القضاء يا سال اوطاس يا سال فتح يا سال تبوك و يا بعد از حجة الوداع نسخ شده ، و به همين جهت بعضى ها اين روايات مختلف را حمل كرده اند به اينكه همه اش درست است ، زيرا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در همه اين سالها از متعه نهى كرده اند، و هر يك از روايات از نهى آن جناب در يك سال خبر مى دهد، و ليكن جلالت قدر بعضى از راويان چون على (عليه السلام ) و جابر و ابن مسعود كه همواره با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بودند و از كوچك و بزرگ سيره آن جناب با خبر بودند، اجازه نمى دهد كه ما بگوئيم نامبردگان از نهى آن جناب در ساير مواقف و ساير اوقات اطلاع نداشته اند.

*(123/5)*

و در الدرالمنثور است كه بيهقى از على روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از متعه نهى كرد، آن روزى هم كه جايز بود تنها براى كسانى جايز بود كه دسترسى به ازدواج نداشتند، ولى همين كه آيات نكاح و طلاق و عده و ميراث بين زن و شوهر نازل شد حكم متعه نسخ گرديد.
و باز در همان كتاب است كه نحاس از على بن ابيطالب روايت كرده كه به ابن عباس گفت تو مردى گيج هستى يادت نيست كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از متعه نهى كرد.
و در همان كتاب است كه بيهقى از ابى ذر روايت كرده كه گفت متعه تنها براى سه روز براى اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حلال شد، بعد از سه روز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از آن نهى كرد.
و در صحيح بخارى از ابى حمزه روايت كرده كه گفت : شخصى ، از ابن عباس از متعه زنان سؤ ال كرد، ابن عباس گفت جايز است ، آنگاه غلام آزاد شده او پرسيد: آيا اين جواز به خاطر آن است كه زن كم بوده ، و مردان در سختى قرار داشته اند، ابن عباس گفت : بله .
و در الدرالمنثور است كه بيهقى از عمر نقل كرده كه در خطبه اش گفت : چه مى شود به مردمى كه زنان را با عقد متعه نكاح مى كنند، با اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از آن نهى فرموده احدى كه مرتكب نكاح متعه شود را نزد من نياوريد مگر آنكه او را سنگسار مى كنيم .
و در همان كتاب است كه ابن ابى شيبه و احمد و مسلم از سيره روايت كرده اند كه گفت : من رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را ديدم كه در بين ركن كعبه و در آن ايستاده بود و مى فرمود: (يا ايها النّاس ) اين من بودم كه به شما اجازه دادم زنان را متعه كنيد، آگاه باشيد كه خداى تعالى آن را تا روز قيامت حرام كرده ، هر كس زنى متعه دارد مدتش را ببخشد و رهايش كند، و از آنچه به آنان داده ايد چيزى پس نگيريد.

*(123/6)*

و در همان كتاب است كه ابن ابى شيبه از حسن روايت كرده كه گفت : و اللّه متعه بيش از سه روز نبود، كه در آن سه روز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آنرا تجويز كرد، نه قبل از آن سه روز متعه اى بود و نه بعد از آن .
روايات دال بر جواز متعه از نظر جمعى از صحابه و تابعين
(بعضى از روايات كه دلالت دارد بر اينكه جمعى از صحابه و تابعين از مفسرين ، متعه را جايز مى دانستند).
و در تفسير طبرى از مجاهد روايت كرده كه در تفسير آيه (فما استمتعتم به منهنّ) گفته : مقصود نكاح متعه است .
و در همان كتاب از سدى نقل كرده كه در تفسير آيه نامبرده گفته اين آيه راجع به متعه است و آن اين است كه مردى زنى را به شرط مدتى معين نكاح كند همين كه آن مدت سر آمد ديگر حقى به آن زن ندارد و آن زن نيز به وى نامحرم است و بر آن زن لازم است رحم خود را استبرا كند \_ يعنى عده نگه دارد، تا معلوم شود از آن مرد حامله نيست ، \_ نه آن مرد از زن ارث مى برد و نه زن از مرد.
و در دو كتاب صحيح بخارى و صحيح مسلم اين حديث را در الدرالمنثور نيز روايت كرده - از عبدالرزاق ، و ابن ابى شيبه ، از ابن مسعود روايت كرده اند كه گفت : ما با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در جنگ بوديم و زنان ما با ما نبودند عرضه داشتيم آيا مى توانيم خود را خصى - اخته كنيم ؟ در پاسخ ما را از اين عمل نهى فرمود و به ما اجازه داد با زنان ازدواج موقت كنيم ، در ازاء يك تكه لباس ، عبداللّه بن مسعود سپس اين آيه را قرائت كرد: (يا ايها الّذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما احل اللّه لكم ) (اى كسانى كه ايمان آورده ايد طيباتى را كه خدا برايتان حلال كرده ، بر خود حرام نكنيد).

*(123/7)*

و در الدرالمنثور است كه ابن ابى شيبه از نافع روايت كرده كه گفت شخصى از پسر عمر از مساءله متعه پرسيد، او گفت : حرام است به او گفته شد كه ابن عباس به متعه فتوا مى دهد گفت : پس چرا در زمان عمر جرات نكرد لب باز كند.
و در الدرالمنثور است كه ابن منذر و طبرانى و بيهقى از طريق سعيد بن جبير روايت كرده اند كه گفت : من به ابن عباس گفتم اين چه كارى بود كه كردى ، سواره ها فتواى تو را به اطراف بردند، و منتشر كردند و شعرا درباره آن شعر سرودند، پرسيد چه گفتند؟ در پاسخ اين شعر را برايش خواندم :
اقول للشيخ لما طال مجلسه
يا صاح هل لك فى فتيا ابن عباس ؟
هل لك فى رخصه الاطراف آنسة
تكون مثواك حتى مصدر النّاس ؟
من به آن مرد محترم كه مجلسش طول كشيده و شاگردانش رفته بودند گفتم ، با فتواى ابن عباس چطورى ؟ ميل دارى زنى صيغه كنى تا آلت تناسليت روى آزادى ببيند، و مونسى بيابد، تا مردم و شاگردانت برمى گردند بستر گرم و نرمى داشته باشى ؟ كه البته منظور شاعر مسخره كردن ابن عباس و فتواى او بوده .
ابن عباس گفت : (انّا للّه و انّا اليه راجعون ) نه به خدا سوگند، من اينطور فتوا ندادم و منظورم از آن فتوا كه دادم چنين چيزى نبود، و من متعه را جز براى كسى كه مضطر شده حلال نكرده ام ، و از متعه جز آن مقدار كه خدا گوشت مرده و خون و گوشت خوك را حلال كرده ، حلال نكرده ام .
و در همان كتاب آمده كه ابن منذر از طريق عمار غلام آزاد شده شريد روايت آورده كه گفت : من از ابن عباس از متعه پرسيدم كه آيا اين عمل زنا است و يا نكاح ؟ گفت : نه سفاح است و نه نكاح ، گفتم : پس چيست ؟ گفت : همان متعه است ، همچنانكه خداى تعالى نامش را متعه نهاده ، گفتم آيا زن متعه ، عده دارد؟ جواب داده عده او حيض او است ، گفتم آيا با شوهرش از يكديگر ارث مى برند؟ گفت : نه .
اگر عمر متعه را منع نمى كرد احدى زنا نمى كرد مگر شقى ترين افراد!

*(123/8)*

و در همان كتاب است كه عبدالرزاق ، و ابن منذر، از طريق عطا از ابن عباس روايت كرده كه گفت خدا به عمر رحم كند، متعه جز رحمتى از خداى تعالى نبود كه به امت محمد كرد، و اگر نهى عمر از متعه نمى بود جز شقى ترين افراد كسى احتياج به زنا پيدا نمى كرد، آنگاه گفت اين متعه همان است كه در سوره نساء درباره اش فرموده : (فما استمتعتم به منهن ) يعنى تا مدت كذا و كذا و به مبلغ كذا و كذا، و بين چنين زن و شوهرى وراثت نيست ، و اگر دلشان خواست به رضايت يكديگر مدت را تمديد كنند مى توانند، و اگر از هم جدا شدند، آن نيز كافى است و بين آن دو نكاحى نيست ، عطا در آخر خبر داد كه از ابن عباس شنيده كه امروز هم متعه را حلال مى داند با اينكه عمر از آن نهى كرده است .
و در تفسير طبرى \_ الدرالمنثور اين حديث را از عبدالرزاق \_ و ابى داود آن را در كتاب ناسخ خود از حكم \_ روايت كرده اند، كه شخصى از وى پرسيد آيا اين آيه نسخ شده يا نه ؟ گفت : نه ، و على گفت : كه اگر نهى عمر از متعه نبود احدى گرفتار زنا نمى شد مگر شقى ترين افراد. و در صحيح مسلم (ج 9 ص 183) از جابر بن عبداللّه روايت كرده كه گفت : ما در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و ابى بكر با يك مشت خرما و آرد متعه مى كرديم ، تا آنكه عمر در جريان عمرو بن حريث از آن نهى كرد.
مؤ لف قدس سره : اين حديث از جامع الاصول تاءليف ابن اثير و كتاب زادالمعاد تاءليف ابن القيم و فتح البارى تاءليف ابن حجر و كنزالعمال \_
تاءليف متقى هندى نقل شده .

*(123/9)*

و در الدرالمنثور است كه مالك و عبدالرزاق از عروة بن زبير روايت كرده كه گفت : خوله دختر حكيم وارد بر عمر بن خطاب شد، و گفت ربيعه پسر اميه زنى را متعه كرده ، و آن زن از وى باردار شده ، عمر از جاى خود حركت كرد و از شدت ناراحتى رداى خود را به زمين كشيد، در حالى كه مى گفت : اين همان متعه است ، و تو اگر زودتر به من خبر داده بودى او را سنگسار مى كردم .
داستان مرد شامى و برخورد قاطعانه عمر با در نهى از متعه !

*(123/10)*

مؤ لف قدس سره : و اين جريان از شافعى در كتاب الام وبيهقى در سنن كبرى نقل شده . و از كنزالعمال از سليمان بن يسار از امّ عبداللّه دختر ابى خيثمه نقل كرده كه گفت : مردى از شام به مدينه آمد، و در منزل امّ عبداللّه منزل كرد و به او گفت تجرد بر من سخت گرفته ، در صدد برآى زنى را براى من متعه كن ، تا از او تمتع ببرم ، امّ عبداللّه مى گويد، من او را به زنى راهنمائى كردم ، مرد شامى با او قرار بست ، و چند نفر عادل را شاهد گرفت ، و مدتى كه خدا خواست با او بود، تا آنكه از مدينه خارج گشت ، بعد از رفتنش عمر از جريان خبردار شد، مرا خواست و از من پرسيد آيا اين گزارشى كه به من رسيده حق است ؟ گفتم آرى : گفت : پس اين بار كه از شام آمد مرا خبر ده ، وقتى مرد شامى آمد من به عمر اطلاع دادم ، ماءمورى فرستاد \_ تا او را نزد وى بردند \_ ، عمر به او گفت چه چيز تو را واداشت به اينكه چنين كارى بكنى ؟ گفت : من در بودن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) متعه مى كردم و آن جناب تا زنده بود مرا از اين كار نهى نكرد، و بعد از درگذشت آن جناب در عهد ابى بكر نيز متعه مى كردم ، او نيز مرا نهى نكرد، تا از دنيا رفت و در عهد خلافت تو نيز متعه مى كردم و تو نيز از اين عمل نهيى نكردى ، عمر گفت : آگاه باش به آن كسى كه جانم به دست او است اگر با علم به نهى من اقدام به اين عمل كرده بودى تو را سنگسار مى كردم ، آنگاه اضافه كرد روشن سازيد تا نكاح از سفاح مشخص ‍ شود يعنى نكاح دائم از سفاح \_ زنا \_ مشخص است ، ولى متعه مشخص نيست .
و در صحيح مسلم و مسند احمد از عطا روايت شده كه گفت : جابر بن عبداللّه از سفر عمره مى آمد،

*(123/11)*

ما به ديدنش رفتيم ، مردم هر كسى چيزى مى پرسيد تا آنكه سخن به مساءله متعه كشيده شد، جابر گفت : ما در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و در عهد ابى بكر و عمر متعه مى كرديم ، و در عبارت احمد آمده ، تا آنكه اواخر خلافت عمر رسيد.
چنانچه عمر كسى را به جرم متعه ! مى گرفت سنگسار مى كرد!!
و از سنن بيهقى از نافع از عبداللّه بن عمر روايت شده كه شخصى از او از مساءله متعه زنان پرسيد، او گفت حرام است ، آگاه باش كه عمر بن خطاب اگر كسى را به اين جرم مى گرفت او را باسنگ سنگسار مى كرد.
و از مرآة الزمان ابن جوزى روايت شده كه گفته است : عمر بارها مى گفت به خدا سوگند اگر مردى را بياورند كه متعه را حلال بداند او را سنگسار مى كنم .
و در كتاب بدايه المجتهد تاءليف ابن رشد از جابر بن عبداللّه روايت آمده كه گفته است : ما در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و ابى بكر و در نيمى از مدت خلافت عمر متعه مى كرديم بعد از آن عمر مردم را از متعه نهى كرد.
و در اصابه است كه ابن الكلبى گفته : سلمه بن امية بن خلف جمحى ، سلمى كنيز آزاد شده حكيم بن اميه بن اوقص اسلمى را متعه كرد، و سلمى برايش فرزندى آورد، ولى او منكر فرزند خود شد جريان به گوش عمر رسيد، و او از عمل متعه نهى كرد.
و از زادالمعاد از ايوب روايت شده كه گفت : عروة به ابن عباس گفت : آيا از خدا نمى ترسى ، كه حكم جواز در مورد متعه صادر مى كنى ؟ ابن عباس گفت : اى عروه كوچولو، برو از مادرت بپرس ، عروه گفت اما ابوبكر و عمر متعه نمى كردند، ابن عباس گفت : به خدا سوگند من خيال نمى كنم دست از اين كارهايتان \_ منظور خليفه تراشى و امثال آن است برداريد، تا آنكه خدا عذابتان كند، من دارم از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) براى شما حديث مى گويم ، و شما رفتار ابى بكر و عمر را عليه من دليل مى آوريد؟!!

*(123/12)*

مؤ لف قدس سره : مادر عروه اسما دختر ابى بكر بود، كه متعه زبير بن عوام شد، و عبداللّه بن زبير از اين ازدواج به دنيا آمد.
و در محاضرات راغب آمده كه عبداللّه بن زبير، عبداللّه بن عباس را ملامت مى كرد كه تو چرا متعه را حلال مى دانى ، او در پاسخ مى گفت برو از مادرت بپرس ، كه ازدواج تو با پدرم چگونه بود \_ چگونه مجمر عروسى تو و پدرم را دود كردند \_ عبداللّه بن زبير از مادرش پرسيد او گفت من تو را جز در عقد متعه نزائيدم .
و در صحيح مسلم از مسلم القرى روايت آورده كه گفت : من از ابن عباس مساءله متعه را پرسيدم ، گفت هيچ اشكالى ندارد، و عبداللّه زبير از آن نهى مى كرد، ابن عباس براى تاءييد فتواى خود مى گفت اين مادر عبداللّه بن زبير زنده است ، و دارد شهادت مى دهد بر اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) متعه را اجازه داد، برويد از او بپرسيد، مسلم القرى مى گويد: ما به خانه او \_ يعنى مادر عبداللّه زبير و دختر ابى بكر \_ رفتيم ، و زنى تنومند و نابينا ديديم ، در جواب ما گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عمل متعه را تجويز كرد.
مؤ لف قدس سره : شاهد اين حال و وضعى كه حكايت شده گواهى مى دهد بر اينكه سؤ ال مسلم القرى از متعه زنان بوده ، نه متعه حج ، روايات ديگر نيز اين روايت را همينطور تفسير كرده اند.
و در صحيح مسلم از ابى نضره روايت شده كه گفت : من نزد جابر بن عبداللّه بودم ، كه مردى ناشناس وارد شد، و گفت ابن عباس و ابن زبير بر سر مساءله متعه زنان و متعه حج اختلاف دارند، جابر گفت ما اين دو متعه را در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) انجام مى داديم ، تا آنكه عمر ما را از آن نهى كرد، و ديگر انجام نمى دهيم .
روايات دال بر جواز متعه از نظر جمعى از صحابه و تابعين

*(123/13)*

مؤ لف قدس سره : به طورى كه نقل شده اين روايت را بيهقى نيز در سنن خود آورده ، و اين معنا در صحيح مسلم در سه جا به الفاظ و عباراتى مختلف آمده ، در بعضى از آنها آمده كه جابر گفت . همين كه عمر زمام خلافت را به دست گرفت ، گفت : خداى تعالى براى پيغمبرش هر چه را خواست و به هر مقدار كه خواست حلال كرد، ولى من حكم مى كنم به اينكه ديگر حج تمتع نكنيد، و بين عمره و حج از احرام در نياييد، بلكه حج و عمره را تمام كنيد، آنطور كه خداى تعالى دستور داده ، و از نكاح اين زنان \_ لابد منظورش زنانى است كه متعه مى شدند \_ دست برداريد احدى از شما را به اين جرم كه زنى را به مدت نكاح كرده نزد من نياورند، مگر آنكه سنگسارش كنم .
اين معنا را بيهقى در سنن خود، و جصاص در احكام القرآن خود، و متقى هندى در كنزالعمالش ، و سيوطى در الدرالمنثور خود، و رازى در تفسيرش ، و طيالسى در مسندش روايت كرده اند.
و در تفسير قرطبى از عمر نقل كرده كه در خطبه اش گفت : (متعتان كانتا على عهد رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) و انا انهى عنهما و اعاقب عليهما متعة الحج و متعة النساء)، (دو متعه در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بود، و من شما را از آن دو نهى مى كنم ، و بر ارتكابش عقوبت مى كنم ، متعه حج و متعه زنان ).
مؤ لف قدس سره : و اين خطبه از منقولاتى است كه همه اهل نقل آن را قبول دارند، و آن را به طور ارسال مسلم نقل مى كنند، و در اصل صدور آن احدى از شيعه و سنى ترديد نكرده ، همچنان كه تفسير رازى ، و تفسيرالبيان و التبيين و زادالمعاد، و احكام القرآن ، و طبرى ، و ابن عساكر، و ديگران به اين معنا اعتراف كرده اند.

*(123/14)*

و از كتاب مستبين تاءليف طبرى از عمر حكايت شده كه گفت : سه چيز در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بود و من محرم \_ حرام كننده \_ آنهايم ، و بر آنها عقوبت مى كنم 1- متعه حج 2\_ متعه زنان 3\_ گفتن حى على خير العمل در اذان .
و در تاريخ طبرى از عمران بن سواده روايت كرده كه گفت : من نماز صبح را با عمر خواندم هنگام قرائت سبحان الله را خواند با يك سوره آنگاه از قبله رو برگردانيد، و من با او برخاستم به من گفت : آيا كارى دارى ؟ گفتم : بله ، حاجتى دارم گفت : پس دنبالم بيا، مى گويد: من دنبالش رفتم وقتى داخل خانه شد از درون خانه اجازه ورودم داد، داخل شدم ناگهان ديدم عمر بر سر تختى نشسته كه روپوشى بر آن نيست ، گفتم از در خيرخواهى نصيحتى به تو دارم ،
در پاسخ گفت صبح و شام مرحبا به خيرخواه ، گفتم : امت تو چهار عيب از تو مى گيرند، مى گويد وقتى اين را شنيد چانه خود را روى نوك چوب دستيش گذاشت ، و نوك ديگر چوب را روى رانش قرار داد، و سپس گفت : بگو (ببينم آن چهار عيب چيست )، گفتم مى گويند تو عمره را در ماههاى حج حرام كرده اى ، با اينكه نه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آنرا تحريم كرده بود و نه ابوبكر، و چنين عمره اى حلال است ؟ گفت چگونه حلال است با اينكه اگر در ماههاى حج عمره به جاى آوردند آنرا مجزا از حج خود مى پندارند، \_ و ديگر حج واجب را انجام نمى دهند، و مكه در ايام حج مانند پوست تخم مرغى كه جوجه اش درآمده باشد خالى از زوار مى شود، با اينكه حج بهائى است از بهاءاللّه و من درست فهميده ام .

*(123/15)*

گفتم و مى گويند كه تو متعه زنان را حرام كرده اى ، با اينكه خداى تعالى آن را حلال كرده بود، و ما با يك مشت \_ پول و يا خرما و يا چيز ديگر \_ از زنان بهره مند مى شديم ، و بعد از چند روز هم جدا مى شديم \_ خلاصه نه از نظر هزينه ازدواج در مضيقه بوديم ، و نه از نظر پاى بندى به آن - عمر در جواب گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) متعه را در زمانى حلال كرد كه ضرورت در كار بود \_ ، مردم دسترسى به زن دائم نداشتند \_ ولى امروز مردم در وسعت قرار گرفته اند، و آن روز هم كسى از مسلمانان به اين حكم عمل نكرد من كسى را سراغ ندارم كه آن روز و يا حتى اين روزها به اين حكم عمل كرده باشد، تازه امروز هم مى توانند با يك مشت \_ از چه و چه \_ از زنان بهره بگيرند، و بعد از سه روز هم از او جدا شوند اما با عقد دائمى و طلاق ، پس راءى من درست است .
مى گويد: به او گفتم تو كنيز حامله مردم را به محضى كه وضع حمل كند آزاد مى سازى ، بدون اينكه صاحب كنيز آن را آزاد كند، \_ با اينكه به حكم (لاعتق الا فى ملك )، تنها مالك مى تواند برده خود را آزاد كند \_ ، در پاسخ گفت من به طفيل حرمتى كه مولود دارد و آزاد است مادرش را هم حرمت دادم ، و من جز خير اراده نكرده ام ، و اگر خلاف شرع باشد استغفار مى كنم .

*(123/16)*

گفتم شكايت ديگرى كه از تو دارند اين كه تو رعيت را از خود رم مى دهى و طرد مى كنى ، و با خشونت راه مى برى \_ در اينجا عمران مى گويد: چوب دستى را از روى رانش برداشت ، و دست ديگر خود را تا به آخر آن كشيد، و از در افتخار كه رسم عرب است گفت من كسى هستم كه در جنگ قرقره الكدر در رديف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) سوار بر شتر بودم ، پس به خدا سوگند من خلاف سيره او عمل نمى كنم ، چيزى كه هست در برابر مردم قيافه مى گيرم ، كه از من حساب ببرند، و گرنه چون شبانى هستم كه شتر را رها مى كنم تا خوب سير شود و كاملا سيراب گردد و منحرفشان را به راه برمى گردانم ،
و متجاوز را به جاى خود مى نشانم ، و به قدر طاقتم ادب مى كنم و به قدر طاقتم پيش مى رانم ، زياد داد و فرياد مى كنم ، ولى كمتر مى زنم ، عصايم را بلند مى كنم ولى با دست مى زنم و اگر غير اين كنم رمه را رها كرده ام ، و رعيت را مهمل گذاشته ام ، وقتى اين گفتگو به گوش معاويه رسيد گفت به خدا سوگند او داناى به حال رعيت بود.
بررسى و نقد رواياتى كه از طريق اهل سنت درباره متعهنقل شده است

*(123/17)*

مؤ لف قدس سره : اين روايت را ابن ابى الحديد در شرح نهج البلاغه از ابن قتيبه نقل كرده . اين بود عده اى از رواياتى كه در مساءله متعه زنان وارد شده ، و اهل بحث و نظر اگر در مضامين آنها دقت كنند خواهند ديد كه همه آنها باهم معارضه دارند، در حقيقت خود روايات خود را باطل مى سازند، و اهل بحث در مضامين آنها به هيچ حاصلى دست نمى يابد، تنها چيزى كه همه در آن اتفاق دارند، اين است كه عمر بن خطاب در ايام خلافتش متعه زنان را حرام كرد، و از آن نهى كرد، و انگيزه اش بر اين كار ماجرائى بود كه در داستانهاى عمرو بن حريث ، و ربيعة بن خلف جمحى ديد، و گرنه داستان نسخ شدن اين حكم خدا به آياتى كه ديديد، و يا سنت ، هيچيك دليل نيست ، و چنانچه توجه فرموديد سخن بيهوده اى بيش نبود، براى اينكه گفتيم روايات در همه مضامينش متعارض است ، و يكديگر را باطل مى سازند، تنها اين معنا را به دست مى دهند كه عمر حكم خداى را تغيير داده ، از متعه نهى كرد، و نهى خود را اجرا هم نمود، و حد سنگسار براى مرتكبش معين كرد اين اولا. و ثانيا همه روايات اتفاق دارند در اينكه متعه سنتى بوده كه در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و به تجويز آن جناب تا حدودى عملى مى شده ، حال يا اسلام آن را تاءسيس كرده ، و يا حداقل از سابق معمول بوده ، و اسلام امضايش كرده ، و در بين صحابه آن جناب كسانى به اين سنت عمل مى كرده اند، كه در حقشان احتمال زنا داده نمى شود، مانند جابر بن عبداللّه ، و عبداللّه بن مسعود، و زبير بن عوام ، و اسماء دختر ابى بكر كه از طريق متعه ، عبداللّه بن زبير را زاييده است .
و ثالثا در صحابه و تابعين كسانى بودند كه آن را مباح مى دانستند، مانند ابن مسعود ، و جابر و عمرو بن حريث ، و غير ايشان ، و از تابعين مجاهد و سدى و سعيد بن جبير و ديگران .

*(123/18)*

و اين اختلاف فاحشى كه در بين روايات هست ، باعث شده كه علماى اسلام علاوه بر اختلافى كه در اصل جواز و يا حرمت متعه كرده اند، اختلافى هم در نحوه حرمت و كيفيت منع از آن به راه بيندازند، و اقوال عجيب و غريبى كه شايد به پانزده قول برسد داشته باشند.
و اين مساءله از جهات متعددى مورد بحث است ، كه از ميان همه آنها تنها پرداختن به بعضى از آن جهات براى ما مهم است ، و به فن تفسير ارتباط دارد.
توضيح اين كه در مساءله متعه يك بحث از نظر كلامى مى شود، در اينكه آيا عمر بن خطاب و يا هر كس ديگرى كه سرپرستى امت اسلام را به عهده بگيرد حق دارد حلال خدا را حرام كند يا خير، و اين بحث در بين دو طايفه شيعه و سنى جريان دارد، \_ كه شيعه معتقد است او چنين حقى نداشته ، و سنى ها خلاف اين را معتقدند.
و يك بحثى ديگر از نظر فقه مى شود، كه اصولا عمل متعه عمل حلالى است يا عملى حرام ؟
و يك بحث ديگر از نظر تفسير مى شود، و آن اين است كه از آيه شريفه (فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن ...)، چه استفاده مى شود، آيا مفاد آن تشريع نكاح متعه است و يا امضاى سنتى است كه از پيش بوده ، و بعد از آنكه معلوم شد در مقام تشريع است آيا اين آيه به وسيله آيات ديگر نظير آيه مؤ منون و آيات نكاح و تحريم و طلاق وعده و ميراث نسخ شده يا خير؟ باز بعد از فراغ از اين كه به وسيله هيچ يك از اين آيات نسخ نشده ، بحث مى شود در روايتى كه به وسيله سنت نبويه (يعنى كلام خود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نسخ شده يا نه ؟ و از اين قبيل مسائلى كه ارتباط با فن تفسير دارد.
و اين قسم بحث يعنى بحث قسم سوم را ما در اين كتاب تعقيب مى كنيم ، در سابق خلاصه بحث را از نظر خواننده گذرانديم ، در اينجا براى توضيح بيشتر نظر خود را متوجه سخنانى مى سازيم كه ديگران عليه آنچه ما گفتيم درباره دلالت آيه بر مساءله نكاح متعه و باب كردن آن دارند.

*(123/19)*

گفته هاى يكى از مخالفين در رد جواز متعه و پاسخ به او
بعضى از مخالفين ما بعد از اصرار بر اينكه آيه در مقام اين است كه بفرمايد مهريه زنان دائم را بدهيد، گفته است : ولى شيعه معتقد است كه منظور اين آيه نكاح متعه است ، و نكاح متعه عبارت از اين است كه زنى را براى مدتى معين مثلا يك روز يا يك هفته و يا يك ماه به نكاح خود درآورى ، و استدلال كرده اند به قرائتى كه از ابى و ابن مسعود و ابن عباس (رض ) نقل شده ، و اين قرائت در بين ساير قرائت ها شاذ و غير مقبول است ، و نيز استدلال كرده اند به اخبار و داستانهائى كه در متعه هست .
آنگاه گفته اما آن قرائت همانطور كه گفتيم شاذ و غير مقبول است ، و قرآن بودنش ثابت نيست ، در سابق نيز گفتيم رواياتى كه اين معنا و اين قرائت را مى رسانند هر چند كه صحيح باشند خبر واحدند، و استفاده اى كه راويان از آيه كرده اند چيز زائدى است ،
كه از فهم خود اضافه كرده اند، نه اينكه لفظ آيه بر آن دلالت كند، و فهم هر كسى براى خودش اعتبار دارد، صحابه هم فهمشان براى كسى حجت دينى نيست ، مخصوصا در جاهائى كه نظم و اسلوب كلام مساعد با آن معنا نباشد، نظير همين مساءله چون كسى كه با تمتع نكاح مى كند منظورش اين نيست كه از زنا فرار كند، و به احصان پناهنده شود بلكه قصد اصلى و اوليش همان زنا است ، و اگر در متعه براى مرد نوعى احصان و پاكدامنى هست ، و نمى گذارد در آن ايام مرتكب زنا شود، براى زن هيچ احصانى نيست ، او همان كارى را مى كند كه زن زناكار مى كند، يعنى هر چند روزى خود را اجير مردها مى كند، همچنان كه گفته اند:
(كرة حذفت بصوالجة
فتلقاها رجل رجل )
(توپى كه براى بازى كردن چوگان نمى خواهد، و مانند توپ بسكتبال دست به دست مى گردد)

*(123/20)*

مؤ لف قدس سره : اما اينكه گفت : به قرائت ابن مسعود و غيره استدلال كرده اند، جوابش اين است كه هر كسى به كلام شيعه در اين باب مراجعه كند خواهد ديد كه شيعه به قرائت نامبرده به عنوان يك دليل معتبر و قاطع استدلال نكرده ، و چگونه چنين چيزى ممكن است ، با اينكه شيعه قرائت هاى شاذ را حجت نمى داند، حتى آن قرائت هائى را كه از امامان خود شيعه نقل شده ، آنوقت چگونه ممكن است به قرائتى تمسك كند كه نه خودش آن را حجت مى داند، و نه خصمش ، و اين سخنى است خنده آور.
بلكه تنها استدلالى كه شيعه كرده استدلال به قول صحابه اى است ، كه آيه را چنين قرائت كرده اند، نه به قرائتشان بلكه به قولشان ، و اينكه اين صحابه از آيه چنين معنائى را فهميده اند، حال شما مى خواهيد نام اين را قرائت اصطلاحى بگذاريد و مى خواهيد نگذاريد، بلكه آن را تفسير بناميد، و اين استدلال از دو جهت به نفع شيعه است ، اول اينكه عده اى از صحابه نظرشان همين است كه شيعه مى گويد، و به طورى كه گفته شده اين عده جمع بسيار زيادى از اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و تابعينند، و هر كس ‍ بخواهد مى تواند سخنان آنان را در مظانش پيدا كند.
و دوم اينكه آيه شريفه دليل بر فتواى شيعه است ، به همين دليل كه صحابه نامبرده اينطور قرائت كرده اند، و حتى آنهائى هم كه متعه را فعلا مشروع نمى دانند آيه را راجع به متعه مى دانند، و ليكن ادعا مى كنند كه نسخ شده ، پس در دلالتش بر متعه حرفى ندارند، و گرنه معنا ندارد كه حكم به نسخ آن كنند، و يا در اين باب كلامى را از ديگران روايت كنند، و اين روايات بسيار زياد است ، كه عده اى از آنها را در سابق نقل كرديم ، پس شيعه از روايات نسخ هم همان را استفاده مى كند، كه از قرائت شاذ نامبرده استفاده مى كند،

*(123/21)*

هر چند كه قائل به حجيت قرائت شاذه نباشد، همچنان كه خودش قائل به نسخ نيز نمى باشد، و تنها از همه آن روايات اين معنا را استفاده مى كند، كه تمامى آن قاريان و اين راويان مسلم داشته اند كه آيه شريفه مربوط به نكاح متعه است .
و اما اينكه گفت : (مخصوصا در جائى كه نظم و اسلوب كلام مساعد با آن معنا نباشد نظير همين مساءله )، از گفتارش برمى آيد كه وى سفاح را عبارت دانسته از صرف ريختن منى در رحم زن ، \_ و خلاصه كلمه (سفاح ) را به معناى لغوى ماده آن (س \_ ف \_ ح ) معنا كرده ، و آنگاه آنرا امرى منوط به قصد و نيت قرار داده \_ مانند نماز كه با نيت ادا و قضا، و با نيت ، ظهر و عصر مى شود، آنگاه نتيجه گرفته پس اگر ازدواج موقت و ريختن منى در رحم زن صرفا به منظور قضاى شهوت باشد سفاح است نه نكاح ، و غفلت ورزيده از اينكه اصل لغت در نكاح هم همينطور است ، يعنى كلمه نكاح و يا بگو (ماده - ن - ك - ح ) در زبان عرب به معناى عمل جنسى است ، چه حلال و چه حرام ، زهرى مى گويد: (اصل نكاح در زبان عرب به معناى وطى است ) پس ‍ بنابه گفته او بايد نكاح نيز سفاح باشد، آن وقت ديگر سفاح چيزى در مقابل نكاح نخواهد بود \_ در حالى كه در قرآن و احاديث اين دو كلمه مقابل همند، يكى به معناى ازدواج حلال ، و ديگرى به معناى جفت گيرى حرام است .
علاوه بر اينكه لازمه قصدى بودن اين عمل ، و اينكه اگر كسى صرفا به قصد ريختن منى خود ازدواج موقت كند آن ازدواج زنا و سفاح مى شود، اين است كه اگر كسى به چنين قصدى ازدواج دائم نيز بكند ازدواجش زنا و سفاح خواهد بود و آيا هيچ مسلمانى حاضر هست چنين فتوائى بدهد؟.
فوائدى كه بر نكاح دائم مترتب مى شود بر موقّت آن نيز مترتب مى شود

*(123/22)*

حال اگر بگويد بين ازدواج موقت و ازدواج دائم فرق هست ، و آن اين است كه نكاح دائم طبعا براى اين درست شده كه مرد و زن ناموسشان و عفتشان را حفظ نموده ، و با هم خوابگى ، نسلى از خود توليد كنند، و خانه و دودمانى تشكيل دهند، ولى در ازدواج موقت چنين اهدافى در كار نيست . در پاسخ مى گوئيم اين سخن بجز لجبازى هيچ معنائى ندارد، براى اينكه هر فائده اى كه بر نكاح دائم مترتب مى شود، بر موقت آن نيز مترتب مى شود، اگر در آن عفت و ناموس حفظ مى شود، در اين نيز مى شود، اگر به وسيله آن از زنا و اختلاط نطفه ها جلوگيرى مى شود در اين نيز مى شود، اگر در آن بستر، نسل پديد مى آيد در اين نيز مى آيد، اگر در آن تشكيل خانواده مى شود، در اين نيز مى شود، تنها تفاوتى كه در اين دو هست ، بلكه مزيتى كه در نكاح موقت هست آسانى آن است ، و تشريع آن در حقيقت تخفيفى به حال امت است ، كسانى كه قدرت ندارند ازدواج دائم كنند، زيرا خانه ندارند، و درآمدى كه بتواند كفاف نفقه همسر را بدهد،
ندارند، و يا غريب هستند و يا موانع مختلف ديگرى در كارشان هست ، مى توانند با ازدواج موقت ، خود را از خطر زنا و ساير تبعات آن ، نجات دهند.
و همچنين هر اثرى كه بر نكاح موقت مترتب مى شود و اين دانشمند آن را ملاك سفاح بودن قرار داده بر نكاح دائم نيز مترتب مى شود، نظير قصد شهوت ، و ريختن آب منى در رحم يك زن ، - و امثال آن - چون همه اينها در نكاح دائم جايز است ، و اگر كسى بگويد: نكاح دائم ، بالطبع براى اين درست شده كه وسيله تشكيل خاندان و توليد مثل و امثال آن باشد و نكاح موقت صرفا براى آن به مضارى كه گفته شد درست شده ، - صرف نظر از اينكه مضار بودن آن آثار را قبول نداريم \_ اين ادعا ادعايى است كه فسادش بر همه روشن است .

*(123/23)*

و اگر بگويد: نكاح متعه از آنجا كه سفاح هست زنا در مقابل نكاح است ، در پاسخش مى گوييم سفاح به آن معنائى كه تو تفسيرش ‍ كرده اى يعنى \_ ريختن آب منى در رحم \_ اعم از زنا است ، و هر ريختنى زنا نيست و اگر چنين باشد بايد نكاح دائم هم زنا باشد، آنهم نكاحى كه منظور از آن ريختن آب منى باشد \_ و اتفاقا بيشتر ازدواجهاى دائم در جوانان به همين منظور انجام مى شود.
و اما اينكه گفت : (و اگر در متعه براى مرد نوعى احصان و پاكدامنى هست ، و نمى گذارد در آن ايام مرتكب زنا شود، براى زن هيچ احصانى نيست ) از آن حرفهاى عجيب و غريب است ، و دل ما مى خواست اين آقا مى بود، و از او مى پرسيديم : چه تفاوتى بين مرد و زن در اين بابت هست ، كه باعث شده مرد متمتع بتواند با گرفتن متعه پاكدامنى خود را حفظ نموده ، خويشتن را از خطر زنا نگه بدارد، ولى زن چنين قصدى نتواند بكند، شما را به خدا اين سخن را جز گزافه گوئى چيز ديگرى مى توان ناميد؟.
و اما آن شعرى كه انشا كرد در پاسخش مى گوئيم : بحث ما يك بحث حقيقى و به منظور پى بردن به حقيقتى از حقايق دينى است ، كه آثار بسيار مهمى در زندگى دنيا و آخرت بشر بر آن مترتب مى شود، بحثى است كه نبايد آن را سرسرى گرفت ، حال چه اينكه نكاح متعه حرام باشد و چه حلال ، در چنين بحثى چه جاى استشهاد به شعر است ، كه پايه و اساس آن خيالبافى است ، آرى در منطق شعر، باطل شناخته شده تر از حق ، و گمراهى معروف تر از هدايت است ، حالا هم كه به شعر استشهاد كرد چرا در ذيل روايات گذشته و مخصوصا در ذيل كلام عمر انشا نكرد، كه بنابه روايت طبرى كه گذشت گفت حالا هر كس مى خواهد برود و به يك مشت (گندم و...) ازدواج كند، و بعد از سه روز هم طلاق بدهد.
و آيا منظورش از طعنه چه كسى مى تواند باشد، و آيا هدفى جز خدا و رسولش كه متعه را يا ابتداء و يا به طور امضا تشريع كردند كس ‍ ديگرى است ؟ نه ،

*(123/24)*

چون در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مسلمانان در مرئى و مسمع آن جناب متعه مى كردند، و در اين هيچ شكى نيست .
ضرورت و موجبات جواز متعه در آغاز، در زمان عمر و پس از او تا زمان حاضر وجودداشته است
حال اگر اين شخص - به اصطلاح دانشمند - بگويد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اگر متعه را اجازه داد به خاطر ضرورتى بوده كه بر جو آن روز حاكم بوده ، و آن تهى دستى عامه مسلمين از يكسو، و مسافرتهاى پى در پى براى جنگ از سوى ديگر بود \_ در روايات هم اشاره اى به اين ضرورت بود.
در پاسخ مى گوييم اولا با فرض اينكه متعه در اول اسلام بين مردم معمول بوده ، و به نام نكاح متعه ، و يا بگو نكاح استمتاع شهرت داشته ، ديگر نمى توان از اعتراف به دلالت آيه بطور مطلق بر جو از آن طفره رفت ، از سوى ديگر هيچ يك از آيات و روايات هم دلالت بر نسخ نداشت ، و چنين صلاحيتى در آنها نبود، پس اگر با اين حال كسى بگويد حكم جو از متعه برداشته شده ، در دلالت آيه بدون دليل تاءويل كرده ، گيرم كه حكم اباحه متعه به دليل آيه نبوده ، بلكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به خاطر مصلحتى كه ضرورت آنرا به وجود آورده بود متعه را حلال كرد، مى پرسيم آيا اين ضرورت كه در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باعث چنين حكمى شد، در آنروز شديدتر بوده ، يا در زمان خلفا كه اسلام رو به گسترش نهاده بود، و لشگريان در مشارق و مغارب زمين پراكنده شدند، آنهم نه يك نفر و ده نفر، بلكه در هر ناحيه اى هزاران نفر اطراق كرده بودند؟.

*(123/25)*

و چه فرقى مى تواند باشد بين اوائل خلافت عمر و اواخر آن ، كه در اوايل خلافت عمر آن ضرورت بوده ، ولى در اواخرش برطرف شده ؟ اگر فقر بوده ، اگر جنگ بوده ، اگر غربت بوده ، و اگر هر عامل ديگرى بوده در اواخر حكومتش نيز بوده ، چطور شد ضرورتى كه بهانه شما است در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و خلافت ابى بكر و اوائل خلافت عمر و در اواخر حكومت عمر برطرف شد؟.
آيا آن ضرورت كه باعث مشروعيت متعه شد امروز در جو اسلام حاضر شديدتر و عظيم تر است ، يا در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و ابى بكر و نيمه اول از عهد عمر؟ با اينكه فقر و فلاكت سايه شوم خود را بر همه بلاد مسلمين گسترده ، و حكومت هاى استعمارگر و مرتجعين از حكومت هاى اسلامى ، كه ايادى استعمارگران و فراعنه سرزمين هاى مسلمان نشين هستند خون مسلمانان را مكيده از منابع مالى آنان هيچ رطب و يا بسى را به جاى نگذاشته اند؟.
و از سوى ديگر \_ همانها كه منابع مالى مسلمانان را به يغما مى بردند براى خواب كردن مسلمين شهوات را در همه مظاهر آن از راديو و تلويزيون و روزنامه و سينما و غيره ترويج مى كنند؟ - و در بهترين شكلى كه تصور شود آن را زينت مى دهند؟ و با رساترين دعوتها مسلمانان را به ارتكاب آن دعوت مى كنند؟ و اين بلاى خانمان سوز روز به روز شديدتر و در بلاد و نفوس ‍ گسترده تر مى شود تا به جائى كه سواد اعظم بشرى و نفوس به درد خور اجتماع ، يعنى دانشجويان و ارتشيان و كارگران كارخانجات كه معمولا جوانهاى جامعه اند را طعمه خود ساخته ؟.

*(123/26)*

و جاى شك براى احدى نمانده كه آن ضرورتى كه جوانان را اينطور به سوى منجلاب فحشا و زنا و لواط و هر داعى شهواتى ديگر مى كشاند، عمده اش عجز از تهيه هزينه زندگى و اشتغال به كارهاى موقت است ، كه نمى گذارد در محل كار منزل تهيه كند، تا بتواند نكاح دائم كند، يا مشغول تحصيل علم در غربت است ، و يا كارمندى است كه به طور موقت در يك محلى زندگى مى كند، حال چه شده كه اين ضرورتها در صدر اسلام \_ با اينكه كمتر و در مقايسه با امروز قابل تحمل تر بوده ، \_ باعث حليت نكاح متعه شد، ولى امروز كه بلا خانمانسوزتر، و فتنه عظيم تر است مجوز نباشد.
آيات سوره مؤ منون و سوره معارج قوى ترين دلالت را بر حليت متعه دارد
مفسر نامبرده سپس مى گويد متعه با آنچه در قرآن كريم مقرر شده منافات دارد، و حاصل گفتارش اين است كه آيات سوره مؤ منون كه مى فرمايد: (و الّذين هم لفروجهم حافظون ...) حليت از زنان را منحصر در همسران ساخته ، و متعه همسر و زوجه نيست ، پس ‍ همين آيات مانع از حلال بودن متعه است ، اين اولا و ثانيا مانع از اين است كه جمله (فما استمتعتم به منهن ) شامل متعه بشود، در پاسخش از او مى پرسيم بالاخره مى خواهى چه بگوئى ؟ اگر مى گوئى آيات مؤ منون متعه اى را كه قبلا حلال بوده - و در آن هيچ شكى نيست - تحريم مى كند اشكال مكى بودن آيات سوره مؤ منون را چه مى كنى ؟.
و در پاسخ از اين سؤ ال كه بعد از هجرت در مدينه نيز متعه حلال بوده و فى الجمله مورد عمل قرار مى گرفته چه جواب مى دهى ، آيا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در مدينه حلال كرده است چيزى را كه خداى تعالى قبلا در مكه تحريمش كرده بود؟ كه نمى توانى چنين پاسخى بدهى ، براى اينكه حجيت كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) تا اين حد كه احكام قرآن را تغيير دهد مناقض با خود قرآنى است كه كلام او را حجت كرده .

*(123/27)*

و يا جواب مى دهى كه تجويز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در مدينه ، آيات سوره مؤ منون را كه در مكه نازل شده بود نسخ كرد؟ و بعد از نسخ رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )
دوباره قرآن و يا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از آن جلوگيرى نمود؟ و در نتيجه آيات سوره مؤ منون بعد از مردن و منسوخ شدن دوباره زنده شد؟ كه چنين چيزى را نه كسى گفته و نه مى توان گفت .
و همين خود بهترين شاهد است بر اينكه زن متعه نيز زوجه و همسر آدمى است ، و عقد متعه هم عقد نكاح است ، و آيات مورد بحث دلالت مى كند بر اينكه متمتع نيز تزويج و زن خواهى است ، و گرنه لازم مى آيد كه آيات سوره مؤ منون با تجويز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نسخ شده باشد، پس آيات سوره مؤ منون نيز دليل بر جواز تمتع است ، نه دليل بر حرمت آن ، زيرا تمتع نيز نوعى تزويج و متعه نيز نوعى زوجه است .

*(123/28)*

و به بيانى ديگر آيات سوره مؤ منون و سوره معارج كه مى فرمايد: (و الّذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم ...) قوى ترين دلالت را بر حليت متعه دارد، و دلالتش بر اين حليت قوى تر از ساير آيات است ، چون علماى اسلام همگى اتفاق دارند بر اينكه اين آيات محكم است ، و نسخ نشده و در مكه هم نازل شده و اين به حسب نقل از ضروريات است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) متعه را جايز دانسته ، و اگر زن متعه زوجه نبود به طور قطع و وضوح تجويز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، نسخ اين آيات بود، و با علم و اتفاق علما بر اينكه اين آيات نسخ نشده نتيجه مى گيريم پس تمتع هم زوجيت مشروع است ، و وقتى دلالت آيات مؤ منون و معارج بر تشريع متعه تمام شد، هر حديثى كه ادعا شود كه اين حديث نهى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است از متعه ، آن حديث هم فاسد خواهد بود، براى اينكه مخالف با قرآن و مستلزم نسخ قرآن است ، و ما ماءموريم حديثى را كه مخالف قرآن باشد به ديوار بكوبيم ، و نسخ نشدن آيات ، مورد اتفاق علماى اسلام است .
هم عقد متعه عقد نكاح است و هم زن در آن زوجه محسوب مى شود
next page
fehrest page
back page

*(123/29)*

next page
fehrest page
back page
و بهر حال پس زن متمتع بها، بر خلاف گفته اين مفسر زوجه آدمى است و عقد متعه هم مصداقى از عقد نكاح است ، - در نتيجه هر آيه اى كه نكاح را حلال بداند شامل متعه نيز مى شود - ، و براى خواننده همين دليل كافى است كه در همه رواياتى كه اخيرا از نظرش گذشت در لسان صحابه و تابعين ، از متعه به عبارت نكاح تعبير كرده بودند، حتى در لسان شخص عمر بن خطاب ، و حتى در همان رواياتى كه نهى او را از متعه حكايت مى كرد، مانند روايت بيهقى كه خطبه عمر را نقل مى كرد، و روايت مسلم از ابى نضره متعه را نكاح ناميد، و گفت : (و از نكاح اين زنان دست برداريد)، حتى در روايت كنزالعمال از سليمان بن يسار هم كه لفظ نكاح آمده ولى صريح در ادعاى ما نيست ، اگر دقت شود معلوم مى شود در آن نيز كلمه نكاح را در متعه استعمال كرده ، و متعه را نوعى نكاح دانسته ، چون مى گويد:
روشن سازيد تا نكاح از سفاح مشخص شود يعنى نكاح دائم از سفاح \_ زنا \_ مشخص است ، همين را انجام دهيد، و اما متعه مشخص نيست پس از متعه كردن خوددارى كنيد دليل بر اين معنا جمله : (بينوا) روشن سازيد \_ است .
و سخن كوتاه اينكه نكاح بودن متعه و زوجه بودن زن متعه شده در عرف قرآن و لسان مسلمين صدر اول (از صحابه و تابعين ) جاى هيچ ترديد نيست ، و اگر بعد از عصر اول به تدريج لفظ نكاح و تزويج \_ متعين در نكاح دائم شده ، به خاطر نهى عمر از متعه و منسوخ شدن اين سنت در بين مردم بوده ، در نتيجه در همه اين ادوار تاريخ دو كلمه نامبرده جز عقد دائم مصداقى نداشته اند، و قهرا كار به جائى رسيده كه مانند ساير حقايق متشرعه هر جا اين دو لفظ استعمال مى شود عقد دائم به ذهن متبادر مى شود.
از همين جا روشن مى شود كه گفتار ديگرش تا چه حد ساقط و بى اعتبار است ، او مى گويد (از خود شيعه نقل شده كه احكام زوجيت و لوازم آن را بر متعه مترتب نمى كنند).

*(124/1)*

از ايشان مى پرسيم منظورت از زوجيت چيست ؟ اگر زوجيت در عرف قرآن است كه شيعه همه احكام زوجيت را بدون استثنا بر زوجيت موقت بار مى كند، و اگر منظورت زوجيت در عرف متشرعه است همانطور كه قبلا گفتيم البته شيعه احكام زوجيت را بر آن بار نمى كند، و محذورى هم ندارد، \_ يعنى ارث بين زن و شوهر و حق همخوابگى در چهار ماه يكبار و وجوب نفقه و غيره را در متعه جارى نمى كند.
و اما اينكه گفته است ، و اين خود قطعى است از شيعه به اينكه جمله : (محصنين غير مسافحين ) شامل آن كسى نمى شود كه با داشتن متعه ، زنا مى كند، و او را سنگسار نمى كنند، و همين خود تناقض گوئى از شيعه است .
قول به تخصيص لازمه اش تناقض گويى نست !
جوابش اين است كه ما در تفسير جمله نامبرده در سابق گفتيم ظاهر اين جمله بدان جهت كه شامل ملك يمين نيز مى شود، اين است كه مراد از احصان ، احصان عفت است نه احصان ازدواج ، و به فرضى كه مراد از آن احصان ازدواج باشد آيه شامل نكاح متعه نيز مى شود، و اگر مردى را كه با داشتن زن متعه زنا مى كند سنگسار نمى كنند، از اين بابت نيست كه چنين مردى زوجه ندارد، بلكه از اين بابت است كه دليلى از ناحيه سنت حكم سنگسار را بيان كرده و يا تخصيص زده ، مانند ساير احكام زوجيت يعنى ميراث و نفقه و طلاق و حرمت بيش از چهار داشتن ، علاوه بر اينكه حكم سنگسار اصلا قرآنى نيست ، و دليلش تنها سنت است .
توضيح اينكه آيات احكام اگر بگوئيم در مقام اهمال و كلى گويى است ، چون مى خواهد اصل تشريع را بيان كند، نه خصوصيات و شرايط آن را،

*(124/2)*

در اين صورت قيودى كه از ناحيه سنت براى آن احكام مى رسد صرفا جنبه بيان و شرح را دارد، نه تخصيص و تقييد، و اگر بگوئيم عموميت و اطلاق دارند آنگاه قيودى كه از ناحيه سنت براى آن احكام مى رسد نسبت به كليات احكام مخصص ، و نسبت به اطلاقات آن مقيد است ، و چنين چيزى نه تناقض است ، و نه چنين دو دليلى با هم منافات دارند، كه تفصيل اين مساءله در علم اصول آمده است .
و اين آيات يعنى آيات ارث ، و طلاق و نفقه مانند ساير آيات احكام بدون تخصيص و تقييد نيست ، آيات ارث و طلاقش در زن مرتد تخصيص خورده ، چنين زنى نه ارث مى برد و نه در جدا شدن از شوهر طلاق مى خواهد، و آيات طلاقش در موردى كه عيبى در مرد و يا زن كشف شود كه مجوز فسخ عقد باشد تخصيص خورده و نيازى به رضايت طرف در طلاق ندارد، بلكه عقد را فسخ مى كند، و دليلى كه نفقه زن را واجب كرده در هنگام نشوز زن تخصيص خورده ، و در چنين حالى مرد مى تواند نفقه زن را ندهد، حال با اين همه تخصيص چرا در مورد عقد متعه تخصيص نخورد، و مرد داراى زن متعه اگر زنا كرد از حكم سنگسار خارج نشود؟.

*(124/3)*

پس بياناتى كه زناشوئى متعه را از حكم ميراث و طلاق و نفقه \_ و سنگسار \_ خارج مى سازد، يا مخصص آيات احكام نامبرده است ، و يا مقيد آنها، و اين معنا هيچ منافات ى ندارد، با اينكه الفاظ - تزويج - نكاح - احصان - و امثال اينها از نظر حقيقت متشرعه متعين در نكاح دائم ، و از نظر حقيقت شرعيه اعم از دائم و موقت باشد، پس اصلا محذورى كه او توهم كرده در كار نيست ، مثلا وقتى فقيه مى گويد: اگر مرد زناكار محصن باشد يعنى با داشتن زوجه زنا كرده باشد بايد سنگسار شود، ولى اگر زن متعه داشته باشد سنگسار نمى شود، چون محصن نيست چنين فقيهى كلمه (محصن ) را اصطلاح كرده بر دوام نكاح ، كه آثارى چنين و چنان دارد، و اين منافات ندارد با اينكه احصان در عرف قرآن ، هم در نكاح دائم باشد و هم در نكاح موقت (متعه )، و هر يك از اين دو احصان آثار خاص به خود را داشته باشد.
و اما اينكه از بعضى نقل كرده كه گفته اند شيعه در متعه قائل به عده نيست ، و زنى كه متعه مى شود لازم نيست عده نگه دارد، افترائى است واضح كه به شيعه بسته اند، زيرا كتب شيعه هر چه هست در دسترس عموم مسلمين است ، اين متون روائى و جوامع حديث شيعه است ، و اين كتب فقهى آنان كه مملو است از اينكه عده زن متعه دو حيض است ، و در اين كتاب در همين بحث چند روايت از طرق شيعه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نقل كرديم ، كه عده زن متعه را دو حيض دانسته بودند.
مفسر نامبرده سپس مى گويد: و اما احاديث و آثارى كه در اين باب روايت شده ، مجموعش دلالت مى كند بر اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )
در بعضى از جنگها متعه رابراى اصحابش مباح كرد و سپس از آن نهى فرمود، و دوباره در يك و يا دو نوبت تجويز كرد، و در آخر براى هميشه از آن نهى فرمود.

*(124/4)*

و نيز دلالت مى كند بر اين كه آنجا كه تجويز كرد براى اين بود كه اطلاع يافت از اينكه اجتناب از زنا براى اصحاب بسيار دشوار است ، چون از همسرانشان دور افتاده اند، معلوم مى شود تجويز مت عه ، تجويز زنائى خفيف بوده ، زيرا هر چه باشد در متعه عقدى خوانده مى شود، اين كجا كه مرد گرفتار عزوبت ، زنى بى مانع را براى مدتى موقت نكاح كند و همچنان با او سر ببرد، تا مدتش سرآيد، و آن كجا كه مرتكب زنا شود و امروز با يك زن و فردا با زنى ديگر و هر روز با هر زنى كه بتواند او را به سوى خود جلب نمايد جمع شود؟ البته زناى اول خفيف تر است .
مؤ لف قدس سره : البته اينكه گفته از مجموع روايات برمى آيد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) متعه را در بعضى از جنگها تجويز كرده ، و سپس از آن نهى ، و دو نوبت يا يك نوبت ديگر ترخيص نموده ، و در آخر براى هميشه تحريم كرده ، با رواياتى كه از نظر خواننده گذشت (صرف نظر از اختلافى كه در آنها هست ) تطبيق نمى كند، خواننده عزيز مى تواند يك بار ديگر به اين روايات كه بيشترش را نقل كرديم مراجعه كند، آنوقت خواهد ديد كه مجموع روايات ، گفتار اين مفسر را كلمه به كلمه تكذيب مى كند، (زيرا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، تجويز نكرد، بلكه قرآن كريم آن را تجويز كرد، و ثانيا تجويز، منحصر در جنگ نبود، به شهادت اينكه زبير بن عوام دختر ابى بكر را در جنگ متعه نكرد، و ثالثا نه تنها در چند نوبت از آن نهى نفرمود، بلكه هيچ نهيى از آن جناب در باب متعه صادر نشد، و همه روايات ، و محدثين اتفاق دارند كه نهى تنها از ناحيه عمر بود تا چه رسد به اينكه گفت در آخر براى هميشه آن را تحريم كرد. و رابعا كلام عمر بن خطاب ادعاى اين مفسر را تكذيب مى كند چون عمده دليل آقايان گفتار عمر است و عمر در گفتار خود اعتراف كرده كه ، متعه در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حلال بوده ) (مترجم ).

*(124/5)*

آنگاه مى گويد، اهل سنت معتقد است كه متعه يك بار و يا دو بار تجويز شد، به طورى كه ذهن مردم آماده منع تدريجى آن بشود و در آخر يك سره منع شد اما اين منع تدريجى تفاوت زيادى با منع قطعى از زنا نداشته همانطور كه شرب خمر به تدريج تحريم شد، چون دو عمل فاحشه يعنى شرب خمر و زنا در جاهليت شايع بود، چيزى كه هست زنا در بين كنيزان شايع بود، و متعه در بين زنان آزاد رايج .
پاسخ به اين كه منع در متعه تدريجى صورت گرفته است
مؤ لف قدس سره : اما اينكه گفته منع در متعه به تدريج صورت گرفته (البته تدريجى كه قريب به منع قطعى از زنا بود)، حاصل گفتارش ‍ اين است كه متعه در نظر مردم آنروز نوعى زنا بوده ،
و مانند ساير انواع زنا در دوران جاهليت شايع بوده است ، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) منع از زنا را به تدريج ، و با ملايمت انجام داد، تا مردم آن را بپذيرند، لذا در اول ، زناى بدون عقد را كه نوعى از زنا بود منع كرد، و زناى متعه را باقى گذاشت ، و پس از مدتى آن را هم منع كرد، و دوباره تجويزش كرد، تا بتواند براى هميشه از آن نهى كند.
و به جان خودم سوگند، كه اين نوع بازى كردن با احكام و تشريفات پاك دينى ، بدترين نوع بازى گرى است ، كه كسى به خاطر اينكه عقيده فاسد خود را به كرسى بنشاند اينگونه قوانين دين مبين اسلام را كه خدا جز طهارت مردم و اتمام نعمت بر امت به وسيله آن هيچ غرضى نداشته به بازى بگيرد.

*(124/6)*

اولا نسب ت دادن منع و سپس تجويز و دوباره منع و بار ديگر ترخيص در مساءله متعه به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با فرض ‍ اينكه به قول خود اين مفسر و اصرارش ، آيات سوره معارج و مؤ منون (آنجا كه مى فرمايد: (و الّذين هم لفروجهم حافظون ...) مساءله متعه را نسخ كرده ، \_ و صرف نظر از آن اشكال كه گفتيم آيات مكى نمى تواند احكام نازل شده در مدينه را نسخ كند)، معنايش ‍ اين است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) يك بار با ترخيص خود آيات نامبرده ، و سپس همين نسخ را با منع خود نسخ كرده : آيات نامبرده را محكم ساخته ، و بار ديگر آنرا نسخ و بار ديگر محكم كرده باشد.
آيا چنين نسبتى به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دادن نسبت بازيگرى با آيات خدا به آن جناب نيست ؟!.
و ثانيا آياتى كه در كتاب خداى تعالى از زنا نهى مى كند، همگى صريح در تحريم است ، و هيچ بوئى از تدريج در آنها احساس ‍ نمى شود،از آن جمله آيه شريفه زير است كه مى فرمايد: (و لا تقربوا الزنا انه كان فاحشه و ساء سبيلا)، و چه لسانى صريح تر از اين زبان ، و اين آيه در مكه نازل شده و اتفاقا در بين آياتى قرار دارد كه از بديها نهى مى كند، و همچنين آيه شريفه : (قل تعالوا اتل ما حرّم ربّكم عليكم ... و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن ).
كه با در نظر گرفتن اينكه كلمه (الفواحش ) جمع و داراى الف و لام است ، و چنين جمعى افاده استغراق و عموميت مى كند يعنى نهى در آيه تمامى مصاديق فاحشه و زنا را فرا مى گيرد ، و

*(124/7)*

با در نظر گرفتن اين كه آيه شريفه در مكه نازل شده ، ديگر جايى براى تحريم تدريجى چنانى باقى نمى ماند، و همچنين آيه : (قل انّما حرّم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن ) كه در مكه نازل شده ، و آيه : (و الّذين هم لفروجهم حافظون ، الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانّهم غير ملومين ، فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ) كه هر دو سوره در مكه نازل شده ، و اين آيات طبق گفته اين شخص متعه را مثل ساير اقسام زنا تحريم كرده .
پس تمامى آياتى كه از زنا نهى مى كند و هر فاحشه را تحريم مى نمايد، اينها بود كه ديديد و همه آنها در مكه نازل شده اند، و بطور صريح و روشن زنا را تحريم كرده اند، پس آن تحريم تدريجى كجا است ؟ نكند منظورش اين باشد كه بگويد \_ همچنان كه لازم صريح گفتارش كه گفت (آيات مؤ منون دلالت بر حرمت متعه دارد) اين است كه خداى تعالى متعه را يكباره و قطعى تحريم كرده باشد، \_ نه به تدريج \_ ، و با اين حال رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) عملا منع خدا را به تدريج يعنى بعد از چند بار رخصت به مردم رسانيده ، و به خاطر اينكه مردم آن را بهتر بپذيرند مداهنه و سستى كرده باشد، با اين كه خداى تعالى عينا درباره همين صفت يعنى مداهنه كردن با مردم تشديد كرده ، و فرموده بود: (و ان كادوا ليفتنونك عن الّذى اوحينا اليك لتفترى علينا غيره و اذا لاتّخذوك خليلا (73) و لو لا ان ثبّتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا (74) اذا لاذقناك ضعف الحيوة و ضعف الممات ثمّ لاتجد لك علينا نصيرا)،

*(124/8)*

و ثالثا اين ترخيصى كه شما به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نسبت مى دهيد (كه هر چند يك بار درباره متعه كرد) به چه معنا بوده ، آيا حليت آن را از پيش خود و بدون دستور خداى تعالى تشريع كرده ، يعنى قانونا آن را حلال دانسته ؟ كه فرض شما اين است كه متعه زنا است و فاحشه است ، و معناى حلال كردن زنا مخالفت صريح آن جناب ، با خداى تعالى است ، و حال آنكه او (كه صلوات خدا بر او باد) معصوم به عصمت خدائى بوده و اگر با دستور خداى تعالى تشريع كرد، معنايش اين است كه خدا امر به ف حشا كرده باشد، و حال آنكه
خداى تعالى براى پيش گيرى از چنين احتمالى پيامبرش را صريحا خطاب كرده و فرموده : (قل انّ اللّه لا يامر بالفحشاء) و اگر اين ترخيص تواءم با تشريع حليت بوده ، ديگر زنا و فاحشه نخواهد بود، بلكه سنتى است مشروع ، و داراى حدودى محدود و محكم ، و مانند نكاح دائم مهريه و عده دارد از اختلاط نطفه ها و اختلال انساب جلوگيرى مى كند، ديگر هيچ ربطى به زنا و ساير طبقات حرام ندارد، و ديگر چه معنا دارد كه چنين ازدواجى را فاحشه بنامند، با اينكه فاحشه عبارت است از هر عمل زشتى كه جامعه آن را قبيح مى داند، چون تجاوز از حدود و اخلال مصالح عامه است ، و نمى گذارد جامعه به تحصيل حوائج ضرورى زندگى خود قيام نمايد.

*(124/9)*

و رابعا \_ اين سخن ، كه متعه خود نوعى زنا در ايام جاهليت بوده ، جعلى است كه وى در تاريخ كرده و دروغى از پيش خود ساخته ، كه هيچ مدرك تاريخى ندارد، چون از اين سخن در كتب تاريخ نه عينى هست و نه اثرى ، بلكه متعه سنتى است كه اسلام آن را ابتكار كرد، و اصلا در جاهليت نبوده ، و تسهيلى است كه خداى تعالى بر اين امت نمود، تا به اين وسيله حاجت خود را برآورند، و از انتشار زنا و ساير فواحش جلوگيرى شود، اما هزار حيف كه نگذاشتند اين سنت زنده نگه داشته شود، و اگر زنده مى ماند حكومت هاى اسلامى در امر زناكارى و ساير فواحش ، اين اغماضى كه مى بينيم نمى كردند، و با وضع سنتهاى قانونى (كه بعدا باب شد) دنيا مالامال از فساد و وبال نمى شد.
و اما اينكه گفت : (چون دو عمل فاحشه يعنى شرب خمر و زنا در جاهليت شايع بود، منتها زنا در بين كنيزان شايع بود، و متعه در بين زنان آزاد)، ظاهرش اين است كه منظورش از دو فاحشه ، زنا و شرب خمر است ، و درست هم هست .
اما اينكه گفت زنا در كنيزان شايع بوده ، نه در زنان آزاد، سخنى است بى اصل ، كه وى آن را اساس گفتار خود قرار داده ، براى اينكه شواهد تاريخى مختلف كه در زواياى تاريخ هست خلاف اين سخن را تاءييد مى كند، مخصوصا اشعارى كه در اين باب سروده شده ، مهمترين شاهد گفتار ما است ، در روايت ابن عباس نيز گذشت كه اهل جاهليت زناى در خلوت را هيچ زشت نمى دانست ، تنها زناى علنى را تقبيح مى كرد.
دليل ديگرى كه گفتار ما و خلاف گفته اين مفسر را اثبات مى كند مساءله مرافعه بر سر پسران و مساءله پسرخواندگى است ، چون ادعاى اينكه فلان بچه پسر من است صرف نامگذارى و نسبت نبوده ،

*(124/10)*

بلكه منظور اين بوده كه با ملحق كردن فلان پسر به خود نيروى خود را تقويت كنند، و جمعيت خانواده خود را \_ عليه دشمن \_ بيشتر سازند، و براى اثبات ادعاى خود استناد مى كردند، به اينكه من با مادر اين پسر زنا كرده ام ، حتى از اين استناد در مورد زنان شوهردار نيز پروائى نداشتند، و اما كنيزان مورد رغبت مردان و مخصوصا اقوياى آنان نبودند، و زناى با كنيزان و معاشقه و اختلاط با آنان را عيب و ننگ مى دانستند، و تنها كارى كه با كنيزان مى كردند اين بود كه آنان را در اختيار سايرين مى گذاشتند، تا زنا بدهند، و براى مولاى خود پول بياورند.
دليل بر اين گفته ما داستانهائى است كه در كتب سير و آثار در خصوص الحاق آمده مانند قصه معاويه پسر ابوسفيان ، كه زياد بن ابيه را به پدر خود ابوسفيان ملحق كرد، و ادعا كرد كه پدر من با مادر وى زنا كرده ، و وى فرزند پدر من است ، و بر ادعاى خود شهودى را هم اقامه كرد، و از اين قبيل قصه هائى كه نقل شده .
بله چه بسا استشهاد شود بر گفته آن مفسر \_ كه زناى با احرار در جاهليت اندك بوده - به گفتار هند - جگرخوار - به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هنگامى كه مى خواست با آن جناب بيعت كند، وى در آن حال گفته بود: مگر زن آزاد زنا مى دهد؟ ليكن اين استشهاد درست نيست ، زيرا اگر او چنين سخنى را گفته باشد، دليل بر گفتار آن مفسر نمى شود، چون در آن هنگام هند غير اين سخن را نمى توانسته بگويد، اگر به راستى بخواهيم هند را بشناسيم ، بايد بديوان حسان بن ثابت مراجعه نموده در اشعارى كه وى بعد از جنگ بدر و احد در هجو هند سروده دقت كنيم ، تا حقيقت براى ما كشف شود، و اين مفسر از اشتباه درآيد.
نهى عمر از متعه بر اساس اجتهاد شخصى بوده است

*(124/11)*

وى سپس به خلاصه گيرى از احاديث و رفع تعارضى كه به نظرش رسيده پرداخته ، و آنگاه مى گويد: در منطق اهل سنت دليل عمده بر حرمت متعه سه دليل است ، اول همان كه توجه كرديد، گفتيم جواز متعه با صريح و حداقل با ظاهر قرآن يعنى آياتى كه مربوط به احكام نكاح و طلاق و عده است منافات دارد.
دوم با احاديثى كه بر حرمت هميشگى آن تصريح مى كند.
و سوم نهى عمر از آن است كه وى در منبر در حضور عامه مسلمين به تحريم خود اشاره كرد، و صحابه كه پاى منبر نشسته بودند تحريم او را امضا نموده احدى اعتراض نكرد، و معلوم است كه اگر متعه حلال بوده و عمر حلال خدا را حرام كرده بود صحابه ساكت نمى شدند، و با اينكه مى دانيم هر جا از او اشتباه مى ديدند تذكر مى دادند در چنين مساءله اى دست از او برنمى داشتند، و حاضر نبودند او را بر كار منكرش بدون نهى از منكر باقى بگذارند.
و در آخر اين نظريه را اختيار مى كند: كه اگر عمر متعه را تحريم كرد به اجتهاد خودش نبوده حتما به دليلى بوده كه از ناحيه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در دست داشته ، و اگر گفته : من متعه را تحريم مى كنم منافات ندارد كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) تحريمش كرده باشد، چون عمر تحريم رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را براى مردم بيان كرده ، و يا تحريم رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را اجرا نموده ، پس صحيح بوده كه بگويد: من آنرا تحريم مى كنم ، همانطور كه مى گوييم شافعى شراب كشمش را تحريم كرده و ابوحنيفه حلالش ساخته است .

*(124/12)*

مؤ لف قدس سره : اما جواب دليل اول و دومش را در چند سطر قبل داديم ، و حقيقت امر را به بيانى كه روشن تر از آن نباشد روشن ساختيم ، و اما وجه سوم جوابش اين است كه تحريم عمر چه به اجتهاد بوده ، و چه به تحريم رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كه اين مفسر ادعا مى كند، و چه اينكه سكوت صحابه از هيبتى باشد كه از او مى بردند، و يا ترسى بوده كه از تهديد او داشته اند، و چه اينكه برخلاف شرع بوده كه او را نهى از منكر نكرده اند، و چه از اين بابت بوده كه اگر اعتراض مى كردند مردم نمى پذيرفتند، \_ كه روايات وارده از على و جابر و ابن مسعود و ابن عباس بر اين معنا دلالت دارد، - به هر حال تحريم عمر و سوگند خوردنش بر اينكه هر كس اين كار را بكند سنگسارش مى كنم ، هيچ تاءثيرى در دلالت آيه : (فما استمتعتم به منهنّ بر حليت متعه ندارد، و اين حليت با هيچ آيه و روايتى از بين نمى رود، چون دلالت آيات و محكم بودن آن آيات چيزى است ، كه هيچ شكى در آن و غبار ترديدى بر آن نيست .
عجيب اينجا است كه با چنين حالى بعضى از نويسندگان از اصل منكر مساءله متعه در اسلام شده ، گفته اند: اين قسم زناشوئى از سنتهاى جاهليت بوده ، و اصلا داخل اسلام نشد تا بيرون كردنش از اسلام احتياج به تحريم عمر و يا نسخ آن به وسيله آيات كتاب خدا و يا سنت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) باشد، و اصلا مسلمانان متعه را نمى شناسند، و در هيچ كتابى به جز كتب شيعه ديده نمى شود.
سخن آخر در مشروعيت متعه

*(124/13)*

مؤ لف قدس سره : بله اگر انسان از كتاب خدا و از احاديث و از اجماع امت و تاريخ چشم بپوشاند مى تواند به اين صورت اقوال مسلمين در اين مساءله را واژگونه سازد، و بگويد اصلا متعه داخل اسلام نشده با اينكه متعه در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) سنت قائمه اى بوده ، و عمر در زمان خلافتش از آن نهى كرده ، و يا نهى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را اجرا نموده ، و جمعى نهى او را از راه نسخ شدن آيه استمتاع به وسيله آياتى ديگر و يا به وسيله نهى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) توجيه كرده اند،
و عده بسيارى از اصحاب و جمعيت بسيارى از تابعين از فقهاى حجاز و يمن و غير ايشان مخالفت نموده ، حتى مثل ابن جريح كسى كه خود يكى از ائمه حديث است ، آنقدر در متعه گرفتن مبالغه داشت ، كه هفتاد زن را متعه گرفت (به ترجمه ابن جريح در كتاب تهذيب التهذيب و ميزان الاعتدال مراجعه فرمائيد)، و مثل مالك امام مالكى ها يكى از امامان چهارگانه حديث ، (براى آگاهى بيشتر از اقوالى كه در باب متعه هست و بحث هاى فقهى و كلامى ، به كتبى كه اساتيد فن از قدما و متاءخرين و مخصوصا كتبى كه در عصر حاضر بعضى از اهل نظر در خصوص اين مساءله نوشته اند مراجعه كنيد).

*(124/14)*

با اين حال متاءخرين از اهل تفسير به كلى مساءله متعه را مسكوت گذاشته ، آيه متعه را به نكاح دائم تفسير كرده اند، البته خواسته اند چنين كنند، ولى مگر ممكن است ؟ و از مساءله متعه تنها گفته اند: سنتى بوده كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آن را باب كرد، و سپس به وسيله حديث خود آن جناب نسخ شد، و سپس در اين اواخر در صدد برآمدند بگويند اصلا متعه يكى از انواع زناى جاهليت بوده ، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) يكى دو بار آن را جايز كرد و در آخر براى ابد از آن نهى فرمود، تا اينكه نوبت رسيد به همين آقاى اخير كه بگويد اصلا متعه زنائى است جاهلى محض ، و اصلا در اسلام وارد نشده ، الا آنچه كه در كتب شيعه آمده ، و خدا داناتر است ، كه از اين به بعد بر سر مساءله متعه چه بياورند.
و يكى از سخنان عجيبى كه در مورد متعه گفته شده سخن زجاج است ، كه در ذيل آيه متعه گفته است : قومى در معناى اين آيه مرتكب غلط بسيار بزرگى شده اند، چون بسيار جاهل بوده اند، و آن اين است كه جمله (فما استمتعتم به منهن ) نظر به متعه دارد، متعه اى كه اهل علم همه اجماع دارند بر اينكه حرام است ، آنگاه اضافه كرده كه معناى استمتاع همان نكاح است ، و من متحيرم كه كجاى گفتار زجاج را اصلاح كنم ، آيا به اين قسمتش بپردازم ، كه امثال ابن عباس و ابى و غيره را جاهل به علم لغت دانسته ؟ و يا اين ادعايش را كه هر كس متعه را حرام بداند عالم است ، و همه علما بر حرمت آن اجماع دارند؟، و يا اين دعويش را كه خود را اهل خبره به لغت مى داند، و در عين حال استمتاع را به معناى نكاح گرفته است !.
بحث علمى
(درباره انتقال نسب و قرابت از طريق زنان ، در اسلام )

*(124/15)*

رابطه نسب و خويشاوندى \_ يعنى همان رابطه اى كه يك فرد از انسان را از جهت ولادت و اشتراك در رحم به فرد ديگر مرتبط مى سازد، - اصل و ريشه رابطه طبيعى و تكوينى در پيدايش شعوب و قبائل است ، و همين است كه صفات و خصال نوشته شده در خونها را با خون به هر جا كه او برود مى برد،
مبداء آداب و رسوم و سنن قومى هم همين است ، اين رابطه است كه وقتى با ساير عوامل و اسباب مؤ ثر مخلوط مى شود، آن آداب و رسوم را پديد مى آورد.
و مجتمعات بشرى چه مترقيش و چه عقب مانده اش يك نوع اعتنا به اين رابطه دارند، كه اين اعتنا در بررسى سنن و قوانين اجتماعى فى الجمله مشهود است ، نظير قوانين نكاح وا رث و امثال آن ، و اين جوامع در عين اينكه اين اعتنا را دارند، با اين همه همواره در اين رابطه يعنى رابطه خويشاوندى دخل و تصرف نموده ، زمانى آن را توسعه مى دهند، و زمانى ديگر تنگ مى كنند، تا ببينى مصلحتش كه خاص مجتمع او است چه اقتضا كند، همچنان كه در مباحث گذشته از نظر شما گذشت ، و گفتيم غالب امتهاى سابق از يكسو اصلا براى زن قرابت رسمى قائل نبودند، و از سوى ديگر براى پسرخوانده قرابت قائل مى شدند، و فرزندى را كه از ديگرى متولد شده به خود ملحق مى كردند، همچنانكه در اسلام نيز اين دخل و تصرفها را مى بينيم ، قرابت بين مسلمان و كافر محارب را از بين برده ، شخص را كه كافر است فرزند پدرش نمى داند كه ارث پدر را به او نمى دهد، و نيز پسر فرزندى را منحصر در بستر زناشوئى كرده ، فرزندى را كه از نطفه مردى از راه زنا متولد شده فرزند آن مرد نمى داند، و از اين قبيل تصرفات ديگر.

*(124/16)*

و از آنجايى كه اسلام برخلاف جوامعى كه بدان اشاره شد براى زنان قرابت قائل است ، و بدان جهت كه آنانرا شركت تمام در اموال و حريت كامل در اراده و عمل داده كه توضيح آن را در مباحث گذشته شنيدى ، در نتيجه پسر و دختر خانواده در يك درجه از قرابت و رحم رسمى قرار گرفتند، و نيز پدر و مادر و برادر و خواهر و جد و جده و عمو و عمه و دائى و خاله به يك جور و به يك درجه خويشاوند شدند، و خود به خود رشته خويشاوندى و عمود نسب از ناحيه دختران و پسران نيز به درجه اى مساوى ، پائين آمد يعنى همانطور كه پسر پسر، پسر انسان بود پسر دختر نيز پسر انسان شد و همچنين هر چه پائين تر رود، يعنى نوه پسر انسان ، با نوه دختر انسان به يك درجه با انسان مرتبط شدند، و همچنين در دختران يعنى دختر پسر و دختر دختر آدمى به طور مساوى دو دختر آدمى شدند، و احكام نكاح و ارث نيز به همين منوال جارى شد ، (يعنى همانطور كه فرزندان طبقه اول آدمى دختر و پسرش ارث مى برند، فرزندان طبقه دومش نيز ارث مى برند، و همانطور كه ازدواج با دختر حرام شد، ازدواج با دختر دختر نيز حرام شد).
و ما در سابق گفتيم كه آيه تحريم كه مى فرمايد: (حرمت عليكم امهاتكم و بناتكم ) بر اين معنا دلالت دارد، و ليكن متاءسفانه دانشمندان اسلامى گذشته ما،
در اين مساءله و نظاير آن كه مسائلى اجتماعى و حقوقى است كوتاهى كرده اند، و خيال كرده اند صرفا مساءله اى لغوى است ، به مراجعه و ارجاع به لغت خود را راحت مى كردند، و گاهى بر سر معناى لغوى نزاعشان شديد مى شد، عده اى معناى مثلا كلمه (ابن ) را توسعه مى دادند، و بعضى ديگر آنرا تنگ مى گرفتند، در حالى كه همه آن حرفها از اصل خطا بود.

*(124/17)*

و لذا مى بينيم بعضى از آن علما گفته اند: آنچه ما از لغت در معناى بنوت (پسر بودن ) مى فهميم ، اين است كه بايد از نسل پسر ما متولد شده باشد، اگر پسرى از دختر ما و يا از دخترزاده ما متولد شده باشد، از نظر لغت پسر ما نيست ، و از ناحيه دختر ما هر چه متولد شود (چه پسر و چه دختر) ملحق به پدر خودشان \_ يعنى داماد ما \_ مى شوند، نه به ما كه جد آنها هستيم ، عرب جد امى را پدر و جد نمى داند، و دخترزادگان را فرزندان آن جد نمى شمارد، و اما اينكه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) درباره حسن و حسين (عليهما السلام ) فرمود: اين دو فرزند من امام امتند، چه قيام كنند و چه قيام نكنند، و نيز در مواردى ديگر آن دو جناب را پسران خود خوانده ، از باب احترام و تشريف بوده ، نه اينكه به راستى دخترزادگان آن جناب فرزندان او باشند، آنگاه همين آقا براى اثبات نظريه خود شعر شاعر را آورده كه گفت :
(بنونا بنوا ابنائنا و بناتنا
بنوهن ابناء الرجال الاءباعد)
(يعنى پسران ما تنها پسرزادگان مايند و اما دختران ما پسرهاشان پسران مردم غريبه و بيگانه اند) نظير اين شعر بيت ديگر است كه گفته :
(و انّما امهات النّاس اوعية
مستودعات و للانساب آباء)
(يعنى مادران براى نسل بشر جنبه تخمدان و محفظه را دارند، و نسل بشر تنها به پدران منسوبند).

*(124/18)*

و اين شخص طريق بحث را گم كرده ، خيال كرده ، بحث در مورد پدر فرزندى صرفا بحثى لغوى است ، تا اگر عرب لفظ (ابن ) را براى معنايى وضع كرد كه شامل پسر دختر هم بشود آنوقت نتيجه بحث طورى ديگر شود، غفلت كرده از اينكه آثار و احكامى كه در مجتمعات مختلف بشرى \_ نه تنها در عرب \_ بر مساءله پدرى و فرزندى و امثال آن مترتب مى شود، تابع لغات نيست بلكه تابع نوعى بنيه مجتمع و سننى داير در آن است كه چه بسا اين احكام در اثر دگرگونى سنن و آداب دگرگون شود، در حاليكه اصل لغت به حال خود باقى بماند، و اين خود كاشف آن است كه بحث يك بحث اجتماعى است و يا به يك بحث اجتماعى منتهى مى شود، و صرفا بحثى لفظى و لغوى نيست .
آن شعرى هم كه سروده تنها شعر است ، و شعر در بازار حقايق به يك پشيز نمى ارزد
چون شعر چيزى به جز يك آرايش خيالى و مشاطه گرى و همى نيست \_ تا بشود به هر چه شاعر گفته و هر ياوه سرايى كه به هم بافته تكيه نمود، آن هم در مساءله اى كه قرآن كه (قول فصل و ما هو بالهزل ) است ، در آن مداخله كرده .
و اما اينكه گفت پسران به پدران خود ملحقند، و به پدر مادرشان ملحق نمى شوند، بنابر اينكه آن هم مساءله اى لفظى و لغوى نباشد از فروع نسب نيست ، تا نتيجه اش اين باشد كه رابطه نسبى بين پسر و دختر با مادر قطع شود، بلكه از فروع قيمومت مردان بر خانه و خانواده است ، چون هزينه زندگى و تربيت فرزندان با مرد است (از اين رو دختر مادام كه در خانه پدر است تحت قيمومت پدر است ، و وقتى به خانه شوهر رفت تحت قيمومت او قرار مى گيرد، و وقتى خود او تحت قيمومت شوهر است فرزندانى هم كه مى آورد تحت قيمومت شوهر او خواهند بود، پس ملحق شدن فرزند به پدر از اين بابت است ، نه اينكه با مادرش هيچ خويشاوندى و رابطه نسبى نداشته باشد).

*(124/19)*

و سخن كوتاه اينكه همانطور كه پدر رابطه نسبى را به پسر و دختر خود منتقل مى كند مادر نيز منتقل مى كند، و يكى از آثار روشن اين انتقال در قانون اسلام مساءله ارث و حرمت نكاح است ، (يعنى اگر من به جز يك نبيره دخترى اولادى و وارثى نداشته باشم او ارث مرا مى برد و اگر او دختر باشد به من كه جد مادرى او هستم محرم است )، بله در اين بين احكام و مسائل ديگرى هست كه البته ملاك هاى خاصى دارد، مانند ملحق شدن فرزند، و مساءله نفقه و مساءله سهم خويشاوندان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از خمس ، كه هر يك از اينها تابع ملاك و معيار خاص به خودش است .
بحث علمى ديگر
(پيرامون حكمت ممنوعيت ازدواجهاى محرّم در شرع مقدس اسلام )
نكاح و ازدواج از سنتهاى اجتماعى است كه همواره و تا آنجا كه تاريخ بشر حكايت مى كند در مجتمعات بشرى هر قسم مجتمعى كه بوده داير بوده ، و اين خود به تنهايى دليل بر اين است كه ازدواج امرى است فطرى ، (نه تحميلى از ناحيه عادت و يا ضروريات زندگى و يا عوامل ديگر).
علاوه بر اين يكى از محكم ترين دليل ها بر فطرى بودن ازدواج مجهز بودن ساختمان جسم (دو جنس نر و ماده ) بشر به جهاز تناسل و توالد است ، كه توضيحش در اين تفسير مكرر داده شد و علاقه هر يك از اين دو جنس به جذب جنس ديگر به سوى خود يكسان است ،
هر چند كه زنان جهاز ديگرى اضافه بر مردان در جسم و در روحشان دارند، در جسمشان جهاز شير دادن ، و در روحشان عواطف فطرى ملايم و اين بدان جهت است كه تحمل مشقت اداره و تربيت فرزند برايشان شيرين شود.

*(124/20)*

علاوه بر آنچه گفته شد چيز ديگرى در نهاد بشر نهفته شده كه او را به سوى محبت و علاقمندى به اولاد مى كشاند، و اين حكم تكوينى را به وى مى قبولاند كه انسان با بقاى نسلش باقى است ، و باورش مى دهد كه زن براى مرد، و مرد براى زن مايه سكونت و آرامش است ، و وادارش مى سازد كه بعد از احترام نهادن به اصل مالكيت و اختصاص ، اصل وراثت را محترم بشمارد، و مساءله تاءسيس خانه و خانواده را امرى مقدس بشمارد.
و مجتمعاتى كه اين اصول و اين احكام فطرى را تا حدودى محترم مى شمارند، چاره اى جز اين ندارند، كه سنت نكاح و ازدواج اختصاصى را به وجهى از وجوه بپذيرد، به اين معنا كه پذيرفته اند كه نبايد مردان و زنان طورى با هم آميزش كنند كه انساب و شجره دودمان آنها درهم و برهم شود، و خلاصه بايد طورى به هم درآميزند كه هر كس معلوم شود پدرش كيست ، هر چند كه فرض كنيم بشر بتواند - به وسائل طبى از مضرات زنا يعنى فساد بهداشت عمومى و تباهى نيروى توالد جلوگيرى كند، و خلاصه كلام اين كه اگر جوامع بشرى ملتزم به ازدواج شده اند به خاطر حفظ انساب است هر چند كه زنا، هم انساب را درهم و برهم مى كند، و هم انسانها را به بيمارى هاى مقاربتى مبتلا مى سازد و گاهى نسل آدمى را قطع مى كند، و در اثر زنا مردان و زنانى عقيم مى گردند.
اينها اصول معتبره اى است كه همه امت ها آن را محترم شمرده و كم و بيش در بين خود اجرا مى كردند، حال يا يك زن را به يك مرد اختصاص مى دادند، و يا بيشتر از يكى را هم تجويز مى كردند، و يا به عكس يك مرد را به يك زن و يا چند مرد را به يك زن و يا چند مرد را به چند زن ، بر حسب اختلافى كه در سنن امتها بوده ، چون به هر تقدير خاصيت نكاح را كه همانا نوعى همزيستى و ملازمت بين زن و شوهر است محترم مى شمردند.

*(124/21)*

بنابراين پس فحشا و سفاح كه باعث قطع نسل و فساد انساب است از اولين امورى است كه فطرت بشر كه حكم به نكاح مى كند با آن مخالف است و لذا آثار تنفر از آن همواره در بين امت هاى مختلف و مجتمعات گوناگون ديده مى شود، حتى امتهايى كه در آميزش زن و مردش آزادى كامل دارد، و ارتباطهاى عاشقانه و شهوانى را زشت نمى داند، از اين عمل خود وحشت دارد، و مى بينيد كه براى خود قوانينى درست كرده اند، كه در سايه آن ، احكام انساب را به وجهى حفظ نمايند.
و انسان با اينكه به سنت نكاح اذعان و اعتقاد دارد، و با اينكه فطرتش او را به داشتن حد و مرزى در شهوترانى محكوم مى كند، در عين حال طبع و شهوت او نمى گذارد نسبت به نكاح پاى بند باشد، و مثلا به خواهر و مادر خود و يا به زن اجنبى و غيره دست درازى نكند، و يا زن به پدر و برادر و فرزند خود طمع نبندد، به شهادت اينكه تاريخ ازدواج مردان با مادران و خواهران و دختران و از اين قبيل را در امت هاى بسيار بزرگ و مترقى (و البته منحط از نظر اخلاقى ) ثبت كرده اخبار امروز نيز از تحقق زنا و گسترش آن در ملل متمدن امروز خبر مى دهد، آن هم زناى با خواهر و برادر و پدر و دختر و از اين قبيل .
آرى طغيان شهوت ، سركش تر از آن است كه حكم فطرت و عقل و يا رسوم و سنن اجتماعى بتواند آن را مهار كند، و آنهائى هم كه با مادران و خواهران و دختران خود ازدواج نمى كنند، نه از اين بابت است كه حكم فطرت به تنهائى مانعشان شده ، بلكه از اين جهت است كه سنت قومى ، سنتى كه از نياكان به ارث برده اند چنين اجازه اى به آنان نمى دهد.
قانون اسلام در جهت تنظيم امر ازدواج دقيق ترين قانون است

*(124/22)*

و خواننده عزيز اگر بين قوانينى كه در اسلام براى تنظيم امر ازدواج تشريع شده و ساير قوانين و سننى كه در دنيا داير و مطرح است مقايسه كند، و با ديد انصاف در آنها دقت نمايد، خواهد ديد كه قانون اسلام دقيق ترين قانون است ، و نسبت به تمامى شؤ ون احتياط در حفظ انساب و ساير مصالح بشرى و فطرى ، ضمانت بيشترى دارد، و نيز خواهد ديد كه آنچه قانون در امر نكاح و ملحقات آن تشريع كرده ، برگشت همه اش به دو چيز است : حفظ انساب ، يا بستن باب زنا.
پس از ميان همه زنانى كه ازدواج با آنان حرام شده ، يك طايفه به خاطر حفظ انساب به طور مستقيم تحريم شده ، و آن ازدواج (يا هم خوابگى و يا زناى ) زنان شوهردار است ، كه به همين ملاحظه فلسفه حرمت ازدواج يك زن با چند مرد نيز روشن مى شود، چون اگر زنى در يك زمان چند شوهر داشته باشد نطفه آنها در رحم وى مخلوط گشته ، فرزندى كه به دنيا مى آيد معلوم نمى شود فرزند كدام شوهر است ، همچنان كه فلسفه عده طلاق و اينكه زن مطلقه بايد قبل از اختيار همسر جديد سه حيض عده نگه دارد، روشن مى شود، كه به خاطر درهم و برهم نشدن نطفه ها است .
و اما بقيه طوايفى كه ازدواج با آنها حرام شده يعنى همان چهارده صنفى كه در آيات تحريم آمده ملاك در حرمت ازدواجشان تنها سد باب زنا است ، زيرا انسان از اين نظر كه فردى از مجتمع خانواده است بيشتر تماس و سر و كارش با همين چهارده صنف است ، و اگر ازدواج با اينها تحريم نشده بود، كدام پهلوانى بود كه بتواند خود را از زناى با آنها نگه بدارد، با

*(124/23)*

اينكه مى دانيم مصاحبت هميشگى و تماس بى پرده باعث مى شود نفس سركش در وراندازى فلان زن كمال توجه را داشته باشد، و فكرش در اينكه چه مى شد من با او جمع مى شدم تمركز پيدا مى كند، و همين تمركز فكر ميل و عواطف شهوانى را بيدار و شهوت را به هيجان درمى آورد، و انسان را وادار مى كند تا آنچه را كه طبعش از آن لذت مى برد به دست آورد، و نفسش تاب و توان را در برابر آن از دست مى دهد، و معلوم است كه وقتى انسان در اطراف قرقگاه ، گوسفند بچراند، خطر داخل شدن در آن برايش زياد است .
لذا واجب مى نمود كه شارع اسلام تنها به نهى از زناى با اين طوايف اكتفا نكند، چون همان طور كه گفتيم مصاحبت دائمى و تكرار همه روزه هجوم وسوسه هاى نفسانى و حمله ور شدن هم بعد از هم نمى گذارد انسان با يك نهى خود را حفظ كند، بلكه واجب بود اين چهارده طايفه تا ابد تحريم شوند، و افراد جامعه براساس اين تربيت دينى بار بيايند، تا نفرت از چنين ازدواجى در دلها مستقر شود، و تا بطور كلى از اين آرزو كه روزى فلان خواهر يا دختر به سن بلوغ برسد، تا با او ازدواج كنم ماءيوس گردند، و علقه شهوتشان از اين طوائف مرده ، و ريشه كن گردد، و اصلا در دلى پيدا نشود، و همين باعث شد كه مى بينيم بسيارى از مسلمانان شهوتران و بى بند و بار با همه بى بند و بارى كه در كارهاى زشت دارند هرگز به فكرشان نمى افتد كه با محارم خود زنا كنند، مثلا پرده عفت مادر و دختر خود را بدرند، آرى اگر آن منع ابدى نبود هيچ خانه اى از خانه ها از زنا و فواحشى امثال آن خالى نمى ماند.
حكمت نهى از اختلاط زن و مرد و وجوب حجاب براى زنان

*(124/24)*

و باز به خاطر همين معنا است كه اسلام با ايجاب حجاب بر زنان باب زناى در غير محارم را نيز سد نمود، و از اختلاط زنان با مردان اجنبى جلوگيرى كرد، و اگر اين دو حكم نبود، صرف نهى از زنا هيچ سودى نمى بخشيد، و نمى توانست بين مردان و زنان و بين عمل شنيع زنا حائل شود.
بنابر آنچه گفته شد در اين جا يكى از دو امر حاكم است ، زيرا آن زنى كه ممكن است چشم مرد به او طمع ببندد يا شوهردار است ، كه اسلام به كلى ازدواج با او را تحريم نموده است ، و يا يكى از آن چهارده طايفه است كه يك فرد مسلمان براى هميشه به يكبار، از كام گرفتن با يكى از آنها نوميد است ، و اسلام پيروان خود را بر اين دو قسم حرمت تربيت كرده ، و به چنين اعتقادى معتقد ساخته ، به طورى كه هرگز هوس آن را نمى كنند، و تصورش را هم به خاطر نمى آورند.
مصدّق اين جريان وضعى است كه ما امروز از امم غربى مشاهده مى كنيم ، كه به دين مسيحيت هستند و معتقدند به اينكه زنا حرام و تعدد زوجات جرمى نزديك به زنا است ، و در عين حال اختلاط زن و مرد را امرى مباح و پيش پا افتاده مى دانند،

*(124/25)*

و كار ايشان به جايى رسيده كه آنچنان فحشا در بين آنان گسترش يافته كه حتى در بين هزار نفر يك نفر از اين درد خانمانسوز سالم يافت نمى شود، و در هزار نفر از مردان آنان يك نفر پيدا نمى شود كه يقين داشته باشد فلان پسرش از نطفه خودش است ، و چيزى نمى گذرد كه مى بينيم اين بيمارى شدت مى يابد و مردان با محارم خود يعنى خواهران و دختران و مادران و سپس به پسران تجاوز مى كنند، سپس به جوانان و مردان سرايت مى كند، و... و سپس ، كار به جايى مى رسد كه طايفه زنان كه خداى سبحان آنان را آفريد تا آرامش بخش بشر باشند و نعمتى باشند تا نسل بشر به وسيله آنها حفظ و زندگى او لذت بخش گردد، به صورت دامى درآيد كه سياستمداران با اين دام به اغراض سياسى و اقتصادى و اجتماعى خود نائل گردند، و وسيله اى شوند كه با آن به هر هدف نامشروع برسند هدفهايى كه هم زندگى اجتماعى را تباه مى كند، و هم زندگى فردى را تا آنجا كه امروز مى بينيم زندگى بشر به صورت مشتى آرزوهاى خيالى درآمده و لهو و لعب به تمام معناى كلمه شده است ، و وصله جامه پاره از خود جامه بيشتر گشته است .
اين بود آن پايه و اساسى كه اسلام تحريم محرمات مطلق و مشروط از نكاح را بر آن پى نهاده ، و از زنان تنها ازدواج با محصنات را اجازه داده است .
و به طورى كه توجه فرموديد تاءثير اين حكم در جلوگيرى از گسترش زنا و راه يافتن آن در مجتمع خانوادگى كمتر از تاءثير حكم حجاب در منع از پيدايش زنا و گسترش فساد در مجتمع مدنى نيست .

*(124/26)*

در سابق نيز به اين حكمت اشاره كرديم و گفتيم : آيه شريفه (و ربائبكم اللاتى فى حجوركم ) از اشاره به اين حكمت خالى نيست ، و ممكن هم هست اشاره به اين حكمت را از جمله اى كه در آخر آيات آمده است و فرموده (يريد اللّه ان يخفف عنكم ، و خلق الانسان ضعيفا) استفاده كرد، چون تحريم اين اصناف چهارده گانه از ناحيه خداى سبحان از آنجا كه تحريمى است قطعى ، و بدون شرط، و مسلمانان براى هميشه ماءيوس از كام گيرى از آنان شده اند، در حقيقت بار سنگين خويشتن دارى در برابر عشق و ميل شهوانى و كام گيرى از آنان از دوششان افتاده ، چون همه اين خواهش هاى تند و ملايم در صورت امكان تحقق آن است وقتى امكانش ‍ به وسيله شارع از بين رفته ديگر خواهشش نيز در دل نمى آيد.
آرى انسان به حكم اينكه ضعيف خلق شده نمى تواند در برابر خواهش هاى نفسى و دواعى شهوانى آن طاقت بياورد، خداى تعالى هم فرموده : كه (ان كيد كن عظيم )
و اين از ناگوارترين و دشوارترين صبرها است ، كه انسان يك عمر در خلوت و جلوت با يك زن يا دو زن و يا بيشتر نشست و برخاست داشته باشد و شب و روز با او باشد، و چشم و گوشش پر از اشارات لطيف و شيرينى حركات او باشد، و آنگاه بخواهد در برابر وسوسه هاى درونى خود و هوسى كه به آن زنان دارد صبر كند، و دعوت شهوانى نفس خود را اجابت نكند، با اينكه گفته اند حاجت انسان در زندگى دو چيز است : غذا و نكاح ، و بقيه حوايجش همه براى تاءمين اين دو حاجت است ، و گويا به همين نكته اشاره فرموده است رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كه فرمود: (هر كس ازدواج كند نصف دين خود را حفظ كرده ، از خدا بترسد در نصف ديگرش ).
سوره نساء، آيات 29 و30
يا ايها الّذين امنوا لاتاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم و لاتقتلوا انفسكم ان اللّه كان بكم رحيما(29)
و من يفعل ذلك عدونا و ظلما فسوف نصليه نارا و كان ذلك على الله يسيرا(30)

*(124/27)*

ترجمه آيات
هان ! اى كسانى كه ايمان آورديد، اموال خود را در بين خود به باطل مخوريد، مگر آن كه تجارتى باشد ناشى از رضايت دهنده و گيرنده و يكديگر را به قتل نرسانيد، كه خداى شما مهربان است (29).
و هر كس از در تجاوز و ستم چنين كند به زودى او را در آتشى وصف ناپذير خواهيم كرد، و اين براى خدا آسان است (30).
بيان آيات
اين آيه شبه اتصالى به آيات قبل دارد، چون مشتمل است بر نهى از خوردن مال به باطل ، و آيات سابق مشتمل بود بر نهى از خوردن مهر زنان از راه سخت گيرى و تعدى ، پس در حقيقت در اين آيه از يك مساءله خصوصى به مساءله اى كلى انتقال حاصل شده است .
يا ايها الّذين آمنوا لاتاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
معناى كلمه (اكل ) \_ خوردن \_ معروف است ، و آن اين است كه خوردنى را به وسيله كه لقمه گرفتن و جويدن و بلعيدن مثلا داخل جوف كنيم ،

*(124/28)*

و چون معناى تسلط و انفاذ در اين عمل نهفته است ، لذا به اين اعتبار كلمه (اكل ) را در مواردى كه تسلط و انفاذ در كار باشد نيز استعمال مى شود مثلا مى گويند: (اكلت النار الحطب )، (آتش هيزم را خورد) كه در اين تعبير، اعدام شدن هيزم به وسيله آتش و سوخته شدنش ، تشبيه شده به انفاذ خورنده ، غذا را در جوف خود، و نيز مى گويند: (اكل فلان المال ) (فلانى مال را خورد) معنايش اين است كه در آن تصرف كرد، و بر آن مسلط شد، و در اين تعبير عنايت در اين است كه مهم ترين غرض آدمى در هر تصرفى كه مى كند همان خوردن است ، او مى خواهد به وسيله تصرف در اشيا در درجه اول قوت خود - و عايله خويش ‍ \_ را تاءمين كند، چون شديدترين حاجت بشر در بقاى وجودش همانا غذا خوردن است ، و به همين مناسبت است كه تصرفات او را خوردن مى نامند، البته نه همه تصرفاتش را بلكه آن تصرفى را خوردن مى خوانند تواءم با نوعى تسلط باشد و با تسلط خود تسلط ديگران را از آن مال قطع سازد، مثلا آن مال را تملك نمايد، و يا تصرفى از اين قبيل كند، گويا با چنين تصرفى سلطه خود را بر آن مال انفاذ نموده ، در آن تصرف مى كند، همانطور كه خورنده غذا در آن تصرف نموده ، آن را مى خورد.
كلمه (باطل ) (هم در عقايد استعمال دارد، و هم اخلاق ، و هم اعمال ) و در اعمال عبارت است از آن عملى كه غرض صحيح و عقلايى در آن نباشد.
و كلمه (تجارت ) بطورى كه راغب اصفهانى گفته ، به معناى تصرف در سرمايه به منظور تحصيل سود است ، او اضافه كرده كه در لغت عرب جز در اين كلمه هيچ كلمه اى نيست كه در آن حرف تا قبل از حرف جيم قرار گرفته باشد.
(خواننده عزيز متوجه باشد كه منظور راغب ماده اصلى كلمه است ، پس خيال نكند كه در كلمه : (تجمل ) و نظاير آن تا و جيم پهلوى هم قرار گرفته ) (مترجم ).
پس آنطور كه راغب معنا كرده ، تجارت معنايى است كه با معامله و خريد و فروش منطبق مى شود.

*(124/29)*

و اگر در آيه شريفه ، جمله (لاتاكلوا اموالكم ) را مقيد كرده به قيد (بينكم )، كه بر نوعى جمع شدن دور يك مال و در وسط قرار گرفتن آن مال دلالت دارد، به اين منظور بوده كه اشاره و يا دلالت كند بر اينكه اكلى كه در آيه از آن نهى شده خوردن بنحوى است كه دست بدست آن جمع بگردد، و از يكى بديگرى منتقل شود، در نتيجه مجموع جمله (لاتاكلوا اموالكم بينكم ) وقتى مقيد شود بقيد (بالباطل ) نهى از معاملات ناقله از آن استفاده مى شود، يعنى معاملاتى كه نه تنها مجتمع را به سعادت و رستگاريش نمى رساند، بلكه ضرر هم مى رساند،
و جامعه را به فساد و هلاكت مى كشاند، و اين معاملات باطل از نظر دين عبارتند از: امثال ربا و قمار و معاملات كتره اى كه طرفين و يا يك طرف نمى داند چه مى دهد و چه مى گيرد، حدود و مشخصات كالا و يا بها مشخص نيست ، \_ مانند معامله با سنگريزه و هسته خرما، \_ به اينگونه كه سنگريزه يا هسته خرما را به طرف اجناس فروشنده پرتاب كنم ، روى هر جنسى افتاد، با پرداخت مثلا پنجاه تومان ، آن جنس مال من باشد و امثال اين معاملات كه اصطلاحا آن را غررى مى گويند.
و بنابراين استثنايى كه در جمله : (الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ) وجود دارد استثناء منقطع است ، (مثل اين مى ماند كه كسى بگويد: هيچ معامله باطلى نكنيد، مگر آن معامله اى كه صحيح باشد) كه اينجور استثنا آوردن جز بخاطر افاده نكته اى جايز نيست ، و نكته آن در آيه مورد بحث پاسخ به سؤ الى است كه ممكن است بشود، و يا جلوگيرى از توهمى است كه ممكن است شنونده بكند، زيرا بعد از آنكه از خوردن مال به باطل نهى كرد، و نوع معاملاتى كه در جامعه فاسد جريان داشت و اموال از راه معاملات ربوى و غررى و قمار و امثال آن دست به دست مى گشت ، به نظر شرع باطل بود، جاى اين توهم بود كه بطور كلى معاملات باعث انهدام اركان مجتمع مى شود، و اجزاى جامعه را متلاشى و مردم را هلاك مى كند.

*(124/30)*

next page
fehrest page
back page

*(124/31)*

next page
fehrest page
back page
لذا پاسخ داد كه نه ، همه معاملات اينطور نيستند، بلكه يك نوع معامله وجود دارد كه نه تنها آن مفاسد را ندارد، بلكه توانائى آن را دارد كه پراكندگى هاى جامعه را جمع و جور كند، و جامعه را از نظر اقتصاد پاى برجا سازد، و استقامتش را حفظ نمايد، و آن تجارتى است كه ناشى از رضايت طرفين و هم از نظر شرع مقدس صحيح باشد، و اين است آن تجارتى كه حوايج جامعه را برآورده خواهد كرد.
و استثناء در آيه مورد بحث نظير استثناء در آيه زير است ،مى فرمايد: (يوم لاينفع مال و لابنون ، الا من اتى اللّه بقلب سليم )، كه وقتى سودمند بودن در قيامت را به كلى از مال و فرزندان نفى كرد، جاى اين بود كه كسى توهم كند پس در قيامت هيچ كس رستگار نمى شود، چون بزرگترين چيزى كه انسان در دنيا با آن سر و كار دارد، و از آن بهره مند مى شود، مال و اولاد است ، اگر اين دو \_ آنطور كه خداى تعالى فرموده - در قيامت نفعى به ما نرسانند ديگر جز نوميدى و خسران براى ما چه مى ماند، لذا براى دفع اين توهم فرمود: نه اينطور نيست ،
لقمه گرفتن و جويدن و بلعيدن مثلا داخل جوف كنيم ، كه در آخرت نافع باشد، آن هم نه يك نفع و دو نفع بلكه همه منافع را تاءمين كند، و آن عبارت است از قلب سليم كه از جنس مال و اولاد نيست .
البته منقطع بودن استثنا در اين آيه ، نظر ما است ، و اين با سياق آيه سازگارتر از آن است كه بگوييم استثناى متصل است ، و همچنين اصلى و احترازى بودن قيد (بالباطل ) نيز نظر ما است ، همچنانكه در آيه : (و لاتاكلوا اموالكم بينكم بالباطل و تدلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقا من اموال النّاس ) اين قيد اصلى و احترازى است .

*(125/1)*

بنابر نظريه ما آيه شريفه به معاملات صحيح و اموال مشروعى كه از غير ناحيه معامله و تجارت به دست مى آيد، و ملك انسان و مباح براى او مى شود، نظير بخشش ، و صلح و جعاله ، و مهر و ارث و امثال آن تخصيص نمى خورد.
وجوهى كه در معناى ( لاتاءكلوا اموالكم ...) و (الا ان تكون تجارة ...) گفته شده است
حال ببينيم ديگران چه گفته اند؟ بعضى گفته اند استثناى متصل و قيد (بالباطل ) توضيحى است ، نه اصلى و احترازى ، و اين قيد توضيحى را براى آن آورده كه حال مستثنى منه را بعد از خارج شدن مستثنى و تعلق نهى بيان كند، و تقدير كلام چنين است (لاتاكلوا اموالكم بينكم ، الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فان غيره اكل بالباطل )، (اموال خود را در بين خود جز از راه تجارت مخوريد، زيرا خوردن مال از غير راه تجارت ، خوردن به باطل است ).
مفسر نامبرده سپس مثال مى آورد و مى گويد: وضع اين آيه مثل اين است كه بگوئى : يتيم را به ظلم مزن مگر آنكه در رابطه با تاءديب و تربيت او باشد، و ليكن اين قسم سخن گفتن هر چند در بين اهل لسان جايز و معروف است ليكن خواننده عزيز توجه فرمود كه سازگارتر به سياق و زمينه آيه اين است كه استثناى منقطع باشد.
بعضى ديگر گفته اند: مراد از نهى از خوردن مال به باطل اين است كه مال را در مصرفى كه خداى تعالى آن را نمى پسندد خرج نكنند، و مراد از تجار، خرج كردن مال در مواردى است كه خداى تعالى را خوش آيد.
بعضى ديگر گفته اند آيه شريفه در اين مقام است كه بفرمايد: به طور مطلق خوردن مال غير بدون عوض حرام است ، چون مى بينيم در صدر اسلام بعد از آن كه اين آيه نازل شد ديگر هيچ كس نزد كسى غذا نخورد، حتى ميهمان نيز جرات نكرد طعام ميزبان را بخورد، زيرا خوردن حلال به حكم اين آيه منحصر شده بود به تجارت و چون اين حكم مردم را به حرج انداخته بود به وسيله آيات سوره نور نسخ شد، كه در آن مى فرمايد:

*(125/2)*

(و لا على انفسكم ان تاءكلوامن بيوتكم ، \_ ... ان تاكلوا جميعا او اشتاتا).
اينها نظريه ساير مفسرين است ، و خواننده عزيز توجه فرمود كه آيه شريفه از دلالت بر اين معانى و امثال آن بيگانه است .
تفسير ديگرى براى آيه كرده اند كه علاوه بر آن كه ، آيه دلالت بر آن ندارد، تفسيرى عجيب است ، مفسر در اين تفسير خواسته است استثناء (الا ان تكون تجارة ) را طورى توجيه كند كه استثناى متصل بوده ، و در عين حال قيد (بالباطل ) قيدى احترازى باشد، به اين بيان مراد از باطل اين است كه مالى را بدون عوض به دست بياورى ، و معادل آنچه به دست مى آورى به طرف ندهى ، در نتيجه جمله مستثنى منه دلالت دارد بر تحريم گرفتن مال از ديگرى به باطل ، يعنى بدون عوض ، آن وقت از اين مستثنى منه يك فرد را خارج ساخته ، و آن عبارت است از تجارت كه آن نيز فردى از باطل است ، يعنى آن نيز مثل ساير افراد مستثنى منه گرفتن چيزى بدون دادن معادل آن است ، براى اينكه غالب مصاديق تجارت خالى از باطل نيست ، چون اندازه گيرى در عوض و يا بگو عوض و معوض به طور دقيق به طورى كه واقعا هر دو مساوى هم باشند، نه تنها امر آسانى نيست ، بلكه بسيار مشكل است ، اگر نگوييم به طور عادى امكان ندارد.

*(125/3)*

پس مراد از استثنا اين است كه نسبت به تجارت هر چند كه آن نيز مشتمل بر باطل است (زيرا يكى از دو عوض حتما ارزش دارتر از ديگرى است ) تسامح شده ، خواهى گفت معمولا مردم در جايى كه يكى از دو عوض بزرگتر از ديگرى باشد معامله نمى كنند، جوابش اين است كه به دام تردست ها نيفتاده اى كه آن چنان از كالاى خود تعريف مى كنند كه مشترى با كمال اشتياق آن را مى خرد، و اى بسا در دل خود خيال كند كه فروشنده را گول زده است و يا به عللى ديگر تن به معامله مى دهد، و چنين معاملاتى در بين مردم بسيار است ، و مادام كه تردستى فروشنده كار را به خدعه و غش در معامله نكشاند و معامله را جاهلانه نسازد \_ كه البته بسيار چنين مى شود \_ مورد مسامحه شارع است .
با اينكه همه اين معاملات باطل است شارع آن را از باب مسامحه و تسهيل براى متشرعين جايز دانسته ، و اگر جايز نمى دانست و استثناء (الا ان تكون تجاره عن تراض ) را نمى آورد احدى از اهل دين رغبتى به تجارت نشان نمى داد، و در نتيجه نظام مجتمع دينى مختل مى شد.

*(125/4)*

اين بود خلاصه گفتار عجيب آن مفسر و فساد آن از آنچه ما گفتيم روشن مى گردد زيرا باطل تا آنجا كه اهل لغت از معناى آن فهميده اند عبارت است از آن چيزى كه اثرى را كه بايد داشته باشد فاقد باشد، و آن اثر مطلوب را نبخشد، و در مورد بحث ما يعنى بيع و تجارت اثرى كه در آن هست عبارت است از معاوضه دو مال ، و جا به جا كردن دو ملك براى رفع حاجت هر يك از دو طرف معامله ، يكى گندم زيادى دارد و پول براى خريدن شير و ماست ندارد، گندم خود را مى فروشد. ديگرى پول دارد ولى فعلا احتياج به گندم دارد، پول خود را مى دهد و گندم او را مى خرد، و اين مبادله را البته با رعايت معامله انجام مى دهند، چيزى كه هست اين معادله دو جور حاصل مى شود، يكى اينكه بهاى هر دو مساوى باشد، ديگرى اينكه اگر يكى كم و ديگرى زياد است ، همراه آنچه كم است مصلحتى براى طالب آن باشد، و به خاطر همان مصلحت رغبت طالب آن بيشتر شده باشد، و يا همراه آن ديگرى كه زياد است خصوصيتى باشد كه به خاطر آن صاحبش از آن نفرت داشته باشد، و در نتيجه زياد خود را برابر كم ديگرى بداند دليل و كاشف همه اينها رضايتى است كه دو طرف معامله به معامله دارند، و با وجود تراضى ديگر به هيچ وجه نمى توان گفت معامله به خاطر نابرابرى ثمن و مثمن باطل است .
علاوه بر اينكه اگر كسى به اسلوب قرآن كريم و بيانات آن انس ذهنى داشته باشد، ترديدى نمى كند در اينكه محال است قرآن كريم امرى از امور را باطل بداند، و در عين حال به آن امر كند، و به سوى آن هدايت نمايد، براى اينكه همين قرآن است مى فرمايد: (يهدى الى الحق و الى طريق مستقيم ) (قرآن به سوى حق و به سوى طريق مستقيم هدايت مى كند)، با اين حال ديگر چگونه ممكن است هم به سوى حق هدايت كند و هم به سوى باطل ؟.

*(125/5)*

از اين هم بگذريم توجيهى كه اين مفسر براى آيه مورد بحث كرده لازمه اش اين است كه انسان به حكم فطرت به سوى حوايجى كه دارد هدايت شده باشد، و به هدايتى حق به سوى رفع آن حوايج از راه مبادله مال به مال راهنمايى شده باشد، و در عين حال به اين حقيقت نيز هدايت \_ حق و فطرى \_ شده باشد كه بايد در اين مبادله اش موازنه و برابرى برقرار باشد، ولى مبادله نامبرده به طور حق وافى در رفع حوايجش نباشد، مگر وقتى كه با مقدارى باطل آميخته باشد، و چگونه ممكن است فطرت بشر را به سوى امرى راه نمايد كه وافى در رفع حاجتش نباشد، و تنها بعضى از شؤ ون آن حاجت را تاءمين سازد؟ و چگونه تصور دارد فطرت بشر به سوى باطل راه بنمايد، مگر معيار در فرق بين حق و باطل اعمال فطرت نيست ، آيا جز اين است كه عمل حق آن عملى است كه فطرت انسان را به سوى آن بخواند و راهنمائى كند؟
و عمل باطل جز آن عملى است كه فطرت راهنماى آدمى به سوى آن نباشد؟ چرا، قطعا معيار همين است ، پس كسى كه در آيه شريفه استثنا را متصل دانسته چاره اى جز اين ندارد كه قيد (بالباطل ) را قيدى توضيحى بگيرد.
عجيب تر از توجيه بالا اين توجيه است كه بعضى از مفسرين كرده و گفته اند، نكته اى كه در اين استثناء منقطع هست اين است كه خواسته اشاره كند به اين كه تمامى تجارت ها و معاملات غير تجارى ، همه از قبيل باطلند، چون ثبات و بقايى در خود دنيا نيست ، تا چه رسد به معاملاتى در آن مى شود، پس جا دارد كه انسان عاقل به جاى آماده شدن براى خانه آخرت مشغول به دنيا نگردد، كه آخرت بهتر و باقى تر است ، اين بود آن توجيه شگفت انگيز و اعجاب آور.

*(125/6)*

و اين خود اشتباه بزرگى است براى اينكه اگر صحيح باشد نكته متصل بودن استثنا خواهد بود نه منقطع بودن آن ، علاوه بر اينكه بيانگر اينگونه حقايق معنوى امثال آيه زير است مى فرمايد: (و ما هذه الحيوة الدنيا الا لهو و لعب و انّ الدار الاخرة لهى الحيوان ) و اين زندگى دنيا چيزى جز لهو و لعب نيست ، و زندگى حقيقى خانه آخرت است ) و آيه : (ما عندكم ينفد و ما عنداللّه باق ) آنچه نزد شما است فانى مى شود و آنچه نزد خدا است باقى است ) و آيه : (قل ما عنداللّه خير من اللّهو و من التّجارة ) بگو آنچه نزد خدا است از لهو و تجارت بهتر است )، و اما در مورد بحث جريان اين نكته باعث مى شود خداى تعالى باطل را تشريع كرده باشد، و شاءن قرآن كريم اجل از آن است كه باطل را به هر وجهى كه فرض كنيد مباح كند.
و لا تقتلوا انفسكم ...
ظاهر اين جمله نهى از اين است كه كسى خود را بكشد، و ليكن وقتى در نظر بگيريم كه پهلوى جمله : (لاتاءكلوا اموالكم بينكم ) قرار گرفته كه ظاهر آن اين است كه همه مؤ منين را يك واحد فرض كرده كه آن واحد داراى مالى است ، كه بايد آن را از غير طريق باطل بخورد، اى بسا كه اشاره به اين معنا از آن استفاده شود و حتى دلالت كند بر اينكه مراد از كلمه (انفس ) تمامى افراد جامعه دينى باشد، و مانند جمله قبل همه مؤ منين را فرد واحدى فرض كرده باشد، به طورى كه جان هر فردى جان ساير افراد است ، در نتيجه در مثل چنين مجتمعى نفس و جان يك فرد هم جان خود او است ، و هم جان ساير افراد، پس چه خودش را بكشد و چه غير را، خودش را كشته ، و به اين عنايت جمله : (و لاتقتلوا انفسكم )،
جمله اى است مطلق هم شامل انتحار مى شود \_ كه به معناى خودكشى است ، \_ و هم شامل قتل نفس و كشتن غير.

*(125/7)*

و اى بسا بتوان از ذيل آيه كه مى فرمايد: (ان اللّه كان بكم رحيما) استفاده كرد كه مراد از اين قتل نفس كه از آن نهى كرده معنايى است عمومى تر بطورى كه هم شامل كشتن غير شود، و هم شامل انتحار، و هم شامل به خطر انداختن خويش گردد، و خلاصه كارى كند كه منجر به كشته شدنش گردد، براى اينكه در ذيل آيه نهى نامبرده را به رحمت خدا تعليل كرده و فرموده اين كار را مكنيد زيرا خدا به شما مهربان است ، و براى كسى پوشيده نيست كه چنين تعليلى با مطلق بودن معنا سازگارتر است ، و بنابراين تعليل ، آيه شريفه معنايى وسيع پيدا مى كند، و همين سازگارى ، خود مؤ يد آن است كه بگوئيم : جمله : (ان اللّه كان بكم رحيما) تعليلى است براى جمله : (و لاتقتلوا انفسكم ) به تنهايى .
و من يفعل ذلك عدوانا و ظلما...
كلمه (عدوان ) همه رقم تجاوز را شامل مى شود، چه تجاوز جايز و پسنديده و چه تجاوز ممنوع و مذموم ، چون مى بينيم در قرآن كريم در هر دو معنا استعمال شده ، در آيه مورد بحث در تجاوز ممنوع استعمال شده ، و در آيه : (فلا عدوّان الا على الظّالمين ) كه از آن برمى آيد، در مورد ظالمان عدوان پسنديده است ، و در آيه : (و تعاونوا على البرّ و التّقوى ، و لاتعاونوا على الاثم و العدوان )، نيز به معناى ناپسند آن آمده ، پس معلوم مى شود كلمه (عدوان ) معنايى وسيع تر از كلمه ظلم دارد، و اعم از ظلم است ، پس كسى نگويد در يك آيه چرا هر دو كلمه آمده و معناى (عدوان ) در خصوص آيه مورد بحث تجاوز از حدودى است كه خداى تعالى معين فرموده ، و كلمه (نصلى ) متكلم مع الغير از فعل ماضى از ماده اصلاء است ، و (اصلاء بنار) به معناى سوزاندن با آتش ‍ است .

*(125/8)*

در اين آيه شريفه از اين جهت كه مشتمل بر كلمه (ذلك ) است التفاتى از خطاب متوجه عموم مؤ منين بود به خطاب به شخص ‍ رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) به كار رفته ، در اول به عموم خطاب كرده بود كه : هان اى مؤ منين چنين و چنان مكنيد، كه خداى شما رحيم است ، و در آيه بعدى با كلمه (ذلك ) اشاره به رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) نموده مى فرمايد: با تو هستم هر كس چنين و چنان كند او را در آتش مى سوزانم .
اين التفات اشاره دارد به اينكه \_ وقتى معلوم شد همه مؤ منين يك نفس و يك جان هستند،
و اين يك جان نبايد در صدد هلاكت خود برآيد، \_ پس اگر كسى چنين كارى بكند معلوم مى شود از مؤ منين نيست ، و نبايد مورد خطاب ، قرار گيرد، به همين جهت خداى تعالى در ميان مجازات مؤ منين روى از چنين كسان برگردانيد و خطاب را متوجه پيامبر خود كرد تا با او درباره مؤ منين و غير مؤ منين سخن بگويد، و نيز به همين جهت بناى كلام را بر عموم گذاشت او فرمود (و من يفعل ذلك عدوانا و ظلما)، و نفرمود: (و من يفعل ذلك منكم عدوانا و ظلما...).
و ذيل آيه كه مى فرمايد:
و كان ذلك على اللّه يسيرا
خود مؤ يد اين است كه مشاراليه به اشاره : (ذلك ) همان نهى از قتل انفس باشد، البته بنابراين كه جمله : (انّ اللّه كان بكم رحيما) ناظر باشد به تعليل نهى از كشتن به تنهايى چون در اين صورت بين دو ذيل آيه ها مناسبتى كامل برقرار مى شود، زيرا ظاهر آيه اين است كه مى خواهد بفرمايد: خداى تعالى شما را تنها از اين جهت نهى از قتل كرد كه مهربان و رؤ وف به شما است ، و گرنه مى توانست نهى نكند، و هر كس مرتكب قتل نفس شد در آتش بسوزاند، و اين كار براى او آسان و بدون دشوارى است ، خوب ، با اين حال ديگر هيچ عيبى ندارد كه تعليل نامبرده در آيه اول و تهديد در آيه دوم را به مجموع هر دو فقره آيه اول يعنى نهى از اكل مال به باطل و نهى از قتل نفس برگردانيم .

*(125/9)*

و اما اينكه بعضى گفته اند: تعليل و تهديد هر دو، و يا تهديد به تنهايى مربوط به كارهاى زشتى است كه از اول سوره تا اين آيه از آنها نهى شده ، و همچنين اينكه بعضى ديگر گفته اند: كلمه (ذلك ) اشاره است به تمامى نهى هايى كه از آيه هفدهم يعنى آيه : (يا ايها الّذين آمنوا لايحل لكم ان ترثوا النساء كرها...) تا اينجا آمده است (براى اينكه در هيچيك از اين نهى ها كيفر متخلف ذكر نشده ) درست نيست زيرا دليلى بر اعتبار اقوال وجود ندارد.
و اگر در جمله : (ان اللّه كان بكم رحيما) خداى تعالى غايب فرض شده و در جمله : (فسوف نصليه نارا) متكلم ، اين التفات و تغيير سياق تابع التفاتى است كه گفتيم در كلمه (ذلك ) به كار رفته ، در آنجا نيز از خطاب به عموم مؤ منين عدول شد و خطاب متوجه شخص رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) گرديد، كه در هر دو خداى تعالى گوينده بود، و ناگهان در جمله : (و كان ذلك على اللّه يسيرا) خداى تعالى غايب فرض شده تا به اين وسيله اشاره كند به تعليلى كه گذشت ، و بفهماند اين كار براى خداى تعالى آسان است ، براى همين كه او خدا است ، جل جلاله .
بحث روايتى
(در ذيل (تجارة عن تراض ) و (لاتقتلوا انفسكم ) )
در مجمع البيان در ذيل كلمه (بالباطل ) نقل شده كه مفسرين درباره معناى آن دو قول دارند يكى از آن دو، نظريه بعضى است كه گفته اند منظور از آن ربا و قمار و بخس و ظلم است ، آنگاه خودش اضافه كرده كه اين قول از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده . و در كتاب نهج البيان از امام باقر و امام صادق (عليهما السلام ) روايت شده فرمودند: منظور از باطل قمار و سحت و ربا و سوگند است .
و در تفسير عياشى از اسباط بن سالم روايت آورده كه گفت : نزد امام صادق (عليه السلام ) بودم مردى وارد شد، و عرضه داشت از معناى كلام خداى تعالى مى فرمايد:

*(125/10)*

(يا ايها الّذين آمنوا لاتاءكلوا اموالكم بينكم بالباطل ) مرا خبر بده ، حضرت فرمود: منظور خداى تعالى از اين باطل قمار است ، و اما اينكه فرمود: (و لاتقتلوا انفسكم ) منظورش اين است كه يك فرد مسلمان به تنهايى بر انبوه مشركين حمله ببرد، و به سر زمين آنان درآيد، و در نتيجه كشته شود.
مؤ لف قدس سره : اين آيه شريفه در اكل به باطل عام است ، و همه معاملات باطل را شامل مى شود، و اگر در روايات بالا نامى از خصوص قمار برده شده ، به عنوان شمردن مصاديق اين اكل است ، و همچنين تفسير قتل نفس به يك تنه حمله كردن ، در حقيقت تعميم آيه است نه تخصيص آن ، نمى خواهد بفرمايد تنها اين مورد منظور است ، بلكه مى خواهد بفرمايد همه قتل نفس ها و خودكشى ها را شامل است ، حتى شامل اين قسم حمله كردن بر دشمن نيز هست .
و در همان كتاب از اسحاق بن عبداللّه بن محمد بن على بن الحسين روايت آورده كه گفت : حسن بن زيد از پدرش از على بن ابيطالب (عليه السلام ) روايت كرد فرمود: من از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از مساءله جبيره پرسيدم ، (جبيره و باندى كه روى دست يا پاى شكسته مى بندند) سؤ الم اين بود صاحب اين جبيره چگونه وضو بگيرد و اگر جنب شد چگونه غسل كند؟ فرمود: همين مقدار كافى است كه دست خود را كه به آب وضو و غسل تر شده بر روى جبيره بكشد،
هم در وضو و هم در جنابت ، عرضه داشتم . حال اگر اين جريان در هواى سرد و يخبندان اتفاق بيفتد، و صاحب جبيره از ريختن آب بر بدن خود بترسد چطور؟ حضرت رسول (صلى اللّه عليه و آله ) در پاسخ من اين آيه را قرائت كردند: (و لاتقتلوا انفسكم ان اللّه كان بكم رحيما).

*(125/11)*

و در كتاب فقيه آمده : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: كسى كه خود را عمدا به قتل رساند براى هميشه در آتش جهنم خواهد ماند، چون خداى تعالى فرموده : (و لاتقتلوا انفسكم ان اللّه كان بكم رحيما و من يفعل ذلك عدوانا و ظلما فسوف نصليه نارا و كان ذلك على اللّه يسيرا).
مؤ لف قدس سره : روايات به طورى ملاحظه مى كنيد معناى آيه را عموميت مى دهد، بطورى كه شامل به خطر انداختن خود نيز بشود، همچنان كه ما نيز همين عموميت را از آيه استفاده كرديم و غير از آنچه از نظر شما گذشت رواياتى ديگر در معناى آن روايات هست ، كه از نقل آن خوددارى شد.
و در الدرالمنثور است كه ابن ماجه و ابن منذر از ابن سعيد روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى الله عليه و آله ) فرمود: بيع صحيح تنها آن بيع و خريد و فروشى است كه با رضايت طرفين انجام گيرد.
و در همان كتاب است كه ابن جرير از ابن عباس روايت كرده كه گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با شخصى معامله كرد آنگاه به طرف معامله فرمود: اختيار كن او نيز گفت اختيار كردم آنگاه فرمود: بيع چنين است .
منظور آن جناب اين بوده كه طرفين معامله مادام كه در مجلس معامله هستند مى توانند و يا بگو اختيار دارند معامله را انفاذ كنند و يا فسخ كنند.
و در همان كتاب است كه بخارى و ترمذى و نسايى از پسر عمر روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: (البيعان بالخيار مالم يفترقا او يقول احدهما للاخر: اختر) يعنى خريدار و فروشنده مادام كه از هم جدا نشده اند اختيار برهم زدن معامله را دارند، مگر آنكه در مجلس معامله يكى به ديگرى بگويد:
اختيار كن (يعنى اختيار برهم زدن گذراندن معامله را اعمال كن اگر مى خواهى برهم بزن كه اگر برهم نزد و فسخ نكرد معامله لازم مى شود يعنى ديگر حق فسخ ندارد).

*(125/12)*

مؤ لف قدس سره : عبارت : (البيعان بالخيار مالم يفترقا)، از طريق شيعه نيز روايت شده ، و جمله آخر حديث كه فرمود: (او يقول احدهما للاخر اختر) توضيح در محقق شدن تراضى است .
سوره نساء، آيه 31
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم و ندخلكم مدخلا كريما(31)
ترجمه آيه
اگر از گناهان كبيره اى كه از آنها نهى شده ايد اجتناب كنيد، ما از بديهاى شما صرف نظر مى كنيم و به منزلگاهى گرامى داخلتان مى سازيم (31).
بيان آيه
اين آيه بى ارتباط به ما قبلش نيست ، چون در آيات قبل نيز سخن از معاصى رفته بود.
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكّفر عنكم سيّئاتكم
كلمه (اجتناب ) باب افتعال از ماده (ج \_ ن \_ ب ) است ، و كلمه (جنب ) به معناى پهلوى آدمى است ، كه بطور استعاره از آن فعل ساخته اند، به اين مناسبت كه وقتى انسان چيزى را بخواهد و دوست بدارد، با روى خود و با مقاديم بدن رو به آن مى رود، و اگر چيزى را دوست نداشته باشد، و بلكه از آن متنفر باشد پهلوى خود را رو به آن كرده ، و سپس از آن دور مى شود، پس در حقيقت اجتناب به معناى ترك است .
راغب در مفردات مى گويد كلمه : (اجتناب ) از كلمه (ترك ) بليغ تر و رساتر است .
اين بود گفتار راغب ، و رساتر بودنش جز بدين جهت نيست ، كه بناى كلمه اجتناب بر استعاره است ، و از همين باب است كلمات 1\_ جانب (پهلو) 2\_ جنيبه (اسب و شتر و گاوى كه پهلو به پهلوى صاحبش راه مى رود) 3\_ اجنبى (بيگانه ).
گناهان در برابر خداى عظيم كبيره اند و نسبت به يكديگر بعضى صغيره و برخىكبيره مى باشند

*(125/13)*

كلمه (نكفر) صيغه متكلم مع الغير مضارع از باب تفعيل است ، كه از (ك \_ ف \_ ر) گرفته شده ، و كلمه (نكفر) در لغت عرب به معناى پوشاندن است ، ولى در قرآن كريم استعمالش در عفو از گناهان شايع شده و كلمه (كباير) جمع كبيره است ، و در آيه مورد بحث وصفى كه در جاى موصوف به كار رفته و تقدير كلام : (ان تجتنبوا معاص كبيره )، و يا چيزى نظير آن است ، و مساءله بزرگى گناه امرى است اضافى و معنايى است كه جز با مقايسه با كوچك تر از خودش تحقق نمى يابد، و از همين كلمه است كه استفاده مى شود در شرع گناهانى ديگر هست كه از آن نهى نيز شده ، ولى صغيره اند. بنابراين از آيه شريفه دو چيز استفاده مى شود: اول اينكه گناهان دو نوعند: صغيره و كبيره ، دوم اينكه گناهانى كه طبق آيه شريفه خدا از آن مى گذرد به دليل مقابله ، گناهان صغيره است .
بلى عصيان و تمرد هر چه باشد از انسان كه مخلوقى ضعيف است ، و مربوب خداى تعالى است نسبت به خدايى كه سلطانش عظيم است ، كبيره و بزرگ است ، ولى اين مقايسه بين انسان و پروردگار او است ، نه بين يك معصيت با معصيت ديگر، پس منافات ندارد كه تمامى گناهان به اعتبار اول كبيره باشند، و به اعتبار دوم بعضى كبيره و بعضى صغيره باشند.
و بزرگى معصيت وقتى تحقق مى يابد كه نهى از آن نسبت به همين كه از معصيت ديگر شده مهم تر باشد، و جمله : (ما تنهون عنه ...)، خالى از اين اشاره و يا دلالت بر معنا نيست ، و دليل بر اهميت نهى تشديد خطاب است ، يا به اينكه در خطاب اصرار شده باشد، و يا به اينكه مرتكبش به عذاب آتش تهديد گشته باشد، و يا به نحوى ديگر از آن اهميت گناه استفاده شود.
و ندخلكم مدخلا كريما
كلمه (مدخل ) به ضمه ميم و فتحه خا اسم مكان از ماده دخول است ، و منظور از اين مكان بهشت و يا مقام قرب الهى است ، هر چند كه برگشت هر دو به يك معنا است .
گفتارى درباره گناهان كبيره و صغيره و تكفير سيئات

*(125/14)*

در اين كه آيه شريفه : (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم ...) دلالت دارد بر دو نوع بودن گناهان هيچ ترديدى نيست ، جامع بين آن دو به عنوان سيئات ناميده شده .
و نظير اين آيه در دلالت بر دو نوع بودن گناهان آيه شريفه زير است ، كه مى فرمايد: (و وضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين ممّا فيه ، و يقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لايغادر صغيرة و لاكبيرة الا احصيها).
چون وحشتشان از ديدن مطالب نامه دلالت دارد بر اينكه مراد از صغيره و كبيره گناهان صغيره و كبيره است .
معناى (سيّات ) در عرف قرآن
حال ببينيم كلمه سيئات در عرف قرآن به چه معنا است ، اين كلمه كه جمعش سيئات مى آيد به طورى كه از ماده آن (سين - واو \_ همزه ) و هياءت آن برمى آيد به معناى حادثه و يا عملى است كه زشتى و بدى را با خود همراه دارد، و به همين جهت اى بسا كه لفظ آن بر امور و مصائبى كه آدمى را بدحال مى كند اطلاق مى شود، نظير آيه : (و ما اصابك من سيئه فمن نفسك ) هيچ مصيبتى بتو نمى رسد مگر از ناحيه خودت )، و آيه (و يستعجلونك بالسيئه ) (عجله دارند بلائى بر سرت آيد) و اى بسا كه بر نتايج معاصى و آثار خارجى و دنيوى و اخروى آن اطلاق شود، نظير آيه شريفه زير مى فرمايد: (فاصابهم سيئات ما عملوا) (آثار شوم گناهانى كه كرده بودند به ايشان رسيد...) و آيه : (سيصيبهم سيئات ما كسبوا)، (بزودى آثار گناهانى كه كرده بودند به ايشان مى رسد).
و اين به حسب حقيقت به معناى سابق برگردد، و اى بسا بر خود معصيت نيز اطلاق مى شود، مانند آيه شريفه زير كه مى فرمايد: (و جزاء سيئه سيئه مثلها) (كيفر هر گناهى مصيبتى مثل خود آن است )، و سيئه به معناى معصيت ، گاهى بر مطلق گناهان اطلاق مى شود، چه صغيره و چه كبيره ، مانند آيه :

*(125/15)*

(ام حسب الّذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالّذين آمنوا و عملوا الصالحات ، سواء محياهم و مماتهم ساء ما يحكمون )، كه در اين آيه و آياتى نظير آن كلمه سيئات بر مطلق گناهان اطلاق شده است .
و شايد در مواردى اين كلمه در خصوص گناهان صغيره اطلاق شود، مانند آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم ...) چون با فرض اجتناب از گناهان كبيره ديگر گناهى جز صغيره باقى نمى ماند.
و سخن كوتاه اينكه در دلالت آيه بر دو نوع بودن گناهان و انقسام آن به صغيره و كبيره در مقايسه آنها با يكديگر هيچ ترديدى نيست و نبايد در آن ترديد كرد.
وعده تكفير و در گذشتن از سيئات ، مستلزم جراءت يافتن به ارتكاب صغاير نيست
و همچنين هيچ ترديدى نيست در اينكه آيه شريفه در مقام منت نهادن بوده و نويدى است كه با عنايتى لطيف و الهى به گوش مؤ منين مى رسد، كه اگر از بعضى گناهان اجتناب كنند خداى عزوجل از بعضى ديگر گناهانشان درمى گذرد، پس نبايد پنداشت كه اين آيه شريفه مؤ منين را در ارتكاب گناهان صغيره جرات مى دهد، چرا معنايى براى چنين توهمى نيست ، چون هيچ ترديدى در اين نيست آيه شريفه از ارتكاب گناهان كبيره نهى مى كند، و ارتكاب صغيره از اين جهت كه مرتكبش به آن بى اعتنا است ، خود مصداقى از مصاديق گناه كبيره است ، و آن عبارت است از طغيانگرى ، و ناچيز شمردن دستور خداى سبحان ، نه تنها گناهى كبيره است ، بلكه از بزرگترين گناهان به حساب آمده است .

*(125/16)*

آرى آيه شريفه در چنين مقامى نيست ، بلكه مى خواهد به انسانى كه خلقتش بر اساس ضعف و جهالت است ، و چون جهل و هوا بر او غلبه دارد هيچگاه خالى از ارتكاب گناهان نيست ، و عده تكفير بدهد، و بفرمايد تو اى انسان كه همواره دستخوش كورانهاى هوا و شهوتى اگر بتوانى خود را از ارتكاب كباير كنترل كنى من وعده مى دهم كه از گناهان كوچكت صرف نظر كنم ، پس زمينه آيه همان زمينه اى است كه آيات توبه دارد، و بشر را به سوى توبه دعوت مى كند، مانند آيه : (قل يا عبادى الّذين اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمه اللّه انّ اللّه يغفر الذّنوب جميعا انّه هو الغفور الرحيم ، و انيبوا الى ربّكم ) كه در عين اينكه وعده آمرزش مى دهد دعوت به ترك گناه مى كند، پس همان طور كه درباره اين آيه نمى توان گفت :
كه مى خواهد مردم را به سوى گناهان بكشاند و به منظور باب توبه را به روى آنان باز مى گذارد كه بدون دلهره گناه كنند، همچنين در آيه مورد بحث چنين منظورى ندارد، بلكه اينگونه خطابها مايه زنده شدن دلهاى نوميد و مرده است .
تكرار گناهان صغيره و اصرار بر آنها از بزرگترين كبائر است

*(125/17)*

از اينجا مطلب ديگرى نيز به دست مى آيد، و آن اين است كه آيه شريفه مانع از شناختن كباير نيست و نمى خواهد بفرمايد: چون شما كه كباير را نمى شناسيد بناچار بايد از همه گناهان اجتناب كنيد، تا دچار كباير نشويد، زيرا چنين معنايى از آيه شريفه بعيد است بلكه آنچه از آن استفاده مى شود همانطور كه گفتيم اين است مخاطبين به آيه ، گناهان كبيره را مى شناختند، و از لحن دليلى كه از آن نهى كرده آن را تشخيص مى دادند، و مى فهميدند گناهى كه اينطور شديد از آن نهى شده ، هلاكت آور است ، و لااقل اگر آن معنا از آيه استفاده نشود، مقدار هست كه مى خواهد (در ضمن نهى از ارتكاب كباير) دعوت كند به شناسائى آن ، تا مردم مكلف درباره پرهيز از آن اهتمام كامل بورزند، البته نسبت به غير آن نيز سهل انگارى نكنند چون گفتيم سهل انگارى درباره گناهان هر قدر هم كه آن گناه صغيره باشد خود يكى از گناهان كبيره هلاكت آور است .
توضيح اين كه انسان وقتى گناهان كبيره را شناخت ، و آنها را تشخيص داد، مى داند آنها محرماتى هستند كه هرگز از ناحيه خداى تعالى به صرف تكفير مورد اغماض واقع نمى شوند، مگر آنكه مرتكب آنها توبه نصوح بكند، و بطور قاطع از ارتكاب آنها پشيمان شود، و همين علم خود يكى از موجبات بيدارى آدمى ، و انصرافش از ارتكاب آنها مى شود.

*(125/18)*

پس كسى نمى تواند به دلخوشى از اين كه اجتناب از كباير، گناهان صغيره را محو مى كند همچنان مرتكب گناه صغيره بشود. و اما شفاعت هر چند كه حق است ، الا اين كه در سابق كه مباحثى پيرامون آن داشتيم ، در بعضى از آنها خاطرنشان كرديم كه شفاعت به حال آنهائى كه درباره تكاليف الهى سهل انگارى مى كنند، و مثلا توبه و ندامت را استهزا نموده و به اميد شفاعت همچنان به ارتكاب گناه ادامه مى دهند هيچ سودى ندارد چون چنين كسى با بى اعتنائيش به امر خداى سبحان ، مرتكب بزرگترين و هلاك آورترين كباير شده ، و ديگر راهى براى شفاعت باقى نگذاشته است .
كبيره بودن گناه از شدت نهى از آن فهميده مى شود
و از همين جا مطلب قبلى ما خوب روشن مى شود، كه گفتيم : بزرگى معصيت از شدت نهى از آن ، فهميده مى شود، اگر در نهى اصرار شده باشد، و يا بشدت صادر شده باشد، مى فهميم اين گناه كبيره است .
از آنچه تاكنون گفتيم شما خوانندگان عزيز مى توانيد به مقدار ارزش حرفهايى كه در تفسير اين آيه زده اند پى ببريد اينك از آن سخنان چند وجه زير را مى آوريم .
نقد و بررسى وجوهى كه در تعريف گناه كبيره و صغيره گفته شده است
1- بعضى از مفسرين گفته اند گناه كبيره هر گناهى است كه خداى تعالى مرتكب آنرا به عقاب آخرت تهديد كرده ، و در دنيا نيز حدى براى آن معين كرده باشد.

*(125/19)*

اين تعريف درست نيست ، به شهادت اين كه گفتيم اصرار در گناه صغيره از بزرگترين گناهان كبيره است ، زيرا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در روايتى كه شيعه و سنى آنرا نقل كرده اند فرموده : (لاكبيرة مع الاستغفار، و لاصغيرة مع الاصرار) هيچ گناهى با استغفار كبيره نيست ، و هيچ صغيره اى با تكرار صغيره نيست ، پس به حكم اين روايت صغيره اى كه در آن اصرار ورزيده شود گناه كبيره است ، با اين (نه در قرآن تهديدى به عذاب آخرت درباره آن شده )، و نه در دنيا حدى برايش معين گشته ، و همچنين ولايت و سلطنت كفار و خوردن ربا، كه هر دو از بزرگترين گناهان كبيره است ، و در قرآن شديدا از آنها نهى شده ، ولى در قرآن حدى برايش ‍ معين نشده .
2\_ بعضى ديگر گفته اند گناه كبيره ، عبارت است از هر گناهى كه خداى تعالى در قرآن عزيزش وعده آتش به مرتكب آن داده باشد، و اى بسا بعضى ديگر بر اين معنا (وعده وارد در سنت )، را نيز اضافه كرده باشند، اين نيز صحيح نيست ، براى اينكه طرف عكسش كليت ندارد، يعنى چنان نيست كه هر گناه كه در قرآن و سنت وعده آتش به مرتكبش نيامده باشد گناه صغيره باشد.
3- بعضى ديگر گفته اند: كبيره ، هر گناهى است كه از بى اعتنايى صاحبش به امر دين ناشى شده باشد، نظريه امام الحرمين است و فخر رازى نيز آن را پسنديده ، ولى اين نيز بى اشكال نيست براى اين كه تعريفى كه اين دو نفر براى كبيره كرده اند تعريف گناه كبيره نيست بلكه تعريف و عنوان يكى از گناهان كبيره است ، و آن عبارت است از طغيان و اعتداء، و بسيارى از گناهان كبيره هست ، كه به اين عنوان ارتكاب نمى شود، و با اينهمه گناه ، كبيره است ، مانند خوردن مال يتيم ، و زناى با محرم ، و قتل نفس (آن هم قتل مؤ من به ناحق ).
4\_ بعضى ديگر گفته اند: كبيره عبارت است از هر گناهى كه مستقلا و به عنوان اين كه خودش گناه است حرام شده باشد، (نه به خاطر عوارضش ).

*(125/20)*

اين قول تقريبا مقابل قول سوم است ، ولى به هر حال درست نيست ، زيرا طغيان و بى اعتنايى به دستورات الهى و گناهانى نظير اينها از بزرگترين كبايرند، در حالى كه عناوينى عارضى هستند،
و به خاطر عروضشان بر يك معصيت كوچك آن را كبيره و هلاك آور مى سازد.
5- بعضى ديگر گفته اند: گناه كبيره آن گناهى است كه آيات يك سوره از اولش تا تمامى سى آيه درباره آن سخن گفته باشد.
مثل اينكه منظور اين شخص اين است كه آيه شريفه مورد بحث به گناهانى اشاره دارد، كه در آيات سابق خاطرنشان شده مانند قطع رحم و خوردن مال يتيم ، و زنا، و امثال آن .
اشكال اين وجه است كه با اطلاق آيه مورد بحث منافات دارد.
نظريه ششم : قول ابن عباس در تعريف گناه كبيره
6\_ بعضى ديگر گفته اند هر عملى كه خداى تعالى از آن نهى كرده ارتكابش گناه كبيره است .

*(125/21)*

اين قول را به ابن عباس نسبت داده اند، و شايد منظورش اين بوده كه مخالفت خداى تعالى امرى عظيم است ، اين وجه نيز صحيح نيست ، زيرا توجه فرموديد كه گفتيم گناهان از نظر مقايسه بين يك ديگر به دو قسم كبيره و صغيره منقسم مى شود، نه نظر به اين كه مخالفت خداى تعالى است ، سخن ابن عباس اساسش قياس عمل انسان و مخالفت او كه يكى از مخلوقات خداى تعالى است به خداى تعالى مى باشد، كه رب همه مخلوقات است ، البته ممكن است بعضى ها اين قول را بپسندند به توهم اينكه اضافه در جمله : (كبائر ما تنهون عنه ...) اضافه بيانى است ، در حالى كه اين توهم فاسد است ، زيرا اگر اضافه بيانى باشد برگشت معنا به اين مى شود كه بگوييم : (اگر از همه معاصى اجتناب كنيد ما سيئات شما را تكفير مى كنيم )، و اين غلط است ، براى اينكه بعد از اجتناب از همه معاصى ديگر سيئه اى باقى نمى ماند، و اگر منظور از بيانى بودن اضافه اين باشد كه گناهانى كه مؤ منين قبل از نزول آيه داشته اند تكفير مى شود، آن وقت آيه شريفه مختص مى شود به كسانى كه هنگام نزول آيه حاضر بوده اند، و آيه شريفه شامل حال گذشتگان و آيندگان نشود، و اين خلاف عموميتى است كه از ظاهر آيه استفاده مى شود، و اگر همچنان عموميت آيه محفوظ بماند برگشت معنا به اين مى شود كه شما مؤ منين اگر تصميم بگيريد از همه معاصى اجتناب كنيد، و علاوه بر تصميم اجتناب هم بكنيد، ما سيئات سابق شما را تكفير مى كنيم .
و معنايى است كه مصداقش بسيار نادر است ، و يا اصلا مصداقى ندارد، و كلام خدا را نمى توان به چنين معنايى حمل كرد.
آرى نوع انسان خالى از سيئه نيست ، مگر افراد انگشت شمارى كه از ناحيه خداى تعالى داراى عصمت باشند (دقت بفرماييد).
7- بعضى گفته اند: گناه صغيره عبارت است از گناهى كه عذابش كمتر از ثواب صاحبش باشد، و گناه كبيره آن گناهى است عذاب آن بزرگتر از ثواب او باشد.

*(125/22)*

اين نظريه به فرقه معتزله نسبت داده شده ، و نظريه نادرستى است ، براى اينكه معنايى است كه اين آيه شريفه و هيچ آيه اى از قرآن كريم بر آن دلالت ندارد، بله چيزى كه به دليل قرآنى ثابت شده وجود حبط در بعضى از گناهان است ، آن هم فى الجمله نه مشخص ، و نه در همه گناهان ، حال چه اين كه با اين نظريه معتزله وفق بدهد و چه ندهد، و اما اين كه حبط چيست ؟ و چه حدودى دارد؟ بحثش ‍ بطور كامل در جلد دوم عربى اين كتاب گذشت .
صاحبان اين نظريه ، اين را نيز گفته اند، كه بر خداى تعالى واجب است سيئات و گناهان صغيره كسانى كه از كباير اجتناب ورزيده اند تكفير و محو كند، چون مؤ اخده بر آنها درست نيست .
اين سخنشان نيز مردود است ، براى اينكه آيه شريفه هيچ دلالتى بر آن ندارد.
نظريه هشتم : كوچكى و بزرگى گناه دو امر اعتبارى است
8\_ بعضى ديگر گفته اند: بزرگى و كوچكى گناه دو امر اعتبارى هستند، كه بر هر معصيتى عارض مى شوند، يعنى هر معصيتى را هم مى توان كبيره دانست به يك اعتبار، و هم صغيره دانست به اعتبارى ديگر، گناهى كه انسان مرتكب مى شود حال هر چه مى خواهد باشد از اين نظر بى اعتنايى به امر پروردگار و ياالعياذ باللّه استهزا است و يا بى مبالاتى است كبيره است ، ولى همين گناه به اين اعتبار كه در هنگامى سر زده كه آدمى در كوران عواطف درونى يعنى شدت خشم و يا غلبه ترس و يا فوران شهوت قرار گرفته بوده گناه صغيره است ، و خدا آن را مى آمرزد، البته به شرطى كه از گناهان كبيره اجتناب شود.

*(125/23)*

و چون جامعه همه اين عناوين نامبرده يعنى بى اعتنايى به امر پروردگار و استهزا و بى مبالاتى ، يك چيز است ، و آن عبارت است از عناد و يا تجاوز بر خداى تعالى ، مى توان مطلب را خلاصه نموده ، و گفت كه هر يك از گناهانى كه در دين خدا از آن نهى شده اگر از عناد با خدا و طغيان بر او انجام پذيرد آن گناه كبيره است ، صغيره است ، و خداى تعالى آن را مى بخشد، البته به شرطى كه از عناد و طغيان اجتناب شود.
بعضى از مفسرين (در توجيه همين وجه ) گفته اند: هر كار زشت و هر حرامى كه خداى تعالى در نهى از آن بشر را مخاطب قرار داده ، هم كبيره و بلكه كباير فرض دارد، و هم صغيره و يا صغاير، و بزرگترين كبيره در هر گناه اين است كه آن گناه را از باب بى اعتنايى به امر و نهى خداى تعالى و بى احترامى به تكاليف او مرتكب شوند، كه اصرار بر گناه يكى از مصاديق همين بى اعتنايى است ، چون كسى كه دست بردار از يك گناه نيست مبالاتى به امر و نهى خداى تعالى ندارد، و براى آن احترامى قائل نيست ، پس معناى اينكه خداى تعالى فرمود: (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم )، اين است كه اگر شما از هر گناهى كه از آن نهى شده ايد اجتناب كنيد، ما سيئاتتان را تكفير مى كنيم ، يعنى از صغيره همان گناه اغماض نموده ، شما را به خاطر آن بازخواست نمى كنيم .

*(125/24)*

ليكن اين وجه نيز باطل است ، براى اين كه از آن برآمد كه وقتى گناهى از گناهان در حال ارتكاب با طغيان بر خداى سبحان تواءم باشد، آن گناه كبيره مى شود، و لازمه اين سخن آن نيست كه پس هيچ عمل زشتى به خودى خود و بدون عنوان طغيان ، كبيره نيست ، به شهادت اينكه زناى با محارم نسبت به زناى با زن اجنبى ، و نيز كشتن يك انسان بى گناه نسبت به زدن يك انسان ، كبيره اند، چه اينكه تواءم با طغيان بر خدا باشد و چه نباشد، بله در هر جا كه اين عناوين مهلكه نيز در كار باشد البته زشتى گناه بيشتر مى شود، و آن معصيت كبيره تر مى گردد، چون معلوم است كه زنا از كسى كه دچار طغيان شهوت و غلبه جهالت گشته با زناى كسى كه آن را مباح دانسته و اعتنايى به حكم خدا ندارد برابر نيست .
علاوه بر اين كه معنا كه (اگر از هر گناهى كبيره اش را اجتناب كنيد، ما صغيره اش را از شما مى بخشيم ، و تكفير مى كنيم )، معناى ركيكى است كه نمى توان آن را بر آيه : (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ...)، تحميل كرد، چون سياقى كه دارد براى كسى كه كمترين انسى با اساليب كلام دارد پوشيده نيست كه چنين معنايى را تحمل نمى كند.
بررسى نظريه غزالى درباره كبائر و صغائر و معارضه بين حسنات و سيئات
9- نظريه اى است ظاهر كلام غزالى (آن طور كه فخر رازى در تفسيرش از كتاب منتخبات احياءالعلوم نقل كرده ) برمى آيد وى در جمع بين همه اقوال و نظريه ها گفته : بين گناهان وقتى با يكديگر مقايسه شوند فرق هست ، بعضى كبيره است ، و بعضى صغيره ، مثلا زنا (آن هم با محرم خود) در مقايسه با نظر كردن به زن اجنبى كبيره است اين از نظر مقايسه بين خود گناهان ، از يك نظر ديگر نيز ممكن است گناهى كه در اصل كبيره نبوده كبيره شود، مانند اصرار بر صغيره كه در عين اينكه خود گناه صغيره است ، اصرار بر آن كبيره اش مى كند.

*(125/25)*

پس با اين بيان روشن مى شود كه گناهان يعنى خود اعمال و جرم آنها به حسب مقايسه بين خود آنها منقسم به دو قسم كبيره و صغيره مى شود، و اعمال از نظر آثار سويى كه به دنبال دارد، يعنى از نظر عذاب و بى اثر كردن اعمال نيك و يا ناقص كردن آن آثار هر دو قسم منقسم مى شوند، بعضى از گناهان كفه آثار سوئشان بر كفه آثار نيك اعمال خير مى چربد، و به كلى آثار نيك آن اعمال را از بين مى برد، و بعضى ديگر آنقدر سنگين نيست بلكه تنها مى تواند مقدارى از اثر نيك اعمال خير را بكاهد، به طورى كه اگر بعد از گناه عمل خير ديگرى كه ثوابش برابر اثر سوء آن گناه باشد به جاى آورده شود، دوباره نقص وارده جبران مى شود.
آرى براى هر اطاعتى اثر نيكى در نفس هست ، كه باعث مى شود مقام نفس بالا رود،
و از قذارت بعد، و ظلمت جهل ، رها گردد همچنان براى هر معصيتى تاءثير بدى در نفس هست ، كه باعث انحطاط مقام او و سقوطش ‍ در جهنم بعد و ظلمت جهل خواهد بود.
با در نظر داشتن حقيقت اگر انسان يك يا چند گناه مرتكب شود، در حالى كه قبلا با اعمال نيك و اطاعت خداى تعالى نور و صفايى براى دلش كسب كرده بود، قهرا اين نور طاعت با ظلمت معصيت تصادم و معارضه مى كند، اگر ظلمت معصيت غلبه كند و وبال آن بتواند نور اطاعت را از بين ببرد، آن معصيت كبيره است ، و اگر نور و صفاى اطاعت بر ظلمت حاصل از گناه غلبه كند، قهرا آن ظلمت را از بين مى برد، و پليدى گناه را از صفحه دل مى شويد، البته معادل آن از نور خودش نيز كم مى شود، و آنچه باقى مى ماند به مقدارى هست دل را نور و صفا مى بخشد، اين است معناى تحابط و معنا عينا آن تكفيرى است كه آيه 31 سوره نساء از آن خبر مى دهد و اين گونه گناهان صغيره اند.

*(125/26)*

و اما اينكه حسنه و سيئه برابر باشند، و به كلى يكديگر را خنثى كنند، هر چند كه از نظر عقل احتمال صحيحى است ، و لازمه اش اين است كه بتوانيم يك انسانى فرض كنيم كه نه اطاعت دارد و نه معصيت ، نه نور در دلش باشد و نه ظلمت ، و ليكن آيه شريفه : (فريق فى الجنّة و فريق فى السعير) (مردم دو دسته اند يك دسته در بهشت و دسته اى ديگر در آتشند) چنين چيزى را نفى مى كند، اين بود خلاصه گفتار غزالى .
فخر رازى بعد از نقل اين نظريه آن را رد مى كند، به اينكه اين نظريه مبتنى است بر اصول مذهب معتزله كه از نظر ما باطل است ، صاحب المنار بعد از نقل گفتار اين دو دانشمند، شديدا به فخر رازى حمله نموده چنين مى گويد:
اگر در قرآن كريم اين معنا (يعنى دو قسم بودن گناهان فى نفسه و صرف نظر از مساءله طغيان ) صريحا آمده باشد، آيا باز هم معقول است كه ابن عباس آن را منكر شود؟ نه ، هرگز، بلكه عبدالرزاق از او روايت كرده كه در پاسخ كسى كه پرسيده بود آيا گناهان كبيره هفت است ؟ پاسخ داده كه به هفتاد نزديكتر است ، از سعيد بن جبير نيز روايت شده كه گفته است : گناهان كبيره به هفتصد نزديك تر است ، و انكار دو قسم بودن گناهان به اشعريها نسبت داده شده است .
و گويا آن عده از ايشان كه منكر دو قسم بودن (يعنى صغيره و كبيره بودن ) گناهان شده اند منظورشان اين بوده كه به اين وسيله با معتزله مخالفت كرده باشند، هر چند كه ظاهر گفتارشان مرادشان نباشد و اگر از ايشان بپرسى كه اين چه سخنى است كه شما گفته ايد؟ آن را تاءويل كنند، همچنان كه از كلام ابن فورك همين معنا برمى آيد، او گفتار اشعريها را اين طور توجيه كرده : كه مى خواهند بگويند معاصى خدا همه اش كبيره است ،
و اگر به بعضى از آنها صغيره و كبيره گفته مى شود بالنسبة است يعنى معاصى مختلفه اى را در نظر مى گيرند، ولى معتزله مى گويند اصلا گناهان دو قسمند صغيره و كبيره ، و اين صحيح نيست .

*(125/27)*

اين بود توجيه ابن فورك لازمه آن اين است كه آيه را به وجهى دور از ذهن تاءويل كنند.
آنگاه از ايشان مى پرسيم : آيا صرفا به خاطر اين كه با معتزله مخالفت كرده باشند جايز است آيات و احاديث را تاءويل كنند، آن هم در جائى كه معتزله نظريه درستى ارائه داده باشند؟ ولى جاى تعجب نيست و از بيمارى تعصب هر چه گفته شود كم است ، همين تعصب بود كه باعث شد بسيارى از علماى تيزهوش و خوش فهم به جاى اينكه خودشان را و امّتشان را از فطانت خود بهرمند كنند، كتابهايشان را وسيله فتنه و گمراهى مردم كردند، به جاى بحث پيرامون حقايق دينى يكسره به جدال با يكديگر پرداختند.
و به زودى نمونه اى از آن از نظر خواننده مى گذرد كه چگونه فخر رازى سخنى از غزالى نقل مى كند، و آن را به خاطر همين تعصب رد مى كند، و آن وقت مى فهمى كه رازى چه بوده ، و غزالى كه بوده ، معاويه چه بوده ، و على (عليه السلام ) كه بوده .
اين بود خلاصه گفتار صاحب المنار، وى در آخر كلامش به همان بگومگوئى كه ما قبلا از غزالى و رازى نقل كرديم اشاره مى كند.

*(125/28)*

و بهر حال آنچه غزالى آورده هر چند كه تا اندازه اى درست است ، و ليكن از جهاتى خالى از خلل نيست ، اول اينكه دو قسم بودن گناهان از نظر چربيدن و نچربيدن عقابش بر ثواب اعمال نيك در همه جا و بطور دايم با گناهانى كه وى در اول كلامش آنها را فى نفسه دو قسم دانسته منطبق نمى شود، براى اينكه غالب گناهانى كه كبيره بودنش مسلم است ، ممكن است در شخص فاعلش با ثواب بسيار بزرگى مصادف شود، كه آن ثواب بر آن گناه غلبه كند، و به گفته وى صغيره شود، با اينكه كبيره بودنش مسلم است ، و همچنين ممكن است معصيت صغيره اى را فرض كنيم كه در مرتكبش مصادف شود، به ته مانده مختصرى از ثواب ، آنقدر مختصر كه آن گناه صغيره از بينش ببرد، و در نتيجه گناه نامبرده كبيره شود، با اينكه فرض كرديم صغيره است ، پس معلوم شد صغيره و يا كبيره بودن گناهان به حسب دو تقسيمى كه وى كرده مختلف مى شود، بعضى از گناهان به حسب تقسيم اول صغيره و به حسب تقسيم دوم كبيره ، و بعضى ديگر به عكس مى شود، پس اين دو تقسيم به طور كلى تطابق با يكديگر ندارند.
خلل دوم اينكه تصادم و برخورد آثار گناهان با آثار اطاعت ها هر چند فى الجمله حق است ، و ليكن كليت آن از طريق ظواهر دينى يعنى ظواهر كتاب و سنت هرگز ثابت نشده ، و آقاى غزالى چه دليلى از طريق كتاب و سنت دارد، دلالت كند بر تحقق اين كسر و انكسار، آنهم به طور كلى .
next page
fehrest page
back page

*(125/29)*

next page
fehrest page
back page
تفصيلى هم كه براى بحث داده كليت ندارد. اين گفته حالات نورانى كه در نفس پيدا مى شود و حالات ديگرى ظلمانى كه در اثر گناهان صفحه دل را تيره مى سازد هر چند در غالب خوبى ها و بدى ها، درست است ، (و به قول معروف ديو چو بيرون رود فرشته درآيد)، و ليكن چنان هم نيست كه به طور كلى و دائمى چنين باشد بلكه بسيار مى شود آن نور و اين ظلمت ، آن فضيلت و اين رذيلت باهم مصالحه نموده ، هر دو در قلب مى مانند، و قلب (يا بگو نفس آدمى ) را بين خود تقسيم مى كنند چند دانگ آن از فضيلت و چند دانگ ديگرش مخصوص رذيلت مى شود، به همين جهت است كه مى بينيم يك فرد مسلمان مثلا هم ربا مى خورد، و از بلعيدن اموال مردم هيچ پروايى ندارد، و هر قدر طلبكارش التماس كند يا فرد مظلوم كه وى مالش را برده استغاثه كند ابدا گوشش بدهكار نيست ، و در عين حال در انجام نمازهاى واجبش كمال جد و جهد را دارد، و نهايت درجه خضوع و خشوع را به قدر توانائيش مراعات مى كند، و يا فرد ديگرى را مى بينيم كه در ريختن خون مردم و هتك اعراض و افساد در زمين هيچ پروايى ندارد، و در عين حال در عبادات و صدقاتش سعى بليغ دارد، كه خالصانه لوحه اللّه انجام دهد، و اين همان است كه علماء النفس آن را ازدواج شخصيت مى نامند، و مى گويند اين گونه افراد در آغاز بين دو صفت نورى و ظلمانيشان در درون دلشان كشمكش مى افتد، و با يكديگر معارضه مى كنند، و سپس هر دو در نفس جاى گير مى شوند، البته قبل از آنكه هر دو جاى گير شوند، دل انسان دائما در اثر برخورد ميلهاى مختلف و كشمكش آنها معركه درگيريها است ، و انسان مدتى در تعب و رنج قرار دارد، تا در اثر تكرار اعمال صالح ، و نيز در اثر تكرار گناه ، هر دو صفت ملكه اى راسخ در قلب شوند، آنوقت ديگر كشمكشى واقع نمى شود، و انسان ، انسانى دو بعدى ، (يا بگو دو شخصيتى ) مى شود، هرگاه يكى از آن دو ملكه بروز كند،

*(126/1)*

آن ديگرى خود را پنهان مى سازد، و او را به حال خود مى گذارد تا شكارش را به دست آورد.
سومين خللى كه در گفتار غزالى هست اين است كه لازمه گفتارش لغو بودن شرطيت اجتناب از كباير در تكفير صغاير است ، با اينكه آيه شريفه مى فرمايد شرط اين كه ما گناهان صغيره و يا بگو سيئات شما را تكفير كنيم اين است كه از گناهان كبيره اجتناب كنيد، و به گفته غزالى كسى كه اجتناب از گناهان كبيره اش براى اين جهت نيست بلكه به خاطر اين كه نمى تواند مرتكب شود، چون هر چند مرتكب شود مغلوب نورانيت (و يا بگو ثوابه اى او) مى شود چون او هزاران گناه را مرتكب نشده ، \_ البته زورش نرسيده - و همين ترك كباير سيئاتى براى او باقى نمى گذارد ديگر نمى شود به او بگوييم اگر از گناهان كبيره اجتناب كنى سيئات تو را تكفير مى كنيم ، و چنين سخنى ديگر وجه پسنديده اى ندارد.
غزالى در كتاب احياءالعلوم خود مى گويد: اجتناب از گناه كبيره وقتى باعث تكفير سيئات مى شود كه انسان بتواند آن گناه را مرتكب شود، ولى به خاطر ترس از خدا از آن صرف نظر كند،

*(126/2)*

مثل اينكه دسترسى به زن نامحرمى پيدا كرده ، و مى تواند بدون هيچ نگرانى با او زنا كند، ولى جلو هواى نفس خود را بگيرد، و تنها به نظر و دستمالى اكتفا كند، در اينگونه موارد آن مجاهده با نفس اثرش در نورانى كردن قلب بيشتر از اثر سوئى است كه نظر و يا لمس ‍ در قلب مى گذارد، و معناى تكفير سيئات اين است و اما اگر اين شخص اءخته و يا عنين باشد، و اصلا آلت تناسليش نعوظ نكند، و يا موانعى پيش بيايد، و نگذارد او به عمل جماع مشغول شود، و يا حتى ترس از آخرت نگذارد آلت او نعوظ كند، چنين اجتنابى (صرفنظر از اينكه اصلا اجتناب نيست ) صلاحيت براى تكفير نظر و لمس و يا مقدمات جماع از قبيل رقص و آوازه خوانى را ندارد، بلكه كسى كه ميل نوشيدن شراب و شنيدن آهنگ هاى تار را دارد، ولى با مجاهده جلوى هواى نفس خود را مى گيرد، شراب را به آسمان مى پاشد، و تنها به شنيدن موسيقى اكتفا مى كند اين جهاد با نفسش چه بسا ظلمت و اثر سوئى كه از ناحيه صداى موسيقى بر دلش افتاده را از دل او محو كند، پس همه اينها احكامى است اخروى كه در آخرت به حسابش رسيده مى شود، اين بود گفتار غزالى .
وى در جائى ديگر مى گويد: هر ظلمتى كه بر صفحه دل نشيند ديگر برطرف نمى شود، مگر به وسيله حسنه اى كه ضد آن باشد، نه هر حسنه ، و حسنات و سيئات متضاد آنهائى هستند كه با يكديگر تناسب دارند، و بدين جهت سزاوار است كه مسلمان هر گناهى را كه مى كند، به وسيله حسنه اى از جنس آن ، آن را زايل كند تا با آن مبارزه كرده باشد، چون سفيدى به وسيله سياهى از بين مى رود نه به وسيله حرارت و برودت ، و رعايت اين تدريج و تحقيق از لطايفى است در طريقه محو، چون اميد موفقيت با رعايت آن بيشتر، و اطمينان آورتر از اين است كه براى محو گناهان تنها بر يك نوع عبادت تكيه كند هر چند كه آن نيز در محو گناهان مؤ ثر است .

*(126/3)*

خواننده عزيز از اين گفتار غزالى به طورى كه ملاحظه كرديد چنين برمى آيد كه محو كننده سيئات ، اجتناب و خوددارى از كباير است ، با اين كه لازمه سخن اولش همان طور كه در اشكال سوم ما بيانش گذشت اين بود كه اجتناب و خوددارى لازم نبوده ، بلكه نبود گناه كافى است ، هر چند كه اين نبود به خاطر نداشتن قدرت باشد.
پس هيچ يك از اين وجوه چندگانه چنگى به دل نزد، و كلام جامعى كه ممكن است با استفاده از ظواهر آيات كريمه قرآن در اين باره گفته شود اين است كه مساءله كسر و انكسار و معارضه حسنات با سيئات ، و بالعكس اجمالا مسلم است ، اما اينكه هر سيئه اى در هر حسنه اى و به عكس هر حسنه اى در هر سيئه اى تاءثير بگذارد، آن را ناقص يا به كلى از بين ببرد هيچ دليلى ندارد،
تنها دليلش حسابگرى در حالات اخلاقى و نفسانى است ، كه البته اين حسابگرى و اين اعتبار، در فهم اينگونه حقايق قرآنى در باب ثواب و عقاب كمك خوبى است .
و اما مساءله گناهان كبيره و صغيره همانطور كه توجه فرموديد گفتيم از ظاهر آيه مورد بحث برمى آيد كه گناهان در مقايسه با يكديگر صغيره و كبيره مى شوند، مثلا قتل نفس محترمه از در ستمگرى ، گناه است ، و نظر كردن به زن نامحرم نيز گناه است ولى اولى نسبت به دومى كبيره است ، و نيز مى خوردن و مست شدن از در طغيان و بى اعتنايى به نهى خداى تعالى و خلاصه حلال شمردن آن گناه است ، و خوردن آن از روى هواى نفس نيز گناه خواهد بود، ليكن دومى نسبت به اولى كوچك تر است ، و از ارتباط اين مساءله با مساءله كسر و انكسارى كه گذشت ، و اين كه گناهان ثوابها را به كلى از بين ببرد و به عكس خيلى روشن نيست .
اجتناب از كبائر در تكفير دخالت دارد نه اينكه مانند توبه علت تاءمه تكفيرباشد

*(126/4)*

از اين بحث بگذريم ، بحث ديگرى كه در اين آيه هست اين است كه از ظاهرش برمى آيد كه خداى سبحان وعده مى دهد به كسانى كه از كباير خوددارى كنند اين كه همه سيئات آنان را تكفير كند، چه سيئات گذشته و چه آينده آنان ، چون آيه شريفه اطلاق دارد، و ظاهر اطلاق هر دو نوع سيئات را شامل مى شود، و از سوى ديگر اين را مى دانيم كه ظاهر از اين اجتناب . اجتناب بقدر ممكن است ، يعنى هر مؤ منى به مقدارى كه مى تواند از كبيره ها اجتناب كند، به طورى كه كلمه اجتناب صادق باشد بر ترك گناه او، چون هر ترك گناهى اجتناب نيست ، و اگر شخص با توجه ، كمترين توجهى به سلسله گناهان كبيره بكند، متوجه مى شود كه در عالم هستى حتى يك نفر پيدا نمى شود كه به تمامى گناهان كبيره ميل پيدا بكند، و قدرت ارتكاب آنها را نيز داشته باشد، و به فرض هم كه چنين كسى پيدا شود آن قدر نادر است ملحق به عدم است و بايد گفت اصلا چنين كسى نيست .
با اين حال اگر بخواهيم آيه شريفه را بر چنين فردى حمل كنيم و بگوييم منظورش چنين كسى است قطعا طبع سليم و مستقيم اين حمل ما را نخواهد پسنديد، بناچار بايد گفت : مقصود آيه اين است كه هر كس به قدرى مى تواند گناه كبيره بكند، و نفس او كمال اشتياق به آن گناهان را دارد، و قدرت بر انجام آن را نيز دارد، ولى به خاطر ترس از خدا مرتكب نشود خداى تعالى سيئات چنين كسى را تكفير مى كند و مى بخشد، حال چه اين كه آن سيئات متناسب و هم جنس آن كباير باشد و يا نباشد.
و اما اينكه اين تكفير خاصيت اجتناب باشد، به اين معنا كه اجتناب فى نفسه و خود به خود اطاعتى باشد كه اثرش تكفير سيئات گردد، نظير توبه كه چنين اثرى را دارد، از ظاهر آيه برنمى آيد و نمى توان اين معنا را به گردن آيه گذاشت ، كه انسان همين كه گناهان كبيره مرتكب نشود،

*(126/5)*

در صغيره ها آزاد است و چون هر چه صغيره بكند حسناتش كه يكى از آنها اجتناب از كباير است آن را تكفير و خنثى مى كنند، همچنان كه خداى تعالى فرمود: (ان الحسنات يذهبن السيئات )
تنها از ظاهر آيه مورد بحث كه مى فرمايد: (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيّئاتكم ) برمى آيد كه اجتناب از كباير در مساءله تكفير دخالت دارد، نه اينكه علت تامه آن باشد، و گرنه مناسب تر اين بود بفرمايد اطاعت ها كه يكى از آنها اجتناب مورد بحث است ، سيئات را تكفير مى كنند، همچنان كه در آيه سوره هود همين را فرمود، و يا بفرمايد: خداى تعالى گناهان صغيره را هر چه باشد مى آمرزد، ديگر احتياج نداشت به صورت جمله شرطيه بفرمايد اگر شما از گناهان كبيره اجتناب كنيد، ما صغيره هايتان را تكفير مى كنيم .
و اما اينكه از كجا بفهميم فلان گناه كبيره است يا صغيره پاسخش را در اول بحث داديم كه از راه شدت نهى وارد از آن ، و يا از اينكه مرتكبش تهديد به عذاب آتش شده ، و يا امثال آن فهميده مى شود حال چه اينكه آن نهى در كتاب خدا آمده باشد، و چه اين در سنت وارد شده باشد، چون هيچ دليلى نداريم بر اين كه گناه كبيره تنها آن گناهانى است كه در قرآن از آن نهى شديد و يا تهديد به عذاب آتش شده باشد.
بحث روايتى
(رواياتى در بيان گناهان كبيره )
در كافى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده فرمود: گناهان كبيره آن گناهانى است كه خداى تعالى آتش دوزخ را بر مرتكب آن حتمى دانسته است .
و در كتاب فقيه و تفسير عياشى از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه درباره گناهان كبيره فرمود: هر عملى خدا مرتكب آن را تهديد به آتش كرده ، كبيره است .

*(126/6)*

و در كتاب ثواب الاعمال از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: هر كس اجتناب كند از هر عملى كه خدا در برابر آن تهديد به آتش كرده ، در صورتى كه ايمان داشته باشد، (و بخاطر اطاعت از خدا آن عمل را انجام ندهد)، خداى سبحان سيئات او را تكفير مى كند، و در منزلگاهى آبرومند و ارجمند داخل مى سازد، و كباير هفتگانه اى كه باعث آتش مى شوند عبارتند از كشتن انسانى بدون مجوز،
و عقوق والدين (يعنى رنجانيدن آنان ) و خوردن ربا، و برگشتن به كفر بعد از دورى كردن از آن ، و تهمت زدن زنا به زن پاكدامن ، و خوردن مال يتيم ، و فرار از جنگ .
مؤ لف قدس سره : روايات از طرق شيعه و سنى در شمار عدد كباير بسيار است ، و در اين بحث عده اى از آنها از نظر خواننده مى گذرد، چيزى كه هست در روايات آينده يكى از كباير هفتگانه را شرك به خدا شمرده اند مگر در اين روايت كه نامى از آن برده نشده ، و اى بسا امام صادق (عليه السلام ) شرك را از بين آن هفت كبيره بيرون كرده ، بدين جهت خصوص شرك از بزرگترين كبيره ها بوده ، و جمله : (در صورتى ايمان به خدا داشته باشد) به همين نكته اشاره دارد.
امام صادق (ع ) گناهان كبيره را يكى يكى نام مى برد

*(126/7)*

و در مجمع البيان است عبدالعظيم بن عبداللّه حسنى از ابى جعفر محمد بن على (جواد) از پدرش على بن موسى الرضا از پدرش ‍ موسى بن جعفر (عليهم السلام ) روايت كرده كه فرمود: عمرو بن عبيد بصرى بر (پدرم ) امام صادق (عليه السلام ) درآمد، همين كه سلام كرد و نشست ، اين آيه را تلاوت كرد: (الّذين يجتنبون كبائر الاثم و الفواحش ) و آنگاه از خواندن بقيه آيه خوددارى كرد، امام صادق (عليه السلام ) پرسيد چرا سكوت كردى ؟ گفت : دوست دارم اول گناهان كبيره را از نظر قرآن كريم بشناسم ، حضرت فرمود: عيبى ندارد، اى عمرو بزرگترين كباير 1\_ شرك به خداى تعالى است ، به دليل اين كلام خداى عزوجل كه مى فرمايد: (ان اللّه لايغفر ان يشرك به )، و اين آيه كه مى فرمايد: (انه من يشرك باللّه فقد حرم اللّه عليه الجنّة و ماويه النار)، (و كسى كه به خدا شرك بورزد، خدا بهشت را بر او حرام كرده و جايگاهش آتش است ) 2\_ و بعد از شرك به خداى تعالى نوميدى از رحمت او است ، چون در اين باره فرموده : (انّه لايياس من روح اللّه الّا القوم الكافرون )، (و از رحمت خدا ماءيوس نمى شوند مگر مردم كافر) 3\_ و سپس ايمنى از مكر خداى تعالى است چون خداى تعالى او را خاسر و زيانكار خوانده ، و فرموده ، (فلا ياءمن مكر اللّه الّا القوم الخاسرون ).
4- و يكى ديگر از گناهان كبيره اى كه در قرآن آمده عقوق والدين است و آن اين است كه عاق والدين را جبار و شقى ناميده ،

*(126/8)*

و از قول عيسى (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: (و برّا بوالدتى و لم يجعلنى جبارا شقيّا) خدا مرا نيكوكار نسبت به مادرم كرده ، و مرا جبار و شقى نكرد) 5\_ از گناهان كبيره قتل نفس است (يعنى كشتن انسانى كه خداى تعالى خون او را محترم قرار داده ) و در نتيجه بدون حق نبايد كشته شود، و درباره اين گناه فرموده : (و من يقتل مؤ من امتعمّدا فجزاوه جهنم خالدا فيها)، (و كسى كه مؤ منى را عمدا به قتل برساند، كيفرش جهنم است ، در حالى كه هميشه در آن خواهد بود)، 6\_ نسبت زنا به زنان بى گناه دادن ، كه خداى تعالى درباره اين گناه فرموده : (ان الّذين يرمون المحصنات الغافلات المؤ منات لعنوا فى الدنيا و الاخرة و لهم عذاب عظيم )، (كسانى كه زنان مؤ من پاكدامن و از همه جا بى خبر را تهمت زنا مى زنند، در دنيا و آخرت لعنت شده اند، و عذابى عظيم دارند)، 7- از گناهان كبيره خوردن مال يتيم است ، چون قرآن كريم درباره اش مى فرمايد: (ان الّذين ياكلون اموال اليتامى ظلما...) كسانى كه اموال ايتام را به ظلم مى خورند جز اين نيست كه آتش در شكم خود مى كنند) 8\_ فرار از جنگ است ، چون خداى تعالى درباره آن مى فرمايد: (و من يولهم يومئذ دبره الّا متحرّفا لقتال او متحيزا الى فئه فقد باء بغضب من اللّه و ماويه جهنم و بئس المصير) (و كسى كه پشت به دشمن كند، بدون اينكه بخواهد حيله جنگى بكار برده ، و يا به جمعيتى بپيوندد تا او را كمك كنند، با خشمى از خدا روبرو شده ، و چنين كسى جاى در دوزخ دارد، كه چه بد سرانجامى است ).

*(126/9)*

9- نهم ربا خوارى كه خداى تعالى درباره آن فرموده : (الّذين ياكلون الربوا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المسّ)، (آنها كه ربا مى خورند از جاى بر نمى خيزند مگر مثل كسى كه شيطان با تماس خود مخبطش كرده ) و نيز درباره رباخواران فرموده : (فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللّه و رسوله )، (حال اگر باز هم از اين عمل دست بردار نيستيد، اعلام جنگ با خدا و رسولش دهيد).
دهم از گناهان كبيره جادوگرى (سحر) است ، چون خداى تعالى درباره آن فرموده : (و لقد علموا لمن اشتريه ماله فى الاخرة من خلاق )، (ساحران به خوبى مى دانند كسى كه سحر را بر كتاب خدا ترجيح دهد در آخرت نصيبى ندارد).
11- يكى ديگر از گناهان كبيره زنا است ، زيرا خداى تعالى مى فرمايد: (و من يفعل ذلك يلق اثاما، يضاعف له العذاب يوم القيمه و يخلد فيه مهانا)، (و كسى كه اين گناه را مرتكب شود با عقوبتى روبرو خواهد شد و روز قيامت عذاب براى او مضاعف گشته با ذلت در آن جاودانه خواهد زيست ).
13- سوگند دروغ است ، چون خداى تعالى درباره آن مى فرمايد: (ان الّذين يشترون بعهد اللّه و ايمانهم ثمنا قليلا اولئك لاخلاق لهم فى الاخرة ) مسلما كسانى كه با عهد خدا و سوگندهاشان بهايى اندك را به دست مى آورند، اينان در آخرت هيچ بهره اى ندارند).
14- چهاردهم غلول يعنى دزديدن از غنيمت است ، كه خداى تعالى درباره آن فرمود: (و من يغلل يات بما غل يوم القيمه ) و كسى كه از غنيمت بدزدد، و در آن خيانت كند، روز قيامت با همان خيانتش مى آيد).
15\_ پانزدهم ندادن زكات واجب است ، چون خداى سبحان درباره آن مى فرمايد: (يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم ...)، (روزى كه بر آن گنجينه ها در آتش جهنم مى دمند، تا سرخ شود، آنگاه با همان پولها پيشانى و پشت و پهلويشان را داغ مى زنند).

*(126/10)*

16- شانزدهم شهادت دروغ ، و كتمان شهادت است ، چون خداى تعالى فرموده : (و من يكتمها فانه آثم قلبه ) و كسيكه شهادت را كتمان كند قلبش گنه كار است ).
17- شرب خمر - مى گسارى - ، زيرا خداى تعالى آنرا معادل بت پرستى قرار داده است .
18\_ ترك نماز عمدا.
19- ترك هر عملى كه خداى تعالى آن را واجب كرده ، به دليل اين كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )
فرمود: (كسى كه نماز را عمدا ترك كند ذمه خدا و ذمه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از او برى و بيزار است ).
20- قطع رحم ، زيرا خداى تعالى فرموده : (اولئك لهم اللعنه و لهم سوء الدار)، (اينان مشمول لعنت خدايند، و منزل بد كه همان دوزخ است از آن ايشان است ). موسى بن جعفر (عليه السلام ) راوى حديث سپس اضافه فرموده : كه عمرو بن عبيد از نزد امام صادق (عليه السلام ) بيرون مى شد، در حالى كه صدايش به گريه بلند بود، و مى گفت : هلاك شد هر كس كه به راى خود فتوا داد، و با شما - اهل بيت رسول (صلى اللّه عليه و آله ) \_ در فضيلت و علم معارضه كرد.
آنچه از اين حديث شريف استفاده مى شود
مؤ لف قدس سره : قريب به اين مضمون از طرق اهل سنت از ابن عباس روايت شده و با اين روايت دو مطلب روشن مى شود.

*(126/11)*

1- اول اين كه - همانطور كه مختار ما در معناى كبيره بود \_ گناه كبيره عبارت است از آن گناهى كه با لحنى شديد از آن نهى شده باشد، و يا در نهى از آن اصرار و يا تهديد به آتش شده باشد، حال چه اين كه آن نهى در كتاب خداى تعالى باشد يا در سنت ، همچنان كه اين معنا در موارد استدلال امام صادق (عليه السلام ) به خوبى به چشم مى خورد، و از اين حديث همان معنايى استفاده مى شود كه در حديث كافى آمده بود: كه گناه كبيره آن گناهى است كه خداى تعالى عذاب آتش را بر آن واجب كرده باشد، و نيز حديث فقيه و تفسير عياشى كه داشت كبيره آن گناهى است كه خداى تعالى مرتكب آنرا تهديد به آتش كرده باشد، پس مراد از واجب كردن و تهديد نمودن اعم است از اينكه تصريح به آن كرده باشد، و يا اين وجوب و تهديد را به اشاره فهمانده باشد، چه اين كه در كلام خداى عزوجل آمده باشد و يا در كلام و حديث رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ).
و من گمان مى كنم حديثى هم كه در اين باره از ابن عباس روايت شده همين طور است ، يعنى مراد ابن عباس از تهديد به آتش اعم از تصريح و تلويح و از قرآن و حديث است ، شاهد اين معنا عبارتى است كه در تفسير طبرى از ابن عباس روايت شده ، و آن عبارت اين است كه مى گويد: كباير عبارتند از هر گناهى خداى تعالى بيان حرمت آن را با مساءله آتش و غضب يا لعنت و يا عذاب ختم كرده باشد، باز از اينجا روشن مى شود آن روايتى كه در تفسير طبرى و غير آن نقل شده كه :
هر چه خداى تعالى از آن نهى كرده كبيره است ، مخالف با اين روايات در معناى كبيره نيست ، بلكه خواسته است بگويد: همه گناهان در مقايسه با حقارت انسان و عظمت پروردگارش كبيره است .

*(126/12)*

2- مطلب دومى كه با اين روايت روشن مى شود، اين است كه اگر در بعضى از روايات گذشته و آينده كبيره ها منحصر در هشت و يا نه كبيره شده ، نظير بعضى از روايات نبويه اى كه از طرق اهل سنت نقل شده ، و يا منحصر در بيست كبيره شده ، نظير اين روايات و يا هفتاد نظير رواياتى ديگر، همه به اعتبار اختلافى است كه در بزرگى گناه است ، همچنان كه در روايت مورد بحث درباره شرك به خداى تعالى تعبير كرده بود به بزرگترين كباير، و در الدرالمنثور است كه بخارى و مسلم و ابو داود و نسايى و ابن ابى حاتم از ابى هريره روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: از هفت گناه كشنده اجتناب كنيد، اصحاب پرسيدند: آن هفت گناه كدام است ، يا رسول اللّه فرمود: شرك به خدا و كشتن بناحق انسانى كه خونش محترم است ، و سحر و رباخوارى ، و خوردن مال يتيم ، و پشت كردن به لشگر دشمن در روز جنگ ، و تهمت زنا به زنان مؤ من (بى گناه و از همه جا بى خبر) زدن .
و در همان كتاب است ابن حيان و ابن مردويه ، از ابى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ، از پدرش محمد، از جدش عمرو بن حزم ، روايت كرده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نامه اى به اهل يمن نوشت ، و در آن واجبات و مستحبات و ديات را برشمرده ، به دست عمرو بن حزم داد تا برساند.
عمرو مى گويد: در آن نامه آمده بود از همه گناهان كبيره بزرگتر (در نزد خدا و در قيامت )، شرك ورزيدن به خدا است ، و سپس كشتن انسانى مؤ من بدون حق ، و فرار در روز جنگ و عاق والدين شدن ، و تهمت زنا به زنان پاكدامن زدن ، و سحر آموختن ، و ربا خوردن ، و مال يتيم را تصرف كردن .

*(126/13)*

و در همان كتاب كه عبداللّه بن احمد در كتاب (زوائد الزهد) از انس روايت كرده كه گفت : من از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شنيدم مى فرمود: آگاه باشيد كه شفاعت من مخصوص اهل كباير از امت من است ، آنگاه اين آيه را تلاوت فرمودند: (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ...).
سوره نساء، آيات 32 \_ 35
و لاتتمنوا ما فضل اللّه به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا و للنساء نصيب مما اكتسبن و اسلوا اللّه من فضله ان اللّه كان بكل شى ء عليما(32) و لكل جعلنا موالى ممّا ترك الوالدان و الاقربون و الّذين عقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم ان اللّه كان على كل شى ء شهيدا(33) الرجال قومون على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض و بما انفقوا من امولهم فالصلحت قنتت حفظت للغيب بما حفظ اللّه و التى تخافون نشوزهنّ فعظوهن و اهجروهن فى المضاجع و اضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان اللّه كان عليا كبيرا(34) و انّ خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله و حكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفّق اللّه بينهما ان اللّه كان عليما خبيرا(35)
ترجمه آيات
نسبت به آنچه شما نداريد و خدا به ديگران مرحمت فرموده تمنا مكنيد، \_ و نگوييد ايكاش من نيز مثل فلان شخص فلان نعمت را مى داشتم ، \_ زيرا اين خدا است كه به مقتضاى حكمتش - بعضى را بر بعضى برترى داده ، هر كسى چه مرد و چه زن بهرمنديش از كار و كسبى است كه دارد، \_ اگر درخواستى داريد از خدا بخواهيد، فضل او را بخواهيد، كه او به همه چيز دانا است (32)
و براى هر انسانى وارثانى قرار داديم ، تا از آن چه پدران و مادران و خويشاوندان به جاى مى گذارند ارث ببرند، و اما افرادى كه \_ وارث و خويشاوند شما نيستند، ولى شما، با آنان دست پيمان ازدواج داده ايد، بايد بهره شان را بدهيد، كه خدا بر همه چيز گواه است (33).

*(126/14)*

مردان بر زنان قيمومت و سرپرستى دارند، به خاطر اينكه خدا بعضى را بر بعضى برترى داده ، و به خاطر اين كه مردان از مال خود نفقه زنان و مهريه آنان را مى دهند، پس زنان صالح و شايسته بايد فرمانبر شوهران در كام گيرى و تمتعات جنسى و حافظ ناموس و منافع و آبروى آنان در غيابشان باشند، همانطور كه خدا منافع آنان را حفظ فرموده ، و زنانى را كه بيم داريد نافرمانيتان كنند، نخست اندرز دهيد، اگر به اطاعت در نيامدند، با آنها قهر كنيد، و در بستر خود راه ندهيد، و اگر اين نيز مؤ ثر نشد بزنيدشان اگر به اطاعت درآمدند ديگر براى ادامه زدنشان بهانه جويى مكنيد، و به خاطر علوى كه خدا به شما داده مغرور نشويد، كه دارنده علو و بزرگى خدا(34).
و اگر ترسيديد كار به جدايى بكشد، داورى از خانواده مرد و داورى از خانواده زن بفرستيد، كه اگر بناى آن دو به اصلاح باشد خداى تعالى بينشان را توافق پديد مى آورد، كه خدا همواره دانايى باخبر است (35).
بيان آيات
اين آيات مربوط به آيات گذشته اى است ، كه متعرض احكام ارث و احكام نكاح بود در اين آيات آن احكام را تاءكيد مى كند و بعضى از احكام كلى را هم نتيجه مى گيرد، احكامى كه پاره اى از خللهايى كه در معاشرت بين مردان و زنان رخ مى دهد را، اصلاح مى كند.
و لاتتمنوا ما فضل اللّه به بعضكم على بعض .
كلمه (تمنى ) كه فعل نهى (لا تتمنوا) از آن گرفته شده ، به معناى اين است كه انسان بگويد اى كاش فلان جريان فلان جور پيش ‍ مى آمد، (و يا فلان چيز را مى داشتم )، و اگر چنين گفتارى را تمنا بنامند ظاهرا از باب نامگذارى و توصيف لفظ به صفت معنا است ، چون تمنا و آرزو كار زبان نيست ، بلكه كار دل است ، دل وقتى به چيزى كه آن را دوست مى دارد ولى دست يافتن به آن را دشوار و يا غير ممكن مى بيند، حالت آرزو در آن پيدا مى شود، حال چه اين كه صاحب اين دل آرزويش را به زبان نيز جارى بكند و يا نكند.

*(126/15)*

و از ظاهر آيه برمى آيد كه مى خواهد از آرزويى خاص نهى كند، و آن آرزوى داشتن برتريهايى است كه در بين مردم ثابت است ، برتريهايى كه ناشى مى شود از تفاوت هايى كه بين اصناف انسانها است ، بعضى از صنف مردانند و به همين خاطر برتريهايى دارند،
بعضى از صنف زنانند آنها نيز به ملاك زن بودن يك برتريهاى ديگرى دارند، مى خواهد بفرمايد سزاوار است از دل بستن و اظهار علاقه به كسى كه فضلى دارد صرف نظر كنيد، به خدا علاقه بورزيد، و از او درخواست فضل كنيد.
نهى از آرزوى داشتن آنچه خدا به ديگرانتفضل فرموده ، ارشادى است
با اين بيان گفت كه مراد از فضل (برترى ) همانطور كه گفتيم برتريهايى است كه خدا به هر يك از دو طايفه مرد و زن داده ، احكامى در خصوص مردان تشريع كرده و احكامى ديگر در خصوص زنان ، (آن مى گويد اى كاش من زن بودم اين مى گويد اى كاش من مرد بودم ) چون هر يك از اين دو طايفه احكامى بنفع خود دارد، مثلا سهم الارث مرد بيشتر از سهم الارث زن است ، و اين براى مردان مزيتى است و در عوض زنان مزيتى ديگر بر مردان دارند و آن اين است كه خرجشان به عهده خودشان نيست بلكه به عهده مردان است ، علاوه بر اين كه در ازدواج مردان بايد پول و مهريه بدهند، و زنان مهريه مى گيرند.

*(126/16)*

پس نهى در آيه نهى از آرزوى داشتن اين گونه مزيت ها است ، و بدين جهت نهى فرموده كه به اين وسيله فساد را از ريشه بر كند، چون اين مزيت ها امورى است كه نفس بشر به آنها علاقمند است ، زيرا خداى تعالى ريشه علاقمندى به آنها و به دنبالش سعى و كوشش براى به دست آوردن آن را در دلها نهاده ، تا خانه دنيا به اين وسيله آباد شود، به همين جهت در برخورد با اين مزايا نخست آرزوى داشتن آنها در دل پيدا مى شود، و وقتى اين آرزو تكرار شد مبدل به حسادتى نهفته چون آتشى زير خاكستر مى گردد، و باز در اثر تعقيب كردن همه روزه ، اندك اندك اين آتش از زير خاكستر بيرون آمده ، از قلب به مقام عمل خارجى سرايت مى كند، و با در نظر گرفتن اينكه اين حسد خاص يك نفر و دو نفر نيست ، (زيرا همه مردم دل دارند)، اگر حسد همه دلها به هم منضم شود، بلوائى راه مى افتد كه زمين را پر از فساد نموده ، حرث و نسل را تباه مى سازد.
از اينجا روشن مى شود كه نهى از تمنا، در حقيقت يك نهى ارشادى است كه مصلحت آن به حفظ آن احكام تشريع شده عايد مى گردد، نه اينكه نهيى مولوى باشد.
و اگر فضل را به فعل خداى سبحان نسبت داده و اينطور تعبير كرده : (بعضكم على بعض ) براى اين بوده كه از يك سو صفت خضوع در برابر امر خداى را بيدار كند، و بفرمايد: شما كه به خداى تعالى ايمان داريد اين برتريها را خدايتان در بينتان قرار داده ، (و او هر كارى را به مصلحت شما مى كند)، و از سوى ديگر غريزه حب و علاقه را كه در برخورد با فرد برتر به هيجان آمده تنبه دهد، به اين كه فرد برتر بعضى از خود تو است ، و از تو جدا نيست (و حسادت ورزيدن تو نسبت به او به اين مى ماند كه دست نسبت به بينايى چشم حسد بورزد، و در صدد برآيد
تخم چشم را از كاسه در آورد، با اينكه بينايى چشم بينايى دست نيز هست ).
موقعيت طبيعى هر يك از زن و مرد و اعمال هر يك از آنها موجب اختصاص هر يك به چيزىاست

*(126/17)*

للرجال نصيب مما اكتسبوا، و للنساء نصيب ممّا اكتسبن
راغب اصفهانى يادآور شده كه كلمه (اكتساب ) در بدست آوردن فايده اى استعمال مى شود كه انسان خودش از آن استفاده كند، و معناى كلمه (كسب ) از معناى اكتساب عمومى تر است ، هم آن را شامل مى شود و هم آنچه را كه براى غير بدست مى آورد، بيانى كه ما درباره تمنا مورد بحث داشتيم نتيجه مى دهد كه اين جمله همان نهى سابق يعنى نهى از تمنا را بيان مى كند، و به منزله تعليلى براى آن است ، مى فرمايد: آن چنان آرزو كه گفتيم در دل راه مدهيد، براى اين كه هر مزيتى مخصوص صاحب آن مزيت است ، اگر مثلا مرد داراى مزيت ارث دو برابر است ، به خاطر نفسيتى است كه خاص او است ، و خلاصه به اين خاطر است كه مرد خلق شده ، و يا به خاطر اعمالى است كه بدن او انجام مى دهد، مردان اگر مى توانند مثلا چهار زن بگيرند، و زنان نمى توانند بيش از يك شوهر داشته باشند، براى اين است كه مردان در مجتمع بشرى موقعيتى دارند، كه اقتضاى چنين مزيتى دارد، و زنان آن موقعيت را ندارند، و اگر در ارث دو برابر زنان ارث مى برند، باز به همين جهت است ، و همچنين زنان اگر نصف سهم مردان ارث مى برند، در عوض خرج زندگيشان به عهده مردان است ، و در امر ازدواج ، زنان مخصوص شده اند به گرفتن مهر و مردان نبايد مهريه بگيرند به خاطر موقعيت خاصى است زنان دارند.
اين از نظر موقعيت خلقتى زن و مرد، از نظر اعمال بدنى نيز چنين است ، اگر مرد و يا زن از راه عمل چيزى به دست مى آورد خاص ‍ خود او است ، و خداى تعالى نمى خواهد به بندگان خود ستم كند.

*(126/18)*

از اينجا روشن مى شود كه مراد از اكتساب در آيه نوعى حيازت و اختصاص دادن به خويش است ، اعم از اين كه اين اختصاص دادن به وسيله عمل اختيارى باشد، نظير اكتساب از راه صنعت ، و يا حرفه و يا به غير عمل اختيارى ، ليكن بالاخره منتهى شود به صفتى كه داشتن آن صفت باعث اين اختصاص شده باشد، مانند مرد بودن مرد، و زن بودن زن .
پيشوايان علم لغت ، هر چند درباره دو واژه كسب و اكتساب گفته اند كه هر دو مختصند بدان جايى كه عمل به اختيار آدمى انجام شود، همچنان كه واژه طلب و امثال آن مختص به اين گونه موارد است ، ليكن اين تفاوت را بين دو واژه گذاشته اند كه در كلمه (كسب )
معناى جمع كردن خوابيده ، و بسيار مى شود كه كلمه (اكتساب ) در امور غير اختيارى استعمال مى شود، مثلا مى گويند (فلانى با خوشگلى خود شهرت اكتساب مى كند، و از اين قبيل تعبيرات )، و در آيه مورد بحث بعضى از مفسرين اكتساب را به همين معنا تفسير كرده اند ولى به نظر ما اگر در آيه اين معنا را مى دهد، از باب استعمال حقيقى نيست ، بلكه مجازى و از باب تشبيه و استعاره است .
و اما اين كه مراد از اكتساب در آيه شريفه آن چيزى باشد كه آدمى با عمل خود به دست آورد، و در نتيجه معناى آيه چنين شود، آرزو مكنيد آنچه را كه مردم با صنعت و يا حرفه اى كه دارند به دست آورده اند، چون مردان از آنچه با عمل خود به دست مى آورند نصيب دارند، و زنان نيز از آنچه با كار خود به دست مى آورند بهرمند هستند.
اين معنا هر چند كه فى نفسه معنايى درست است ، ليكن باعث مى شود كه دايره معناى آيه تنگ شود، و از اين گذشته رابطه اش با آيات ارث و نكاح قطع گردد.

*(126/19)*

و به هر حال پس معناى آيه بنابر بيانى كه كرديم اين مى شود: (آرزو مكنيد كه شما نيز آن برتريها و مزاياى مالى و غير مالى كه ديگران دارند و خداى تعالى يكى از دو طايفه شما مردان و زنان را به آن اختصاص داده به شما نيز بدهد، و خلاصه مردان آرزو نكنند اى كاش مزاياى زنان را مى داشتند، و زنان نيز آرزو نكنند اى كاش مزاياى مردان را مى داشتند) براى اين كه اين فضيلت بدون جهت به صاحبان آن داده نشده ، يا صاحب فضيلت آن را با نفسيت اجتماعى خود به دست آورده ، و يا با عمل اختياريش يعنى تجارت و امثال آن ، و معلوم است كه هر كس هر چيز را كسب كند از آن بهره اى خواهد داشت ، و هر كس هر بهره اى دارد به خاطر اكتسابى است كه كرده .
و اسئلوا اللّه من فضله ...
غالبا انعام و احسانى كه شخص منعم به ديگرى مى كند از چيرهايى است كه در زندگى او زيادى است و به همين جهت از انعام تعبير مى شود به (فضل - زيادى )، و از آنجايى كه در جملات قبل خداى تعالى مردم را از كه چشم به فضل و زيادى هايى كه ديگران دارند بدوزند نهى فرمود، و از سوى ديگر از آنجايى كه زياده طلبى و داشتن مزاياى زندگى ، و بلكه يگانه بودن در داشتن آن ، و يا بگو از همه بيشتر داشتن و تقدم بر سايرين يكى از فطريات بشر است ، و هيچ لحظه اى از آن منصرف نيست ، بدين جهت در جمله مورد بحث مردم را متوجه فضل خود كرد، و دستور داد روى از آنچه در دست مردم است بدانچه در درگاه او است بگردانند، و از فضل او درخواست كنند، چون همه فضل ها به دست او است آن افرادى هم كه فضلى و يا فضلهايى دارند،
خدا به آنان داده ، پس همو مى تواند به شما نيز بدهد، و شما نيز از ديگران و حتى از آنهايى آرزوى برترى هايشان را داشتيد برتر شويد.
دو فائده اى كه جمله (و اسئلوا الله من فضله ) افاده مى كند

*(126/20)*

خداى تعالى نام اين فضل را نبرده و آن را مبهم گذاشته ، نفرموده از خداى تعالى كدام فضل او را سؤ ال كنيد، بلكه با آوردن لفظ (من - از) فرموده : از فضل او درخواست كنيد، و سربسته گفتن اين سخن دو فايده داده ، اول اين كه ادب دعا و درخواست بنده از خداى تعالى را به بندگان آموخته چون انسانى كه جاهل به خير و شر واقعى خويش است ، اگر بخواهد از پروردگارش كه عالم به حقيقت حال او است ، و حقيقت حال آنچه براى خلقش نافع است را مى داند، و بر هر چيز توانا است ، چيزى درخواست كند جا دارد تنها خير خود را از او بخواهد و انگشت روى مصداق خير مگذارد، و سخن به درازا نكشاند، و راه رسيدن به آن را معين نكند، زيرا بسيار ديده ايم كه شخصى نسبت به يك حاجت از حوايج خاصه اى از قبيل مال يا فرزند يا جاه و منزلت يا بهبودى و عافيت بى طاقت شده و در به دست آوردن محبوبش دست به دعا برداشته ، و هر وقت دعا مى كند جز بر آمدن آن حاجتش چيزى نخواسته ولى همين دعايش مستجاب و حاجتش داده شده آن وقت معلومش گشته هلاكت و خسرانش در همان بوده .
فايده دوم اينكه اشاره كند به اينكه واجب است خواسته آدمى چيزى نباشد كه با حكمت الهيه منافات داشته باشد، حكمتى كه در تكوين به كار برده ، و يا در تشريع ، پس بايد از آن فضل كه به ديگران اختصاص داده ، درخواست نكنند چون اگر فرضا مردان فضلى را كه خدا به زنان داده بخواهند، يا زنان فضل مخصوص مردان را بخواهند، و خداى تعالى هم به ايشان بدهد، حكمتش باطل و احكام و قوانينى كه به مقتضاى حكمت تشريع فرموده فاسد مى شود، (دقت فرماييد).

*(126/21)*

پس سزاوار اين است كه انسان وقتى از خداى تعالى حاجتى را مى خواهد (كه سينه اش از نداشتن آن به تنگ آمده ) از خزينه غيب خدا بخواهد، نه اينكه از دارندگان آن بگيرد، و به او بدهد، و وقتى هم از خزينه غيب او مى خواهد رعايت ادب را نموده خداى تعالى را علم نياموزد، زيرا خدا عالم به حال او است ، و مى داند كه راه رسيدن به حاجتش چيست ، پس بايد اينطور درخواست كند: كه پروردگارا حاجت مرا به آن مقدار و آن طريقى كه خودت مى دانى خير من در آن است بر آورده بفرما.
و اما اينكه در آخر آيه فرمود: (ان اللّه كان بكل شى ء عليما) براى اين بود كه نهى در اول آيه را تعليل نموده ، بفهماند اگر گفتيم شما آنچه را كه خداى تعالى به ديگران داده تمنا نكنيد، علتش اين است كه خداى تعالى به همه چيز دانا است ، و راه مصلحت هر كسى را مى داند، و در حكم خود خطا نمى كند.
گفتار در يك حقيقت قرآنى
(اختلافهاى طبقات مختلف مردم و طريق صحيححل آنها)
اختلاف قريحه ها و استعدادها در به دست آوردن مزاياى زندگى در افراد انسان چيزى است كه بالاخره به ريشه هايى طبيعى و تكوينى منتهى مى شود، چيزى نيست كه بتوان دگرگونش ساخت ، و يا از تاءثير آن اختلاف در اختلاف درجات زندگى جلوگيرى نمود، و مجتمعات بشرى از آنجا تاريخ نشان مى دهد تا به امروز كه ما زندگى مى كنيم داراى اين اختلاف بوده است .

*(126/22)*

آرى تا بوده چنين بوده ، افراد قوى انسانها، افراد ناتوان را برده خود مى كردند و در راه خواسته هاى خود و هوا و هوسهايشان بدون هيچ قيد و شرطى به خدمت خود مى گرفتند، و افراد ضعيف هم چاره اى به جز اطاعت دستورات آنان نداشته ، جز اجابت آنان در آنچه تمايل نشان مى دادند و مى خواستند راه به جايى نمى بردند، ليكن (به جاى هر عكس العمل ) دلهاى خود را از غيظ و كينه نسبت به اقويا پر مى كردند، و در صدد به دست آوردن فرصت روز را به شب مى رساندند، بشر هميشه طبق سنت كهن مى زيسته ، سنتى كه همه جا به روى كار آمدن رژيم شاهى و امپراطورى مى انجاميده است .
تا وقتى كه بشر ميدان را براى نهضت عليه اين سنت پير، باز ديده اينجا و آنجاى روى زمين يكى پس از ديگرى نهضت نموده ، بناى شوم را از پى ويران كرده ، و طبقه زورگو و متصديان حكومت را وادار نمود، تا در چهار چوب قوانينى كه براى اصلاح حال جامعه و سعادت او وضع شده حكومت كنند، در نتيجه حكومت اراده فردى \_ آن هم اراده جزافى و سيطره سنن استبدادى به حسب ظاهر رخت بر بست ، و اختلاف طبقات مردم و انقسامشان به دو قسم مالكى كه حاكم مطلق العنان باشد و مملوكى محكوم كه زمام اختيارش به دست حاكم باشد از بين رفت ، ولى متاءسفانه اين شجره فاسد از ميان بشر ريشه كن نشد، بلكه در جايى ديگر و به شكلى ديگر غير شكل سابقش رو به رشد گذاشت ، و اين بار نيز همان نتيجه سوء و ميوه تلخ را بار آورد، و آن عبارت بود از تاءثيرى كه اختلاف ثروت يعنى متراكم شدن نزد بعضى و ته كشيدن نزد بعضى ديگر در صفات اين دو طبقه گذاشت . آرى وقتى فاصله ميان اين دو طبقه زياد شد طبقه ثروتمند نمى تواند از اين كه با ثروتش خواست خود را در همه شؤ ون حيات مجتمع نفوذ دهد خود دارى كند، و از سوى ديگر طبقه فقير هم چاره اى جز اين نداشت كه عليه طبقه ثروتمند قيام كند و در برابر ظلم او به ايستد.

*(126/23)*

نتيجه اين برخورد آن شد كه سنت سومى متولد شود: به نام شيوعيت و نظام اشتراكى سنتى كه مى گويد: همه چيز مال همه كس ، و مالكيت شخصى و سرمايه دارى به كلى ملغى ، و هر فردى از مجتمع مى تواند بدانچه با دست خود و به وسيله كمالاتى كه در نفس ‍ خود دارد كسب كرده برخوردار شود تا به اين وسيله اختلاف در ثروت و دارايى به كلى از بين برود.
اين مسلك نيز وجوهى از فساد را به بار آورد، فسادهايى هرگز در روش سرمايه دارى از آن خبرى نبود، از آن جمله بطلان حريت فرد و سلب اختيار از او، كه معلوم است طبع بشر مخالف با آن خواهد بود، و در حقيقت اين سنت با خلقت بشر در افتاده ، و خود را آماده كرد تا عليرغم طبيعت بشر، خود را بر بشر تحميل كند، و يا بگو با خلقت بشر بستيزد.
تازه همه آن فسادهايى هم كه در سرمايه دارى وجود داشت به حال خود باقى ماند، چون طبيعت بشر چنين است كه وقتى دست و دلش به كارى باز شود كه در آن كار براى خود امتيازى و تقدمى سراغ داشته باشد، و اميد تقدم و افتخار بر ديگران است كه او را به سوى كارى سوق مى دهد، و اگر بنا باشد كه هيچ كس بر هيچ كس امتياز نداشته باشد هيچ كس با علاقه رنج كار را به خود هموار نمى سازد، و معلوم كه با بطلان كار و كوشش بشريت به هلاكت مى افتد.

*(126/24)*

بدين جهت شيوعى ها ديدند چاره اى جز قانونى دانستن امتيازات ندارند، و در اين كه چه كنند هم امتياز باشد و هم اختلاف ثروت نباشد، فكرشان به اينجا كشيد وجهه افتخارات و امتيازات را به طرف افتخارات غير مادى و يا بگو افتخارات تشريفاتى و خيالى برگردانند، ولى ديدند همان محذور سرمايه دارى دوباره عود كرد، براى اينكه مردم جامعه يا اين افتخارات خيالى را به راستى افتخار مى دانستند، كه همان آثار سويى كه ثروت در دل ثروتمند مى گذاشت اين بار افتخارات خيالى آن آثار را در دارندگانش بگذاشت ، و يا افتخارات را پوچ مى دانستند كه محذور خلاف طبيعت آرامشان نمى گذاشت .
رژيم دموكراسى وقتى ديد كه اين فسادها در رژيم اشتراكى بيداد كرده براى دفع آن از يك سو دامنه تبليغات را توسعه داد، و از سوى ديگر تواءم با قانونى كردن مالكيت شخصى براى از بين بردن فاصله طبقاتى ، مالياتهاى سنگين بر روى مشاغل تجارى و درآمدهاى كارى گذاشت ولى اين نيز دردى را دوا نكرد، براى اين كه تبليغات وسيع و اين كه مخالفين دموكراسى دچار چه فسادهايى شده اند نمى تواند جلو فساد را از رژيم دموكراسى بگيرد و طبقه ثروتمند قيام كند و در برابر ظلم او به ايستد.
چون به فرضى هم كه همه درآمدها به صندوق بيت المال ريخته شود، آنهائى كه اين صندوق ها را در دست دارند، فساد و ظلم مى كنند، چون فساد تنها ناشى از مالك ثروت بودن نيست ناشى از تسلط بر ثروت نيز مى شود، آن كسى كه مى خواهد ظلم كند و عياشى داشته باشد، يك بار با مال خودش اين كار را مى كند، يك بار هم با تسلطش بر مال دولت .

*(126/25)*

پس نه اشتراكيها درد را دوا كردند، نه دموكراتها، و به قول معروف (لا دواء بعد الكى ) (بعد از داغ ديگر دوايى نيست ) و به نتيجه نرسيدن اين چاره جوئيها براى اين است كه آن چيزى كه بشر آن را هدف و غايت مجتمع خود قرار داده ، يعنى بهره كشى از ماديات و بهره ورى از زندگى مادى ، قطب نمايى است كه بشر را به سوى قطب فساد مى كشاند، چنين انسانى در هر نظامى قرار گيرد بالاخره رو به سوى هدف خود مى رود، همانطور كه عقربه مغناطيسى هر جا كه باشد به طرف قطب راه مى افتد.
(حال ببينيم در نظام مالى اسلام چه روشى پيشنهاد شده )؟ اسلام براى ريشه كن كردن ريشه هاى فساد اولا بشر را در تمامى آنچه كه فطرتشان حكم مى كند آزاد گذاشته ، و در ثانى عواملى را مقرر كرده كه فاصله بين دو طبقه ثروتمند و فقير را به حداقل مى رساند، يعنى سطح زندگى فقرا را از راه وضع ماليات و امثال آن بالا برده و سطح زندگى توانگران را از راه منع اسراف و ريخت و پاش و نيز منع تظاهر به دارايى كه باعث دورى از حد متوسط است پايين مى آورد، و با اعتقاد به توحيد و تخلق به اخلاق فاضله و نيز بر گرداندن گرايش مردم از مادى گرى به سوى كرامت تقوا تعديل مى كند، ديگر از نظر يك مسلمان برتريهاى مالى و رفاهى هدف نيست هدف كرامتهايى است كه نزد خدا است .
و اين همان حقيقتى است كه خداى تعالى در جمله (و اسئلوا اللّه من فضله ...)، به آن اشاره مى كند، و همچنين در آيه : (ان اكرمكم عند اللّه اتقيكم ) و آيه : (ففروا الى اللّه ) پس به سوى اللّه بگريزيد).
در سابق هم گفتيم كه برگرداندن روى مردم به سوى خداى سبحان اين اثر را دارد كه مردم به سوى خدا برگشته ، در جستجوى مقاصد زندگى ، تنها به اسباب حقيقى و واقعى اعتنا مى ورزند، و ديگر در به دست آوردن معيشت نه بيش از آنچه بايد، اعتنا مى ورزند، و بيهوده كارى مى كنند،

*(126/26)*

و نه از بدست آوردن آنچه لازم است كسالت مى ورزند، پس آن كسى كه گفته دين اسلام دين بطالت و خمودى است ، مردم را دعوت مى كند به اين كه به دنبال اهداف زندگى انسانى خود نروند، اسلام را نفهميده و بيهوده سخن گفته ، اين بود خلاصه گفتار، پيرامون حقيقت قرآنى ، و ليكن درباره شاخه و برگهايى از اين مساءله مطالبى ديگر در بحث هاى مختلفى كه در اين تفسير كرده ايم وجود دارد.
معناى (موالى ) در (و لكل جعلنا موالى ممّا ترك )
و لكل جعلنا موالى ممّا ترك الوالدان و الاقربون ...
كلمه (موالى ) جمع كلمه (مولى ) است و منظور از مولا ولى و سرپرست آدمى است ، گو اين كه اين كلمه در بعضى از مصاديقش ‍ بيشتر استعمال شده ، و وقتى شنيده مى شود، بعضى از معانى آن بيشتر و زودتر به ذهن مى رسد، مثلا وقتى مى گويند مولا، فورا مولاى برده و صاحب او به ذهن مى رسد، چون سرپرستى او بر برده اش از مصاديق روشن سرپرستى است ، و يا وقتى مى گويند فلانى مولاى فلانى است اين معنا به ذهن مى رسد كه او ياور وى است ، و يا فلانى مولاى فلان آقا است ، يعنى پسر عموى او است ، چون پسر عمو سزاوارتر است به گرفتن دختر عمو از ساير مردم ، و بعيد نيست كه اين كلمه در اصل ، مصدر ميمى و يا اسم مكان بوده باشد، و به وجهى و مناسبتى از آن اراده شخص دارنده ولايت شده باشد، همانطور كه ما امروزه كلمه حكومت و محكمه را اطلاق مى كنيم ، و منظور ما از آن شخص حاكم است .
كلمه (عقد) در مقابل كلمه (حل ) است ، عقد يعنى گره زدن ، و حل يعنى گره گشودن و كلمه (يمين ) در مقابل كلمه (يسار) است ، يمين يعنى راست و يسار يعنى چپ ، ولى كلمه (يمين ) هم به دست راست گفته مى شود، و هم به سوگند، البته معانى ديگر نيز دارد.

*(126/27)*

و از آنجايى كه اين آيه شريفه با آيه (و لا تتمنوا ما فضل اللّه به بعضكم على بعض ...) در يك سياق واقع شده ، و چون در اين آيه سفارش شده كه سهم هر صاحب سهمى را بدهيد، و فرموده خداى تعالى براى هر انسانى مولاهايى نسبت به تركه وارث او قرار داده ، نظير فرزندان و خويشاوندان خود، اين معنا را تاءييد مى كند كه آيه مورد بحث به ضميمه آيه قبلى مى خواهند احكام و اوامرى كه در آيات ارث و وصيت گذشت خلاصه گيرى كند، چون در آن آيات جزئياتى از شرايع آمده بود، همچنان كه قبل از آن آيات نيز اجمالى از شرايع كه بعدا شرح داد آورده ، فرموده بود: (للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان و الاقربون ...) كه اين آيه به منزله قاعده اى كلى در باب ارث است ، و همه جزئيات احكام به آن برگشت مى كند.
و لازمه آن اين است كه افرادى كه از ميان وارث ها و مورث ها نامشان بطور اجمال آمده منطبق شوند با همانهايى كه در آيات ارث بطور تفصيل ذكر شده اند،
در نتيجه مراد از موالى همه آنهايى هستند كه در آيات ارث ، وارث شناخته شده اند، خواه اولاد، و خواه پدر و مادر، و چه برادران و خواهران ، و چه غير ايشان باشند).
و مقصود از اصناف سه گانه اى كه در آيه شريفه آمده يعنى : 1\_ والدان 2\_ اقربون 3\_ (و الّذين عقدت ايمانكم )، همان اصنافى است كه در آيه ارث ذكر شده اند، يعنى 1\_ فرزندان ، 2\_ خويشاوندان 3\_ زن و شوهر، قهرا طبقه سوم در آيه مورد بحث با زن و شوهر منطبق مى شود.
پس اينكه فرمود: (لكل \_ براى هر كس ) معنايش اين است كه براى هر يك از شما چه مردتان و چه زنتان مواليى قرار داده ايم ، يعنى اوليايى در ارث بردن معين كرده ايم ، تا آنچه مال از شمال باقى مى ماند ارث ببرند.

*(126/28)*

و در جمله (ممّا ترك ...) حرف (من ) براى ابتدا است ، و جار و مجرور (من \_ ما) متعلق است ، به موالى كانه خواسته است بفهماند مساءله ولايت ، از مال ناشى شده ، و از آن آغاز گشته است ، ممكن هم هست متعلق باشد به كلمه اى كه حذف شده ، و تقدير آن (موالى يرثون مما تركتم ) باشد، و يا (موالى يعطون مما ترك ) باشد، يعنى براى بعد از مردن يك يك شما افرادى قرار داديم كه اولويت دارند به اين كه ارث ببرند آنچه شما از خود به جاى گذاشته ايد \_ و يا به اين كه داده شوند از آن چه شما از خود به جاى گذاشته ايد، و منظور از كلمه (ما تركتم \_ آنچه شما ترك گفته ايد) مالى است كه ميت و مورث يعنى فرزندان و خويشاوندان و زن و شوهر از خود به جاى مى گذارند.
و اگر از زن و شوهر تعبير كرد به (الّذين عقدت ايمانكم \_ آنهايى كه دست شما را گره زده )، در حقيقت خواسته است به كنايه تعبير كرده باشد، چون در عرب رسم اين بود وقتى با يكديگر معامله و يا معاهده اى مى كردند، در آخر براى اين كه اعلام كنند معامله تمام شد به يكديگر دست مى دادند، پس كانه آن دستى كه دارد مصافحه مى كند اين معامله و يا معاهده را بريده و قطعى كرده ، و يا بگو گره زده و جوش داده ، در نتيجه مراد از جمله : (الّذين عقدت ايمانكم ) اين است : (كسانى كه شما به وسيله عقد سببيت ازدواج بين خود و ايشان را ايجاد كرده ايد).
فاتوهم نصيبهم
ضمير جمع در هر دو كلمه به موالى برمى گردد، و منظور از نصيب موالى ، همان سهم الارثى است كه در آيات ارث بيان شده ، و اگر حرف (فا) كه تفريع را مى رساند بر سر جمله آورده براى اين است كه بفهماند مضمون اين جمله ، نتيجه جمله قبلى است ، كه مى فرمود:
(و لكل جعلنا موالى ...) و در آخر حكم خود (به اين بهره موالى را بدهيد) را با جمله : (ان اللّه كان على كل شى ء شهيدا) تعليل كرد.
اقوال مختلف در مراد از (الذين عقدت ايمانكم )

*(126/29)*

و اين معنايى كه ما براى آيه كرديم از هر معناى ديگرى كه در تفسير آن آورده اند به ذهن نزديك تر است ، مثلا بعضى گفته اند: مراد از موالى خويشاوندانى است كه ارث نمى برند، نه ورثه كه در ارث بردن اولويت دارند، ولى هيچ دليلى از ظاهر و لفظ آيه بر اين گفتار نيست به خلاف ورثه كه آيه دليل بر آن است .
بعضى ديگر گفته اند كلمه (من ) در جمله : (ممّا ترك الوالدان والاقربون ...) بيانيه است ، و مراد از كلمه (ما) ورثه و اوليا است ، و معناى آيه اين است : (ما براى هر يك از شما اوليايى قرار داديم تا از او ارث ببرند، و آن اوليا همان كسانى هستند كه بعد از خود به جاى گذاشته اند، از فرزندان و خويشاوندان ).
next page
fehrest page
back page

*(126/30)*

next page
fehrest page
back page
بعضى ديگر گفته اند: مراد از جمله (الّذين عقدت ايمانكم ) هم سوگندان است ، چون در جاهليت رسم بود مردى با مرد ديگر به اصطلاح عقد برادرى مى بست ، و به يكديگر مى گفتند خون من خون تو، و جنگ با من جنگ با تو، و صلح با من صلح با تو، تو از من ارث ببرى و من از تو ارث ببرم ، تا عاقله من باشى ، اگر جنايتى به خطا كردم بهاى آن را بدهى ، و من عاقله تو باشم اگر جنايتى به خطا كردى ديه آن را بدهم ، نتيجه اين تحالف اين بود كه هر يك از دنيا مى رفت ديگرى يك ششم از اموالش را ارث مى برد.
و بنابراين تفسير جمله مورد بحث بريده از جمله هاى قبل مى باشد، چون معنا چنين مى شود (ما براى يك يك شما وارثانى قرار داديم ، و شما يك ششم هم سوگندان را بدهيد) اين مفسر سپس گفته حكم ارث بردن هم سوگندان به وسيله آيه : (و اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ) (خويشاوندان رحمى بعضى سزاوارتر به ارث بردن از بعضى ديگرند) نسخ شده .
بعضى ديگر گفته اند مراد از جمله : (آتوهم نصيبهم ) نيست ، كه يك ششم از ارث خود را به آنها بدهيد، بلكه منظور است كه طبق قرار داد، در جنگ با دشمن ايشان را يارى دهيد و در جنايت خطايى ديه آنان را بپردازيد، و در هنگام حاجت كمكشان كنيد، بنابراين تفسير، جمله نامبرده نسخ نشده است .
و اى بسا كه گفته باشند مراد از (الّذين عقدت ايمانكم ) آنهايى هستند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در مدينه بينشان برادرى برقرار كرد، كه در آغاز از يكديگر ارث مى بردند ولى بعدا به وسيله آيه ميراث ارث بردن نسخ شده است .
و بعضى ديگر گفته اند: منظور پسر خوانده هايى است كه بر حسب رسوم جاهليت به صرف ادعا فرزند كسى مى شدند، خداى تعالى در اسلام دستور داد كه اين پيوند را همچنان حفظ كنند، و چيزى از ارث خود را براى آنها وصيت كنند و فرمود: (فاتوهم نصيبهم ) (يعنى بهره و سهم پسر خوانده هاى خود را بدهيد).

*(127/1)*

و اين بر هيچ دانشمند دقيق پوشيده نيست كه نه سياق آيه شريفه با هيچ يك از اين معانى مساعد است ، و نه الفاظ آيه و به همين جهت از اين كه وقت خود و خواننده را صرف ايراد و اشكال به اين وجوه بسازيم صرف نظر نموديم .
الرجال قوامون على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم )
كلمه (قيم ) به معناى آن كسى است كه مسؤ ول قيام به امر شخصى ديگر است ، و كلمه (قوام ) و نيز (قيام ) مبالغه در همين قيام است ، و مراد از جمله : (بما فضل اللّه بعضهم على بعض ) آن زيادتهايى است كه خداى تعالى به مردان داده ، به حسب طاقتى كه بر اعمال دشوار و امثال آن دارند، چون زندگى زنان يك زندگى احساسى و عاطفى است ، كه اساس و سرمايه اش رقت و لطافت است ، و مراد از جمله : (بما انفقوا) مهريه اى است كه مردان به زنان مى دهند، و نفقه اى است كه همواره به آنان مى پردازند.
و از عموميت علت به دست مى آيد كه حكمى كه مبتنى بر آن علت است يعنى قيم بودن مردان بر زنان نيز عموميت دارد، و منحصر به شوهر نسبت به همسر نيست ، و چنان نيست كه مردان تنها بر همسر خود قيمومت داشته باشند، بلكه حكمى جعل شده براى نوع مردان و بر نوع زنان است ، البته در جهات عمومى كه ارتباط با زندگى هر دو طايفه دارد، و بنابراين پس آن جهات عمومى كه عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قيمومت دارند، عبارت است از مثل حكومت و قضا (مثلا) كه حيات جامعه بستگى به آنها دارد، و قوام اين دو مسؤ وليت و يا بگو دو مقام بر نيروى تعقل است ، كه در مردان بالطبع بيشتر و قوى تر است ، تا در زنان همچنين دفاع از سرزمين با اسلحه كه قوام آن برداشتن نيروى بدنى و هم نيروى عقلى است ، كه هر دوى آنها در مردان بيشتر است تا در زنان .
و بنابراين ، اين كه فرمود: (الرجال قوامون على النساء)، اطلاقى تام و تمام دارد، و اما جملات بعدى مى فرمايد:
فالصالحات قانتات ...

*(127/2)*

كه ظاهر در خصوصياتى است كه بين زن و شوهر هست نمى خواهد اين اطلاق را مقيد كند،
بلكه مى خواهد فرعى از فروع اين حكم مطلق را ذكر نموده ، جزئى از ميان جزئيات آن كلى را بيان كند، پس اين حكم جزئى است كه از آن حكم كلى استخراج شده ، نه اينكه مقيد آن باشد.
فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ اللّه
مراد از صلاح همان معناى لغوى كلمه است ، و آن همان است كه به لياقت شخص نيز تعبير مى شود، و كلمه (قنوت ) عبارت است از دوام طاعت و خضوع ، و از اينكه در مقابل اين گونه زنان زنان ناشزه را قرار داد، و فرمود: (و اللاتى تخافون نشوزهن ) به دست مى آيد مراد از صالحات نيز همسران صالح است ، نه هر زن صالح ، و خلاصه حكمى كه روى صالحات كرده ، و فرموده صالحات چنين و چنانند، مخصوص زنان در حال ازدواج است نه مطلق زنان .
مراد و مفاد از (الرجال قوامون على النساء)
و در اين جمله كه به تعبير (زنان صالح چنين و چنانند) دستور داده كه زنان صالح بايد چنين و چنان باشند در واقع حكم مربوط به شؤ ون زوجيت و كيفيت معاشرت منزلى را بيان كرده ، و اين حكم در عين حال حكمى است كه در سعه و ضيقش تابع علتش ، يعنى همان قيمومت مرد بر زن از نظر زوجيت است پس بر زن واجب است شوهر را اطاعت كند، و او را در هر شاءنى به شؤ ون زوجيت راجع مى شود حفظ نمايد.

*(127/3)*

و به عبارتى ديگر همان طور قيمومت صنف مردان بر صنف زنان در مجتمع بشرى تنها مربوط مى شود به جهات عامه اى كه زنان و مردان هر دو در آن جهات شريكند، و چون جهاتى است كه نيازمند به تعقل بيشتر و نيروى زيادتر است كه در مردان وجود دارد، يعنى امثال حكومت و قضا و جنگ بدون اين كه استقلال زن در اراده شخص و عمل فردى او خدشه اى بخورد، و بدون اين مرد حق داشته باشد اعتراض كند كه تو چرا فلان چيز را دوست مى دارى و يا فلان كار را مى كنى ، مگر آن كه زن كار زشت را دوست بدارد، يا مرتكب شود، به شهادت اين كه فرمود: (فلا جناح عليكم فيما فعلن فى انفسهن بالمعروف ).
همچنين قيمومت مرد بر زنش به اين نيست كه سلب آزادى از اراده زن و تصرفاتش در آنچه مالك آن است بكند، و معناى قيمومت مرد اين نيست كه استقلال زن را در حفظ حقوق فردى و اجتماعى او، و دفاع از منافعش را سلب كند، پس زن همچنان استقلال و آزادى خود را دارد، هم مى تواند حقوق فردى و اجتماعى خود را حفظ كند، و هم مى تواند از آن دفاع نمايد و هم مى تواند براى رسيدن به اين هدفهايش به مقدماتى كه او را به هدفهايش مى رساند متوسل شود.
بلكه معناى قيمومت مرد اين است كه مرد به خاطر اين كه هزينه زندگى زن را از مال خودش مى پردازد، تا از او استمتاع ببرد، پس بر او نيز لازم است در تمامى آنچه مربوط به استمتاع و هم خوابگى مرد مى شود او را اطاعت كند، و نيز ناموس او را در غياب او حفظ كند، و وقتى غايب است مرد بيگانه را در بستر او راه ندهد، و آن بيگانه را از زيبائيهاى جسم خود كه مخصوص شوهر است تمتع ندهد و نيز در اموالى كه شوهرش در طرف ازدواج و اشتراك در زندگى خانوادگى به دست او سپرده و او را مسلط بر آن ساخته خيانت نكند.

*(127/4)*

پس معناى آيه مورد بحث اين مى شود كه زنان مسلمان سزاوار صفت صلاح را پيشه خود بسازند، كه اگر چنين كنند قهرا قانتات خواهند بود، يعنى همواره و دائما شوهران خود را در هر چه كه از ايشان بخواهند اطاعت خواهند كرد، البته هر چيزى كه با تمتع شوهران ارتباط داشته باشد، و واجب است بر آنان كه جانب خود را در همه چيرهايى كه متعلق حق شوهران است در غياب شوهران حفظ كنند.
و اما جمله : (بما حفظ اللّه ) ظاهرا كلمه (ما) در آن مصدريه است و حرف (با) به اصطلاح باى الت است ، و معناى جمله اين است كه زنان مطيع شوهران خويشند، و حافظ غيب ايشانند، به حفظى كه خدا از حقوق ايشان كرده ، چون قيمومت را براى آنان تشريع و اطاعتشان و حفظ غيبتشان را بر زنان واجب فرموده است .
ممكن هم هست حرف (با) را براى مقابله بگيريم ، كه در اين صورت معناى آيه چنين مى شود: واجب است بر زنان قنوت و حفظ الغيب شوهران ، در مقابل اين كه خداى تعالى حقوق آنان را حفظ نموده ، و آنان را \_ كه در جاهليت جزء انسانها به شمار نمى آمدند. داخل مجتمع بشرى نموده ، و در اين ظرف حقوقشان را احيا كرد، و بر مردان واجب فرمود مهر و نفقه ايشان را بپردازند، ولى معناى اول روشن تر است .
البته در اين ميان معانى ديگرى از ناحيه مفسرين براى آيه شده ، كه ما از ذكر آنها صرف نظر كرديم ، چون آيه شريفه با هيچ يك از آنها مساعد نبود.
سه حكم درباره زن ناشزه كه رعايت ترتيب در آنها لازم است
و اللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن
كلمه (نشوز) به معناى عصيان و استكبار از اطاعت است ، و مراد از خوف نشوز اين است كه علائم آن به تدريج پيدا شود، و معلوم گردد كه خانم مى خواهد ناسازگارى كند، و اگر در جمله : (فعظوهن ) فاى تفريع را آورد، و موعظه را نتيجه ترس از نشوز، قرار داد، نه از خود نشوز، شايد براى اين بوده كه رعايت حال موعظه را در بين علاجهاى سه گانه كرده باشد،

*(127/5)*

و بفهماند از ميان اين سه راه علاج موعظه علاجى است كه هم در حال نشوز مفيد واقع مى شود، و هم قبل از نشوز، و هنگام پيدا شدن علامتهاى آن و علاجهاى سه گانه همان است كه عبارت : (فعظوهن و اهجروهن فى المضاجع و اضربوهن ) بر آن دلالت مى كند، و گو اين كه اين راه هاى علاج با حرف و او به يكديگر عطف شده ، و حرف واو دلالتى بر ترتيب ندارد، ولى از معناى آيه مى دانيم كه بين اين سه علاج ترتيب هست ، و مى خواهد بفرمايد اول او را موعظه كنيد، اگر موعظه اثر نگذاشت با او قهر كنيد، و رختخوابتان را جدا سازيد، و اگر اين نيز مفيد واقع نشد، او را بزنيد دليل بر اين كه رعايت تدريج و ترتيب لازم است اين است كه ترتيب نامبرده به حسب طبع نيز وسايل گوناگونى از كيفر دادن است ، هر كس بخواهد كسى را كيفر كند طبيعتا اول از درجه ضعيف آن شروع مى كند، و سپس به تدريج كيفر را شديد و شديدتر مى سازد، بنابراين ترتيبى كه از آيه فهميده مى شود از سياق آن به دست مى آيد، نه از حرف واو.
و ظاهر جمله : (و اهجروهن فى المضاجع ) اين است كه بستر محفوظ باشد، ولى در بستر با او قهر كند، مثلا در بستر پشت به او كند، و يا ملاعبه نكند، و يا طورى ديگرى بى ميلى خود را به او بفهماند، گو اينكه ممكن است با مثل عبارت جدا كردن بستر نيز اراده بشود، ولى بعيد است (معمولا وقتى بخواهند بگويند بسترت را از او جدا كن نمى گويند در بستر از او كناره بگير) و اى بسا معناى اول از اين نظر تاءييد شود، كه مضجع را به لفظ جمع آورده ، چون بنابراين كه منظور جدا كردن مضجع بوده باشد، ديگر به حسب ظاهر احتياج نبود كلمه نامبرده را به لفظ جمع بياورد، و كثرت را بفهماند (زيرا كسى ، همسرش مضاجع دارد كه هر شب با او بخوابد) (مترجم ).
فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا...

*(127/6)*

يعنى اگر در اثر اعمال آن سه راه علاج به اطاعت شما در آمدند، ديگر عليه آنان بهانه جويى مكنيد، و با اين كه اطاعت شما مى كنند براى اذيت و آزارشان دنبال بهانه نگرديد، و در آخر اين مطلب را تعليل مى كند به اين كه (ان اللّه كان عليا كبيرا) و اعلام مى دارد به اين كه مقام پروردگارشان على و كبير است ، پس از قدرت و تفوقى كه بر زنان خود دارند مغرور نشوند و سوء استفاده ننموده در اثر غرور به آنها ظلم و استعلا و استكبار نكنند، و همواره به ياد علو مقام پروردگارشان باشند.
و ان خفتم شقاق بينهما فابعثوا...
كلمه (شقاق ) به معناى قهر كردن و عداوت است ،
خداى سبحان براى مواردى كه احتمال برود كار زن و شوهر به دشمنى بيانجامد دستور داده يك حكم از طرف زن ، و يك حكم از طرف مرد به مساءله رسيدگى كنند، زيرا دخالت يك حكم اين خطر را دارد كه او جانب يك طرف را بگيرد، و حكم جائرانه كند، و معناى اينكه فرمود: (ان يريدا اصلاحا يوفّق اللّه بينهما) اين است كه اگر واقعا هر دو طرف نزاع بناى اصلاح داشته باشند، و عناد و لجبازى در كارشان نباشد خداى تعالى به وسيله دو حكم بين آن دو توافق و اصلاح برقرار مى كند، چون وقتى دو طرف زمام اختيار خود را به حكم خود بدهند (حكمى كه خودشان پسنديده اند) قهرا توافق حاصل مى شود.
ولى در آيه شريفه حصول توافق را به خداى تعالى نسبت داده ، به اينكه سبب عادى يعنى اصلاح خواهى آن دو تسليم بودنشان در برابر حكمى كه حكم ها مى كنند در كار هست ، و بايد نتيجه را به اين سبب نسبت بدهد، ليكن به خداى تعالى نسبت داد تا در ضمن بفهماند سبب حقيقى و آن كسى كه ميان اسباب ظاهرى و مسببات آنها رابطه برقرار مى كند خداى تعالى است ، او است كه هر حقى را به صاحب حق مى دهد، و در آخر آيه فرمود: (ان اللّه كان عليما خبيرا)، و مناسبت اين جمله با مضمون آيه روشن است .
گفتارى در معناى قيمومت مردان بر زنان

*(127/7)*

اين معنا بر احدى پوشيده نيست ، كه قرآن كريم همواره عقل سالم انسانها را تقويت مى كند، و جانب عقل را بر هواى نفس و پيروى شهوات و دلدادگى در برابر عواطف و احساسات تند و تيز ترجيح مى دهد، و در حفظ اين وديعه الهى از اين كه ضايع شود توصيه مى فرمايد، و اين معنا از آيات كريمه قرآنى آنقدر روشن است كه احتياجى به آوردن دليل قرآنى ندارد، براى اين كه آياتى كه به صراحت و يا به اشاره و به هر زبان و بيانى اين معنا را افاده مى كند يكى دو تا ده تا نيست كه ما آنها را نقل كنيم .
قرآن كريم در عين حال مساءله عواطف پاك و درست و آثار خوبى كه آن عواطف در تربيت افراد دارد از نظر دور نداشته ، اثر آن را در استوارى امر جامعه پذيرفته ، در آيه شريفه : (اشدّاء على الكفار رحماء بينهم ) دو صفت از صفات عاطفى را به عنوان دو صفت ممدوح مؤ منين ذكر كرده ، مى فرمايد مؤ منين نسبت به كفار خشن و بيرحمند، و نسبت به خودشان مهربانند.
و در آيه : (لتسكنوا اليها و جعل بينكم موده و رحمة ) مودت و رحمت را كه امورى عاطفى هستند، دو تا نعمت از نعم خود شمرده و فرموده ، از جنس خود شما، همسرانى برايتان قرار داد، تا دلهايتان با تمايل و عشق به آنان آرامش يابد، و بين شما مردان و همسران مودت و رحمت قرار داد، و در آيه : (قل من حرم زينه اللّه التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق ) علاقه به زينت و رزق طيب را كه آن نيز مربوط به عواطف است مشروع معرفى نموده ، به عنوان سرزنش از كسانى كه آن را حرام دانسته اند، فرموده : (بگو چه كسى زينت ها و رزق طيب را خدا براى بندگانش پديد آورده تحريم كرده است ؟).
چيزى كه هست قرآن كريم عواطف را از راه هماهنگ شدن با عقل تعديل نموده ، عنوان پيروى عقل به آنها داده است ، به طورى كه عقل نيز سركوب كردن آن مقدار عواطف را جايز نمى داند.

*(127/8)*

در بعضى از مباحث سابق نيز گذشت كه يكى از مراحل تقويت عقل در اسلام اين است كه احكامى را كه تشريع كرده بر اساس ‍ تقويت عقل تشريع كرده ، به شهادت اين كه هر عمل و حال و اختلافى مضر به استقامت عقل است و باعث تيرگى آن در قضاوت و در اداره شؤ ون مجتمعش مى شود تحريم كرده ، نظير شرب خمر، و قمار، و اقسام معاملات غررى ، و دروغ ، و بهتان ، و افترا، و غيبت ، و امثال آن .
خوب معلوم است كه هيچ دانشمندى از چنين شريعتى و با مطالعه همين مقدار از احكام آن جز اين توقع ندارد كه در مسائل كلى و جهات عمومى و اجتماعى زمام امر را به كسانى بسپارد كه داشتن عقل بيشتر امتياز آنان است ، چون تدبير امور اجتماعى از قبيل حكومت و قضا و جنگ نيازمند به عقل نيرومندتر است ، و كسانى را كه امتيازشان داشتن عواطف تند و تيزتر و اميال نفسانى بيشتر است ، از تصدى آن امور محروم سازد، و نيز معلوم است كه طايفه مردان به داشتن عقل نيرومندتر و ضعف عواطف ، ممتاز از زنانند، و زنان به داشتن عقل كمتر و عواطف بيشتر ممتاز از مردانند.
و اسلام همين كار را كرده ، و در آيه اى كه گذشت فرموده : (الرجال قوّامون على النساء)، سنت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نيز در طول زندگيش بر جريان داشت ،

*(127/9)*

يعنى هرگز زمام امور هيچ قومى را به دست زن نسپرد، و به هيچ زنى منصب قضا نداد، و زنان را براى جنگيدن دعوت نكرد، \_ البته براى جنگيدن ، نه صرف شركت در جهاد، براى خدمت و جراحى و امثال آن - . و اما غير اين امور عامه و اجتماعى ، از قبيل تعليم و تعلم ، و كسب ، و پرستارى بيماران ، و مداواى آنان ، و امثال اين گونه امور دخالت عواطف منافاتى با مفيد بودن عمل ندارد، زنان را از آن منع نفرمود، و سيرت نبويه بسيارى از اين كارها را امضا كرد، آيات قرآن نيز خالى از دلالت بر اجازه اين گونه كارها براى زنان نيست ، چون لازمه حريت زن در اراده و عمل شخصى اين است كه بتواند اين گونه كارها را انجام دهد، چون معنا ندارد از يك طرف زنان را در اين گونه امور از تحت ولايت مردان خارج بداند، و ملكيت آنان را در قبال مردان معتبر بشمارد، واز سوى ديگر نهيشان كند از اين كه به نحوى از انحا ملكشان را اداره و اصلاح كنند، و همچنين معنا ندارد به آنان حق دهد كه براى دفاع از خود در محكمه شرع طرح دعوى كنند، و يا شهادت بدهند، و در عين حال از آمدن در محكمه و حضور نزد والى يا قاضى جلوگيرشان شود. و همچنين ساير لوازم استقلال و آزادى .
بلى دامنه استقلال و آزادى زنان تا آنجايى گسترده است كه به حق شوهر مزاحمت نداشته باشد، چون گفتيم در صورتى كه شوهر در وطن حاضر باشد زن در تحت قيمومت او است ، البته قيمومت اطاعت و در صورتى كه حاضر نباشد مثلا به سفر رفته باشد موظف است غيبت او را حفظ كند، و معلوم است كه با در نظر گرفتن اين دو وظيفه هيچ يك از شؤ ون جايز زن در صورتى كه مزاحم با اين دو وظيفه باشد ديگر جايز و ممضى نيست .
بحث روايتى
(رواياتى در ذيل آيات گذشته مربوط به مساءلتفضل الهى ، روابط زن و شوهر...)

*(127/10)*

در مجمع البيان در ذيل آيه شريفه : (و لاتتمنوا ما فضل اللّه ...)، گفته : معنايش اين است كه هيچ يك از شما نگوييد اى كاش فلان نعمت و آن زن زيبا كه فلان آقا دارد من مى داشتم ، براى اينكه چنين آرزويى حسد به شمار مى آيد، ولى مى توانيد بگوييد: پروردگارا مثل آن نعمت و مثل آن زن را به من نيز مرحمت بفرما آنگاه اضافه كرده همين معنا از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده است .
مؤ لف قدس سره : عياشى نيز در تفسير خود نظير اين معنا را از امام صادق (عليه السلام )
نقل كرده است .
و در تفسير برهان از ابن شهر اشوب از امام باقر و امام صادق (عليهما السلام ) روايت كرده كه در تفسير جمله : (ذلك فضل اللّه يوتيه من يشاء من عباده )، و نيز در تفسير جمله (و لاتتمنوا ما فضل اللّه به بعضكم على بعض ) فرموده اند: اين آيات درباره على (عليه السلام ) نازل شده است .
مؤ لف قدس سره : البته منظور روايت مذكور تطبيق فضايل على (عليه السلام ) بر آيه هاى نامبرده است .
و در كافى و تفسير قمى از ابراهيم بن ابى البلاد از پدرش از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: هيچ كس نيست كه خدا رزقش را مقدر نكرده باشد، هر نفسى از ناحيه خداى تعالى رزقش از راه حلال و تواءم با عافيت معين شده ، ولى براى امتحان همان رزق را از راه حرام برايش پيش مى آورد، تا معلوم شود آيا دست به حرام دراز مى كند يا نه ، اگر دست به سوى آن حرام دراز كرد، خداى تعالى همان مقدار از رزق حلالش را به عنوان تقاص سلب مى كند، البته نزد خدا غير اين دو جور رزق فضل بسيارى هست ، و همين فضل منظور بوده كه فرموده : (و اسئلوا اللّه من فضله )، (از خدا در خواست فضل او را بكنيد).

*(127/11)*

مؤ لف قدس سره : اين روايت را عياشى از اسماعيل بن كثير نقل كرده ، (و آخر سند را بريده ) كه رسول خدا چنين فرمود: و نيز اين معنا از ابى الهذيل از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده ، و قمى نيز قريب به آن را در تفسير خود از حسين بن مسلم از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده است .
در سابق در ذيل آيه : (و اللّه يرزق من يشاء بغير حساب )، در جلد سوم عربى اين كتاب بحثى پيرامون حقيقت رزق ، و اين كه خداى تعالى ضامن آن است ، و اين كه رزق دو قسم است ، حلال و حرام گذرانديم ، خواننده عزيز به آنجا مراجعه كند.
و در صحيح ترمذى از ابن مسعود روايت كرده كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: از خداى تعالى فضل او را بطلبيد كه خدا درخواست از او را دوست مى دارد.
و در الدرالمنثور است كه ابن جرير از طريق حكيم بن جبير از مردى كه نامش را نبرده روايت آورده كه او گفت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: از خدا فضل او را بطلبيد كه خداى تعالى دوست مى دارد بندگانش از فضلش طلب كنند، و يكى از بهترين عبادتها انتظار فرج است .
و شيخ طوسى در تهذيب بسند خود از زراره روايت آورده كه گفت : من از امام صادق (عليه السلام ) شنيدم كه آيه : (و لكلّ جعلنا موالى ممّا ترك الوالدان و الاقربون ) را مى خواند، و مى فرمود: منظور خداى تعالى از اين موالى اولى الارحام است ، كه در ارث بردن ، اولاى از ديگرانند، و منظور اوليا نعمت نيست ، بلكه منظور اين است كه هر خويشاوند كه به ميت و به رحمى كه ميت را به سوى خود مى كشاند نزديك تر است او از ديگران به بردن ارثش سزاوارتر است .
رواياتى در ذيل آيه (الرجال قوّامون على النّساء) و نقد و بررسى آنها

*(127/12)*

و در همان كتاب به سند خود از ابراهيم بن محرز روايت كرده كه گفت من نزد امام ابى جعفر (عليه السلام ) حاضر بودم ، كه شخصى از آن جناب پرسيد: مردى به همسرش مى گويد: اختيارت با خودت حضرت فرمود: چگونه ممكن است اختيارش با خودش باشد، با اينكه خداى تعالى اختيار او را به دست شوهرش داده ، و فرموده : (الرجال قوامون على النساء)، نه اين سخن هيچ ارزش و اعتبارى ندارد.
و در الدرالمنثور است كه ابن ابى حاتم از طريق اشعث بن عبدالملك از حسن روايت كرده كه گفت : زنى نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آمد، و از شوهرش شكايت كرد كه به وى سيلى زده است ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: بايد قصاص شود ليكن چيزى نگذشت كه آيه : شريفه : (الرجال قوّامون على النساء...) نازل شد، و زن بدون قصاص برگشت .
مؤ لف قدس سره : الدرالمنثور اين روايت را به چند طريق ديگر از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )
نقل كرده ، و در بعضى از آن طرق چنين آمده : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود تو چيزى مى خواستى و ليكن خداى تعالى چيزى ديگر را خواست ، و شايد مورد آن زن از موارد نشوز بوده ، و گرنه ذيل آيه شريفه مى فرمايد: (فان اطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا)، (اگر زن در اطاعت شما باشد به هيچ راهى نمى توانيد به او ستم كنيد) منافات با روايت دارد.

*(127/13)*

در ظاهر اين روايات اشكال ديگرى هست ، از اين جهت كه از ظاهر آنها برمى آيد اين كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: (القصاص ) (بايد قصاص شود) بيان حكم مساءله اى است كه آن زن پرسيده ، نه اين كه آن جناب به عنوان يك قاضى حكم به قصاص كرده باشد، چون اگر چنين بوده بايد هر دو طرف دعوى در محكمه حاضر شده باشند، و لازمه بيان حكم بودن اين است كه آيه شريفه (الرجال ) براى تخطئه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نازل شده باشد، و خواسته باشد بفرمايد پيامبر در حكمى كه كرد و تشريعى كه فرمود اشتباه كرد، و اين با عصمت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) منافات دارد، نسخ هم نمى تواند باشد زيرا نسخ وقتى تصور دارد كه به حكم منسوخ عمل شده باشد، و معلوم است كه به چنين قصاصى گفتيم يك طرفى است عمل نشده بود.
ممكن است بگوييد: خداى تعالى در قرآن كريم چند جا احكام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را برداشته ، و يا در جايى كه آن جناب حكمى كه بايد مى كرد و نكرده حكم فرموده چه عيبى دارد كه اين مورد هم از آن موارد باشد؟.
جوابش اين است كه درست است كه خداى تعالى در بعضى از احكام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) تصرف كرده ، يا برداشته ، و يا حكمى كه آن جناب نكرده وضع نموده ، و ليكن اين تنها در احكامى است كه آن جناب به عنوان ولايت بر جامعه كرده است ، نه در احكامى كه براى امت و جامعه تشريع كرده ، تصرف در احكام تشريعى آن جناب تخطئه آن جناب بوده و باطل است .
و در تفسير قمى در روايت ابى الجارود از امام باقر (عليه السلام ) آمده كه كلمه (قانتات ) را به معناى زنان مطيع تفسير فرموده .
و در مجمع البيان در تفسير جمله : (فعظوهن و اهجروهن فى المضاجع و اضربوهن ...)، از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هجر در مضاجع به اين است كه در رختخواب زن برود،

*(127/14)*

ولى پشت خود را به او كند، و نيز در معناى (زدن ) از آن جناب روايت كرده كه بايد با مسواك او را زد.
و در كافى به سند خود از ابى بصير از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير جمله : (فابعثوا حكما من اهله و حكما من اهلها) فرمود: اين دو حكم بايد با زن و شوهر شرط كنند، كه هر حكمى كه كردند آن دو قبول كنند، اگر حكم كردند كه بايد از هم جدا شوند، بپذيرند، و اگر حكم كردند بايد باهم باشند بپذيرند.
مؤ لف قدس سره : اين معنا و همچنين قريب به آن به چند طريق ديگر هم در كافى و هم در تفسير عياشى آمده است .
و در تفسير عياشى از ابن مسلم از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده فرمود: اميرالمؤ منين در مورد زنى كه به ازدواج مردى در آمده بود و مرد با او و كسان او شرط كرده بود كه اگر همسرى ديگر اختيار كند و از او كناره گيرى نمايد، و يا كنيزى بر سرش بگيرد خود به خود طالق باشد، چنين قضاوت كرد: كه شرط خدا قبل از شرط شما واجب الوفا است ، (و خداى تعالى قبل از اينكه شما چنين شرطى بكنيد بر عموم امت شرط كرد كه مرد، اختيار گرفتن چهار همسر را دارد) بنابراين شوهر اگر خواست مى تواند به شرط خود وفا كند و اگر خواست مى تواند او را طلاق ندهد، و همسر ديگرى نيز بگيرد، و يا كنيزى اختيار كند، و اگر او سر راهش را بگيرد، شوهر مى تواند قهر كند، و در بستر پشت به او بخوابد زيرا خداى تعالى فرموده : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع )، و نيز درباره گرفتن كنيزان فرموده : (احل لكم ممّا ملكت ايمانكم ) و درباره رابطه زناشويى فرموده : (و اللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن ، و اهجروهن فى المضاجع ، و اضربوهن ، فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان اللّه كان عليا كبيرا).
روايتى خواندنى از پيامبر (ص ) درباره زن در اسلام

*(127/15)*

و در الدرالمنثور كه بيهقى از اسما بنت يزيد انصارى روايت كرده كه نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شده در حالى كه آن جناب در بين اصحابش قرار داشت ، اسما عرضه داشت : پدر و مادرم فدايت باد، من از طرف زنان خدمت شما آمده ام ، يا رسول اللّه جانم به فدايت بدان كه هيچ زنى در شرق و غرب از آمدن من به نزد تو خبردار نشده ، مگر آن كه نظريه اش مثل همين نظريه اى است كه من عرض مى كنم .
خداى تعالى تو را به حق مبعوث كرد به سوى مردان و زنان (عالم ) و ما به تو ايمان آورديم ، و به معبود تو كه تو را فرستاده نيز ايمان آورديم ، و ما طايفه زنان محصور در چهار ديوارى خانه ها، و تحت سيطره مردان هستيم ، و در عين حال پايه و اساس خانه و زندگى شما مردانيم اين مائيم كه شهوات شما را بر مى آوريم ، و به فرزندان شما حامله مى شويم ، و اما شما مردان در دين اسلام برترى هايى بر ما يافته ايد، شما به نمازهاى جمعه ، و جماعت و به عيادت بيماران ، و به تشييع جنازه مى رويد، همه ساله مى توانيد پشت سر هم به حج برويد، و از همه اينها ارزنده تر اين كه شما مردان مى توانيد در راه خدا جهاد كنيد، و چون شما به سوى حج و يا عمره و يا به سوى جهاد مى رويد اموال شما را حفظ مى كنيم ، و براى شما پارچه مى بافيم ، تا لباس برايتان بدوزيم ، و اموال شما را تر و خشك مى كنيم ، (در نسخه اى ديگر آمده اولادتان را تربيت مى كنيم ) پس آيا در اجر و ثواب با شما شريك نيستيم ؟ حضرت با همه رخسارش روى به اصحاب خود كرد و سپس فرمود: آيا سخن هيچ زنى بهتر از سؤ ال اين زن درباره امر دينيش شنيده ايد؟ عرضه داشتند: يا رسول اللّه ، هيچ احتمال نمى داديم زنى به چنين مطالبى راه پيدا كند، آنگاه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) متوجه آن زن شد، و سپس به وى فرمود: اى زن برگرد، و به همه زنانى كه اين سؤ ال را دارند، اعلام كن كه همين كه شما به خوبى شوهردارى كنيد، خشنودى

*(127/16)*

او را به دست آوريد، و تابع موافقت او باشد، اجر همه اينها معادل است با اجر همه آنهايى كه براى مردان شمردى ، زن برگشت در حالى كه از شدت خوشحالى مكرر مى گفت : لا اله الا اللّه ، اللّه اكبر.
مؤ لف قدس سره : روايات در اين معنا در جوامع حديث از طرق شيعه و اهل سنت بسيار وارد شده ، و از ميان همه آن روايات زيباتر روايتى است كه مرحوم كلينى در كافى از ابى ابراهيم موسى بن جعفر (عليه السلام ) نقل كرده كه فرمود: (جهاد زن اين است كه نيكو شوهردارى كند)، و از جامع ترين كلمات در اين باره سخنى است كه در نهج البلاغه آمده ، سخنى كه علاوه بر جامعيت مشتمل براءس ‍ اساس تشريع احكام راجع به زنان ، و اين سخن را كافى نيز به سند خود از عبداللّه بن كثير از امام صادق (عليه السلام ) از على بن ابيطالب (عليه السلام ) نقل كرده ، و نيز به سند خود از اصبغ بن نباته از آن جناب آورده ،
كه در نامه اى كه به فرزندش نوشته فرموده : (انّ المراة ريحانه و ليست بقهرمانة )، (زن ريحانه است نه قهرمان ).
و هم چنين كلام ديگرى كه در اين باره از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نقل شده فرمود: (زن لعبت است ، هر كس او را گرفت مراقب باشد ضايعش نسازد)، آرى رسول خدا (ص ) تعجب مى كرد از مردى كه همسرش را مى زند، و آنگاه با همان دست با وى معانقه مى كند.
در كافى نيز به سند خود از ابى مريم از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: (آيا جاى تعجب نيست كه كسى همسرش را بزند، و آنگاه با او دست به گردن شود؟ و امثال اين بيانات در احاديث بسيار زياد است ، كه اگر كسى در آنها دقت كند نظريه اسلام درباره زنان را درك مى كند.
استفاده سه نكته از روايت اسماء بنت يزيد، پيرامون موقعيت و شخصيت زن در اسلام

*(127/17)*

حال به بحثى كه پيرامون داستان اسماء دختر يزيد انصارى داشتيم بر مى گرديم ، اگر كسى در اين حديث و در نظاير آن داستانهايى از مراجعه زنان به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و گفتگويشان با آن جناب در مسائل راجع به شرايع دين را حكايت مى كند، و نيز در احاديثى كه از حقوق مختلف زنان خبر مى دهد دقت كند، اين معنا برايش روشن مى شود كه زنان در عين اين كه در حجابند، و مسؤ وليتشان اداره داخل خانه ها است ، و بيشتر به شؤ ون زندگى منزلى مى پردازند در عين حال ممنوع از مراوده و آمد و شد به نزد ولى امر، و نيز تلاش در حل مشكلاتى كه احيانا پيش مى آيد نبوده اند، و اين همان آزادى عقيده اى است كه ما در ضمن بحث پيرامون آزادى عقيده ، در آخر سوره آل عمران درباره اش بحث كرديم . و از حديث نامبرده و نظاير آن سه نكته استفاده مى شود.
اول اين كه طريقه مرضيه زن در اسلام اين است كه به تدبير امور داخلى منزل و تربيت اولاد بپردازد، و اين طريقه در عين اين كه سنتى پسنديده ، و غير واجب ، و ليكن ترغيب و تشويقهائى كه درباره آن شده ، \_ از آنجايى كه جو مسلمين جو تقوا و به دست آوردن رضاى خدا و ترجيح ثوابهاى آخرت بر بهره هاى دنيوى ، و تربيت بر اساس اخلاق صالحه زنان يعنى عفت و حيا و محبت اولاد و عشق ورزيدن به زندگى در محيط خانه و امثال آن بوده \_ اين سنت مستحب همچنان محفوظ مانده است .

*(127/18)*

اشتغال به اين شؤ ون ، و اهتمامى كه در زنده نگه داشتن عواطف پاكى خداى عزوجل در وجود زنان به وديعه سپرده زنان را مشغول به خود كرد، و فرصتشان نداد كه در مجامع مردان داخل شده ، و با آنان حتى در حدودى كه خدا به آنان اجازه داده بود اختلاط كنند، شاهد اين معنا همين است اين سنت همچنان در بين مسلمانان در طول قرنهاى طولانى روى پاى خود ايستاده بود، تا آن كه بى بند و بارى زنان مغرب زمين به عنوان آزادى زنان در جوامع مسلمين رخنه يافت ، و بدون اينكه مسلمانان خودشان متوجه شوند بدترين جنايات را بر مرد و زنشان وارد آورد، و آن عبارت بود از تباهى اخلاق ، و فساد زندگى ، و بزودى دود اين افسار گسيختگى به چشمشان خواهد رفت .
آرى اگر اهل قرا ايمان مى آوردند و تقوا پيشه مى كردند خداى تعالى بركاتى از آسمان به رويشان باز مى كرد، و آن وقت از آسمان و زمين برخوردار مى شدند و ليكن آيات خدا را تكذيب كردند، و نتيجه اش اين شد كه گرفتار شدند.
دوم اينكه جاى ترديدى باقى نمى ماند كه ممنوعيت زنان از شركت در امر جهاد و امر قضاوت و حكومت بر مردم سنت واجبى بوده است .
ارزش احكام اسلامى در محيط و ظرف اجتماعى تحت حاكميت اسلام ، معلوم گردد

*(127/19)*

سوم اين كه اسلام اين محروميت زنان را مهمل نگذاشته ، و آن را به مزيتى برابر آن جبران كرده است ، مثلا اگر زنان از فضيلت جهاد در راه خدا محروم شده اند خداى تعالى اين فضيلت را به فضيلتى ديگر معادل آن جبران نموده ، و مزايا و فضايلى به او داده كه در آن افتخاراتى حقيقى هست ، مثلا اسلام نيكو شوهردارى كردن را جهاد زن قرار داده ، و شايد همين مطلب در بين ما (البته مايى كه فعلا در ظرف زندگى فاسدى قرار داريم ) آنطور كه هست ارزش خود را نشان ندهد، و ليكن در ظرف زندگى اى كه اسلام حاكم بر آن (و در آن ظرف براى هر چيزى به مقدار ارزش واقعيتش ارج نهاده مى شود، و در آن همه تلاشها و رقابت ها بر سر فضايلى از انسانيت است كه مورد رضامندى خداى سبحان باشد، خدايى كه ارزش هر يك از فضايل را آن طور كه هست مى شناسد، و براى سلوك هر انسانى مسلكى را معين نموده ، و آن انسان را به پيمودن آن مسلك تشويق نموده ، و براى ملازم بودن خطى كه برايش ترسيم كرده بها و ارزشى معين كرده ، معادل انواع خدمات انسانى ، و معادل اعمال آن است ) در چنين ظرفى ديگر هيچ خطى بر خطى ديگر برترى ندارد، ساده تر بگويم در چنين ظرفى فضيلت آن مردى كه در معركه قتال حاضر مى شود، و با كمال سخاوت خون خود را ايثار مى كند، از فضيلت زنى كه وظيفه شوهرداريش را انجام مى دهد، برتر نيست ، و نيز آن مرد حاكمى كه سرپرستى جامعه را به عهده گرفته ، چرخ زندگى مجتمع را مى چرخاند،

*(127/20)*

هيچ افتخارى بر آن زن ندارد، و آن مردى كه بر مسند قضا تكيه زده هيچ برترى نسبت به زنى كه كودكش را تر و خشك مى كند ندارد، چون منصب حكومت و قضا \_ البته براى كسى كه در آن دو منصب طبق حق عمل كند، و حق را به حق دار برساند \_ جز خون دل و مشقت دنيوى اثرى ندارد چون در ظرف اسلام و براى مرد مسلمان قبول اين منصب ها در حقيقت خود را به معرض مخاطر و مهالك افكندن است ، چون هر لحظه ممكن است حق بيچاره اى را كه به جز رب العالمين حامى يى ندارد ضايع كند، (ان ربّك لبالمرصاد) رب العالمينى كه در كمين ستمكاران است ، بنابراين چه افتخارى هست براى مردان بر زنانى كه اگر اين مسؤ وليت ها را نپذيرفته اند، براى اين است كه رب العالمين از آنان نخواسته ، و از آنان چيز ديگرى خواسته و برايشان ، خطى ديگر ترسيم كرده ، كه بايد ملازم خط خود باشند، و راه خود را بروند.
پس در مجتمع اسلامى اين پستها وقتى افتخار مى شود، و زمانى اثر خود را مى بخشد، و وقتى تعبد به آن براى صاحبش صحيح و مشروع مى گردد، كه صاحبش در پذيرفتن آن نوعى ايثار كرده باشد، و طورى تربيت شده باشد كه هر پستى را كه اجتماع به او مى دهد در نظرش مسؤ وليت و بار گران باشد، و در قبول آن از خود گذشتگى به خرج دهد، در چنين مجتمعى اگر به مرد بگويند تو بايد به ميدان جنگ بروى ، يا كشور را اداره كنى ، به خاطر رضاى خدا اين بار سنگين را به دوش مى كشد، و اگر به زن بگويند تو بايد در خانه بمانى و نسل را تربيت كنى ، او نيز به خاطر خدا قبول مى كند، و هيچ تناقضى هم در اين دو قسم حكم نمى بيند.

*(127/21)*

آرى اختلاف شؤ ون و مقامات اجتماعى و اعمال بشرى به حسب اختلاف ، و جو آنها چيزى نيست كه كسى بتواند آنرا انكار كند، يك سرباز، يا يك حاكم ، و يا يك قاضى مسلمان ، اگر افتخار مى كند به خاطر يك احترام خرافى و غير واقعى نيست ، بلكه يك كرامت واقعى است ، و آن اين است كه توانسته در راه خدا مسؤ وليتى سنگين را به عهده بگيرد، ولى يك سرباز غير مسلمان كه در محيطى مادى تربيت يافته ، او نيز در جنگيدن و خون دادن و اينكه حاضر شده است جان خود را در راه وطن خود بدهد افتخار مى نمايد، ليكن به خاطر يك احترام خرافى ، و غير واقعى افتخار مى كند، و آن اين است كه وقتى كشته شد و به اعتقاد او نابود و هيچ و پوچ گشت ، مردم نامش را در فهرست فداكاران در راه وطن مى برند، و از خود نمى پرسد وقتى من هيچ و پوچ شدم كجا هستم كه از تعظيم نامم لذت ببرم .
و همچنين يك ستاره سينما در آن جامعه احترامى پيدا مى كند،
حتى رئيس جمهور هم آن احترام را نداشته باشد، در حالى شغلشان و آنچه در طول عمر به مردم مى دادند، بزرگترين عامل سقوط مقام زنان بود، و شنيع ترين فحشا و سزاوار شنيع ترين سرزنش بودند.
پس همه اينها كه گفتيم علتش اين است كه ظرف زندگى خوبيها و بديها و افتخارات و ننگ ها را معين مى كند، چه بسيار جمعيت ها كه يك امر ناچيز و حقير را تعظيم ، و يك امر مهم و ارزنده را تحقير مى كنند، پس هيچ بعيد نيست كه اسلام امورى را تعظيم كند، و ما مسلمانانى كه در محيط ماديت و غرب زدگى بار آمده ايم آن را حقير بشماريم ، يا اسلام امورى را حقير بشمارد كه در چشم و درك ما بسيار عظيم باشد، و بر سر آنها سر و دست بشكنيم ، و ظرف در صدر اسلام ظرف تقوا و ايثار آخرت بر دنيا بود، نه ظرفى كه فعلا ما داريم .
سوره نساء، آيات 36 \_ 42

*(127/22)*

و اعبدوا اللّه و لا تشركوا به شيئا و بالولدين احسنا و بذى القربى و اليتمى و المسكين و الجار ذى القربى و الجار الجنب و الصاحب بالجنب و ابن السبيل و ما ملكت ايمنكم ان اللّه لا يحب من كان مختالا فخورا36 الّذين يبخلون و يامرون النّاس بالبخل و يكتمون ما ءاتئهم اللّه من فضله و اعتدنا للكفرين عذابا مهينا37 و الّذين ينفقون امولهم رئاء النّاس و لا يؤ منون باللّه و لا باليوم الاخر و من يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا38 و ما ذا عليهم لو امنوا باللّه و اليوم الاخر و انفقوا مما رزقهم اللّه و كان اللّه بهم عليما39 انّ اللّه لا يظلم مثقال ذرّه و ان تك حسنه يضعفها و يوت من لدنه اجرا عظيما40 فكيف اذا جئنا من كل امه بشهيد و جئنا بك على هولاء شهيدا41 يومئذ يودّ الّذين كفروا و عصوا الرسول لو تسوّى بهم الارض و لا يكتمون اللّه حديثا42
ترجمه آيات
و خدا را بپرستيد، و چيزى شريك او مگيريد، و به پدر و مادر احسان كنيد، و همچنين به خويشاوندان ، و يتيمان ، و مسكينان و همسايه نزديك و همسايه دور، و رفيق مصاحب ، و در راه مانده و بردگان كه مملوك شمايند، كه خدا افرادى را كه متبختر و خود بزرگ بينند، و به ديگران فخر مى فروشند دوست ندارد (36)
همان كسانى كه بخل مى ورزند، و ديگران را نيز به بخل دعوت مى كنند، و آنچه خدا از فضل خود به آنان روزى كرده كتمان مى كنند، و ما براى كفرپيشگان عذابى تهيه كرده ايم كه در برابر تبخترشان خوارشان سازد (37).
همان كسانى كه اموال خود را به عنوان ريا انفاق مى كنند، و به خدا و روز قيامت ايمان ندارند، و معلوم است كسى كه قرينش شيطان باشد، چه بد قرينى دارد (38).
چه مى شد و چه ضررى برايشان داشت اگر به خدا و روز جزا ايمان مى آوردند؟ و از آنچه خدا روزيشان كرده انفاق مى نمودند، با اين كه خدا به وضعشان دانا است ؟ (39).

*(127/23)*

و خدا به سنگينى يك ذرّه ظلم نمى كند، و اگر عمل آنان حسنه باشد آن را مضاعف مى كند، و از ناحيه خود اجرى عظيم مى دهد (40).
و حال كه ايمان نياوردند، - چه حالى خواهند داشت ؟ در آن روزى كه از هر امتى گواهى بياوريم ، و تو را نيز به عنوان گواه بر اين امت حاضر سازيم ؟ (41).
در آن روز كسانى كه كفر ورزيدند و رسول را نافرمانى كردند آرزو مى كنند اى كاش با خاك يكسان شده بوديم ، و پيام خدا را كتمان نمى كرديم (42).
بيان آيات
هفت آيه است كه در آن مسلمين را تشويق و تحريك بر احسان و انفاق در راه خدا نموده ، و در ازاى آن وعده جميل داده و ترك آن را كه يا به انگيزه بخل است ، و يا به انگيزه انفاق در راه خودنمايى است ، مذمت كرده است ، \_ آرى كسى هم كه به عنوان خودنمايى انفاق مى كند انفاق در راه خدا را ترك كرده است .
در جمله (و اعبدوالله و لاتشركوا به شيئا) به توحيد عملى دعوت شده است
و اعبدوا اللّه و لاتشركوا به شيئا
اين جمله دعوت به توحيد مى كند، اما توحيد عملى و آن اين است كه شخص موحد اعمال نيك خود را كه از آن جمله احسان مورد بحث است صرفا به خاطر رضاى خداى تعالى انجام دهد، و در برابر انجام آن ثواب آخرت را بخواهد، نه اين كه هواى نفس را پيروى نموده ، آن را شريك خداى تعالى در پيروى خود بداند.
دليل بر اين معنا كه منظور توحيد عملى مى باشد اين است كه دنبال جمله : (و اعبدوا اللّه ) فرموده : (و لا تشركوا به شيئا...)، و بعدا همين معنا را تعليل كرده : به اين كه (انّ اللّه لايحب من كان مختالا فخورا) كه در روايات فرموده اند مختال فخور، بخيل و كسى است كه مال خود را به عنوان رياكارى در انظار مردم انفاق مى كند،
اينها كسانى هستند كه به خداى تعالى شرك مى ورزند، چون تنها او را نمى پرستند، هواى نفسشان را نيز پرستش مى كنند.

*(127/24)*

آنگاه مى فرمايد: (و ما ذا عليهم لو آمنوا باللّه و اليوم الاخر و انفقوا)، كه از آن استفاده مى شود اگر بخيل و رياكار با بخل خود و يا رياكاريش به خدا شرك مى ورزد، علتش اين است به روز جزا ايمان ندارد.
و در جاى ديگر باز علت اين انحرافها را نداشتن ايمان بروز حساب دانسته فرموده : (و لا تتّبع الهوى فيضلك عن سبيل اللّه انّ الّذين يضلون عن سبيل اللّه لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب )، (پيروى هواى نفس مكن و گرنه تو را از راه خدا دور مى كند، و محققا علت دور شدن كسانى كه از راه خدا دور مى شوند اين است كه روز حساب را فراموش كرده اند، و به همين جهت عذابى شديد دارند).
آنگاه در جاى ديگر هواپرستى را شرك خوانده و فرموده : (افرايت من اتخذ الهه هواه و اضّله اللّه على علم ).
پس با همه اين آيات روشن ساخت كه توحيد عملى عبارت است از اين كه انسان عملى را كه انجام مى دهد صرفا براى آن انجام دهد ثواب خداى را به دست آورد، و در حين عمل به ياد روز حساب باشد، روزى كه روز ظهور ثوابها و عقابها است ، و شرك در عمل اين است كه انسان روز جزا را فراموش كند، \_ و معلوم است كه اگر ايمان به آن داشته باشد فراموشش نمى كند، - و در نتيجه عملى را كه مى كند به منظور تحصيل مثوبت نباشد، بلكه براى هدفى باشد كه هواى نفسش آن هدف را در نظرش جلوه داده ، از قبيل مال دنيا، و يا ستايش مردم ، و يا امثال آن ، چنين انسانى هواى نفس خود را روبروى خود قرار داده ، و مانند پرستش خدا آنرا مى پرستد، و شريك خدايش قرار مى دهد.
پس مراد از عبادت خدا و اخلاص براى او و عبادت اين شد كه ، عبادت را فقط و فقط به خاطر رضاى خدا و به منظور تحصيل مثوبات او بياورد، نه به خاطر پيروى هواى نفس .
و بالوالدين احسانا... ايمانكم
ظاهرا كلمه (احسانا) مفعول مطلق براى فعلى تقديرى باشد، و تقدير آيه ،

*(127/25)*

(احسنوابالوالدين احسانا) باشد، و كلمه (احسانا) هم با حرف (با) متعدى مى شود، و هم با حرف (الى )، هم گفته مى شود: (احسنت به )، و هم گفته مى شود (احسنت اليه ) به او احسان كردم .
سفارش به نيكى و احسان با همسايگان دور و نزديك در آيه شريفه
كلمه (بذى القربى ) عطف است به كلمه (بالوالدين )، و همچنين كلمات بعد، كه همه عطف به آنند، و معناى كلمه (ذوالقربى ) خويشاوند و معناى دو جمله (جار ذى القربى ) و (الجار الجنب ) از آنجا كه در مقابل هم قرار گرفته اند، اولى همسايه نزديك و دومى همسايه دور است ، چون كلمه (جنب ) به معناى اجنبى است ، و در اينجا قرينه نامبرده معناى دور را به آن مى دهد، و منظور از اين دورى و نزديكى دورى و نزديكى از نظر خانه است ، در روايت هم از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نقل شده كه همسايه را تحديد فرمود به كسى كه بين خانه تو و خانه او چهل ذراع ، يعنى بيست ذرع فاصله باشد، و در روايتى ديگر تحديد شده به چهل خانه ، كه احتمال دارد روايت اولى خواسته باشد همسايه نزديك را تحديد كند و دومى همسايه دور را.

*(127/26)*

و جمله (الصاحب بالجنب ) به معناى كسى است كه پهلوى آدمى باشد، حال يا در سفر از ساير رفقا به انسان نزديكتر باشد، و يا در حضر خانه اش ديوار به ديوار آدمى باشد، و يا در جاى ديگر مصاحب آدمى باشد، و كلمه (ابن السبيل ) به معناى كسى است كه در سفر فقير شده باشد، و يا اگر او را (پسر راه ) خوانده اند، از بابت است كه به غير از راه كسى نيست كه وى منسوب به او باشد، تنها اين مقدار به او معرفت داريم كه در راه سفر است ، به اين جهت او را پسر راه خوانده اند و اما اين كه فقير و بى زاد و راحله هم هست از خارج مفهوم كلمه به دست مى آيد \_ و خود كلمه (ابن السبيل ) بر آن دلالت ندارد، و منظور از جمله : (ما ملكت ايمانكم ) بردگان از كنيز و غلام است ، به قرينه اين كه طايفه را در عداد كسانى كه بايد به آنان احسان كرد مى شمارد، اين را هم بگوييم بيشتر از بردگان تعبير مى كنند به : (ما ملكت ايمانكم )، چيزى كه شما مالك آن شده ايد، با اين كه بايد تعبير كرد به (من ملكت ايمانكم - كسى كه شما مالك او شده ايد) (و شايد اين تبديل عبارت از ناحيه اسلام و براى اين بوده اسلام از مالك شدن انسانها كراهت دارد).
معناى مختالفخور و وجه اينكه چرا خداوند چنين شخصى را دوست ندارد
انّ اللّه لا يحبّ من كان مختالا فخورا
كلمه (مختال ) به معناى كسى است كه دستخوش خيالات خود شده ، و خيالش او را در نظر خودش شخصى بسيار بزرگ جلوه داده ، در نتيجه دچار به كبر گشته ، از راه صواب گمراه شده است ، اسب را هم اگر خيل مى خوانند براى همين است كه در راه رفتنش ‍ تبختر مى كند،

*(127/27)*

و كلمه (فخور) به معناى كسى است كه زياد افتخار مى كند، و اين دو صفت يعنى اختيال - خيال زدگى - و كثرت فخر از لوازم علاقمندى به مال و جاه ، و افراط در حب آن دو است ، و اگر فرموده : خدا مختال و فخور را دوست نمى دارد، براى همين است كه اين دو، خدا را دوست نمى دارند، زيرا قلبشان وابسته به غير او است ، و اگر خداى تعالى در تفسير جمله قبل فرموده : (آنهايى كه بخل مى ورزند...)، (و آنهايى كه اموال خود را به داعى خودنمايى انفاق مى كنند...) و با اين تفسير روشن مى سازد كه دو طايفه مذكور در معرض آن دو صفت نام برده اند (يعنى صفت خيلاء و فخر)، طايفه اول كه بخل مى ورزد دلش متعلق به مال است ، و طايفه دوم دلش متعلق به جاه است ، هر چند كه بين جاه و مال تا اندازه اى ملازمه هست .
طبع كلام اقتضا داشت كه در بيان علت اين ، كه چرا خدا دوستشان ندارد بفرمايد: (خداى تعالى كسانى را كه بخل مى ورزند و مردم را به بخل ورزيدن تشويق مى كنند، و چه و چه مى كنند، دوست نمى دارد) خلاصه اين كه جا داشت اعمال اين گونه افراد را علت عدم حب خدا ذكر كند ولى اين كار را نكرد، بلكه اول دو صفت از صفات آنان يعنى اختيال و فخر را ذكر كرد، تا بفهماند علت كارهايى كه در جملات بعد، از آن نقل مى كنيم ، اين دو صفت است ، كه حاكم بر دلهاى آنان است ، و علت دوست نداشتن خدا هم همين دو صفت است ، و اين معنا روشن است .
الّذين يبخلون و ياءمرون النّاس بالبخل ...
next page
fehrest page
back page

*(127/28)*

next page
fehrest page
back page
منظور در اين جمله اين نيست كه فقط با زبان به مردم مى گويند بخل بورزيد، بلكه با روشن عملى خود مردم را به بخل وادار مى سازند، حال چه اينكه به زبان هم دعوت بكنند، و يا سكوت نمايند، چون اين طايفه همواره داراى ثروت و اموالند، و طبيعتا مردم به كاخ و زندگى آنها تقرب مى جويند، و از ديدن زرق و برق زندگى آنها حالت خضوع و دلدادگى پيدا مى كنند، چون طمع طبيعت بشر است ، پس عمل افراد بخيل خود دعوت كننده مردم به بخل است ، به بخل امر مى كند، و از انفاق منع مى نمايد، و مثل اين است كه با زبان امر و منع كنند.
و اما اينكه فرمود: (آنچه خدا از فضل خود به ايشان داده را كتمان مى كنند) از اين بابت كه افراد بخيل وقتى به مواردى كه جاى انفاق است بر مى خورند تظاهر به فقر مى كنند چون از سؤ ال مردم و درخواست كمكشان سخت ناراحت مى شوند، و از سوى ديگر مى ترسند اگر از دادن مال ، خوددارى كنند، مردم خونشان را بريزند، و يا آرامش زندگيشان را سلب كنند، براى اينكه مردم متوجه ثروت و اموال آنان نشوند، لباس پاره مى پوشند، و غذاى نامطلوب مى خورند.
و مراد از كلمه (كافرين )، معناى لغوى آن است ، همان پوشاندن است ، چون افراد بخيل نعمتى را كه خدا به آنان داده مى پوشانند، معناى معروف كفر \_ بى دينى \_ نيز از همين معناى لغوى گرفته شده ، چون كفار حق را مى پوشانند.
و الّذين ينفقون اموالهم رئاء النّاس ...

*(128/1)*

يعنى اگر انفاق مى كنند به منظور نشان دادن به مردم مى كنند، و در اين آيه شريفه دلالت بر اين معنا است كه ريا در انفاق \_ و يا در هر كارى ديگر \_ شرك به خدا است ، و رياكارى كشف مى كند از اين كه رياكار ايمانى به خدا ندارد، زيرا اعتمادش به ديدگاه مردم ، و خوشايند آنان از عمل او است ، شرك از جهت عمل نيز هست ، براى اينكه رياكار از عمل خود ثواب آخرت را نمى خواهد، بلكه تنها نتايج سياسى كه انفاقش براى دنيايش دارد مى خواهد، و آيه شريفه اين دلالت را هم دارد كه رياكار قرين شيطان است ، و چه قرين بدى است .
و ما ذا عليهم لو آمنوا...
اين جمله استفهامى براى تاءسف و يا تعجب است ، و اين آيه به ما مى فهماند خوددارى كردن از انفاق در راه خدا ناشى از نداشتن ايمان به خدا و روز جزا است ، و اگر انسان فكر مى كند چنين ايمانى دارد، اشتباه كرده ، ايمانش واقعى نيست ، صرفا پوسته اى ظاهرى است .
و كان اللّه بهم عليما
اين جمله زمينه چينى است براى بيانى كه در آيه بعدى آمده ، و مناسب تر با معناى اين جمله آن است كه جمله حال بوده باشد، هر چند علماى نحو اجازه نداده اند، و گفته اند جمله حاليه اگر با فعل ماضى آغاز شده باشد بايد حرف (قد) بر سر آن فعل باشد، مثلا بگوئيم : (رايت زيدا و قد كان راكبا، زيد را ديدم در حالى سوار بود).
ان اللّه لا يظلم مثقال ذرّة
كلمه (مثقال ) به معناى وزن است ، و كلمه (ذره ) به معناى كوچك ترين مورچه قرمز است ، و يا به معناى تك غبارى است كه در هوا معلق است ، و به چشم ديده نمى شود، (مگر وقتى كه در ستون نورى كه از پنجره به داخل اطاق تابيده قرار بگيرد)، و كلمه (مثقال ذره ) نماينده مفعول مطلق و قائم مقام او است ، و تقدير جمله (ان اللّه لا يظلم ظلما يعدل مثقال ذرّه وزنا) است ، يعنى خدا ظلمى نمى كند كه حتى معادل سنگينى و وزن يك ذرّه باشد.
و ان تك حسنه ...

*(128/2)*

كلمه (حسنه ) هم به رفع \_ صداى پيش \_ قرائت شده و هم به نصب ، \_ صداى بالا \_
بنابراين كه به صداى پيش خوانده شود، فعل (كان ) تامه خواهد بود و بنابراين كه به فتحه شود ناقصه مى شود، و فعل (كان ) در صورتى كه ناقصه باشد، هم اسم مى خواهد و هم خبر، به ناچار بايد گفت اسم آن حذف شده ، و تقدير كلام (و ان تكن المثقال حسنه )، اگر آن مثقالى كه گفتيم حسنه باشد، خداى تعالى آن را مضاعف و دو چندان مى كند و اگر در جمله : (ان تك ) ضمير را مؤ نث آورده به جهت مؤ نث بودن خبر (كان ) بوده ، كه عبارت است از لفظ (حسنه )، و يا به خاطر اين كه اسم (كان ) كه در حقيقت فاعل اين فعل مؤ نث بوده ، تاءنيث را از مضاف اليه خود يعنى كلمه (ذره ) كسب كرده است .
سياق آيه چنين مى فهماند آيه شريفه به منزله تعليل استفهام و تاءسف قبلى است ، و تقدير كلام چنين است : اين چقدر مايه تاءسف است كه ايمان به خدا نياوردند، و انفاق نكردند زيرا اگر ايمان آورده و انفاق كرده بودند، خداى تعالى به وضع آنها دانا بود، ابدا به آنان (حتى به سنگينى يك ذره ) اگر انفاق كرده بودند، ظلم نمى كرد و پاداش آن را مهمل نمى گذاشت ، بلكه اگر حسنه اى مى بود پاداش آن را مضاعف مى داد (و خدا داناتر است ).
فكيف اذا جئنا من كل امه بشهيد...
در سابق آن جا كه پيرامون آيه : (لتكونوا شهداء على الناس )، بحث مى كرديم ، پاره اى مطالب در اين كه معناى شهادت بر اعمال ، چيست ، آورديم ، خواننده مى تواند به جلد اول عربى اين تفسير مراجعه نمايد، و به زودى مطالبى ديگر در جاى مناسبش ذكر خواهيم كرد انشاء اللّه .
يومئذ يود الّذين كفروا و عصوا الرسول ...

*(128/3)*

نسبت معصيت به رسول دادن ، شاهد بر اين است كه منظور از آن نافرمانى دستورات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است ، دستوراتى كه از مقام ولايت آن جناب صادر مى شود، و نافرمانى خداى تعالى در احكام شريعت نيست ، و جمله : (لو تسوّى بهم الارض ) كنايه از مردن به معناى باطل الوجود شدن و هيچ و پوچ گشتن است نظير جمله : (و يقول الكافر يا ليتنى كنت ترابا).
و لا يكتمون اللّه حديثا
از ظاهر سياق برمى آيد كه اين جمله عطف است به باطن جمله : (يود الّذين كفروا...) و فايده اين عطف اين است كه به وجهى دلالت كند، بر مطلبى كه آرزو كردن مرگ آنان را تعليل كند،
و آن مطلب اين است كه روز قيامت همه چيز آنان براى خداى تعالى بروز مى كند، چيزى از آنان براى خدا پوشيده نمى ماند، زيرا تمام اعمالى كرده اند نزد خدا ظاهر مى شود، و قهرا با حضور اعمالشان ، احوالشان نيز معلوم مى شود، و علاوه بر اعضاى بدنشان و همچنين انبيا و ملائكه و ديگران همه عليه آنان شهادت مى دهند، و خود خدا نيز در ماوراى همه آن گواهان محيط بر آنان خواهد بود، در اين هنگام كه آرزو مى كنند اى كاش وجود نمى داشتند، و با مشاهده اين همه شهادت و اين همه رسوايى ديگر جايى براى حاشا كردن نمى بينند، خودشان نيز به همه كارهاى زشت خود اقرار مى كنند.

*(128/4)*

و اما اينكه در جاى ديگر فرموده : (يوم يبعثهم اللّه جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم )، (روزى كه خدا همه آنان را مبعوث كند، براى خدا سوگند مى خورند، همانطور كه براى شما سوگند مى خورند)، و در مقام حاشا كردن بر مى آيند، به زودى انشاء اللّه خواهيم گفت كه اين حاشا كردن منافاتى با مطلب اين جا ندارد، زيرا گفتيم در آن روز همه باطن آنها ظهور مى كند يكى از امور باطنى آنان ملكه دروغگويى آنان است ، آنروز اين ملكه نيز بروز مى كند، و با اين كه همه حقايق را از پرده برون افتاده مى بينند، باز دروغ مى گويند، و دروغگويى ظهور همان ملكه است ، نه اين كه بخواهند حقايق را پنهان بدارند، چون گفتيم آن روز، روز بروز حقايق است ، روزى است كه چيزى بر خدا پوشيده نيست ، پس اين دروغشان در زمانى است همه باطنشان ظاهر شده ، و ديگر كتمان معنا ندارد.
بحث روايتى
در تفسير عياشى در ذيل آيه (و بالوالدين احسانا...)، از سلام جعفى از امام ابى جعفر (عليه السلام )، و از ابان بن تغلب از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمودند: اين آيه شريفه درباره رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و على (عليه السلام ) نازل شده (مى فرمايد امت اسلام بايد به دو پدر خود رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و على (عليه السلام ) احسان كنند).
آنگاه گفته : نظير اين مطلب در حديث ابن جبله آمده ، و آنگاه مى گويد: از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) روايت شده : كه والدين مسلمانان ، من و على هستيم .
توضيحى در مورد روايت نبوى (ص ): (من و على و الدين مسلمين هستيم )
مؤ لف قدس سره : بحرانى در تفسير برهان بعد از نقل حديث مى گويد: اين معنا را صاحب كتاب الفايق نيز روايت كرده است .

*(128/5)*

عياشى ، اين معنا را از ابى بصير و ابى جعفر و ابى عبداللّه (امام صادق ) (عليهم السلام )، و ابن شهر آشوب از ابان ، از ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده اند، و آنچه در اين روايات آمده جزء باطن قرآن است ، به آن معنايى كه ما در بحث پيرامون محكم و متشابه در جلد سوم عربى اين كتاب براى باطن قرآن كرديم .
آرى پدر و يا والد به معناى آن كسى است كه مبداء بشرى وجود انسان باشد، و مسؤ وليت تربيت او را به عهده داشته باشد، بنابر معنا، پس معلم آدمى و مربى كمالات او نيز پدر او است ، و بنابر مثل رسول خدا و حضرت اميرالمؤ منين (عليهما افضل الصلوه و السلام ) از هر كس ديگرى و حتى از پدر جسمانى او سزاوارتر به اينند براى مؤ من پدر باشند، مؤ منى كه به وسيله آن دو بزرگوار هدايت يافته از انوار علوم و معارفشان اقتباس نمودند، زيرا پدر جسمانى به جز مبدا بودن براى هستى او و تربيت جسم او دخالتى در هستى او ندارد، ولى پيامبر و ولى خدا جان او، و آدميت او و آخرت و معنويت او و كمالات درونى او را تربيت مى كنند، پس به پدر بودن سزاوارترند، و آياتى كه در قرآن سفارش والدين را به اولاد مى كند بر حسب باطن شامل اين دو بزرگوار نيز مى شود، هر چند كه به حسب ظاهر دو پدر جسمانى شمرده نمى شوند.
و نيز در تفسير عياشى از ابى صالح از ابى العباس روايت آورده كه در تفسير جمله : (و الجار ذى القربى و الجار الجنب ) گفته : اين دو همسايه هاى نزديك و دورى است كه با تو خويشاوندى ندارند و منظور از صاحب بالجنب همسفر است .
مؤ لف قدس سره : اين كه در حديث ابى العباس آمده ، همسايه هايى كه بين تو و آنان خويشاوندى نباشد تفسير هر دو قسم همسايه است ، هم ذى القربى و هم جار جنب ، هر چند احتمال هم دارد تنها مربوط به جار جنب باشد، و اين كه صاحب بالجنب را به همسفر تفسير كرد، بعيد نيست خواسته يكى از مصاديق صاحب را نام ببرد.

*(128/6)*

و در همان كتاب از مسعده بن صدقه از امام صادق از جدش (عليهما السلام ) روايت كرده كه فرمود: اميرالمؤ منين (عليه السلام ) در خطبه اى كه اوضاع وحشتناك روز قيامت را توصيف مى كرد فرمود:
آن روز بر دهن ها مهر مى زنند، ديگر كسى سخن نمى گويد، بلكه دستها به سخن در مى آيند، پاها خود شهادت مى دهند، پوست هاى بدن سخن مى گويند، كه در دنيا چه كردند، در نتيجه (لا يكتمون اللّه حديثا) هيچ كس نمى تواند جريانى را از خداى تعالى پنهان بدارد.
و اين توجه را داشته باش ، كه اخبار از طرق اهل سنت بسيار وارد شده ، كه مى گويند آيات درباره يهود نازل شده ، و گو اين كه اين آيات منتهى مى شود به آياتى كه متعرض حال اهل كتاب ، و مخصوصا يهود مى شود، و در آن درباره بخل يهوديان ، و حرصشان در جمع مال ، و ذخيره كردن آن ، و نيز درباره وسوسه گرى در مؤ منين ، و تشويق آنان به بخل ، و خوددارى از انفاق در راه خدا، و تفتين و خوار داشتن ايشان ، و خنثى نمودن زحمات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، سخن مى گويد، و همين مؤ يد روايات نامبرده است ، جز اينكه ، همين روايات به تطبيق شبيه تر است ، تا به شاءن نزول ، و هم چنان كه در غالب رواياتى كه درباره شان نزول وارد شده ، وضع همين طور است ، يعنى شخصى كه سخنش در روايت نقل شده به نظرش رسيده كه حادثه معينى از مصاديق فلان آيه است ، و يا فلان آيه با وضع قوم خاصى خيلى انطباق دارد، و چون چنين بود متعرض آن روايات نشديم ، و با همه كثرتش از نقل آنها صرف نظر كرديم .

*(128/7)*

اين را هم بدان كه اخبار وارده از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و اهل بيت او (عليهم السلام ) درباره احسان به والدين و خويشاوندان و يتيمان و ساير طبقاتى كه نامشان در آيه شريفه آمده آنقدر زياد است كه از حوصله شمارش بيرون است ، علاوه بر اينكه نزد خوانندگان معروف و مشهور، و همين باعث شد از ايراد آن در اين جا صرف نظر نماييم ، چون هر يك از آن روايات در قرآن كريم موقع خاصى دارد، و بهتر آن ديديم كه هر يك از آن روايات را در موقع مناسبش نقل كنيم .
سوره نساء، آيه 43
يا ايها الّذين امنوا لا تقربوا الصلوة و انتم سكرى حتى تعلموا ما تقولون و لاجنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و ايديكم ان اللّه كان عفوا غفورا (43)
ترجمه آيه
هان اى كسانى كه ايمان آورده ايد، در حال مستى به نماز نزديك نشويد، صبر كنيد تا مستى شما زايل شود، و بفهميد چه مى گوييد، و نيز در حال جنابت به نماز نزديك نشويد، مگر آنكه مسافر باشيد، و دستتان به آب نرسد، در غير اين صورت با جنابت نماز نخوانيد، تا غسل كنيد، و اگر بيمار و يا در راه سفر بوديد، و يا يكى از شما از بيت خلوت آمده ، و با زنان تماس جنسى پيدا كرديد، و براى غسل آبى نيافتيد، با خاك پاك تيمم كنيد، يعنى دست به خاك زده صورت و دو دست خود را مسح كنيد، كه خدا بخشنده آمرزگار است .
بيان آيه
اشاره به پنج دسته از آيات قرآنى كه تدريجا حرمت شرب خمر را افاده كردهاند
در سابق آن جا كه پيرامون آيه شريفه : (يسئلونك عن الخمر و الميسر) بحث مى كرديم ،

*(128/8)*

گفتيم آياتى كه متعرض مساءله شراب شده پنج طايفه است ، و اگر اين پنج طايفه را پهلوى هم بگذاريم ، اين معنا به دست مى آيد كه آيه مورد بحث بعد از آيه شريفه : (تتخذون منه سكرا و رزقا حسنا)، و آيه شريفه : (قل انما حرّم ربّى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم )، و قبل از آيه شريفه : (يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما)، و نيز پيش ‍ از آيه شريفه : (يا ايها الّذين آمنوا انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه )، نازل شده ، و آيه سوره مائده ، آخرين آيه اى است كه درباره شراب نازل شده .
(چون آيه 67 سوره نحل تنها از زشتى مى ، به اين مقدار اكتفا نموده كه آن را در مقابل رزق خوب ذكر نموده ، فرمود: (از انگور شراب و رزق خوب مى گيريد) و آيه 33 سوره اعراف بطور كلى مى فرمايد: (بگو پروردگار من تنها فواحش ظاهرى و باطنى و اثم را تحريم كرده )، و آيه مورد بحث به نماز ايستادن در حال مستى را نهى فرموده ، و آيه 219 سوره بقره تكيه روى شراب كرده ، مى فرمايد: (از تو از شراب و قمار مى پرسند، بگو در آن دو آثار سوء بسيارى است ، و منافعى هم براى مردم هست ) و در آيه 90 سوره مائده صريحا مى فرمايد: (هان اى كسانى كه ايمان آورده ايد شراب و قمار و معاملات معروف به ازلام و نيز بت پرستى تنها پليدى و از عمل شيطان است ، بايد از آنها اجتناب كنيد).

*(128/9)*

البته به وجهى ديگر ممكن است ترتيب را طورى ديگر تصور نمود، به اين كه بگوييم اولين آيه درباره خمر آيه سوره نحل ، و دومين آيه سوره اعراف ، و سومين آيه سوره بقره ، و چهارمين آيه نساء، و در آخر آيه مائده باشد، ولى بنابراين ترتيب نهى قطعى از نوشيدن خمر بر خلاف ترتيب قبلى واقع مى شود، به اين معنا كه آيه سوره اعراف نهى بدون تفسير و آيه سوره بقره نهى قطعى است ولى از آنجايى كه مسلمانان با نازل شدن اين نهى قطعى ، باز در اجتناب از نوشيدن آن سهل انگارى مى كردند، بار ديگر در سوره نساء به طور جزم از آن نهى شدند و در سوره مائده براى اين كه گمان نكنند در بعضى از احوال نوشيدن آن جايز است ، به طور مطلق و در همه احوال از آن نهى گرديدند.
و خواننده عزيز اگر در مضامين آيات نامبرده دقت كند، شايد بتواند ترتيب اول را بر ترتيب دوم ترجيح دهد، و بگويد بعد از نهى صريح كه در آيه بقره آمده ديگر معنا ندارد كه از نماز خواندن بعد از نوشيدن آن نهى كنند،
پس معلوم مى شود آيه مورد بحث كه از نماز در حال مستى نهى مى كند قبل از آيه بقره نازل شده ، مگر اين كه بگوييم نهى از نماز در حال مستى ، كنايه از نماز خواندن در حال كسالت و چرت باشد، همچنان كه در بعضى از روايات انشاء اللّه خواهد آمد به همين معنا تفسير شده است .
سخنى در مورد ارتباط بين آيات قرآنى

*(128/10)*

و اما وقوع آيه مورد بحث بين آيات قبل و آيات بعدش در حقيقت به منزله جمله معترضه آوردن در بين دو سنخ مطلب است ، الا اين كه در اين ميان احتمالى هست ، كه اى بسا اين توجيه را تصحيح كند و آن اين است كه روشن سازد سر اين كه اين جمله معترضه در بين آيات قبل و بعد جاى گرفته چيست ؟ \_ و اتفاقا توجيه چيز بى سابقه اى در قرآن كريم نيست ، \_ و آن اين است كه بگوييم ممكن است عده اى از آيات داراى سياقى واحد و متصل و منسجم هستند، تدريجا در خلال چند روز نازل شده باشند، ولى در همين چند روز ناگهان احتياج پيدا شده باشد به آيه و يا آياتى كه حكمى را كه مورد ابتلا واقع شده بيان كند، در نتيجه وقتى آن چند آيه اى كه گفتيم در يك سياق قرار دارند، تمام مى شود، آيه نامبرده در وسط آنها قرار گرفته نسبت به ماقبل و مابعدش جمله معترضه اى مى شود، تا توهمى كه در آن روزها شده دفع كند، و يا همانطور كه گفتيم حكم مساءله اى كه پيش آمده بيان نمايد، نظير آيات زير كه جمله : (لا تحرك به لسانك لتعجل به ...) نسبت به ماقبل و مابعدش بى ارتباط به نظر مى رسد، و اينك آن آيات : (بل الانسان على نفسه بصيره ، و لو القى معاذيره لاتحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه و قرآنه فاذا قراناه فاتبع قرانه ، ثم ان علينا بيانه ، كلا بل تحبون العاجله )، (آن روز به انسان خبر مى دهند كه چه كارهايى كرده ، و چه آثارى از خود به جاى گذاشته ، نه شايد احتياج به خبر دادن نباشد، بلكه انسان نسبت به خودش بصيرت و آگاهى دارد، البته اگر بهانه ها را كنار بگذارد \_ تو از عجله اى كه به حفظ كردن قرآن دارى هنگام نازل شدنش اين قدر زبانت را بخواندن آن حركت مده ، و نترس ما نمى گذاريم چيزى از قرآن از يادت برود، جمع آوريش به عهده ما است ، و نيز خواندنش براى تو، همين كه خواندن ما تمام شد آن وقت تو شروع به خواندن كن ، و بعد از آن ، بيانش به عهده ما \_ نه ، بلكه شما دنياى نقد

*(128/11)*

را دوست مى داريد).
و بنابراين ديگر احتياجى نيست كه در بيان وجه ارتباط آيه به ما قبل و ما بعدش خود را به زحمت بيندازيم ، علاوه بر اين كه همه مى دانيم كه قرآن كريم به تدريج و آيه آيه نازل شده ،
در سوره هايى كه يك بار نازل شده جا دارد، ارتباط بين آياتش را بفهميم ، و همچنين آياتى كه متصل به هم هستند و معلوم است كه با هم مرتبط هستند. در غير اين دو مورد نيازى نيست كه براى كشف ارتباط آيه اى با ماقبلش خود را به زحمت و تكلف بياندازيم .
يا ايها الّذين آمنوا لا تقربوا الصلوة و انتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
مراد از كلمه (الصلاة ) مسجد است ، براى اين كه مى فرمايد در حال جنابت نيز نزديك مسجد مشويد، و از آن عبور نكنيد پس در اين تعبير مجاز به كار رفته ، و چون استعمال مجازى مجوز لازم دارد، مجوز در اين كه مسجد را نماز خوانده ، جمله : (حتى تعلموا ما تقولون ) است ، چون اگر فرموده بود: (در حال مستى نزديك مسجد نشويد) ديگر تعليل آوردن با جمله : (حتى تعلموا ما تقولون ) خيلى مناسب به نظر نمى رسيد، و اى بسا اين تعليل معنايى ديگر را مى فهماند، كه مقصود گوينده نيست ، با اين كه مقصود اين بوده كه بفهماند شما در حال نماز روبروى مقام عظمت و كبريايى خدا قرار داريد، و با رب العالمين سخن مى گوييد، پس صلاح نيست كه در اين حال سست باشيد، و عقل خود را با پليدى شراب باطل كنيد، و نف هميد چه مى گوئيد.

*(128/12)*

و اين معنا بطورى ملاحظه مى كنيد، اقتضا مى كند بفرمايد در حال مستى به نماز نزديك نشويد، و ليكن از آنجايى كه به حسب سنت بيشتر نمازها در مسجد واقع مى شود، تا به جماعت انجام شود، ولى چون اين نيز منظور بوده احكام جنب و داخل مسجد شدن او نيز بيان شود، لذا براى اين مطلب را با كوتاه ترين عبارت بيان كرده باشد، فرمود: (در حالى كه مستيد نزديك به نماز نشويد تا بفهميد چه مى گوييد در حال جنابت نيز نزديك نشويد، و عبور مكنيد، تا آنكه غسل كنيد...) و بنابراين پس همان طور كه گفتيم جمله : (حتى تعلموا ما تقولون ) در مقام اين است كه نهى از شرب خمر به طورى كه مستيش تا حال نماز باقى بماند را تعليل كند، و بفرمايد: اگر ما شما را از شراب نهى كرديم ، غايت و هدفمان اين بود كه در نماز بفهميد چه مى گوييد، پس كلمه حتى در جمله نامبرده براى افاده غايت و علت است ، نه براى مرزبندى حكم ، نمى خواهد بفرمايد نزديك نماز نشويد و نشويد و نشويد تا مستى شما به كلى از بين برود، و بفهميد چه مى گوييد وقتى فهميديد چه مى گوييد آنوقت ديگر عيبى ندارد نماز بخوانيد.
و لا جنبا الا عابرى سبيل ...
انشاء اللّه به زودى در تفسير آيه شريفه : (يا ايها الّذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ) درباره اين آيه شريفه بحث خواهيم كرد.
بحث روايتى
(در ذيل آيه (... لا تقربوا الصلوة و انتم سكارى ) )
در تفسير عياشى از محمد بن فضل ، از ابى الحسن (عليه السلام ) روايت كرده كه در مورد آيه (لاتقربوا الصلوة و انتم سكارى ، حتى تعلموا ما تقولون ) فرموده : اين آيه قبل از تحريم شراب نازل شده است .

*(128/13)*

مؤ لف قدس سره : جا دارد اين روايت حمل شود بر اين كه مراد از تحريم شراب توضيح تحريم آن است ، و گرنه روايت عيبى پيدا كند، كه نمى توان به آن اعتنا نمود، و آن اين است كه مخالف با كتاب خدا خواهد بود، براى اين كه آيه سوره اعراف شراب را صريحا به عنوان اثم تحريم كرده ، و آيه بقره تصريح مى كند به اين كه در خمر اثمى بزرگ است ، پس معلوم مى شود شراب قبل از هجرت در مكه تحريم شده بوده ، چون سوره اعراف در مكه نازل شده ، و احدى اختلاف نكرده در اين كه آيه مورد بحث يعنى آيه سوره نساء در مدينه نازل شده است .
نظير اين روايت ، چند حديث ديگر است كه از طرق اهل سنت نقل شده ، و تصريح دارد به اين كه اين آيه قبل از تحريم خمر نازل شده ، و ممكن است روايت را ناظر بدانيم به اين كه مراد از آيه ، نهى از نماز خواندن در حال كسالت است .
و در همان كتاب از زراره از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرمود: هنگامى كه كسالت و چرت بر تو مسلط است و يا شكمت سنگين شده به نماز نايست ، زيرا بيم آن هست كه در آن حال دچار نفاق شوى ، (خداى نخواسته با خود بگويى چه كسى حال دارد برخيزد نماز بخواند، و يا آرزو كنى اى كاش نماز واجب نمى بود، و از اين قبيل تصورات منافقانه )، براى اين كه خداى تعالى مؤ منين را نهى كرد از اين كه در حال سكارى به نماز بايستند، و منظورش از حالت سكارى ، حالتى است كه خواب بر آدمى مسلط شده باشد.
مؤ لف قدس سره : اين امام (عليه السلام ) فرمود: (زيرا بيم آن هست كه در آن حال دچار نفاق شوى ) مساءله نفاق را از جمله : (يا ايها الّذين آمنوا...) استفاده فرموده ،

*(128/14)*

چون كسى كه از اين خطاب سرپيچى كند قهرا مؤ من نخواهد بود و وقتى مؤ من نباشد منافق است ، و اين كه در آخر حديث آمده بود: و منظورش از حالت سكارى حالتى است كه خواب بر آدمى مسلط شده باشد احتمال دارد كلام راوى باشد احتمال هم دارد كه كلام امام (عليه السلام ) باشد، و امام خواسته باشد آيه شريفه را به باطنش تفسير كند، و در نتيجه روايت از موارد تفسير به باطن قرآن باشد، ممكن هم هست اصلا منظور از مستى خواب بوده ، در نتيجه تفسير از قبيل تفسير به ظاهر باشد، نه به باطن .
البته در رواياتى ديگر نيز كلمه سكارى به خواب تفسير شده ، و عياشى آنها را در تفسير خود آورده ، دو روايت از كلبى و يك روايت صاحب كافى به سند خود از زيد شحام از امام صادق (عليه السلام ) و روايتى ديگر باز به سند خود از زراره از امام باقر آورده ، و بخارى هم در صحيح خود اين معنا را انس از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نقل كرده است .
آيات 58 \_ 44 نساء
(راجع به يهوديان )

*(128/15)*

الم تر الى الّذين اوتوا نصيبا من الكتب يشترون الضلاله و يريدون ان تضلوا السبيل 44 و اللّه اعلم باعدائكم و كفى باللّه وليّا و كفى باللّه نصيرا45 من الّذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه و يقولون سمعنا و عصينا و اسمع غير مسمع و رعنا ليا بالسنتهم و طعنا فى الدين و لو انهم قالوا سمعنا و اطعنا و اسمع و انظرنا لكان خيرا لهم و اقوم و لكن لعنهم اللّه بكفرهم فلا يؤ منون الا قليلا 46 يا ايها الّذين اوتوا الكتب آمنوا بما نزّلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحب السبت و كان امر اللّه مفعولا47 انّ اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء و من يشرك باللّه فقد افترى اثما عظيما48 الم تر الى الّذين يزكون انفسهم بل اللّه يزكى من يشاء و لا يظلمون فتيلا49 انظر كيف يفترون على اللّه الكذب و كفى به اثما مبينا50 الم تر الى الّذين اوتوا نصيبا من الكتب يومنون بالجبت و الطغوت و يقولون للّذين كفروا هولاء اهدى من الّذين آمنوا سبيلا51 اولئك الّذين لعنهم اللّه و من يلعن اللّه فلن تجدله نصيرا52 ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يوتون النّاس نقيرا53 ام يحسدون النّاس على ما آتئهم اللّه من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتب و الحكمه و آتينهم ملكا عظيما54 فمنهم من آمن به و منهم من صدّعنه و كفى بجهنّم سعيرا55 ان الّذين كفروا بايتنا سوف نصليهم نارا كلّما نضجت جلودهم بدلنهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ان اللّه كان عزيزا حكيما6 و الّذين آمنوا و عملوا الصلحت سندخلهم جنت تجرى من تحتها الانهار خلدين فيها ابدا لهم فيها ازوج مطهره و ندخلهم ظلّا ظليلا57 ان اللّه ياءمركم ان تؤ دوا الامنت الى اهلها و اذا حكمتم بين النّاس ان تحكموا بالعدل انّ اللّه نعمّا يعضكم به انّ اللّه كان سميعا بصيرا58
ترجمه آيات

*(128/16)*

مگر آن كسان را كه از كتاب آسمانى بهره اى داده شدند نمى بينى ، كه چگونه گمراهى را مى خرند، و مى خواهند كه شما نيز، راه را گم كنيد، (44).
- اين يهوديان كه برخوردى دوستانه با شما دارند دشمن شما هستند، \_ و خدا به دشمنان داناتر است ، \_ و به باطن كارشان آگاه تر \_ و خدا براى دوست داشتن كافى است و او براى ياورى بس است (45).
بعضى از گروندگان به كيش يهوديت كلمات را \_ در سخنان خود \_ با جابجا كردن تحريف مى كنند، مثلا \_ به جاى اين كه بگويند: سمعنا و اطعنا \_ مى گويند: سمعنا و عصينا \_ شنيديم و نافرمانى كرديم ، و به جاى اين كه بگويند: \_ اسمع اسمعك اللّه \_ مى گويند \_ راعنا \_ يعنى اسمع غير مسمع \_ بشنو كه خدا شنوايت نكند، و اين باطل را با لحن حقگويى ادا مى كنند \_ چون كلمه \_ راعنا \_ در اصطلاح مسلمانان ادب و احترام را مى رسانيد و در اصطلاح يهوديان فحشى بود كه معنايش گذشت \_ تا در دين خدا طعنه بزنند و اگر مى گفتند: سمعنا و اطعنا و اسمع و انظرنا \_ شنيديم و اطاعت كرديم ، تو نيز به سخن ما گوش بده ، و مهلت بده تا سخن خود بگوييم ، \_ برايشان بهتر و استوارتر بود، و ليكن خدابه خاطر كفرشان لعنتشان كرده بود، ديگر ايمان نمى آورند مگر اندكى (46)
هان اى يهود و نصارى كه كتاب آسمانى بر شما نازل شده ، ايمان آوريد به كتابى كه نازل كرديم ، و مصدق كتابى است كه با شما است ، و گرنه وجهه دلها را از فطرت به سوى خلاف فطرت بر مى گردانيم ، و از رحمت خود دور مى سازيم ، آن چنان كه اصحاب سبت را لعنت كرديم ، و امر خدا انجام شدنى است (47).
چون خدا شرك ورزيدن به خود را نمى بخشد و گناهان كوچكتر از آن را از هر كس بخواهد مى آمرزد، و كسى كه به خدا شرك بورزد گناهى عظيم را باب كرده است (48).

*(128/17)*

مگر آن كسان را خود را به عنوان پاكى مى ستايند، نمى بينى با اين كه خداى تعالى است كه هر كس را بخواهد پاك و تزكيه مى كند، و احدى در اين كار استقلال ندارد، و مردم حتى يك خردل ستم نمى شوند (49).
ببين چگونه \_ با ادعاى اين كه ما يهوديان پسر و دوستان خداييم \_ بر خدا دروغ مى بندند، و اين خود گناهى است آشكار(50).
آيا نديدى آنها كه كتاب داده شدند، و علمايى كه بهره اى از علم كتاب داشتند چگونه به طاغوت و بت مى گروند، و درباره مشركين مى گويند اينها راهشان به واقع نزديك تر است ، تا راه گروندگان به اسلام (51).
اينها كسانى هستند كه خدا از رحمت خود دورشان ساخته ، و كسى كه خدا او را دور كند، ديگر ياورى برايش نخواهى يافت (52).
آيا اين اهل كتاب سهمى از نبوت و ولايت دارند؟ اگر خدا سهمى به آنها مى داد از شدت بخلى كه دارند پشيزى بر مردم خير نداشتند (53).
و يا اين سخنان به انگيزه حسد مى گويند، حسد از اينكه خدا از فضل خود به او داده و به ايشان نداده با اينكه اين تازگى ندارد، بلكه ما از فضل خود به آل ابراهيم كتاب و حكمت و ملكى عظيم داديم (54).
مردم آن روز نيز دو دسته شدند، بعضى به آن ايمان آوردند و بعضى راه ايمان آوردن ديگران را نيز بستند، و جهنم براى سوزاندنشان بس است (55).
محققا كسانى كه به آيات ما كفر ورزيدند به زودى داخل آتششان مى كنيم كه هر نوبت پوستشان چروك شود پوستى ديگر بر تنشان مى كشيم ، تا عذاب را همچنان بچشند، كه خدا مقتدرى است شكست ناپذير، و در عين حال حكيم (56).
و اما كسانى كه ايمان آوردند و عمل صالح كردند، به زودى در بهشت هايى داخلشان مى كنيم جويها در زير آن روان است ، و ايشان در آن جاودانه خواهند زيست ، و در اين زندگى ابدى همسرانى پاك خواهند داشت و در سايه اى داخلشان مى كنيم ، كه گسترده و دائمى است (57).

*(128/18)*

خدا دستور مؤ كد به شما مى دهد كه امانت مردم را به آنان برگردانيد، و چون بين مردم داورى كنيد به عدل حكم برانيد، كه خدا با اندرز خوبى شما را پند مى دهد چون او در هر لحظه شنوا و بيناى كار شما است (58).
بيان آيات
اين آيات متعرض حال اهل كتاب است ، ستمكاريها و خيانتهايى را آنان در دين خدا كردند تفصيل مى دهد.
روشن ترين طايفه اى كه اين آيات با وضع آنان تطبيق مى كند يهودند، و اين آيات سياقى واحد و متصل دارد، و آيه اخير مى فرمايد: (ان اللّه يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها)، نيز اتصالش به آيات قبل روشن است ، و همچنين آيه (176).
سخن از استفتاى مردم از مساءله ارث دارد، ولى بعضى از مفسرين اين دو آيه را از بين همه آيات سوره نساء كه در مدينه نازل شده استثنا نموده اند و گفته اند: اين دو آيه در مكه نازل شده ، با اين كه مساءله ارث در مدينه تشريع شده است .
الم تر الى الّذين اوتوا نصيبا من الكتاب ...
در تفسير آيات (36 الى 42) سوره گفتيم كه اين چند آيه يعنى آيات (36 الى 42) تا حدودى مربوط است به آيات (44 \_ 58)، يعنى آيات مورد بحث ، و در آنجا خوانديد كه گفتيم آن آيات درباره يهود نازل شده است .
هشدار بر مسلمانان كه فريب يهود را نخوريد!

*(128/19)*

و خلاصه كلام اين كه از آيات مورد بحث برمى آيد، يهوديان به مؤ منين اظهار مودت و خيرخواهى مى كرده اند، و از اين راه آنان را فريب مى داده اند، مثلا به بخل و خود دارى از انفاق وادار مى كردند، تا از اين راه نگذارند زحمات مؤ منين به نتيجه برسد، و قدمى به سوى تقدم و تعالى بردارند، اين آن چيزى است كه از ظاهر آيه برمى آيد، و لازمه اين كه در شاءن يهود و دوستان و هم رازهاى يهود نازل شده باشد، نيز همين معنا است چون ثمره دوستى و سر و سرّ داشتن با يهود همين بود به وسيله تحريفات يهود از راه منحرف شوند، و هر جا كه آنها بروند، آنان نيز بروند. آنها بخل بورزند، و اينان را نيز وادار به بخل كنند.
اين آن مطلبى است كه از جمله (و يريدون ان تضلوا السبيل ، و اللّه اعلم باعدائكم ...) استفاده مى شود، پس معناى دو آيه \_ و خدا داناتر است چنين مى شود: آن چه اين جا برايت بيان مى كنيم تصديق و يا ارائه مصداق و نمونه اى است ، براى آنچه قبلا از حال كسانى كه مختال و فخورند و در نتيجه بخل و ريا مى ورزند برايت بيان كرديم ، مصدق و مصداق آن ، گفتار يهوديانى است بهره اى از كتاب به ايشان داده شده ، البته بهره اى نه آن طور كه خودشان ادعا دارند كه همه كتاب آسمانى را دارند \_ آنگاه با همان سرمايه براى خود ضلالت مى خرند، و ضلالت را بر هدايت ترجيح مى دهند و مى خواهند شما مسلمانان نيز راه سعادت را گم كنيد.
آرى يهوديان هر چند كه با شما به روى خوش ملاقات مى كنند، و هر چند اظهار محبت نموده ، در قيافه افراد صالح در مى آيند و آن چنان با شما برخورد مى كنند كه گويى خيرخواه و ياوران شمايند، و اى بسا حرفهايى بزنند كه طبع شما آن را بپسندد، و دلهايتان مجذوبش شود،

*(128/20)*

كه چه حرفهاى درستى مى زنند، و ليكن \_ بدانيد \_ قصدى جز گمراه كردن شما از صراط مستقيم ندارند، دليلش هم خيلى روشن است ، و آن اين است كه خودشان از صراط مستقيم منحرفند و ضلالت را براى خود انتخاب كرده اند، و خداى عزوجل دشمنان شما را بهتر از خود شما مى شناسد، پس به هوش باشيد، كه يهود دشمنان شمايند، فريب آنچه از حالات آنها مى بينيد نخوريد، زنهار زنهار آنان را در پيشنهادهايى كه مى كنند اطاعت مكنيد، و به سخنان زيبا و فريبنده شان گوش ندهيد، به خيال اين كه واقعا دوست و خيرخواه شمايند، از سوى ديگر شما چه حاجتى به ولايت دروغين و دوستى كاذب آنان داريد، با اين كه خداى تعالى براى ولايت و يارى شما كافى است ، و با ولايت و يارى خدا چه حاجت به ولايت و يارى آنان ؟.
من الّذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ... فى الدين
كلمه : (من ) در جمله (من الّذين ...) بيانيه است ، مى خواهد جمله : (الّذين اوتوا نصيبا من الكتاب ) را كه در آيه قبلى بود، و يا كلمه : (باعدائكم ) را بيان كند، البته بسا باشد كه گفته باشند جمله : (من الّذين هادوا) بر سر هم خبرى است براى مبتدايى كه حذف شده ، و جمله : (يحرفون الكلم ) همان محذوف را توصيف مى كند، و تقدير آيه چنين است : (من الّذين هادوا قوم يحرفون ...) (يعنى بعضى از يهوديان قومى هستند كه چنين و چنان مى كنند). و گفتار خود را تاءييد كرده باشند، به اين كه حذف موصوف در كلام عرب شايع است ، مانند شعر ذوالرمه كه گفته است :
فظلوا و منهم دمعه سابق له
و آخر يشنى دمعه العين بالمهل
(كارشان به جايى رسيد كه بعضى از شدت اندوه جلو اشك خود را نتوانستند بگيرند...) كه گفته اند كه در اين شعر موصوف حذف شده ، تقدير كلام \_ در صورتى كه شعر حكايت حال جمعيتى باشد \_ (و منهم قوم دمعه سابق له ...) است ، - و در صورتى كه حكايت حال فردى بوده باشد \_ (و منهم من دمعه سابق له ...) است .

*(128/21)*

معناى (يحرفون الكم عن مواضعه )
خداى تعالى اين طايفه از يهود را اينطور توصيف نموده ، كه كلمات كتاب خداى را تحريف مى كنند حال يا به اين كه جاى آنها را تغيير مى دهند، و پس و پيش مى كنند، و يا آنكه بعضى از كلمات را به كلى مى اندازند، و يا به اين كه كلماتى از خود به كتاب خدا اضافه مى كنند، همچنان كه تورات موجود دچار چنين سرنوشتى شده ، يعنى بسيارى از مطالبش آسمانى نيست ، و يا به اين است كه آن چه از موسى و از ساير انبيا (عليهم السلام ) در تورات آمده تفسيرش كرده اند به غير آن چه مقصود بوده ، معناى حقيقى آن را رها كرده معنايى تاءويلى
براى آن كرده اند هم چنان كه بشارتهايى كه در تورات درباره آمدن رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) آمده بود و قبل از بعثت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آن چه درباره عيسى (عليه السلام ) به عنوان بشارت وجود داشت همه را تاءويل كردند، و گفتند نه عيسايى (عليه السلام ) آمده و نه محمدى (صلى اللّه عليه و آله ) و ما هم اكنون منتظر آمدنشان هستيم .

*(128/22)*

ممكن هم هست مراد از (تحريف كلمات از مواضعش ) آن مطلبى باشد كه بعد از اين جمله آمده ، كه گفتند: (سمعنا و عصينا...)، در نتيجه اين جملات عطف خواهد بود بر جمله (يحرفون ...) و در اين صورت مراد از (تحريف كلمات از مواضعش ) اين خواهد بود كه كلمه اى را در غير آنجايى كه بايد به كار رود استعمال كنند، مثلا وقتى كسانى مى گويند: (سمعنا) كه بخواهند اعلام اطاعت كنند، و در اين صورت جا دارد دنبالش بگويند: (و اطعنا) نه اين كه بگويند: (سمعنا و عصينا)، و يا با اين كه نمى خواهند اعلام اطاعت كنند، به عنوان استهزا: (سمعنا) و همچنين وقتى به يك فردى گفته مى شود، (اسمع - گوش ‍ بده ) جا دارد دنبال آن اضافه كند: (اسمعك اللّه خدا شنوايت كند) نه اين كه بگويد (اسمع غير مسمع ) يعنى بشنو كه خدا شنوائيت ندهد، چون كلمه (راعنا) در لغت يهود معناى (اءسمع غير مسمع ) را مى دهد.
مذمت يهود به جهت عمل ناپسندى كه مرتكب مى شدند
ليا بالسنتهم و طعنا فى الدين

*(128/23)*

اصل (ل \_ ى \_ ى ) به معناى تاب دادن و پيچاندن است ، پس معناى جمله مورد بحث اين مى شود كه يهوديان مورد بحث زبان خود را مى پيچند، تا به اين وسيله سخن باطل خود را به صورت حق جلوه داده ، اهانتى كه مى خواهند بكنند به صورت ادب و احترام بكنند، چون مؤ منين رسم داشتند هرگاه مى خواستند با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) سخن بگويند، (همانطور كه ما فارسى زبانان تكيه سخنمان در گفتگوى با مخاطب اين است كه مى گوييم (اجازه بفرماييد) و منظورمان اين است كه مهلت بده من همه حرفهايم را بزنم ، عرض مى كردند: (راعنا) يعنى اجازه بده ، ما مطلب خود را تا به آخر بگوييم ، و اين كلمه در زبان يهود معناى زشتى داشت ، معنايى كه لايق به ساحت مقدس رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نبود، به همين جهت فرصت را غنيمت شمردند، هرگاه مى خواستند با آن جناب سخن بگويند به قصد مذمت و بى احترامى اين كلمه را استعمال مى كردند، و خداى تعالى در اين آيه شريفه ايشان را مذمت كرد، و نخست به طور اجمال فرمود: (يحرفون الكلم عن مواضعه ) و سپس آن را تفسير كرد به اين كه : (و يقولون سمعنا و عصينا و اسمع غير مسمع )، آنگاه مثل اين كه خواسته باشد اين را نيز تفسير كند، عطف كرد بر آن جمله : (و راعنا) را، آنگاه فرمود:
مجذوبش شود، يهوديان در حالى انجام مى شود كه زبان خود را تاب مى دهند، و به دين خدا طعنه مى زنند: (ليا بالسنتهم و طعنا فى الدين )، و اين دو مصدر يعنى مصدر (لى ) و (طعن ) در موضع حال قرار دارند.
و لو انهم قالوا سمعنا و اطعنا و اسمع و انظرنا لكان خيرا لهم و اقوم

*(128/24)*

اينكه فرموده : اگر اين طور بگويند كه مشتمل است بر ادب دين و خضوع در برابر حق ، بهتر و باقوام تر است از آنچه مى گفتند يعنى از (سمعنا و عصينا...) با اين كه اين سخن نه خير است و نه باقوام تا آن از اين بهتر و باقوام تر باشد، در حقيقت از باب مقايسه اثر حقى است كه در اين كلام حق است ، و اثرى كه يهود براى كلام خود قائل بود، هر چند كه كلام يهود در واقع هيچ خوبى و قوام نداشت ، پس مقايسه بين اثر حق است با اثرى كه يهود حقش مى پنداشت ، و معناى جمله اين است : اگر يهود مى گفتند: (سمعنا و اطعنا...) خير و قوام در آن بيشتر بود، از خير و قوامى كه در دل خود براى لى و طعن فرض كرده اند، پس گفتار در اين آيه نظير گفتار در آيه شريفه زير است كه مى فرمايد: (و اذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها، و تركوك قائما قل ما عنداللّه خير من اللّهو و من التجارة و اللّه خير الرازقين ).
و لكن لعنهم اللّه بكفرهم فلا يؤ منون الّا قليلا
اين جمله خطاب به مسلمين است ، و براى هميشه نوميدشان مى كند از اين كه يهود بگويند: (سمعنا و اطعنا) هرگز نخواهند گفت ، زيرا اين كلمه ، كلمه ايمان است ، و اين يهوديان ملعون خدايند، و در نتيجه موفق به ايمان نخواهند شد، و لذا در جمله قبل اين طور تعبير كرد: (و لو انهم قالوا)، چون تعبير به كلمه (لو) دلالت بر آرزو مى كند و آرزو اشعار بر محال بودن تحقق آن آرزو دارد.
و ظاهرا حرف (با) در جمله (بكفرهم ) براى سببيت است ، نه براى آلت ، براى اين كه كفر صفتى است كه ممكن است به وسيله ايمان زايل گردد، و بنابراين كفر بدان جهت كه كفر است مستوجب لعنتى كه ايمان را محال سازد نيست ، و چنان نيست كه بطور قاطع از ايمان جلوگيرى كند.
بله كفر آنان بطورى كه در آخر سوره آن را شرح داده سبب لعنت هست ، اما لعنتى كه ايمان را محال نمى سازد، ممكن است افراد انگشت شمارى ايمان بياورند (دقت بفرمائيد).

*(128/25)*

مراد از (فلا يؤ منون الّا قليلا)
فلا يؤ منون الّا قليلا
بعضى از مفسرين گفته اند كلمه (قليلا) حال است ، و تقدير كلام (فلا يؤ منون الا و هم قليل ) است ، يعنى ايمان نمى آورند مگر در حالى كه اندكند، و اى بسا گفته باشند: كلمه (قليلا) صفتى است براى موصوفى كه حذف شده ، و تقدير كلام (فلا يؤ منون الّا ايمانا قليلا) است ، و اين وجه هم مثل وجه قبلى عيبى ندارد ليكن بايد در آن اضافه شود كه اتصاف ايمان به صفت اندكى ، از قبيل وصف به حال متعلق موصوف است ، وقتى مى گوييم (ايمان نمى آورند مگر ايمانى اندك ) معنايش (مگر ايمانى كه مؤ منين به آن ايمان اندكند) است .
و اما اينكه بعضى از مفسرين گفته اند: مراد از اين تعبير ايمان كم و ضعيف در مقابل ايمان كامل است ، و مى خواهد بفرمايد، ايمان قابل اعتنايى نمى آورند، كه بتواند عمل صاحبش را اصلاح و دل او را تزكيه كند، و عقلش را رقاء بخشد راه درستى نرفته ، براى اين كه ايمان متصف مى شود به ايمان مستقر و ايمان عاريتى ، و ايمان كامل و ايمان ناقص ، ولى متصف نمى شود به كم و زياد، هيچ فصيحى در سخن خود ايمان را به دو وصف قلت و كثرت توصيف نمى كند، تا چه رسد به قرآن كريم كه فصيح ترين و بليغ ترين كلام است .

*(128/26)*

علاوه بر اين ، مراد از ايمانى كه در آيه شريفه آمده ، يا حقيقت ايمانى قلبى است ، كه مقابلش نفاق است ، و يا صورت ايمان است كه بسا مى شود از آن تعبير به اسلام مى شود، و جاى هيچ ترديدى نيست كه در اسلام ايمان به هر دو معنايش معتبر است ، و اسلام به آن اعتنا نموده ، و آيات قرآنى هم تصريح دارد بر اعتبار آن ، صريحا مى فرمايد: (لا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤ منا) علاوه بر اين كه آن مستثنا منه كه خداى تعالى عده قليلى را از آن استثنا كرده جمله (و ليكن خداى تعالى به جرم كفرشان لعنتشان كرده ) مى باشد، و معلوم است كه در اين استثنا كمترين درجه ايمان و يا اسلام ظاهرى يعنى حفظ ظاهرى اسلام و گفتن : (سمعنا و اطعنا) كافى است ، هر كس اين مقدار اسلام و ايمان از خود نشان بدهد حكم ساير مسلمانان را دارد، و مانند آنها مشمول لعنت خداى تعالى نيست .
و انگيزه اى كه اين مفسر را به ارتكاب اين اشتباه واداشته يك توهم غلط است ، و آن اين است كه خيال كرده اثر لعنت خداى تعالى تخلف پذير نيست ، وقتى خداى تعالى جمعيتى را لعنت كرد هيچ فردى از آن جمعيت ، ديگر ايمان نخواهد آورد، و فكر كرده قلت در آيه شريفه صفت ايمان است ، و ايمان قليل ايمانى نيست كه قابل اعتنا باشد.
مفسر نامبرده اينطور فكر كرده تا جمله : (لعنهم اللّه بكفرهم ) درست در آيد، و غفلت ورزيده از اين كه اين خطابها و مذمت و توبيخ ها و مؤ اخذه هايى كه در آن است متوجه مجتمعات به عنوان مجتمع است ، و نظر به فرد ندارد، آن كسى كه مشمول اين لعنت و غضب و مؤ اخذه هاى عمومى ديگر شده است ، مجتمع يهود است بدان جهت كه يك مجتمع است ، مجتمعى كه از يهوديت تشكيل شده ، كه نه ايمان مى آورد، و نه روى سعادت و رستگارى را مى بيند، و تا به امروز هم چنين بوده و تا قيامت هم چنين خواهد بود.

*(128/27)*

و اما استثنايى كه در آن شده نسبت به افراد است ، و معلوم است كه خارج شدن بعضى از افراد از يك حكمى حتمى كه روى مجتمع شده منافات ندارد، و آن حكم را نقض نمى كند، و اما اينكه چه حاجت به اين استثنا بود، با اين كه گفتيم اين مجتمع تا قيامت هم ايمان نمى آورد، و با اين كه افراد قليلى كه ايمان مى آورند مجتمعى داخل در مجتمعات يهود نبودند تا با استثناى يك مجتمع از ميان مجتمعات خارج شود؟.
جوابش اين است كه آرى ، همين مؤ منين اندك نيز براى خود مجتمعى هستند، و وقتى فرمود: (فلا يؤ منون ) هر چند كه ايمان را از مجتمع يهود نفى كرده و ليكن در آن ايمان را از افراد نيز نفى كرده است ، و در نتيجه جاى اين توهم بود كه كسى خيال كند نفى نامبرده شامل تك تك يهود هم مى شود، و آنگاه نتيجه بگيرد كه حتى يك نفر يهودى هم ايمان نمى آورد، لذا براى دفع اين توهم فرمود: (الا قليلا)، و بنابراين ، گفتار در آيه مورد بحث نظير گفتار در آيه شريفه زير است : (و لو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم ) كه به زودى تفسير و ترجمه اش مى آيد.
يا ايها الّذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا...
كلمه (طمس ) به معناى محو كردن اثرى است كه از چيزى بماند، و كلمه : (وجه ) از هر چيزى آن طرفى است كه رو به روى تو قرار دارد، و برايت ظاهر است ، و وجه در انسان سمت جلو او است ، كه براى بين نده ظاهر است ، (و چون غالبا به غير از صورت ، ساير قسمت هاى جلو بدن به وسيله لباس پوشيده و غير ظاهر است ، لذا غالبا كلمه وجه در انسان به معناى صورت او مى آيد).
اين كلمه همان طور كه در امور محسوس استعمال مى شود در امور معنوى نيز استعمال مى شود،

*(128/28)*

(نظير وجه اللّه )، و نظير اين كه مى پرسيم (وجه اين كه چرا فلانى چنين كرد چيست ؟) و از اين قبيل و كلمه (ادبار) جمع دبر به ضمه دال و ضمه با است ، كه به معناى پشت سر است ، و منظور از اصحاب سبت قومى از يهود است كه در روز شنبه از دستور الهى تجاوز مى كردند، و خداى تعالى لعنتشان نموده ، در نتيجه به صورت حيواناتى مسخشان كرد، و داستانشان در آيات زير آمده : (و اسئلهم عن القريه التى كانت حاضره البحر اذ يعدون فى السّبت اذ تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرّعا و يوم لا يسبتون لا تاتيهم ) از يهوديان بپرس اهل آن قريه اى كه لب دريا منزل داشتند و در شنبه ها از حدود الهى تجاوز مى كردند (چون شنبه كه صيد ماهى بر آنان حرام بود ماهى ها به كنار دريا و دسترس آنان مى آمدند و روزهاى ديگر نمى آمدند چه كردند كه هلاك شدند؟): (و لقد علمتم الّذين اعتدوامنكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قرده خاسئين ، فجعلناها نكالا لما بين يديها و ماخلفها).
و همان طور كه توجه فرموديد آيات سابق متعرض حال يهود و يا حداقل حال طايفه اى از يهود بود، و در آخر، سخن به اين جا كشيده شد كه اين طايفه به خاطر اين كه به خداى تعالى و رسول او خيانت كردند، و آنچه در دين خودشان صالح بود فاسد كردند، جمعشان به لعنت خدا گرفتار شده ، در نتيجه توفيق ايمان از ايشان سلب شد، مگر از عدد اندكى از آنها، پس خطاب متوجه جميع اهل كتاب شد، \_ چون ظاهر جمله : (يا ايها الّذين اوتوا الكتاب ) همين عموميت را افاده مى كند - و در آن اهل كتاب را به سوى ايمان به كتابى كه اخيرا نازل شده و مصدق كتاب آسمانى ايشان است دعوت فرمود، و تهديدشان كرد به اين كه اگر از در استكبار و بدون عذر تمرد كنند، به سخطى گرفتار مى شوند، كه يا لعنت است ، و يا طمس ، يعنى عذابى كه اثرى از آنان باقى نمى گذارد و با اين لعن و طمس گريبان آنان را مى گيرد، و بدون ترديد دست بردار از آنان نيست .

*(128/29)*

و اين همان معنايى است كه از جمله : (من قبل ان نطمس وجوها فنردّها على ادبارها) استفاده مى شود، پس معناى طمس وجوه عبارت شد از اين كه خداى تعالى وجوه آن عده از اهل كتاب را كه به قرآن ايمان نمى آورند به حالتى در آورد
next page
fehrest page
back page

*(128/30)*

next page
fehrest page
back page
كه صاحبانش به جاى اين كه وجوه را به سوى مقاصدى متوجه كنند كه سعادت زندگيشان را تاءمين مى سازد سعادتى كه از هر انسانى انتظار مى رود به آن برسد، به سوى ضد آن مقاصد متوجه سازند، پس طمس وجوه به معناى محو كردن و نابود ساختن وجوه ، و بطلان آثار آن نيست ، بلكه محوى است كه باعث دور شدن از مقصد، و يا بگو برگشتن به عقب خواهد بود، پس اين وجوه بر حسب فطرت بشرى كه دارد مقاصدى را كه هر انسانى بايد به آن برسد و انتظار مى رود كه به آن برسد دنبال مى كنند، و ليكن از آنجا كه با لعنت خدا رو به پشت قرار گرفته اند، جز دور شدن از آن مقاصد را دنبال نمى كنند، و جز به قهقرا پيش نمى روند.
و چنين انسانى \_ با اينكه بالطبع و بالفطره متوجه به سوى چيزى است كه آن را براى خود خير و سعادت مى داند، اما \_ به طرف هر مقصدى مى رود كه آن را براى خود خير و براى دين و دنياى خود صلاح مى داند، جز شرّ و فساد نمى بيند، و هر چه بيشتر جلو برود بيشتر از سعادت عقب مى افتد، و در نتيجه ابدا روى صلاح و فلاح را نمى بيند.
و اما اين كه لعنت خداى تعالى بر اينان را تشبيه كرد به لعنت درباره اصحاب سبت ، از ظاهرش برمى آيد كه اينان نيز مانند آنان به عذاب مسخ گرفتار مى شوند كه جريانش و اينكه به صورت ميمون مسخ شدند در سابق گذشت .
و بنابراين كلمه : (او) در جمله : (او نلعنهم ) به همان معناى ظاهريش باقى است ، و ترديد را افاده نموده ، مى فهماند، ما در صورتى كه ايمان نياوريد يا شما را طمس مى كنيم ، و يا لعن ، و فرق بين اين دو تهديد، اين است كه اولى (يعنى طمس ) باعث مى شود هدفها و مقاصد آنان تغيير كند، ولى خلقتشان جز در پاره اى كيفيات به حال خود بماند، ولى لعن باعث مى شود خلقت بشرى شان مبدل به خلقت ميمون گشته ، در نتيجه مقاصد هم مقاصد ميمون ها شود.

*(129/1)*

پس مخاطبين به اين آيه اگر از امتثال فرمان خداى تعالى تمرد كنند، \_ كه از آخر آيه برمى آيد به طور قطع تمرد خواهند كرد \_ بايد منتظر يكى از دو سخط الهى باشند، يا طمس وجوه ، و يا لعنتى نظير لعنت اصحاب سبت ، \_ يهوديانى كه ماجراى شنبه را طرح كردند، و ليكن از آيه شريفه برمى آيد همه آنان دچار اين دو سخط نمى شوند، چون به صيغه جمع و نكره مى فرمايد: (وجوها)، (قبل از آن كه ما بعضى از وجوه را طمس كنيم ايمان بياورند)، و اگر منظور عموم متمردين بود جمع را نكره نمى آورد، و مى فرمود: (من قبل ان نطمس الوجوه ) قبل از آن كه روى ها را طمس كنيم ، و باز در نكره آوردن وجوه و عدم تعين آن نكته ديگرى است ، و آن اين است كه مقام آيه چون مقام تهديد بود، و تهديد هم جماعتى بود به شر و اين شر تنها به بعضى از افراد مى رسد،
در نتيجه ابهام آوردن و معين نكردن آن افرادى كه مشمول سخط الهى مى شوند، در تهديد و تخويف مؤ ثرتر بود، چون وصفى كه از ايشان كرد بر اساس ابهامش قابل انطباق بر يك يك افراد قوم مى شود، و در نتيجه احدى ايمن از آن نيست كه اين عذاب شديد او را نگيرد، و اينطور سخن گفتن در مقام تهديد و تخويف شايع است .

*(129/2)*

و در اينكه فرمود: (او نلعنهم ) از آنجا كه ضمير جمع مخصوص صاحبان عقل را به كار برد و آن را به كلمه (وجوها) برگردانيد، اشاره و يا تصريح است به اين كه مراد از وجوه ، انسانها است ، انسانهايى كه رو به سوى مقاصد و اهداف خود دارند، و بنابراين احتمالى كه بعضى از مفسرين در معناى آيه شريفه داده اند و گفته اند: مراد اين است كه صورتهايشان را به طرف پشت بر مى گرداند، احتمالى ضعيف خواهد بود، و بر خلاف آن اين احتمال قوى مى شود كه مراد از برگرداندن وجوه به ادبار، برگرداندن جان از حال استقامت در فكر و درك واقعيات بر واقعيتش ، به حال اعوجاج و انحطاط فكرى است ، به طورى كه هيچ حقى و حقيقتى را مشاهده نكند، مگر آن كه از آن متنفر گشته اعراض نمايد، و هيچ باطلى را نبيند مگر آن كه به آن متمايل گشته شيفته اش شود.
و اين خود نوعى تصرف الهى به عنوان كيفر و عذاب است ، و نظير آن در آيه زير آمده مى فرمايد: (و نقلّب افئدتهم و ابصارهم كما لم يومنوا به اول مره و نذرهم فى طغيانهم يعمهون ).
وجوهى كه در معناى طمس وجود دارد در (منقبل ان نطمس وجوها) گفته شده است
پس از آنچه گذشت روشن گرديد كه مراد از طمس وجوه در آيه شريفه نوعى تصرف الهى در دلها است ، كه باعث مى شود طبع دل كه در باب ايمان به خدا و آياتش پذيرفتن حق و گريز از باطل است ، برگردد، و در نتيجه باطل و گريزان از حق شود، همچنان كه اول آيه مؤ يد اين معنا است كه فرمود: (به آنچه ما نازل كرديم با اين كه مصدق كتاب آسمانى شما است ايمان بياوريد، قبل از اين كه پاى طمس به ميان آيد...) و نيز روشن شد كه مراد از لعن كه در آيه آمده ، مسخ است .

*(129/3)*

ولى ساير مفسرين حرفهاى ديگرى زده اند، از آن جمله گفته اند: مراد از طمس وجوه اين است كه صورتها به طرف عقب بر گردد، و اين در آخرالزمان و يا در روز قيامت خواهد شد، و حرف درست نيست ، براى اين كه با جمله : (او نلعنهم ) منافات دارد، كه بيان منافاتش گذشت .
بعضى ديگر گفته اند: مراد از طمس وجوه ، خذلان و خوارى دنيوى است ، و قوم يهود كه مخاطب به آيه مورد بحثند همواره در ذلت و نكبت بوده و خواهند بود به قصد هيچ هدفى كه مايه سعادتشان است بر نمى خيزند، مگر آن كه خداى تعالى همان هدف را عليه آنان سرابى مى سازد، كه هيچ خيرى در آن نباشد.
اين وجه نيز درست نيست ، براى اين كه ، هر چند خيلى از آيه شريفه دور نيست ، ولى با صدر آيه طبق بيانى كه گذشت منافات دارد.
بعضى ديگر گفته اند: مراد اين است كه آنها را جلاى وطن داده ، به همان محلى كه از آن جا خارج شده بودند بر مى گرداند، چون يهوديان از سرزمين حجاز اخراج شدند، و به سرزمين شام و فلسطين كه قرنها قبل از آنجا كوچ كرده بودند برگشتند.
اين وجه هم درست نيست ، براى اين كه سياق آيه همان طور كه توجه فرموديد غير از اين معنا را تاءييد مى كند.

*(129/4)*

بله مى شود در جمع بين همه وجوهى كه گذشت اين را گفت : كه مراد از آيه شريفه و طمس وجوه در آن اين است كه دلهايشان را از حق به سوى باطل متمايل كند، بطورى كه موفق به ايمان به خدا و آيات او نشوند، و در نتيجه رستگار نگردند، چيزى كه هست از آنجا كه دين حق عبارت است از صراط مستقيمى كه هيچ انسانى سعادت زندگى دنيوى خود را نمى يابد مگر با پيمودن اين صراط و كسى كه از آن منحرف شود، جز سقوط در كانون فساد و افتادن در ورطه هاى هلاكت سرنوشتى ندارد، همچنان كه قرآن كريم نيز خودش به اين معنا تصريح نموده مى فرمايد: (ظهر الفساد فى البر و البحر بما كسبت ايدى النّاس ليذيقهم بعض الذى عملوا)، و نيز مى فرمايد: (و لو ان اهل القرى آمنوا و اتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء و الارض و لكن كذبوا فاخذناهم ).
لازمه اين حقيقت آن است كه طمس وجوه از معارف حقه دينى ، طمس از حقايق سعادت زندگى دنيا به همه اقسامش باشد، پس آن كس كه از سعادت دين محروم است ،
از سعادت دنيا (يعنى استقرار حال و فراهم شدن سيادت و شرافت استقلال ، و ملك و هر چيزى كه مايه خوشى زندگى است ) نيز محروم است ، و از سعى و تلاشش بهره اى نمى برد مگر به مقدارى كه مواد دينى در مجتمع او راه يافته باشد، و بنابراين مى توان گفت همه وجوهى كه در تفسير آيه آورده اند و يا بيشتر آنها درست است .
و كان امر اللّه مفعولا
اين جمله اشاره است به اين كه تهديدى كه شد حتما واقع مى شود، همچنان كه واقع شد، و خداى تعالى يهود را همانطور كه در كتابش لعنت كرد، در خارج نيز خشم خود را شامل آنان نمود، و كينه و دشمنى را تا روز قيامت در بين آنان بيفكند، و آنچه در آيات بسيار ديگرى از قرآنش وعده داد بر سر آنان بياورد.
توضيح اينكه (خداوند شرك را نمى آمرزد و گناهان پائين تر از شرك را مىآمرزد)
ان اللّه لايغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء...

*(129/5)*

از ظاهر سياق برمى آيد كه اين آيه مى خواهد علت حكم مذكور در آيه سابق را كه مى فرمود: (به قرآن ايمان بياوريد، و گرنه شما را طمس و لعن مى كنيم ) بيان كند و بنابراين برگشت معنا به اين مى شود كه مثلا بگوئيم : (ايمان بياوريد به علت اين كه اگر به قرآن ايمان نياوريد، باايمان نياوردنتان مشرك شده ايد، و خدا نمى آمرزد اين كه به وى شرك بورزند، در نتيجه غضب و عقوبت او شما را مى گيرد، وجوه شما را طمس مى كند، و رو به سوى قهقرا مى كنيد، و يا لعنتتان مى كند).
پس نتيجه عدم مغفرت همين است كه آثار دنيوى شرك ظاهر گردد، و طمس و لعن محقق شود.
و همين معنا است كه مى تواند فرق مضمون اين آيه ، و مضمون آيه زير باشد كه مى فرمايد: (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء، و من يشرك باللّه فقد ضلّ ضلالا بعيدا).
چون آيه مورد بحث كه آيه (48) از همين سوره است به آثار سوء دنيوى شرك تهديد مى كند، ولى آيه : (116) به آثار اخروى آن تهديد مى نمايد، خواهى گفت هر دو آيه مطلق است ، و شامل همه آثار مى شود، در پاسخ مى گوييم : بله از نظر لفظ چنين است ،
و ليكن از نظر انطباق با مورد، فرق مى كند، مورد اين ، آثار دنيوى شرك ، و مورد آن ، آثار اخروى آن است . و چون خداى عزوجل عزيز و حكيم است ، و هيچ كار او جزافى و بى حكمت نيست ، بناچار نيامرزيدن مشرك و آمرزيدن ساير گناهان او بايد طبق حكمت باشد.
اما حكمت كه شرك را نمى آمرزد، اين است كه عالم خلقت كه سراپايش رحمت خدا است ، اساسش عبوديت خلق و ربوبيت خداى تعالى است ، همچنان كه خود خداى تعالى فرمود: (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون )، و معلوم است كه با شرك ديگر عبوديتى نيست .

*(129/6)*

و اما اينكه ساير گناهان و نافرمانيهاى كمتر از شرك را مى آمرزد از دو راه و وسيله است ، يكى شفاعت كسانى كه خداوند براى آنها منزلت شفاعت را قرار داده است ، از انبيا و اوليا و ملائكه . ديگر به واسطه اعمال صالحه خود افراد گناهكار، چون اعمال صالحه گناهان را عفو مى كند، و شفاعت شفيعان نيز براى اين است همانطور كه در دنيا واسطه به كمال رسيدن بندگان بودند در آخرت نيز واسطه باشند همچنانكه خودش فرموده كه شفاعت آنان را مى پذيرد، و در حديثى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود: (اهل المعروف فى الدنيا هم اهل المعروف فى الاخرة ) كسانى كه در دنيا واسطه در خير و بركت بودند، در آخرت نيز دستگيرى از گنه كاران را به آنان واگذار مى كنند) مترجم و ما بحث پيرامون مساءله شفاعت را در جلد اول عربى اين كتاب به طور مفصل ذكر كرديم .
و اما توبه : آيه شريفه متعرض آن نشده ، چون مورد مساعد نبود، مورد آيه شرك و عدم ايمان بود و با حفظ عدم ايمان ، توبه معنا ندارد، علاوه بر اين كه توبه اختصاص به يك گناه و دو گناه ندارد، آدمى از هر گناهى توبه كند آمرزيده مى شود، چه شرك و چه غير شرك چون خداى تعالى فرموده : (قل يا عبادى الّذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمه اللّه ان اللّه يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم ، و انيبوا الى ربّكم ).
و مراد از شرك در آيه ، معنايى است كه شامل كفر نيز مى شود، زيرا مى دانيم كه خداى تعالى به هيچ وجه كفر را نمى آمرزد، پس آيه شامل او نيز مى شود، هر چند كه از نظر نامگذارى كلمه (شرك ) بر او صادق نباشد، البته اين در صورتى است كه اصطلاح قرآن را در نظر بگيريم ،

*(129/7)*

كه اهل كتاب را مشرك نمى نامد، هر چند كه كفرشان به قرآن و به دينى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آورده در واقع شركى است كه به خدا ورزيده اند، (به تفسير آيه 221 سوره بقره مراجعه بفرماييد) و گرنه خود كلمه شرك شامل آنان نيز مى شود، زيرا وقتى اهل كتاب به قرآن كه مصدق تورات و انجيل آنان است ، ايمان نياورند به خدا كفر ورزيده اند و آن چه در دست دارند را (مثلا موسى (عليه السلام ) را) شريك خداى تعالى گرفته اند، چون كسى كه به موسى (عليه السلام ) ايمان آورده اگر به عيسى (عليه السلام ) كفر بورزد موسى را شريك خدا گرفته است ، و شايد در اين كه فرمود: (ان يشرك به اينكه به او شرك بورزند)، و نفرمود: (ان اللّه لا يغفر المشرك \_ و يا \_ المشركين ) همين نكته منظور بوده است .
و جمله : (لمن يشاء) را آورد تا توهمى كه ممكن بود بشود دفع نمايد، و آن توهم اين است كه كسى خيال كند وقتى شرك نورزد و ايمان به خدا داشته باشد آمرزش ساير گناهان را از خداى تعالى طلب كار مى شود، و بر خدا واجب مى شود او را بيامرزد، و معناى اين توهم اين است كه در اين صورت حاكمى مافوق خدا هست كه او را محكوم كند، و قاهرى هست كه او را مقهور سازد، در حالى كه چنين نيست ، و خداى تعالى محكوم كسى واقع نمى شود، و به همين جهت است كه مى بينيم در قرآن كريم بسيارى از امور مشروط به مشيت خداى تعالى شده ، كه در همه آن موارد و يا در بيشترش ، وجه همين دفع توهمى است كه تذكر داديم ، نظير آيه شريفه : (خالدين فيها ما دامت السّموات و الارض ، الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ).

*(129/8)*

علاوه بر اين كه حكمت هم اقتضا مى كند كه تمامى گنهكاران گناهشان آمرزيده نشود، چون اگر خداى تعالى جمله (از هر كس كه بخواهد) را نياورد، و قرار باشد كه همه گناهان و همه گنه كاران آمرزيده شود، امر و نهى هاى الهى و تشريع دين و تربيت الهيه به كلى لغو و باطل مى شود، و از اينجا مى فهميم كه بايد از هر چند بار گناه كردن بعضى از افرادش آمرزيده نشود، تا نهى از آن ، لغو نشود، و اين مطلب با عموميتى كه در آيات راجع به اسباب مغفرت است منافات ندارد، براى اين كه در آيه مورد بحث سخن از وقوع آمرزش ‍ است ، و در آن آيات ، سخن از وعده است ، كه صحيح است بطور مطلق بيان شود، و اما در جايى كه سخن از وقوع آمرزش است ، با اينكه بعضى از گناهان از كسانى سر مى زند كه به هيچ وجه آمرزيده نمى شود، يا براى اين كه مرتكب مشرك است ، و يا به علت ديگر نمى شود بيان را مطلق آورد.
بنابراين معناى آيه چنين مى شود كه خداى تعالى شرك را از هيچ كافر و مشركى نمى آمرزد، و ساير گناهانى كه پايين تر از شرك است ، به وسيله شفاعت شفيعان از بندگانش و يا به وسيله عمل صالح مى آمرزد، و خود او در آمرزش مقهور و محكوم به اين نيست كه هر گناهى از انواع گناهان معمول را از هر گناه كارى بيامرزد، بلكه هر جا حكمتش اقتضا كرد مى آمرزد، و هر جا نكرد نمى آمرزد.
الم تر الى الّذين يزكّون انفسهم .

*(129/9)*

راغب مى گويد كلمه (زكات و يا بگو ماده - ز - ك - ت ) در اصل به معناى نموى است كه از ناحيه بركت خداى تعالى حاصل مى شود، \_ تا آنجا مى گويد \_ و تزكيه انسان ، نفس خود را دو قسم است ، يكى به عمل است ، كه بسيار پسنديده و مورد تاءكيد است ، و در آيه شريفه : (قد افلح من تزكّى ) همين قسم منظور است ، و يكى ديگر تزكيه زبان است ، نظير اين كه دو شاهد عادل ، شخصى را كه عدالتش براى حاكم شرع ثابت نشده تعديل كنند، و او را به عدالت بستايند، و اين قسم از تزكيه درباره خويشتن و اين كه كسى خود را بستايد مذموم است ، و خداى تعالى از آن نهى كرده مى فرمايد: (لا تزكوا انفسكم )، و نهى خداى تعالى از اين قسم تزكيه ، خود نوعى تاءديب بندگان است ، چون مدح كردن انسان از خود، هم از نظر عقل و هم از نظر شرع قبيح است ، و به همين جهت وقتى از حكيمى پرسيدند آن چه عملى است كه با اين كه حق است زشت است ؟ گفت : اين كه كسى خود را به كمالى كه دارد ستايش كند، اين گفتار راغب بود.
(ليكن همين عمل در بعضى از موارد نظير مورد دفاع و موردى كه لازم است نعمت الهى اظهار شود زشت نيست ) (مترجم ).
و چون آيه شريفه در ضمن آيات مربوط به كفار واقع شده ، كه متعرض حال اهل كتاب است ، اين ظهور را دارد كه گويا اين خودستايان همان اهل كتاب و يا بعضى از آنان بوده اند، و اگر آنان را به صفت (اهل كتاب ) توصيف نكرد، و نفرمود: (اهل كتاب خودستا هستند)، براى اين بود كه معناى كلمه اهل كتاب دانايان به خدا و آيات خدا است ، و معلوم است كسى كه به چنين مقامى رسيده باشد آلوده به امثال اين رذايل نمى شود، اگر ديديم كه علماى يهود و نصارا چنين شدند در حقيقت به خدا و به كتاب خدا و به علم خود، پشت كردند.

*(129/10)*

مؤ يد اين مطلب آيه زير است كه از قول يهود نقل مى كند كه گفته اند: (نحن ابناء اللّه و احباوه ) و يا گفتند: (لن تمسنا النّار الا اياما معدودة )، و يا براى خود ولايت اثبات كردند، و قرآن به اين مناسبت فرمود: (قل يا ايها الّذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء للّه من دون النّاس ).
پس به شهادت آن سياق و اين آيات مى توان گفت آيه شريفه به طور كنايه يهود را مذمت مى كند، و در حقيقت اين آيه استشهادى است براى مطالبى كه در آيات سابق درباره يهود بود، و از استكبار يهود از خضوع در برابر حق و زير بار حق نرفتنشان ، و به آيات خداى سبحان ايمان نياوردنشان ، و استقرار لعنت الهى در آنان ، سخن مى گفت ، پس آيه مورد بحث مى خواهد بفرمايد: همه آن بديهايى كه از يهوديان بر شمرديم ، از لوازم خودپسندى و خودستايى ايشان است .
بل اللّه يزكّى من يشاء و لا يظلمون فتيلا

*(129/11)*

كلمه (بل ) اعراض از مطلب قبل را مى فهماند، و در اين جمله اعراض از تزكيه نفس و خودستايى يهود را مى رساند، و مى خواهد خودستائيشان را رد كند، و بفرمايد ستودن از شؤ ون ربوبيت و يا بگو تربيت مربى عالم است ، و مختص به خداى تعالى است ، و اما آدمى زاده هر چند كه ممكن است واقعا متصف به كمالى باشد، و فضايلى را دارا بشود، و انواعى از شرافت و پيشرفت هاى معنوى را كسب بكند، اما به محضى كه روى آن فضايل و شرافت ها تكيه كند، نوعى استقلال و بى نيازى از خدا را براى خود اثبات كرده ، و اين خود در معناى ادعاى الوهيت و شركت با رب العالمين است ، و انسان سراپا حاجت كه نه نفع و ضررى براى خود مالك است و نه مرگ و حياتى ، كجا؟ و استقلال و بى نيازى از خدا، كجا؟ با اين كه انسان خودش و آنچه به او مربوط است چه آنها كه در جان او و روح او است ، و چه آن چيرهايى كه از خارج به او رسيده ، و او خود را مالك آنها پنداشته ، و چه آن اسبابى كه آن خيرها را به وى رسانده ، همه و همه مملوك خداى سبحانند، آن هم مملوك خالص ، به اين معنا كه هيچ كس ديگرى با خدا در مالكيت آنها شركت ندارد، و بنابراين ديگر چه چيزى براى انسان باقى مى ماند؟.
خودستايى ناشى از عجب است كه از اصولرذائل مى باشد و ستايش و تزكيه مختص به خدا است
و اين غرور و خودپسندى كه وادار مى كند آدمى را به اين كه خود را بستايد، نامش عجب است ،

*(129/12)*

كه از اصول رذايل اخلاقى است ، و چون هيچ انسانى بريده از انسانهاى ديگر نيست ، به تدريج اين رذيله او را وادار مى كند به اين كه در تماسش با انسانهاى ديگر به رذيله ديگرى مبتلا شود، كه نامش تكبر است ، او به حكم همان خود پسنديش مى خواهد خود را بالاتر از سايرين جلوه دهد، و بندگان خداى را بنده خود بپندارد، اينجا است كه به هر ظلم و ستم و حق كشى و هتك هر حرمتى از محارم الهى دست مى زند، و به خود اجازه مى دهد بر جان و ناموس و اموال مردم دست درازى كند.
همه اينها در جايى است كه فردى از افراد مبتلا به اين بيمارى هاى روانى يعنى عجب و تكبر شده باشد اما اگر از فرد تجاوز كند و خلقى اجتماعى و سيره اى قومى شود، آن وقت است كه هلاك نوع بشر و فساد زمين حتمى است ، و همان است كه خداى تعالى از مجتمع يهود حكايت مى كند، كه گفتند. (ليس علينا فى الاميين سبيل ).
پس هيچ انسانى جا ندارد به منظور ستايش خود فضيلتى را براى خود ذكر كند، حال چه اين كه در اين خودستايى راستگو باشد، و چه دروغ بگويد، براى اينكه او مالك آن فضيلت براى خود نيست ، اين خداى سبحان است كه آن فضيلت ، را به وى داده و او است كه فضل خود را به هر كس بخواهد و به هر نحو كه بخواهد عطا مى كند، و او است كه با دادن فضل و افاضه نعمتش هر كه را بخواهد عملا تزكيه مى كند و يا با ستايش قولى هر كه را بخواهد مى ستايد، و تزكيه مى كند، و به صفات كمال ، شرافتش مى دهد، مثلا درباره برگزيدگى آدم و نوح (عليهما السلام ) مى فرمايد: (ان اللّه اصطفى آدم و نوحا) و درباره صداقت و نبوت ابراهيم و ادريس (عليهما السلام ) مى فرمايد: (انّه كان صديقا نبيّا) (او مردى بود صديق و پيامبر)، و درباره علم يعقوب (عليه السلام ) مى فرمايد: (و انّه لذو علم لما علمناه ).

*(129/13)*

و درباره عبوديت و خلوص يوسف (عليه السلام ) مى فرمايد: (انّه من عبادنا المخلصين ) و در حق موسى و اين كه بنده اى مخلص و فرستاده اى نبى بود مى فرمايد: (انه كان مخلصا و كان رسولا نبيا)، و در حق عيسى و آبرومنديش در دنيا و آخرت و اينكه از مقربان بوده است مى فرمايد:
(وجيها فى الدنيا و الاخرة و من المقربين ) و در ستايش سليمان و ايوب مى فرمايد: (نعم العبد انّه اواب ).
و درباره پيامبر اسلام خاتم انبيا محمد مصطفى (صلوات اللّه عليه و على آله ) و دوستيش نسبت به خداى تعالى فرموده : (ان وليى اللّه الذى نزل الكتاب ، و هو يتولى الصالحين ) و نيز فرموده : (و انك لعلى خلق عظيم )، و همچنين درباره عده اى از انبيا در سوره هاى (انبيا) و (مريم ) و (انعام ) و (صافات ) و (ص ) و غير اينها ستايش هاى ديگرى كرده است .
و سخن كوتاه اين كه ، تزكيه و ستايش ، كار خداى سبحان است ، و حقى است مخصوص او، كه غير با او در آن شريك نيست ، زيرا ستايش هايى كه از غير او سر مى زند سر تا پايش ظلم است ، (زيرا اگر چيزى را ستايش مى كند كه خدا آن را نستوده براى خود در برابر خدا استقلالى قائل شده ، از سوى ديگر در ستايش آن چيز يا راه افراط رفته يا تفريط، چون او واقف به اندازه و مقدار آن چيز نيست ، تا به اندازه اى كه بايد ستايشش كند) به خلاف خداى تعالى كه هر چه را و هر كه را مى ستايد به حق و عدالت و به اندازه اى كه خود گرفته مى ستايد نه افراط كند و نه تفريط و به همين جهت در آخر آيه ، جمله : (بل اللّه يزكّى من يشاء) را با جمله (و لا يظلمون فتيلا) تعليل مى فرمايد.
پس از آنچه گذشت اين معنا نيز روشن گرديد كه تزكيه خداى تعالى در آيه شريفه هر چند مطلق آمده و شامل تزكيه عملى و قولى هر دو مى شود، و ليكن به حسب مورد با تزكيه قولى منطبق است .
و لا يظلمون فتيلا

*(129/14)*

كلمه فتيل صفت مشبهه از ماده (فتل ) است ، و صفت مشبهه گاهى به معناى اسم فاعل مى آيد، و گاهى به معناى اسم مفعول ، و در اينجا به معناى اسم مفعول است ، و معناى (ف - ت - ل ) پيچيدن و در نتيجه معناى فتيل پيچيده شده است ، ولى بعضى گفته اند: به معناى نخ نازكى است كه در شكاف هسته خرما است ، و مى خواهد بفرمايد حتى به آن مقدار هم كسى ستم نمى شود،
بعضى ديگر گفته اند: به معناى نخ نازكى است كه در درون هسته خرما است ، و در بعضى از روايات وارده از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) آمده كه فتيل به معناى آن نقطه اى است كه بر روى هسته خرما است ، و كلمه : (نقير) نيز به همان معنا و كلمه (قطير) به معناى پوسته و پرده اى است كه روى هسته كشيده شده است .
بعضى گفته اند: كلمه (فتيل ) به معناى فتيله اى است كه افراد با ماليدن دو انگشت خود از چرك انگشتان يا چرك بدن درست مى كنند، و به هر حال اين كلمه كنايه است از حقارت و بى مقدارى چيزى كه كسى به امر آن اعتنا نمى كند، ولى خداى تعالى همان را نيز مورد اعتنا قرار مى دهد.
تنها فضيلت مستند به خداوند شايسته ستايش است

*(129/15)*

و با اين آيه شريفه دو مطلب روشن مى شود: يكى اينكه هيچ صاحب فضيلتى حق ندارد از اين كه داراى آن فضيلت است دچار عجب گشته از خودش خوشش آيد، و خود را به داشتن آن فضيلت بستايد، زيرا ستايش مخصوص خداى تعالى است ، و ما اين مطلب را از جمله : (بل اللّه يزكى ...) مى فهميم ، كه از ظاهرش برمى آيد، تنها خداى تعالى است كه هر كس را شايسته تزكيه بداند، ديگران هم نبايد او را به خاطر آن فضيلت بستايند، مگر فضيلت او را مستند به خداى تعالى نموده ، و همان مقدار فضيلتى را كه خدا به او داده بستايند، نه بيشتر، از اين جا نتيجه مى گيريم كه اولا فضايل تنها و تنها آن كمالاتى هستند كه خداى تعالى آنها را ستوده ، و اما چيزهاى ديگرى كه دين خدا آنها را نمى شناسد، و فضيلت نمى نامد، نيستند، و ثانيا لازمه اين حرف آن نيست كه مردم دوغ و دوشاب را يكى ، خوب و بد را يكسان دانسته ، فضيلتى براى صاحب فضيلت قائل نشوند، و قدر و منزلت آن فضيلت را تعظيم نكنند، زيرا قدرشناسى و فضيلت دوستى ، خود از شعائر خداى تعالى است چطور ممكن است چنين نتيجه غلطى گرفت ، با اين كه خود خداى تعالى فرمود: (و من يعظم شعائر اللّه فانها من تقوى القلوب )، تعظيم شعائر الهى ، خود از آثار سلامت قلب و تقواى نفس است ، بنابراين يك فرد جاهل وظيفه شرعى دارد كه در برابر عالم خضوع كند، و قدر و منزلتى براى او بشناسد، و اين خود پيروى كردن از حق است ، چون قرآن تفاوت گذاشتن بين عالم و جاهل را حق دانسته ، و فرموده : (هل يستوى الّذين يعلمون و الذين لا يعلمون )؟ البته اين نيز معلوم است كه لزوم احترام كردن مردم از عالم غير اين است كه خود عالم براى مردم قيافه بگيرد، و از اين كه چند كلمه از مردم بيشتر مى داند به خود ببالد، خود را بستايد، و توقع احترام از مردم داشته باشد،

*(129/16)*

و اين تفاوت منحصر در مساءله علم نيست ، بلكه در همه فضايل حقيقى و انسانى وظيفه صاحب فضيلت و وظيفه مردم نسبت به او تفاوت مى كند.
اعتماد به نفس در مقابل اعتماد به خدا و افتخار به عبوديت او، مردود است
مطلب دومى كه از آن چه گذشت به دست آمد اين است كه همان طور كه دو سه سطر قبل اشاره كرديم ، فضيلت آن چيزى است كه خداى تعالى آن را فضيلت بداند، پس اين كه غربيها مى گويند آدمى بايد اعتماد به نفس داشته باشد، و بعضى از نويسندگان ما نيز دنبال آنان را گرفته اند حرف درستى نيست ، چون دين خدا چنين چيزى را به عنوان فضيلت نمى شناسد، و مذاق قرآن كريم نيز آنچه خداى تعالى در قرآن كريمش فضيلت دانسته اعتماد به خدا و افتخار به بندگى او است ، قرآن مى فرمايد: (الّذين قال لهم النّاس ان النّاس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا، و قالوا حسبنا اللّه و نعم الوكيل ) و نيز فرموده : (ان القوه لله جميعا)، و باز فرموده : (ان العزه لله جميعا)، و آياتى ديگر (و من گمان مى كنم غناى طبع و استغناى از خلق ، و اباى نفس را با اعتماد نفس اشتباه گرفته اند، بله اين كه من خود را فقط محتاج خدا و فقير نعمت هاى او بدانم ، و در برابر خلق سر فرود نياورم ، و با سيلى صورت خود را سرخ نموده خود را بى نياز نشان دهم ، استغناى طبع است ، و اسلام به آن سفارش كرده ، و نيز اين كه ايمانم ، به خداى تعالى آنقدر زياد باشد كه در سويداى دلم ذره اى نسبت به آينده ام نگرانى نداشته باشم ، اين توكل به خدا، و يا بگو غناى طبع است ، و فضيلت است ، و همچنين اين كه تنها در برابر خداى تعالى اظهار ذلت و حقارت كنم و بس ، و ديگر تن به هيچ ذلتى ندهم اباى نفس است ، و فضيلت محسوب مى شود، و اما اين كه من در تعيين سرنوشت خود تكيه ام به خودم باشد و به قول همين غرب زدگان اعتماد به خودم بكنم ، اين شرك به خدا است و اسلام فضيلتش نمى داند) (مترجم ).

*(129/17)*

انظر كيف يفترون على اللّه الكذب ...
اين جمله صريحا مى فهماند خودستايى يهود و اين كه خود را پسر خدا و دوست او و ولى او مى خوانند و از اين قبيل ترهات كه مى بافند، افترايى است كه به خداى تعالى مى بندند، چون خداى تعالى چنين چيزى براى آنها قرار نداده ،
علاوه بر اين كه اگر فضيلتى براى خود ذكر مى كنند كه به راستى داراى آن باشند، باز هم به خدا افترا بسته اند، چون - همان طور كه گفتيم \_ با اين عمل خود، شريكى را به خدا نسبت داده اند، در حالى كه خدا در ملكش شريك ندارد: (و لم يكن له شريك فى الملك ).
و كفى به اثما مبينا
يعنى اگر در تزكيه و خودستايى جز به خدا افترا بستن ، هيچ گناه ديگرى نبود، همين يكى كافى است در گناه بودنش گناهى روشن ، و اگر از اين گناه تعبير به اثم كرد، با اين كه ممكن بود به كلماتى ديگر از قبيل معصيت و ذنب و خطا و امثال آن تعبير بياورد، براى اين بود كه رعايت مناسبت با مورد يعنى شرك ورزيدن به خدا شده باشد، چون كلمه (اثم ) به معناى آن فعل زشتى است كه انسان را از رسيدن به خيرات باز مى دارد، و رسيدن خيرات را كند و دور مى سازد، و شرك به خدا چنين گناهى است ، چون از نزول رحمت جلوگيرى مى كند، و از اين جهت كه كفر نيز هست مانع از مغفرت مى شود هم چنان كه در آيه قبل فرمود: (خدا نمى آمرزد اين گناه را كه به وى شرك بورزند، و اما گناهان ما دون آن را از هر كس كه بخواهد مى آمرزد \_ و بعد از اين جمله فرمود: \_ و كسى كه به خدا شرك بورزد اثمى عظيم را به خدا افترا بسته است ).
الم تر الى الّذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤ منون بالجبت و الطاغوت ...
كلمه (جبت ) و نيز كلمه : (جبس ) به معناى هر چيزى است كه در آن خيرى نباشد، ولى بعضى گفته اند: به معناى هر چيزى كه به جاى خداى تعالى پرستيده شود نيز هست .

*(129/18)*

كلمه (طاغوت ) در اصل مانند كلمه طغيان مصدر بوده ، ولى بسيار مى شود كه به معناى فاعل استعمال مى شود، ولى بعضى گفته اند طاغوت به معناى هر معبودى است كه به جز خداى تعالى پرستيده شود.
اين آيه شريفه از وقوع حادثه اى خبر مى دهد، كه در آن واقعه ، بعضى از اهل كتاب به نفع مشركين و عليه مؤ منين قضاوت كرده و گفته اند: مشركين هدايت يافته تر از مؤ منين و راهشان هدايت گرتر از راه مؤ منين است ، با اين كه نزد مؤ منين چيزى به جز دين توحيد نبود، دينى كه در قرآن نازل شد، و قرآنى كه مصدق كتب ايشان بود، و نزد مشركين چيزى به جز ايمان به جبت و طاغوت نبود، جبت و طاغوتى كه خداى تعالى آن را به ايشان نسبت داده و سپس به همين جرم لعنتشان كرده ، و فرمود: (اولئك الّذين لعنهم اللّه ...).
و اين خود مؤ يد آن روايات وارده در شاءن نزول است ، كه مى گويند مشركين مكه از اهل كتاب (يعنى يهود و نصارى ) درخواست كردند بين آنان و بين مؤ منين داورى نموده ، بگويند دين و مسلك كدام يك بهتر است ، دين مسلمانان و يا مسلك مشركين ، و اهل كتاب چنين داورى كردند، كه دين مشركين بهتر از دين مؤ منين است ، و انشاءاللّه عين روايت در بحث روايتى آينده مى آيد.
در اين آيه از اهل كتاب تعبير كرده به (كسانى كه بهره اى از كتاب دارند)، تا مذمت و سرزنش از آنها دل نشين تر باشد، چون ايمان علماى اهل كتاب به جبت و طاغوت با اين كه عالم به كتاب خدا هستند، رسوائيش بيشتر از طاغوت پرستى يك يهودى و يا نصاراى جاهل به كتاب خدا است .
ام لهم نصيب من الملك ... نقيرا
كلمه نقير، صفت مشبهه است ، و در اينجا معناى اسم مفعول يعنى منقور \_ منقار زده را مى دهد، و عبارت است از چيز حقير و اندكى كه مرغ آن را با منقار خود از زمين بر مى دارد، و در معناى جمله : (و لا يظلمون فتيلا...) معناى ديگرى براى آن نقل كرديم .

*(129/19)*

مفسرين گفته اند: كلمه : (ام ) در اين جمله منقطعه ، و به معناى بلكه است ، و جمله را چنين معنا مى دهد،. (نه بلكه گويا مى پندارند بهره اى از ملك را دارند) و استفهام در آن انكارى است ، يعنى چنين مالكيتى ندارند.
بعضى ديگر احتمال داده اند كه كلمه (ام ) متصله و به معناى \_ و يا \_ باشد، و گفته اند تقدير آيه (اهم اولى بالنبوه ام لهم نصيب من الملك ) است ، يعنى آيا آنان سزاوارتر به نبوتند، و يا بهره اى از ملك را دارا هستند؟ و ليكن اين احتمال به نظر بعضى ديگر صحيح نيست ، و به آن اشكال كرده اند كه حذف همزه استفهام تنها در موقع ضرورت يعنى وقتى شاعر بخواهد و زن شعرش ‍ درست شود حذف مى كنند، و در قرآن كريم چنين ضرورتى در كار نيست ، و به نظر ما ظاهر آيه مى رساند كه كلمه نامبرده متصله باشد، و لنگه آن حذف شده ، چون آيه قبلى مى فهماند آن لنگه چيست ، و تقدير كلام (الم ترالى الّذين اوتوا نصيبا من الكتاب ... لهم كل ما حكموا به من حكم ، ام لهم نصيب من الملك ، ام يحسدون النّاس )؟ مى باشد، يعنى هيچ مى بينى اين اهل كتاب را كه بهره اى از كتاب دارند، و چنين و چنان مى كنند، و چنين و چنان مى گويند، و حكم مى كنند، آيا حق دارند كه هر حكمى كه خواستند بكنند، و يا بهره اى از ملك را دارا هستند، و يا از حسد چشمشان بر نمى دارد كه خدا به مردم از فضل خود بدهد؟ و بنابراين دو لنگه استفهام و لنگه هاى بعديش رو به راه و مترتب مى شود، و كلام سياقش محفوظ مى ماند.

*(129/20)*

و مراد از ملك ، سلطنت بر امور مادى و معنوى هر دو است ، در نتيجه شامل ملك نبوت و ولايت و هدايت ، و نيز شامل مالكيت رقاب و ثروت مى شود، چون ظاهر از سياق جمله هاى سابق و لاحق همين است ، آيه سابق اشاره مى كرد به ادعاى اهل كتاب به اين كه ما مالك قضا و حكم راندن عليه مؤ منين هستيم ، و چنين حقى داريم ، و معلوم است كه حكم راندن و قضاوت كردن هم سنخ با فضايل معن وى است ، و ذيل آيه مورد بحث مى فرمايد: (فاذن لا يوتون النّاس نقيرا)، و اين دلالت مى كند بر مالكيت نسبت به ماديات و يا حداقل شامل آن نيز مى شود، پس مراد از اين كه فرمود: (ام لهم نصيب من الملك ) اعم از ملك ماديات و معنويات است . و در نتيجه معناى آيه نظير اين مى شود كه بگوييم . (آيا اين اهل كتاب نصيبى از ملك دارند؟ آن ملكى كه خداى تعالى پيامبرش را به صورت نبوت و ولايت و هدايت و امثال آن انعام فرموده ؟ و اگر چنين ملكى مى داشتند، حتى اقل قليلى و پشيزى به مردم نمى دادند، از بس كه بخيل و بد سريره و بد باطنند)، پس مضمون آيه شريفه ، قريب به مضمون آيه زير است ، مى فرمايد: (قل لو انتم تملكون خزائن رحمه ربى اذا لامسكتم خشيه الانفاق ).
ام يحسدون النّاس على ما آتيهم اللّه من فضله
و اين آخرين شق ها و لنگه هاى سه گانه است كه در آيه شريفه آمده و روى سخن در آيه به يهود و جواب از قضاوتى است كه عليه مؤ منين كردند، به اين كه دين مشركين از دين آنان بهتر است .
مراد از (ناس ) و (آل ابراهيم ) در (ام يحسدون الناس على ما اتيهم ...)

*(129/21)*

و مراد از كلمه (ناس ) در آيه شريفه بنابر آنچه سياق دلالت مى كند همان مؤ منينند، و مراد از (ما آتيهم اللّه من فضله ) نبوت و كتاب و معارف دينى است ، كه خداى تعالى به فضل و كرمش به ايشان داده ، چيزى كه هست از ذيل آيه كه مى فرمايد: (با اينكه ما به آل ابراهيم كتاب و حكمت داديم )، برمى آيد منظور از كلمه : (ناس ) عموم مؤ منين نيست ، بلكه منظور رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است كه از آل ابراهيم است ، و بنابراين مراد از اين كلمه شخص آن جناب است ، چون اگر ديگران هم بهره اى از اين فضل خدا برده اند، از طريق آن جناب و به بركات عاليه آن حضرت بوده : در سابق يعنى در تفسير آيه : (ان اللّه اصطفى آدم و نوحا و آل ابراهيم ...) نيز گذشت ، كه گفتيم منظور قرآن از آل ابراهيم ، رسول اسلام و ائمه از دودمان آن حضرت است .
خواهى گفت چطور ممكن است قرآن كريم كلمه : (ناس ) را بر يك نفر اطلاق كند، در پاسخ مى گوييم : به عنوان كنايه هيچ عيبى ندارد، مثل اين كه خود ما وقتى كسى سربسرمان مى گذارد، مى گوييم : مردم آزارى مكن ، و يا چه كار به كار مردم دارى ، و منظورمان اين است كه متعرض من مشو.
فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب و الحكمة
خداى تعالى در اين جمله اهل كتاب را در حسد ورزيدنشان ماءيوس نموده ، اميدشان به اين كه نعمت از دست آل ابراهيم برود را قطع مى كند، و مى فرمايد اين فضل خدا از آنان قطع شدنى نيست ، و اينها كه نمى توانند ببينند كور شوند، و از غيظ بميرند، كه حسد سودى به حالشان ندارد.

*(129/22)*

از اين بيان روشن مى شود كه مراد از آل ابراهيم يا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و اهل بيت او (عليهم السلام ) است ، كه همه از نواده هاى جناب اسماعيل (عليه السلامند)، و يا مطلق آل ابراهيم است ، چه اولاد اسماعيل و چه نواده هاى اسحاق (عليهما السلام ) است ، كه در هر حال شامل رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مى شود كه محسود حقيقى يهوديان است ، و نمى تواند مراد از آل ابراهيم ، بنى اسرائيل باشد، كه آنان نيز از نسل ابراهيم (عليه السلامند)، زيرا اگر منظور آنان باشند معناى كلام فاسد مى شود و با اين كه يهوديان به مؤ منين به خاطر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حسد مى ورزيدند معنا ندارد از يهود ستايش كند، و بفرمايد ما به آنها كتاب و حكمت داديم .
و نيز آن معنايى هم كه قبلا اشاره كرديم روشن مى شود، و معلوم مى شود اين جمله دلالت مى كند بر اينكه مراد از ناس كه محسود يهود واقع شده تنها رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است ، نه همه مردم مسلمان كه به آن جناب ايمان آوردند، چون همه آنان از آل ابراهيم و ذريه او نبودند، از سوى ديگر از فرزندان رسول اللّه هم آن افراد عادى كه مثل ساير مسلمانان به آن جناب ايمان آورده بودند، فضيلتى بر سايرين نداشتند، تا آيه شامل آنان نيز بشود، و به صرف اين كه ايمان آوردند به عنوان آل ابراهيم ستايش شوند، و آيه شريفه : (ان اولى النّاس بابراهيم للّذين اتبعوه و هذا النبى و الّذين آمنوا)، نيز نمى تواند مجوز آن باشد، كه مؤ منين را به نام آل ابراهيم بناميم ،

*(129/23)*

براى اين كه صرف اولويت و نزديك تر بودن ، كسى را آل ابراهيم نمى كند، با اين كه در اين آيه آنجا كه مى فرمايد: (ام يحسدون النّاس على ما آتيهم اللّه من فضله )، (يا حسد مى ورزند به مردم براى اينكه خدا چيزى از فضل خود به آنان داده )، پيروان ابراهيم (عليه السلام ) را ذكر كرد، چون گفتيم منظور از كلمه ناس پيروان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هستند، كه قهرا، پيروان ابراهيم (عليه السلام ) نيز بودند، و بطور قطع مسلمانان آل ابراهيم (ع ) نبودند، و نيستند، پس مراد از آل ابراهيم تنها رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و يا آن جناب و آل او (عليهم السلام ) مى باشد، كه جدشان اسماعيل بوده و در رديف ابراهيم (عليه السلام ) است .
و آتيناهم ملكا عظيما
در سابق گفتيم مقتضاى سياق اين است كه مراد از ملك ، معنايى اعم از ملك مادى بوده و شامل ملك معنوى يعنى نبوت و ولايت حقيقى بر هدايت خلق و ارشاد آنان نيز مى شود، دليل گفتار ما در آنجا همين جمله مورد بحث است ، كه ملك آل ابراهيم را عظيم مى شمارد، و ما مى دانيم كه خداى عزوجل به ملك دنيوى اعتنايى ندارد، مگر وقتى كه اين ملك دنيوى صاحبش را به فضيلتى معنوى و منقبتى دينى بكشاند، و باز مؤ يد آن گفتار اين است كه خداى عزوجل در فضايل آل ابراهيم (ع )، كتاب و حكمت را نام برد، ولى نبوت و ولايت را نشمرد، و در نتيجه اين احتمال بسيار قوى به نظر مى رسد. (كه منظور از ملك عظيم همان نبوت و ولايت باشد و يا حداقل ) نبوت و ولايت مندرج در اطلاق : (آتيناهم ملكا عظيما) باشد.
فمنهم من آمن به و منهم من صدّعنه

*(129/24)*

كلمه : (صد) به معناى صرف (برگرداندن ، و منصرف كردن ، و جلوگيرى نمودن ) است ، و اگر در تقسيم مردم به دو قسم فرمود: بعضى ايمان آوردند، و بعضى كارشكنى كردند، و خلاصه اگر در مقابل ايمان آوردن ، كارشكنى را قرار داد، براى اين بود كه يهوديان تنها اكتفا نمى كردند به ايمان نياوردن ، بلكه تمام كوشش خود را به كار مى زدند كه مردم را از ايمان آوردن به كتابى كه خدا نازل فرموده و به راه خدا رفتن باز بدارند، البته بسا مى شود كه كلمه (صد) به معناى اعراض بيايد، كه در اين صورت آن وقت مقابله رو به راه مى شود، و حاجتى به توجيه و جستجو از اين كه چه عنايتى زايد در كار بوده ندارد.
و كفى بجهنم سعيرا...
اين جمله تهديد يهود به آتش جهنم است ، در مقابل اين كه از ايمان آوردن مردم به كتاب جلوگيرى كردند، و عليه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و مؤ منين آتش فتنه بر مى افروختند.
خداى سبحان مضمون جمله مورد بحث يعنى كفايت جهنم در امر آنان را با آيه بعدى بيان نموده ، و بيان را به صورت تعليل آورده ، مى فرمايد: (ان الّذين كفروا باياتنا...) آنگاه در آيه بعد مطلب را چنين تعقيب مى كند، كه : (و الّذين آمنوا و عملوا الصالحات )، تا فرق بين دو طايفه يعنى آنكه ايمان مى آورد و آن كه راه خدا را مى بندد روشن شود، و معلوم شود كه اين دو طايفه در دو قطب متخالف از سعادت آخرت و شقاوت در آن سراى قرار دارند، يك طايفه در جنّاتى داخل مى شوند كه سايه اش گسترده است ، و آن ديگرى در دوزخى كه آتشش احاطه دارد، آتشى كه (خدا ما را در پناه خود از آن حفظ فرمايد) انسانها در آن مى سوزند و معناى آن روشن است .
ان اللّه يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها و اذا حكمتم ...

*(129/25)*

اين آيه شريفه دو فقره است يكى دستور به اداى امانات به صاحبانش و ديگر حكم به عدالت كردن ، فقره دوم ارتباطش با آيات قبل روشن است ، چون آيات قبل پيرامون حكم كردن يهود بنفع مشركين و عليه مؤ منين دور مى زد، در فقره دوم هم درباره همين معنا به عموم مردم خطاب نموده ، مى فرمايد: وقتى در بين كسانى كه اختلاف دارند حكم مى كنيد به عدالت حكم كنيد.
و اما وجه ارتباط فقره اول به آيات قبل ، اين است كه در آغاز معرفى يهود فرمود: (هيچ مى بينى كسانى كه بهره اى از كتاب داده شده اند چگونه به جبت و طاغوت ايمان مى آورند)، و معلوم است كه آن چه در كتابهاى آسمانى آمده بيانگر آيات خدا و معارف الهيه است ، و اين خود امانتى است كه خداى تعالى به اهل هر كتابى سپرده و از آنان ميثاق گرفته كه به گوش مردمش برسانند، و از اهلش كتمان نكنند.
و اين قرائنى كه ذكر شد مؤ يد اين احتمال است كه منظور از امانات تنها امانتهاى مالى نيست ، بلكه شامل امانتهاى معنوى از قبيل علوم و معارف حقه كه بايد به اهلش برسد نيز مى شود.
و سخن كوتاه اين كه وقتى يهود به امانتهاى الهيه كه به دستشان سپرده شده بود خيانت كردند و با علم به اين كه دين خدا توحيد است و دين توحيد همين است كه پيامبر اسلام بدان دعوت مى كند و پيامبر اسلام همان است كه تورات و انجيل نشانه هاى او را داده ، با اين حال ، نشانه هاى رسالت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را كه در كتاب آنان ذكر شده بود كتمان كردند آنهم در وقتى كه واجب بود به مردم اعلام كنند و تازه به همين مقدار خيانت اكتفا ننموده ، در داورى بين مؤ منين و مشركين حكم به جور و ستم كردند،
دين بت پرستى را بهتر از دين توحيد قلمداد نمودند، و نتيجه خيانتشان اين شد كه مشمول لعنت الهى شدند، و اين لعنت الهى كارشان را به عذاب سعير كشانيد، و چون كارشان كشيد به آنجا كه كشيد، خداى سبحان سياق كلام را از تكلم به غيبت تغيير داد.

*(129/26)*

تا اينجا لحن گفتار اين طور بود كه مى فرمود (ما به آل ابراهيم كتاب و حكمت و ملك عظيم داديم )، و در آخر لحن كلام را تغيير داد، و خداى تعالى خود را غايب فرض كرده : فرمود: (خدا شما را امر مى كند به اين كه امانتها را به اهلش برسانيد، و در بين مردم به عدالت حكم كنيد.
و اگر ما معناى اداى امانت و عدالت در داورى را توسعه داديم به مقتضاى سياق آيه بود كه خود شما خواننده توجه كرديد، پس ديگر جاى اين ايراد نيست كه كسى بگويد: لفظ امانت و حكم ، ظاهر در امانتهاى مالى ، و حكم در اختلافات مادى است ، زيرا وقتى در مرحله تشريع گفته شود: امانت را به صاحبش برسانيد، و بين دو نفر كه اختلاف دارند به عدالت حكم كنيد.
اين معنا به ذهن شنونده تبادر مى كند كه منظور از امانت ، امانت مالى ، و منظور از داورى هم داورى در اختلافات مالى است ، براى اينكه تشريع وقتى مطلق شد مقيد به موضوعات احكام فرعى فقهى نمى شود، بلكه وقتى مثلا قرآن كريم به طور مطلق مى فرمايد: رد امانت واجب است ، و يا به طور مطلق مى فرمايد حكم به عدل واجب است ، از اين دو مطلق هر موضوعى كه مربوط به فقه باشد حكم مناسب خود را مى گيرد، و هر موضوعى كه مربوط به اصول معارف باشد آن نيز حكم خود را مى گيرد، و همچنين هر فن ديگرى از معارف دينى حكم مناسب خود را مى گيرد.
بحث روايتى
(در ذيل آيات مربوط به يهود و نيامرزيدن شرك و اذا امانت بهاهل آن و...)

*(129/27)*

در الدرالمنثور است كه ابن اسحاق و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، و بيهقى در دلايل ، از ابن عباس روايت كرده اند كه گفت : رفاعه بن زيد بن تابوت يكى از بزرگان يهود وقتى با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) سخن مى گفت ، زبان خود را تاب مى داد. و به طور مسخره مى گفت : (ارعنا سمعك يا محمد، حتى نفهمك ) (گوش بده اى محمد، گوش بده تا تو را بفهمانم )، آن وقت شروع مى كرد به بدگويى و عيب جويى نسبت به اسلام ، خداى عزوجل در اين باره آيه زير را نازل كرد: (الم تر الى الّذين اوتوا نصيبا من الكتاب ، يشترون الضلاله ... فلا يؤ منون الا قليلا).
و در همان كتاب است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم از سدى روايت كرده اند كه در ذيل آيه شريفه : (يا ايها الّذين اوتوا الكتاب ...)، گفته است : اين آيه درباره مالك بن صيف و رفاعه بن زيد بن تابوت كه از بنى قينقاع است نازل شده .
باز در همان كتاب است كه ابن اسحاق و ابن جرير و ابن منذر و ابن ابى حاتم و بيهقى در كتاب دلائل از ابن عباس روايت آورده اند كه گفت : رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با رئيسانى از علماى يهود از آن جمله عبداللّه بن سوريا و كعب بن اسد گفتگو كرد، و فرمود: اى گروه يهود از خدا بترسيد، و اسلام بياوريد، به خدا سوگند شما مى دانيد كه آن چه من براى شما آورده ام حق است ، در پاسخ گفتند اى محمد ما چنين معرفتى به آن نداريم در اينجا بود كه خداى عزوجل آيه زير را نازل كرد: (يا ايها الّذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزّلنا...).

*(129/28)*

مؤ لف قدس سره : ظاهر آيات شريفه بنابر بيان سابق ما هر چند اين است كه آيات درباره خصوص يهود از اهل كتاب نازل شده باشد، و ليكن آنچه ما نقل كرديم به بيش از اين دلالت ندارد، كه راويان خواسته اند آيات را با جريانى كه در خصوص يهوديان واقع شده تطبيق كنند، همچنان كه در غالب روايات شاءن نزول ، وضع همين است ، \_ و خدا داناتر است . و در تفسير برهان از نعمانى و او به سند خود از جابر از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه در ضمن حديثى طولانى در وصف خروج سفيانى فرمود: در آخرالزمان وقتى سفيانى خروج مى كند با لشكرش در بيداء \_ بيابانى گسترده \_ لشكرگاه مى سازد، پس صدايى از آسمان ندا مى دهد: اى بيداء اين مردم را با خسف (فرو بردن در زمين ) نابود كن : پس زمين مى شكافد و به جز سه نفر كه خدا صورتهايشان را به پشت برگردانده باقى نمى ماند، و اين سه نفر درست از سگانند، و آيه زير درباره آنان نازل شده كه مى فرمايد: (يا ايها الّذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها...).
رواياتى در ذيل آيه (ان الله لايغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك ...)
مؤ لف قدس سره : صاحب برهان اين روايت را از مفيد نيز نقل كرده و او به سند خود از جابر از امام باقر (عليه السلام ) نظير اين خبر را در قصه سفيانى روايت كرده . و شيخ صدوق در كتاب فقيه به سند خود از نوير از پدرش روايت كرده كه گفت : على (ع ) فرمود: در قرآن هيچ آيه اى نيست كه به قدر آيه : (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء)
نزد من محبوبيت داشته باشد.
مؤ لف قدس سره : سيوطى نيز اين روايت را در تفسيرش (الدرالمنثور) از فاريابى و نيز از ترمذى از على (عليه السلام ) نقل كرده ، و سندش را حسن دانسته است .

*(129/29)*

(سند حسن در اصطلاح شناخت حديث آن سندى را گويند كه متصل به معصوم باشد و از نظر محدثين ، رجال آن ، همه امامى ممدوح باشند، ولى عدالت مسلم آنان از ناحيه امام و يا دو شاهد عادل تصريح نشده باشد (مترجم ).
next page
fehrest page
back page

*(129/30)*

next page
fehrest page
back page
و در الدرالمنثور است كه ابن جرير و ابن ابى حاتم از پسر عمر نقل كرده اند كه گفت : وقتى آيه شريفه : (يا عبادى الّذين اسرفوا على انفسهم ...) نازل شد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بر منبر بايستاد، و آن را بر مردم تلاوت كرد، مردى در برابرش ايستاد، و عرضه داشت : حتى شرك را نيز مى آمرزد؟ رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) ساكت شد، و باز او سؤ ال خود را تكرار كرد، و باز رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) سكوت كردند تا سه نوبت ، در همين ميان آيه شريفه : (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء)، نازل شد، و دستور دادند آيه اول را در سوره زمر ثبت كنند، و آيه دوم را در سوره نساء.
مؤ لف قدس سره : در سابق توجه فرموديد كه گفتيم آيه سوره زمر به حسب آيات بعدش ظهور در توبه و آمرزش دارد، و معلوم است كه توبه همه گناهان حتى شرك آمرزيده مى شود و آيه سوره نساء، موردش غير از مورد توبه است ، در نتيجه منافاتى بين مضمون اين دو آيه نيست ، تا يكى ناسخ ديگرى ، و يا مخصص آن باشد.
و در مجمع البيان از كلبى نقل كرده كه در تفسير آيه مورد بحث گفته است : اين آيه درباره مشركين يعنى وحشى و ياران او نازل شده ، چون وقتى وحشى حمزه را كشت ، و قرار بود كه اگر او را به قتل برساند آزادش كنند، و به عهد خود وفا نكردند، او و يارانش از كار خود پشيمان شدند، و نامه اى از مكه براى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرستادند، مشعر به اين كه ما از كرده خود پشيمان شده ايم ، و چيزى مانع اسلام آوردن ما نيست مگر آن مطلبى كه ما از تو در مكه شنيديم ، گفتى : (و الّذين لا يدعون مع اللّه الها آخر، و لا يقتلون النفس الّتى حرّم اللّه الا بالحق ، و لا يزنون ...). و ما تاكنون هم شرك ورزيديم ،

*(130/1)*

و به جز خداى تعالى معبودهايى پرستيديم و هم خون كسى را كه خدا خونش را محترم مى دانست بريختيم ، و هم زنا كرديم ، اگر اين مانع در كار نبود ما به پيرويت در مى آمديم ، در پاسخ آنان اين آيه نازل شد كه : (الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا) (تا آخر دو آيه )، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) دو آيه را براى وحشى و ياران او فرستاد، همين كه آيه را خواندند، نامه اى به مضمون به آن جناب نوشتند: كه مضمون اين دو آيه شرط سنگينى است ، مى ترسيم حريف آن نشويم ، چون در آن عمل صالح شرط شده و ما مى ترسيم اهل آن نباشيم ، دنبال اين نامه وحشى آيه شريفه : (ان اللّه لا يغفر...) نازل شد، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آنرا براى وى و يارانش فرستاد، وقتى آيه را خواندند مجددا نامه نوشتند: مى ترسيم از آنهايى نباشيم ، كه مشيت خدا بر آمرزش آنان تعلق گرفته باشد، دنبال اين نامه آيه شريفه : (يا عبادى الّذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمه اللّه ان اللّه يغفر الذنوب جميعا)، نازل شد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اين آيه را نيز براى آنان فرستاد، وقتى آن را خواندند دسته جمعى به اسلام در آمدند، و نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) برگشتند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اسلامشان را پذيرفت و آنگاه به وحشى فرمود: به من خبر بده حمزه را چگونه كشتى ؟ وقتى جريان را به عرض رسانيد فرمود: واى بر تو ديگر تو را نبينم خود را از من غايب بدار، او هم بعد از اين جريان به شام رفت ، تا مرگش فرا رسيد.
روايتى كه درباره اسلام آوردن (وحشى ) و ياران اونقل شده مجعول است

*(130/2)*

مؤ لف قدس سره : فخر رازى اين روايت را در تفسير خود از ابن عباس نقل كرده ، و دقت در موارد اين آيات كه در روايت آمده رسول خدا آنها را براى وحشى مى فرستاده جاى هيچ شكى باقى نمى گذارد، روايت ساختگى است ، و سازنده آن مى خواسته با جعل اين حديث ثابت كند كه گناهان وحشى و يارانش آمرزيده شده ، هر چند كه تمامى گناهان كبيره و صغيره را مرتكب شده باشند، و به اين منظور آياتى از مواضع مختلف قرآن را جمع كرده از يك جا استثنا و از جاى ديگر مستثنا منه را گرفته است ، با اين كه هر يك از اين آيات در جاى مخصوصى قرار دارد، كه قبل و بعد آن ارتباط و اتصال با آن دارد، و آن چنان به هم مربوطند كه سياق واحدى را تشكيل داده ، نمى شود آن آيه را از قبل و بعدش بريد، و جاعل اين حديث اين كار را كرده ، هر يك از آيات را از سياق خاص به خود بريده ،
و سپس جورى آنها را رديف كرده كه با اين رد و بدل شدن نامه بين رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و وحشى مناسب شود.
و چه خوب گفته است مفسرى كه بعد از اشاره به اين روايت گفته : مثل اينكه جاعلين اين حديث خواسته اند بگويند خدا و وحشى با يكديگر شوخى داشتند و براى اثبات اين مدعاى خود اين حديث را جعل كرده اند.

*(130/3)*

پس جاعل اين روايت جز اين منظورى نداشته كه وحشى را با مغفرتى حتمى و مهر شده شرافت بدهد، مغفرتى كه با وجود آن هيچ گناهى هر قدر هم شنيع باشد ضرر ندارد، و سپس نتيجه گرفته كه به كلى مجازاتى كه در برابر گناهان تشريع شده همه بر داشته شده ، غافل از اين كه لازمه برداشته شدن مجازات برداشته شدن تكليف از بشر است ، همان عقيده اى كه نصرانيها بدان معتقدند، و بلكه شنيع تر از آن است ، براى اين كه نصرانيها - مسيحى ها \_ اگر مجازات را مرفوع مى دانند به اين بهانه مرفوع مى دانند كه عيسى (عليه السلام ) خود را فداى گنه كاران نموده جان خود را داده و مجازات گنه كاران را خريده ، ولى جاعل اين روايت صرفا به خاطر دل وحشى تكليف را از بشر برداشته است .
حال ببينيم اين آقا كه به حكم اين روايت دروغين به خاطر وى تكليف از عموم بشر برداشته شده كيست ؟ وى برده اى بوده از ابن مطعم ، كه (به تحريك هنده مادر معاويه و همسر ابوسفيان در جنگ احد به نامردى و بدون اين كه در برابر حمزه قرار گيرد) حمزه را به قتل رسانيد، و سپس به مكه برگشت ، و بعد از فتح طايف به اسلام در آمد، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به او فرمود: از اين به بعد خودت را به من نشان مده ، و او به شام رفت و در حمص سكونت يافت ، و وقتى عمر به خلافت رسيد، او را ماءمور كتابت ديوان كرد، و چون دائما شراب مى خورد، اين شغل را از او گرفت ، و چند نوبت به همين خاطر شلاق خورد، و در زمان خلافت عثمان مرد، و بطورى كه در روايات آمده علت مرگش همان شراب خورى شد.

*(130/4)*

ابن عبدالبر در كتاب استيعاب ، به سند خود از ابن اسحاق ، از عبداللّه بن فضل ، از سليمان بن يسار، از جعفر بن عمرو بن اميه ضمرى روايت كرده كه گفت : من و عبداللّه عدى ابن خيار به مسافرتى رفتيم ، و در سفر به شهر حمص رسيديم ، كه وحشى در آنجا بود، با خود گفتيم چه خوب است به ديدنش برويم ، و از جريان كشته شدن حمزه خبر بگيريم ، كه چگونه او را كشت ، به مردى برخورديم ، پرسيديم : وحشى را كجا مى توان ديد؟ او گفت با اين مرد چكار داريد، مردى است كه دائما مست است ، هوش و حواس درستى ندارد، ولى اگر وقتى به ديدنش برويد كه سر حال باشد مردى عرب را خواهيد يافت كه تا دلتان بخواهد برايتان حرف مى زند، و از هر چيزى بپرسيد جواب مى دهد، و اگر ديديد سر حال نيست ، برگرديد مى گويد -
به آدرسى كه او داد رفتيم \_ تا به وى رسيديم (تا آخر حديث ) و از جمله صحبت هايى كه ميان وحشى و آنان به ميان آمده ، داستان كشتن حمزه در جنگ احد است .
و در مجمع البيان است كه مطرف بن شخير از عمر بن خطاب روايت مى كند كه گفت : ما در عهد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اين طور بوديم ، كه اگر يكى از ما در حال گناه كبيره اى مى مرد شهادت مى داديم كه او اهل آتش است ، تا آنكه اين آيه نازل شد، ديگر اينگونه شهادتها را به زبان نرانديم .
و در الدرالمنثور است كه ابن منذر از طريق معتمر بن سليمان ، از سليمان بن عتبه بارقى ، روايت آورده كه گفت اسماعيل بن ثوبان براى ما حديث كرد كه من قبل از آن بيمارى واگير اعظم داخل مسجد شدم ، و شنيدم كه مردم مى گفتند: (من قتل مؤ منا...)، مهاجر و انصار مى گفتند پس خدا آتش را بر او (فلان شخص ) واجب كرده ، ولى وقتى آيه : (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء) نازل شد مهاجر و انصار مى گفتند: هر چه خدا بخواهد مى كند.

*(130/5)*

رواياتى كه در ذيل آيه (ان الله لايغفران يشرك به ...)نقل شده و مشعر بر جهل اصحاب پيغمبر (ص ) به مساءله شفاعت است خالى ازاشكال نيستند
مؤ لف قدس سره : قريب به اين دو روايت را به چند طريق از ابن عمر نقل مى كند، ولى به نظر ما اين روايات خالى از اشكال نيست ، و نمى توانيم باور كنيم كه اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) همگى در يك امر اشتباهى اتفاق كنند، چون در مضمون اين آيه كه مى فرمايد: (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك ...)، چيزى بيش از آيات شفاعت نيست ، كه بيانش گذشت ، و يا باور كنيم همه اصحاب آن حضرت غفلت ورزيده باشند از اين كه بيشتر آيات شفاعت در مكه نازل شده ، - نه در مدينه ، و بعد از حادثه احد و شهادت حمزه \_ مانند آيه شريفه : (و لا يملك الّذين يدعون من دونه الشفاعه ، الا من شهد بالحق و هم يعلمون )، و مانند آن از آيات شفاعت واقع در سوره يونس \_ و انبيا \_ و طه \_ و سبا - و نجم - و مدثر - كه همه در مكه نازل شده اند، و با بيانى كه گذشت شفاعت را ثابت مى كنند، و اين آيات عموميت دارند، و شامل همه گناهان مى شود، تنها قيدى كه در آنها هست دو قيد است ، يكى مربوط به مشفوع له است ، و حاصل آن قيد اين است كه گناه از كسى آمرزيده مى شود، كه داراى دينى باشد كه آن دين مرضى خدا و مورد قبول او باشد، و آن عبارت است از دين توحيد،
و نفى شريك ، و دوم قيدى است در جانب خداى تعالى ، و آن عبارت است از مشيت او، پس حاصل مفاد آيات شمول مغفرت به همه گناهان است به شرطى كه خدا بخواهد، و به شرطى كه گناه مورد بحث شرك نباشد، و اين مفاد عينا آيه مورد بحث است ، مى فرمايد: (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء).

*(130/6)*

و اما آياتى كه قاتل نفس محترمه و بدون حق را و نيز رباخوار و قاطع رحم را تهديد مى كند به آتش جاودانه صرف اعلام خطر است ، نظير آيات زير كه مى فرمايد: (و من يقتل مؤ منا متعمدا فجزاوه جهنّم خالدا فيها...)، و نيز مى فرمايد: (و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ) (اولئك لهم اللعنه و لهم سوء الدار) و آياتى ديگر از اين قبيل ، كه تهديد به شر و خطر مى كند، و از عذاب آتش خبر مى دهد، و اما اين كه اين كيفر حتمى و غير قابل تغيير باشد، به طورى كه امكان برداشتنش نباشد، آيات صراحتى در آن ندارند.
و سخن كوتاه اين كه آيه : (ان اللّه لا يغفر...) چيز زايدى بر آيات شفاعت ندارد، تا زمينه را براى جاعلين آن حديث فراهم سازد.
پس اصحاب نمى توانستند از آيات راجعه به كباير حتميت آتش را بفهمند، تا \_ قبل از نزول آيات مغفرت \_ شهادت دهند به اين كه مرتكب گناهان در آتشند، و نيز نمى توانستند از آيه شريفه : (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به ...)، مطلبى را بفهمند كه از آيات راجعه به شفاعت فهميده نمى شود، تا در نتيجه بتوانند بگويند اين آيه آيات كباير را تخصيص زده و يا تقييد و يا نسخ كرده است . بعضى از روايات هم به اين معنا اشاره كرده است و آن روايتى است كه سيوطى در الدرالمنثور از ابن الفريس ، و ابى يعلى ، و ابن منذر، و ابن عدى به سند صحيح از ابن عمر نقل كرده اند، كه گفت : ما از اين كه براى اهل كباير طلب مغفرت كنيم خوددارى مى كرديم ، تا آن كه از پيامبرمان شنيديم كه فرمود: (ان اللّه لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء)، و نيز شنيديم كه فرمود: (من دعاى خودم را ذخيره كرده ام براى شفاعت از اهل كباير از امتم ،
در نتيجه بسيارى از پندارها كه در دل داشتيم رها كر ديم ، و دنبالش را نگرفتيم و به اميد آمرزش خداى تعالى زبان به طلب مغفرت براى گنه كاران گشوديم ).

*(130/7)*

پس ظاهر روايت اين شد كه آنچه اصحاب از آيه مغفرت فهميده بودند، مثل آن را از داستان شفاعت نيز فهميده بودند، \_ چون در اين روايت ، هم آيه ذكر شده ، و هم كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، - چيزى كه هست سؤ ال ديگرى عليه او باقى مى ماند، و آن اين است كه چطور شد اصحاب از روايت نامبرده درباره شفاعت ، امكان مغفرت كباير را فهميدند، ولى اين امكان را از آن همه آيات شفاعت كه سالها قبل از حديث در مكه نازل شد، و با اين كه دلالت آن آيات روشن بود نفهميدند؟ من نمى دانم !!.
و در الدرالمنثور در ذيل آيه : (الم تر الى الّذين اوتوا نصيبا من الكتاب ... سبيلا) آمده : كه بيهقى در كتاب دلايل و ابن عساكر در تاريخ خود از جابر بن عبداللّه روايت كرده اند كه گفت : وقتى كار رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) رسيد بدان جا كه رسيد، كعب بن اشرف از مدينه بيرون شد، و به اصطلاح خود را كنار كشيده به مكه آمد، و در آنجا مسكن گزيد، و به مردم مى گفت : من نه حاضرم عليه محمد (صلى اللّه عليه و آله ) كسى را كمك كنم ، و نه خود با او بجنگم ، از او پرسيدند: اى كعب آيا دين ما بهتر است و يا دين محمد و اصحاب او؟ گفت : دين شما بهتر و قديمى تر است ، ولى دين محمد نوظهور است ، در اين باره بود كه آيه شريفه : (الم تر الى الّذين اوتوا نصيبا من الكتاب ...)، نازل شد.
مؤ لف قدس سره : در شاءن نزول اين آيه روايات زياد و به وجوه مختلفى وارد شده ، سالم تر از همه رواياتى بود كه ما نقل كرديم چيزى كه هست همه اين روايات در يك جهت شريكند، و آن اصل اين قصه است ، كه بعضى از يهوديان در قضاوت و داورى بين اين كه شرك قريش بهتر است يا دين رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) گفته بوده كه شرك مشركين بهتر است .
رواياتى در ذيل آيه (ام يحسدون النّاس على ما آتاهم ...) بيان مقصود از ناس

*(130/8)*

و در تفسير برهان در ذيل آيه : (ام يحسدون النّاس على ما آتيهم اللّه من فضله ...) از امالى شيخ نقل كرده كه وى به سند خود از جابر از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت كرده كه فرموده : منظور از ناس ماييم .
و در كافى به سند خود از بريد از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه در ضمن حديثى در تفسير آيه :
(ام يحسدون النّاس على ما آتيهم اللّه من فضله ) فرمود: منظور از ناس كه مورد حسد واقع شده اند ماييم (تا آخر حديث ).
مؤ لف قدس سره : و اين معنا از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) به طور استفاضه يعنى با سندهاى بسيار زياد نقل شده ، كه اين سندها در جوامع حديث شيعه از قبيل كافى و تهذيب و عيون و بصائر و دو تفسير قمى و عياشى و غيره آمده است .
و در معناى اين احاديث از طرق اهل سنت روايتى است كه ابن مغازلى آن را از امام محمد بن على باقر (عليهما السلام ) - به طور رفع يعنى اسقاط رجال وسط سند \_ نقل كرده ، كه فرمود: و اللّه منظور از ناس ماييم .
و روايت ديگرى است كه الدرالمنثور از ابن منذر و طبرانى از طريق عطا از ابن عباس نقل كرده كه در تفسير آيه : (ام يحسدون النّاس ) گفته : ناس ماييم ، نه عموم مردم ، و نيز در همان كتاب روايت كرده كه كلمه (ناس ) به رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) تفسير شده و اين تفسير را از عكرمه و مجاهد و مقاتل و ابى مالك نقل كرده است و ما در بيان سابق خود گفتيم كه ظاهر آيه نيز اين است كه مراد از كلمه (ناس ) رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) است ، و اهل بيت آن جناب ملحق به ايشانند.
و در تفسير عياشى از حمران از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه : (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب ) فرموده : يعنى نبوت ، و در تفسير كلمه (و الحكمه ) فرموده : يعنى فهم و قضا، و در تفسير جمله : (و آتيناهم ملكا عظيما) فرمود: يعنى وجوب اطاعتشان بر مردم .

*(130/9)*

مؤ لف قدس سره : مراد آن حضرت از اطاعت همان اطاعتى است كه در ساير احاديث
هم وجوبش بيان شده ، و در اين معانى نيز اخبار بسيارى است ، و در بعضى از آنها طاعت واجب به امامت و خلافت تفسير شده ، نظير روايتى كه مرحوم كلينى در كافى به سند خود از بريد از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده است .
و در تفسير قمى در ذيل آيه : (ان الّذين كفروا باياتنا...) گفته است : امام (عليه السلام ) فرموده : منظور از آيات اميرالمؤ منين و ائمه (عليهم السلام ) است .
مؤ لف قدس سره : اين روايت از باب جرى است يعنى تطبيق آيه بر يكى از مصاديق آن .
و مرحوم شيخ در كتاب مجالس به سند خود از حفص بن غياث قاضى روايت كرده كه گفت : من در محضر سرور همه جعفرها، جعفر بن محمد (عليهما السلام ) بودم ، در آن زمانى كه منصور آن جناب را احضار كرده بود، ابن ابى العوجاء كه مردى ملحد بود به حضورش آمد، و عرضه داشت : چه مى فرمايى در معناى آيه : (كلمانضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها، ليذوقوا العذاب ) كه من در آن اشكالى دارم ، و آن اين است كه به فرضى كه پوست خود انسان گناه كرده باشد، پوستهاى بعدى كه در دوزخ بعد از سوخته شدن پوست اول به بدن مى رويد چه گناهى كرده ، بسوزد؟ امام صادق (عليه السلام ) فرمود: و يحك - واى بر تو - پوست دوم هم در عين اينكه غير پوست اول است پوست همين شخص گنه كار است ، ابى العوجاء عرضه داشت : اين جواب را درست به من بفهمان ، فرمود: تو به من بگو كه اگر شخصى خشتى را خرد كند، و دوباره آن را خيس كرده خشت بزند، و به شكل اولش برگرداند، اين خشت همان خشت اول نيست و آيا غير آن نيست ، و جز اين است كه در عين اين كه غير آن همان است ؟ گفت : بله ، خدا مردم را از وجودت بهره مند سازد.

*(130/10)*

صاحب احتجاج هم اين حديث را از حفص بن غياث از آن جناب نقل كرده ، و قمى آن را در تفسير خود به طور مرسل آورده ، و برگشت حقيقت جواب به اين است وقتى ماده چند صورت يكى باشد، مى توان گفت موجود متصور به آن چند صورت يكى است ، بدن انسان نيز مانند اجزايش مادام كه همان انسان است يكى است ، هر چند تغييراتى به خود بگيرد.
و در فقيه آمده كه شخصى از امام صادق (عليه السلام ) معناى كلام خداى عزوجل را پرسيد كه فرموده : (فيها ازواج مطهره ) فرمود: منظور از همسران مطهر همسرانى است كه نه حيض ، دارند و نه حدث .
و در تفسير برهان در ذيل آيه شريفه : (ان اللّه يامركم ان تودوا الامانات ...) از محمد ابن ابراهيم نعمانى نقل كرده كه او به سند خود از زاره از امام باقر محمد بن على (عليهما السلام ) روايت كرده كه گفت : من از آن جناب معناى اين آيه را پرسيدم ، فرمود: خداى تعالى امام را دستور داده كه امانت را به امام بعد از خود بسپارد، و امام حق ندارد امانت را از امام بعدى دريغ بدارد، مگر نمى بينى كه دنبالش ‍ فرموده : (و اذا حكمتم بين النّاس ان تحكموا بالعدل ، ان اللّه نعما يعظكم به ) و چون در بين مردم حكم كنيد دستورتان داده به اين كه به عدالت حكم كنيد)، پس اى زراره خطاب در اين آيه به حكام است .
مؤ لف قدس سره : صدر اين حديث به طرق بسيارى از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) روايت شده ، و ذيل آن دلالت دارد كه منظور ائمه (عليهم السلام ) تطبيق مصداق امامت بر مضمون كلى آيه است ، و خلاصه آيه شريفه درباره مطلق حكم نازل شده ، دستور مى دهد هر حقى را به صاحبش بدهيد، و قهرا بر مساءله امامت هم منطبق مى گردد.

*(130/11)*

و در معناى اين احاديث حديث ديگرى است ، كه الدرالمنثور آن را از سعيد بن منصور، و فاريابى ، و ابن جرير، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، آن را از على بن ابيطالب روايت كرده اند كه فرمود: اين حق به عهده امام است ، كه طبق آنچه خدا نازل كرده حكم كند، و اين كه امانت را به صاحبش بدهد، كه اگر چنين امامى باشد بر مردم واجب و حق است كه دعوت او را بپذيرند و اطاعتش كنند و اشخاصى را كه به سوى چنين امامى دعوت مى كنند اجابت نمايند.
سوره نساء، آيات 59 \_ 70

*(130/12)*

يايها الّذين آمنوا اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم فان تنزعتم فى شى ء فردّوه الى اللّه و الرسول ان كنتم تومنون باللّه و اليوم الاخر ذلك خير و احسن تاءويلا(59) الم تر الى الّذين يزعمون انّهم آمنوا بما انزل اليك و ما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطغوت و قد امروا ان يكفروا به و يريد الشّيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا(60) و اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل اللّه و الى الرسول راءيت يصدون عنك صدودا(61) فكيف اذا اصبتهم مصيبه بما قدمت ايديهم ثم جاءوك يحلفون باللّه ان اردنا الا احسنا و توفيقا(62) اولئك الّذين يعلم اللّه ما فى قلوبهم فاعرض عنهم و عظهم و قل لهم فى انفسهم قولا بليغا(63) و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن اللّه و لو انّهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك فاستغفروا اللّه و استغفر لهم الرسول لوجدوا اللّه توابا رحيما(64) فلا و ربّك لا يؤ منون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما(65) و لو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من ديركم ما فعلوه الا قليل منهم و لو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم و اشدّ تثبيتا(66) و اذا لاتينهم من لدنا اجرا عظيما(67) و لهدينهم صراطا مستقيما(68) و من يطع اللّه و الرسول فاولئك مع الّذين انعم اللّه عليهم من النبين و الصديقين و الشّهداء و الصلحين و حسن اولئك رفيقا(69) ذلك الفضل من اللّه و كفى باللّه عليما(70)
ترجمه آيات
هان اى كسانى كه ايمان آورده ايد خدا را اطاعت كنيد، و رسول و كارداران خود را - كه خدا و رسول علامت و معيار ولايت آنان را معين كرده - فرمان ببريد، و هرگاه در امرى اختلافتان شد براى حل آن به خدا و رسول مراجعه كنيد، اگر به خدا و روز جزا ايمان داريد اين برايتان بهتر، و سرانجامش نيكوتر است (59).

*(130/13)*

مگر آن كسان را كه خيال مى كنند به كتاب تو و كتابهاى سلف ايمان دارند نمى بينى كه مى خواهند محاكمه نزد حاكم طاغوتى ببرند، با اين كه ماءمور شدند به طاغوت كفر بورزند، آرى اين شيطان است كه مى خواهد به ضلالتى دور گمراهشان كند(60).
وقتى به ايشان گفته مى شود به سوى حكمى كه خدا در كتابش نازل كرده - و حاكمى كه نشانى هايش را در آن كتاب بيان نموده \_ بياييد، و به آن حكم گردن نهيد، منافقين را مى بينى كه نمى گذارند اين سخن اثر خود را بكند، و با تمام نيرو مردم را از آمدن به نزد تو باز مى دارند(61).
با اين حال چطور وقتى به كيفر اعمالشان مصيبتى به ايشان مى رسد به نزد تو آمده سوگند مى خورند كه ما \_ در بازدارى مردم از اين كه نزد پيامبرشان بروند \_ جز احسان و ايجاد توافق بين دو طرف دعوى منظورى نداشتيم (62).
اينان همان كسانيند كه خدا مى داند در دلهايشان چيست ، تو از آنان اعراض كن ، و تنها به اندرز دادنشان بپرداز، به بيانى كه در دلهايشان بنشيند، و در فهماندنشان رسا باشد (63).
و ما هيچ رسولى نفرستاديم ، مگر براى اين كه مردم او را به خاطر اينكه از طرف ما است اطاعت كنند، و اگر نامبردگان بعد از آن خلاف كاريها \_ يعنى تحاكم نزد طاغوت و اعراض از رسول و سوگند دروغ \_ از در توبه نزد تو آمده بودند، و از خدا طلب آمرزش كرده بودند، و رسول برايشان طلب مغفرت كرده بود مى ديدند كه خدا توبه پذير و مهربان است ، (64).
پس به پروردگارت سوگند - اينطور كه منافقين پنداشته اند نيست ، \_ ايمانشان واقعى نيست ، مگر وقتى كه تو را در مشاجراتى كه برايشان پيش مى آيد. حكم قرار دهند، و در دل خود از هر حكمى كه راندى احساس آزردگى نكنند، و حكم تو را بدون چون و چرا بپذيرند (65).

*(130/14)*

اگر به آنان تكليف مى كرديم كه يكديگر را بكشيد، و يا از سرزمين خود بيرون كنيد، جز اندكى اين كار را نمى كردند، با اين كه اگر عمل كنند به آن چه اندرز مى شوند برايشان بهتر بود و بيشتر استوارشان مى كرد (66).
علاوه بر اين كه اجر عظيمى نيز به آنان مى داديم (67).
و به صراط مستقيم هدايتشان مى كرديم (68).
و كسانى كه خدا و اين پيامبر را اطاعت كنند، كسانى خواهند بود كه همدم انبيا و صديقين و شهدا و و صالحينند، كه خدا مورد انعامشان قرار داده ، و چه نيكو رفيقانى (69).
اين تفضل از جانب خدا است ، و دانايى خدا به احوال بندگانش كافى است (70).
بيان آيات

*(130/15)*

اين آيات به طورى كه ملاحظه مى فرماييد بى ارتباط با آيات قبلش نيست ، چون آيات سابق ، از آيه (و اعبدوا اللّه و لا تشركوا به شيئا...) شروع شده است ، گويا در اين زمينه سخن دارد: كه مردم را به سوى انفاق در راه خدا تشويق كند، تا زندگى همه طبقات مجتمع و حتى حاجتمندان از مؤ منين قوام يابد، و در همين زمينه كسانى را كه از اين عمل مشروع و واجب مانع مى شدند، و مردم را از آن باز مى داشتند مذمت مى كرد، و دنبال آن در اين آيات مردم را تشويق و تحريك مى كند، به اين كه خدا را اطاعت كنند، و رسول و اولى الامر را نيز اطاعت كنند، و بدين وسيله ريشه هاى اختلاف و مشاجره و نزاع را قطع نموده ، هر جا كه با يكديگر درگير شدند مساءله را به خدا و رسولش ارجاع دهند، و از نفاق بپرهيزند، چنين نباشند كه به ظاهر اظهار ايمان كنند ولى وقتى خدا و رسول بعد از ارجاع مساءله مورد اختلاف به ضرر يكى حكم كرد، ناراحت شوند، و كفر باطنيشان از اين كه تسليم حكم خدا شوند بازشان بدارد، و نيز تشويق مى كند به اين كه تسليم اوامر خدا و رسول باشند، و هم چنان اين مطالب را دنبال مى كند، تا برسد به آياتى كه دعوت به جهاد مى كند، و حكم جهاد را روشن مى سازد، و به كوچ كردن از وطن در راه خدا مى پردازد، پس همه اين آيات مؤ منين را براى جهاد در راه خدا تجهيز مى كند، و نظام داخليشان را منظم مى سازد، \_ البته يكى دو آيه در بين آنها هست كه جنبه جمله معترضه را دارد، ولى اين دو آيه اتصال كلام را بر هم نمى زند، هم چنان كه در تفسير آيه : (يا ايها الّذين آمنوا لا تقربوا الصلوه و انتم سكارى ) يعنى آيه 43 همين سوره به اين نكته اشاره كرديم .
تفسير آيه شريفه (يا ايّها الّذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعواالرسول و اولى الامر منكم )
يا ايها الّذين آمنوا اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم

*(130/16)*

بعد از آن كه از دعوت به عبادت خدا به تنهايى و دعوت به شرك نورزيدن ، و گستردن احسان در بين همه طبقات مؤ منين ، و مذمت كسانى كه به اين طريقه پسنديده خرده مى گيرند، و مردم را از احسان و انفاق باز مى دارند، بپرداخت ، در اين آيه به اصل مقصود برگشته ، با زبانى ديگر چند فرع جديد را بر آن متفرع مى سازد، فروعى كه با آن اساس مجتمع اسلامى را مستحكم مى سازد، و آن عبارت است از تحريك و ترغيب مسلمانان در اين كه چنگ به ائتلاف و اتفاق بزنند و هر تنازعى كه رخ مى دهد به حكميت خدا و رسول او واگذار نمايند.
و جاى هيچ ترديدى نيست كه آيه : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول ) جمله اى است كه به عنوان زمينه چينى براى مطلب بعدى آورده شد، و آن مطلب عبارت است از اين كه دستور دهد مردم در هنگام بروز نزاع به خدا و رسول او مراجعه كنند، هر چند كه آيه مورد بحث در عين حال كه جنبه آن زمينه چينى را دارد، مضمونش اساس و زيربناى همه شرايع و احكام الهى است .
و دليل بر زمينه بودنش ظاهر تفريعى است كه جمله : (فان تنازعتم فى شى ء فردوه الى اللّه و الرسول ...) بر جمله مورد بحث دارد، و نيز بعد از آن ، جمله هاى بعد است كه يكى پس از ديگرى از جمله مورد بحث نتيجه گيرى شده ، يكجا فرموده : (الم تر الى الّذين يزعمون ...) و دنبالش فرموده : (و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن اللّه ...) و بعد از آن فرموده : (فلا و ربّك لايومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ...)

*(130/17)*

و نيز جاى هيچ ترديدى نيست كه خداى تعالى از اين دستور كه مردم او را اطاعت كنند منظورى جز اين ندارد كه ما او را در آنچه از طريق پيامبر عزيزش به سوى ما وحى كرده اطاعت كنيم و معارف و شرايعش را به كار بنديم ، و اما رسول گراميش دو جنبه دارد، يكى جنبه تشريع ، بدانچه پروردگارش از غير طريق قرآن به او وحى فرموده ، يعنى همان جزئيات و تفاصيل احكام كه آن جناب براى كليات و مجملات كتاب و متعلقات آنها تشريع كردند، و خداى تعالى در اين باره فرموده : (و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم )، (ما كليات احكام را بر تو نازل كرديم تا تو براى مردم جزئيات آنها را بيان كنى ) دوم يك دسته ديگر از احكام و آرايى است كه آن جناب به مقتضاى ولايتى كه بر مردم داشتند و زمام حكومت و قضا را در دست داشتند صادر مى كردند، و خداى تعالى درباره فرموده : (لتحكم بين النّاس بما اراك اللّه ) تا در بين مردم به آنچه خداى تعالى به فكرت مى اندازد حكم كنى ). و اين همان رايى است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) با آن بر ظواهر قوانين قضا در بين مردم حكم مى كرد، و همچنين آن راءيى است كه در امور مهم به كار مى بست ، و خداى تعالى دستورش داده بود كه وقتى مى خواهد آن راءى را به كار بزند قبلا مشورت بكند، و فرموده : (و شاورهم فى الامر، فاذا عزمت فتوكل على اللّه )، (با مردم در هر امرى كه مى خواهى درباره آن تصميم بگيرى نخست مشورت بكن و همينكه تصميم گرفتى بر خدا توكل كن )،
ملاحظه مى فرماييد كه مردم را در مشورت شركت داده ، ولى در تصميم گرفتن شركت نداده ، و تصميم خود آن جناب (به تنهايى ) را معتبر شمرده است .
وجه تكرار كلمه (اطيعوا) در آيه شريفه

*(130/18)*

حال كه به اين معنا توجه كرديد مى توانيد به خوبى بفهميد كه اطاعت رسول معنايى ، و اطاعت خداى سبحان معنايى ديگر دارد هر چند كه اطاعت از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله )، در حقيقت اطاعت از خدا نيز هست ، چون تشريع كننده تنها خدا است ، زيرا او است كه اطاعتش واجب است ، همچنان كه در آيه : (و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن اللّه )، وجوب اطاعت رسول را هم منوط به اذن خدا دانسته ، پس بر مردم واجب است كه رسول را در دو ناحيه اطاعت كنند، يكى ناحيه احكامى كه به وسيله وحى بيان مى كند، و ديگر احكامى كه خودش به عنوان نظريه و راى صادر مى نمايد.
و اين معنا - و خدا داناتر است باعث شده است كه كلمه (اطاعت ) در آيه تكرار شود، چون اگر اطاعت خدا و رسول تنها در احكامى واجب مى بود كه به وسيله وحى بيان شده ، كافى بود بفرمايد (اطيعوا اللّه و الرسول و اولى الامر منكم )، ولى چنين نكرد، و كلمه (اطيعوا) را دوباره آورد، تا بفهماند اطاعت خدا يك نحوه اطاعت است و اطاعت رسول يك نحوه ديگر است ، ولى بعضى از مفسرين گفته اند تكرار كلمه (اطيعوا) صرفا به منظور تاءكيد بوده ، و اين حرف به هيچ وجه درست نيست ، زيرا اگر هيچ منظورى به جز تاءكيد در بين نبود، ترك تكرار، اين تاءكيد را بيشتر افاده مى كرد، و لذا بايد مى فرمود (اطيعوا اللّه و الرسول ...)، چون با اين تعبير مى فهمانيد اطاعت رسول ، عين اطاعت خداى تعالى است ، و هر دو اطاعت يك هستند، بله اين كه تكرار، تاءكيد را مى رساند، درست است ، اما نه در هر جا.

*(130/19)*

و اما اولى الامر هر طايفه اى كه باشند، بهره اى از وحى ندارند، و كار آنان تنها صادر نمودن آرايى است كه به نظرشان صحيح مى رسد، و اطاعت آنان در آن آراء و در اقوالشان بر مردم واجب است ، همان طور كه اطاعت رسول در آرايش و اقوالش بر مردم واجب بود، و به همين جهت بود كه وقتى سخن به وجوب رد بر خدا و تسليم در برابر او كشيده شد. و فرمود وقتى بين شما مسلمانان مشاجره اى در گرفت بايد چنين و چنان كنيد، خصوص اولى الامر را نام نبرد، بلكه وجوب رد و تسليم را مخصوص به خدا و رسول كرد، و فرمود: (فان تنازعتم فى شى ء فردوه الى اللّه و الرسول ، ان كنتم تومنون باللّه و اليوم الاخر...) (يعنى پس اگر در چيزى نزاع كرديد، حكم آن را به خدا و رسول برگردانيد...)، و اين بدان جهت بود كه گفتيم روى سخن در اين آيه به مؤ منين است ، همانهايى كه در اول آيه كه مى فرمود: (يا ايها الّذين آمنوا...)، مورد خطاب بودند، پس بدون شك معلوم مى شود منظور از نزاع هم ، نزاع همين مؤ منين است ،

*(130/20)*

و تصور ندارد كه مؤ منين با شخص ولى امر \_ با اين كه اطاعت او بر آنان واجب است نزاع كنند، به ناچار بايد منظور نزاعى باشد كه بين خود مؤ منين اتفاق مى افتد، و نيز تصور ندارد كه نزاعشان در مساءله راءى باشد، (چون فرض اين است كه ولى امر و صاحب راءى در بين آنان است )، پس اگر نزاعى رخ مى دهد در حكم حوادث و قضايايى است كه پيش مى آيد آيات بعدى هم كه نكوهش مى كند مراجعين به حكم طاغوت را كه حكم خدا و رسول او را گردن نمى نهند، قرينه بر اين معنا است ، و اين حكم بايد به احكام دين برگشت كند، و احكامى كه در قرآن و سنت بيان شده ، و قرآن و سنت براى كسى كه حكم را از آن دو بفهمد دو حجت قطعى در مسائلند، و وقتى ولى امر مى گويد: كتاب و سنت چنين حكم مى كنند قول او نيز حجتى است قطعى ، چون فرض اين است كه آيه شريفه ، ولى امر را مفترض الطاعه دانسته ، و در وجوب اطاعت از او هيچ قيد و شرطى نياورده ، پس گفتار اولى الامر نيز بالاخره به كتاب و سنت برگشت مى كند.

*(130/21)*

از اين جا روشن مى شود كه اين اولى الامر - حال هر كسانى كه بايد باشند - حق ندارند حكمى جديد غير حكم خدا و رسول را وضع كنند، و نيز نمى توانند حكمى از احكام ثابت در كتاب و سنت را نسخ نمايند، و گرنه بايد مى فرمود در هر عصرى موارد نزاع را به ولى امر آن عصر ارجاع دهيد، و ديگر معنا نداشت بفرمايد موارد نزاع را به كتاب و سنت ارجاع دهيد، و يا بفرمايد بخدا و رسول ارجاع دهيد در حالى كه آيه شريفه : (و ما كان لمؤ من و لا مؤ منه اذا قضى اللّه و رسوله امرا ان يكون لهم الخيره من امرهم و من يعص اللّه و رسوله فقد ضل ضلالا مبينا)، (هيچ مرد مؤ من و زن مؤ منه اى را نمى رسد كه وقتى خدا و رسول او، امرى را مورد حكم قرار دهند، باز هم آنان خود را در آن امر مختار بدانند، و كسى كه خدا و رسولش را نافرمانى كند به ضلالتى آشكار گمراه شده است ). حكم مى كند به اين كه غير از خدا و رسول هيچكس حق جعل حكم ندارد.
و به حكم اين آيه شريفه تشريع عبارت است از قضاى خدا، و اما قضاى رسول ، يا همان قضاى اللّه است ، و يا اعم از آن است ، و اما آنچه اولى الامر وظيفه دارند اين است كه راءى خود را در مواردى كه ولايت شان در آن نافذ است ارائه دهند، و يا بگو در قضايا و موضوعات عمومى و كلى حكم خدا و رسول را كشف كنند.
و سخن كوتاه اين كه از آنجا كه اولى الامر اختيارى در تشريع شرايع و يا نسخ آن ندارند،
و تنها امتيازى كه با سايرين دارند اين است كه حكم خدا و رسول يعنى كتاب و سنت به آنان سپرده شده ، لذا خداى تعالى در آيه مورد بحث سخن در رد حكم دارد، نام آنان را نبرد، تنها فرمود: (فردوه الى اللّه و الرسول ...)، از اينجا مى فهميم كه خداى تعالى يك اطاعت دارد و رسول و اولى الامر هم يك اطاعت دارند، و به همين جهت بود كه فرمود: (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ).

*(130/22)*

اطلاق امر به اطاعت از رسول (ص ) و اولى الامر،دليل بر عصمت ايشان است
و جاى ترديد نيست در اينكه اين اطاعت كه در آيه : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول ...) آمده ، اطاعتى است مطلق ، و به هيچ قيد و شرطى مقيد و مشروط نشده ، و اين خود دليل است بر اين كه رسول امر به چيزى و نهى از چيزى نمى كند، كه مخالف با حكم خدا در آن چيز باشد، واجب كردن خدا اطاعت خودش و اطاعت رسول را تناقضى از ناحيه خداى تعالى مى شد، و موافقت تمامى اوامر و نواهى رسول با اوامر و نواهى خداى تعالى جز با عصمت رسول تصور ندارد، و محقق نمى شود.
اين سخن عينا در اولى الامر نيز جريان مى يابد، چيزى كه هست نيروى عصمت در رسول از آنجا كه حجت هايى از جهت عقل و نقل بر آن اقامه شده فى حد نفسه و بدون در نظر گرفتن اين آيه امرى مسلم است و ظاهرا در اولى الامر اين طور نيست و ممكن است كسى توهم كند كه اولى الامرى كه نامشان در اين آيه آمده لازم نيست معصوم باشند، و معناى آيه شريفه بدون عصمت اولى الامر هم درست مى شود.

*(130/23)*

توضيح اين كه آن چيزى كه خداى تعالى در اين آيه مقرر فرموده ، حكمى است كه به مصلحت امت جعل شده ، حكمى است كه مجتمع مسلمين به وسيله آن از اين كه دستخوش اختلاف و تشتت گشته از هم متلاشى گردد حفظ مى شود، و اين چيزى زايد بر ولايت و سرپرستى معهود در بين امت ها و مجتمعات نيست ، و همان چيزى كه مى بينيم عموم مجتمعات \_ چه اسلامى و چه غير اسلامى - آن را در بين خود معمول مى دارند، يعنى يكى از افراد جامعه خود را انتخاب نموده و به او مقام واجب الاطاعه بودن و نفوذ كلمه مى دهند در حالى كه از همان اول مى دانند او هم مثل خودشان جايزالخطا است ، و در احكامى كه مى راند اشتباه هم دارد، و ليكن هر جا كه جامعه فهميد حكم حاكم بر خلاف قانون است ، اطاعتش نمى كند، و او را به خطايى كه كرده آگاه مى سازد، و هر جا يقين به خطاى او نداشت ، و تنها احتمال مى داد كه خطا كرده به حكم و فرمان او عمل مى كند، و اگر بعدها معلوم شد كه خطا كرده مسامحه كند، و با خود فكر مى كند مصلحت حفظ وحدت مجتمع و مصونيت از تشتت كلمه آن قدر بزرگ و مهم است ، مفسده اشتباه كاريهاى گاه به گاه حاكم را جبران مى كند.
حال اولى الامر در آيه شريفه و وجود اطاعت آنان نيز به همين حال است ، - و آيه چيزى زايد بر آنچه در همه زمانها و همه مكانها معمول است افاده نمى كند، \_ خداى تعالى طاعت مردم از اولى الامر را بر مؤ منين واجب فرموده ، اگر احيانا ولى امرى بر خلاف كتاب و سنت دستورى داد، مردم نبايد اطاعتش كنند، و حكم اين چنين او نافذ نيست ، براى اين كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) - قاعده اى كلى به دست عموم مسلمين داده ، و فرموده : (لا طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق ) (هيچ مخلوقى در فرمانى كه به معصيت خدا مى دهد نبايد اطاعت شود) و اين دستور را شيعه و سنى روايت كرده اند، و با همين دستور است كه اطلاق آيه تقييد مى شود.

*(130/24)*

و اما اگر عالما عامدا حكم بر خلاف قرآن نكرد، بلكه خطا كرد، و به غلط چنين حكمى را راند، اگر مردم فهميدند كه حكمش اشتباه است ، او را از راه خطا به سوى حق يعنى حكم كتاب و سنت بر مى گردانند، و اگر مردم نفهميدند و تنها احتمال دادند كه ممكن است حكمى كه حاكم كرده مخالف با كتاب و سنت باشد حكمش را اجرا مى كنند همان طور كه اگر مى دانستند مخالف نيست اجرا مى كردند، و وجوب اطاعت حاكم در اين نوع احكام هيچ عيبى ندارد، براى همان كه گفتيم حفظ وحدت در امت و بقاى سيادت و ابهت آن آن قدر مهم است كه مفسده اين مخالف كتاب و سنت ها را تدارك مى كند، همچنان كه در اصول فقه مقرر و محقق شده كه طرق ظاهريه - از قبيل خبر واحد و بينه و امثال آن - حجتند، در حالى كه احكام واقعيه به حال خود باقى است .
و مى گوييم اگر احتمالا طريق ظاهرى بر خلاف واقع از آب در آمد، مفسده اش به وسيله مصلحتى كه در حجيت طرق ظاهرى هست تدارك مى شود.
و سخن كوتاه اين كه اطاعت اولى الامر واجب است ، هر چند كه معصوم نباشند، و احتمال فسق و خطا در آنان برود، چيزى كه هست اگر مردم بر فسق آنان آگاه شدند اطاعتشان نمى كنند، و اگر از آنان خطاب بينند به سوى كتاب و سنت ارجاعشان مى دهند، و در ساير احكام كه علمى به خطاى آن ندارند حكمش را انفاذ مى كنند، و فكر نمى كنند كه ممكن است فلان حكم او بر خلاف حكم خداى تعالى باشد، تنها ملاحظه مخالفت ظاهرى را مى كنند، چون مصلحتى مهم تر در نظر دارند، و آن عبارت است از مصلحت اسلام و مسلمين و حفظ وحدت كلمه آنان .
پاسخ به اين توهم كه اطاعت اولى الامر واجب است هر چند معصوم باشند
اين بود آن توهمى كه گفتيم ممكن است كسى بكند، و خواننده عزيز اگر در بيانى كه ما براى آيه كرديم دقت فرمايد كاملا متوجه بى پايگى آن مى شود،

*(130/25)*

براى اين كه هر چند كه ممكن است ما اين تقريب را در تقييد اطلاق آيه به صورت فسق قبول كنيم ، و بگوييم اطلاق آيه مورد بحث به وسيله كلام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كه فرمود: (لا طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق ) و آيات قرآنى كه اين معنا را مى رساند تقييد مى شود، مانند آيه شريفه : (ان اللّه لا ياءمر بالفحشاء) خداى تعالى امر به فحشا نمى كند) و آياتى ديگر از اين قبيل .
و همچنين ممكن است و بلكه واقع هم همين است كه در شرع نظير اين حجيت ظاهريه كه گفته شد جعل شده باشد، مثلا اطاعت فرماندهان جنگ را كه از طرف رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) منصوب مى شدند، بر سربازها واجب كرده باشد، و نيز اطاعت حكامى را كه آن جناب براى بلادى از قبيل مكه و يمن معين كرد، و يا در مواقعى كه خود سفر مى كرد در مدينه جانشين خود مى ساخت بر مردم آن جا واجب كرده باشد، و يا فتواى مجتهد را بر مقلد او حجت كرده باشد، و يا حجت هاى ظاهرى ديگرى را قرار داده باشد، و ليكن اين جعل حجيت ظاهرى ، آيه شريفه را مقيد نمى كند، زيرا صحيح بودن مساءله اى از مسائل به خودى خود يك مطلب است ، و مدلول ظاهر آيه قرآن بودنش مطلبى ديگر است .

*(130/26)*

آنچه آيه مورد بحث بر آن دلالت مى كند وجوب اطاعت اين اولى الامر بر مردم است ، و در خود آيه و در هيچ آيه ديگر قرآنى چيزى كه اين وجوب را مقيد به قيدى و مشروط به شرطى كند وجود ندارد، تا برگشت معناى آيه شريفه : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) به اين آيه شود كه : (و اطيعوا اولى الامر منكم فيما لم يامروا بمعصيه )، (و اولى الامر خود را نيز اطاعت كنيد مادام كه امر به معصيت نكرده اند) و يا به اين آيه شود كه (و اطيعوا اولى الامر منكم ما لم تعلموا بخطائهم ) (و اولى الامر خود را نيز اطاعت كنيد، مادام كه علم به خطاى آنها نداشته باشيد)، و اما اگر شما را به معصيت امر كردند، و يا يقين كرديد كه در حكم خود خطا كرده اند ديگر اطاعتشان بر شما واجب نيست ، بلكه بر شما واجب است كه آنان را به سوى كتاب و سنت برگردانيد، و كجى آنها را راست كنيد، مسلما معناى آيه شريفه : (و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) اين نيست .
علاوه بر اين كه خداى سبحان در مواردى كه قيد، روشن تر از قيد مورد بحث بوده ، و طاعت هم كم اهميت تر از طاعت مورد بحث بوده آن قيد را ذكر كرده مثلا در مورد احسان به پدر و مادر فرموده : (و وصينا الانسان بوالديه حسنا و ان جاهداك لتشرك بى ما ليس ‍ لك به علم فلا تطعهما....)
با اين حال چطور ممكن است در آيه مورد بحث كه مشتمل براءسى از اساس دين و اصلى از اصول آن است ، اصلى كه رگ و ريشه همه سعادتهاى انسانى بدان منتهى مى شود، هيچ قيدى از قيود را نياورد، و بطور مطلق بفرمايد: (خدا و رسول و اولى الامر خود را اطاعت كنيد)؟!.

*(130/27)*

از اين هم كه بگذريم آيه شريفه بين رسول و اولى الامر را جمع كرده ، و براى هر دو يك اطاعت را ذكر نموده و فرمود: (و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم )، با اين كه در مورد رسول حتى احتمال اين نيز نمى رود كه امر به معصيت كند و يا گاهى در خصوص ‍ حكمى دچار اشتباه و غلط گردد، اگر در مورد اولى الامر اين احتمال برود به هيچ وجه نبايد براى جلوگيرى از اين احتمال قيدى نياورد، پس ما همين كه مى بينيم در مورد آنان نيز قيدى نياورده ، چاره اى جز اين نداريم كه بگوييم آيه شريفه از هر قيدى مطلق است ، و لازمه مطلق بودنش همين است كه بگوييم همان عصمتى كه در مورد رسول مسلم گرفته شد، در مورد اولى الامر نيز اعتبار شده باشد، و خلاصه كلام منظور از اولى الامر، آن افراد معينى هستند كه مانند رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) داراى عصمتند.
حال ببينيم منظور از كلمه امر در عنوان (اولى الامر) چيست ؟ منظور از آن ، آن شاءن و آن كارهايى است كه با دين مؤ منين مخاطب به اين خطاب ، و يا به دنياى آنان ارتباط دارد، و مستقيم و غير مستقيم به آن برگشت مى كند، مؤ يد اين كه منظور از امر چنين شاءنى است وسيع ، دو آيه زير است ، كه كلمه (امر) در هر دو به معناى امور دنيايى است ، در يكى مى فرمايد: (و شاورهم فى الامر) و در ديگرى در مدح مردم باتقوا مى فرمايد: (و امرهم شورى بينهم )، و هر چند كه ممكن است به وجهى منظور از كلمه (امر) فرمان باشد، كه در مقابل نهى است ، ليكن اين احتمال بعيد است .
كلمه (اولى الامر) در اين آيه مقيد شده به قيد (منكم )، و ظاهر اين قيد اين است كه ظرفى باشد به اصطلاح مستقر، يعنى عامل آن از افعال عموم باشد نظير (بودن و امثال آن )

*(130/28)*

و معنايش اين باشد كه اطاعت كنيد اولى الامرى را كه از خودتان باشد، و اين قيد به همان معنايى است كه قيد منهم در آيه : (هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم ) به آن معنا است و هم چنين در آيات زير و نيز در دعايى كه از حضرت ابراهيم (عليه السلام ) نقل كرده مى فرمايد: (ربّنا و ابعث فيهم رسولا منهم )، و نيز درباره رسولان الهى فرموده : (رسلا منكم يقصون عليكم آياتى ).
منظور ما از اين گفتار اين است كه خواننده را متوجه مردود بودن گفتار بعضى از مفسرين در معناى كلمه (منكم ) بكنيم ، آن مفسر گفته : از اين كلمه (اولى الامر) مقيد به آن شده به خوبى استفاده مى شود: كه اولى الامر نيز فردى از افراد معمولى جامعه است ، مى فرمايد (اولى الامر) را كه فردى مثل خود شما مؤ من است ، و مثل خود شما گاهگاهى گناه و خطا مى كند اطاعت كنيد. مفسر نامبرده با اين تفسير خواسته است اعتبار مساءله عصمت از (اولى الامر) را بيندازد.

*(130/29)*

مطلب ديگرى كه درباره كلمه (اولى الامر) مورد بحث قرار گرفته ، اين است كه معناى اين كلمه از نظر مصاديقى كه دارد چيست ؟ آيا با اين كه اين كلمه اسم جمع است ، منظور دسته دسته هايى هستند كه هر دسته اى به عنوان اهل حل و عقد در هر عصرى امور مسلمين را اداره مى كنند، و يا منظور فرد فرد معصومينند، كه يكى پس از ديگرى زمام امور مسلمين را به دست مى گيرند،؟ آنچه در بدو نظر احتمالش به ذهن مى رسد اين است كه منظور فرد فرد معصومين اند اطاعتشان بر خلق واجب شده ، و يكى پس از ديگرى زمام امور را به دست گرفتند و وجوب اطاعتشان بر مردم را تنها از نظر لفظ به جمع آنان نسبت داده در حقيقت معناى جامعى از معصومين در نظر گرفته و لفظ (اولى الامر) را در آن استعمال كرده همان طور كه خود ما نيز در گفتگوهاى خود مى گوييم : (نمازهايت را بخوان ) و (بزرگانت را اطاعت كن ) و (گوش به فرمان بزرگان قومت باش )، با اين كه هر وقت انسان نماز بخواند يك نماز مى خواند نه همه نمازها را و همچنين اطاعت از بزرگان قوم ، و گوش دادن به سخنان بزرگتر خود.
رد گفتار بى اساس فخر رازى
يكى از سخنان عجيب كه در اين مورد گفته شده گفتار فخر رازى است كه گفته است اگر منظور از اولى الامر خصوص ولى امر معصوم باشد،
اين اشكال وارد مى شود كه الزاما بايستى جمع را بر مفرد حمل كنيد، و بگوييد منظور از كلمه (اولى الامر) ولى امر مى باشد، و اين خلاف ظاهر است .

*(130/30)*

عجيب بودن گفتار وى در اين است كه چگونه غفلت كرده از اين كه استعمال جمع در مفرد چيز نوظهورى نيست ، هم در لغت شايع است ، و هم قرآن كريم پر است از آن ، و اينك چند نمونه آنرا نقل مى نماييم : (فلا تطع المكذبين )، (فلا تطع الكافرين ) (انا اطعنا سادتنا و كبراءنا)، (و لا تطيعوا امر المسرفين )، (حافظوا على الصلوات ) (و اخفض جناحك للمؤ منين )، و از اين قبيل موارد مختلفه اى كه يا در اثبات يا در نفى ، يا در اخبار و يا در انشاء كلمه جمع در مفرد استعمال شده است .
آنچه از حمل جمع بر فرد، خلاف ظاهر است اين است كه لفظ جمع را اطلاق كنند و يكى از آحاد آن را اراده نمايند (مثلا پدرى به فرزندش بگويد: (علما را احترام كن )، و منظورش از علما فقط يك عالم باشد، به طورى كه اگر فرزند، عالمى ديگر را احترام نمايد اعتراض كند من كى به تو گفتم اين آقا را احترام كنى ، منظورم از علما فقط و فقط فلان عالم است )، نه اين كه حكم را طورى روى جمع ببرد كه يك حكمش به عدد موضوعاتى كه دارد منحل به احكامى متعدد شود، مثل اين كه همان پدر به فرزندش بگويد: (علماى شهر را احترام كن )، كه معنايش چنين مى شود: (اين عالم را احترام كن )، (اين را نيز احترام نما)، و همچنين به طورى كه اگر فرضا در آن شهر هزار دانشمند باشد و پدر خواسته باشد هزار بار گفتار خود را تكرار كند به جاى آن يك بار بطور كلى مى گويد: (علماى شهر را احترام كن )، اين طور سخن گفتن نه تنها خلاف ظاهر نيست بلكه مطابق ظاهر است .
احتمال اينكه معناى (اولى الامر) اهلحل و عقد (مقامات حكومتى ) باشند، و رد اين احتمال
next page
fehrest page
back page

*(130/31)*

next page
fehrest page
back page
البته اين احتمال را داده اند كه مراد از كلمه : (اولى الامر) \_ يعنى همين هايى كه متعلق وجوب اطاعتند \_ مجموع من حيث المجموع هياءت حاكمه باشد، هياءتى كه از عده اى معدود تشكيل مى شود، و هر يك از آنان فردى از اولى الامرند، به اين معنا كه هر يك به قدر خودش در مردم نفوذ و در امور مردم تاءثير دارد،
يكى رئيس همه لشگرها، و يكى رئيس تك تك لشگرها، يكى رئيس دانشگاه ها و يكى رئيس فلان قسمت از اجرائيات دولت ، و يكى رئيس قسمت ديگر آن است ، بلكه احتمال دارد كه مراد از اولى الامر همان طور كه صاحب المنار گفته همه اهل حل و عقد جامعه باشند، يعنى كسانى كه امت به آنها وثوق و اطمينان دارند، چه علما، و رؤ ساى لشگر، و تجار، و صنعت گران ، و كشاورزان ، مصالح عمومى امّت را تاءمين مى كنند، و چه رؤ ساى كارگران ، و احزاب ، و مديران جرايد مورد احترام ، و هياءت تحريريه آنها.
پس اين كه احتمال داديم معناى (اولى الامر) اهل حل و عقد باشد منظورمان اين است ، يعنى هياءت اجتماعيه اى كه از افراد موجه امت تشكيل مى گردد، و ليكن همه اشكال در اين است كه آيا مى توان مضمون همه آنها را بر اين احتمال تطبيق داد يا نه ؟.
آيه شريفه - همان طور كه توجه فرموديد \_ دلالت دارد بر عصمت (اولى الامر) حتى مفسرينى هم كه آيه را با احتمال بالا تفسير كرده اند اين معنا را قبول دارند، و ناگزير از قبول آنند.

*(131/1)*

و ما از آنان مى پرسيم با اين كه اعتراف داريد كه آيه شريفه دلالت بر عصمت اولى الامر دارد چگونه مى توانيد آن را با افراد هياءت هاى حاكمه تطبيق دهيد آيا مى خواهيد بگوييد تك تك افراد اين هياءت معصومند و چون چنينند قهرا هياءت جمعى آنان نيز معصوم مى شود، (چون مجموع چيزى جز افراد نيست )؟ هرگز چنين ادعايى را نمى توانيد بكنيد زيرا در طول قرنها كه بر امت اسلام گذشته است حتى يك روز هم پيش نيامده كه جمعيت اهل حل و عقد همه معصوم بر انفاذ امرى از امور امت بوده باشند، و چون چنين چيزى سابقه ندارد پس محال است كه خداى عزوجل امت را ماءمور به چيزى بكند كه مصداق خارجى ندارد. و يا مى خواهيد بگوييد عصمت مستفاد از آيه كه يك صفتى حقيقى است نه صرف فرض و اعتبار. قائم به هياءت حاكمه هست نه به تك تك افراد، و خلاصه كلام اين كه هياءت معصوم است ، هر چند كه تك تك افراد معصوم نباشند، بلكه گناه كه سهل است شرك به خدا نيز بورزند و عينا مانند ساير افراد مردم كه صدور هر گناهى و كفرى از آنان محتمل و ممكن است ، مردم مكلف به اطاعت اين افراد نيستند، تا از كافر و گنه كار اطاعت كرده باشند، بلكه مكلف به اطاعت هياءت حاكمه اند و نظريه و راءيى كه از اين فرد فرد صادر مى شود ممكن است خطا باشد،
و امت را به سوى ضلالت و معصيت دعوت كند ولى نظريه هياءت حاكمه به خاطر عصمتى كه برايش فرض كرديم جز به راه صواب دعوت نمى كند.
اگر منظور شما اين است ، مى گوييم اين نيز تصورى است محال ، و چگونه تصور مى شود كه يك موضوع اعتبارى \_ يعنى هياءت حاكمه \_ به يك صفت حقيقى متصف گردد، با اينكه آنچه در خارج وجود و حقيقت دارد افرادند، و هياءت امرى است اعتبارى و امر اعتبارى نه معصوم مى شود و نه گنه كار.

*(131/2)*

و يا مى خواهيد بگوئيد عصمتى كه از آيه شريفه استفاده مى شود نه صفت افراد هياءت حاكمه است ، و نه صفت خود هياءت ، بلكه حقيقت آن عبارت از اين است كه خداى تعالى اين هياءت را از انحراف حفظ مى كند، و نمى گذارد امر به معصيت كنند، و راءيى به خطا بدهند، همچنان كه خبر متواتر محفوظ از كذب است ، با اين كه مصونيت از كذب نه صفت تك تك مخبرين است ، و نه صفت هياءت اجتماعى آنان ، بلكه حقيقت عصمت خبر از كذب اين كه عادت بر محال بودن دروغ آن جارى شده ، و به عبارتى ديگر خداى تعالى خبرى را كه متواتر است حفظ مى كند، از اين كه دروغى و خطايى در آن واقع شود.
راءى اولى الامر نيز مانند خبر متواتر است يعنى خطا به هيچ وجه در آنان راه پيدا نمى كند، هر چند كه تك تك خبر واحد و تك تك هياءت حاكمه و نيز هياءت آنان متصف به صفت زايدى به نام عصمت نيستند، با اين بيان ديگر چه اشكالى دارد كه عصمت (اولى الامر) نيز از قبيل عصمت خبر واحد باشد، و آيه شريفه هم دلالت بر بيش از اين ندارد تنها اين مقدار گويايى دارد كه راى هياءت حاكمه اولى الامر، به خطا نمى رود، بلكه هميشه موافق با كتاب و سنت است و اين خود عنايتى است از خداى تعالى بر اين امت ، مؤ يد اين توجيه روايتى است كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) رسيده ، كه فرموده :
(لا تجمع امتى على خطاء \_ امت من هرگز بر خطا مجتمع نمى شوند).
اگر منظورتان اين است در پاسخ مى گوييم اولا حديثى كه براى تاءييد گفته خود آورديد به فرضى كه صحيح باشد و مجعول نباشد هيچ ارتباطى با مورد بحث ما ندارد، زيرا در حديث آمده كه امت بر خطا اتفاق نمى كند نه اهل حل و عقد، كلمه امت براى خود معنايى دارد، و كلمه (اهل حل و عقد) نيز براى خود معنايى ديگر دارد، شما چه دليلى داريد بر اين كه مراد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از كلمه (امت ) همه امت نيست ، بلكه مراد اهل حل و عقد است ؟

*(131/3)*

علاوه بر اين كه در حديث آمده كه امت بر خطا اجتماع و اتفاق نمى كنند، و شما مى خواهيد آن را معنا كنيد به اين كه خطا از اجتماع امت بر داشته شده ، و اين معنا غير آن معنا است .
آنچه از حديث (لا تجتمع امتى على خطاء) برمى آيد
آنچه از حديث برمى آيد اين است كه خطاى در مساءله اى از مسائل آنقدر فراگير نمى شود كه همه امت را به سوى خود بكشاند، بلكه دائما كسانى در بين آنان خواهند بود كه پيرو حق و بر حق باشند، حال يا همه امت بر حق و پيرو حق مى شوند، و يا بعضى از آنان ، هر چند آن بعض ، يك نفر معصوم باشد، در نتيجه مضمون روايت نامبرده موافق است با آيات و رواياتى كه دلالت دارند بر اين كه دين اسلام و ملت حق ، از صفحه زمين برانداخته نمى شود، بلكه تا روز قيامت باقى خواهد ماند، نظير آيه زير كه مى فرمايد: (فان يكفر بها هولاء فقد و كلّنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ) و نيز مى فرمايد: (و جعلها كلمه باقيه فى عقبه )، و نيز مى فرمايد: (انا نحن نزلنا الذّكر و انّا له لحافظون ) و نيز مى فرمايد: (و انّه لكتاب عزيز، لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ) و آياتى ديگر از اين قبيل .
و مضمون روايت مورد بحث اختصاصى به امت محمد (صلى اللّه عليه و آله ) ندارد، بلكه روايات صحيحى خلاف آن را مى رساند و آن رواياتى است كه از طرق مختلف از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نقل شده كه \_ خلاصه اش اين است كه \_ امت يهود به هفتاد و يك فرقه منشعب شد، و نصارا به هفتاد و دو فرقه و مسلمانان به هفتاد و سه فرقه منشعب مى شوند، و همه اين فرقه ها در هلاكتند مگر يكى ، و ما روايت را در بحث روايى كه در ذيل آيه : (و اعتصموا بحبل اللّه جميعا) داشتيم نقل كرديم .
و سخن كوتاه اين كه اگر سند روايت مورد بحث درست باشد هيچ بحثى در متن آن نيست ،

*(131/4)*

زيرا مطلبى را بيان مى كند كه هيچ ارتباطى با بحث ما ندارد، زيرا بحث ما درباره عصمت اهل حل و عقد از امت اسلام است ، مى گوييم اگر منظور از كلمه (اولى الامر) اهل حل و عقد باشد بايد همه آنان معصوم باشند، در حالى كه چنين چيزى نه بوده و نه خواهد بود.
مى گوييم : آن چه عاملى است كه باعث مى شود اهل حل و عقد از مسلمانان در آرايى كه مى دهند معصوم باشند؟ و مگر بين اين عده با اهل حل و عقد ساير امت ها فرق هست ؟ و مگر تنها مسلمانان چند نفرى به نام اهل حل و عقد دارند؟ تمامى امت هايى كه تاكنون در بشر تشكل يافته ، و حتى همه اجتماعات كوچك و بلكه همه قبيله ها و عشاير، چند نفرى داشته اند كه مسايل گره خورده امت را حل ، و مسائل خلاف آن را عقد كرده اند، چون بالاخره در هر جمعيت و امتى چند نفرى نيرومند و صاحب نفوذ و آگاه به مسائل اجتماعى امت خود رسيدگى مى كنند.
خواننده محترم اگر در تاريخ جستجو كند، و حوادث گذشته تاريخ را و همچنين حوادث عصر حاضر را كه در امت ها و قبايل رخ مى دهد بنگرد موارد بسيار زيادى را پيدا خواهد كرد كه اهل حل و عقد هر امت در مسائل مهم مملكتى و قبيله اى دور هم جمع شده اند و بعد از مشورت و بگومگوها، يك راءيى را پسنديده و به دنبال آن به مرحله اجرايش گذاشته اند حال يا خوب از آب در آمده ، و يا خطا بوده ، پس خطا هر چند در نظريه هاى فردى بيشتر است ، تا در نظريه هاى اجتماعى ، و ليكن آراى اجتماعى هم ، چنان نيست كه هيچ خطايى در آن راه نداشته باشد، اين شما و اين تاريخ و اين شما و اين حوادث عصر خود ما كه هر دو شهادت مى دهند بر مصاديق بسيار بسيار زيادى كه آراى اهل حل و عقد خطا از آب در آمده .

*(131/5)*

پس اگر بين اهل حل و عقد مسلمين با اهل حل و عقد ساير جوامع تفاوتى هست ، و اهل حل و عقد مسلمين مصون از خطا و معصوم از غلط و اشتباهند از اين باب نيست كه نظير خبر متواتر عادتا خطا در آن راه ندارد، بلكه به اعتراف خود شما از اين باب است كه خداى تعالى از خطا بودنش جلوگيرى كرده ، پس عامل در مصونيت اهل حل و عقد يك عامل عادى معمولى نيست ، بلكه از سنخ عوامل خارق العاده ، و خلاصه از باب معجزه است ، و معلوم مى شود كه كرامتى با هر به اين امت اختصاص يافته ، و اين امت را حفظ مى كند، و از رخنه كردن هر شر و فسادى در جماعت مسلمين و در نتيجه از تباهى وحدت كلمه آنان جلوگيرى مى نمايد، و بالاخره سببى است معجز و الهى و هم سنگ قرآن كريم ، سببى است كه تا قرآن زنده است آن سبب نيز زنده است و رابطه آن با زندگى امت اسلام نظير رابطه اى است كه قرآن با زندگى اين امت دارد، چيزى كه هست قرآن با زندگى علمى و معارفى اين امت رابطه دارد، و آن سبب الهى و معجز با زندگى عملى امت داراى رابطه است .

*(131/6)*

خوب وقتى سبب ، چنين سببى است ، بايد قرآن كريم حدود آن سبب وسعه دايره آن را بيان كند، و اين منت را هم بر بشر بگذارد همان طور كه خداى تعالى بر بشر منت نهاد و براى هدايت او قرآن و محمد (صلى اللّه عليه و آله ) را فرستاد و وظيفه امت را معلوم كرد، بايد در همان قرآن وظيفه اجتماعى اين عده كه نامش اهل حل و عقد است را نيز براى خود اهل حل و عقد بيان كند، همانطور كه براى پيغمبرش آن را بيان كرد، و نيز لازم است كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به امت خود و مخصوصا به نيكان از اصحاب خود بيان كند، اهل حل و عقد بعد از من كه عنوانشان در قرآن (اولى الامر) است چه كسانيند، و چه حقيقتى دارند، حد و مرزشان ، وسعه دايره عملشان چيست ، و چقدر است ، و آيا هياءت حاكمه و يا بگو اهل حل و عقد و يا بگو (اولى الامر) در هر عصرى يكدسته هستند، براى تمامى قلمرو اسلام ، و يا در هر جمعيتى اسلامى يك عده اولى الامر خواهند بود، مثلا اعراب يك عده ، و آفريقائيها يك عده ، و شرقى ها يك عده ، و همچنين هر جمعيتى يك عده اولى الامر براى خود دارند، تا در بين ايشان در نفوس و اعراض و اموالشان حكم برانند؟.

*(131/7)*

و نيز لازم بود خود مسلمانان و مخصوصا اصحاب ، نسبت به اين مساءله اهتمامى داشته باشند، با يكديگر بنشينند بحث كنند، و در آخر از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) توضيح بخواهند، كه اولى الامر كيانند؟ و آيا يك عده براى همه مسلمانان جهانند؟ و يا براى هر جمعيتى يك عده اولى الامر خواهند بود همچنان كه روايات پر است از سؤ الهائى كه اصحاب از آن جناب كرده اند، آن هم سؤ الهاى پيش پا افتاده اى كه بقدر اين مساءله اهميت نداشته و در قرآن كريم نيز از آن سؤ الها چند نمونه آمده ، از آن جمله سؤ ال از (اهله ) يعنى هلال هر ماه است ، كه فرموده : (يسئلونك عن الاهله ) و از آن جمله سؤ ال از انفاق است كه در قرآن آمده : (يسئلونك ما ذا ينفقون )، و (يا يسئلونك عن الانفال ).
آيا خود و خدا جاى اين سؤ ال نيست ، كه چرا اصحاب از اين كه اولى الامر معصوم و يا بگو اهل حل و عقد معصوم چه كسانيند هيچ سؤ الى نكرده اند؟ و يا سؤ ال كرده اند ولى دست بازيگران سياست با آن سؤ الها بازى كرده ، و در نتيجه به دست ما نرسيده ؟ و آيا مى توان گفت كه خير چنين چيزى نبوده با اين كه مى دانيم مساءله اولى الامر شدن خبرى نبوده كه با هوا و هوس اكثريت مردم آن روز مخالفت داشته باشد، بلكه كمال موافقت را داشته ،
هر كسى علاقمند بوده كه از طرف خدا و رسولش عضوى از اعضاى اهل حل و عقد باشد، پس چرا مساءله را به كلى متروك گذاشتند تا از يادها بردند.

*(131/8)*

از سوى ديگر گيرم كه در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شرم داشتند از اين كه درباره اولى الامر و جانشين رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) چيزى بپرسند، چرا بعد از رحلت آن حضرت در اختلافهايى كه پيش آمد، و فتنه هايى كه يكى پس از ديگرى بالا گرفت سخنى از اين اهل حل و عقد به ميان نيامد، و چرا در بگومگوهايى كه كرده اند و تاريخ اسلام كلمه به كلمه آن را ضبط كرده ، و حتى حرف به حرف آنها را به دست ما رسانده ، اسمى و اثرى از اهل حل و عقد در هيچ خطابى و هيچ كتابى ديده نمى شود، نه در بين قدماى مفسرين ، نه صحابه و نه تابعين ، فقط و فقط در طول اين چهارده قرن آقاى فخر رازى ، و بعضى از علماى بعد از وى از اين ماجرا خبردار شدند.
فخر رازى به گفتار خود اشكال كرده و سپس به آن جواب مى دهد!
نكته جالب توجه اينجا است كه خود فخر رازى همين اشكال ما را بر گفتار خود كرده به اين بيان كه اين وجه مخالف با اجماع مركب است اجماع مركب يعنى اظهار قول و نظريه اى سوم ، در مساءله اى كه علماى اسلام در آن مساءله دو دسته شده اند و هر دسته نظريه اى را اختيار كرده اند، كه لازمه آن نفى نظريه سوم است در نتيجه تمامى علماى اسلام با اين نظريه سوم مخالفند، و بر خلاف آن اجماعى مركب از دو طايفه دارند - زيرا اقوال در معناى اولى الامر از چهار قول تجاوز نمى كند يكى اين كه خلفاى چهارگانه اند، دوم اين كه امراى لشگرند، سوم اين كه علماى اسلامند، چهارم اين كه ائمه معصومينند، پس گفتن اين كه اولى الامر حاكمه معصومند قول پنجمى است ، كه مخالف با همه آن اقوال است و همه صاحبان آن اقوال با آن مخالفند.

*(131/9)*

چيزى كه هست خودش جواب مى دهد كه در حقيقت اين نظريه به نظريه سوم برگشت مى كند، نه اين كه قول پنجمى باشد و خودش ‍ با اين جواب رشته هاى خود را پنبه مى كند، پس همه اين شواهدى كه آورديم دلالت دارد بر اين كه مساءله عصمت امتياز اهل حل و عقد نيست ، و چنان نيست كه خداى عزوجل به اين عده از مسلمانان از راه معجزه عطيه اى شريف و موهبتى عزيز داده باشد، كه هرگز به خطا نروند.
مگر اين كه بگويند: اين عصمت منتهى به عاملى خارق العاده نمى شود، بلكه اصولا تربيت عمومى اسلام بر اساسى دقيق پى ريزى شده ، كه خود به خود اين نتيجه بر آن مترتب مى شود،
كه اهل حل و عقدش دچار غلط و خطا نمى شوند، به اين معنا كه بر يك مساءله خلاف واقع و اشتباهى متفق القول نمى شوند، و در آنچه فتوا و نظريه مى دهند دچار خطا نمى گردند.
و اين احتمال علاوه بر اين كه باطل است ، چون با ناموس عمومى منافات دارد، و آن اين است كه ادراك كل اهل حل و عقد چيزى جز ادراكهاى فرد فرد آنان نيست و وقتى فرد فرد اهل حل و عقد ممكن الخطا باشند كل ايشان نيز جايز الخطا خواهند بود، علاوه بر اين ، اشكالى ديگر نيز بر آن وارد است ، و آن اين است كه اگر راءى اولى الامر به اين معنا يعنى به معناى اهل حل و عقد \_ اينچنين پشتوانه اى شكست ناپذير دارد، بايد هيچگاه از اثر دادن تخلف نكند، و اگر چنين است پس اين همه اباطيل و فسادهايى كه عالم اسلامى را پر ساخته به كجا منتهى مى شود؟ و از كجا سرچشمه گرفته است .

*(131/10)*

و چه بسيار مجالس مشورتى كه بعد از رحلت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) تشكيل گشت و در آن مجالس اهل حل و عقد از مسلمانان جمع شدند، و براى امرى از امور مشورت كردند، و متفقا نظريه اى را تصويب كردند و راه رسيدن به هدف را نيز پيش ‍ گرفتند، ولى ثمره اى جز گمراه تر شدن خود و بدبخت تر كردن مسلمانان عايد اسلام نكردند، و خيلى طول نكشيد كه بعد از رحلت آن جناب نظام الهى و عادلانه اسلام را به نظامى امپراطورى و ديكتاتورى مبدل كردند، خواننده عزيز براى اين كه به اين گفته ما يقين حاصل كند لازم است فتنه هايى كه بعد از رحلت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بپا خاست ، و در نتيجه آن فتنه ها خونهاى به ناحقى كه بر زمين ريخت و ناموسها كه به باد رفت ، و اموالى كه دستخوش غارت گرديد، و احكامى از كه اسلام تعطيل شد، و حدودى كه باطل گشت بررسى دقيق نموده سپس در مقام جستجو از منشاء آن بر آمده ، ريشه يابى كند، و آن وقت از خود بپرسد آيا جز اين است كه يكتا عامل تمامى اين بدبختى ها همان آراى اهل حل و عقد از امت بود؟ و آيا جز اين بود كه نشستند و طبق هوا و هوسهاى خود تصميم هايى گرفتند و همان تصميم ها را بر گردن مردم بيچاره تحميل نمودند؟.
آرى اين بود حال آن ركن اساسى كه به زعم آقايان دين خدا بر آن پايه گذارى شده بود، و باز به زعم آقايان خداى تعالى در جمله و (اولى الامر منكم ) مسلمانان را ماءمور به اطاعت از اين ركن اساسى يعنى اهل حل و عقد كرد اهل حل و عقدى كه به نظر آقايان همان كسانى بودند كه آيه مورد بحث معصومشان خوانده (حال اگر معصوم نبودند چه مى كردند؟ و چه گناه به جا مانده اى را مرتكب مى شدند؟ و چه بلاى ديگرى را كه بر سر دين نياورده اند مى آوردند، خدا مى داند).
آثار مترتب بر اين عقيده (كه اولى الامر هماناهل حلّ و عقداند)

*(131/11)*

پس اگر مراد از كلمه (اولى الامر)، اهل حل و عقد باشد هيچ چاره اى جز اين نداريم كه بگوييم : اولى الامر نيز مانند ساير مردم جايز الخطايند چيزى هست از آن جايى كه برجستگان جامعه و گروهى فاضل و آگاه به امور و مدرب و مجربند، خطايشان خيلى كمتر از مردم عامى است ، و اگر قرآن كريم مردم را امر كرده كه از اين دسته اطاعت كنيد، با اينكه خطا هم دارند از باب مسامحه و صرف نظر كردن از موارد خطا بوده ، چون مصلحت مهم ترى كه همان حفظ وحدت مسلمين است در نظر بوده است .
حال اگر حكمى بكنند كه مغاير با حكم كتاب و سنت ، و مطابق با مصلحتى باشد، خود آنان آن را براى امت صلاح تشخيص دادند، مثلا حكمى از احكام دين را به غير آن چه قبلا تفسير مى شد تفسير كنند، و يا حكمى را مطابق صلاح زمان خود يا صلاح طبع امت و يا وضع حاضر دنيا تغيير دهند، بايد امت اسلام آن حكم را پيروى كنند، و بايد دين هم ، همان حكم را بپسندد، چون دين چيزى جز سعادت مجتمع و ترقى اجتماع او را نمى خواهد، همچنان كه از سيره حكومت هاى اسلامى در صدر اسلام و حكومت هاى بعد نيز همين معنا به چشم مى خورد.

*(131/12)*

كه از هيچ حكمى از احكام داير در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) جلوگيرى نشد، و بر طبق سيره اى از سيره ها و سنتى از سنن آن جناب حكم نكردند، مگر آن كه وقتى از ايشان سؤ ال مى شد كه چرا حكم رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را اجرا نمى كنيد؟ و چرا سيره و سنت آن حضرت را بكار نمى زنيد در پاسخ اين علت را آوردند كه حكم سابق مزاحم بود با حقى از حقوق امت ، و اين كه صلاح حال امت را در اين تشخيص داديم كه حكم جديد را جارى كنيم ، تا حال امت را به صلاح آورد، و يا گفتند سنت و روش جديد با آمال و آرزوهايى كه امت در سعادت زندگى خود داشت موافق تر بود. بعضى از دانشمندان به اين مطلب كفرآميز تصريح كرده اند \_ (و چنان نيست كه ما از لازمه كلمات آنان بفهميم ) خليفه حق دارد به خاطر حفظ صلاح امت بر خلاف صريح دين عمل كند.
و بنابراين پس ديگر هيچ فرقى بين ملت اسلام با ساير مجتمعات به اصطلاح مترقى و مدينه هاى فاضله باقى نمى ماند، ملت اسلام هم جمعيتى خواهد بود كه چند نفرى را انتخاب مى كنند تا طبق قوانين مجتمع بر حسب آن چه متناسب با مقتضيات احوال و موجبات اوضاع مى بينند حكم كنند.
و معلوم است كه اين طرز فكر از مغزى ترشح مى كند كه دين را يك سنت اجتماعى مى داند و بس ، و معتقد است كه دين در واقع همان سنت اجتماعى است كه در قالب دين و به شكل آن در آمده ، و در نتيجه آن نيز مانند همه سنتها دستخوش دگرگونى است ، و محكوم است به آن چه متن اجتماعات بشرى و هيكل آن حكم كند، و وقتى خود اجتماع در حال تطور تدريجى از نقص به كمال است ، سنت آن نيز تطور مى يابد، پس در حقيقت دين اسلام يك مثل اعلايى است كه جز بر زندگى انسان چهارده قرن قبل از اين انطباق ندارد، اثرى است باستانى كه وضع دوران نبوت و نزديكى هاى آن دوران را براى امروزى ها مجسم مى سازد.

*(131/13)*

پس اسلام هم يك حلقه از زنجيرى كه نامش مجتمعات بشرى است ، همانطور كه همه آن حلقه ها با سنتهايى كه داشتند از بين رفتند اين حلقه نيز محكوم به از بين رفتن است ، ديگر امروز شايسته نيست بنشينيم و درباره معارف آن بحث كنيم ، مگر به همان ملاكى كه دانشمندان و متخصصين در علم ژئولوژى (زمين شناسى ) مى نشينند و درباره طبقات الارض بحث نموده ، و از فسيل هايى كه از طبقات تحت الارض استخراج مى كنند چيرهايى مى فهمند.
و ما هم با كسانى كه چنين اعتقادى درباره اسلام دارند بحثى نداريم ، زيرا براى او بحث كردن از آيه شريفه : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ...) معنا ندارد، و اين اعتقاد اعتقادى است كه اثرى ريشه اى در تمامى اصول و فروع دين كه تاكنون به دست ما رسيده مى گذارد، و معارف دين را چه اعتقاديش و چه اخلاقيش ، و چه عمليش را به كلى به باد مى دهد.
و واى به آن وقتى كه ما حوادث گذشته اسلام را بر اين اصل حمل كنيم ، و بگوييم آنچه در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و در فرض فوت آن جناب سر زد، و آن اختلافهايى كه راه انداختند، و نيز آن تصرفهايى كه خلفا در بعضى از احكام و بعضى از سيره هاى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كردند، و آن چه كه در زمان معاويه و بقيه بنى اميه و پس از آنان در عهد عباسى ها و بعد از آنان رخ داد مبنا و اساسش همين نظريه بوده ، معلوم است كه چه نتيجه حيرت انگيزى به بار مى آورد.
يكى ديگر از حرفهاى عجيب درباره آيه شريفه (اطيعوا الله )
يكى ديگر از حرفهاى عجيبى كه درباره آيه مورد بحث زده اند، گفتارى است كه بعضى از نويسندگان گفته اند كه آيه شريفه : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم )، بيش از آنچه كه مفسرين با اختلافى كه دارند گفته اند، دلالت ندارد، (و خلاصه اين آيه دليل بر فضيلت كسى نمى شود).

*(131/14)*

زيرا اولا واجب بودن اطاعت (اولى الامر) (حال اولى الامر هر كس كه مى خواهد باشد)
به هيچ وجه دليل بر برترى آنان از سايرين نيست ، همان طور كه اطاعت از جباران ديكتاتور و ستمكار، در صورتى كه مجبور باشيم بر ما نيز واجب مى شود، چون اگر اطاعت نكنيم از شرشان ايمن نخواهيم بود، و اطاعت ما دليل نيست بر اين كه آن جباران خونخوار نزد خدا از ما افضلند.
و ثانيا حكمى كه در آيه آمده چيزى زيادتر از ساير احكامى كه موقوف به وجود موضوعاتند ندارد نظير وجوب انفاق بر فقير و حرمت اعانه و كمك به ظالم كه وقتى اين گونه احكام فعليت پيدا مى كند كه فقيرى و ظالمى پيدا بشود نه اين كه ما در به در بگرديم و فقير پيدا كنيم و يا از اين جا و آن جا ظالمى را پيدا كنيم و از يارى او اجتناب بورزيم .
و به نظر ما فساد اين دو وجهى كه نويسنده نامبرده ذكر كرده براى خواننده روشن است ، زيرا صرف نظر از اين كه اولى الامر را به سلاطين جبار و ظالم معنا كرده ، كه فسادش به خوبى روشن گرديد، درباره وجه اولش مى گوييم : وى غفلت كرده از اين كه قرآن كريم پر است از آياتى كه نهى مى كند از اطاعت ستمكاران ، و مسرفين ، و كافران ، و اين محال است كه با اين حال خود خداى تعالى امر كند به اطاعت از آنان ، و تازه يك چيزى را هم اضافه كند، و آن اين كه اطاعت چنين عناصر فاسدى را دوش به دوش اطاعت خدا و اطاعت رسول قرار دهد و اگر فرض كنيم كه منظور از اطاعت درباره اولى الامر اطاعت اجبارى ، و از روى تقيه است بايد اشاره اى به آن مى كرد، و مثلا مى فرمود: (و خدا اجازه به آن داده كه اولى الامرتان را نيز اطاعت كنيد)، همچنان كه در آيه اى ديگر فرموده : (الا ان تتقوا منهم تقاة ) نه اين كه امر كند به اطاعت از آنان و در نتيجه امر صريح كردن به آن همه محذورهاى غير قابل توجيه متوجه بشود.

*(131/15)*

و اما وجه دوم ، آن نيز اساسش همان وجه اول است ، و اما اگر آيه شريفه را به آن وجه معنا نكنيم ، بلكه فرض كنيم كه وجوب اطاعت اولى الامر كردن براى اين است كه اولى الامر، شاءنى در دين خدا دارند، و به بيانى كه مفصلا گذشت معصوم از گناه و خطا هستند، و محال است خداى تعالى امر به اطاعت كسانى بكند كه در خارج هيچ مصداقى ندارند، و يا در آيه اى كه مى خواهد اءسّ اساس مصالح دينى و خلاصه حكمى را بيان كند، بدون آن حال مجتمع به هيچ وجه اصلاح نمى شود، متعلق و موضوع اين حكم را كسانى قرار دهد كه واجد شرطى باشند كه احيانا و اتفاقا آن شرط براى كسى حاصل مى شود،
با اين كه خواننده عزيز توجه فرمود كه احتياج مجتمع بشرى به اولى الامر عين احتياجى است كه به رسول دارد، و آن عبارت است از سرپرست داشتن امت كه ما در بحث محكم و متشابه درباره سرپرستى و ولايت امت بحث كرديم .
نظريه پيروان ائمه اهل بيت (ع ) در معناى اولوالامر و رد اشكالاتى كه بر ايننظريه شده است
اينك به اول بحث پيرامون آيه برگشته مى گوييم : از آن چه گذشت براى خواننده روشن شد كه ما نمى توانيم جمله : (و اولى الامر منكم ) را حمل كنيم بر جماعتى كه براى حل و عقد امور جامعه دور هم جمع مى شوند، و معنا ندارد بفرمايد اجتماعيه اهل حل و عقد را اطاعت كنيد، حال فرمان را به هر معنايى كه تفسيرش بكنيم بالاخره معناى درستى دست نمى دهد.

*(131/16)*

به ناچار بايد بگوييم منظور از اولى الامر افرادى از امتند كه در گفتار \_ و كردارشان - معصومند، و به راستى اطاعتشان واجب است ، \_ به عين همان معنايى كه اطاعت خدا و رسولش واجب است ، و چون ما قدرت تشخيص و پيدا كردن اين افراد را نداريم \_ بناچار محتاج مى شويم به اين كه خود خداى تعالى در كتاب مجيدش و يا به زبان رسول گراميش اين افراد را معرفى كند، و به نام آنان تصريح نمايد، قهرا آيه شريفه با كسانى منطبق مى شود كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در رواياتى كه از طرق ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) تصريح به نام آنان كرده ، و فرموده اولى الامر اينان هستند.
و اما اين كه بعضى گفته اند: خلفا و يا اميران جنگ و يا علماى بزرگ كه مردم از اقوال و آراى آنان پيروى مى كنند مى باشند!، جواب همه اين نظريه ها اين است كه اولا آيه شريفه دلالت دارد بر عصمت اولى الامر، و طبقاتى كه نام برده شد بدون اشكال عصمت نداشتند مگر على (عليه السلام ) كه طايفه اى از امت معتقد به عصمت آن جناب اند، و ثانيا اقوال نام برده هيچ يك همراه دليل نيست .
و اما اشكالاتى كه به قول پيروان ائمه اهل بيت كرده اند چند اشكال است .
اول اين كه بودن ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) احتياج به معرفى صريح از ناحيه خداى تعالى و پيامبر گرامى او دارد، و اگر چنين معرفى اى صورت گرفته بود، امت اسلام كه سهل است ، حتى دو نفر هم بعد از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) درباره آنان اختلاف نمى كردند.
جواب از اين اشكال اين است كه هم در كتاب آمده ، و هم در سنت ، اما كتاب آيه ولايت و آيه تطهير و آياتى ديگر كه به زودى درباره اش بحث خواهيم كرد انشاءاللّه تعالى .
اما سنت حديث سفينه كه در آن رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) فرمود:

*(131/17)*

(مثل اهل بيتى كمثل سفينه نوح من ركبها نجا و من تخلف عنها غرق )، (صفت اهل بيت من نظير كشتى نوح است ، كه هر كس ‍ سوار آن شد نجات يافت ، و هر كس از سوار شدنش تخلف ورزيد غرق گرديد)، و حديث ثقلين كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در آن حديث فرمود: (انّى تارك فيكم الثقلين كتاب اللّه و عترتى ، اهل بيتى ، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى ابدا)، (من براى بعد از خودم دو چيز بس سنگين در بين شما مى گذارم ، كتاب خدا و عترتم را، كه اهل بيت منند، در صورتى كه بعد از من به آن دو تمسك بجوييد هرگز گمراه نخواهيد شد)، شرح و بسط آن در جلد سوم عربى اين كتاب ، آنجا كه درباره محكم و متشابه بحث مى كرديم گذشت ، و باز نظير احاديثى كه از طرق شيعه و سنى روايت شده ، كه انشاءاللّه در بحث روايتى آينده از نظر خواننده خواهد گذشت .
اشكال دوم و پاسخ به آن
اشكال دوم اين است كه اطاعت اولى الامر كردن منوط بر اين است كه مردم آنان را بشناسند چون اگر نشناسند تكليف مردم به اطاعت از آنان تكليف به ما لايطاق است ، وقتى مشروط به اين شرط شد، آيه شريفه آن شرط را دفع مى كند، چون آيه مطلق است .

*(131/18)*

جواب از اين اشكال اين است كه عين اين اشكال به خود وى برمى گردد، براى اين كه اطاعت همانطور كه او گفته مشروط به معرفت است ، آن هم به طور مطلق ، تنها فرقى كه بين گفتار او با گفتار ما هست ، اين است كه او مى گويد: اولى الامر و اهل حل و عقد را خود ما مى شناسيم و مصداقش را تشخيص مى دهيم ، و هيچ احتياج به معرفى و بيان خدا و رسول او نداريم و راست هم مى گويد، زيرا اولى الامر گناهكار چه احتياج به معرفى خدا و رسولش دارد، ولى ما مى گوييم شناختن اولى الامر بى گناه و معصوم از هر معصيت و خطا احتياج به معرفى خدا و رسول او دارد، پس هم قول ما و هم قول صاحب اشكال مخالف با آيه است ، زيرا آيه مطلق است در آن شرطى نيامده ، و ما هر دو آن را مشروط كرديم ، پس ديگر جا ندارد كه مساءله شرط را او بر ما اشكال كند.
علاوه بر اين كه معرفت به غرضى كه شرط شمرده شود، از قبيل ساير شروط نيست ، چون معرفت مربوط به تحقق بلوغ تكليف است نه مربوط به خود تكليف و يا مكلف به آن ، ساده تر بگويم تا تكليف به مكلف نرسد، و به آن و به موضوع و متعلق آن معرفت پيدا نكند، تكليف منجز نمى شود (هر چند كه خود تكليف و مكلف به آن هيچ شرطى نداشته باشد)، و اگر معرفت مثل ساير شرايط قيد تكليف يا مكلف به آن بود،
و نظير استطاعت در حج كه قيد مكلف است و وجود آب براى وضو كه قيد تكليف است مى بود، ديگر واجبات به دو قسم مطلق و مشروط تقسيم نمى شد، و اصلا تكليف مطلقى وجود نمى داشت ، چون تكليف هر قدر هم كه بى قيد و شرط باشد بالاخره مشروط به شرايط عامه يعنى علم و قدرت و امثال آن هست ، پس بايد بگوييم تمامى تكاليف مقيدند در حالى كه چنين نيست .
اشكال سوم و پاسخ به آن

*(131/19)*

اشكال سومى كه به پيروان ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) كرده اند اين كه ما در اين عصرى كه زندگى مى كنيم دسترسى به امام معصوم و دريافت علم دين از او نداريم ، و همين خود دليل است بر اين كه آن كسى كه خدا اطاعتش را بر امت واجب كرده امام معصوم نيست ، چون امت به چنين امامى دسترسى ندارد.
جواب اين اشكال اين است كه اگر امروز امت اسلام دسترسى به امام معصوم ندارد تقصير خود او است زيرا اين امت اسلام بود كه به سوء اختيارش و با اعمال زشتى كه كرد، و امروز هم دارد مى كند، خود را از امام معصوم بى بهره كرد، و اين محروميتش مستند به خدا و رسول نيست ، پس تكليف پيروى و اطاعت از معصوم برداشته نشده ، و اين رفتار، امت اسلام و سپس اين گفتارمان مثل اين مى ماند كه امتى پيامبر خود را به دست خود بكشد، آنگاه به درگاه خدا عذر بخواهد، كه به دستور تو و پيامبرت عمل نكردم براى اين بود كه نمى توانستم پيغمبرت را اطاعت كنم چون در بين ما نبود.
علاوه بر اين كه عين اين اشكال به خود او برمى گردد، با اين بيان كه مى گوييم : ما امروز نمى توانيم امت واحده اى در تحت لواى اسلام تشكيل دهيم ، تا آن چه اهل حل و عقد تصميم مى گيرند در بين خود اجرا كنيم .
اشكال چهارمشان اين است كه خداى تعالى در همين آيه مورد بحث مى فرمايد: (فان تنازعتم فى شى ء فردوه الى اللّه و الرسول ...)، و اگر مراد از اولى الامر امام معصوم بود، بايد مى فرمود: (فان تنازعتم فى شى ء فردوه ... الى الامام ).
جواب اين اشكال اين است كه در بيان سابق گذشت كه گفتيم منظور همان رد بر امام است ، به آن تقريبى كه گذشت .

*(131/20)*

اشكال پنجم اين است ، آنها كه قائل به امام معصومند، مى گويند: فايده امام معصوم و پيروى از او اين است كه در زير سايه او از ظلمت تفرقه و نزاع و دشمنى و خلاف نجات يافته به وحدت كلمه و اتفاق و برادرى برسند، در حالى كه آيه شريفه فرض به پا شدن تنازع را در بود اولى الامر كرده ، و فرموده اگر نزاعى بين شما رخ داد به اولى الامر مراجعه كنيد، پس اولى الامر معصوم هم نمى تواند وحدت كلمه بياورد، پس بنابراين اماميه كه مى گويند اولى الامر بايد معصوم باشد چه فايده زايدى در وجود امام معصوم مى بينند؟.
پاسخ اشكال پنجم
جواب اين اشكال از آن چه گذشت روشن شده ، براى اين كه تنازعى كه در آيه شريفه آمده تنازع مؤ منين در احكام كتاب و سنت است ، نه در احكام ولايت ، كه امام آن را در حوادثى كه پيش مى آيد به عنوان ولى مسلمين صادر مى كند، و ما در سابق گفتيم كه غير از خدا و رسول او كسى اختيار تشريع حكم ندارد، حال اگر دو طايفه اى كه با هم نزاع دارند توانستند حكم كتاب و سنت را بفهمند بايد آن را از كتاب و سنت استنباط و استخراج كنند، و اگر نتوانستند از امام معصوم كه در فهم حكم خدا از كتاب و سنت عصمت دارد بپرسند، نظير سيره اى كه معاصرين رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) داشتند، هر چه را خودشان از كتاب و از كلمات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مى فهميدند به همان عمل مى كردند، و هر جا نمى فهميدند از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) مى پرسيدند.

*(131/21)*

پس حكم اولى الامر در اطاعت حكم رسول است ، همان طور كه آيه نيز بر اين دلالت مى كرد، و حكم تنازع در عصرى كه رسول (صلى اللّه عليه و آله ) نيست و اولى الامر هست ، همان حكم تنازع در زمان رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) است ، همچنان كه آيه مورد بحث و آيات بعدى نيز بر اين معنا دلالت دارد، به اين معنا كه آيه مورد بحث حكم تنازع در زمان غيبت رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) را بيان مى كند، و آيات بعدى حكم آن را در زمان حضور آن جناب .
پس مساءله رد تنازع به خدا و رسول كه در آيه آمده مختص به صورتى است كه مؤ منين با يكديگر تنازع كنند، چون آيه دارد: (فان تنازعتم )، (اگر شما مؤ منين در بين خود نزاع كرديد)، و نفرموده : (فان تنازع اولوا الامر)، اگر اولى الامر خودشان در بين خود نزاع كردند، و نيز نفرمود: (فان تنازعوا)، و معلوم است كه معناى رد به رسول در زمان حضور رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) اين است كه از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) حكم مساءله اى كه در آن نزاع كرده اند بپرسند، و يا خود اگر مى توانند از كتاب و سنت استنباط نمايند، و در زمان غيبت آن جناب اين است كه از امام حكم آن را بپرسند و يا اگر مى توانند خودشان استنباط كنند كه بيانش گذشت ، پس جمله : (فان تنازعتم فى شى ء...)، آنطور كه اشكال كننده پنداشته كلامى زايد و بى فايده نيست .
پس از همه مطالب گذشته اين معنا به خوبى روشن شد كه مراد از (اولى الامر) رجالى معين از امت است كه حكم هر يك از آنان در وجوب اطاعت حكم رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) است ، و اين معنا در عين حال منافات با عموميتى كه به حسب لغت از لفظ اولى الامر فهميده مى شود ندارد،

*(131/22)*

و هيچ اشكالى ندارد شارع از اين لفظ عام آن معناى خاص را اراده كرده باشد، چون قصد مفهومى از مفاهيم از يك لفظ، مطلبى است ، و قصد مصداقى كه آن مفهوم با آن منطبق است مطلبى ديگر است ، نظير مفهوم رسول كه معنايى است عام و كلى ، و در آيه مورد بحث نيز در همان معنا استعمال شده ، ولى منظور گوينده از اين لفظ عام رسول اسلام محمد بن عبداللّه (صلى اللّه عليه و آله ) است .
معناى : (فان تنازعتهم فى شى ء فردّوه الى الله و رسوله )
فان تنازعتم فى شى ء فردوه الى اللّه و الرسول ...
اين جمله تفريع و نتيجه گيرى از حصرى است كه از مورد آيه استفاده مى شد، چون جمله (اطيعوا اللّه ...) از آنجايى كه اطاعت خدا و رسول كردن را واجب مى كرد، از آن فهميده مى شود كه منظور اطاعت در مواد دينى است ، كه متكفل رفع همه اختلافهايى است كه ممكن است در دين خدا پيدا بشود. و نيز بر آورنده هر حاجتى است كه ممكن است پيش بيايد، ديگر موردى باقى نمى ماند كه مردم در آن مورد به غير خدا و رسول او مراجعه كنند، در نتيجه معناى كلام چنين مى شود كه شما مردم بايد تنها و تنها خدا و رسول و اولى الامر را اطاعت كنيد نه طاغوت را و اين همان حصرى است كه گفتيم از آيه استفاده مى شود، و نتيجه آن ، مضمون جمله مورد بحث است كه مى فرمايد: پس اگر در امرى تنازع كرديد آن را به خدا و رسول رد كنيد.

*(131/23)*

و از اين كه خطاب را متوجه مؤ منين كرده كشف مى كند از اين كه مراد از تنازع هم ، تنازع مؤ منين در بين خودشان است ، نه تنازعى كه فرضا بين آنها و اولى الامر اتفاق بيفتد، و يا بين خود اولى الامر رخ دهد، چون فرض اولى يعنى تنازع مؤ منين با اولى الامر با مضمون آيه سازگار نيست كه اطاعت اولى الامر را بر آنان واجب كرده ، و همچنين فرض دوم با آيه نمى سازد چون معنا ندارد خداى تعالى اطاعت كسانى را بر امت واجب كند كه بين خودشان تنازع رخ دهد، زيرا اگر اولى الامر در بين خود تنازع كنند قطعا يكى بر حق و ديگرى بر باطل خواهد بود، و خداى تعالى چگونه اطاعت كسى را واجب مى كند كه خود بر باطل است ، علاوه بر اين كه اگر منظور تنازع اولى الامر در بين خودشان بود پس چرا در جمله مورد بحث خطاب را متوجه مؤ منين كرد، و فرمود: (پس اگر در چيزى تنازع كرديد آن را به خدا و رسول برگردانيد...).
و اما كلمه (شى ء)، اين كلمه هر چند عموميت دارد همه احكام و دستورات خدا و رسول و اولى الامر را شامل مى شود، هر چه مى خواهد باشد و ليكن جمله بعد كه مى فرمايد: (پس آن را به خدا و رسول برگردانيد)، به ما مى فهماند كه مراد از كلمه شى ء مورد تنازع ، چيزى كه اولى الامر درباره آن استقلال ندارد و نمى تواند در آن به راءى خود استبداد كند،
و خلاصه كلام اينكه منظور نزاع مردم در آن احكام و دستوراتى نيست كه ولى امرشان در دايره ولايتش اجرا مى كند، مثل اين دستورشان بدهد به كوچ كردن ، يا جنگيدن ، يا صلح كردن با دشمن ، و يا امثال اينها، چون مردم ماءمورند كه در اين گونه احكام ولى امر خود را اطاعت كنند، و معنا ندارد بفرمايد وقتى در اين گونه احكام تنازع كرديد، ولى امر خود را رها كرده ، به خدا و رسولش مراجعه كنيد.

*(131/24)*

بنابراين آيه شريفه دلالت دارد بر اين كه مراد از كلمه (شى ء)، خصوص احكام دينى است ، احدى حق ندارد در آن دخل و تصرفى بكند، مثلا حكمى را كه نبايد انفاذ كند، انفاذ، و حكمى را كه بايد حاكم بداند، نسخ كند، چون اين گونه تصرفات در احكام دينى خاص خدا و رسول او است ، و آيه شريفه مثل صريح است در اين كه احدى را نمى رسد كه در حكمى دينى كه خداى تعالى و رسول گرامى او تشريع كرده اند تصرف كند، و در اين معنا هيچ فرقى بين اولى الامر و ساير مردم نيست .
ان كنتم تومنون باللّه ...
اين جمله تشديد و تاءكيد همان حكمى است كه جمله قبل بيان كرد، و اشاره است به اين مخالفت اين دستور از فسادى كه در مرحله ايمان باشد ناشى مى گردد، معلوم مى شود اين دستور ارتباط مستقيم با ايمان دارد، و مخالفت آن كشف مى كند از اين كه شخص ‍ مخالف اگر تظاهر به صفات ايمان به خدا و رسولش مى كند، براى اين است كه كفر باطنى خود را بپوشاند، و اين همان نفاق است كه آيات بعدى بر آن دلالت دارد.
ذلك خير و احسن تاويلا
يعنى بر گرداندن حكمى كه در آن تنازع داريد، به خدا و رسول او بهتر است ، و يا (اطاعت خدا و رسول و اولى الامر بهتر است ) و كلمه تاءويل در اينجا به معناى مصلحت واقعى است ، كه حكم مورد بحث از آن منشاء مى گيرد، و سپس مترتب بر عمل مى شود، و ما در تفسير آيه : (و ابتغاء تاويله و ما يعلم تاويله الا اللّه ...) در جلد سوم عربى اين كتاب بحثى درباره معناى تاءويل كرديم .
الم تر الى الّذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك ...
كلمه (زعم ) به معناى اعتقاد داشتن به چيزى است ، اعم از اين كه اين اعتقاد مطابق واقع هم باشد و يا نباشد، به خلاف علم كه به معناى اعتقاد مطابق با واقع است ،

*(131/25)*

و چون كلمه (زعم ) در مورد اعتقادى استعمال مى شود كه مطابق با واقع نيست ، چه بسا همين باعث شده بعضى گمان كنند كه اين كلمه به معناى ظن \_ پندار \_ غلط است ، و خلاصه غلط بودن و عدم مطابقت با واقع در معناى اين كلمه اعتبار شده است و حال آن كه اينطور نيست .
و كلمه (طاغوت ) مصدرى است به معناى طغيان مانند كلمات رهبوت و جبروت و ملكوت ، مصدرند، و به معناى رهبت و جبر و ملك است ، چيزى كه هست بسيار مى شود كه اين كلمه از باب مبالغه در معناى اسم فاعل استعمال مى شود مثلا گفته مى شود: (و الّذين كفروا اولياوهم الطاغوت )، (و كسانى كه كفر مى ورزيدند سرپرستانشان طاغوت هايند) و اما معناى اين مصدر يعنى طاغوت و طغيان معروف است ، مثلا مى گويند: (طغى الماء) يعنى آب به خاطر فورانش و يا كثرتش از ظرف خود تجاوز كرد، و استعمال كلمه در مورد انسان در آغاز از باب مجاز بوده ، ولى در اثر كثرت استعمال به حد استعمال حقيقى رسيده است ، و طغيان آدمى به معناى آن است كه از آن طورى كه بايد باشد و از آن حدى كه بايد رعايت كند تجاوز نمايد، حال چه اين كه آن حد را عقل خود او معلوم كرده باشد، و يا شرع ، پس طاغوت عبارت است از انسان ظالم و جبار متمرد و ياغى از وظايف بندگى خدا، البته تمردى كه از باب گردن كشى نسبت به خداى تعالى باشد، و آن كسى هم كه طاغوت را عبارت دانسته از هر معبودى كه غير از خدا پرستيده شود برگشت گفتارش ‍ به همين معنايى است كه ما كرديم .
بما انزل اليك و ما انزل من قبلك ...

*(131/26)*

اين جمله به منزله اين است كه فرموده باشد (بما انزل اللّه على رسله )، (يعنى كسانى كه معتقدند كه بدانچه خدا بر تو و بر رسولان قبل از تو نازل كرده ايمان دارند)، در اين آيه مى توانست بفرمايد: (انهم آمنوا بك و بالذين من قبلك )، (كسانى كه معتقدند به تو و پيامبران قبل از تو ايمان دارند)، ولى اين طور نفرمود، بدين جهت كه گفتار در زمينه برگشت به كتاب خدا و حكم او بود، و با در نظر داشتن اين نكته روشن مى شود كه مراد از امر در جمله : (و قد امروا ان يكفروا) به (با اين كه ماءمور شدند به اين كه به طاغوت كفر بورزند) امرى است كه در كتب آسمانى و از طريق وحى بر انبيا يعنى رسول اسلام (صلى اللّه عليه و آله ) و انبياى قبل از آن جناب (عليهم السلام ) نازل شده .
و جمله : (الم تر...) گفتارى است شبيه به دفع دخل ، يعنى پيشگيرى از سؤ الى است كه ممكن بود بشود و كسى بپرسد چرا خداى تعالى فرمود: (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول )،

*(131/27)*

در جواب از اين سؤ ال تقديرى فرمود: مگر نمى بينى از اطاعت سر بر مى تابند، و محاكمات خود را نزد طاغوت يعنى شيطان صفتان مى برند؟ و اين استفهام ، استفهام تاءسف است ، مى خواهد بفرمايد: متاءسفانه مى بينى كه بعضى از مردم با اين كه معتقدند به آن چه بر تو نازل شده و به آن كتابهاى ديگر كه به انبياى ديگر نازل شده ايمان دارند، و با اين كه مى دانند كه كتابهاى آسمانى نازل شده تا در بين مردم در آنچه اختلاف مى كنند حكم كند، و همين حقيقت را خداى تعالى در قرآن كريم بيان كرده ، و فرموده : (كان النّاس امه واحده فبعث اللّه النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين النّاس فيما اختلفوا فيه )، (مردم امتى واحده بودند، سپس ‍ خداى تعالى پيغمبران را براى بشارت و انذار مبعوث كرد، و با آنان كتاب را به حق نازل كرد تا بين مردم در آن چه اختلاف مى كنند داورى كند)، با اين حال محاكمات خود را نزد طاغوت مى برند، با اين كه مى دانند كه آنان اهل طغيان و تمرد از دين خدا، و تجاوزگر بر حقوق خدا و خلقند، و با اين كه در همين كتب آسمانى ماءمور شده بودند به اين كه به طاغوت كفر بورزند، و نيز مى دانند كه تحاكم نزد طاغوت لغو كردن كتب خدا و ابطال شرايع او است .
و يريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا
اين جمله دلالت دارد بر اينكه تحاكم اين گونه افراد در نزد طاغوت ريشه اش القاى شيطان و اغواى او است ؟ و غرض شيطان از اين القاآت اين است كه پيروانش به ضلالتى دور از نجات ، گرفتار شوند.
و اذا قيل لهم تعالوا...

*(131/28)*

كلمه (تعالوا) به حسب اصل لغت امرى است از ماده تعالى كه به معناى ارتفاع است و معناى آن اين است كه به سوى بالا بياييد، و كلمه (صد) كه فعل (يصدون ) مشتق از آن است وقتى با كلمه (عن ) متعدى مى شود معناى اعراض را مى رساند، پس جمله (يصدون عنك صدودا)، مى شود: (از تو به نوعى اعراض مى كنند)، و جمله : (الى ما انزل اللّه و الى الرسول ...) به منزله اين است كه فرموده باشد (الى حكم اللّه والى من يحكم به )، (به ايشان گفته مى شود بياييد به افق بلند حكم خدا و حكم كسى كه به حكم خدا حكم مى كند).
و در جمله : (يصدّون عنك ...) مساءله اعراض پيروان طاغوت را اختصاص به رسول داده ، و فرموده : (از تو اعراض مى كنند)،
با اينكه دعوت شده بودند به آمدن به سوى كتاب و رسولى كه حكم به كتاب مى كند نه تنها به سوى رسول و اين بدان جهت است كه اعراض كنندگان كافر نيستند. و گرنه جاى تاءسف نبود، و آيه شريفه لحن تاءسف دارد، پس اين تاءسف از عمل كسانى است كه معتقدند ايمان دارند به آن چه خدا نازل كرده ، پس اينان تجاهر به اعراض از كتاب خدا ندارند، چون كافر نيستند، بلكه منافقند و به داشتن ايمان به آنچه خدا نازل كرده تظاهر مى كنند، و در عين حال از رسول او اعراض مى كنند.
و از اين جا روشن مى شود كه فرق گذاشتن بين خدا و رسول او نفاق است ، و كسى كه ادعا مى كند كه من تسليم حكم خدا هستم ، ولى نسبت به حكم رسول توقف و ترديد دارم بدون شك منافق است .
فكيف اذا اصابتهم مصيبه ...
اين جمله اعلام مى دارد كه اعراض و انصراف از حكم خدا و رسول او و روى آوردن به حكم غير خدا كه همان حكم طاغوت باشد به زودى مصيبتى را براى اين اعراض گران به بار خواهد آورد، مصيبتى كه هيچ علتى جز اين اعراضشان از حكم خدا و رسول و مراجعه كردنشان به حكام طاغوت ندارد.
ثم جاؤ ك يحلفون باللّه ...

*(131/29)*

در اين جمله معذرت آنان را حكايت مى كند، كه ما در مراجعه به داورى طاغوت ها قصد سويى نداشتيم و معناى آن - و خدا داناتر است اين است كه وقتى حال آنان چنين حالى است چه خواهند كرد وقتى كه بر اثر اين رفتارشان بلاى بدى به آنان برسد، آنگاه نزدت بيايند، و به خدا سوگند ياد كنند كه ما از بردن نزاع خود نزد طاغوتها و يا بگو مراجعه كردنمان به غير كتاب و رسول هيچ منظورى جز احسان و توفيق يعنى قطع نزاع و مشاجره از بين طرفين دعوى نداشتيم .
اولئك الّذين يعلم اللّه ما فى قلوبهم ...
next page
fehrest page
back page

*(131/30)*

next page
fehrest page
back page
اين جمله تكذيب همان عذر خواهى آنان است ، و در آن نفرموده كه چه نيتى فاسد در دل دارند، بلكه به اين اكتفا نموده كه (خدا مى داند چه در دل دارند) و اين بدان جهت بوده كه جمله بعدى كه فرموده (فاعرض عنهم و عظهم )، (پس از آنان اعراض كن و نصيحتشان كن )، مى فهماند سر اين كوتاه گويى اين بوده كه اگر در دلشان نيت فاسدى نداشته اند و سخنشان صدق و حق بوده او بايد عذرشان را بپذيرد، و رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هرگز ماءمور نيست به اين كه از سخن حق و صدق اعراض كند.
و قل لهم فى انفسهم قولا بليغا
يعنى به ايشان سخنى بگو كه دلهايشان آن را درك كند،
و بفهمند چه مى گويى و خلاصه با زبان دل آنان حرف بزن تا متوجه شوند، كه اين رفتارشان چه مفاسدى دارد، و اگر معلوم شود نفاق ورزيده اند، چه عذابى ناشى از خشم خداى تعالى بر آنان نازل مى شود.
اطاعت از رسول الله (ص ) همان اطاعت از خدا است
و ما ارسلنا من رسول الّا ليطاع باذن اللّه
اين جمله ردى است مطلق بر همه آن مطالبى كه قبلا از منافقين حكايت كرده بود، يعنى تحاكم بردنشان به نزد طاغوت ، و اعراضشان از رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله )، و سوگند خوردن ، و عذرخواهيشان به اين كه ما منظورى به جز احسان و توفيق نداشتيم مى فرمايد: همه اين مطالب هر يك به وجهى مخالفت رسول كردن است ، حال چه اين كه تواءم با عذرى كه بهانه آنان بشود باشد، و چه تواءم با چنان عذرى نباشد براى اين كه خداى تعالى كه اطاعت رسول كردن را واجب فرموده ، قيد و شرطى برايش نياورد و اصلا رسول اللّه را نفرستاده مگر براى همين كه به اذن او اطاعت شود.

*(132/1)*

و نبايد كسى خيال كند كه اطاعت تنها حق خدا است ، و رسول بشرى و فردى كه خداى تعالى او را خلق كرده ، و تنها در جايى مى توان اطاعتش كرد كه اطاعت او سودى و مصلحتى عايد ما سازد، در نتيجه اگر همان سود و آن مصلحت بدون اطاعت رسول دست بدهد ديگر چه احتياجى به اطاعت او است ؟ و چرا نتوانيم مستقلا آن را احراز كنيم ؟ و رسول را كنارى زده او را ترك كنيم ؟ و آيا در چنين فرضى اگر باز هم رجوع به رسول را لازم بدانيم شرك به خدا نورزيده ايم ؟ و رسول را دوشادوش خدا نپرستيده ايم ؟ و اگر اين اطاعت شرك به خدا نيست ، پس چرا بعضى از مسلمانان صدر اسلام وقتى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) امرى را بر آنان واجب مى كرد از آن جناب مى پرسيدند، آيا اين تكليف دستور خود تو است ؟ و يا از ناحيه خدا است ؟ معلوم مى شود همان طور كه به نظر ما رسيده اطاعت رسول كردن شرك به خدا است ، و چيزى است در مقابل اطاعت خدا، و گرنه سؤ ال اصحاب معنا نمى داشت .
وجه بطلان اين خيال همان است كه گفتيم خداى تعالى رسول (صلى الله عليه و آله ) را نفرستاده مگر براى همين كه اطاعت بشود، و خودش فرموده : (هيچ رسولى را نفرستاديم مگر براى همين كه به اذن خدا اطاعت شود) و در اين وجوب اطاعت هيچ قيد و شرطى نياورده ، پس معلوم مى شود اطاعت از رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كردن ، آن هم بطور مطلق همان اطاعت خدا كردن است چون خود خدا دستور داده رسول را اطاعت كنيد، و در جاى ديگر فرموده : (من يطع الرسول فقد اطاع اللّه ).
و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤ ك فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول لوجدوا اللّه توابا رحيما

*(132/2)*

مى فرمايد اگر رسول را مخالفت كردند، و با اين مخالفتشان از او اعراض كردند، اگر به سوى خدا و رسول برگردند و توبه كنند، برايشان بهتر است از اين كه سوگند بخورند، كه به خدا ما منظورمان مخالفت نبوده ، و براى توجيه عمل خود سخنانى به هم ببافند، و عذرهايى غير موجه بتراشند كه نه سودى دارد، و نه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را راضى مى سازد، چون خداى تعالى قبل از اين كه اينان عذر بدتر از گناه خود را بيان كنند، حقيقت و باطن امرشان را براى رسول خود بيان كرده ، و به وى فرموده : (و لو انّهم اذ ظلموا انفسهم جاؤ ك ...).
فلا و ربّك لاحتى يحكموك ...
كلمه (شجر) فعل ماضى از ماده (شجر) به سكون جيم ، و نيز از شجور است و شجر و شجور به معناى اختلاط است ، وقتى گفته مى شود: (شجر شجرا و شجورا) معنايش اين است كه فلان چيز مخلوط شد، و تشاجر و مشاجره نيز از اين باب است گويا وقتى دو نفر با هم نزاع مى كنند گفته هايشان درهم و برهم مى شود، (و شنونده نمى فهمد اين چه مى گويد و آن ديگرى چه مى گويد)، درخت را هم كه شجر ناميده اند به اين مناسبت بوده كه شاخه هاى آن در يكديگر فرو مى روند، و كلمه (حرج ) به معناى تنگى و مضيقه است .

*(132/3)*

و ظاهر سياق در بدو نظر چنين مى نمايد كه اين آيه رد بر منافقين باشد، كه خيال كردند به پيغمبر ايمان آوردند، و در عين حال داورى را نزد طاغوت مى برند، در نتيجه معناى آن چنين مى شود: (پس نه به پروردگارت سوگند، اين طور كه آنان پنداشته اند نيست ، ايمانى به تو ندارند، با اين كه داورى نزد طاغوت مى برند، بلكه به تو ايمان ندارند تا زمانى كه تو را در بين خود حكم كنند...). اين آن معنايى است كه گفتيم : در بدو نظر از آيه فهميده مى شود، و ليكن غايت يعنى جمله - تا زمانى كه ... - غير منافقين را نيز شامل مى شود و همچنين جمله بعد از آن كه مى فرمايد: (و لو انا كتبنا عليهم ) تا جمله (ما فعلوه الّا قليل منهم ) مؤ يد اين است كه رد دعوى ايمان ، اختصاص به منافقين ندارد، بلكه غير آنان را نيز شامل مى شود، چون بسيارى از غير منافقين هستند كه ظاهر حالشان چنين نشان مى دهد كه خيال مى كنند به صرف كه قرآن و احكامى كه از ناحيه خداى تعالى نازل شده چه معارفش و چه دستورات اخلاقى و عمليش را تصديق كردند، ايمان به خدا و رسول و ايمان بدانچه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از ناحيه پروردگارش ‍ آورده در دلشان افتاده ، و در نتيجه ايمان حقيقى دارند، در حالى كه اين طور نيست ،
بلكه ايمان عبارت است از اين كه انسان به طور تام و كامل و به باطن و ظاهر تسليم امر خدا و رسولش باشد، و چگونه ممكن است كسى مؤ من حقيقى باشد، و در عين حال در برابر حكمى از احكام او تسليم نشود، يا به ظاهر و يا اگر به ظاهر اظهار تسليم مى كند در باطن جانش تسليم نباشد به ظاهر از ترس رسوايى اظهار تسليم كند ولى در باطن دلش به خاطر اين كه حكم نامبرده كه با حال و هواى او سازگار نيست منزجر باشد، با اين كه خداى تعالى به رسول گراميش فرموده بود: (لتحكم بين النّاس بما اريك اللّه )، و در آن هدف و غرض نهايى بعثت آن جناب را داورى در بين مردم معرفى كرده بود.

*(132/4)*

پس با اين حال اگر اين رسول بزرگوار حكمى عليه كسى بكند، و آن كس از حكم آن جناب منزجر و ناراحت شود، در حقيقت از حكم خداى تعالى ناراحت شده ، چون خداى تعالى اين شرافت را به آن جناب داده بود، كه بندگانش اطاعتش كنند، و حكمش را در بين خود نافذ بدانند.
تسليم حكم رسول خدا (ص ) بودن ، علامت ايمان واقعى و تسليم در برابر احكام خدااست
پس اگر بندگان خدا تسليم حكم رسول شدند، و از هيچ حكم آن جناب در باطن دلشان ناراحت نگشتند، آن وقت است كه مسلمان واقعى شده اند، و در اين صورت است كه مى توان گفت بطور قطع تسليم حكم خدايند، و حتى در برابر حكم تكوينى خدا نيز تسليمند، آرى تسليم بودن در برابر حكم دينى و تشريعى خدا، دليل بر تسليم بودن در برابر حكم تكوينى او است .
(همچنان كه آن شاعر زبان حال اين گونه افراد را در شعر خود آورده مى گويد):
يكى درد و يكى درمان پسندد
يكى وصل و يكى هجران پسندد
من از درمان و درد و وصل و هجران
پسندم آنچه را جانان پسندد
(مترجم )
و اين مرحله يكى از مراحل ايمان است ، كه هر مؤ منى به آن مرحله برسد صفاتى در او رشد مى كند، كه از همه روشنترش تسليم شدن در برابر همه دستورات و مقدراتى است كه از ناحيه خداى تعالى به وى مى رسد و چنين كسى ديگر حالت اعتراض و چون و چرا به خود نمى گيرد، نه در زبان رده اى مى گويد، و نه در دل نقى مى زند، و به همين جهت است كه مى بينيم در آيه مورد بحث تسليم را مطلق آورده است .
از اين جا روشن مى شود كه جمله : (فلا و ربك ...) هر چند كه به حسب لفظ تنها

*(132/5)*

رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را نام برده ، و فرموده : (به پروردگارت سوگند كه ايمان نمى آورند مگر وقتى كه تو را در اختلافات خود حكم قرار دهند)، در نتيجه به ذهن مى رسد كه مساءله مخصوص احكام تشريعى خداى تعالى است ليكن مساءله منحصر به آن نيست ، چون به قول معروف مورد، مخصص نيست در آيه شريفه سخن از اين رفته بود كه مسلمانان نبايد به غير رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) مراجعه كنند، با اين كه خدا بر آنان واجب فرموده كه تنها به او رجوع كنند قهرا احكام تشريعى مورد گفتگو قرار مى گيرد ليكن مساءله تسليم منحصر به آن نيست ، بلكه معناى آيه عام است ، و شامل احكام تشريعى خدا و رسول و احكام تكوينى خداى تعالى هر دو مى شود كه توضحيش از نظر خواننده گذشت .
بلكه از اين هم عمومى تر است و شامل قضاى رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) يعنى داورى آن جناب و حتى همه روشهايى كه آن جناب در زندگيش سيره خود قرار داده مى شود، و مسلمانان (اگر ايمانشان مستعار و سطحى نباشد)، بايد اعمال آن جناب را سيره خود قرار دهند، هر چند خوشايندشان نباشد.
پس هر چيزى كه به نحوى از انحا و به وجهى از وجوه انتسابى به خدا و رسول او (صلى اللّه عليه و آله ) داشته باشد، چنين مؤ منى نمى تواند آن را رد كند، و يا به آن اعتراض نمايد و يا از آن اظهار خستگى كند و يا به وجهى از وجوه از آن بدش آيد، چون اثر در همه مشترك است ، و مخالفت در همه آنها ناشى از شرك است ، البته به مراتبى كه در شرك هست ، و به همين جهت است كه خداى تعالى فرموده : (و ما يومن اكثرهم باللّه الا و هم مشركون )
و لو انّا كتبنا عليهم ... ما فعلوه الا قليل منهم

*(132/6)*

در تفسير آيه (و لكن لعنهم اللّه بكفرهم فلا يؤ منون الا قليلا) گفتيم : تركيب آيه دلالت دارد بر اينكه حكم مذكور در آيه مربوط است به هياءت اجتماعيه اى كه از افراد حاصل مى شود، و نامش را مجتمع مى گذاريم و اين كه اگر اندكى را استثنا كرد، و فرمود: (الا قليل منهم )، براى اين بوده كه كسى توهم نكند حكم استغراقى است ، و تمامى افراد بشر را شامل مى شود، و لذا اين استثنا به استثناى منفصل شبيه تر است ، تا استثناى متصل ، و يا چيزى است برزخ ميان استثناى متصل و منفصل ، چون داراى دو جنبه است ، (از نظر اين كه حكم رفته است روى هياءت اجتماعى استثنا بردار نيست ، و استثناى منفصل است ، و از نظر اين كه بالاخره پر حكم افراد را هم مى گيرد، استثنا متصل است ).
بنابراين پس اين كه فرمود: (ما فعلوه الا قليل منهم ) وارد در مورد اخبار است ، اخبار از حال آن هياءت مجتمعه به اين كه احكام و تكاليف حرجى و دشوار را امتثال نمى كنند، چون با محبوب دل آنان ضديت و با چيزى كه دلهايشان و ديارشان به آن بسته است برخورد دارد و استثناى عده قليل براى دفع توهم است .
در نتيجه معناى آيه اين مى شود كه اگر ما مى نوشتيم (يعنى واجب مى كرديم ) بر آنان كه يكديگر را به قتل برسانند، و از شهر و ديار خود كه با آن انس دارند خارج شوند اين واجب را انجام نمى دهند، و چون جمله انجام نمى دهند كليت و استغراق را مى رسانيد، و شنونده مى پنداشت حتى يك نفر هم مؤ من حقيقى و تسليم واقعى در برابر فرمان خداى تعالى در ميان آنان وجود ندارد، براى دفع اين توهم عده اى قليل را استثنا كرد، هر چند كه حكم اصلا شامل آن عده نمى شود چون حكم درباره افراد نبود، بلكه درباره هياءت اجتماعيه (بدان جهت كه مجتمع است ) بود، و ليكن چون به تبع هياءت افراد هم داخل مى شدند اين استثنا را آورد.

*(132/7)*

از اينجا روشن مى شود كه مراد از قتل ، قتل دسته جمعى يكديگر است ، و مراد از بيرون شدن نيز بيرون شدن و جلاى وطن كردن جمعى از ميان جمعى ديگر است ، خلاصه حكم همه اش مربوط به مجتمع است ، نه اين كه هر فردى خودش خود را بكشد، و يا هر فردى از خانه و زندگيش بيرون شود، همچنان كه در آيه شريفه : (فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ) درباره بنى اسرائيل است منظور قتل دسته جمعى است ، و مقصود به خطاب جماعت است نه فرد.
و لو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم و اشدّ تثبيتا
در اين آيه شريفه تعبيرى كه در آيه قبلى بود عوض شده ، در آنجا تعبير كتابت آمده بود، مى فرمود: (و لو انا كتبنا...)، و در اين آيه همان را به عبارت (يوعظون ) تعبير فرموده ، و اين اشاره است به اين احكام نامبرده هر چند به صورت امر و كتابت يعنى دستور وجوبى صادر شده است ليكن اشاراتى است به چيزى كه صلاح و سعادتشان را تاءمين مى كند، پس در حقيقت مواعظ و نصايحى است كه در آن خير و صلاح آنان منظور است .
(لكان خيرا لهم ) يعنى اگر موعظتى كه به ايشان شد عمل مى كردند برايشان بهتر بود، و معلوم است كه اين بهترى مربوط به همه سرنوشت هاى آنان است ، چه سرنوشت دنيايى شان و چه سرنوشت آخرتيشان ، براى اين كه خير آخرت منفك از خير دنيا نيست ، بلكه آن را به دنبال دارد (و اشد تثبيتا) يعنى عمل به اين مواعظ نفوس و دلهايشان را بر ايمان استوارتر مى كرد براى اين كه گفتار در اين مقام همه پيرامون ايمان بود،
در جاى ديگر نيز فرموده كه خداى تعالى ايمان كسانى كه ايمان آورده اند را استوار مى كند: (يثبت اللّه الّذين آمنوا بالقول الثابت ...).
و اذا لاتينا هم من لدنّا اجرا عظيما

*(132/8)*

يعنى در اين هنگام كه ايمان ثابت در دلهاشان استوار گشت ، از خزانه غيب خود پاداشى عظيم به آنان خواهيم داد، و در اين كه چرا نفرمود آن پاداشى چيست و آن را مبهم گذاشت ، همان توجيه مى آيد كه در مبهم آوردن جمله (لكان خيرا لهم ) از نظر خواننده گذشت .
و لهدينا هم صراطا مستقيما
در سابق ذيل آيه : (اهدنا الصّراط المستقيم ) در جلد اول اين كتاب معناى صراط مستقيم گذشت .
و من يطع اللّه و الرسول
در اين آيه بين خدا و رسول او در اين وعده حسن جمع شده ، فرموده كسى كه خدا و رسول را اطاعت كند چنين و چنان خواهد شد، با اين كه آيات قبل تنها متعرض اطاعت رسول و تسليم شدن در برابر حكم و قضاى آن جناب بود و اين بدان جهت است كه بين اين دو آيه يعنى آيه مورد بحث و آيه : (لا يؤ منون حتى يحكموك ...) نامى از خداى تعالى به ميان آمده بود آنجا كه فرمود: (و لو انا كتبنا عليهم ...) لذا خواست بفهماند اطاعت رسول كردن بدان جهت واجب شده كه خدا به آن امر فرموده ، پس اطاعت واجب شده اطاعت خدا و رسول هر دو است ، از سوى ديگر در آغاز آيات نيز گفتار با جمله : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول ...) شروع شده بود، خواست تا آخر كلام به اول آن مرتبط شود.
فاولئك مع الّذين انعم اللّه عليهم ...
اين آيه دلالت دارد بر اين كه چنين كسانى ملحق به (الذين انعم اللّه عليهم ) هستند و از خود آنان نيستند، و به حكم جمله : (و لهدينا هم صراطا مستقيما) خداى تعالى به صراط مستقيمى هدايتشان مى كند، كه صراط (الّذين انعم اللّه عليهم ) است ، صراط مستقيمى كه در كلام مجيدش جز به اين طايفه نسبت نداده ، و در سوره حمد فرموده : (اهدنا الصّراط المستقيم صراط الّذين انعمت عليهم ) و سخن كوتاه اين كه اين طايفه كه خدا و رسول را اطاعت مى كنند ملحق به آن چهار طايفه اند،

*(132/9)*

و از آنان نيستند، همچنان كه جمله : (و حسن اولئك رفيقا) نيز خالى از اشاره به اين معنا نيست و چون مى فرمايد: (اين چهار طايفه رفقاى آن طايفه اند، و از آن فهميده مى شود طايفه مورد بحث از آن چار طايفه نيستند، بلكه جداى از آنان ، ولى رفيق با آنان هستند) و اما اين كه منظور از نعمت در جمله : (انعم اللّه عليهم ) چيست ؟ در سابق گفتيم كه منظور از آن نعمت ولايت است .
و اما اين چهار طايفه يعنى نبيين و صديقين و شهدا و صالحين چه كسانيند، بايد گفت : ما نمى توانيم بگوييم انبيا (عليهم السلام ) چگونه انسانهايى هستند، چون اين طايفه آشنايان با وحى و آگاهان از اخبار غيبى هستند، و ما بيش از اين از وضع آنان خبر نداريم ، و نمى توانيم داشته باشيم ، مگر از ناحيه آثارى كه از خود به جاى گذاشته اند.
و اما شهدا در سابق نيز گفته بوديم كه اين كلمه در قرآن كريم به معناى گواهان در اعمال است ، و در هيچ جاى قرآن كه از ماده (ش ‍ \_ ه \_ د) كلمه اى به كار رفته به معناى كشته در معركه جنگ نيامده ، بلكه مراد از آن افرادى است كه گواه بر اعمال مردمند، و مراد از صالحين كسانى است كه شايستگى نعمت خداى را دارند.
معناى (صديقين )

*(132/10)*

و اما كلمه (صديقين ) به طورى كه خود لفظ دلالت مى كند مبالغه در صدق است ، يعنى كسانى كه بسيار صادقند چيزى كه هست صدق تنها زبانى نيست ، يكى از مصاديق آن سخنانى است كه انسان مى گويد، يك مصداق ديگرش عمل است ، كه اگر مطابق با زبان و ادعا بود آن عمل نيز صادق است ، چون عمل از اعتقاد درونى حكايت مى كند، و وقتى در اين حكايتش راست مى گويد، كه ما فى الضمير را بطور كامل حكايت كند، و چيزى از آن باقى و بدون حكايت نگذارد، چنين عملى راست و صادق است ، و اما اگر حكايت نكند و يا درست و كامل حكايت نكند اين عمل غير صادق است ، و همچنين سخن صدق آن سخنى است كه با واقع و خارج مطابقت داشته باشد، و چون گفتن نيز يكى از افعال است ، قهرا كسى كه صادق در فعل خويش است سخن نخواهد گفت مگر آنچه كه راست بودنش را مى داند، و مى داند كه اين سخن را در اينجا بايد گفت ، و گفتن آن حق است ، و بنابراين سخن چنين كسى هم صدق خبرى دارد، و هم صدق مخبرى .
پس صديق آن كسى است كه به هيچ وجه دروغ در او راه ندارد، و چنين كسى كارى كه حق بودن آن را نمى داند نمى كند، هر چند كه مطابق با هواى نفسش باشد و سخنى را كه راست بودن آن را نمى داند نمى گويد، و قهرا حتى كسى به جز حق را هم نمى بيند، پس ‍ او كسى كه حقايق اشيا را مى بيند، و حق مى گويد و حق انجام مى دهد.
و با در نظر داشتن اين بيان ترتيب بين چهار طايفه نامبرده در آيه روشن مى گردد، طايفه اول نبيون بودند كه سادات بشرند، سپس ‍ صديقون قرار گرفته اند، كه گفتيم شاهدان و بينندگان حقايق و اعمالند، و سوم شهدا بودند، كه شاهدان بر رفتار ديگرانند و در آخر صالحانند كه لياقت و آمادگى براى كرامت الله را دارند.
و حسن اولئك رفيقا

*(132/11)*

كلمه (رفيقا) تميز است ، و آيه را چنين معنا مى دهد: (و اين چهار طايفه از حيث رفاقت طوايف خوبى هستند، بعضى گفته اند به هم ين جهت بوده كه آن را به صيغه جمع نياورد، و بعضى ديگر گفته اند، مفرد آوردنش براى اين بوده كه بفهماند تك تك آنان در حال رفاقت خوبند، و بنابراين معنا، كلمه (رفيقا) حال خواهد بود، نظير جمله : (ثم نخرجكم طفلا) (سپس شما را \_ از شكم مادران \_ بيرون مى كنيم ، در حالى كه طفليد).
ذلك الفضل من اللّه و كفى باللّه عليما
در اين جمله كلمه (ذلك ) كه مخصوص اشاره به دور است را آورده ، و آن را ابتداى جمله قرار داد، و حرف (الف و لام ) بر سر خبر آورده ، تا به اين وسيله بر عظمت امر اين فضل دلالت كند، و بفهماند كه گويا اين فضل ، جامع تمامى فضيلت ها و فضل ها است ، و اگر آيه شريفه را با علم خدا ختم كرد، براى اين بود كه گفتار در آيه شريفه درباره درجات ايمان بود، كه جز علم الهى هيچ راه ديگرى براى تشخيص آن نيست .
اين را هم بدان كه در اين آيات شريفه موارد متعددى از التفات هست ، التفاتهايى آميخته درهم ، در آغاز آيات مؤ منين را مورد خطاب قرار داد و فرمود: (يا ايها الّذين آمنوا) و در آيه : (و لو انّا كتبنا عليهم ) آنان را غايب به حساب آورد، التفات ديگر اين كه در آغاز كلام يعنى در جمله (اطيعوا اللّه ...) غايب فرض شده ، و در آيه شريفه : (و ما ارسلنا من رسول ...) متكلم مع الغير به حساب آمده ، سپس در جمله : (باذن اللّه ...) غايب فرض شده ، و در آيه : (و لو انّا كتبنا عليهم ...) متكلم مع الغير به حساب آمده ، و باز در آيه : (و من يطع اللّه و الرسول ...) غايب فرض شده .

*(132/12)*

و اما رسول (صلى اللّه عليه و آله ) در اول اين آيات كه مى فرمايد: (و اطيعوا الرسول ...) غايب فرض شده ، و در جمله : (ذلك خير) خطابى كه در اين اسم اشاره است به سوى آن جناب متوجه شده است ، دوباره در جمله : (و استغفر لهم الرسول ...) غايب به حساب آمده ، و در آيه :
(فلا و ربك ...) مخاطب شده است ، باز در جمله : (و من يطع اللّه و الرسول ...) غايب در نظر گرفته شده ، و در جمله : (و حسن اولئك ) خطاب اسم اشاره متوجهش شده ، و اين ده مورد از موارد التفات كلامى است ، كه در اين چند آيه بكار رفته ، و خواننده گرامى اگر در يك يك موارد دقت كند نكته مخصوص به آن مورد را مى فهمد.
بحث روايتى
(رواياتى درباره اولوالامر، تسليم در برابررسول خدا (ص )...)

*(132/13)*

در تفسير برهان از ابن بابويه روايت كرده كه وى به سند خود از جابر بن عبداللّه انصارى نقل كرده ، گفت : وقتى خداى عزوجل آيه شريفه : (يا ايها الذين آمنوا اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) را بر پيامبر گراميش محمد (صلى اللّه عليه و آله ) نازل كرد، من به آن جناب عرضه داشتم : يا رسول اللّه خدا و رسولش را شناختيم ، اولى الامر كيست ؟ كه خداى تعالى طاعت آنان كردن را دوشادوش طاعت تو قرار داده ؟ فرمود: اى جابر آنان جانشينان منند، و امامان مسلمين بعد از منند، كه اولشان على بن ابيطالب و سپس ‍ حسن و آنگاه حسين و بعد از او على بن الحسين و آنگاه محمد بن على است ، كه در تورات معروف به باقر است ، و تو به زودى او را درك خواهى كرد، چون او را ديدار كردى و از طرف من سلامش برسان ، و سپس صادق جعفر بن محمد، و بعد از او موسى بن جعفر، و آنگاه على بن موسى ، و بعد از وى محمد بن على ، و سپس على بن محمد و آنگاه حسن بن على ، و در آخر، هم نام من محمد است ، كه هم نامش نام من است ، و هم كنيه اش كنيه من است ، او حجت خدا است بر روى زمين ، و بقيه اللّه و يادگار الهى است در بين بندگان خدا، او پسر حسن بن على است ، او است آن كسى كه خداى تعالى نام خودش را به دست او در سراسر جهان يعنى همه بلاد مشرقش و مغربش مى گستراند، و او است كه از شيعيان و اوليايش غيبت مى كند، غيبتى كه بسيارى از آنان از اعتقاد به امامت او بر مى گردند \_ و تنها كسى بر اعتقاد به امامت او استوار مى ماند كه خداى تعالى دلش را براى ايمان آزموده باشد.

*(132/14)*

جابر اضافه مى كند عرضه داشتم : يا رسول اللّه آيا در حال غيبتش سودى به حال شيعيانش خواهد داشت ؟ فرمود: آرى به آن خدايى كه مرا به نبوت مبعوث فرمود شيعيانش به نور او روشن مى شوند، و در غيبتش از ولايت او بهره مى گيرند، همان طور كه مردم از خورشيد بهره مند مى شوند هر چند كه در پس ابرها باشد! اى جابر اين از اسرار نهفته خدا است از اسرارى است كه در خزينه علم خدا پنهان است ، تو نيز آن را از غير اهلش پنهان بدار، و جز نزد اهلش فاش مساز.
مؤ لف قدس اللّه سره : و نيز در همان كتاب از نعمانى نقل كرده كه او به سند خود از سليم بن قيس هلالى از على (عليه السلام ) حديثى به همين معنا روايت كرده است ، على بن ابراهيم نيز آن را به سند خود از سليم از آن جناب نقل كرده و در اين ميان از طرق شيعه و سنى روايات ديگرى نيز هست ، و در آن روايات امامت يك يك ائمه با اساميشان ذكر شده ، اگر خواننده عزيز بخواهد به همه آن روايات واقف گردد، بايد به كتاب ينابيع الموده ، و كتاب غاية المرام بحرانى و غير اين دو مراجعه نمايد.
و در تفسير عياشى از جابر جعفى روايت آمده ، كه گفت : من از ابا جعفر امام باقر (عليه السلام ) از آيه : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) پرسيدم ، فرمود: اولى الامر اوصياى رسول خدايند.
اولواالامر، على بن ابى طالب (ع ) و اوصياى پس از اويند
مؤ لف قدس سره : و در تفسير عياشى از عمرو بن سعد از ابى الحسن (عليه السلام ) حديثى مثل اين آمده ، و در آن چنين آمده : اولى الامر على بن ابيطالب و اوصياى بعد از اويند.
و از ابن شهر آشوب روايت شده كه گفت : حسن بن صالح از امام صادق (عليه السلام ) از اين آيه پرسيد فرمود: منظور امامان از اهل بيت رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) است .

*(132/15)*

مؤ لف قدس سره : نظير اين حديث را صدوق از ابى بصير از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده ، و در آن آمده كه امام فرمود: امامان از فرزندان على و فاطمه هستند كه تا روز قيامت خواهند بود.
و در كافى به سند خود از ابى مسروق از امام صادق (عليه السلام ) روايت كرده كه گفت : من به آن جناب عرض كردم :
ما وقتى با اهل كلام يعنى علمايى پيرامون مذاهب بحث مى كنند بحث مى كنيم گفتار خداى عزوجل كه فرموده : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) را به رخ آنان مى كشيم ، ولى آنان مى گويند اين آيه شريفه درباره عموم مؤ منين نازل شده ، مى فرمايد اولى الامر را كه از عموم مؤ منين هستند اطاعت كنيد.

*(132/16)*

ما براى اثبات حقانيت مذهب خود عليه آنان به آيه شريفه : (قل لا اسئلكم عليه اجرا الا الموده فى القربى ) استدلال مى كنيم در جواب مى گويند منظور از قربى نيز قرباى مسلمين است ، آنگاه اضافه مى كند هر چه از اين قبيل ادله به خاطرم بود براى امام (عليه السلام ) نقل كردم (و گفتم كه مخالفين ما در پاسخ از آن دليل چه مى گويند و از آن ديگرى چه مى گويند) امام (عليه السلام ) به من فرمود: هر جا كه چنين ديدى يعنى فهميدى كه خصم نمى خواهد حق را قبول كند، به آنان پيشنهاد مباهله كن ، عرضه داشتم : چگونه مباهله كنم ؟ فرمود: سه روز به اصلاح نفس خود بپرداز، و آن را پاك كن ، و فرمود روزه بگير، و غسل كن ، و تو و او از شهر خارج شده به طرف كوهها برويد آنگاه انگشتان دست راست خود را در انگشتان دست او فرو ببر، و براى اين كه نسبت به او به انصاف رفتار كرده باشى تو نخست آغاز كن و بگو: (بار الها اى پروردگار آسمانهاى هفتگانه و زمينهاى هفت ، اى پروردگار عالم غيب و شهادت ، اى پروردگار رحمان و رحيم ، اگر چنانچه ابو مسروق \_ يعنى راوى كه امام به او تعليم مى دهد \_ حقى را انكار و باطلى را ادعا كرده حسبانى از آسمان و عذابى اليم بر او نازل فرما، آنگاه نفرين را بر او برگردان و بگو: و اگر او حقى را انكار و باطلى را ادعا كرده حسبانى از آسمان و عذابى اليم بر او نازل فرما.
امام (عليه السلام ) سپس به من فرمود: اگر اين طور مباهله كنى چيزى نخواهد گذشت كه عذاب اليم را در او مشاهده كنى ، چون به خدا سوگند تاكنون كسى را نيافته ام كه دعوت مرا به مباهله پذيرفته باشد.

*(132/17)*

در تفسير عياشى از عبداللّه بن عجلان از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت آمده كه در تفسير آيه : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) فرمود: اين آيه درباره على و نيز درباره ائمه نازل شده ، كه خداى تعالى آنان را در جاى انبيا \_ جانشين آنان - قرار داده ، با اين تفاوت كه آنان نه چيزى را حلال مى كنند، و نه چيزى را كه حلال است تحريم مى كنند.
مؤ لف قدس سره : اين استثنا كه در روايت آمده همان چيزى است كه ما در ذيل بحثى كه پيرامون آيه داشتيم خاطر نشان ساخته ، گفتيم : تشريع جز به دست خدا و رسول او نيست .
و در كافى به سند خود از بريد بن معاويه روايت كرده كه گفت : امام ابو جعفر (عليه السلام ) آيه شريفه : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) را قرائت كرد، و به جاى جمله (فان تنازعتم فى شى ء) فرمودند: (فان خفتم تنازعا فى الامر فارجعوه الى اللّه ) تا آخر، يعنى پس اگر ترسيديد در امرى تنازع كنيد، بيان آن امر را به خدا و رسول و ارجاع دهيد.
آنگاه اضافه كردند چطور ممكن است خداى تعالى از يك سو امر به اطاعت از خدا و رسول او و از اولى الامر بكند، و از سوى ديگر در خود اولى الامر تنازع را فرض كند، و امر به اطاعت از اولى الامر بكند كه خودشان در دين خدا تنازع مى كنند، پس روى سخن در اين آيه به مارقين يعنى منكرين ولايت آسمانى ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) است ، به آنان است كه مى فرمايد خدا و رسول را اطاعت كنيد، (و در اطاعت اولى الامرى كه براى شما معين كرده اند نافرمانيشان مكنيد).

*(132/18)*

مؤ لف قدس سره : ممكن است كسى از اين روايت و مخصوصا از جمله اى كه قرائت كردند چنين بفهمد كه امام خواسته است بفرمايد: آيه شريفه اين طور كه من مى خوانم نازل شده ، و ليكن اين توهمى است باطل ، چون روايت بيش از اين دلالت ندارد كه امام آيه شريفه را به آن چند كلمه اضافى تفسير كرده اند، و خواسته است بيان كنند كه مراد از آيه چيست ؟ و ما در بيان سابق خود اين دلالت را توضيح داديم .
دليل بر اين معنا اختلافى است كه در عبارات روايات ديده مى شود، مثلا در روايتى كه قمى به سند خود از جرير از امام صادق (عليه السلام ) نقل كرده آمده : (اين آيه اين طور نازل شده : (فان تنازعتم فى شى ء فارجعوه الى اللّه و الى الرسول و الى اولى الامر منكم ).
و در روايتى كه عياشى آن را از بريد بن معاويه از امام باقر (عليه السلام ) نقل كرده (كه همان روايت كافى است كه در بالا نقل شد) آمده : سپس به مردم فرمود: (يا ايها الّذين آمنوا) (و مؤ منين تا روز قيامت را يك جا مورد خطاب قرار داد كه )، (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم )، و منظورش از اولى الامر تنها ما بوديم ،
(فان خفتم تنازعا فى الامر فارجعوا الى اللّه و الى الرسول و اولى الامر منكم ) و اين چنين نازل شده است ، و چگونه مردم را امر مى كند به اطاعت از اولى الامر و آنگاه تجويز مى كند براى خود اولى الامر اين كه با يكديگر تنازع كنند، پس اين خطاب به ماءمورين اولى الامر است ، يعنى به مردمى كه بايد امر اولى الامر را اطاعت كنند، خطاب به آنان است كه مى فرمايد: (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ).
حديثى زيبا از امام باقر (ع ) در شاءن نزول (اطيعوا الله ...)

*(132/19)*

و در تفسير عياشى است كه در روايت ابى بصير از امام باقر (عليه السلام ) آمده كه فرمود: آيه شريفه : (اطيعوا اللّه ...) درباره على بن ابيطالب (عليه السلام ) نازل شده ، من عرضه داشتم : مردم مى گويند اگر درباره على (عليه السلام ) نازل شده چرا نام على و اهل بيتش در قرآن نيامده ؟ امام ابو جعفر (عليه السلام ) فرمود: به ايشان بگوييد به همان دليل كه خداى تعالى نماز را در قرآن مجيدش واجب كرده ولى نامى از سه ركعت و چهار ركعت نبرد، تا آن كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نماز را براى مردم تفسير كرد و به همان دليل كه حج را واجب كرد، ولى نفرمود: هفت طواف كنيد تا آن كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آن را تفسير فرمود: و همچنين خداى تعالى آيه : (اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ) را درباره على و حسن و حسين (عليهم السلام ) نازل كرد ولى نام آنانرا نبرد، اين رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بود كه فرمود: (من كنت مولاه فهذا على مولاه ) هر كس كه من به حكم و اطيعوا الرسول مولاى اويم ، على به حكم (اولى الامر منكم ) مولاى او است ، و نيز درباره همه اهل بيتش فرمود: (اوصيكم بكتاب اللّه ، و اهل بيتى انّى ساءلت الله ان لا يفرق بينهما حتى يوردهما على الحوض فاعطانى ذلك ) (من شما را وصيت مى كنم به كتاب خداى تعالى و اهل بيتم ، من از خداى تعالى خواسته ام بين آن دو را جدايى نيندازد، تا هر دو را كنار حوض ، به من وارد كند، و خداى تعالى اين درخواستم را به من داد) و نيز فرمود: پس شما اى مسلمانان به اهل بيت من چيز ياد ندهيد، كه آنان اعلم از شمايند، اهل بيت من شما را تا قيامت از هيچ در هدايتى بيرون نمى كنند، و به هيچ در ضلالتى داخل نمى سازند و اگر رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) بيان نمى كرد كه اولى الامر چه كسانى هستند قطعا آل عباس و آل عقيل و آل فلان ساكت نمى نشستند، و ادعاى خلافت و اولى الامرى

*(132/20)*

مى كردند، ولى چون خداى تعالى در كتابش نازل كرده بود، كه (انّما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا) همه مى دانستند كه منظور از اهل بيت على و حسن و حسين و فاطمه (عليهم السلام ) هستند،
چون رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در خانه ام سلمه دست على و فاطمه و حسن و حسين (صلوات اللّه عليهم ) را گرفت و داخل كسائشان كرد، و ام سلمه عرضه داشت : آيا من از اهل تو نيستم ؟ فرمود: تو عاقبت بخيرى ، ولى ثقل من و اهل من و اهل بيت من اينهايند (تا آخر حديث ).
مؤ لف قدس سره : در كافى به سند خود از ابى بصير از آن جناب مثل اين حديث را با مختصر اختلافى در عبارت نقل كرده است .
و در تفسير برهان از ابن شهر آشوب از تفسير مجاهد روايت شده كه گفت : اين آيه درباره اميرالمؤ منين (عليه السلام ) نازل شد، آن روزى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) آن جناب را جانشين خود در مدينه كرد به او عرضه داشت يا رسول اللّه آيا مرا جانشين خود بر زنان و كودكان مى كنى ؟ فرمود: يا اميرالمؤ منين ! آيا راضى نيستى اين كه نسبت به من به منزله هارون باشى نسبت به موسى ، كه به او گفت : (اخلفنى فى قومى و اصلح ) (اى هارون جانشينى من كن در قومم ، و بين آنان اصلاح كن ) جمله : (و اولى الامر منكم ) هم از همين باب است .
مجاهد مى گويد: خداى تعالى على را ولى امر امت كرد، هم بعد از محمد (صلى اللّه عليه و آله ) و هم در زندگى آن جناب ، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) به امر خداى تعالى آن جناب را جانشين خود در مدينه كرد، پس خداى تعالى بندگان را ماءمور به طاعت از على (عليه السلام ) و ترك مخالفت او كرده است .
و در همان كتاب از مجاهد و او از ابانه فلكى روايت كرده كه گفت : اين آيه در روزى نازل شد كه ابو بريده از على (عليه السلام ) نزد رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) شكايتى كرد، (تا آخر حديث ).

*(132/21)*

پاسخ اميرالمؤ منين (ع ) به سليم درباره حجج خداوند كه اولواالامر هماناهل بيت پيغمبراند
و در عبقات از كتاب ينابيع الموده تاءليف شيخ سليمان بن ابراهيم بلخى از مناقب از سليم بن قيس هلالى از على بن ابيطالب روايت آمده كه در حديثى فرمود: و اما نزديك ترين حالتى كه بنده خدا به خاطر آن به ضلالت نزديك مى شود، اين است كه حجت خداى تبارك و تعالى و شاهد او بر بندگانش را نشناسد، حجتى كه خود خداى تعالى بندگانش را امر به طاعت او كرده ، و ولايت او را بر وى واجب نموده است .

*(132/22)*

سليم مى گويد: من به اميرالمؤ منين عرضه داشتم : اولى الامر و حجت هاى خداى را برايم توصيف كن ، فرمود: كسانى هستند كه خداى تعالى آنان را قرين خود و قرين پيغمبر خود قرار داده ، درباره آنان فرمود: (يا ايها الّذين آمنوا اطيعوا اللّه و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم )، عرض كردم : خداى مرا فداى تو كند مطلب را برايم توضيح بده ، فرمود: آنان كسانى هستند كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در چند جا و حتى در آخرين خطبه اى كه بعد از آن خداى عزوجل او را به سوى خودش قبض روح مى كرد، فرمود: (انى تارك فيكم امرين لن تضلوا بعدى ، ان تمسكتم بهما، كتاب اللّه عزوجل و عترتى ، اهل بيتى ، فان اللطيف الخبير قد عهد الى انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض كهاتين ) و من در ميان شما دو چيز باقى مى گذارم ، كه اگر به آن دو تمسك كنيد، هرگز بعد از من گمراه نمى شويد، يكى كتاب خداى عزوجل و ديگرى عترت من اهل بيتم است زيرا خداى لطيف خبير به من عهدى سپرده ، و آن اين است كه اين دو از يكديگر جدا نمى شوند، تا كنار حوض بر من در آيد، در حالى كه مثل اين دو انگشت \_ و بين ابهام (انگشت بزرگ \_ شست ) و سبابه اش جمع كرد - با هم باشند، و سپس فرمود: نمى گويم مثل اين دو انگشت \_ بعد بين انگشت ميانه و سبابه اش جمع كرد، و فرمود: پس به اين دو تمسك بجوييد، و از اهل بيت من جلو نيفتيد كه گمراه خواهيد شد.
مؤ لف قدس سره : و رواياتى كه از ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) در اين معانى وارد شده بسيار زياد است ، و ما از هر صنف آن روايات تنها به ذكر نمونه اى اكتفا، كرديم ، و كسانى كه مايلند به همه آنها واقف شوند مى توانند به جوامع حديث مراجعه نمايند.

*(132/23)*

و اما اقوالى كه از قدماى مفسرين روايت نشده ، سه نظريه است ، اول اين كه : اولى الامر خلفايند، دوم اين كه : امراى ارتشند، سوم اين كه : مراد از آن علمايند و نظريه اى كه از ضحاك نقل شده اين است كه گفته است اولى الامر همه اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) هستند، برگشتش به قول سوم است ، چون عبارتى كه از ضحاك نقل شده چنين است : مراد از اولى الامر، اصحاب رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) اند، كه داعيان اسلام و راويان احاديثند، و ظاهر اين عبارت اين است كه مى خواهد بگويد علت اين كه گفتم اولى الامر اصحابند، اين است كه اصحاب علم دارند، پس برگشت قول ضحاك به همان قول سوم است .
اين را نيز بايد دانست كه در شاءن نزول اين آيات امورى بسيار و داستانهايى مختلف روايت شده ، ليكن دقت در آن نقلها جاى شكى باقى نمى گذارد، همه آنها از باب تطبيق است ،
يعنى راويان نظريه خود را بر آيات تطبيق كرده اند، و به همين جهت ما از نقل آن روايات صرف نظر كرديم ، چون ديديم هيچ فايده اى در نقل آنها نيست ، و اگر بخواهيد گفتار ما را تصديق كنيد، مى توانيد به تفسير الدرالمنثور و تفسير طبرى و امثال آن دو مراجعه نماييد.
رواياتى در ذيل آيه (فلا و ربك لايؤ منون ...)
و برقى در كتاب محاسن به سند خود از ابى الجارود از امام باقر (عليه السلام ) روايت آورده كه در تفسير آيه : (فلا و ربك لا يؤ منون حتى ...) فرموده : تسليم عبارت است از اين كه به حكم رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) راضى بوده ، و به داورى آن جناب قناعت كند.

*(132/24)*

و در كافى به سند خود از عبداللّه كاهلى روايت كرده كه گفت : امام صادق (عليه السلام ) فرمود: اگر مردمى خدا را به تنهايى عبادت كنند و شريكى براى او نگيرند و نماز را به پا داشته زكات را بدهند، و حج خانه خدا كرده روزه رمضان را بگيرند، ولى در كارى كه خدا و يا رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرد، چون و چرا كنند كه چرا چنين كرده ، و اگر خلاف اين را مى كرد بهتر بود، و حتى اگر اين چون و چرا را به زبان نياورند، و از دل خود بگذرانند، به همين مقدار مشرك شده اند، امام (عليه السلام ) بعد از اين گفتار آيه زير را تلاوت فرمودند: (فلا و ربك لا يؤ منون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا ممّا قضّيت و يسلموا تسليما) آنگاه امام صادق (عليه السلام ) فرمود: بر شما باد به تسليم شدن .
و در تفسير عياشى از عبداللّه بن يحيى كاهلى از امام صادق (عليه السلام ) روايت آمده كه گفت : من از آن جناب شنيدم مى فرمود به خدا سوگند اگر مردمى خدا را به تنهايى عبادت كنند، و شريكى براى او نگيرند، و نماز را به پا داشته زكات را بدهند، حج بيت اللّه انجام داده روزه رمضان را بگيرند ولى درباره كارى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) كرده اعتراض كنند، كه چرا چنين و چنان كرد؟ و يا حتى اين اعتراض را در دل خود كنند به همين خاطر مشرك مى شوند، امام (عليه السلام ) آنگاه اين آيه را قرائت كردند، كه : (فلا و ربّك لا يؤ منون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا - ممّا قضى محمد و آل محمد \_ و يسلموا تسليما).
مؤ لف قدس سره : در معناى اين دو روايت رواياتى ديگر نيز هست ، و امام (عليه السلام )

*(132/25)*

ملاك حكم آيه شريفه را از دو جهت تعميم و توسعه داد، يكى از نظر تكوينى بودن و تشريعى بودن كه حاصل فرمايشش اين شد كه موحد واقعى آن كسى است كه نه در كارهاى تكوينى خداى تعالى چون و چرا كند، و نه در دستورات تشريعى او، دوم از نظر حاكم ، و اين كه موحد واقعى آن كسى است كه هم در برابر احكام خداى تعالى تسليم باشد و هم در برابر احكام رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ).
و بايد دانست كه در اين ميان رواياتى هست كه آيه : (فلا و ربك لا يؤ منون ) تا آخر آيات مورد بحث را با ولايت على بن ابيطالب (صلوات اللّه عليه )، و يا با آن و ولايت ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) تطبيق مى كند، و اين گونه روايات از مواردى است كه آيه را با موردى تطبيق داده اند نه اين كه بخواهند بفرمايند آيه درباره خصوص مساءله ولايت نازل شده است ، و همانطور كه خداى سبحان و رسول او (صلى اللّه عليه و آله ) دو مصداق براى آيه اند، ائمه اهل بيت (عليهم السلام ) نيز مصاديقى براى آن هستند.
و در امالى شيخ آمده كه وى به سند خود از على بن ابى طالب روايت كرده كه فرمود: مردى از انصار به حضور رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) آمد، و عرضه داشت : يا رسول اللّه من تاب جدايى از تو را ندارم به خانه ام مى روم همين كه به ياد تو مى افتم ديگر دستم به كار نمى رود كارم را هر چه باشد رها مى كنم ، و به زيارت تو مى آيم تا تو را ببينم و آرام بگيرم از بس كه به تو علاقمندم ، و فعلا در اين انديشه ام كه در روز قيامت كه تو داخل بهشت شده تا اعلى عليين بالا مى روى ، من آن روز چه كنم ؟ و يا نبى اللّه آن روز چگونه بر فراق تو صبر كنم .

*(132/26)*

در پاسخ اين مرد بود كه آيه شريفه زير نازل شد: (و من يطع اللّه و الرسول فاولئك مع الّذين انعم اللّه عليهم من النّبيين و الصديقين و الشّهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا)، رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) آن مرد را احضار كرده آيه شريفه را برايش خواند، و به همنشينى خود مژده اش داد.
مؤ لف قدس سره : اين معنا از طرق اهل سنت نيز روايت شده ، و الدرالمنثور آن را از طبرانى ، و ابن مردويه ، و ابى نعيم (در كتاب حليه )، و ضياء مقدسى در كتاب صفت الجنّة ، - وى حديث را حسن دانسته ، از عايشه نقل كرده ، و به طريقى ديگر از طبرانى ، و ابن مردويه ، و از طريق شعبى ، از ابن عباس ، و نيز از سعيد بن منصور، و ابن منذر از شعبى ، و از ابن جرير از سعيد بن جبير آورده .
و در تفسير برهان از ابن شهراشوب از انس بن مالك از كسى كه او نامش را برده ولى انس فراموش كرده ، از ابى صالح ، از ابن عباس ‍ روايت آورده كه گفت : در آيه (و من يطع اللّه و الرسول فاولئك مع الّذين انعم اللّه عليهم من النبيين ) منظور از نبيين محمد (صلى اللّه عليه و آله ) و منظور از صديقين على است ، كه اولين فردى بود كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را در دعوى نبوت تصديق كرد، و منظور از شهدا على و جعفر و حمزه و حسن و حسين (عليهم السلام ) است .
مؤ لف قدس سره : در اين معنا اخبار ديگرى نيز هست .
و در كافى از امام باقر (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: ما را با تقواى خود كمك كنيد، زيرا كسى كه خدا را با ورع \_ تقوا \_ ديدار كند، نزد خدا فرحى خواهد داشت ، چون خداى عزوجل فرموده : (و من يطع اللّه و الرسول ...) و بعد از تلاوت آيه فرمود: آرى نبى از ما است صديق هم از ما است ، شهدا و صالحون نيز از مايند.

*(132/27)*

و در همان كتاب از امام صادق (عليه السلام ) روايت آورده كه فرمود: مؤ من دو قسم است ، يك مؤ من است كه به شرايط خداى تعالى آن شرايطى كه با وى شرط كرده وفا مى كند، چنين مؤ منى با نبيين و صديقين و شهداء صالحين خواهد بود، رفقاى خوبى هستند، و از كسانى خواهد بود كه خودش شفاعت ديگران مى كند، و كسى شفاعت او را نمى كند \_ چون حاجتى به شفاعت ديگران ندارد \_ زيرا نه در دنيا دچار دلواپسى ها مى شود، و نه در آخرت هول و هراسهاى آن تهديدش مى كند.
قسم دوم مؤ منينى هستند كه احيانا لغزشى مى كنند، چنين مؤ منى مانند خامه زراعت است ، از هر طرف كه نسيم آن را خم كند خم مى شود، چنين كسى هم اهوال دنيا تهديدش مى كند، و هم اهوال آخرت ، خودش كسى را شفاعت نمى كند، ولى شافعان او را شفاعت مى كنند، و سرانجام كار او خير است .
مؤ لف قدس سره : در كتاب صحاح اللغة كلمه (خامة ) به شاخه سبز گياه معنا شده ،
اين بود گفتار صاحب صحاح ، و وقتى گفته مى شود: (كفات فلانا فانكفاء) معنايش اين است كه من فلانى را برگرداندم ، و او برگشت ، و منصرف شد، و امام (عليه السلام ) در اين كلام خود به مطلبى اشاره دارند كه ما نيز در تفسير آيه (صراط الّذين انعمت عليهم ) به آن اشاره كرديم ، و گفتيم مراد از نعمت در جمله (انعمت عليهم )، نعمت ولايت است ، و در نتيجه آن آيه منطبق مى شود با آيه شريفه : (الا ان اولياء اللّه لا خوف عليهم و لا هم يحزنون ، الّذين آمنوا و كانوا يتقون )، كه مى فرمايد دارندگان ولايت يعنى آنها كه ايمان آوردند، و تقوا پيشه كردند، اندوهى و ترسى ندارند، و خلاصه بيم حوادث راهى به دل اولياى خدا ندارد چون اولياى خدا غير از خدا كسى را ندارند، (خدا ما را از اين نعمت بزرگ محروم نفرمايد به محمد و آله الطاهرين (صلوات اللّه عليهم اجمعين ).
آيات 76 - 71 نساء
(درباره جهاد و جنگ )

*(132/28)*

يا ايها الّذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا(71) و انّ منكم لمن ليبطّئنّ فان اصبتكم مصيبه قال قد انعم اللّه على اذ لم اكن معهم شهيدا(72) و لئن اصبكم فضل من اللّه ليقولن كان لم تكن بينكم و بينه موده يا ليتنى كنت معهم فافوز فوزا عظيما(73) فليقتل فى سبيل اللّه الّذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة و من يقتل فى سبيل اللّه فيقتل او يغلب فسوف نوتيه اجرا عظيما(74) و ما لكم لاتقتلون فى سبيل اللّه و المستضعفين من الرجال و النساء و الولدن الّذين يقولون ربّنا اخرجنا من هذه القريه الظالم اهلها و اجعل لنا من لدنك وليا و اجعل لنا من لدنك نصيرا(75) الّذين آمنوا يقتلون فى سبيل اللّه و الّذين كفروا يقتلون فى سبيل الطاغوت فقتلوا اولياء الشيطان انّ كيد الشيطان كان ضعيفا(76)
ترجمه آيات
هان اى كسانى كه ايمان آورديد سلاح خود برگيريد، و سپس دسته دسته يا يك پارچه به سوى جهاد حركت كنيد (71).
و بدانيد كه بعضى از شما هستند كه در كوچ كردن پا به پا مى كنند، همين كه مصيبتى به شما برسد مى گويند، خدا چه رحمى به من كرد، كه با آنان در ميدان كارزار حاضر نبوديم (72)
و اگر - در جنگ پيروز شويد، و فضل و كرمى از خدا به شما برسد \_ و غنيمتى به دست آوريد \_ آن وقت بطور يقين خواهند گفت گويا هيچ رابطه مودتى با شما ندارند - : اى كاش با آنان مى بودم تا به فوزى بزرگ كامياب مى شدم (73).
پس كسانى كه زندگى دنيا را مى فروشند، و آخرت را مى خرند، بايد در راه خدا پيكار كنند و كسانى كه در راه خدا پيكار مى كنند تا كشته شوند و يا بر دشمن چيره گردند به زودى اجرى عظيمشان مى دهيم (74).

*(132/29)*

چرا در راه خدا و نجات بيچارگان از مردان و زنان و كودكان پيكار نمى كنند؟ بيچارگانى كه مى گويند بار الها ما را از اين سرزمين كه مردمش همه ستمگرند بيرون كن ، و نجات بده ، و از ناحيه خود سرپرستى بر ايمان بفرست ، و يا از جانب خود يار و مدد كارى بر ايمان روانه كن (75).
كسانى كه ايمان آورده اند، در راه خدا پيكار مى كنند، و آنها كه كفر را پيشه خود كرده اند در راه طاغوت مى جنگند، پس شما اى مؤ منان با ياران شيطان پيكار كنيد، كه كيد شيطان هميشه ضعيف بوده است (76).
بيان آيات
next page
fehrest page
back page

*(132/30)*

fehrest page
back page
به طورى كه ملاحظه مى كنيد اين آيات در مقايسه با آيات قبل به منزله ذى المقدمه نسبت به مقدمه است . ساده تر بگويم آن آيات سخن از اطاعت خدا و رسول و اولى الامر داشت تا در اين آيات غرض از آن اطاعت را كه صبر در مقابل جهاد در راه خدا است بيان كند، و معلوم است كه تحريك مؤ منين بسوى جهاد جز اين كه مردم مطيع خدا و رسول و اولى الامر باشند، به نتيجه نمى رسد مخصوصا در ايامى كه اين آيات نازل مى شده مؤ منين در محنتى شديد قرار داشتند، چون نزول اين آيات در ربع دوم از مدت اقامت رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در مدينه بوده ، كه دشمنان دين از هر طرف هجوم آوردند، تا نور خدا را خاموش سازند، و بنيان دين را كه در حال بالا رفتن بود براندازند، رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) از يك طرف با مشركين مكه و طاغوت هاى قريش ‍ مى جنگيد، و از سوى ديگر سريه (لشكر كوچك )ها به اطراف شبه جزيره عربستان گسيل مى داشت ، و از سوى ديگر سرگرم استوار ساختن پايه هاى دين در بين مؤ منين بود، و از سوى ديگر در داخل با جمعيت منافقين كه مردمى نيرومند و پولدار و صاحب نفوذ بودند رو به رو بود، جمعيتى كه در روز جنگ احد معلوم شد عددشان از نصف مسلمانان خيلى كمتر نبوده (در سابق كه روايات جنگ احد را نقل كرديم گذشت ، كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) در روز جنگ احد با هزار نفر سرباز از شهر بيرون رفت
و از اين عده سيصد نفر با عبداللّه بن ابى برگشتند، و هفتصد نفر با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) ماندند).

*(133/1)*

و اين منافقين دائما چوب لاى چرخ اسلام مى گذاشتند و امور را عليه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) واژگونه مى كردند، و همواره در انتظار بلايى براى آن جناب بودند، و مؤ منين را كه بعضى از آنان بيمار دل بودند و از منافقين شنوايى داشتند، از عمل به دستورات آن جناب مانع مى شدند، و از سوى ديگر اطراف شهر مدينه و پيرامون ، و مسلمانان آن جا، قبايلى از يهود بودند، كه دائما براى مؤ منين دردسر ايجاد مى كردند، و با آنان مى جنگ يدند و اتفاقا عرب مدينه از عهد قديم به چشم احترام به آنها نگاه مى كردند. و امر آنان را \_ و يا بگو تمدن و شيوه زندگى آنان را - عظيم مى شمردند، و يهود سخنان باطل و ضد دين در ذهن مسلمانان القا مى كردند و احاديث گمراه كننده اى كه باعث بطلان اراده صادق آنان بود تلقين مى نمودند، و به اين وسيله تصميم جدى آنان را سست مى كردند، و همين يهوديان و منافقين ، مشركين را عليه مسلمانان تشجيع مى كردند، و در مقاومت عليه مسلمين دلخوش ‍ مى ساختند و در بقا و ادامه بر كفر و جمود خود تشويق نموده ، و وادارشان مى كردند تا بيشتر به آزار مسلمانانى كه در مكه بودند بپردازند.

*(133/2)*

بنابراين مى توان گفت كه اين آيات مثل اين كه در همين مقام است ، كه كيد يهوديان عليه مسلمين را خنثى كند، و آثار القائات آنان بر مؤ منين را از بين ببرد، و اگر در ضمن سخنى از منافقين به ميان آورده ، نظير تتميم ارشاد مؤ منين و تكميل بيدار باش آنان است ، تا وضع حاضر خود را بشناسند، و در امر خود بصيرتى داشته باشند، و از دردى كه بى خبر از خود آنان در درون دلهايشان پنهان شده بر حذر باشند، دردى كه در جمع آنان نفوذ كرده است ، و آن درد خوش باورى نسبت به يهوديان و شيفتگى نسبت به تمدن و مال و ثروت آنان است ، تا به اين بيدار باش كيد دشمنان خارج از محيطشان كه به آنان احاطه دارند را باطل كند، و دلهاى مؤ منين را كه از شدت محنت به گلوگاهشان رسيده دوباره به درون سينه هاشان برگرداند، و خلاصه كلام نور دين را در درخشندگيش تمام نمايد همچنان كه خودش در جاى ديگر فرمود: (و اللّه متمّ نوره و لو كره الكافرون )، و نيز فرمود: (ليظهره على الدين كلّه و لو كره المشركون ).
يا ايها الّذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا
كلمه (حذر) به كسره حا و سكون ذال به معناى آلت بر حذر شدن است ،

*(133/3)*

و آلت بر حذر شدن همان اسلحه است ، و چه بسا دانشمندانى كه گفته اند: اين كلمه اسم آلت نيست بلكه مانند كلمه (حذر) به فتحه حا و ذال هر دو مصدر است ، و كلمه : (نفر) به معناى كوچ كردن به سوى هدفى است كه مورد نظر باشد، و اصل اين كلمه به معناى فزع بود، پس كوچ كردن از يك محل در حقيقت فزع از آن محل است ، و فزع به محلى است كه مورد نظر است و كلمه (ثبات ) جمع كلمه (ثبه ) است و ثبه به معناى جماعت هاى متفرق است ، پس ثبات به معناى جماعتى بعد از جماعت است ، به طورى كه جماعت دوم با جماعت اول فاصله داشته باشد، و جماعت سوم از دوم جدا باشد، مؤ يد اين معنا آن است كه اين كلمه در مقابل كلمه جميع قرار گرفته ، و فرموده : (فانفروا ثبات او انفروا جميعا).
در اين آيه شريفه با آمدن حرف (فا) بر سر جمله : (فانفروا ثبات ...) اين جمله متفرع شده است بر جمله : (خذوا حذركم ...)، و اين تفريع و نتيجه گيرى به ظاهرش اين احتمال را تاءييد مى كند، كه منظور از كلمه (حذر) معناى مصدرى نباشد، بلكه همان معناى آلت و سلاح باشد، و جمله كنايه باشد از اين كه مؤ منين آمادگى تمام داشته باشند براى خروج به سوى جهاد، و در نتيجه معناى آيه چنين مى شود: اسلحه خود را بر گيريد يعنى آماده بيرون رفتن به سوى دشمنان خود شويد، يا فرقه فرقه (كه از آن تعبير مى شود به سريه سريه )، و يا به طور دسته جمعى كه از آن تعبير مى شود به لشگر.
و معلوم است كه آماده شدن براى جنگ به اختلاف عده دشمن و نيروى او مختلف مى شود، پس ترديد در جمله (يا دسته دسته برويد و يا دسته جمعى ) ترديد تخيير نيست ، و نمى خواهد بفرمايد در كيفيت بيرون رفتن ، اختيار با خود شما است ، بلكه ترديد به خاطر اختلاف وضع دشمن است ، مى خواهد بفرمايد اگر عدد نفرات دشمن كم است ، به طور ثبه يعنى دسته دسته برويد، و اگر زياد است دسته جمعى برويد.

*(133/4)*

در نتيجه برگشت معناى آيه و مخصوصا با در نظر گرفتن آيه بعدى كه مى فرمايد: (و ان منكم لمن ليبطئن ...) به اين مى شود كه : اسلحه خود را زمين نگذاريد، و از تلاش و بذل جهد در امر جهاد باز نايستيد، كه اگر چنين كنيد عزمتان مى ميرد، و نشاطتان در اقامه پرچم حق مبدل به كسالت و سستى مى شود، در نتيجه يك عده تبطوء يعنى امروز و فردا خواهند كرد، و يك عده ديگر مانع حركت ديگران مى گردند، و نمى گذارند سايرين به قتال دشمنان خدا و تطهير زمين از لوث وجود آنان اقدام كنند.
و ان منكم لمن ليبطئن ...
بعضى گفته اند: حرف لام در كلمه (من ) لام ابتدا است ، براى اين كه كلمه (من ) اسم است براى كلمه (ان )،
كه در واقع مبتدا است ، و لام دوم كه بر سر كلمه (يبطئن ) آمده لام سوگند است ، چون بر سر خبر (ان ) در آمده ، و اين خبر جمله فعليه اى است كه با نون تاءكيد تشديددار تاءكيد شده و مصدر (تبطئه ) كه مصدر باب تفعيل است ، و فعل (يبطئن ) از آن مشتق شده است ، و همچنين مصدر باب افعال اين ماده ، يعنى كلمه (ابطاء) به معناى تاءخير در عمل است .
كسانى كه به هنگام جنگ و جهاد سستى و امروز و فردا ميكردند از ميان خود مؤ منينبودند

*(133/5)*

و جمله : (و ان منكم ...) دلالت دارد بر اين كه اين مؤ منينى كه در آيه روى سخن به ايشان است جزء همان مؤ منينى هستند كه در صدر آيه با خطاب (يا ايها الّذين آمنوا...) مورد خطاب قرار گرفته اند، چون ظاهر كلمه (منكم ) همين است ، همچنان كه آيه بعد هم مى فرمايد: (الم تر الى الّذين قيل لهم كفّوا ايديكم ...)، بر اين معنا دلالت دارد، براى اين كه از ظاهر آن برمى آيد كه اين اشخاص كه به آنان گفته شد دست برداريد، نيز از مؤ منين بوده اند، و همچنين جمله هاى بعد كه از نظر خواننده مى گذرد، همه به قرينه اتصال آيات دلالت دارند بر اين كه در صدد تحريك مؤ منينى هستند كه در بين آنان اين اشخاص مبطى و امروز و فردا كن هستند، توجه بفرماييد: (فلمّا كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون النّاس )، (همين كه قتال بر آنان واجب شد، ناگهان طايفه اى را مى بينى كه از مردم مى ترسند)، (و ان تصبهم حسنه ، فليقاتل فى سبيل اللّه الّذين ...)، (و ما لكم لا تقاتلون فى سبيل اللّه ...) (الّذين آمنوا يقاتلون فى سبيل اللّه ...).
از همه اين قرينه هاى گذشته در اين آيات چيزى كه به ظاهرش دلالت كند بر اين افراد امروز و فردا كن جزء منافقين بوده اند، كه جز به زبان ايمان نياورده اند، وجود ندارد، علاوه بر اين بعضى از كلماتى كه خداى تعالى از آنان حكايت كرده ، دلالت دارد بر اين كه فى الجمله ايمانى داشته اند، مانند جمله : (فان اصابت كم مصيبه قال قد انعم اللّه على )، و جمله (ربّنا لم كتبت علينا القتال )، كه از اين دو جمله معلوم مى شود تا اندازه اى به اللّه تعالى و به رب متعال ايمان داشته اند.

*(133/6)*

بله مفسرين گفته اند مراد از جمله : (و ان منكم لمن ...)، منافقين نيستند، و معناى اين كه فرمود: (بعضى از شما \_ با اين كه منافقين از مؤ منين نيستند) اين است كه ، بعضى از آنهائى كه خود را در شمار شما مى دانند، و يا بعضى از آنهايى كه با شما مؤ منين خويشاوندى دارند، ولى منافقند، و يا بعضى از آنها كه در ظاهر و به حكم شريعت جزء شما مؤ منين هستند، يعنى مثل شما خونشان محفوظ است ، و از خويشاوند مسلمانشان ارث مى برند و ساير احكام اسلام در حقشان جارى است ، چون به اقرار به شهادتين تظاهر مى كنند،
اسم است براى كلمه (ان )، توجه فرمود كه اين گونه تفسيرها در حقيقت دخل و تصرف بى جا در ظاهر قرآن كريم است .
چيزى كه مفسرين نامبرده را واداشته كه آيه شريفه را اين طور معنا كنند حسن ظنى است كه به مسلمانان صدر اسلام دارند، و معتقدند هر كسى كه رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) را ديده باشد و به آن جناب ايمان آورده باشد مسلمان است ، در حالى كه بحث تحليلى پيرامون رفتار و سيره اى كه اين افراد در زندگى خود چه در حيات رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) و چه بعد از آن داشتند اين حسن ظن را ضعيف مى سازد،و خطابهاى حاد و كوبنده اى كه قرآن كريم در خصوص آنان دارد، اين معيار را معيارى سست و غلط مى سازد.
و دنيا تاكنون هيچ امتى و جمعيتى را نشان نداده كه همه افراد آن پاك باشد، و در نتيجه امتى طاهر به طورى كه حتى يك نفر غير طاهر و داراى لغزش و گناه در آن نباشد، الا يك امت هفتاد و دو نفرى ، يعنى ياران حسين بن على بن ابيطالب (صلوات اللّه عليهما) كه همگى پاك بودند، از اين امت كوچك كه بگذريم همه جمعيت ها و حتى مؤ منين صدر اسلام مركب بوده اند از مؤ منين واقعى ، و منافق ، و بيمار دل ، و پيرو هواى نفس .

*(133/7)*

تنها امتيازى كه مسلمانان صدر اول با ساير مسلمين داشته اند اين بوده كه مجتمع آنان مجتمعى فاضل بود، كه زمام امرشان به دست رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله ) بود، و معلوم است كه اجتماعى كه سرپرست آن چنين شخص شريفى باشد، نور ايمان آن اجتماع را فرا مى گيرد، و سيطره دين در آن حكومت مى كند، البته اين حال مجتمع آنان از حيث مجتمع بود، و منافات ندارد كه تك تك افراد آن از نظر عمل بعضى صالح و بعضى طالح و از نظر اخلاق ، بعضى داراى فضايل اخلاقى ، و بعضى مبتلا به رذايل اخلاقى باشند، و در آن مجتمع هر رنگى از رنگهاى اخلاق و ملكات يافت شود.
و همين وضع را قرآن كريم از مجتمع مسلمانان صدر اول و از صفاتى كه در افراد آن مجتمع ديده مى شد يادآور شده ، از آن جمله در آيه زير در عين اين كه صفات و فضايل اجتماعى آنان را به طور مطلق ذكر مى كند، در آخر كه سخن از مغفرت و اجر به ميان مى آورد، آن را به طور مشروط وعده مى دهد، با اين كه صفاتشان را به طور مطلق ذكر كرد مى فرمايد: (محمد رسول اللّه و الّذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من اللّه و رضوانا سيماهم فى وجوههم من اثر السجود) \_ تا آنجا كه مى فرمايد: \_ (وعد اللّه الّذين آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفره و اجرا عظيما).
فان اصابتكم مصيبة ...
اگر به شما مصيبتى برسد مثلا كشته و يا زخمى شويد (قال قد انعم اللّه على اذ لم اكن معهم شهيدا)، مى گويند خداى تعالى چه رحمى به من كرد، كه با آنان نبودم ، و گرنه من نيز با آنها ناظر آن مصائب مى شدم و به همان مصائب مبتلا مى گشتم .
و لئن اصابكم فضل من اللّه ...

*(133/8)*

و اگر فضلى از ناحيه خدا به شما برسد، مثلا دشمن را تار و مار كرده غنيمتى به دستتان آيد، (ليقولن كان لم تكن بينكم و بينه موده ، يا ليتنى كنت معهم )، مثل كسى كه خود را از شما بيگانه بداند، و مثل اين كه اصلا بين او و شما مودتى نبوده ، خواهد گفت اى كاش ‍ من نيز با آنان مى بودم ، و به آن غنيمت ها مى رسيدم ، در اين جمله حال اين گونه افراد را تشبيه مى كند، و مجسم مى سازد، مى فرمايد با اين كه مؤ من بودند، و مسلمانان همه با هم يك دست را تشكيل مى دهند، و بين آنان قوى ترين روابط هست ، كه همانا ايمان به خدا و آيات او است ، ايمانى كه تمامى روابط ديگر از قبيل پدر فرزندى ، و خويشاوندى ، و ولايت و بيعت ، و مودت ، و غيره را تحت الشعاع قرار مى دهد، با اين همه اينها به خاطر ضعفى كه در ايمانشان هست كمترين رابطه اى بين خود و شما نمى بينند، و با چنين ديدى آرزو مى كنند اى كاش ما نيز با مؤ منين بوديم ، و در جهاد شركت مى كرديم ، عينا مانند آرزويى كه يك بيگانه دارد، مى گويند، (اى كاش من با ايشان بودم ، و به رستگارى عظيمى نائل مى شدم )، و يكى از علائم ضعف ايمان آنان ، همين است كه به دست آمدن غنيمت را امرى بسيار مهم مى پندارند، خيال مى كنند آن مسلمانى كه پشيزى غنيمت به دستش آمده ، همه سعادت ها را به دست آورده است ، آن را رستگارى عظيم به حساب مى آورد، و نيز هر مصيبتى كه به مؤ منين برسد از قبيل كشته و زخمى شدن در راه خدا، و تحمل مشقت را نقمت و عذاب مى پندارند.
فليقاتل فى سبيل اللّه الّذين يشرون ...
در مجمع البيان است كه وقتى گفته مى شود: (شريت ) معناى فروختم را مى دهد، و چون گفته شود: (اشتريت ) معناى خريدم را افاده مى كند.

*(133/9)*

(و شايد دليلش اين باشد كه خريدن ، قبول عمل بايع است ، و پذيرفتن صيغه ايجابى او است ، كه مى گويد، بعتك كذا، و يا شريتك كذا من فلان متاع را به تو فروختم ، و خريدار مى گويد قبول كردم ، و باب افتعال هم براى قبول فعل ساخته شده ، پس اشتراء به معناى قبول شراء، و يا بگو قبول بيع است ، كه به تعبيرى ديگر آن را خريدن مى خوانيم ) پس مراد از اين كه فرمود: (يشرون الحيوه الدنيا بالاخرة )، اين است كه زندگى دنيايى خود را مى فروشند، در عوض آخرت را مى گيرند.
سرانجام رزمنده مؤ من ، يا شهادت است يا پيروزى ...
در آغاز اين آيه شريفه حرف (فا) آمده تا مضمون آيه را تفريع بر ما قبل كند، و بفهماند مابعد آن نتيجه ماقبل آن است ، در ما قبل ، مسلمانان را به سوى جهاد تحريك مى كرد، و كسانى كه از آن كراهت داشته براى بيرون رفتن به سوى جهاد امروز و فردا مى كردند مذمت مى كرد، و در اين آيه مجددا مردم را براى تحريك براى قتال در راه خدا هشدار مى دهد، كه همه آنها مؤ منند، و با اسلام خود و تسليم شدنشان در برابر خداى تعالى آخرت را با زندگى دنيا خريده اند، همچنان كه در جاى ديگر همين معنا را تذكر داده ، مى فرمايد: (ان اللّه اشترى من المؤ منين انفسهم و اموالهم ، بان لهم الجنة )، آنگاه به فايده قتال - البته قتال به وجه حسن - كه به هر حال اجرى عظيم است تصريح نموده ، مى فرمايد: (و من يقاتل فى سبيل اللّه ...) با اين كلام خود بيان كرد كه امر رزمنده در راه خدا منتهى به يكى از دو سرانجام محمود و پسنديده مى شود، يا منتهى به اين مى شود كه در راه خدا كشته شود، و يا به اين كه بر دشمن خدا غلبه پيدا كند، و او به هر حال اجرى عظيم خواهد داشت ، و اگر شق سوم سرنوشت جنگ كه عبارت از فرار كردن كه نه كشتن است و نه كشته شدن را ذكر نكرد، براى اين بود كه اشاره كند به اين كه رزمنده در راه خدا فرار نمى كند.

*(133/10)*

و اگر از ميان دو سرنوشت محتمل ، اول سرنوشت كشته شدن را نام برد، و بعدا سرنوشت غلبه را، براى اين بود كه ثواب كشته شدن بيشتر، و پايدارتر است ، چون رزمنده غالب و كسى كه دشمن خدا را شكست مى دهد، هر چند كه اجر عظيم برايش نوشته شده ، الا اين كه اين اجر عظيم در خطر حبط شدن قرار دارد، چون وقتى آدمى بر دشمن خود پيروز شد ممكن است (غرور ناشى از پيروزى و هوسهاى ناشى از نداشتن دلواپسى به گناه وادارش ساخته ) در اثر ارتكاب گناه آن اجر عظيمى را كه داشت از دست بدهد، چون بعضى از كارها هست كه اجر اعمال صالحه را حبط مى كند، يعنى خنثى مى سازد، به خلاف كشته شدن در راه خدا،
كه بعد از آن حياتى جز حيات آخرت نيست ، تا در آن حيات گناهى از او سر بزند، و ثواب شهادتش را خنثى سازد، پس كشته راه خدا اجر عظيم خود را حتما دريافت مى دارد، ولى غلبه و پيروزى بر دشمن هر چند كه غلبه اش در راه خدا بوده ، ليكن امرش در استيفاى اجرش مراعى و پا در هوا است .
شما را چه شده كه در راه خدا و مردم مستضعف پيكار نمى كنيد؟!
و ما لكم لاتقاتلون فى سبيل اللّه و المستضعفين ...
كلمه ، (مستضعفين ) عطف شده بر موضع لفظ (اللّه )، و به آيه اين معنا را مى دهد: كه چرا در راه خدا نمى رزميد و چرا در راه نجات مستضعفين نمى جنگيد، و اين آيه شريفه نيز تحريكى ديگر است بر قتال ، كه با تعبير استفهام انجام شده ، استفهامى كه به ياد شنونده مى آورد كه قتالشان قتال در راه خدا است ، و فراموش نكنند، كه در چنين قتالى هدف زندگى سعيدشان تاءمين مى شود، چون در زندگى سعيده هيچ آرزو و هدفى جز رضوان خدا، و هيچ سعادتى پرمحتواتر از قرب به خدا نيست ، و به ياد داشته باشند كه قتالشان قتال در راه مردم و زنان و كودكانى است كه به دست غداران روزگار به استضعاف كشيده شده اند.

*(133/11)*

و بنابراين در اين آيه شريفه تحريك و تهييجى است براى تمامى مومنين ، چه آنهايى كه ايمانشان خالص است و چه آنهايى كه ايمانشان ضعيف و ناخالص است ، اما آنهايى كه ايمانشان خالص و دلهايشان پاك است ، براى به حركت درآمدنشان به سوى قتال همان ياد خداى عزوجل كافى است ، تا براى اقامه حق ، و لبيك گفتن به نداى پروردگارشان ، و اجابت دعوت داعى او، به پا خيزند، و اما آنهايى كه ايمانشان ناخالص است ، اگر ياد خدا تكانشان داد كه هيچ ، و اگر ياد خدا كافى نبود اين معنا تكانشان مى دهد كه اولا اين قتالشان قتال در راه خدا است ، و ثانيا قتال در راه نجات مشتى مردم ناتوان است ، كه به دست كفار استضعاف شده اند، و خلاصه كلام اين كه آيه شريفه به اين دسته از مردم مى فرمايد اگر ايمان به خدايتان ضعيف است ، حداقل غيرت و تعصب داريد، و همين غيرت و تعصب اقتضا مى كند از جاى برخيزيد و شر دشمن را از سر يك مشت زن و بچه و مردان ضعيف كوتاه كنيد.
آرى اسلام هر چند كه هر سبب و نسبى را در برابر ايمان هيچ و پوچ دانسته ، ليكن در عين حال همين هيچ و پوچ را در ظرف ايمان معتبر شمرده ، بنابراين بر هر فرد مسلمان واجب است كه به خاطر برادران مسلمانش كه سبب ايمان بين وى و آنان برادرى برقرار ساخته ، و نيز به خاطر برادران تنى و ساير خويشاوندانش از زن و مرد و ذرارى \_ در صورتى كه مسلمان باشند \_ فداكارى كند، و غيرت به خرج دهد، كه اگر چين كند مستضعفين از خويشاوندان خود را نجات دهد، همين عمل نيز بالاخره سبيل اللّه خواهد شد، نه اين كه در مقابل سبيل اللّه عنوانى سعيد بن جبير آورده .

*(133/12)*

و در آيه اين مستضعفين بعضى از مؤ منين و پاره اى از آنها فرض شده اند، چون همان طور كه قبلا خاطرنشان ساختيم كسانى هستند كه اللّه و ربوبيت او را قبول دارند، و مى گويند: (ربّنا اخرجنا من هذه القريه ...)، و علاوه بر اين كه مؤ منند مظلوم و بيچاره و معذبند و داد مظلومى سر مى دهند استغاثه و التماس مى كنند، (پروردگارا ما را از اين شهرى كه اهلش ستمكارند نجات بده ...)، در اين جا با اين كه ممكن بود بفرمايد: (الظالم اهلها على انفسهم ) (كه اهلش ستمكار بر نفس خويشند)، مساءله ستم را مطلق آورد، تا اشاره اى باشد به اين كه تنها به نفس خود ظلم نمى كردند، بلكه به اين طايفه مستضعف نيز انواع ظلم و شكنجه را روا مى داشتند، و واقعيت هم همين طور بود.
و نيز در تعبير از استغاثه طايفه مستضعف ، با اين كه مى توانست بفرمايد: فرياد مى زدند، كه هان اى مردم بامروت ، و يا اى قوم ، و يا اى بستگان ، و يا اى كسانى كه خود را مرد مى دانيد، آخر به فرياد ما برسيد، چنين نفرمود بلكه زيباترين لفظ و بهترين عبارت را آورد، و آن اين است كه از آنان حكايت كرد كه به جاى مردم پروردگار خود را خواندند، و به درگاه مولاى حقيقيشان پناه بردند، و عرضه داشتند: پروردگارا ما را از اين قريه كه اهلش ستمكارند بيرون كن آنگاه به طور اشاره عرض كردند، خدايا به دست رسولت و مؤ منين به وى كه در راه تو جهاد مى كنند ما را نجات بده : (و اجعل لنا من لدنك وليا و اجعل لنا من لدنك نصيرا)، و از اين مناجاتشان فهميده مى شود، از خدا تمناى ولى و ياورى كرده اند، اما راضى نشدند خود آن ولى را صدا بزنند، بلكه از پروردگارشان خواسته اند ولى و نصيرى به ياريشان بفرستد.
گفتارى كوتاه پيرامون غيرت و تعصب

*(133/13)*

در آيه اى كه گذشت همان طور كه اشاره كرديم همه مؤ منين يعنى آنهايى كه واقعا مؤ منند و آنهايى كه ايمانى مستعار دارند را تحريك مى كرد براى قتال با دشمنان ، و غيرت و تعصب آنان را به هيجان مى آورد، و اين كارى است كه هر مربى و رهبرى با مردم خود مى كند، و ليكن خواننده محترم اگر آيه شريفه را به دقت در نظر بگيرد و آنگاه رفتارى كه خود ما به عنوان يك موجود طبيعى و به حكم آن چه طبيعت اقتضا مى كند عمل مى كنيم مقايسه كند، آن وقت ادبى از قرآن مى بيند كه به راستى شگفت آور است .
توضيح اين كه جاى هيچ ترديدى نيست كه در ساختمان بدنى و روحى انسان چيزى به كار رفته ،
كه آدمى را در مواقعى كه احساس كند ديگران به منافع او تجاوز مى كنند، و رعايت احترام مقدسات (مثلا اطفال و ناموس ) او را نمى كنند، و يا در صددند آبروى او را بريزند، و خاندان او را هتك نمايند، و يا كارى ديگر از اين قبيل بكنند وادار به دفاع مى سازد، و اين لزوم دفاع از خود و از متعلقات خود حكمى است كه فطرت به گردن بشر انداخته ، و به وى الهام كرده ، چيزى كه هست بكار بردن اين نيرو، و يا بگو اطاعت از اين حكم فطرت دو جور انجام مى شود، يكى به نحو شايسته و آن اين است كه هم بكار بستنت به نحو شايسته و حق باشد و هم براى حفظ حق خود باشد، نه حفظ باطلت ، و ديگرى بنحو ناشايست و مذموم و آن اين است كه هم بكار بستنت به نحو باطل باشد، و هم براى حفظ باطل شد، كه معلوم است در اين صورت چه فساد و شقاوتى در پى دارد، و چقدر نظام امور زندگى را به هم مى زند.

*(133/14)*

اسلام مساءله غيرت و تعصب را باطل معرفى نكرده بلكه اصل آن را حفظ نموده ، زيرا غيرت ريشه در فطرت انسان دارد، و اسلام هم دين فطرت است ، ولى در جزئيات آن دخالت كرده است ، و فرموده آن قدر از غيرت و تعصب كه مطابق با فطرت است ، حق است ، و شاخ و برگى كه اقوام به آن داده اند، باطل است ، اين اولا، و در ثانى همين وديعه فطرى را يعنى غيرت و تعصب را از هر سويى به سوى خداى تعالى برگردانيده ، و سپس موارد بسيارى كه دارد همه را در يك قالب ريخت ، و آن قالب عبارت است از توحيد، مثلا يكى از موارد تعصب ، تعصب درباره مردان است ، كه زنان درباره آنان تعصب مى ورزند، يكى ديگر درباره زنان است ، كه مردان نسبت به آنان غيرت و تعصب به خرج مى دهند، يكى ديگر درباره اطفال و كودكان ، و به طور كلى فرزندان است ، كه پدران و مادران درباره آنان تعصب مى ورزند، همه اينها را رنگ توحيد داد، به اين معنا كه هر جا تعصب ورزيدن ، خداپسند باشد، بايد تعصب ورزيد، هر جا نباشد نبايد اعمال كرد، پس اسلام اصل تعصب و غيرت را كه حكمى است فطرى تاءييد مى كند، ولى در عين حال آن را از شوائب هوا و هوس ها، و اهداف فاسد و شيطانى پاك ، و در همه موارد صاف مى كند، و همه را به صورت يك شريعت انسانى در مى آورد، تا انسان ها هم راه فطرتشان را رفته باشند، و هم دچار ظلمت تناقض و يك بام و دو هوايى نگشته مواردش با يكديگر توافق و تسالم داشته باشند، پس آنچه اسلام بشر را به سوى آن مى خواند، و آن را مشروع مى داند، در بين موارد و اطرافش ‍ تناقض و تضادى نيست ، بلكه همه در اين جهت مشتركند، كه از شؤ ون توحيد به شمار مى روند، و همه مواردش اين عنوان را دارند، كه پيروى حق و متابعت از آنند، در نتيجه همه احكام آن قوانينى كلى و دائمى و ثابت شده اند، (به طورى كه از هر مسلمان آگاه بپرسى تعصب ورزيدن نسبت به خويشاوندان كافر و دشمن دين چطور است ؟

*(133/15)*

جوابش منفى ، و از هر كس بپرسى تعصب ورزيدن نسبت به مسلمانى بيگانه ولى پيرو حق چگونه است ؟ جوابش مثبت است ، از هر مسلمانى بپرسى غيرت ورزيدن نسبت به رفتار داماد با دخترت ، و نسبت به رفتار پسرت با همسرش چطور است ، جواب مى دهد در هر دو مورد اگر غيرت ورزيدن مايه خشنودى خدا است صحيح است ، و اگر پيروى هواى نفس است باطل است ).
الّذين آمنوا يقاتلون فى سبيل اللّه ... الطاغوت
در اين آيه شريفه بين (الّذين آمنوا) و بين (الّذين كفروا) از نظر چگونه قتال كردن مقايسه شده است ، كه مؤ منين چه جور قتال مى كنند، و كفار چگونه ؟ و به عبارتى ديگر از جهت نيت هر يك از دو طايفه در قتال كردنشان مقايسه شده است ، تا با اين بيان شرافت و ف ضيلت مؤ منين بر كفار در طريقه زندگيشان معلوم شود، و روشن گردد كه طريقه مؤ منين ، به خداى سبحان منتهى مى گردد، و تكيه مؤ منين بر جناب او است ، ولى راه كفار به طاغوت منتهى مى شود، و در نتيجه اين روشنگرى ، مؤ منين به سوى قتال با كفار تحريك مى شوند.
فقاتلوا اولياء الشيطان انّ كيد الشيطان كان ضعيفا
آنهايى كه راه كفر را پيش گرفته اند، بدان جهت كه در راه طاغوت قرار گرفته اند، از ولايت خداى تعالى خارج شده اند، و در نتيجه ديگر مولايى ندارند، ولى آنان همان ولى شرك و پرستش غير خداى تعالى است ، و او شيطان است ، پس ولى كفار شيطان است ، و ايشان نيز اولياى اويند.
و اين كه در آخر آيه فرمود: كيد شيطان ضعيف است ، دليلش اين است كه روش طاغوت كه همان كيد شيطان باشد، چيزى جز ضعف نيست ، و به همين جهت است كه مؤ منين را به بيان ضعف روش كفار تشويق و بر قتال كفار تشجيع مى كند، و بر كسى پوشيده نيست كه ضعف كيد شيطان نسبت به راه خدا با قوت آن نسبت به افراد هواپرست منافاتى ندارد.
بحث روايتى
(ذيل آيه يا ايّها الّذين آمنوا خذوا حذركم ...)

*(133/16)*

در مجمع البيان در ذيل آيه : (يا ايها الّذين آمنوا خذوا حذركم ...) مى گويد: اگر در اين آيه اسلحه را حذر خوانده از اين جهت بوده كه اسلحه وسيله و آلت حذر است ، آنگاه اضافه كرده كه اين معنا از امام ابو جعفر (عليه السلام ) روايت شده ، و نيز گفته است :
از امام ابى جعفر (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: مراد از ثبات ، سريه ها، و به اصطلاح امروز گردان و يا هنگ ها و مراد از جميع ، لشگر است .
و در تفسير عياشى از سليمان بن خالد از امام صادق (عليه السلام ) روايت شده كه فرمود: خداى تعالى كسانى كه گفتند: خداى چه رحمى به ما كرد كه با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نبوديم ، و آسيب نديديم را مؤ من خوانده و فرموده : (يا ايها الّذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا)، تا آنجا كه (اگر مصيبتى به شما برسد مى گويند خدا به ما انعام كرد، كه با شما نبوديم ...).
و چنين به نظر مى رسد كه به راستى مؤ منند در حالى كه مؤ من نيستند كه هيچ ، بلكه هيچ كرامتى هم ندارند (ولى چون جزء جمعيت مؤ منين و داخل آنانند) فرموده : (يا ايها الّذين آمنوا)، چون اگر فرضا اهل آسمان و زمين چنين سخنى بگويند، يعنى بگويند: (خدا چه انعامى به ما كرد كه با رسول خدا (صلى اللّه عليه و آله ) نبوديم )، به همين خاطر مشرك مى شدند، پس افرادى كه قرآن كريم اين گفتار را از ايشان حكايت مى كند مشرك بودند (چون به قول معروف هم خدا را مى خواستند و هم خرما را)، وقتى مصيبتى به مسلمانان مى رسيد چنين مى گفتند، و وقتى مسلمانان به غنيمتى مى رسيدند، مى گفتند اى كاش ما نيز با آنان بوديم و به رستگارى عظيمى رستگار مى شديم ، يعنى در راه خدا جنگ مى كرديم (و غنيمت مى برديم ).

*(133/17)*

مؤ لف قدس سره : اين معنا را طبرسى در مجمع و قمى در تفسير خود از آن جناب روايت كرده اند و منظور آن جناب از شرك ، شرك معنوى است نه ظاهرى كه باعث كفر بشود، و ظاهر احكام اسلام را از صاحبش سلب كند، كه بيانش گذشت .
و در همان كتاب از حمران از امام باقر (عليه السلام ) روايت كرده كه در تفسير آيه : (و المستضعفين من الرجال ...) فرموده : ماييم آنها.
مؤ لف قدس سره : اين روايت را از سماعه از امام صادق (عليه السلام ) نيز نقل كرده ،
اما با اين عبارت كه فرمود: اما جمله : (مستضعفين ...) فرموده : ماييم آنان ، (تا آخر حديث ) و اين دو روايت در مقام تطبيق آيه شريفه بر ائمه (عليهم السلام )اند و امام در مقام شكوا، از ظلم ظالمان اين امت چنين فرموده ، و خود را مستضعف خوانده ، نه اين كه خواسته باشد آيه را تفسير كند.
و در الدرالمنثور است كه ابو داود در كتاب ناسخش ، و ابن منذر، و ابن ابى حاتم ، بيهقى در كتاب سننش ، از طريق عطا از ابن عباس ‍ روايت كرده اند كه گفت : آيه سوره نساء كه مى گويد: (خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا) به وسيله آيه : (و ما كان المؤ منين لينفروا كافه ...) نسخ شده .

*(133/18)*

مؤ لف قدس سره : اين دو آيه با هم منافاتى ندارند تا بگوئيم اولى به وسيله دومى نسخ شده ، و اين روشن است ، بلكه به فرضى هم كه منافاتى بود، تازه از باب عام و خاص است ، كه تنافيش ابتدايى است و بعد از تخصيص تنافى به كلى از بين مى رود، يا از باب مطلق و مقيد است ، نه از باب ناسخ و منسوخ ، (و الحمدلله رب العالمين ) در تاريخ سوم فروردين ماه هزار و سيصد و شصت و دو شمسى پايان پذيرفت و انشاءاللّه در همين تاريخ جلد نهم را آغاز نموده ، از خداى عزوجل مسئلت دارم توفيق به اتمام رساندن اين دوره تفسير يعنى جلد نهم و دهم و نوزدهم و بيستم را مرحمت بفرمايد، تا طبق سفارش و تاءكيد مرحوم مؤ لف قدس سره همه چهل جلد به يك قلم ترجمه شده باشد، و نيز از خداى تبارك و تعالى درخواست مى كنم پاداش اين خدمت را در نامه عمل والد بزرگوارم حجة الاسلام و المسلمين مرحوم سيد هادى كروسى المولد و همدانى المسكن و مرحومه والده ام درج فرمايد (سيد محمد باقر موسوى همدانى ).